

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS DO HOMEM - CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICAS SOCIAIS - PPGPS

TARIANNE DA SILVA PINTO BERTOZA

Viveres-Noinha: saberes e fazeres na manutenção do jongo em Campos dos
Goytacazes - RJ

Campos dos Goytacazes - RJ

2019

TARIANNE DA SILVA PINTO BERTOZA

Viveres-Noinha: saberes e fazeres na manutenção do jongo em Campos dos
Goytacazes - RJ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais do Centro de Ciências do Homem, da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Políticas Sociais.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Lilian Sagio Cezar
Coorientadora: Prof^a. Dr^a Maria Clareth
Gonçalves Reis

Campos dos Goytacazes - RJ

2019

FICHA CATALOGRÁFICA

UENF - Bibliotecas

Elaborada com os dados fornecidos pela autora.

B547

Bertoza, Tarianne da Silva Pinto.

"Viveres-Noinha : saberes e fazeres na manutenção do jongo em Campos dos Goytacazes - RJ" / Tarianne da Silva Pinto Bertoza. - Campos dos Goytacazes, RJ, 2019.

124 f. : il.

Bibliografia: 115 - 124.

Dissertação (Mestrado em Políticas Sociais) - Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Centro de Ciências do Homem, 2019.

Orientadora: Lilian Sagio Cezar.

Coorientadora: Maria Clareth Goncalves Reis.

1. Jongo. 2. Patrimônio Imaterial. 3. Gênero. 4. Políticas Sociais. 5. Racismo Institucional. I. Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. II. Título.

CDD - 361.61

BERTOZA, Tarianne da Silva Pinto. **Viveres-Noinha**: saberes e fazeres na manutenção do jongo em Campos dos Goytacazes - RJ. Dissertação (Mestrado) ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais do Centro de Ciências do Homem, da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro para obtenção do título de Mestre em Políticas Sociais.

Aprovado em: 03 de julho de 2019.

Banca Examinadora

Prof. Dr. José Colaço Dias Neto
Universidade Federal Fluminense – UFF
(Membro Externo)

Prof^a. Dr^a. Bianka Pires André
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF

Prof^a. Dr^a. Odile Elise Augusta Reginesi
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF

Prof^a. Dr^a. Maria Clareth Gonçalves Reis
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF
(Coorientadora)

Prof^a. Dr^a. Lilian Sagio Cezar
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF
(Orientadora)

Dedico este trabalho às mulheres, em especial à minha mãe, sem a qual eu não conseguiria subsidiar meus mais desafiadores empreendimentos nessa vida.

AGRADECIMENTOS

Gosto de pensar este trabalho como sendo escrito através de muitas trocas, já que muitos fizeram a leitura, compartilharam comigo as angústias do percurso e deram sugestões. Preocupo-me em citar nomes e acabar esquecendo alguém, porém, se existe alguma coisa que eu posso dizer sobre este trabalho, é que ele também foi escrito através de muitos passos.

Agradeço a todos os lugares e todo o chão que amparou cada passo da minha caminhada nesse processo e a todas as pessoas que estiveram comigo em cada um desses espaços e momentos.

Este trabalho é feito dos meus passos na Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF e, conseqüentemente, é formado de minha caminhada com todos os que compartilharam comigo dias de estudo, descobertas, angústias e reflexões. Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro - FAPERJ, pelo financiamento dos projetos sem os quais essa dissertação não seria realizada.

Este trabalho é feito de passos compartilhados no Assentamento Zumbi dos Palmares, aprendendo com aqueles que lutam pela terra, pela Reforma Agrária e por uma alternativa de sociedade mais justa.

É feito de passos em Sossego, São Francisco de Itabapoana – RJ, portal de um universo paralelo de utopia e magia que sempre me acolheu com as pessoas, as areias da praia, as conchas e o mar que me deu frescor durante o percurso.

É feito de passos entre os frevos, cocos e maracatus de Pernambuco, na Feira de Caruaru e nas ladeiras de Olinda, que ampararam minhas pegadas e me apresentaram outros caminhos e possibilidades de vida.

Porém, os passos que certamente me trouxeram a esse momento, foram os passos dos quintais: o quintal da minha casa, da casa dos meus amigos, dos meus avós, o quintal de Noinha e os quintais do mundo. Foram os quintais que me trouxeram os melhores contadores de histórias que, ao me transformarem em uma escutadora, me ensinaram a querer ser contadora também.

Este trabalho é feito dos passos na cidade de Campos dos Goytacazes – RJ, passos que me levaram à universidade, ao trabalho e a todas as pessoas com quem compartilho e já compartilhei a vida. Hoje, mesmo querendo o mundo, a visão

do retorno que eu tenho é para essa cidade, para os quintais das férias da infância onde escolhi me demorar.

É feito dos chãos de ancestralidade que amparam não apenas pés, mas também a cabeça.

Brasil, meu nego
Deixa eu te contar
A história que a história não conta
O avesso do mesmo lugar
Na luta é que a gente se encontra

Brasil, meu dengo
A Mangueira chegou
Com versos que o livro apagou
Desde 1500 tem mais invasão do que
descobrimento

Tem sangue retinto pisado
Atrás do herói emoldurado
Mulheres, tamoios, mulatos
Eu quero um país que não está no retrato

Brasil, o teu nome é Dandara
E a tua cara é de cariri
Não veio do céu
Nem das mãos de Isabel
A liberdade é um dragão no mar de Aracati

Salve os caboclos de julho
Quem foi de aço nos anos de chumbo
Brasil, chegou a vez
De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês

**(História pra ninar gente grande – Enredo GRES Estação Primeira de Mangueira
2019)**

A nossa *escrivência* não pode ser lida como
história de ninar os da casa-grande, e sim
para incomodá-los em seus sonos injustos.

(Conceição Evaristo)

Quando uma mulher negra se movimenta, toda
a estrutura da sociedade se movimenta com ela.

(Angela Davis)

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo analisar a manutenção do jongo enquanto expressão cultural e, concomitantemente, patrimônio cultural de natureza imaterial do Brasil. Para traçar este caminho investigativo, utilizamos metodologia qualitativa por meio de entrevista narrativa e utilização de fotografias como acionadoras de memória durante entrevista, priorizando as lembranças e experiências da mestra jogueira Geneci Maria da Penha, conhecida como Noinha, que possui seu jongo considerado Patrimônio Cultural de Campos dos Goytacazes – RJ. O material textual resultante das transcrições das entrevistas passou por análise de conteúdo em seus aspectos qualitativos. Cotejamos a trajetória de vida da mestra jogueira Noinha articulada à reflexão de dinâmicas mais amplas da sociedade, revelando assim uma complexidade que deve ser analisada na apreensão de processos estruturais que impactam diretamente a vida das pessoas que mantêm os saberes e fazeres desse patrimônio imaterial, considerando as relações traçadas pela mestra jogueira no quintal-terreiro de jongo e para além dele, incluindo os impactos das interações entre gênero, raça e classe em sua vida e, conseqüentemente, na manutenção do jongo. Como resultados, compreendemos que sendo o jongo um patrimônio feito de/por pessoas, a sua manutenção está relacionada às condições de vida de seus integrantes e às estratégias utilizadas por eles na própria manutenção da vida e do bem cultural, sendo importante a reflexão sobre as políticas sociais em diálogo com o debate sobre o racismo institucional.

Palavras-chave: Jongo. Patrimônio Imaterial. Gênero. Políticas Sociais. Racismo Institucional.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation consists in analyzing the preservation of *jongo* as a cultural expression and, at the same time, a cultural heritage of intangible nature in Brazil. For this investigative process, a qualitative methodology was adopted using a narrative interview and photographs as memory “triggers” during the interview, with a focus on the memories and experiences of the master in *jongo*, Geneci Maria da Penha, known as Noinha, who has her *jongo* considered as a Cultural Heritage of municipality of Campos dos Goytacazes, state of Rio de Janeiro, Brazil. Textual material obtained from the interview transcripts was subjected to content analysis in its qualitative aspects. It was compared the life story of the master *jongueira* Noinha with the thinking of wider dynamics of society. This revealed a complexity – that should be analyzed – in the comprehension of structural processes that directly affect the lives of those who preserve the knowledge and practices of this intangible heritage, taking into account the relationships delineated by the master *jongueira* in the yard-temple of *jongo* and beyond, including the impacts of interactions as to gender, race, and social class in her life and, consequently, in maintaining the *jongo*. As a result, it is clear that, since *jongo* is a heritage made of and by people, its preservation has to do with the living conditions of its members and the strategies used by them in the maintenance of life and the cultural asset itself, being important the reflection on social policies as part of the dialogue with the debate on institutional racism.

Keywords: *Jongo*. Intangible Heritage. Gender. Social Policy. Institutional Racism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Fotografia 1	Tambor do Jongo	53
Fotografia 2	Mestra jongueira Noinha aos dois anos de idade	55
Fotografia 3	Noinha com a neta Odara	58
Fotografia 4	Filha de Ogum com Oxum	60
Fotografia 5	Roda de jongo no terreiro de Noinha	66
Fotografia 6	Quintal-Terreiro de Jongo de Noinha	67
Fotografia 7	Lançamento do livro "A Voz do Tambor"	71
Fotografia 8	Seminário de Saúde	82
Fotografia 9	Palestra na Escola Estadual Félix Miranda	97
Fotografia 10	Com o embaixador de Uganda	103
Fotografia 11	Jongo no Quilombo de Barrinha em São Francisco de Itabapoana - RJ	104
Fotografia 12	Dia da Consciência Negra em Conceição do Imbé	105
Fotografia 13	Evento Olhares África-Brasil	106
Fotografia 14	Equipe de reportagem da Intertv para uma entrevista em sua residência	107
Fotografia 15	Reportagem ao Jornal Extra	108
Fotografia 16	Roda de jongo na UENF	109
Fotografia 17	Prêmio Municipal de Cultura Alberto Lamego	110

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS: "TORNANDO-ME PESQUISADORA NEGRA"	12
CAMINHOS DA PESQUISA	18
1 QUANDO MÚLTIPLOS SABERES ENTRAM NA RODA	34
1.1 DESATANDO OS CONCEITOS	39
1.2 POLÍTICAS SOCIAIS PARA QUAL EMANCIPAÇÃO?: SOBRE O RACISMO INSTITUCIONAL	45
2 TAMBORES: VIVERES-NOINHA NA RODA	53
2.1 SAUDAÇÃO AO TAMBOR	53
2.2 VIVERES-NOINHA: JONGO, FAMÍLIA E RELIGIOSIDADE	54
2.2.1 <i>O terreiro de jongo e a cidade: quintal como recriação espacial de resistência</i>	64
3 OFÍCIO: NÓ CLASSE, RAÇA E GÊNERO COMO PONTO DE DEMANDA A SER DESATADO	71
3.1 DINÂMICAS DE CLASSE, RAÇA E GÊNERO	72
3.2 VIVERES-NOINHA: MULHERES NEGRAS E ESTRATÉGIAS EM BUSCA DE MELHORES CONDIÇÕES DE VIDA	75
3.2.1 <i>De pai para filha: profissão na área da saúde e quintal como território</i>	77
4 SABERES: PONTO DE ENCANTE NA RODA	88
4.1 COMO SE SALVAGUARDA UM PATRIMÔNIO FEITO DE/POR PESSOAS?	89
4.2 VIVERES-NOINHA: ESCREVIVENDO-SE NA LUTA CONTRA O EPISTEMICÍDIO	96
4.2.1 <i>Transbordando os limites do quintal</i>	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS: FECHAMENTO DA RODA	112
REFERÊNCIAS	115

CONSIDERAÇÕES INICIAIS: "TORNANDO-ME PESQUISADORA NEGRA"

*Tanta laranja madura no chão.
Fui eu quem mandei tirar.
É de laranjê.
É de laranja.*

Meu "cavalo de batalha"¹

O caminho percorrido até o tema foi sendo construído no decorrer da trajetória acadêmica, conduzindo assim as escolhas que resultam nesta pesquisa. Neusa Santos Souza (1983), em seu livro *Tornar-se negro: as vicissitudes do negro brasileiro em ascensão social* chama a atenção para o fato de que descobrir-se negra é mais que constatar o óbvio, "saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida à exigências, compelida a expectativas alienadas" (SOUZA, 1983, p. 17-18). Em minha experiência não foi diferente: sabia que era uma mulher negra, porém, foi a partir da interação com o movimento estudantil e outros movimentos sociais na universidade que me dei conta dos aspectos estruturais da formação da sociedade brasileira materializados em meu corpo, atravessado por múltiplas formas de discriminação.

Esse processo possibilitou identificar experiências de preconceito e discriminação sofridas, experiências essas que contribuíram, muitas vezes negativamente, na construção de minha própria subjetividade. Com a problematização dessas experiências surgiram os primeiros questionamentos e reconhecer-me enquanto mulher negra ocupando o espaço da universidade passa a ser visto como potencialidade. Citando novamente Neusa Santos Souza, da mesma forma que saber-se negra passa por reconhecer as múltiplas formas de discriminação que atravessam o corpo, é também "a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades" (SOUZA, 1983, p. 18).

Durante o curso do Bacharelado em Serviço Social na Universidade Federal Fluminense – UFF, pólo Campos dos Goytacazes - RJ, surgiu o interesse no estudo da relação entre o profissional de Serviço Social e a questão étnico-racial, após a

¹ No decorrer de nossos encontros, Noinha me explicou que os jongueiros possuem um ponto de jongo chamado "cavalo de batalha" onde, ao entrar na roda, o jongueiro para os tambores e canta o seu. Esse foi o ponto de jongo escolhido por ela para mim e inicia o texto simbolizando a minha "entrada na roda" do debate, com a apresentação da minha trajetória e inserção no tema de estudo.

participação de um grupo de discussão sobre a questão racial no Brasil, no Encontro Regional de Estudantes de Serviço Social – ERESS, realizado em Teófilo Otoni, Minas Gerais, em março de 2013.

Após o encontro, ocorreu a primeira oportunidade de refletir de forma mais aprofundada sobre a questão, com a construção de um projeto de pesquisa sobre a relevância do tema étnico-racial para as/os assistentes sociais, como proposta de trabalho da disciplina Pesquisa Social.

Posteriormente, com a inserção no campo de estágio supervisionado obrigatório do curso de Serviço Social, organizamos um projeto de intervenção que articulou o debate étnico-racial com a área de educação. O estágio foi realizado na Escola Municipal José do Patrocínio, situada no bairro da Penha em Campos dos Goytacazes - RJ, onde construímos o projeto “Senta que lá vem história...”, que buscou estabelecer um diálogo sobre o respeito à diversidade com crianças utilizando contação de histórias como estratégia. O debate étnico-racial foi um dos temas propostos e o mais solicitado pelas/os professoras/es para debater em sala de aula.

No início do ano de 2015, participei do projeto de extensão vinculado à Universidade Federal de Viçosa chamado *Estágio Interdisciplinar de Vivência - EIV*, que consistiu em residir na casa de uma família da área rural da Zona da Mata em Minas Gerais, no meu caso, a comunidade quilombola de Ribeirão Preto, no município de Guidoal – MG. Nessa experiência interdisciplinar, com estudantes de diferentes formações e de diferentes universidades do país, temas como agroecologia, educação do campo, pedagogia da alternância, movimentos sociais do campo entre muitos outros, não foram simplesmente abordados, mas também experienciados.

Posteriormente, a partir das experiências de estágio, foi realizado o trabalho de conclusão de curso apresentado na Universidade Federal Fluminense - UFF com título *Senta que lá vem história: contribuições do Serviço Social no debate da questão étnico-racial nas escolas*, sob orientação da Professora Dr^a Isabela Sarmet, com intuito de ampliar o debate da Lei nº 10.639/2003 nas escolas, lei esta que alterou o artigo 26-A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação nº 9.394/96, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira.

Complementando o projeto de intervenção, construímos a atividade *Contos e Encantos da Abayomi*, com objetivo de ampliar o debate étnico-racial nas escolas e debater de que forma a confecção das bonecas *abayom*² pode ser utilizada como estratégia de transmissão de matrizes e conhecimentos afro-brasileiros. A discussão durante a atividade teve como foco a formação sócio-histórica do Brasil, abordando vários temas como: racismo, discriminação racial, preconceito racial, história e resistência do povo negro. Durante as ações, apreendemos as reações das crianças, suas falas, seus silêncios.

Da experiência da confecção das bonecas com as crianças, outras atividades importantes surgiram, como: oficinas no espaço da Brinquedoteca para as/os estudantes do curso de Licenciatura em Pedagogia da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF, ressaltando a importância da aplicação da Lei nº 10.639/2003; atividades relacionadas à formação continuada de professores em parceria com a Secretaria Municipal de Educação, Cultura e Esporte – SMECE.

Outros espaços importantes para a minha formação foram a participação no movimento estudantil, nos encontros de estudantes e no grupo de estudos coordenado pela Professora Dr^a Isabel Lopes, que foram extremamente importantes especialmente no que diz respeito ao estudo do tema étnico-racial, já que durante a graduação não tivemos nenhuma disciplina onde o tema fosse debatido especificamente.

Diante de todas essas questões, reafirmamos a importância da ampliação da discussão do tema étnico-racial para a categoria das/os assistentes sociais. A autora Renata Gonçalves (2018) contribui com esse debate refletindo sobre os vínculos das tensões raciais do período pós-abolição e das primeiras décadas do século XX com

² Abayomi são as bonecas de pano sem cola e sem costura criadas pela artesã Waldilena Serra Martins, mais conhecida como Lena Martins. A artesã "nasceu no Maranhão, em 1950, e quando tinha 8 anos a família mudou-se para o Rio de Janeiro. Ali cresceu **Lena Martins** – como é conhecida – em meio aos afazeres da mãe e da avó, que costumavam fazer bruxinhas (bonecas de pano) e bonecos de bolinho de tapioca. Em 1987, Lena fazia suas bonecas de pano e roupas, que ia vender nas feiras de artesanato. 'Esse foi um período de grande desemprego. A feira ficava lotada de gente, vendendo de tudo e por isso foi perdendo a sua beleza autoral. Eu queria fazer algo que não precisasse de máquina. Comecei trabalhando com a palha de milho. Dei muita oficina para crianças. Depois continuei com os panos. A **Cooperativa Abayomi** nasceu nesse ano de 87, de grande efervescência dos movimentos sociais no Rio de Janeiro. O Movimento Negro estava se organizando e muitas pessoas estavam buscando a sua identidade afrodescendente. Foi dentro desse contexto que a Abayomi surgiu, inicialmente com um grupo de quatro pessoas. Hoje é uma bandeira que está existindo para fortalecer a auto-estima da população afro-brasileira. Trabalhamos em comunidades, damos muitas oficinas e queremos continuar a fortalecer essa bandeira. Abayomi é hoje a minha militância.' Os bonecos não usam nem cola nem costura. São só amarrações de panos e fios que encantam pela beleza, simplicidade e força de expressão e de emoção." Fonte: <http://www.artedobrasil.com.br/valdilena_serra.html>. Disponível em 22 set. 2019.

o surgimento do Serviço Social, buscando demonstrar que "*a questão racial se constituiu (e se constitui) como o nó que amarra a questão social*" (GONÇALVES, 2018, p. 514).

A autora explica que a população ex-escravizada sofreu grandes obstáculos para que se constituísse como classe trabalhadora, já que o Estado brasileiro não implementou políticas que proporcionasse a inclusão dessa população no universo da cidadania. Por este motivo, as análises sobre a profissão, ao tratar todos como trabalhadores/as, permaneceram desatentas com relação à questão racial, desconsiderando que essa questão e seu mais grave subproduto, o racismo, "fazem parte das relações que impulsionam e dinamizam a sociedade burguesa" (GONÇALVES, 2018, p. 520) e mantém o capitalismo como sistema dominante.

Reforçando a relação entre *questão social* e *questão racial*, a autora enfatiza que "a luta contra a opressão racial é indissociável da luta de classes e, ao mesmo tempo, esta não pode triunfar sem aquela" (GONÇALVES, 2018, p. 520).

Acolhendo as reflexões da autora e dialogando com as movimentações atuais da categoria profissional das/os assistentes sociais, reforçamos a posição de que o Serviço Social não pode mais "permanecer tímido com relação à abordagem da *questão racial* e de sua face mais cruel: o racismo *naturalizado* nas práticas institucionais cotidianas" (GONÇALVES, 2018, p. 515).

O ano de 2018 trouxe vários debates importantes com relação ao tema étnico-racial no Serviço Social, com várias movimentações da categoria. Para citar algumas, temos a campanha *Assistentes Sociais no combate ao racismo*³, da Gestão (2017-2020) do Conselho Federal de Serviço Social e dos Conselhos Regionais de Serviço Social (Conjunto CFESS-CRESS), aprovada no fórum máximo deliberativo da categoria em 2017, com o intuito de debater o racismo no exercício profissional das/os assistentes sociais. De acordo com o cronograma, de agosto de 2018 até maio de 2020, estão previstas e foram realizadas atividades com intuito de

- Dialogar com toda a categoria de assistentes sociais, com a população usuária do Serviço Social, com o movimento negro e com a sociedade em geral sobre o racismo;
- Incentivar a categoria de assistentes sociais a promover e intensificar ações de combate ao racismo em seu cotidiano profissional, dando visibilidade para ações que já ocorrem;
- Denunciar, de forma direta, diferentes expressões de racismo;
- Valorizar a população e a cultura negra.

³ Disponível em: <<https://servicosocialcontraracismo.com.br/>>. Acesso em 23 fev. 2019.

Também em 2018, as/os assistentes sociais reunidas/os de 6 a 9 de setembro em Porto Alegre – RS, no 47º Encontro Nacional do Conjunto CFESS-CRESS, construíram a *Carta de Porto Alegre*⁴, reiterando que um dos princípios éticos fundamentais da profissão é a *defesa intransigente dos direitos humanos e a recusa do arbítrio e do autoritarismo*, numa perspectiva crítica e emancipatória, entendendo, por este motivo, que "a defesa intransigente dos direitos humanos em nosso país está intrinsecamente vinculada ao combate ao racismo" (CARTA DE PORTO ALEGRE).

Ressaltamos um trecho da carta onde as/os profissionais se posicionam afirmando esse compromisso da categoria:

Em nosso país, o reconhecimento do racismo como determinante estrutural e estruturante ainda é tarefa do cotidiano, tendo em vista as ofensivas diárias contra as tentativas de organização do povo preto, as quais são desqualificadas, criminalizadas, numa perspectiva de retirar sua legitimidade.

Dentre os impactos decorrentes da aprovação da Emenda Constitucional nº 95/2016, que congela por vinte anos os investimentos nas políticas sociais, está o esvaziamento das políticas que têm como objetivo promover a reparação de séculos de violência, expressa na escravização, na expropriação cultural, no desrespeito à vida e na impossibilidade de domínio sobre o próprio corpo.

Há seis meses aguardamos a resolução do assassinato da vereadora Marielle Franco, mulher, negra, mãe, lésbica, militante dos direitos humanos, "cria da Maré", que, mesmo tendo cumprido os requisitos propagados pelo discurso da meritocracia e conquistado espaço no Poder Legislativo, não foi poupada da violência dirigida à classe de mulheres negras.

A agenda política do Conjunto CFESS-CRESS reafirma de modo intransigente a necessidade da categoria se comprometer com o combate ao racismo em seu cotidiano (CARTA DE PORTO ALEGRE).

Outra ação importante foi a organização dos *Subsídios para o debate sobre a questão étnico-racial na formação em Serviço Social*, publicado em dezembro de 2018, documento em que a Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social (ABEPSS) traz ao público contribuições e direcionamentos sobre o debate da questão étnico-racial na formação e no trabalho profissional das/os assistentes sociais⁵.

⁴ Disponível em: <<http://www.cfess.org.br/arquivos/47EncontroCfessCress-CartaPOA2018.pdf>>. Acesso em 23 fev. 2019.

⁵ Disponível em: <http://www.abepss.org.br/arquivos/anexos/subsidio_debate_questao_etnico_servico_social-201812041419427146430.pdf>. Acesso em 23 fev. 2019.

O Código de Ética de 1993 traz como um de seus princípios a *opção por um projeto profissional vinculado ao processo de construção de uma nova ordem societária, sem dominação-exploração de classe, etnia e gênero*, nos permitindo dialogar de forma especial com a proposta dessa pesquisa. Considerando a continuidade do processo de aprofundamento da desigualdade e a persistência dos números relativos à violência apresentados no Atlas da Violência 2019, onde em 2017, 75,5% das vítimas de homicídios foram indivíduos negros (2019, p. 46), torna-se extremamente importante disseminar o debate do tema étnico-racial atrelado a uma proposta coletiva que promova uma cultura da vida, da paz, da liberdade, da democracia e dos direitos humanos. Dar materialidade ao código é um desafio a ser enfrentado pela categoria profissional.

A entrada no mestrado possibilitou a participação no Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas – NEABI/UENF, que em parceria com a Unidade Experimental de Som e Imagem – UESI, sob a coordenação da Prof. Dr.^a Lilian Sagio Cezar, realizou um trabalho qualitativo de entrevistas registradas em meio audiovisual, resultando em um vídeo⁶, com título "*Viveres Noinha*", que apresenta uma roda de jongo tendo a mestra jogueira Noinha como protagonista, contribuindo na sistematização de narrativas e conhecimentos locais, com intuito de favorecer a aplicação da Lei nº 10.639/2003 nas escolas.

O jongo, por ser composto de canto, dança e elementos ritualísticos, apresenta uma diversidade que não seria compreensível apenas a partir da leitura. O vídeo apresenta uma roda de jongo ocorrida na residência da mestra jogueira Noinha, no terreiro de jongo da família, explicitando elementos de abertura e fechamento da roda, as danças, o canto, os pontos de jongo, tudo isso realizado no terreiro de casa, o espaço do quintal. A organização do vídeo foi, portanto, extremamente importante para a finalização desta pesquisa, pois reorganizou a própria estrutura da narrativa além de ter sido essencial para o próprio amadurecimento teórico e analítico desta, já que as análises realizadas também são derivadas desse processo de construção.

A participação no NEABI/UENF também possibilitou o convívio com a mestra jogueira Noinha, que é integrante do núcleo de estudos até os dias atuais. Noinha atuou como bolsista de extensão na modalidade Universidade Aberta, na pesquisa

⁶ Link para o vídeo: Fonte: <<https://www.youtube.com/watch?v=yNf5aeJLyZU>>. Disponível em 30 set. 2019.

intitulada *Manifestações Culturais em Campos dos Goytacazes: em foco danças populares afro-brasileiras*, realizada no município de Campos dos Goytacazes. A pesquisa ocorreu entre maio de 2013 a dezembro de 2014, sob a orientação da Prof^a Dr^a Maria Clareth Gonçalves Reis. Como resultado dessa participação, Noinha apresentou um trabalho no I Congresso de Pesquisadoras/es Negras/os da região Sudeste⁷, realizado no Rio de Janeiro, no ano de 2015. No mesmo ano, também foi a homenageada no III Aniversário do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas – NEABI/UENF, onde a universidade se transformou em uma grande roda de jongo para render-lhe as justas honrarias.

E é desse encontro de trajetórias que é realizada essa pesquisa, marcando percursos importantes para a compreensão das escolhas apresentadas. Entendemos esta pesquisa como mais um movimento a contribuir com o debate sobre o jongo como uma expressão cultural e patrimônio imaterial, mas também como uma contribuição de combate ao racismo, no diálogo do conhecimento científico com as experiências, os saberes e fazeres das pessoas, buscando possibilidades alternativas de existência. Outro mundo é possível.

Caminhos da Pesquisa

Investigamos as possibilidades de manutenção do jongo através da trajetória de vida de Geneci Maria da Penha, mais conhecida como mestra jogueira Noinha. Nascida em 10 de agosto de 1944, em Campos dos Goytacazes, Rio de Janeiro, possui o jongo como tradição familiar tanto na família materna quanto na família paterna, seguindo a raiz matriarcal com o falecimento de sua mãe Maria Antônia Balbino da Penha. Atualmente, possui seu jongo considerado Patrimônio Cultural do Município de Campos dos Goytacazes – RJ.

Os africanos trouxeram diversas matrizes culturais que aqui sobreviveram e serviram como patamares de resistência ao regime que os oprimia, incorporando essas matrizes aos seus modos de vida e transformando os padrões de sua cultura em uma cultura de resistência social (MOURA, 1993). O jongo faz parte dessa resistência que persiste até hoje, carregando a memória e a ancestralidade nos corpos de quem o pratica e na palavra (en)cantada através dos pontos.

⁷ Fonte: < <http://copenesudeste.blogspot.com/p/anais.html>>. Acesso em 25 jun. 2019.

A cidade de Campos dos Goytacazes – RJ recebeu um grande contingente de africanos que aqui foram escravizados para o trabalho associado ao plantio e mercantilização da cana-de-açúcar (RIBEIRO, 2012, p. 32), base da economia da cidade no período colonial.

De acordo com Lima,

em 1880, o município concentrava o maior número de escravos de toda a província: 32.125 negros que constituíam 36,06% da população. Isso sem contar os 3.693 ingênuos, que, embora nominalmente livres, ficavam obrigados a trabalhar para o senhor de sua mãe até a idade de 21 anos. Nessa época possui a Província do Rio de Janeiro 289.239 escravos, Campos concentrando, portanto, 11,10% desse total (LIMA, 1981, p. 87).

O contexto colonial e de escravidão é a conjuntura histórica de origem do jongo. Para analisarmos o jongo da mestra jongueira Noinha, é essencial elucidarmos os elementos constitutivos do jongo de forma geral.

O *Dossiê Jongo no Sudeste* (2007) é resultado de ampla pesquisa elaborada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN para o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) e desenvolvido pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP/IPHAN). Este documento foi base para inscrever o jongo no Livro de Registro das Formas de Expressão, quando foi considerado Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil em 2005. O documento apresenta a seguinte definição do jongo:

Uma forma de expressão que integra percussão de tambores, dança coletiva e elementos mágico-poéticos. Tem suas raízes nos saberes, ritos e crenças dos povos africanos, sobretudo os de língua banto. É cantado e tocado de diversas formas, dependendo da comunidade que o pratica. Consolidou-se entre os escravos que trabalhavam nas lavouras de café e cana-de-açúcar localizadas no Sudeste brasileiro, principalmente no vale do Rio Paraíba do Sul. É um elemento de identidade e resistência cultural para várias comunidades e também espaço de manutenção, circulação e renovação do seu universo simbólico (IPHAN, 2007, p. 11).

Apesar de ser reconhecido por diversos nomes como tambu, batuque e caxambu, e das diferenças no desenvolvimento coreográfico que variam de comunidade para comunidade, existem muitas características comuns entre essas práticas. A disposição dos participantes em roda, os tambores, os pontos, as narrativas sobre os efeitos dos pontos, a reverência aos ancestrais, são elementos

que comunicam por meio da palavra cantada, embalada pelo ritmo do tambor e dos movimentos.

Praticado como diversão, mas também comportando aspectos religiosos, “o termo *jongo* refere-se não apenas à dança, mas também às cantigas que a acompanham” (PACHECO, 2007, p. 25), conhecidas como *pontos*. Os pontos de jongo possuem uma linguagem cifrada, compreensível para os participantes, porém, muitas vezes ininteligível para os de fora, daí seu caráter enigmático. No passado escravagista, por meio dos pontos, eles combinavam fugas, falavam sobre o cotidiano, celebravam alianças e desafetos.

Os pontos de jongo foram cuidadosamente estudados por Ribeiro (1984), que ressaltou o mistério carregado nos versos. De acordo com a autora, os pontos podem ter a seguinte classificação:

ponto de louvação – no início, para louvação; ponto de saudação – para saudar ou “saravá” alguém; ponto de visaria ou bizzaria – para alegrar a dança; ponto de despedida – para o final do jongo; ponto de despedida – para o final do jongo; ponto de demanda ou porfia – para desafio; ponto de gurumenta ou gromenta – para briga; ponto encante – para magia (RIBEIRO, 1984, p. 23).

Por possuírem mensagens cifradas e enigmáticas, os pontos devem ser decifrados, ou como se diz na linguagem do jogueiro, desatados. Se ninguém conseguir desatar, os jogueiros dizem que o ponto ficou amarrado, ou seja, não conseguiu ser decifrado por ninguém (RIBEIRO, 1984).

A palavra é muito importante no jongo. Com suas raízes relacionadas aos saberes africanos, envolve um modo diferente de ver o mundo, apresentando influência do grupo linguístico banto. Grande parte dos africanos vindos para o atual Sudeste do Brasil veio de sociedades desse grupo, principalmente da atual Angola e do Congo-Norte (SLENES, 1999).

De acordo com Nei Lopes (2011), os bantos constituem “muito mais do que uma etnia ou grupo étnico, devendo ser vistos como um grande conjunto de povos falantes de línguas que têm uma origem comum” (LOPES, 2011, p. 96). O autor explica que para os bantos, a noção de força vital é muito importante, podendo ser transmitida inclusive para seres inanimados, tornando compreensível a importância do tambor no jongo, considerado um integrante na roda.

Outro elemento ressaltado é a importância que os povos bantos atribuem à ancestralidade. O autor explica que “embora, na pirâmide das forças que constituem o universo, os ancestrais estejam mais longe da divindade suprema que os espíritos da natureza, seu culto supera em importância e em eficácia o chamado ‘animismo’” (LOPES, 2011, p. 149-150). Segundo Nei Lopes (2011), para os bantos, ocorre a onipresença dos ancestrais, e a importância da pessoa idosa e o reconhecimento de sua autoridade vem dessa relação com a ancestralidade.

Essas influências são perceptíveis no jongo. Não raras entre os jongueiros são as histórias de bananeiras⁸ que nasciam na madrugada e davam frutos aos presentes, os relatos da presença dos pretos-velhos nas rodas de jongo, ou ainda as histórias dos encantamentos através dos pontos, reforçando a relação com a cultura banto e o caráter mágico, poético, enigmático e religioso do jongo. E essa cosmovisão a qual o jongo está inserido, envolve modos de vida e saberes que não são reconhecidos.

Em Campos dos Goytacazes – RJ, o jongo nasce como uma expressão cultural rural que, com a abolição e a migração da população que foi escravizada para as periferias da cidade, resiste por meio de ressignificações e transformações.

Em seu livro *A Voz do Tambor: Noinha e o Jongo (2010)*, a mestra jongueira apresenta alguns aspectos do jongo em Campos dos Goytacazes – RJ. Ela explica que na planície goitacá, o jongo apresenta dois ritmos, ou dois tipos de toadas: "o Jongo Campista, mais próximo do toque de umbanda ou o Jongo Mineiro (toada), o qual se aproxima mais do toque de candomblé em alguns pontos ou cânticos" (PENHA, 2010, p. 23). Com relação à dança, no jongo de Noinha em Campos dos Goytacazes, ao invés da dança em pares, o jongo é dançado com uma pessoa apenas no centro da roda.

Sobre o jongo em Campos dos Goytacazes – RJ, Orávio de Campos Soares (2004), explica que sempre foi, tradicionalmente,

cantado e dançado por negros oriundos da escravidão, não se estabelecendo o tempo de seu início, mas pode-se imaginar que os primeiros jongueiros vieram para o Brasil e aqui desenvolveram esta cultura e a mantiveram mesmo depois da abolição à escravatura.

⁸ Lilian Sagio Cezar (2015), em seu artigo *A santa, o mar e o navio: congada e memórias da escravidão no Brasil*, explica que assim como na congada, "metáforas, dessa vez envolvendo bananeiras, cobra e insetos zumbidores, contribuem para ligar os jongos a um mundo centro-africano" (SLENES, 2007, p. 133).

Primeiro nos aceiros, nas capoeiras e no pátio das fazendas ou mesmo no espaço acanhado das senzalas. Depois, com o deslocamento da população do interior para a periferia da cidade, as jongadas permaneceram com seus tambores rufando em heresia pelas madrugadas da planície (SOARES, 2004, p. 95-96).

Segundo o autor, o sambista e compositor campista Geraldo Gamboa⁹ relatou em entrevista alguns bairros e locais da cidade em que o jongo acontecia:

Santo Antonio do Beco, Rua Nova (Guarus), Custodópolis, Calabouço, Parque da Aldeia, Estrada do Carvão, Estrada de Santa Cruz, isso para não falar nos grupos dos distritos de Cambaíba (Cruz das Almas), Barcelos, Rio Preto (Morangaba), Goytacazes, Santa Cruz, Santa Maria de Campos, Poço Gordo, São Sebastião, Campo Limpo, Tocos, Santo Amaro, Saturnino Braga, Lagamar, Ururaí, Sapucaia e Outeiro (SOARES, 2004, p. 101-102).

A mestra jogueira Noinha também cita em seu livro alguns bairros de Campos dos Goytacazes onde havia a presença de jogueiros: Caju, Ururaí, Comunidade da Baleeira, Parque Leopoldina, Parque Guarus, Margem da Linha, Carangola, Parque São Mateus, Custodópolis, Fundão, Parque Nova Campos, Parque Santa Helena, Parque Leuret, Parque Santa Rosa, Usina Santa Cruz, Usina de Queimados, entre outros (PENHA, 2010).

Contar a história de Noinha, além de ser uma narrativa de sua experiência individual de pertencer a uma determinada sociedade, de um determinado tempo histórico, em suas relações concretas com outros sujeitos e com o espaço, é contar também um pouco da história do Brasil. É falar da escravidão, mas também é falar de movimentos de resistência. É falar da formação sócio-histórica do país refletindo sobre o lugar ocupado pela cidade de Campos dos Goytacazes - RJ nessa narrativa. Falar sobre o jongo é contar histórias não contadas.

No momento da banca de defesa do projeto, duas sugestões importantes dos professores foram acolhidas com atenção especial: a primeira, da Prof.^a Dr.^a Isabela Sarmet, foi a retomada dos elementos conceituais como racismo, discriminação racial e preconceito racial, acrescidos das discussões sobre o racismo estrutural e o

⁹ Um dos principais nomes da Velha Guarda do samba de Campos, Geraldo Gamboa era conhecido pelo bom humor e pelas roupas impecáveis. Começou a compor quando era segurança do Hospital Henrique Roxo: para ocupar as horas quase sempre tranquilas, passou a levar papel e caneta para o trabalho. Foi assim que ele escreveu canções conhecidas do repertório de samba da planície, como "Aquele nota de 100", "Eu choro com razão", "Eu me sinto bem", "Valei-me, Senhor" e "Meu orgulho é ser Mangueira", que integram o repertório do CD Bambas da Planície, lançado em 2009. Disponível em: <<http://mapadecultura.rj.gov.br/manchete/geraldo-gamboa>>. Acesso em 26 jun. 2019.

racismo institucional. A segunda, do Prof. Dr. Giovane do Nascimento, foi no sentido de evidenciar a perspectiva de gênero.

Investigamos a manutenção do jongo sob o olhar e as experiências de uma mulher negra e, por este motivo, a escrita desta dissertação foi construída refletindo sobre o nó entre classe, raça e gênero, analisando a opressão vivenciada pelas mulheres negras, porém, observando essas mulheres pela perspectiva da potência de suas ações no enfrentamento das dificuldades. As soluções que elas encontram pra resolver suas questões precisam ser colocadas em evidência para que possamos anunciar possibilidades inspiradoras de existência.

A partir dessa experiência, analisamos as implicações resultantes desse nó. Silva (2013) diz que as discriminações de raça e gênero produzem efeitos imbricados, ainda que diversos,

promovendo experiências distintas na condição de classe e, no caso, na vivência da pobreza, a influenciar seus preditores e, conseqüentemente, suas estratégias de superação. Neste sentido, são as mulheres negras que vivenciam estas duas experiências, aquelas sempre identificadas como ocupantes permanentes da base da hierarquia social.

A distribuição de recursos na sociedade é profundamente marcada pela condição de raça e gênero dos indivíduos. O debate tradicional sobre as desigualdades de gênero não raro obscurecia a heterogeneidade dos grupos de mulheres, dando centralidade às questões enfrentadas pelas mulheres das classes dominantes. O reconhecimento da diversidade das experiências, especialmente a partir da introdução da variável étnica e racial, permitiu aproximações para incorporar, à perspectiva feminista, a complexidade da realidade das mulheres, dos papéis que assumem e das expectativas a elas direcionadas (SILVA, 2013, p. 109).

Ganha centralidade em nossa abordagem argumentativa a compreensão do cotidiano da mestra jogueira Noinha, trazendo à tona o componente cultural, porém, sem deixar de articular experiência e estrutura. Sendo a prática das/os assistentes sociais realizada no cotidiano dos grupos sociais, priorizamos uma análise na perspectiva da totalidade social, captando as mediações entre o particular e o global e o singular e coletivo. Por este motivo,

nossa prática precisa dar atenção igualmente aos níveis microssociais e rever as estratégias e processos de ação para esses níveis. Parece se insinuar como fundamental o resgate do trabalho competente junto aos pequenos grupos e a articulação igualmente competente entre estes, de forma a introduzir uma rede de relações capaz de introduzir e solidificar um processo de identificação e confiança entre os oprimidos. É a famosa relação dialética entre o

singular e o coletivo, entre o micro e o macrosocial. A prática não pode dicotomizar essas instâncias (CARVALHO; NETTO, 2000, p. 57).

Para a análise dessa experiência, a categoria *mediação* é essencial, na medida em que é uma das categorias centrais da dialética,

inscrita no contexto da ontologia do ser social e que possui uma dupla dimensão: *ontológica* - que pertence ao real, está presente em qualquer realidade independente do conhecimento do sujeito e *reflexiva* - elaborada pela razão, para ultrapassar o plano da imediatividade (aparência) em busca da essência (MORAES; MARTINELLI, 2012, p. 3).

A tríade universalidade-particularidade-singularidade é expressa na vida cotidiana de cada ser social e, conseqüentemente, nas experiências da mestra jogueira Noinha. De acordo com Reinaldo Pontes (2010), no plano da universalidade estão colocadas as grandes determinações gerais de uma dada formação histórica e no plano da singularidade está a existência imediata, "em que se vão apresentar os traços irrepitíveis das situações singulares da vida em sociedade, que se mostram como coisas fortuitas, rotineiras, casuais" (2010, p. 85).

Já a particularidade "representa a mediação concreta entre os homens singulares e a sociedade; a particularidade da vida humana está eivada da singularidade dos 'fatos irrepitíveis' e saturada da universalidade que é a legalidade que articula e impulsiona a totalidade social" (PONTES, 2010, p. 86).

Admitindo a presença da contradição e compreendendo o cotidiano tanto como "espaço simbólico de vivência da dominação" quanto possibilidade de "formulação de projetos direcionados a sua ruptura" (IAMAMOTO, 2010, p. 398), ressaltamos a importância da mediação na apreensão da existência concreta da mestra jogueira Noinha, através de suas condições de vida, de sua cultura, suas atividades, entre outros elementos, considerando as relações de estrutura, conjuntura e cotidiano.

Neste trabalho, ao falarmos sobre os *Viveres-Noinha*, nos referimos especificamente ao modo de vida da mestra jogueira como uma experiência enraizada que reconecta e deixa marcas. Realizando uma associação com a palavra "víveres", que significa provisão, no sentido dos alimentos necessários à sobrevivência, os *Viveres-Noinha* seriam esses modos de vida da mestra jogueira, alimentados das experiências que deixam marcas irreversíveis.

José Jorge de Carvalho (2010) explica as diferenças nas ideias de vivência e experiência presentes na formulação de Walter Benjamin, assim as definindo:

Enquanto a experiência aponta para um impacto existencial no indivíduo (de cunho estético, emocional, intelectual, espiritual, afetivo) que ajuda a reconectá-lo com a comunidade a que pertence e com a sua tradição específica, permitindo-lhe um maior enraizamento do seu próprio ser, a vivência é o fenômeno típico do mundo moderno urbano-industrial massificado, caracterizado pela ausência de profundidade histórica e tradicional dos eventos e, conseqüentemente, por sua superficialidade e fugacidade, tanto no nível individual como no coletivo (CARVALHO, 2010, p. 48).

Essa diferenciação nos ajuda na explicação da utilização do termo "viveres" e não "vivência" no título desta dissertação. Ao falar sobre o narrador, Walter Benjamin nos diz que é da experiência que ele retira o que conta: a sua própria ou a relatada pelos outros, incorporando o que foi narrado às experiências de seus ouvintes (BENJAMIN, 1987). Portanto, para narrar é preciso que haja experiência. Narrar a história de Noinha é falar de suas experiências, seus saberes e fazeres.

Concordamos com Minayo et al. (2002) quando diz que “a pesquisa social é sempre tateante, mas, ao progredir, elabora critérios de orientação cada vez mais precisos” (2002, p. 13), compreendendo que o percurso para a sistematização do conhecimento é aproximado e construído. O conjunto de instrumentos e técnicas aqui enunciados reflete esse tatear que foram conduzindo às escolhas, no intuito de alcançar os objetivos propostos. Construindo uma tessitura de diálogos entre diferentes formas de conhecimentos, conforme nos inspira Rufino (2014), propomos um intercâmbio entre os saberes jongueiros "inesgotáveis, inventados e reinventados coletivamente no cotidiano" (2014, p. 149) e os conhecimentos científicos.

Nesta investigação, contemplados com as reflexões feitas pela autora Ecléa Bosi (1979), em seu livro *Memória e Sociedade: Lembrança de Velhos*, ousamos dizer que construímos com nossa interlocutora uma *comunidade de destino*. Nas palavras da autora:

Não basta a simpatia (sentimento fácil) pelo objeto da pesquisa, é preciso que nasça uma compreensão sedimentada no trabalho comum, na convivência, nas condições de vida muito semelhantes. Não bastaria trabalhar alguns meses numa linha de montagem para conhecer a condição operária. O observador participante dessa

condição por algum tempo tem, a qualquer momento, possibilidade de voltar para sua classe, se a situação tornar-se difícil. Segundo Jacques Loew é preciso que se forme uma *comunidade de destino* para que se alcance a compreensão plena de uma dada condição humana. *Comunidade de destino* já exclui, pela sua própria enunciação, as visitas ocasionais ou estágios temporários no *locus* da pesquisa. Significa sofrer de maneira irreversível, sem possibilidade de retorno à antiga condição, o destino dos sujeitos observados (BOSI, 1979).

Ecléa Bosi (1979) diz que seu estudo se edificou sobre uma *comunidade de destino*, o envelhecimento, processo o qual ela e seus interlocutores faziam parte. Partilhando desta posição, a realização deste trabalho foi formar com Noinha também uma *comunidade de destino*, no reconhecimento compartilhado da condição de mulher negra e na identificação das possibilidades de ação do interior dessa condição.

Ecléa Bosi se ocupou de conhecer e apresentar a nós a trajetória de vida de trabalhadores que envelheceram, considerando para este feito o que ela chama de "lembrança de velhos". Seu intuito com a pesquisa "foi registrar a voz e, através dela, a vida e o pensamento de seres que já trabalharam por seus contemporâneos e por nós" (BOSI, 1979, p.1), alcançando assim uma memória pessoal, mas que também é uma memória social, familiar e grupal desses trabalhadores. Ao contar a trajetória da mestra jogueira Noinha, buscamos resgatar essa memória pessoal que também nos é revelada como uma memória social, familiar e grupal, concentrando nossos esforços, "no que foi lembrado, no que foi escolhido para perpetuar-se na história de sua vida" (BOSI, 1979, p. 1).

Inspirados pela autora, a base de nosso método também foi um vínculo de amizade e confiança, compreendendo a pesquisa como "um compromisso afetivo, um trabalho ombro a ombro com o sujeito da pesquisa" (BOSI, 1979, p. 2). Nessa participação da vida encontra-se a base de uma *comunidade de destino*.

Utilizamos como instrumento a entrevista narrativa (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2003) e a utilização de fotografias como acionadoras de memórias, ressaltando as lembranças e experiências da mestra jogueira.

A base da entrevista narrativa está no ato de contar histórias que, segundo os autores, é uma forma elementar de comunicação humana, onde,

através da narrativa, as pessoas lembram o que aconteceu, colocam a experiência em uma sequência, encontram possíveis explicações para isso, e jogam com a cadeia de acontecimentos que constroem a

vida individual e social. Contar histórias implica estados intencionais que aliviam, ou ao menos tornam familiares, acontecimentos e sentimentos que confrontam a vida cotidiana normal (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2003, p. 91).

A entrevista narrativa surge como uma crítica ao esquema pergunta-resposta da maioria das entrevistas, estimulando o entrevistado a relatar algum acontecimento importante de sua vida e do contexto social, sendo úteis nos casos que combinem histórias de vida e contextos sócio históricos, considerando que “histórias pessoais expressam contextos sociais e históricos mais amplos, e as narrativas produzidas pelos indivíduos são também constitutivas de fenômenos sócio-históricos específicos, nos quais as biografias se enraízam” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2003, p. 104).

Dentro de um universo composto por observação participante (com o registro dos encontros em caderno de campo) e entrevistas, realizamos a seleção do corpus de análise, que consistiu no material textual resultante da transcrição de duas entrevistas gravadas em vídeo e uma entrevista registrada em áudio onde, nesta última, foram utilizadas fotografias do acervo da própria mestra jogueira como forma de estimular as lembranças.

A primeira entrevista em vídeo foi realizada na Unidade Experimental de Som e Imagem – UESI da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro - UENF, no ano de 2015. Essa entrevista foi realizada pela Prof.^a Dr.^a Lilian Sagio Cezar e pela Prof.^a Dr.^a Maria Clareth Gonçalves Reis, no momento em que a mestra jogueira Noinha era bolsista de extensão na universidade, na modalidade Universidade Aberta. Possuindo o jongo como tema central, a entrevista inicia com uma indagação sobre o significado do jongo para a mestra jogueira e, a partir dessa questão, novos elementos vão sendo acrescentados com base na própria narrativa.

A segunda entrevista em vídeo foi realizada na residência da mestra jogueira Noinha, no dia 27 de agosto do ano de 2018, pela Prof.^a Dr.^a Lilian Sagio Cezar, por mim, Tarianne Bertoza, por Sinyque Lemos e Gustavo Guimarães. Possuindo a vida da mestra jogueira como tema central, a entrevista foi iniciada com uma indagação sobre o local de seu nascimento e, novamente, com base em sua história de vida, outros elementos foram acrescentados à medida que a fala da mestra jogueira fazia referência a eles.

A entrevista registrada em áudio foi realizada no dia 15 de setembro do ano de 2018 na residência da mestra jogueira, utilizando fotografias e outros materiais impressos que fazem parte de seu acervo pessoal. Foram escolhidas 13 fotografias, 3 notícias de jornais e uma cartilha, representando assim os mais variados momentos de sua vida, que vão desde a infância, passando pelo início do trabalho com o jongo até atividades mais recentes. Nessa entrevista, o contexto dos próprios materiais utilizados foi o tópico guia que estimulou a narrativa.

Como material de apoio, foram utilizados os dados etnográficos registrados em caderno de campo e provenientes de observação participante, registros estes resultado de momentos que envolveram apresentações do grupo de jongo, visitas realizadas à residência, participação em reuniões do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas – NEABI/UENF, eventos, entre outros.

Temos consciência de que, ao arquivar a própria vida e acessar no presente essas memórias, temos uma reedição que traz o presente de quem a acessa, envolvendo escolhas. É preciso que tenhamos em mente essas questões no sentido de tomar as precauções necessárias na análise. O autor Philippe Artières (1998), nos diz que passamos o tempo a arquivar nossas vidas e, de acordo com a forma que arrumamos, desarrumamos e reclassificamos esses arquivos, "construímos uma imagem, para nós mesmos e às vezes para os outros" (ARTIÈRES, 1998, p.2).

O autor explica que:

Não arquivamos nossas vidas, não pomos nossas vidas em conserva de qualquer maneira; não guardamos todas as maçãs da nossa cesta pessoal; fazemos um acordo com a realidade, manipulamos a existência: omitimos, rasuramos, riscamos, sublinhamos, damos destaque a certas passagens (ARTIÈRES, 1998, p.3).

Ao construirmos nossos arquivos, "não só escolhemos alguns acontecimentos, como os ordenamos numa narrativa; a escolha e a classificação dos acontecimentos determinam o sentido que desejamos dar às nossas vidas" (ARTIÈRES, 1998, p. 3).

Na nossa sociedade, é imperativo mantermos arquivos domésticos, porém, essa exigência do arquivamento de si não tem somente uma função ocasional, mas é também uma forma de recordar e tirar lições do passado. A própria organização das fotografias em um álbum representa uma escolha num esforço de reconstituir

uma narrativa. O autor considera o arquivamento do eu como "uma prática de construção de si mesmo e de resistência" (ARTIÈRES, 1998, p.3).

De acordo com o autor:

O arquivamento do eu não é uma prática neutra; é muitas vezes a única ocasião de um indivíduo se fazer ver tal como ele se vê e tal como ele desejaria ser visto. Arquivar a própria vida, é simbolicamente preparar o próprio processo: reunir as peças necessárias para a própria defesa, organizá-las para refutar a representação que os outros têm de nós. Arquivar a própria vida é desafiar a ordem das coisas: a justiça dos homens assim como o trabalho do tempo (ARTIÈRES, 1998, p. 29).

Esse arquivamento do eu "é escrever o livro da própria vida que sobreviverá ao tempo e à morte" (ARTIÈRES, 1998, p. 29). Compreendemos então que, quem narra, seleciona o que é contado e, conseqüentemente, o que será esquecido.

Concordamos com Pollak (1992) quando diz que a subjetividade das fontes é um dos grandes desafios de se trabalhar com memória, porém, o autor também ressalta que ao invés de ver uma oposição entre subjetividade e objetividade, é importante estudarmos as possibilidades, não como oposições, mas como continuidade potencial.

Para o tratamento do material textual resultante das transcrições escolhemos a análise de conteúdo. Segundo Laurence Bardin (2016), a análise de conteúdo é um conjunto de técnicas de análise "visando obter por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) dessas mensagens" (BARDIN, 2016). Na visão da autora, "a análise de conteúdo oscila entre os dois pólos do rigor da objetividade e da fecundidade da subjetividade" (BARDIN, 2016, p. 15), com intuito de afastar os perigos da compreensão espontânea e a leitura simples do real, propondo-se a ser um método para ir além das aparências.

A autora explica que este tipo de análise pode privilegiar tanto aspectos quantitativos, que se atentam à frequência das informações, quanto aspectos qualitativos do material textual, onde o interesse está nas presenças marcadas na fala do interlocutor. Como nosso interesse é compreender a manutenção do jongo a partir da história de vida da mestra jogueira Noinha, optamos pelos aspectos

qualitativos da análise de conteúdo a fim de identificar essas *presenças* ressaltadas na fala da mestra jongueira.

O tema de todas as entrevistas está relacionado aos aspectos da vida da mestra jongueira, considerando que a manutenção do jongo implica a luta pela própria sobrevivência por parte das pessoas que o praticam.

O tempo cronológico não apareceu de forma definida durante a narrativa. As pistas que possuímos foram através da identificação das datas das imagens fotográficas do acervo pessoal da mestra jongueira, de suas falas durante as entrevistas e das informações presentes em seu livro, *A Voz do Tambor: Noinha e o Jongo* (2010).

A dinâmica dos eventos sinalizados na narrativa da mestra jongueira foram divididos em três momentos narrados e um intervalo. O primeiro momento narrado é relativo à infância e início da adolescência da mestra jongueira (1944-1959). Após esse período identificamos um intervalo nas narrativas sobre o jongo (1960-1986).

O segundo momento narrado é das lembranças de revitalização do jongo familiar (1986-1999), e o terceiro momento narrado inclui atividades mais recentes (2000 até a presente data).

O primeiro momento é composto das narrativas de sua infância, quando residia no bairro do Caju até a mudança com a família para o Parque Guarus, aproximadamente no ano de 1954, aos dez anos de idade. Concentramos neste bloco as memórias da infância e adolescência, do ano de seu nascimento, 1944, até o ano de 1960 quando fez dezesseis anos e começou a trabalhar, desenvolvendo atividades relativas à área de saúde.

O intervalo na narrativa não aparece muito claramente em sua fala, porém, identificamos que tem relação com o início do trabalho, a juventude, o casamento, nascimento e infância dos filhos, momentos concentrados cronologicamente no início da década de 1960 até o início da década de 1980. Supomos que, neste intervalo, suas ações estavam majoritariamente concentradas no trabalho e com o cuidado da família. Além desse fato, esse intervalo é o período da ditadura militar.

Luana da Silva Oliveira (2013), em seu artigo *Entre o silêncio e o reconhecimento oficial: o jongo/caxambu em Barra do Piraí*, apresenta uma entrevista realizada com a jongueira Eva Lúcia de Moraes Faria Rosa, liderança política de Barra do Piraí. Eva Lúcia diz que o jongo estava acabando, diz que "as

peças estavam envelhecendo e morrendo e que passaram por momentos que não podiam se expressar" (OLIVEIRA, 2013, p. 4).

Eva Lúcia associa o período em que não tinham liberdade de expressão às décadas de 1970, 1980, até meados de 1990. Oliveira (2013), explica que esse silêncio não significou que o jongo não aconteceu, porém, compreende que tinha relação com a conjuntura histórica do país. Segundo a autora:

Ao analisar o contexto histórico do país, podemos relacionar esse tempo de silêncio indicado pela entrevistada, com o período da ditadura militar, as décadas de 1970 e 1980, foram décadas de censura e repressão, quando a população esteve furtada da liberdade de expressão. O que não seria diferente com o jongo, manifestação cultural popular negra que desde o século XIX esteve associada à batuque, bagunça e baderna (OLIVEIRA, 2013, p. 5).

Considerando a narrativa de nossa interlocutora, além do momento familiar em que vivia, consideramos também a conjuntura histórica, como o fez Oliveira (2013).

Passando o intervalo, o segundo momento está concentrado de 1986 até o final da década de 1990. Aqui, as ações da mestra jogueira começam a aparecer nas imagens fotográficas de seu acervo pessoal e ela ressalta a importância de sua inserção nos movimentos sociais nesse período. O terceiro momento é expresso no início da década de 2000 até os dias atuais, com as ações que Noinha continua desenvolvendo.

Na categorização, buscamos encontrar na fala da interlocutora quais aspectos ela relaciona diretamente como sendo de extrema importância em sua vida. Nas entrevistas, surgem os seguintes aspectos:

Elementos citados	Citação
Jongo	"O jongo é, faz parte da minha vida. Faz parte da minha vida. Porque eu creio que eu já comecei a dançar no ventre porque minha mãe era jogueira, não é?" (Entrevista nº 1, 12/06/2015, Unidade Experimental de Som e Imagem - UESI) "O jongo pra mim é tudo." (Entrevista nº 2, 27/08/2018, residência da mestra jogueira Noinha)
Religião	(A religião) "É outro pedaço muito importante da minha

	vida. Muito importante." (Entrevista nº 1, 12/06/2015, Unidade Experimental de Som e Imagem - UESI)
Tambores	"É, mas o tambor, falando do tambor, é tudo na minha vida. Eu não me vejo sem o tambor." (...) "Acho que não vivo sem o tambor." (Entrevista nº 1, 12/06/2015, Unidade Experimental de Som e Imagem - UESI)
Ofício	[...] (Sobre o ofício na área de enfermagem) "É outra adoração na minha vida." (Entrevista nº 1, 12/06/2015, Unidade Experimental de Som e Imagem - UESI)

O *jongo*, a *religião*, o *tambor* e o seu *ofício* na área de enfermagem são as quatro presenças principais de sua fala, que Noinha relaciona com a própria vida. Pudemos perceber que esses aspectos tem uma relação com o espaço do habitar, da casa, do quintal. É o quintal-terreiro de jongo, o quintal que acolhe a vizinhança, da moradia coletiva, das plantas medicinais, dos animais, é também o quintal da casa situada em um bairro periférico da cidade, atravessado por relações de poder, entre muitas outras questões. O quintal surge então como um espaço privilegiado para a compreensão dos *Viveres-Noinha*, no que diz respeito à organização e reprodução social da vida.

A questão que esteve no centro de toda a pesquisa foi: "como se salvaguarda um patrimônio feito de/por pessoas?". No decorrer da investigação vimos que apenas refletir sobre o "como" não era suficiente, já que existem diferenças quando refletimos sobre "quem" mantém esse patrimônio. A pesquisa é um movimento de dar centralidade a esse "quem", nesse caso, Noinha, mulher negra, com seus viveres, fazeres e saberes.

Inspirados por Luiz Rufino (2014) e seus contares sobre as histórias e os saberes de jongueiros, organizamos também esse texto como uma roda de jongo, enfatizando a circulação, a não linearidade, trazendo para a discussão a importância do conhecimento que dialoga com os outros saberes e considera outras formas de existência no mundo.

O primeiro capítulo, intitulado *Quando múltiplos saberes entram na roda*, apresenta a importância do diálogo entre múltiplos saberes, considerando o conhecimento científico, os saberes jongueiros e múltiplas formas de ser, estar e se relacionar com o mundo, evidenciando possibilidades alternativas de existência.

Os capítulos seguintes estão organizados trazendo os seguintes temas: *Tambores*, *Ofício* e *Saberes*, onde cada capítulo apresenta as relações estabelecidas a partir dos temas em sua relação com o espaço do quintal.

No segundo capítulo que apresenta o tema *Tambores*, apresentamos a importância do jongo, das relações familiares e da religião na vida da mestra jongueira Noinha e a sua relação com o quintal-terreiro de jongo.

No terceiro capítulo que apresenta o tema *Ofício*, abordamos a centralidade que Noinha dá ao ofício que exerceu durante a vida, na área de saúde, como auxiliar de enfermagem. Ela atribui a esse ofício a manutenção da própria vida e de seus familiares, a manutenção do jongo e a realização pessoal. Nesse capítulo investigamos também os impactos da interação entre classe, raça e gênero na vida das mulheres negras, compreendendo o quintal como território também marcado por essa interação.

No quarto capítulo que apresenta o tema *Saberes*, abordamos as articulações em rede traçadas pela mestra jongueira na manutenção do jongo, compreendendo as suas ações como um processo que comporta múltiplos saberes, inclusive com o transbordamento do quintal-terreiro de jongo para além dos muros de sua residência.

1 QUANDO MÚLTIPLOS SABERES ENTRAM NA RODA

Para pesquisar o jongo é preciso sentir. Nilma Lino Gomes (2012), em sua reflexão sobre descolonização dos currículos na escola brasileira, cita sua experiência ao assistir o espetáculo Besouro Cordão-de-Ouro, que conta a trajetória de Manoel Henrique Pereira, "lendário capoeirista da região de Santo Amaro, na Bahia" (2012, p. 101). A autora explica que o motivo da apresentação causar tanto impacto nos presentes e se transformar numa verdadeira "aula", deriva do fato do espetáculo dialogar

com outro paradigma de conhecimento. Um paradigma que não separa corporeidade, cognição, emoção, política e arte. Um paradigma que compreende que não há hierarquias entre conhecimentos, saberes e culturas, mas, sim, uma história de dominação, exploração, e colonização que deu origem a um processo de hierarquização de conhecimentos, culturas e povos (GOMES, 2012, p. 102).

Para compreender o jongo também é preciso outro paradigma de conhecimento e aprendizagem, considerando o corpo, o sentir e o vivenciar, onde a experiência é a matéria-prima. Luiz Rufino (2014), com base nas reflexões de seu livro *Histórias e saberes de jongueiros*, inspirado na *Ecologia de Saberes* de Boaventura de Sousa Santos (2008), propõe a ideia de uma pedagogia da encruzilhada, onde essa encruzilhada "emerge como a quebra do paradigma de um caminho linear, e aponta para a presença de múltiplos caminhos" (RUFINO, 2014, p. 181-182).

De acordo com o autor, essa prática

defende a tessitura de diálogos entre múltiplos conhecimentos, o entrecruzamento dos processos educativos produzidos em diferentes espaços, como os das escolas e os dos terreiros, das rodas, dos barracões, entre outros. [...] Não basta promover somente a visibilização desses conhecimentos, mas também reconhecê-los como opções credíveis para o mundo, tornando ausências em presenças (RUFINO, 2014, p. 184).

Desde sua gênese, o jongo estabelece suas próprias linguagens. Essa linguagem carrega uma história e permanece nos pontos, mas também nos corpos. Trazer essa memória aos espaços é (re)contar essa história buscando as sustentações reflexivas no próprio repertório dos praticantes do jongo.

O autor nos apresenta a experiência das culturas da afro-diáspora, incluindo a cultura do jongo, como um saber dotado de outras racionalidades, onde a roda de jongo é uma metáfora do mundo,

é uma forma lúdica de reinvenção de um território do qual as populações afro-diaspóricas foram destituídas. A gerência do estar neste novo mundo é orientada a partir de outras racionalidades, outras formas de socialização, outras formas de produção e circulação do conhecimento, outros valores de si e do coletivo. Isso se dá no jongo como em outras práticas culturais, como a capoeira, o candomblé, a umbanda, entre outras. Independentemente de suas especificidades, todas essas práticas estão assentadas em um modelo de racionalidade presente nas culturas de matriz africana, que contrariam a predominância da perspectiva ocidentalista de mundo e se identificam por um *cosmopolitismo subalterno*. Todas essas culturas sofrem historicamente com o investimento para serem produzidas como não existentes. As experiências oriundas dessas culturas contra-hegemônicas quase sempre são incompreendidas por serem insistentemente analisadas por olhares condicionados às lentes do modelo de racionalidade moderno ocidental (RUFINO, 2014, p. 156).

O não reconhecimento de formas alternativas de ser, estar e se relacionar com o mundo faz com que esses praticantes sejam marginalizados e, conseqüentemente, marginaliza também os saberes organizados por eles, onde "a invisibilização do corpo negro se dá pelo genocídio e pela violência; a invisibilização de seus saberes e suas expressões se dá através do apagamento de sua cultura" (RUFINO, 2014, p. 167).

Essas formas alternativas de estar no mundo podem dialogar com conhecimentos científicos existentes. Falar do saber organizado pela mestra jogueira Noinha é dar visibilidade a esse corpo negro, que "nos conta uma história de resistência constituída de denúncia, proposição, intervenção, revalorização" (GOMES, 2017, p. 95). Porém cabe a nós a seguinte interrogação: e quando esse corpo negro é o corpo de uma mulher? Cabem especificidades?

Durante a construção deste estudo, reforçamos a importância de compreender uma dada realidade a partir das interações entre raça, classe e gênero. Para articular a discussão do reconhecimento de múltiplos saberes com as especificidades vivenciadas por mulheres negras, chamamos para a roda Jurema Werneck (2009), Maria Clareth Gonçalves Reis (2017), Sueli Carneiro (2005) e Marielle Franco (2017).

Considerando a potencialidade presente nas experiências das mulheres negras enquanto agentes históricas e políticas, Jurema Werneck (2009) fala sobre o processo de constituição das diferentes "identidades mulheres negras", que incluem também a necessidade de ultrapassagem dessas identidades, "fazendo existir novos conceitos instáveis mulheres negras mais adequados, ao que necessitamos, queremos e devemos ser nos diferentes cenários políticos" (WERNECK, 2009, p. 152).

Reforçando essa concepção, a autora explica que as mulheres negras, como sujeitos políticos

são resultado de uma articulação de heterogeneidades, resultante de demandas históricas, políticas, culturais, de enfrentamento das condições adversas estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos séculos de escravidão, expropriação colonial e da modernidade racializada e racista em que vivemos. Ao afirmar estas heterogeneidades, destaco a diversidade de temporalidades, visões de mundo, experiências, formas de representação, que são constitutivas do modo como nos apresentamos e somos vistas ao longo dos séculos da experiência diaspórica ocidental (WERNECK, 2009, p. 151-152).

Do mesmo modo que não existe uma forma única de ser mulher, não existe também uma forma única de ser mulher negra. Exemplificando esta constatação, a autora ressalta figuras femininas que atuaram e atuam como possibilidades para a criação e recriação de múltiplas formas de ser mulher negra, em uma visão da tradição "como repertório maleável e mutante, que responde a contextos históricos, políticos e, principalmente, a projetos de futuro" (WERNECK, 2009, p. 153-154).

Da tradição iorubá, a autora ressalta Nanã¹⁰, Iemanjá¹¹, Iansã¹², Oxum¹³ e Obá¹⁴, como mitos que resistiram à travessia transatlântica sendo preservados na tradição afro-brasileira do século XXI. Além da tradição iorubá, a autora cita as

¹⁰ Nanã é a "responsável pela matéria de que é feita todo ser humano, a terra úmida, a lama e o lodo" (WERNECK, 2009, p. 154).

¹¹ Iemanjá é a "dona das águas do mar, mãe de todos os filhos-peixes. Tem seios fartos e simboliza a maternidade acolhedora" (WERNECK, 2009, p. 154).

¹² Iansã é a "senhora dos ventos e dos raios. Uma força guerreira, perigosa, insubordinada" (WERNECK, 2009, p. 154).

¹³ Oxum "travou uma disputa com Orixalá, o rei, por seus poderes. Dessa disputa saiu vitoriosa, tornando-se a senhora do ouro e da riqueza. Como Nanã, é chamada de Ialodê, a que fala pelas mulheres. Está ligada à fecundidade, à menstruação e ao futuro. E à instabilidade simbolizada pelo curso dos rios" (WERNECK, 2009, p. 155).

¹⁴ Obá é "corpulenta, forte, especialista em luta corporal, através da qual venceu todos os deuses e deusas. Exceto um, Ogum, que só pôde vencê-la de forma desonesta. Ou seja, sua força só pode ser rivalizada pela astúcia" (WERNECK, 2009, p. 155).

tradições de origem nos povos bantos (especialmente onde hoje estão Angola e Moçambique), povos estes relacionados à origem do jongo e onde também são propagados modelos de mulheres fortes e guerreiras (WERNECK, 2009), apresentando outras possibilidades de ser mulher.

A articulação cultural ocorrida no Brasil possibilitou o intercâmbio com outras culturas marginalizadas e com as mulheres dessas culturas situadas nas periferias e áreas rurais do país. O "repertório de identidades ou de feminilidades" inclui várias possibilidades, como as mulheres das Irmandades Femininas Negras, as mulheres negras na organização de ações de resistência à escravidão, as lideranças femininas em quilombos, entre outras (WERNECK, 2009).

Com o fim da escravidão e do regime colonial, outras frentes de luta foram sendo assumidas por essas mulheres, buscando a participação na sociedade brasileira em condições de equidade, apesar da sua exclusão nos relatos da história. Diante dessas reflexões, a autora reforça a importância de buscar a voz própria, referindo-se

à busca de outras formas possíveis ou desejáveis de expressão e representação do que fomos, do que poderíamos ter sido, do que desejamos ser, antes e além do eurocentrismo e suas pressões simbolizadas pelo racismo heterossexista, sua dominação econômica e seus ataques no plano simbólico. Ainda que nos reconheçamos múltiplas, mutantes, inconclusas (WERNECK, 2009, p. 162-163).

Complementando a discussão, Marielle Franco (2017), em seu texto *A emergência da vida para superar o anestesiamiento social frente à retirada de direitos: o momento pós-golpe pelo olhar de uma feminista, negra e favelada*, apresenta a situação das mulheres negras das favelas. A autora ressalta que "das artes às várias práticas sociais ou políticas nos territórios da periferia, marcam-se ações de superações das condições e se constroem condições de emergências que registram a presença dessas mulheres em toda cidade" (FRANCO, 2017, p. 91).

Considerando as relações de solidariedade estabelecidas por essas mulheres em seus territórios, para a manutenção da própria vida e de seus familiares, concordamos com Franco (2017) sobre o fato de que construir insumos para que as mulheres, negras, pobres, "assumam o papel de sujeitos para uma cidadania ativa com vistas a conquistar uma cidade de direitos é ação fundamental para a revolução no contemporâneo" (FRANCO, 2017, p. 95).

Reforçando essa posição, a autora ressalta:

Ainda que essa realidade das desigualdades, que pavimentam a história brasileira, tenha maior impacto em toda a periferia, principalmente nas favelas, as mulheres desse amplo território não são marcadas pela carência, como aparece no discurso predominante da imprensa e do poder hegemônico. Assumiram papel de centralidade de ações criativas e de conquistas de políticas do Estado que atuaram no caminho inverso das desigualdades, ampliando direitos em várias dimensões humanas. Conquistaram, assim, alterações em seus territórios com força para disputar, na cidade, novas localizações no imaginário popular e para as relações humanas (FRANCO, 2017, p. 91).

Priorizamos investigar a trajetória de vida da mestra jogueira Noinha pela perspectiva da potencialidade, e não pela carência como diz a autora, compreendendo os saberes que Noinha possui e generosamente compartilha como alternativa de existência diferente da hegemônica, pensando as localidades periféricas, suas culturas, e o jongo mais especificamente, como local de potência.

Complementando a discussão, Maria Clareth Gonçalves Reis (2017), em seu livro *Mulheres, negras e professoras: suas histórias de vida*, refletindo sobre a trajetória de professoras negras, reforça o fato de que as identidades negras "assim como as outras identidades, não devem ser compreendidas como algo constituído, imutável, e sim como um processo de construção identitário" (REIS, 2017, p. 61).

Ao refletir sobre as histórias de professoras negras e todos os percalços provenientes dessa atuação, podemos compreender que ser "professora negra" é também uma das possibilidades de "identidades mulheres negras", utilizando o termo de Jurema Werneck. E ser professora negra, mesmo quando se alcança o espaço da academia, pode significar uma série de questões, como nos alerta Sueli Carneiro (2005), ao tratar o epistemicídio¹⁵ da produção acadêmica de autores e autoras negros e negras. Além da anulação intelectual desses pesquisadores, a autora explica que ocorre a desqualificação de seu pensamento como fonte de autoridade. Sobre a questão, a autora diz:

Os ativistas negros, por sua vez, com honrosas exceções, são tratados, pelos especialistas da questão racial, como *fontes de saber*

¹⁵ A autora explica que esse é um conceito extraído da reflexão de Boaventura Sousa Santos (1995), que integrado ao dispositivo de racialidade/biopoder elaborados por Michel Foucault, realiza as estratégias de inferiorização intelectual do negro ou sua anulação enquanto sujeito de conhecimento (CARNEIRO, 2005).

mas não de autoridade sobre o tema. Os pesquisadores negros em geral são reduzidos também à condição de fonte e não de interlocutores reais no diálogo acadêmico, quando não são aprisionados exclusivamente ao tema do negro (CARNEIRO, 2005, p. 60).

As contribuições de Jurema Werneck (2009), Marielle Franco (2017), Maria Clareth Gonçalves Reis (2017) e Sueli Carneiro (2005) somadas ao debate de outro paradigma de conhecimento de Nilma Lino Gomes (2012) e sobre os saberes jongueiros de Luiz Rufino (2014), nos oferecem subsídios na busca de outras formas possíveis para além do eurocentrismo. Com base nestas contribuições, analisaremos as articulações traçadas pela mestra jongueira Noinha no atendimento de suas demandas para a manutenção do jongo, articulações essas que são saberes organizados por ela.

No próximo tópico, apresentamos conceitos importantes para o debate das desigualdades étnico-raciais que serão úteis para a compreensão da trajetória da mestra jongueira Noinha.

1.1 Desatando os conceitos

Os pontos de jongo possuem uma espécie de enigma que precisa ser decifrado ou "desatado". Este tópico recebeu como título "desatando conceitos" pois, para a compreendermos o jongo e as dificuldades enfrentadas pelos jongueiros na sua manutenção, é preciso decifrarmos os conceitos que irão nos auxiliar nesse desafio.

Com a diáspora africana, africanos e afrodescendentes foram espalhados pelo mundo forçadamente, sem chance de decisão, carregando apenas a si próprios, "seus corpos, suas tradições, suas memórias" (SOUZA, 2014, p.11). Lilian Sagio Cezar (2010), em sua tese de doutorado *O velado e o revelado: imagens da Festa da Congada*, ao refletir sobre a pessoa, a memória e a ancestralidade para os congadeiros, apresenta elementos importantes para a compreensão do corpo negro na diáspora africana, no sentido de ser o suporte que os africanos escravizados dispunham para se relacionar com o contexto social no novo território. Nesse sentido, "toda e qualquer atividade que possibilitava o exercício da liberdade do corpo era valorizada enquanto tal pelo negro" (CEZAR, 2010, p. 149).

O aprofundamento dessas questões é necessário para compreender a importância do corpo nas expressões culturais de matriz africana, já que independente da etnia de procedência,

é sabido que o transporte da civilização africana de um lado para o outro do oceano destruiu as organizações das sociedades negras de forma proposital para eliminar as resistências à escravidão. Negros de diversos grupos étnicos, falando línguas diferentes, provenientes de lugares longínquos e por vezes inimigos se viram propositadamente reunidos numa mesma senzala, convivendo e elaborando estratégias de resistência, tendo que reconstruir suas crenças e religiosidade no exílio, a partir da memória e re-interpretação de costumes africanos, na maioria das vezes sendo cerceados pelas normas da sociedade luso-brasileira (CEZAR, 2010, p. 154).

Todo tipo de violência foi imposta ao corpo negro, em uma tentativa de cercear todo exercício de liberdade que ameaçasse o projeto do colonialismo. Silvio Luiz de Almeida (2018), com base no pensamento de Achile Mbembe, explica que o colonialismo foi um projeto de universalização, de levar a "civilização" para onde não existia, que culminou em "um processo de destruição e morte, de espoliação e aviltamento, feito em nome da razão" (2018, p. 21).

Ilustrando essa grande contradição (se é que esse termo seja o mais apropriado), o autor explica que foi no século XVIII, mais precisamente a partir do ano 1791, que o projeto de *civilização* iluminista baseada na liberdade e igualdade universais encontraria a sua grande encruzilhada: a Revolução Haitiana. Nas palavras do autor:

O povo negro haitiano, escravizado por colonizadores franceses, fez uma revolução para que as promessas de liberdade e igualdade universais fundadas pela Revolução Francesa fosse estendida a eles, assim como foram contra um poder que consideraram tirano, pois negava-lhes a liberdade e não lhes reconhecia a igualdade. O resultado foi que os haitianos tomaram o controle do país e proclamaram a independência do Haiti em 1804.

Com a Revolução Haitiana tornou-se evidente que o projeto liberal-iluminista não tornava todos os homens iguais e sequer faria com que todos os indivíduos fossem reconhecidos como seres humanos. Isso explicaria porque a *civilização* não pode ser por todos partilhada. Os mesmos franceses que aplaudiram a Revolução Francesa viram a Revolução Haitiana com desconfiança e medo, e impuseram toda a sorte de empecilhos para a ilha caribenha, que até os dias de hoje paga o preço pela liberdade que ousou reivindicar (ALMEIDA, 2018, p. 21-22).

O processo de acumulação primitiva que criava na Inglaterra as condições histórico-estruturais de transição para o capitalismo industrial, “produzia no Novo Mundo a escravatura, aberta ou disfarçada” (IANNI, 1978, p. 4).

De acordo com o Ianni (1978),

parece um paradoxo o fato de que na mesma época em que na Europa implantava-se o trabalho livre, no Novo Mundo criavam-se distintas formas de trabalho compulsório. Ao longo dos séculos XVI a XVIII, na Europa, primeiro expandiu-se a manufatura e depois surgiu a grande indústria, ao mesmo tempo que se generalizou o trabalho livre. Nessa mesma época, nas colônias do Novo Mundo, criaram-se e expandiram-se as *plantations*, os engenhos e as *encomiendas*. O trabalho escravo era a base da produção e da organização social nas *plantations* e nos engenhos; ao passo que nas *encomiendas* e outras unidades produtivas predominavam distintas formas de trabalho compulsório. Tratava-se de dois processos contemporâneos, desenvolvendo-se no âmbito do processo mais amplo e principal de reprodução do capital comercial (IANNI, 1978, p. 3).

O capital comercial consolidou a generalização do trabalho compulsório na América, onde a formação social escravista estava vinculada ao comércio de prata, ouro, fumo, açúcar, algodão e outros produtos coloniais, que propiciaram as condições da transição para o modo capitalista de produção (IANNI, 1978).

No Brasil, a formação social capitalista foi se constituindo com a formação social escravista. Posteriormente, com a abolição do tráfico de africanos,

os investimentos e os empréstimos ingleses, a difusão das ideias liberais entre políticos, profissionais liberais, jornalistas e novos empresários, além de outros fatos, indicam a progressiva influência inglesa, essencialmente antiescravista. Simultaneamente, devido à interrupção do tráfico de africanos para suprir a agricultura escravista, inicia-se e expande-se rapidamente a imigração de europeus. O fenômeno imigratório foi tão notável, que a área pioneira e mais dinâmica da cafeicultura, situada no oeste da Província de São Paulo, baseou-se principalmente na força de trabalho não escrava, isto é, trabalhadores assalariados, colonos, meeiros etc. Pouco a pouco, a partir dos anos 1850, foram-se delineando os contornos das duas formações sociais diversas e progressivamente antagônicas: a escravista, cada vez menos dinâmica, e a capitalista, ganhando dinamismo crescente (IANNI, 1978, p. 25).

Quando o capitalismo alcançou um certo dinamismo em âmbito mundial, ele dificultou a permanência das relações escravistas de produção, já que o capital industrial “começa a influenciar, matizar, alterar ou mesmo destruir as formas de organização social e técnica das relações de produção que não se adequam, de

alguma maneira, ao seu ritmo e sentido” (IANNI, 1978, p. 34), impulsionando o fim das relações escravistas no Brasil.

Porém, no pós-abolição, o regime extinto não desapareceu, “persistiu na mentalidade, no comportamento e até na organização das relações sociais dos homens, mesmo daqueles que deveriam estar interessados numa subversão total do antigo regime” (FERNANDES, 2008, p. 302). E essas relações estavam baseadas no conceito de raça.

No Brasil, com base em construções do pensamento científico europeu da segunda metade do século XVIII (e consolidadas na primeira metade do século XIX), as elites passaram a adotar a ideia de “raça” como fator de hierarquização, associando as diferenças culturais e morais dos diferentes grupos humanos, às características biológicas genóticas¹⁶ e fenóticas¹⁷ (PEREIRA, 2014), situando negros e indígenas em posições inferiores.

Schwarcz (2005) explica que quando as teorias raciais chegam ao Brasil, elas já estavam em descrédito na Europa, sinalizando assim uma apropriação tardia dessas teorias, além da particularidade dessa apropriação se dar a partir de uma seleção específica de textos, que tinham intuito explícito de respaldar as hierarquias raciais existentes no país, servindo como “um instrumento conservador e mesmo autoritário na definição de uma identidade nacional” (SCHWARCZ, 2005, p. 42).

O conceito de raça tal qual empregamos hoje nada tem de biológico. Os pesquisadores que empregam este conceito não o fazem para afirmar sua realidade biológica, mas sim para “explicar o racismo, na medida em que este fenômeno continua a se basear em crença na existência das raças hierarquizadas, raças fictícias ainda resistentes nas representações mentais e no imaginário coletivo de todos os povos e sociedades contemporâneas” (MUNANGA, 2004).

Para Anibal Quijano (2005), a ideia de raça no sentido moderno não tem história conhecida antes da América. De acordo o autor “os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas

¹⁶ Genótipo refere-se à constituição genética do indivíduo, aos genes que ele possui. Fonte: <<http://www.sobiologia.com.br/conteudos/Genetica/leismendel4.php>>. Acesso em 29 de fevereiro de 2016.

¹⁷ Fenótipo características apresentadas por um indivíduo. Entre as características fenotípicas visíveis, podemos citar a cor dos olhos de uma pessoa, a textura do cabelo, entre outras. Fonte: <<http://www.sobiologia.com.br/conteudos/Genetica/leismendel4.php>>. Acesso em 29 de fevereiro de 2016.

mentais e culturais” (QUIJANO, 2005, p. 107-108). Com isso, raça se converte então no modo de classificação da população mundial.

Os colonizadores expropriaram as populações colonizadas; reprimiram as formas de produção de conhecimento previamente existentes, os padrões de produção de sentidos e o universo simbólico de objetivação da subjetividade dos colonizados de forma extremamente violenta, forçando a assimilação da cultura dos dominadores. A modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus, resultando assim numa visão eurocêntrica da modernidade que tem como mitos fundadores a ideia de história da civilização linear, que se inicia em um estado de natureza e culmina na Europa, além de darem sentido às diferenças existentes entre América e Europa com base em diferenças de natureza (racial) e não de história do poder (QUIJANO, 2005).

Segundo o autor, esse momento constitui o primeiro sistema-mundo global historicamente conhecido, justificando essa afirmação a partir de quatro pontos:

Um, é o primeiro em que cada um dos âmbitos da existência social estão articuladas todas as formas historicamente conhecidas de controle das relações sociais correspondentes, configurando em cada área uma única estrutura com relações sistemáticas entre seus componentes e do mesmo modo em seu conjunto. Dois, é o primeiro em que cada uma dessas estruturas de cada âmbito de existência social, está sob a hegemonia de uma instituição produzida dentro do processo de formação e desenvolvimento deste mesmo padrão de poder. Assim, no controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, está a empresa capitalista; no controle do sexo, de seus recursos e produtos, a família burguesa; no controle da autoridade, seus recursos e produtos, o Estado-nação; no controle da intersubjetividade, o eurocentrismo. Três, cada uma dessas instituições existe em relações de interdependência com cada uma das outras. Por isso o padrão de poder está configurado como um sistema. Quatro, finalmente, este padrão de poder mundial é o primeiro que cobre a totalidade da população do planeta (QUIJANO, 2005, p. 112-113).

O próprio processo de construção do conhecimento foi realizado com base nessas relações de poder. Edgardo Lander, em seu texto *Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos* (2005), explica que a visão de mundo que fornece os pressupostos do conhecimento que dá a origem às Ciências Sociais, tem como eixo articulador essa ideia de modernidade eurocêntrica e possui quatro dimensões básicas: a visão universal da história associada ao progresso, a naturalização tanto das relações sociais quanto da sociedade liberal capitalista, a ontologização das

separações próprias dessa sociedade e a necessária superioridade do conhecimento científico em relação aos outros conhecimentos (LANDER, 2005).

Segundo o autor:

As categorias, conceitos e perspectivas (economia, Estado, sociedade civil, mercado, classes, etc) se convertem, assim, não apenas em categorias universais para a análise de qualquer realidade, mas também em proposições normativas que definem o dever ser para todos os povos do planeta (LANDER, 2005, p. 13).

Por conta desse tipo de pensamento, as elites latino-americanas buscaram historicamente a superação de suas particularidades tanto reproduzindo essa lógica quanto desconsiderando todo saber diferente desse, incluídos assim os saberes tradicionais. Como implicações, esses povos foram despojados de suas próprias identidades históricas e, “sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade” (QUIJANO, 2005, p. 127), sendo considerados produtores de culturas inferiores.

O movimento negro tem papel importante no enfrentamento das questões relativas ao racismo, preconceito racial e discriminação racial, buscando o envolvimento de vários setores da sociedade no incentivo de posturas antirracistas. Por esse motivo, é importante abordarmos também esses conceitos.

Ao falarmos de preconceito racial estamos nos referindo ao “juízo negativo e prévio dos membros de um grupo racial de pertença, de uma etnia ou de uma religião ou de pessoas que ocupam outro papel social significativo” (GOMES, 2005, p. 54), uma opinião construída antecipadamente baseada em juízos de valor, sem conhecimento dos fatos.

Já a discriminação racial pode ser considerada a prática do racismo e a efetivação do preconceito. Nilma Lino Gomes (2005) explica que “enquanto o racismo e o preconceito encontram-se no âmbito das doutrinas e dos julgamentos, das concepções de mundo e das crenças, a discriminação é a adoção de práticas que os efetivam” (GOMES, 2005, p. 55).

Silvio Luiz de Almeida (2018), também contribui com as definições de racismo, preconceito racial e discriminação racial. De acordo com o autor, o racismo “é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em

desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam" (ALMEIDA, 2018, p. 25).

O autor segue explicando que, embora haja relação entre os conceitos,

o racismo difere do *preconceito racial* e da *discriminação racial*. O *preconceito racial* é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias. Considerar negros violentos e inconfiáveis, judeus avarentos ou orientais "naturalmente" preparados para as ciências exatas são exemplos de preconceitos. A discriminação racial, por sua vez, é a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados. Portanto, a discriminação tem como requisito fundamental o poder, ou seja, a possibilidade efetiva do uso da força, sem o qual não é possível atribuir vantagens ou desvantagens por conta da raça. (ALMEIDA, 2018, p. 25-26)¹⁸.

Com base nos conceitos apresentados, analisaremos os impactos do racismo institucional nas políticas sociais. Essa reflexão é importante para a investigação e aprofundamento da discussão sobre a salvaguarda do jongo que será realizada posteriormente.

1.2 Políticas Sociais para qual emancipação?: sobre o racismo institucional

Compreendemos o conceito de políticas sociais como uma formulação em disputa, não acabada, que constantemente sofre alterações no decorrer da história. Essa formulação precisa ser colocada em prática sob parâmetros científicos, mas também éticos e cívicos, já que a falta de definição coerente do que seja política social, "afeta substancialmente não só a credibilidade e a razão de ser dessa política como política de fato, mas também a vida em sociedade" (PEREIRA, 2009, p. 165), pois é através dela que direitos sociais são acessados pela população.

Potyara Pereira (2009) explica que o termo política social tem uma identidade própria, referindo-se

à *política de ação* que visa, mediante esforço mediado e pactuado, atender necessidades sociais cuja resolução ultrapassa a iniciativa privada, individual e espontânea, e requer deliberada decisão coletiva regida por princípios de justiça social que, por sua vez, devem ser amparados por leis impessoais e objetivas, garantidoras de direitos. Trata-se, pois, do que na língua inglesa, é grafado como *policy* para diferenciar de *politics* (referente aos temas clássicos da política como eleição, voto, partido, parlamento e, governo) e de *polity* (forma de

¹⁸ Grifos do autor.

governo ou sistema político). Portanto, se na língua inglesa os diferentes significados de política já estão especificados graficamente, na língua portuguesa tem que se ter cuidado preliminar de qualificá-lo para evitar confusões conceituais e analíticas. Contudo, a política social está inextricavelmente relacionada ao Estado, governos, políticas (no sentido de *politics* e de *polity*) e aos movimentos da sociedade. Em poucas palavras, ela envolve o exercício do poder praticado, concomitantemente, por indivíduos, grupos, profissionais, empresários, trabalhadores, entre vários segmentos sociais que tentam influir na sua constituição e direção (PEREIRA, 2009, p. 171-172).

Para ser social, essa política tem que lidar com diferentes forças e agentes disputando recursos e oportunidades, considerando a sociedade uma macroestrutura em tensa relação com o Estado, política esta que "deve também contemplar o conhecimento de como se criam as necessidades e de como estas se distribuem, com o objetivo de modificá-las" (PEREIRA, 2009, p. 172-173).

Ao contemplar todas as forças e agentes sociais, comprometendo o Estado, a política social se afigura uma política pública. Fazem parte desse gênero "todas as políticas (entre as quais a econômica) que requerem a participação ativa do Estado, sob o controle da sociedade, no planejamento e execução de procedimentos e metas voltados para a satisfação das necessidades sociais" (PEREIRA, 2009, p. 173).

O termo público associado à política nessa perspectiva não se refere exclusivamente ao Estado, mas à *coisa pública*, do latim *res* (coisa), *publica* (de todos), onde, embora seja regulada e provida pelo Estado, "ela também engloba demandas, escolhas e decisões privadas, podendo (e devendo) ser controlada pelos cidadãos" (PEREIRA, 2009, p. 174).

Na concepção da autora, a política pública expressa

a conversão de demandas e decisões privadas e estatais em decisões e ações públicas que afetam e comprometem a todos. Trata-se, no dizer Lafer (1978)¹⁹, da integração da política inter-partes com a política super-partes. Por ser *pública* (e não propriamente *estatal* ou *coletiva* e muito menos *privada*) ela, assim como todas as suas espécies (aí incluída a política social), tem dimensão e escopo que ultrapassam os limites do Estado, dos coletivos ou corporações sociais e, obviamente, do indivíduo isolado. Por isso o termo "público" que a qualifica como política tem um intrínseco sentido de *universalidade* e de *totalidade* (PEREIRA, 2009, p. 174).

¹⁹ LAFER, Celso. O sistema político brasileiro. São Paulo: Perspectiva, 1978.

Em sua dimensão política e histórica, a política social se configura como um campo de lutas e enfrentamentos. No Brasil, irá se constituir com as marcas de sua particularidade histórica, sendo necessário conhecimento acerca da formação social brasileira para compreensão do quadro de desigualdade existente. Considerando a história de mais de três séculos de escravidão, a reflexão sobre o tema étnico-racial pautando as políticas sociais é de fundamental importância.

Para o autor Silvio Luiz de Almeida (2018) o *racismo é sempre estrutural*, ou seja, é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade, fornecendo o sentido, a lógica e a tecnologia para as formas de violência que moldam a vida social contemporânea, onde "as expressões do racismo no cotidiano, seja nas relações interpessoais, seja na dinâmica das instituições, são manifestações de algo mais profundo, que se desenvolve nas entranhas políticas e econômicas da sociedade" (ALMEIDA, 2018, p. 16). Esse conceito é importante, para refletirmos como as políticas sociais são afetadas pelas expressões do racismo no cotidiano, considerando especificamente o racismo institucional.

O autor classifica em três as concepções de racismo: individualista, institucional e estrutural. A concepção individualista parte da relação estabelecida entre racismo e subjetividade, a concepção institucional da relação entre racismo e Estado e a concepção estrutural da relação entre racismo e economia (ALMEIDA, 2018, p. 27).

Sobre a concepção individualista, o autor explica que:

O racismo, segundo esta visão, é concebido como uma espécie de "patologia". Seria um fenômeno ético ou psicológico de caráter individual ou coletivo, atribuído a grupos isolados; ou ainda, a uma "irracionalidade", a ser combatida no campo jurídico por meio da aplicação de sanções civis – indenizações, por exemplo – ou penais. Por isso a concepção individualista pode não admitir a existência de "racismo", mas somente de "preconceito", a fim de ressaltar a natureza psicológica do fenômeno em detrimento de sua natureza política (ALMEIDA, 2018, p. 28).

Considerando essa concepção, o autor explica que:

[...] não podemos deixar de apontar o fato de que a concepção individualista, por ser frágil e limitada, tem sido a base de análises sobre o racismo absolutamente carentes de história e de reflexão sobre seus efeitos concretos. [...] No fim das contas, quando se limita o olhar sobre o racismo a aspectos meramente comportamentais, deixa-se de considerar o fato de que as maiores desgraças

produzidas pelo racismo foram feitas sob o abrigo da legalidade e com o apoio moral de líderes políticos, líderes religiosos e dos considerados "homens de bem" (ALMEIDA, 2018, p. 28-29).

Concordamos que é limitada a concepção individualista do racismo e, por esse motivo, centralizaremos o debate considerando o racismo existente na estrutura social e expresso nas ações das instituições.

De acordo com o autor, na sociedade capitalista, a troca mercantil é uma construção histórica decorrente de diversas mediações sociais e político-estatais nas quais questões como raça e gênero também farão parte. Nesse sentido, além das condições objetivas necessárias para o desenvolvimento das relações sociais capitalistas, o capitalismo necessita também de condições subjetivas, explicitadas pelo autor da seguinte forma:

Os indivíduos precisam ser *formados, subjetivamente constituídos*, para reproduzir em seus atos concretos as relações sociais, cuja forma básica é a troca mercantil. Nisso, resulta o fato de que um indivíduo precisa *tornar-se* um trabalhador ou um capitalista, ou seja, precisa *naturalizar* a separação entre Estado e sociedade civil, sua condição social e seu pertencimento a determinada classe ou grupo. Esse processo, muitas vezes, passa pela incorporação de preconceitos e de discriminação que serão *atualizados* para funcionar como modos de subjetivação no interior do capitalismo. Este processo não é *espontâneo*, os sistemas de educação e meios de comunicação de massa são aparelhos que funcionam justamente produzindo *subjetividades culturalmente adaptadas* em seu interior (ALMEIDA, 2018, p. 132)²⁰.

Na forma objetiva, as políticas econômicas estabelecem privilégios para o grupo racial dominante ou prejudicam as minorias. Já na forma subjetiva, o racismo ajuda a legitimar a desigualdade e a alienação, incorporando ideologicamente a pobreza "quase que como uma condição 'biológica' de negros e indígenas, naturalizando a inserção no mercado de trabalho de grande parte das pessoas identificadas com estes grupos sociais com salários menores e condições de trabalho precárias" (ALMEIDA, 2018, p. 134-135).

A estrutura social é constituída por inúmeros conflitos como os de classe, os raciais, os sexuais, entre outros, o que significa que as instituições "são apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um de seus componentes orgânicos. Dito de modo mais direto: as instituições são racistas porque a sociedade é racista" (ALMEIDA, 2018, p. 36).

²⁰ Grifos do autor.

De acordo com a concepção institucional, o racismo "é tratado como o resultado do funcionamento das instituições, que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, desvantagens e privilégios a partir da raça" (ALMEIDA, 2018, p. 29).

A concepção institucional do racismo trata o poder como elemento central da relação racial, evidenciando que o racismo é dominação, onde "a cultura, a aparência e as práticas de poder de um determinado grupo tornam-se o horizonte civilizatório do conjunto da sociedade" (ALMEIDA, 2018, p. 31). Mas isso não ocorre sem conflitos, pelo contrário, para conter esses conflitos o grupo dominante terá de assegurar o controle da instituição, não fazendo apenas o uso da violência, mas também pela produção de consensos sobre a sua dominação.

Na visão institucionalista, o racismo

não se separa de um projeto político e de condições socioeconômicas específicas. Os conflitos intra e interinstitucionais podem levar a alterações no modo de funcionamento das instituições, que, para continuar estável, precisa contemplar as demandas e os interesses dos grupos sociais que não estão no controle (ALMEIDA, 2018, p. 31).

Exemplo dessas demandas contempladas são as políticas de ação afirmativa, ressaltando os movimentos negros como grandes protagonistas dessas reivindicações e evidenciando também o fato de que o atendimento dessas demandas é decorrente das lutas travadas pelos diferentes atores sociais.

A autora Márcia Campos Eurico (2013) em seu artigo *A percepção do assistente social acerca do racismo institucional*, contribui para apreendermos os impactos do racismo institucional no cotidiano. A autora apresenta a definição do DFID/PNUD²¹ do racismo institucional, que consiste no

fracasso das instituições e organizações em prover um serviço profissional e adequado às pessoas devido à sua cor, cultura, origem racial ou étnica. Ele se manifesta em normas, práticas e comportamentos discriminatórios adotados no cotidiano do trabalho, os quais são resultantes da ignorância, da falta de atenção, do preconceito ou de estereótipos racistas. Em qualquer caso, o racismo institucional sempre coloca pessoas de grupos raciais ou étnicos discriminados em situação de desvantagem no acesso a benefícios gerados pelo Estado e por demais instituições e organizações (DFID/PNUD, 2005, p. 6 apud EURICO, 2013, p. 299).

²¹ Desenvolvimento Internacional e Redução da Pobreza – DFID / Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD.

O racismo institucional se expressa então "no acesso à escola, ao mercado de trabalho, na criação e implantação de políticas públicas que desconsideram as especificidades raciais e na reprodução de práticas discriminatórias arraigadas nas instituições" (EURICO, 2013, p. 299).

Refletindo sobre o projeto de nação priorizado pelo país ao longo do tempo, especificamente no que se refere à população negra, Eurico (2018) se questiona e nos instiga ao questionamento:

O que dizer da lei que torna o ventre livre e mantém a mãe, na condição de escrava? E que oferece subsídios ao proprietário da mulher escravizada para cuidar do seu filho/a e atribui à criança a responsabilidade de trabalhar dos 08 aos 21 anos de idade para pagar os "cuidados" que recebeu do seu dono, caso este não se livre dela, situação em que receberia uma indenização do Estado brasileiro?

O que dizer da lei que impede o acesso da população negra às terras em que trabalhava desde a ocupação colonial, como um direito legítimo a partir de 1850? E as exigências absurdas que se mantém na atualidade para regularização das terras quilombolas?

O que dizer da Lei do Sexagenário, que presentearia, com a liberdade compulsória aos 60 anos de idade, homens e mulheres negras, nos idos de 1885, quando o tempo médio de vida desta população era de 35 anos? E a desproteção social, na atualidade, que impede o acesso à aposentadoria por idade aos 60 anos para a mulher, e aos 65 anos para o homem, de parcela majoritariamente negra da classe trabalhadora, que teve sua força de trabalho expropriada ao longo da vida, mas não consegue comprovar míseros 15 anos de contribuição previdenciária, se ingressou no mercado de trabalho ainda na infância, nas atividades mais precarizadas e em regime de grande subserviência, quer seja na lavoura, nas funções domésticas ou na construção civil e em tantos outros postos de trabalho precarizados?

O que dizer, então, do decreto da imigração de 1890, que subsidia a vinda de imigrantes e o arrendamento de terras, em um país que havia libertado, dois anos antes, a elite branca brasileira, da parcela da população negra que ainda estava na condição de escrava sem qualquer política social de caráter reparatório? Que projeto de nação se estrutura a partir de uma liberdade jurídica outorgada pelo grupo dominante, diante da pressão social em relação à mudança do modo de produção, sem qualquer política social de integração e de combate aos danos provocados por 358 anos de escravização?

O projeto que se delineia no cenário brasileiro, certamente, é um projeto racista, de acirramento da desigualdade social, pela ausência de vontade política de integração da população negra, em condições dignas, ao regime de trabalho livre (EURICO, 2018, p. 217-218).

Historicamente, as ações realizadas no cenário brasileiro somente acirraram a desigualdade. Mas e na atualidade? No que consiste a política social voltada para a população negra? Buscando responder a essas questões, a autora nos oferece o retrato da política social para a população negra na atualidade:

A política social voltada para a população negra em geral pressupõe o encarceramento em massa; a destituição do poder familiar, por motivos financeiros, e a institucionalização de crianças e adolescentes, por questões de pobreza; a internação, como medida corriqueira, nas situações de atos infracionais cometidos por adolescentes negros – cujo elemento principal da prática infracional está associado ao consumo ou comercialização de substâncias ilícitas; a precarização do ensino desde os anos primários e o estímulo à evasão escolar, uma vez que a saída compulsória perde legitimidade com a ideia de proteção integral, presente no Estatuto da Criança e do Adolescente, entre tantas outras ações validadas no cenário atual (EURICO, 2018, p. 218-219).

Almeida (2018), reforçando a ideia de interação entre classe e raça diz que o racismo não deve ser tratado como uma questão lateral, que pode ser dissolvida na concepção de classes, pois são indivíduos concretos que compõem as classes, indivíduos esses que "se constituem concomitantemente como classe e como *minoría* nas condições estruturais do capitalismo. Assim, classe e raça são elementos socialmente sobredeterminados" (ALMEIDA, 2018, p. 145).

Concordamos com o autor quando diz que "não existe 'consciência de classe' sem consciência do problema racial" (ALMEIDA, 2018, p. 146), pois, a negação da classe, é extremamente prejudicial à população negra, aprisionando a crítica ao racismo e ao sexismo à preceitos moralistas, que não questionam o sistema de opressão em sua totalidade. Seguindo o mesmo raciocínio, o autor diz:

A identidade desconectada das questões estruturais, a raça sem classe, as pautas por liberdade desconectadas dos reclamos por transformações econômicas e políticas, tornam-se presas fáceis do sistema. Facilmente a questão racial desliza para o moralismo. Por isso, diversidade não basta, é preciso igualdade. Não existe e nem nunca existirá *respeito às diferenças* em um mundo em que pessoas morrem de fome ou são assassinadas pela cor e sua pele (ALMEIDA, 2018, p. 148-149).

Objetivamos com esta parte introdutória, apresentar os conceitos de raça, racismo, preconceito racial e discriminação racial, que serão importantes para a nossa compreensão da salvaguarda do jongo. Com base nesses conceitos e dando centralidade às reflexões sobre as concepções de racismo institucional e estrutural, buscamos reforçar a importância da discussão para as políticas sociais.

Preservar o jongo enquanto uma expressão cultural afro-brasileira tem relação direta com a melhoria das condições de vida das pessoas que o mantém, já que, historicamente, existem desigualdades no acesso aos direitos. Além disso, é

importante aprendermos com os próprios mantenedores as estratégias utilizadas por eles na salvaguarda do jongo e suas reais necessidades.

Em 2005 o jongo é reconhecido como patrimônio cultural imaterial do Brasil, reconhecimento este, resultado de um processo amplo de discussões a respeito da efetivação de políticas de salvaguarda de bens imateriais, com a presença de vários atores como as lideranças jongueiras e suas comunidades, pesquisadores, instituições governamentais entre outros atores sociais. Sendo esse reconhecimento fruto de um processo coletivo, a formulação das políticas públicas de salvaguarda também precisam ser, buscando a alteração dos condicionantes da desigualdade, compreendendo a realidade dos mantenedores e buscando a construção conjunta dessas políticas.

As próximas reflexões apresentam efetivamente a trajetória da mestra jongueira Noinha e os elementos elencados por ela como essenciais na constituição de sua trajetória. O primeiro elemento a ser retratado diz respeito aos *Tambores*, aqui representando aspectos relativos ao jongo e à religiosidade presentes em sua vida.

2 TAMBORES: VIVERES-NOINHA NA RODA

2.1 Saudação ao tambor

É, mas o tambor, falando do tambor, é tudo na minha vida. Eu não me vejo sem o tambor. (...) Acho que não vivo sem o tambor.

(NOINHA. Entrevista nº 1, 12/06/2015, Unidade Experimental de Som e Imagem – UESI)

Escolhemos o nome *Tambores* para dar título a esse capítulo não apenas porque os tambores em si, instrumentos, sejam importantes na vida da mestra jogueira Noinha, mas porque estão presentes tanto no jongo quanto na religiosidade.

Noinha tem sempre um tambor pela casa, diz que o tambor é tudo para ela. Explica que o tambor faz a comunicação e que em uma época onde os negros eram proibidos de tudo, era o tambor quem avisava longe. Os tambores de seu jongo são de fabricação artesanal, feitos de tronco de árvores.

Fotografia 1 – Tambor do Jongo



(Fotografia de Tasso Marcelo. Fonte: Mapa de Cultura do Rio de Janeiro)²²

Sobre o tambor, ela diz:

²² Disponível em: <<http://mapadecultura.rj.gov.br/manchete/noinha-do-jongo>>. Acesso em 26 jun. 2019.

O tambor fala por nós. A vibração do tambor nos eleva, a gente fica... entendeu? A gente, a gente perde tudo, a gente está zangado, se a gente está com problemas em casa a gente esquece naquela hora, né. Porque a dança tem essa, essa, a dança é divina. Eu falo todo dia que a música e a dança são divinas. (...) Quando o pessoal lá de casa me vê cantando muito, já sabe que eu estou com um problema que eu não estou conseguindo resolver. A gente não resolve na hora, mas alivia né? (NOINHA. Entrevista nº1, 12/06/2015, Unidade Experimental de Som e Imagem - UESI).

Podemos observar a centralidade do *ngoma* (tambor, em língua banto) nas mais diversas expressões ligadas à cultura de matriz africana. No jongo, a organização das pessoas em círculo, as reverências, o momento de cantar o ponto e a interação do jongueiro com o tambor são elementos que constroem a dinâmica da roda. E na roda é o tambor quem fala alto.

Pedimos licença para realizarmos a abertura da nossa roda de discussões sobre os *Viveres-Noinha* fazendo uma saudação ao tambor, que representa tanto o jongo quanto a religiosidade, expressões essenciais na vida da mestra jongueira.

2.2 Viveres-Noinha: Jongo, Família e Religiosidade

O jongo é, faz parte da minha vida. Faz parte da minha vida. Porque eu creio que eu já comecei a dançar no ventre porque minha mãe era jongueira, não é?

(NOINHA. Entrevista nº 1, 12/06/2015, Unidade Experimental de Som e Imagem – UESI)

A história da família da mestra jongueira Noinha, assim como a história de vida de muitos brasileiros e brasileiras, também é marcada pela experiência de algum ancestral que tenha sido escravizado. Noinha aprendeu a ser narradora de suas histórias sendo ouvinte atenta das histórias da avó materna, Margarida Edson Balbino. Sua avó lhe contava histórias dos bisavós que foram escravizados: a bisavó chamava-se Fé e o bisavô Nicolau.

Segundo as lembranças que Noinha guarda das conversas com a avó, a bisavó era indígena, foi "caçada a laço", como diziam os antigos, e o bisavô era africano. O bisavô teve terras após a abolição, porém, com as dificuldades, uma parte da família permaneceu em Campos dos Goytacazes e a outra parte seguiu em busca de melhores oportunidades no Rio de Janeiro.

Noinha compartilha:

A minha avó lembra que quando criança, que meu bisavô, pai dela, fez um cesto, tipo Moisés, né. Então aquele cesto, as crianças pequenas, a minha bisavó estava fazendo comida lá pra sinhá e ele pegava as crianças, forrava ali aquele cesto e ficava com ele na oficina, os pequenos, entendeu? É essa a história que eu sei (NOINHA. Entrevista nº 1, 12/06/2015, Unidade Experimental de Som e Imagem - UESI).

Este pequeno relato ilustra as relações familiares construídas apesar do cativoiro, onde não havia facilidade na condição de escravizados, porém, eram criadas estratégias de sobrevivência no interior desse sistema.

Noinha guarda recordações de estar em uma roda de jongo desde bem pequena, mais ou menos aos cinco anos de idade, acompanhada de uma das irmãs que era um pouco mais nova. Considera-se jogueira antes mesmo de nascer: "já comecei a dançar no ventre, porque minha mãe era jogueira", diz.

Fotografia 2 – Mestra jogueira Noinha aos dois anos de idade



(Ano: 1946. Fotografia de Arquivo pessoal utilizada como tópico guia na Entrevista nº 3, 15/09/2018, residência da mestra jogueira Noinha)

A fotografia do acervo pessoal mostra Noinha aos dois anos de idade. Em sua infância, conta que brincava com os pés descalços, via a natureza, o bonde da cidade e também sonhava muito. O terreiro de jongo da família materna era no bairro do Caju, em Campos dos Goytacazes - RJ. Já o terreiro de jongo da família paterna era em Santa Cruz, na mesma cidade. Como ela diz: é jogueira dos dois lados.

Morou com a família até os dez anos de idade no bairro do Caju, em Campos dos Goytacazes – RJ. Criada em uma família numerosa, é a segunda de nove filhos biológicos e de muitos "filhos do coração", adotados por sua mãe. Ajudou a criar muitos dos irmãos, em uma época onde os filhos mais velhos ajudavam na criação dos mais novos. Eram cinco homens e quatro mulheres.

Não tinham luxo, mas recorda que a comida não faltava e sua mãe dava carinho a todos, apesar da atividade intensa lavando roupas, cozinhando no fogão à lenha ou realizando alguma outra ação referente ao trabalho doméstico. Conta que sua mãe cursou até a segunda série do antigo ensino primário, mas era uma mulher muito sábia e tinha tempo para cantar e contar histórias. Muitas de suas recordações são histórias que sua mãe contava. Os ensinamentos eram passados pela oralidade, na vida e nas rodas de jongo, de geração para geração.

As rodas de jongo eram o grande evento da família na época. Em preparação para as rodas, sua mãe comprava chita na Fábrica de Tecidos que existia na cidade e uma de suas tias, que trabalhava como empregada doméstica em Niterói, vinha nas férias para costurar as roupas do jongo. O sábado era dia de diversão, pois era o tão esperado dia: a roupa nova costurada pela tia, o tamanquinho novo, tudo era organizado para esperar o momento de estar em uma roda de jongo. Se a roda não acontecia no terreiro do Caju, da família materna, a família seguia para o jongo em Santa Cruz, no terreiro da família paterna.

Das rodas de jongo da infância, recorda que o avô dançava com passos que se pareciam com os movimentos da capoeira. Não conhecia a capoeira na época, só depois se deu conta da similaridade.

Noinha fala do surgimento do terreiro de jongo no Parque Guarus, na Avenida Beira Lago, no ano de 1987:

Com o falecimento dos jongueiros Castorino, Alexandrina, Reinaldo, Álvaro Joviano e Zé Caramba, a jongueira Maria Antônia, filha de Castorino e sobrinha de Alexandrina, incentivada por seus filhos, formou um novo terreiro de jongo. Suas filhas Geneci (Noinha) e Gecilda (Teca) começaram a contactar com os jongueiros do bairro e adjacências (PENHA, 2010, p. 68).

Com o falecimento da mãe no ano de 1991, Noinha assumiu o jongo em Campos dos Goytacazes – RJ e a irmã em Niterói, Jongo Congola I e Congola II, "mesma raiz", diz. Em suas palavras:

Mestre jongueira no jongo de terreiro é, ele vem de família. Um falece e o outro pega o espaço desde que ele tenha compromisso. Então o meu avô era mestre jongueiro, a minha mãe passou a ser mestre jongueira depois que meu avô faleceu, muito tempo, aí se organizou o jongo. A minha mãe faleceu, eu assumi aqui em Campos e a minha irmã em Niterói, que eles tem um grupo lá, que aqui a gente coloca o nome Congola I e o de lá é o Congola II (Entrevista nº 1, 12/06/2015, Unidade Experimental de Som e Imagem – UESI).

Nei Lopes (2011) diz que "da mesma forma que 'samba' viria de *semba*, 'jongo' parece vir de *ndjongo*, termo quimbundo que significa, segundo o Dicionário do Pe. Alves, 'criação, descendência' e que teria, aqui, tomado o sentido de 'reunião de familiares'" (2011, p. 188). Essa citação contribui na nossa reflexão sobre o jongo de Noinha como um jongo de tradição familiar.

Luana da Silva Oliveira (2011), em seu artigo *Memórias de Patrimônio Familiar: um estudo de caso sobre o jongo/caxambu*, busca demonstrar a partir da experiência do jongo de Barra do Piraí, que a institucionalização do patrimônio imaterial traz o diferencial da garantia de direitos culturais por meio de políticas públicas, porém, a autora ressalta que é a sabedoria transmitida e cultivada nas bases familiares dos grupos e comunidades que mantém o jongo vivo.

Utilizando uma concepção de família extensa e ressaltando a relação dialética de manutenção entre o patrimônio oficial e patrimônio familiar, Oliveira (2011) reforça o fato de que a família que mantém o patrimônio não necessariamente está vinculada às relações de parentesco onde, dentro do jongo, a partir das relações de aprendizagem intergeracional que se estabelecem,

os mais velhos por serem mais experientes, detentores da sabedoria e das práticas, são muito respeitados e referenciados como mestres, o que nos remete à tradição africana de culto ao ancestral. A representatividade dos mestres é tanta entre os jongueiros, e o jongo é algo tão presente na vida construída, que os laços ganham uma conotação familiar, o convívio, o respeito e a admiração fazem com que muitos sejam chamados de tio, tia, irmão e até pai, mesmo sem haver laços biológicos (OLIVEIRA, 2011, p. 7).

Noinha teve quatro filhos biológicos, mas muitos "filhos do coração". Repetiu esse "parir dentro do peito" quando iniciou a sua própria família, criando muitos filhos adotivos como também fez a sua mãe. Essa concepção ampliada de família também é percebida no jongo de Noinha, onde ocorre a participação não apenas de

familiares que compartilham laços biológicos, mas também a presença de amigos e dos filhos adotivos.

Em suas palavras, ela diz:

Mas a família que eu falo, quando eu falo família, não é consanguínea né, eu não sou muito achar que a família é consanguínea. Família é o amor né, família é o amor. Pra isso eu criei meus filhos, eu sempre disse a eles, eu dou a base, mas não vou dar muito a poucos, porque tem muitos precisando. (NOINHA. Entrevista nº 2, 27/08/2018, residência da mestra jongueira Noinha).

Fotografia 3 – Noinha com a neta Odara



(Ano: 2011. Reportagem do Jornal Folha da Manhã integrante do acervo pessoal da mestra jongueira Noinha)

Na reportagem, Noinha aparece com sua neta Odara que, desde bem pequena, é uma das jovens que toca o tambor nas rodas de jongo. Pensando a transmissão familiar do jongo como uma possibilidade de manutenção da expressão cultural, Noinha insere a participação de seus netos nas rodas. Ser criança nesse jongo não é um impeditivo para participar das rodas.

A religião é uma parte muito importante da vida de Noinha. Conta que em sua família existem pessoas de várias religiões diferentes. Sua avó materna, Margarida, era *Iyá bassé (iyábasé)* do candomblé, responsável pelo preparo das comidas sagradas (ODÉ; VERA, 2009).

Noinha guarda lembranças de um tempo em que não tinha muita afinidade com a sua avó, que também era sua madrinha, por questões religiosas. Noinha foi criada na religião católica e tinha medo do que não conhecia, não compreendia a alegria da avó ao falar sobre os orixás e conta que só conheceu aquela mesma alegria interior depois que conheceu a umbanda. Explica que esse afastamento da avó, fez com que ela perdesse muitos ensinamentos.

De acordo com Carvalho (2000), o espiritual, por apresentar fortes contradições, nem sempre é reconhecido como força positiva, porém, reconhecemos que "o espiritual precisa ser desvelado no seu pleno significado. [...] O espiritual é a força possível na transformação do cotidiano e igualmente na supressão coletiva da opressão" (CARVALHO; NETTO, 2000, p. 50). A questão passa pela reflexão de um espiritual que esteja relacionado ao exercício pleno da liberdade religiosa.

Foi só depois de ser mãe que passou a frequentar a umbanda, pela filha Fabrícia, falecida em 19 de agosto de 1977. Noinha diz que foi a espiritualidade que a preparou para a passagem da filha. Sobre o fato, ela diz:

Se eu não tivesse, não conhecesse a religiosidade que hoje eu conheço, eu não aguentaria. Então, eu acho que o espírito dela mesmo, a alma dela, o envolvimento dela espiritual que era muito forte, me preparou. Então me converti (NOINHA. Entrevista nº 2, 27/08/2018, residência da mestra jogueira Noinha).

Recorda que quando a filha tinha mais ou menos dois anos de idade, sentia dores que nenhum remédio conseguia amenizar. Ela levava a filha ao hospital e, chegando lá, o médico examinava e a menina sorria: não tinha nada. Foram muitas consultas e exames sem que nada fosse descoberto. Passavam-se alguns dias e a menina estava novamente sentindo as dores. Foi aí, quando não encontrou respostas na medicina, que ela foi buscar em outros lugares uma explicação. Noinha diz:

Mas se você tiver uma força, ou fé, sei lá de qual religião seja, ou não ter religião. Eu acho que a fé é muito maior do que a religião. Religião é aquele templo onde você se encontra, mas com a influência de amigos, a parte social. Eu acho que o templo é a parte social, é a religião. Agora a fé é muito importante. Se a gente tem fé, a gente passa as coisas, as coisas ficam mais suaves. A gente não se desespera e espera aquilo acontecer. Se for positivo, e se for negativo a gente passa e dá a volta por cima. E se a gente não tiver fé, aí desmonta. Qualquer um de nós. Então se eu creio que as coisas que estavam determinadas pra eu passar, se antes não

tivesse me mostrado esse outro lado da moeda, eu não aguentaria. Então eu devo muito, muito, muito, muito... Devo muito às entidades. Devo muito ao meu preto velho, que me sustenta, que me apoia espiritualmente. E meus familiares materialmente. É isso. (NOINHA. Entrevista nº 1, 12/06/2015, Unidade Experimental de Som e Imagem - UESI).

Fotografia 4 – Filha de Ogum com Oxum



(Ano: 2017. Fotografia de Acervo Pessoal escolhida pela mestra jongueira Noinha para esta pesquisa)

Na fotografia acima, Noinha segura as plantas que possui em seu quintal. Filha de Ogum com Oxum²³, explica que a água tem grande relação com seu nascimento. Nasceu em uma casa às margens do Rio Paraíba do Sul, com o auxílio de parteiras, em uma época em que os partos eram realizados dessa forma. Com o passar do tempo, foi entendendo os fundamentos religiosos e compreendendo o significado de um nascimento tão próximo das águas do rio, que tantas vezes a inspirou. Em uma de suas poesias, ela escreve:

Rio Paraíba do Sul
Ao atravessá-lo todas as manhãs
Embarcado em ônibus ou vans

²³ Orixás da cultura iorubá. Para o povo iorubá, o orixá (*òrìṣà*) é "o senhor da nossa cabeça", força poderosa da natureza que nos dá suporte físico e espiritual. (ODÉ; VERA, 2009).

Meus olhos se abrihantam em ver tamanha beleza
 Mas ele passa todo imponente sorrindo pra toda gente
 Dizendo a mesma frase de sempre:
 Quando me poluem, eu grito e não me calo
 Pois nasci sob a proteção de São Paulo
 E meus afluentes que digam:
 Nasci no Rio Paraíba
 Como segui-lo, se ele não para?
 Só desemboca em São João da Barra
 E ele a servir, a sorrir, sempre diz:
 Não atravessem no meu caminho
 Com desmatamento e poluição
 Pois sou protegido por São Paulo, São Fidélis e São João
 E o meu grande protetor é o Santíssimo Salvador

(NOINHA. Poesia transcrita da Entrevista nº 2, 27/08/2018, residência da mestra jongueira Noinha)

Noinha relata que viu tudo no jongo, que para ela é uma maneira de conscientizar as pessoas, uma maneira para crescer como ser humano. Explica que o jongo é a sua alma e que quando grita seus pontos de jongo, a primeira coisa que pensa é na voz sufocada dos avós, que não tiveram oportunidade de falar sobre o que passaram. Por isso, os pontos que canta são sempre uma libertação para ela.

Sobre a relação histórica entre o jongo e a religiosidade, Robert W. Slenes (2007), fala sobre os *jongueiros cumba*:

Para praticantes do complexo musical "jongo" em meados do século XX, quando Stein e Borges Ribeiro fizeram suas pesquisas, "cumba" tinha a conotação de "mágico, mestre do feitiço". O jongueiro cumba carregava seus "pontos" ("versos", mas literalmente "fios e laçadas de costura" – como aqueles de tropeiros em arreios) com poderes especiais: em particular os pontos-enigma de desafio ("demanda"), lançados para provocar seus pares. Procuvo mostrar que "cumba" evocava para os escravos do século XIX um rico conjunto de significados, enraizado na cultura centro-africana. "Mestre do feitiço", no entanto, é preciso o suficiente, por ora, para prender na mesma linha jongueiros e historiadores (SLENES, 2007, p. 109-110).

Não existe homogeneidade nos discursos dos jongueiros quando se trata da relação entre jongo e religiosidade. Ione Maria do Carmo (2015), com base nos debates ocorridos entre os dias 2 e 4 de julho de 2010, durante a 9ª Reunião de Articulação das lideranças das comunidades jongueiras, no Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular – CNFCP, apresenta algumas reflexões ocorridas na roda de conversa com o título: *Jongo, religiosidade e matriz africana*, organizada devido a necessidade de aprofundar o assunto entre os jongueiros.

Alguns relatos dos jongueiros presentes na reunião foram ressaltados pela autora, como o de Eva Lúcia, jongueira de Barra do Piraí – RJ, que diz:

[...] Chegou até esse debate exatamente porque na última reunião que nós tivemos aqui, eu falei sobre a mistura de jongo e usei o termo, que se diz pejorativo, macumba, né? Eu queria explicar pra vocês que na hora que eu falei aquilo, em momento nenhum estava discriminando nenhuma religião. Até porque todo jongueiro sabe das origens do jongo, que é também a minha origem. Só que eu acho... esse é um pensamento meu... que todos dois, tanto o espiritismo ou a umbanda, o candomblé, seja lá o que for, é uma cultura de matriz africana e, assim como o jongo também, todos vieram do mesmo lugar. Nós somos negros, todos vieram até aqui do mesmo jeito e todas as culturas negras vieram com os negros, todos saíram do mesmo lugar. Só que, por exemplo, o Toninho Canecão tem um tambor de jongo, tem uma capela com seus santos, tem um centro de umbanda, tem os tambores do jongo, tem os atabaques do terreiro de umbanda e na hora que ele tá com a religiosidade dele e fazendo lá o ritual ele, ele está fazendo um ritual de umbanda que é a religiosidade dele. E na hora que ele tá fazendo a roda de jongo dele, ele tá fazendo a roda de jongo dele. E eu acho que uma coisa é uma coisa. Outra coisa é outra coisa. Você não pode pegar os seus tambores, tirar de lá de dentro do santo, do centro e botar lá no meio da roda de jongo e bater o seu atabaque de umbanda dentro da roda de jongo. Assim como você não pode fazer isso com os tambores de jongo. Eu não posso chegar no meio de uma sessão espírita pegar o meu tambor de jongo e entrar dentro do centro e bater o meu jongo e cantar lá no ritual de umbanda²⁴ (CARMO, 2015, p. 2).

A autora explica que Eva Lúcia faz esse relato após as falas de Toninho Canecão, do Quilombo de São José da Serra e de Délcio José Bernardo, consultor do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu e colaborador do Grupo de Jongo do Quilombo Santa Rita do Bracuí. As falas de Toninho e Délcio apresentam um discurso de aproximação do jongo com a religiosidade. A autora reproduz o seguinte relato proferido por Toninho:

[...] hoje, graças a Deus, a gente adquiriu um respeito no município de Valença. Por que a gente adquiriu esse respeito? Porque nós assumimos, tá? Porque quem nega a sua raiz eu vejo assim... negar a sua raiz é o maior crime que a gente tá fazendo... é negar a raiz, tá? Claro que muita gente gostaria de dizer assim “Ah, o jongo não tem nada com o espiritismo”. Só que escondidinho, na calada da noite, ele está lá, sentado no toco do preto velho e pedindo a benção, e pedindo pra não falar pra ninguém que eu estive aqui, tá? Então isso acabou na nossa comunidade, graças a Deus. Então hoje vai o padre celebrar missa lá na nossa comunidade. O tambor que tá batendo lá no centro ele desce e bate dentro da igreja e o pessoal tá até com os olhos meio russo de passar a noite toda lá cantando,

²⁴ De acordo com o trabalho, a referência é: DVD nº 3.00088 – Acervo Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu.

dançando para o guia e participa da missa e são respeitados [...]”²⁵
(CARMO, 2015, p. 3).

Podemos dizer que o preconceito diante das religiões de matriz africana fez com que, muitos negassem qualquer forma de ligação do jongo com as religiões de matriz africana. De acordo com a autora:

A negação da relação do jongo com as religiões de matriz africana por alguns jongueiros não significa necessariamente a ausência dessa relação na prática. Ela pode ser um indício da existência do *segredo*, muito presente no discurso mágico, onde o acesso a certos fundamentos é restrito a um determinado grupo. É provável que para um mesmo grupo de jongueiros exista diferentes formas de apresentar o jongo. O que definiria o modo de apresentação seria o público para qual se apresenta. A apresentação de jongo para um grupo de alunos que nunca teve contato com a dança pode não ser a mesma realizada para um público formado por jongueiros e simpatizantes da dança, como acontece nos Encontros de Jongueiros (CARMO, 2015, p. 4).

Sobre a relação entre jongo e religiosidade, Noinha, quando questionada se os seus ancestrais estão juntos dela no jongo, diz:

Se eles estiverem aí, porque, porque, a espiritualidade anda muito mais rápido do que a gente, não é. Eu não vou dizer que eles não estão porque, né... é uma força né, uma vibração, é o espaço que se eles, se acharem que estão bem, né, que eles podem estar ali, só que eu não evoco. A minha parte de dança é dança (Entrevista nº 1, 12/06/2015, Unidade Experimental de Som e Imagem – UESI).

O jongo de tradição familiar forma laços de solidariedade que não tem como base relações de memória e afeto. O cotidiano dessas relações familiares ampliadas não aparece apenas como espaço de reprodução da vida, mas também como possibilidade de superação e trocas. Essas relações também aparecem nas religiões afro-brasileiras, que inspiram uma investigação onde o sagrado e o espiritual possam ser apreendidos como capacidade de gerar solidariedade entre as pessoas, em uma concepção coletiva de enfrentamento das situações de opressões comuns.

E é sobre essa possibilidade de superação e trocas que trataremos no próximo item, onde o terreiro de jongo, o chão de terra batida, o quintal, é visto não apenas como local do jongo, mas também local de sociabilidade da família numa

²⁵ De acordo com o trabalho, a referência é: DVD nº 3.00088 – Acervo Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu.

concepção extensa, contemplando o jongo, a religiosidade e outras expressões do cotidiano.

2.2.1 O terreiro de jongo e a cidade: quintal como recriação espacial de resistência

De acordo com Marion Segaud (2016), habitar é traçar uma relação com o território, atribuindo-lhe qualidades que permitam que cada um se identifique. Sendo uma construção social, "habitar não se declina da mesma maneira conforme as épocas, as culturas, os gêneros, as idades da vida; a habitação é profundamente marcada por essas diferentes dimensões e apresenta uma diversidade que apenas uma história poderia relatar" (SEGAUD, 2016, p. 96).

Priorizarmos as reflexões a partir do quintal para ressaltar o caráter coletivo do espaço do terreiro onde acontece o jongo. O terreiro da casa da mestra jogueira Noinha, chão de terra batida, que também é o terreiro de jongo, possui um trânsito que é coletivo já que outros familiares também residem nesse entorno, transformando o espaço do quintal-terreiro de jongo em um local de construção de relações e resistência cultural da família e da comunidade. Ao nos referirmos ao quintal, buscamos evidenciar o espaço do terreiro de jongo em conjunto com os outros espaços que são vivenciados de forma coletiva pelas outras pessoas que residem no entorno.

Muniz Sodré, no vídeo *O Espaço da África no Brasil*²⁶, explica que as culturas ocidentais tomam como eixo central da organização da vida, o tempo. O autor chama a atenção para o fato de que, para várias culturas não hegemônicas, não é o tempo o mais importante, mas sim o espaço, a terra. No caso da cultura afro-brasileira, o autor apresenta o eixo centralizado no espaço como característica de uma cultura de diáspora que precisava se territorializar. Ao assumir o terreiro de jongo da mãe, Noinha recria práticas dos mais velhos que recorda dos tempos da infância, da relação dos familiares com a terra, com seus locais de moradia, ou seja, com o espaço.

Noinha guarda muitas memórias das relações de seus familiares com a terra. Seu bisavô paterno, Joviano, após a abolição, estabeleceu moradia em um pedaço de terra nos arredores de Santa Cruz. Todos os seus filhos foram criados no

²⁶ Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=8asUpAkFbu4>>. Acesso em 26 jun. 2019.

trabalho da lavoura, inclusive a sua avó paterna, Regina Maria da Conceição que, após o falecimento de seu cônjuge, passou a trabalhar na lavoura canavieira (PENHA, 2010). Como a doação não havia sido documentada, as terras foram tomadas de Joviano que, segundo Noinha "veio a falecer de desgosto" (PENHA, 2010, p. 40).

A sua avó materna, Margarida Balbino, também trabalhou na lavoura. Seus familiares maternos também tiveram terras no pós-abolição, porém era lugar de difícil acesso, e sem ajuda financeira para o cultivo, não tiveram condições de prosperar. Os filhos homens mais tarde foram morar na cidade do Rio de Janeiro, enquanto as mulheres foram para o trabalho na lavoura da cana-de-açúcar (PENHA, 2010).

Flávio dos Santos Gomes (2015) explica que essas microcomunidades camponesas negras foram invisibilizadas pela falta de políticas públicas no pós-abolição, recriando linguagens e culturas próprias.

O bairro onde Noinha reside ainda consegue preservar seus quintais. Esse "terreiro" de que fala Noinha é o chão de terra batido, (atualmente, em parte cimentado para facilitar a mobilidade devido a questões relativas à saúde), mas também é um lugar de afetividade, local das rodas de jongo, de sociabilidade familiar, da religiosidade, onde todo o cotidiano ocorre e onde a vida social está organizada.

Podemos dizer que o início da relação da mestra jongueira Noinha e de seus familiares com o espaço desse quintal e, conseqüentemente, com o bairro Parque Guarus é datado historicamente: ela muda do bairro do Caju para o Parque Guarus com seus familiares provavelmente no ano de 1954, aos dez anos de idade.

Essa casa, para onde Noinha muda-se com a família na infância, ainda existe, e é possível passar da casa que mora atualmente para a casa da infância (que estão em ruas paralelas), por dentro do espaço do quintal.

Fotografia 5 – Roda de jongo no terreiro de Noinha



(Ano: 1998. Fotografia de Arquivo pessoal utilizada como tópico guia na Entrevista nº 3, 15/09/2018, residência da mestra jogueira Noinha)

A fotografia retrata uma roda de jongo no terreiro de Noinha onde, ao fundo, podemos ver uma plantação de "Lágrima de Nossa Senhora", planta medicinal que também é utilizada para a elaboração dos adornos dos jogueiros. Ao tornar-se mestra jogueira, Noinha passou a costurar as roupas de jongo, assim como sua tia fazia, além de utilizar as plantas do quintal, elaborando os colares e enfeites para os jogueiros, utilizando recursos da natureza.

Noinha conseguiu manter em seu quintal-terreiro a relação com o jongo, com as plantas, com os animais e com a própria religiosidade, já que a casa onde anteriormente residiu com sua família, hoje, é um espaço religioso, seu local de oração e onde transmite os ensinamentos aos familiares. Podemos pensar o espaço do quintal como local de resistência dotado de práticas específicas.

Fotografia 6 – Quintal-Terreiro de Jongo



(Fotografia de Tasso Marcelo. Fonte: Mapa de Cultura do Rio de Janeiro)²⁷

A fotografia retrata o quintal de Noinha na ocasião em que passou a fazer parte do Mapa de Cultura do Rio de Janeiro, evidenciando também as relações com as plantas e os animais. Sobre essa relação, ela diz:

Eu creio que eu tenha vindo de tribos. Eu adoro mato, eu adoro pescar, entendeu? Eu adoro essa vida de campo, essa vida livre. Então eu creio que eu vim de tribos. (NOINHA. Entrevista nº 2, 27/08/2018, residência da mestra jongueira Noinha).

Mas como dissemos anteriormente, se o quintal é o espaço da afetividade, do cotidiano, aparece também como um território atravessado por disputas. Uma das disputas que identificamos nesse território tem relação direta com a questão da religiosidade. Noinha já foi vítima intolerância religiosa, prática com base no racismo. Noinha relata:

Eu já tinha aqueles dias certos de passe, então aí a gente fazia uma palestra antes, conversava com algumas pessoas, orientação religiosa, porque isso é muito importante pra mim. Antes da outra, aí, depois do bate papo, da conversa religiosa, aí que a gente fazia o passe, aí o preto velho chegava e dava o passe pro pessoal. Aí eles sabiam mais ou menos o horário e o dia. Pegava uma, era Kombi, hoje eles tem van de igreja, ficava com alto falante em frente o meu portão. Com a altura maior que pudesse, o volume maior. Chegou um dia, não veio a van, a Kombi da igreja. Aí chegava na outra semana,

²⁷ Disponível em: <<http://mapadecultura.rj.gov.br/manchete/noinha-do-jongo>>. Acesso em 26 jun. 2019.

eles cruzava, fazia um culto no lado, numa casa do lado, fazia outro culto na casa da frente. Chegou um tal dia que não veio a van, o transporte da igreja. Eu achei assim, uma coisa engraçada. Aí de repente, um carro com uns alto falantes, mas muito possante mesmo, começou a gritar música gospel. [...] Quando passou essa parte, parou, elas já tentavam outra. Tentavam botar os vizinhos contra mim. Pessoa que a gente foi criado junto (NOINHA. Entrevista nº 1, 12/06/2015, Unidade Experimental de Som e Imagem – UES).

No estado do Rio de Janeiro, o Centro de Promoção da Liberdade Religiosa & Direitos Humanos - CEPLIR é o responsável pelo atendimento às vítimas de intolerância religiosa, através de registro de denúncias de forma presencial e por telefone, prestando atendimento de apoio jurídico, psicológico e social aos seus usuários. Com relação a dados estaduais, o documento *Intolerância Religiosa no Brasil: Relatório e Balanço* (2016), com base em dados coletados no período de julho de 2012 a setembro de 2015, (totalizando 1014 atendimentos) e setembro a dezembro de 2015 (totalizando 66 atendimentos), apresenta que:

No primeiro período, as denúncias contra religiões afro-brasileiras representaram 71,15%, fato que indica este segmento como o mais vulnerável e conseqüentemente aquele com maior índice de vitimização. Já no segundo período, setembro a dezembro de 2015, foram realizados 66 atendimentos, apresentando novas categorias de usuários mulçumanos (32%), indígenas (6%), agnósticos (5%), pagãos (5%) e kardecistas (3%). Destaca-se que uma nova categoria foi acrescida pela CEPLIR candomblecistas, que pode ser um reflexo do aumento da confiança no registro da denúncia, de um trabalho pró-ativo realizado por campanhas intensivas visando aumentar a autoestima das pessoas religiosas deste segmento, e da consciência de que estas pessoas podem exigir o respeito e a garantia de ser religioso, passando, assim, a constituir uma categoria isolada, anteriormente classificada como religiões afro-brasileiras (SANTOS *et al.*, 2016, p. 24-25).

Essa mesma discussão é abordada por alguns estudiosos com o foco não na intolerância, mas no racismo religioso. Na publicação *Por uma perspectiva afrorreligiosa: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso*, o cientista social Lucas Obalera de Deus (2019) investiga "as estratégias teóricas e práticas que vêm sendo utilizadas por afrorreligiosos no seu enfrentamento ao racismo religioso no Estado do Rio de Janeiro" (DEUS, 2019, p. 8).

O autor explica:

Lideranças de terreiro na abertura da Plenária Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, no III CONAPIR, em 2013, produziram um documento aonde defendem que intolerância religiosa

é uma “expressão que não dá conta do grau de violência que incide sobre os territórios e tradições de matriz africana”. O documento afirma que “esta violência constitui a face mais perversa do racismo”. (DEUS, 2019, p. 10).

No contato com seus interlocutores, o racismo religioso apareceu como algo a ser explorado, ressaltando a categoria como "uma ferramenta teórico-política com rendimento analítico capaz de ampliar o significado e sentido das múltiplas violências perpetradas contra as comunidades religiosas de matriz africana" (DEUS, 2019, p. 9), observando as estratégias construídas pelos afroreligiosos para enfrentar as violências protagonizadas, sobretudo, por evangélicos de tradição neopentecostal.

De acordo com os dados de 2010 do IBGE, 8% da população brasileira se declara “sem religião”, 64,6% se declaram católica e 22,2% evangélica onde 6 em cada 10 evangélicos brasileiros declaram-se pentecostais (SALES, 2017, p. 14).

De acordo com Sales (2017):

Apenas entre 2000 e 2010, os evangélicos cresceram cinco vezes mais do que a população brasileira, 61,4% contra 12,3%. Dos 42,3 milhões de evangélicos em números absolutos, 25,4 milhões, ou 13,3% da população brasileira é composta por evangélicos pentecostais, cifra bem mais considerável do que o terceiro maior grupo de evangélicos, isto é, os evangélicos de missão, que somam 4% da população brasileira. O maior responsável pelo grande crescimento dos evangélicos na última década é o sucesso pentecostal no país. Não foi apenas o crescimento das igrejas pentecostais, mas, principalmente, à nova forma de relacionamento com o transcendente que a “terceira onda²⁸” do pentecostalismo – a saber, o neopentecostalismo – gerou na sociedade brasileira. (SALES, 2017, p. 14).

Considerando o chamado "tripé pentecostal contemporâneo", do qual fazem parte a teologia da prosperidade, a guerra espiritual e a flexibilização dos costumes, o autor explica que, para os neopentecostais, o sucesso na guerra espiritual depende também da moralização dessa guerra, onde outras religiões são desmoralizadas, principalmente as afro-brasileiras, sendo consideradas demoníacas (SALES, 2017).

²⁸ De acordo com Sales (2017), Mariano (1999) classifica o pentecostalismo em três ondas: pentecostalismo clássico, deuteropentecostalismo, e neopentecostalismo. Para Mariano a transformação que as “ondas” geraram está ligada ao processo de aculturação das teologias importadas, fundamentais para tornarem o pentecostalismo uma religião “brasileira”. (SALES, 2017, p. 14).

Essa discussão em torno tanto das religiosidades afro-brasileiras quanto dos impactos do crescimento neopentecostal, é muito mais aprofundada e complexa, não sendo possível esgotá-la neste trabalho, porém, a contribuição dos autores somada à descrição da situação vivenciada por Noinha é importante por mostrar a urgência não só da discussão do tema, mas também da proposição de ações práticas com intuito de que a liberdade religiosa possa ser vivenciada por todos de forma plena.

Evidenciam-se aspectos relativos ao racismo, fruto da formação sócio-histórica do país e, especificamente da cidade, nas relações de poder percebidas no preconceito sofrido pelos jongueiros ao não terem seu saber reconhecido e respeitado, e também na intolerância religiosa ou racismo religioso sofrido pelos praticantes de religiões afro-brasileiras.

No presente capítulo, analisamos a importância dos tambores na vida de Noinha, sendo representado pelo jongo e a religiosidade, além de refletir sobre a interação destes nas relações ocorridas com o espaço de moradia, ressaltando o espaço do quintal-terreiro de jongo. Dessas interações, implicações decorrentes da interação entre raça, classe e gênero também foram identificadas e serão tratadas com centralidade no próximo capítulo.

3 OFÍCIO: NÓ CLASSE, RAÇA E GÊNERO COMO PONTO DE DEMANDA A SER DESATADO

[...] (Sobre o ofício de auxiliar de enfermagem) É outra adoração na minha vida.

NOINHA. Entrevista nº 1, 12/06/2015, Unidade Experimental de Som e Imagem - UESI.

Fotografia 7 – Lançamento do livro "A Voz do Tambor" e comemoração dos 50 anos de profissão



(Ano: 2010. Fotografia de Arquivo pessoal utilizada como tópico guia na Entrevista nº 3, 15/09/2018, residência da mestra jongueira Noinha)

A fotografia ilustra o lançamento do livro "A voz do tambor", escrito por Noinha. Escolhemos esse registro para iniciar o capítulo, pois, o dia do lançamento do livro foi também o dia de comemoração dos seus cinquenta anos de ofício na área de saúde como auxiliar de enfermagem, profissão que exerceu até os setenta anos de idade, completando cinquenta e quatro anos de trabalho na área, aposentando-se posteriormente.

Junto com os tambores, a religião e o jongo, Noinha ressalta o ofício na área de saúde como essencial em sua vida, ressaltando que é a renda proveniente deste que possibilitou e possibilita manter a si mesma, a sua família e ao jongo.

O ponto de demanda no jongo é um ponto de desafio, que precisa ser desatado, decifrado. Sendo mulher, negra e residente em um bairro periférico, o nó entre classe, raça e gênero é o grande desafio que se coloca para nós na compreensão de sua realidade.

3.1 Dinâmicas de classe, raça e gênero

Flávia Biroli e Luis Felipe Miguel (2015) enfatizam que qualquer interpretação aprofundada do mundo social e proposta de projeto emancipatório precisam incorporar, simultaneamente, classe, raça e gênero em seu referencial de análise, entendendo que "qualquer análise que tenha a ambição de estabelecer relações entre os limites das democracias contemporâneas e as desigualdades sociais precisa incorporar como problema as hierarquias que se constituem na convergência entre os três eixos" (BIROLI; MIGUEL, 2015, p. 29). É por concordarmos com a urgência do debate que abordamos a questão, a fim de identificar os efeitos dessa convergência na vida de mulheres negras.

Segundo os autores, é a partir dos anos 1960 que esse debate se estabelece (embora tenha emergido ao longo do século XX, e mesmo antes), relacionado ao movimento contestatório que surge naquela década que possuía muitas frentes simultâneas, sendo "praticamente inevitável que pessoas cuja identidade se definia na relação com mais de um desses grupos questionassem sua própria posição e pusessem em xeque as hierarquias internas a cada um deles" (BIROLI; MIGUEL, 2015, p. 30).

Para refletir sobre as categorias de gênero, raça e classe exploradas conjuntamente, os autores destacam três frentes: o feminismo marxista e socialista; o feminismo negro e o debate da interseccionalidade.

As feministas socialistas e marxistas, construíram abordagens importantes a partir dos anos 1970, em um esforço para mostrar que apenas a crítica ao capitalismo e o recurso à noção de classe não eram suficientes para compreender as especificidades da posição de mulheres e homens na sociedade capitalista, produzindo assim análises importantes das relações entre capitalismo e dominação de gênero. Nesses trabalhos, ganharam visibilidade temas como a inclusão desigual das mulheres nas relações de trabalho no capitalismo, a vida doméstica e as conexões entre as formas de exploração do trabalho das mulheres dentro e fora de

casa (BIROLI; MIGUEL, 2015). As relações raciais não estão suspensas nesses trabalhos, porém, ganham menor centralidade nas discussões.

O destaque para a raça viria do trabalho das feministas negras. O avanço em termos de agenda e conceitualização das formas cruzadas de dominação, opressão e exploração veio do fato desses estudos

terem sido em muitos casos realizados por mulheres negras e, frequentemente, de origem popular – em um contraste com ambientes feministas de luta e de produção de conhecimento no qual predominavam largamente mulheres brancas (e alguns homens), com origem de classe privilegiada. As experiências dessas mulheres permitiriam, por exemplo, abordar as relações familiares e as relações de trabalho de uma perspectiva que não estava presente, ou não ganhava destaque, na produção das feministas brancas (BIROLI; MIGUEL, 2015, p. 35-36).

Nessas abordagens, "a consideração conjunta do gênero, da classe e da raça organiza lutas e novos paradigmas para a produção do conhecimento sobre a posição das mulheres no mundo social" (BIROLI; MIGUEL, 2015, p. 36). Mulheres negras e trabalhadoras construíram a reflexão sobre sua própria condição, desafiando os modelos que colocavam todas as mulheres na mesma posição.

Esse debate também ocorre no Brasil nos anos 1970, inicialmente no interior do movimento negro e de coletivos que afirmavam a especificidade das mulheres negras, entendendo que a análise crítica das relações de privilégio inclui, assim, as hierarquias entre as mulheres (BIROLI; MIGUEL, 2015).

Atualmente, em grande parte da literatura, é a noção de interseccionalidade, desenvolvida a partir da década de 1980 nos trabalhos de feministas de língua inglesa, nos Estados Unidos e Inglaterra, que tende a condensar a presença de formas múltiplas e articuladas de opressão. Um ponto importante ressaltado pelos autores é que o impacto da interseccionalidade como paradigma é perceptível em diversos trabalhos, porém, a diversidade dos entendimentos e apropriações teóricas e metodológicas também é percebida.

Kimberlé Crenshaw (2002) propôs um modelo provisório "para a identificação das várias formas de subordinação que refletem os efeitos interativos das discriminações de raça e de gênero" (CRENSHAW, 2002, p. 171).

De acordo com a autora:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as conseqüências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Porém, uma questão importante que se coloca é que, com a popularidade dos estudos de interseccionalidade e inserção maciça nos meios acadêmicos, quais ideias permaneceram com essa entrada na academia e quais não? Os projetos interseccionais de conhecimento possuem a justiça social em seu cerne? Continuam considerando as pautas de mulheres negras e trabalhadoras das classes populares?

Refletindo sobre essa contradição, Patricia Hill Collins (2017) diz:

Liberdade, equidade, justiça social e democracia participativa devem constituir as ideias centrais do feminismo, lutas por direitos civis, assim como o movimento pacifista e sindical, mas como essas ideias encontraram lugar em uma academia cada vez mais neoliberal? O que sobreviveu na migração do feminismo negro para a academia e seu recondicionamento como uma cada vez mais legítima interseccionalidade? De que forma os vínculos da interseccionalidade com a política emancipatória foram renegociados, em sua pesquisa crítica e sua práxis, em resposta às normas acadêmicas, tantas vezes antitéticas? O que se perdeu na tradução? (COLLINS, 2017, p. 14).

Esta breve apresentação teve o objetivo de apresentar de forma sucinta possibilidades analíticas que consideram a relação indissociável entre classe, raça e gênero. Em nossa compreensão, as contribuições das feministas negras, especialmente, são extremamente importantes para esta compreensão porque trouxeram com bastante força a reflexão das especificidades vivenciadas por mulheres negras das classes populares.

Este debate é importante para compreendermos os impactos da convergência entre raça, classe e gênero nas estratégias utilizadas pelas mulheres negras em busca de melhores condições de vida, tema que será abordado no próximo tópico.

3.2 Viveres-Noinha: mulheres negras e estratégias em busca de melhores condições de vida

A interação entre gênero, raça e classe também irá impactar questões relativas ao trabalho. Beatriz Nascimento (2006), em seu texto *A mulher negra no mercado de trabalho*, chama atenção para a seguinte questão:

A mulher negra, elemento no qual se cristaliza mais a estrutura de dominação, como negra e como mulher, se vê, deste modo, ocupando os espaços e os papéis que lhe foram atribuídos desde a escravidão. A “herança escravocrata” sofre uma continuidade no que diz respeito à mulher negra. Seu papel como trabalhadora, grosso modo, não muda muito. As sobrevivências patriarcais na sociedade brasileira fazem com que ela seja recrutada e assuma empregos domésticos, em menor grau na indústria de transformação, nas áreas urbanas e que permaneçam como trabalhadoras rurais (NASCIMENTO, 2006, p. 104).

Podemos identificar entre as mulheres da família da mestra jongueira Noinha formas múltiplas de inserção no mundo do trabalho, inclusive em áreas citadas pela autora no trecho acima. Duas de suas avós trabalharam no corte de cana-de-açúcar em Campos dos Goytacazes – RJ, tanto a avó materna Margarida quanto a avó paterna Regina. Se a cidade é reconhecida por muitos pelas histórias das grandes usinas do passado, as condições de trabalho no campo não eram dignas e nem receberam a mesma atenção, confirmadas nas precárias condições de trabalho ainda vigentes na atualidade.

Para citarmos um dos inúmeros exemplos, em junho de 2011, Agentes Públicos da Superintendência Regional do Trabalho e Emprego do Estado do Rio de Janeiro em conjunto com o Ministério Público do Trabalho em Campos dos Goytacazes, ao fiscalizarem o trabalho na propriedade rural Fazenda Lagoa Limpa, constataram a redução de diversos trabalhadores rurais à condição análoga a de escravo. De acordo com a denúncia²⁹, foram encontrados no local vinte e três trabalhadores rurais, sendo treze homens, cinco mulheres e cinco menores de dezoito anos de idade. O documento da denúncia diz que, desse total, dezoito trabalhadores rurais foram resgatados do trabalho escravo, além de terem sido registradas doze pessoas na fiscalização, evidenciando uma situação que ainda persiste na atualidade em vários lugares do país.

²⁹ Denúncia disponível em: <http://www.mpf.mp.br/rj/sala-de-imprensa/docs/campos-dos-goytacazes/Denuncia%20trabalho%20escravo_autos%200000554-37.2012.402.5103_Redigido.pdf>. Acesso em 24 fev. 2019.

Também em 2011, foi realizado um estudo com dez trabalhadoras do corte de cana-de-açúcar vinculadas ao Sindicato Rural de Guariba (SP). O artigo aponta que, no caso estudado:

A presença da mulher no mundo do trabalho rural do corte da cana-de-açúcar é um fenômeno que envolve inúmeros elementos e o sistema capitalista no qual está inserida a trabalhadora rural faz com que ela conviva com situações de extrema complexidade.

No presente estudo, as cortadoras de cana eram pardas ou pretas, casadas, com filhos e ensino fundamental incompleto. [...] O que pode ser desvelado pelas narrativas foi que por ocasião de sua gravidez e/ou em avançado estado gestacional, eram forçadas a trabalhar até muito próximo do final da gestação, visto que o ganho no trabalho de corte de cana-de-açúcar acontece por produção; ficando sem trabalhar perdem o montante relacionado aos dias parados. Houve a superação de dores e incômodos provocados pelo peso excessivo do ventre gravídico, fato esse que está diretamente relacionado com a necessidade de trabalhar para receber seu pagamento. Os dias de repouso (licença) garantidos legalmente após o parto, não foram respeitados pela ameaça de perder o emprego. Em relação aos relacionamentos conjugais, muitos eram agressivos e violentos, e as mulheres eram agredidas fisicamente por seus maridos, mas os relacionamentos no ambiente laboral foram tidos como bons e os colegas representam "uma família" (CARAN *et al*, 2012, p. 10).

Fica evidente que, além de todas as implicações que a subalternidade do trabalho no campo apresenta, as mulheres vivenciam questões bem específicas, como as ressaltadas na pesquisa.

Noinha conta que, uma das avós, após muitos anos de trabalho, sai do trabalho no campo para o trabalho doméstico. Refletindo sobre o trabalho doméstico na cidade, Marusa Bocafoli da Silva (2013), em seu artigo *Patroas e empregadas domésticas em Campos dos Goytacazes: uma relação delicada*, examina a dinâmica entre patroas e empregadas domésticas, buscando identificar nessas relações possíveis questões relacionadas à dominação de classe, raça/etnia e gênero.

A autora cita que "de acordo com o IBGE (Censo 2010) este tipo de função ocupa 7,2 milhões de pessoas no Brasil, sendo a maioria do contingente formada por mulheres negras e de baixa escolaridade" (SILVA, 2013, p. 1), configurando-se em uma função que apresenta marcas deixadas pela escravidão, além de ser "naturalizado" como trabalho feminino, contribuindo assim para a sua desvalorização e invisibilidade social.

Apesar de compartilharem as mesmas angústias, dúvidas e dificuldades impostas às mulheres por nossa sociedade, patroas e empregadas se encontram

em lados opostos no que diz respeito à classe social, às oportunidades e ao acesso a serviços e direitos, onde muitas das empregadas domésticas se veem obrigadas a deixar sua casa,

seus filhos com parentes ou em creches, quando conseguem uma vaga, para cuidar da casa e dos filhos dos patrões. No trabalho elas têm contato com produtos, tecnologias e tipos de alimentos que geralmente não fazem parte do seu cotidiano familiar. Questões como essas demarcam cruelmente a diferença entre as classes sociais (SILVA, 2013, p. 2).

De acordo com a autora:

O trabalho doméstico apresentou-se na realidade pesquisada, como alternativa para mulheres pobres, de baixa escolaridade e negras. Apesar de sua desvalorização social e das inúmeras situações de humilhação passadas por quem se ocupa dele, ao mesmo tempo, é responsável por dar às empregadas alguma autonomia financeira, além de tornar possível a inserção de mulheres de classes média e alta no mercado de trabalho extra doméstico. Entretanto, este tipo de trabalho se torna responsável pela manutenção da ordem sexista, que considera o lar como lócus feminino, que separa as funções como sendo de natureza masculina e feminina. Além disso, ele engendra um relacionamento delicado que se desenvolve entre os dois pólos dessa situação, a patroa e a empregada (SILVA, 2013, p. 10-11).

As considerações sobre as atividades de trabalho desenvolvidas por algumas mulheres da família de Noinha contribuem na reflexão sobre como o nó entre gênero, raça e classe impacta a vida das mulheres negras e as suas estratégias para autonomia financeira. Podemos refletir, por exemplo, sobre a inserção das mulheres negras no mercado de trabalho historicamente, uma vez que essas mulheres sempre tiveram que trabalhar, além do tipo de ocupação que essas mulheres mais conseguem inserção. Esse nó afeta o acesso ao trabalho e a outros direitos sociais.

No próximo tópico, nos ocuparemos especificamente das estratégias utilizadas pela mestra jongueira Noinha por melhores condições de vida, através do trabalho na área da saúde.

3.2.1 De pai para filha: profissão na área da saúde e quintal como território

Os cuidados de saúde têm sido demarcados em cada época e lugar de acordo com o significado social a eles conferido. As mulheres e a sua relação com

os quintais aparecem como importantes atores na construção desse significado ao longo da história.

Tânia Salgado Pimenta (2018) busca compreender como e quem exercia a função do cuidado aos doentes no período oitocentista. Ela explica que:

A vida num centro urbano, em pequenas e médias propriedades, ou em *plantations*, desenhava diferentes possibilidades para eles: serem cuidados por uma rede de solidariedade horizontal – representada por curandeiros, barbeiros-sangradores, curiosos, feiticeiros – ou por médicos, cirurgiões e boticários de formação acadêmica. Embora, formalmente, os agentes oficiais de cura fossem mais reconhecidos e valorizados, a população atendida não entendia a eficácia dessa forma. Boa parte dos doentes, tivessem sido atravessados pela experiência da escravidão ou não, preferiam ser assistidos por curandeiros. [...] Em geral, os curandeiros se destacavam por tratarem de doenças que os médicos acadêmicos não conseguiam curar, e por usarem plantas medicinais. Por vezes, alegavam que teriam o conhecimento para tirar espíritos malignos que estariam causando as enfermidades (PIMENTA, 2018, p. 196).

Durante este mesmo período, as parteiras também eram muito importantes, já que os partos eram majoritariamente realizados no ambiente doméstico.

Segundo a autora:

Escravas e forras certamente constituíam o principal apoio para mulheres da mesma condição. Seu aprendizado se dava através do acompanhamento de parteiras mais experientes. Enquanto algumas atuavam como integrantes de redes de solidariedade, outras cobravam por seus serviços. No entanto, qualquer que fosse o tipo de parteira, sua atuação não se limitava a partejar; elas cuidavam de doenças femininas e infantis usando, em geral, ervas medicinais. Além disso, eram muito procuradas por mulheres em busca de alguma forma de contracepção ou de aborto (PIMENTA, 2018, p. 197).

Mary Del Priore (2004) fala sobre a relação das mulheres com os conhecimentos de cura do próprio corpo. Esse era um saber transmitido de mãe para filha, em uma época onde a crença na origem sobrenatural da doença levava a busca de outros tipos de cura.

Desprovidas dos recursos da medicina, eram as mulheres que resgatavam a saúde atuando nesse território dos saberes transmitidos oralmente, "numa imensa constelação de saberes sobre a utilização de plantas, minerais e animais, com os quais fabricavam remédios que serviam aos cuidados terapêuticos que administravam" (DEL PRIORE, 2004, p. 88-89).

Essa ponte com o sobrenatural foi uma oportunidade para as mulheres se solidarizarem, trocando entre si saberes relativos aos seus próprios corpos trazidos de áreas geográficas tão diferentes quanto à África ou a península Ibérica, numa oportunidade de entrelaçamentos múltiplos, onde "negras, mulatas, índias e brancas tratavam-se mutuamente, com gestos, palavras e práticas características de cada cultura" (DEL PRIORE, 2004, p. 112-113).

O conhecimento sobre o mundo vegetal estava cheio de signos e práticas que ligava as mulheres ao quintal e às plantas. E a literatura é uma grande aliada no sentido de identificarmos essas questões do cotidiano. Oswaldo de Almeida Lima, jornalista e escritor, escreveu um livro onde narra memórias do bairro em que residiu, o bairro do Caju em Campos dos Goytacazes – RJ, mesmo bairro em que a mestra jogueira Noinha passou a sua infância.

Nascido em 1912, o escritor narra como se davam os cuidados com a saúde no início do século XX na cidade, contando a história de uma senhora conhecida como Chiquinha do Caboclo Jorge:

A verdade é que naquele tempo os médicos eram poucos. Embora fossem autênticos médicos de família, andando a pé com a sua maletinha, ou de tilburi, quando as distâncias eram bem maiores, não davam conta do recado. Assim, Chiquinha desempenhava um papel complementar. Pois o negócio dela era doença. Não convocava gente do Além para desgraçar os outros. O menino estava doente, acordava gritando ou chorando e o pai o levava para Chiquinha rezar (LIMA, 1980, p. 53).

Das lembranças da infância, trazendo alguns elementos da religiosidade, das plantas e dos quintais, Noinha guarda recordações de sua tia Alexandrina, mais conhecida como Xandina, que era rezadeira, conhecedora das plantas medicinais e também moradora do bairro do Caju. Sobre esses saberes, Noinha relata:

Então ela (Xandina) tava aqui, você chegava com um sobrinho, um neto dela, qualquer coisa, tava com uma dor, tava não sei o que lá, pega um galinho ali de arruda, pega um galinho de vassoura... Você já ouviu falar em vassourinha? Vassoura... "Pam, pam, pam, pam, pam", e rezava. Você lá na rua escutava. (NOINHA. Entrevista nº 2, 27/08/2018, residência da mestra jogueira Noinha).

Em uma de suas recordações, Noinha compartilha uma lembrança de ter sido rezada pela tia:

Eu me lembro quando criança, tinha uma base de oito anos mais ou menos, comecei com uma dor, estava boa na escola. Não, levou uns dias que nem à escola podia ir. Estava boa, quando chegava onze horas, onze e meia, quase meio dia, a dor na perna começava. Aí eu tinha que deitar porque não conseguia andar. Levei mais de uma semana, gritava de dor. A minha mãe chamou ela, era tia da minha mãe. Eu estava com aquela dor, aí chegou ela: apanha um galho ali de vassoura ou um galho de arruda, uns três galhos de arruda. Alguém foi lá, pegou, começou a rezar, aí quanto mais ela rezava, mais falava alto e mais as lágrimas... eu lembro nitidamente. Isso foi uns 15 minutos rezando e eu, tanta coisa que eu não sei nem as palavras que ela falava, e rezando, rezando, rezando, com aquele galho, acabou de rezar acabou a dor. Eu lembro, as rezadeiras (NOINHA. Entrevista nº 2, 27/08/2018, residência da mestra jongueira Noinha).

Noinha residiu no bairro do Caju até o ano de 1954, já que com 10 anos de idade mudou-se com a família para o bairro Parque Guarus, onde reside até hoje. Possui uma relação estreita com o quintal e foi na interação estabelecida a partir dele, na relação com a comunidade, que inicia os primeiros passos na atividade de cuidados de saúde. Foi com o pai, Gordiano da Penha, motorista de ambulância, que Noinha aprendeu os primeiros passos da profissão que seguiria futuramente. Em seu caso, foi um saber transmitido de pai para filha.

Seu pai trabalhava dirigindo a ambulância no antigo serviço de assistência médica domiciliar de urgência. Tinha um bom relacionamento com as pessoas e vivia a comunidade, realizando um pouco de tudo no trabalho.

Começou a ensiná-la a ler receitas médicas, a aplicar injeções, a fazer os primeiros cuidados e curativos para atender a comunidade que não dispunha de equipamentos de saúde nas proximidades. É importante lembrar que estamos apresentando um período anterior ao Sistema Único de Saúde – SUS. A lei que institui e formaliza o SUS é apenas da década de 1990.

Nesse momento, a casa da família de Noinha é o espaço em que a comunidade encontra esse auxílio, relacionado aos pequenos cuidados de saúde, através de Gordiano e, posteriormente, de Noinha, que aprende com ele esse saber. Por este motivo, escolhemos *Ofício* para título desse capítulo, por se tratar de uma aprendizagem transmitida.

Sobre o sentido de ofício, Manoel Fernandes de Sousa Neto (2005) diz:

A palavra ofício deriva de *officiu* que no latim significa dever, naquele sentido de cumprir com dada obrigação e a partir de um ritual determinado (Ferreira, 1986). Entre nós, o dever da palavra ofício representa ainda um certo saber-fazer àqueles que comungam do

mesmo conjunto de conhecimentos e habilidades, e são capazes de reproduzir certos objetos e/ou objetivos com base nos mesmos rituais. O exercício de qualquer ofício, nesse sentido, pressupõe que o seu realizador domine os processos que lhe são inerentes e seja capaz de executá-los de maneira a observar como cada momento, cada detalhe por diminuto que seja, cada gesto ainda que automático, resulta de uma unidade em que os fragmentos só justificam sua existência por fazerem parte do todo. E os ofícios, como decorrentes de um dado ritual, requerem oficinas, lugares onde se deve encontrar os artefatos para o trabalho – a matéria-prima que se manipulará, as ferramentas de que se disporá para a tarefa, os espaços em que o corpo se flexionará assumindo várias formas para o uso da força e da delicadeza em diferentes medidas. Bem, sendo a oficina o templo em que os rituais de um dado ofício se realizam, poderíamos então dizer que certos fazeres e saberes estão sempre situados quando se conjugam enquanto aquela ação consciente que produz objetos materiais e imaterialidades simbólicas. Ao dizer situados, pressupõe-se a perspectiva de um lugar de onde, a partir desse processo que inclui rituais constitutivos de coisas e ideias, instituem-se regras, códigos, relações que identificam, naqueles que fazem a oficina funcionar, os sujeitos que são feitos pelo ofício que executam (NETO, 2005, p. 250).

No caso de Noinha, esses saberes e fazeres situados tiveram a casa e também o quintal como lugar, situado no bairro Parque Guarus. A última frase dita pelo autor, "os sujeitos que são feitos pelo ofício que executam", é extremamente importante para compreender a relação de Noinha com seu ofício: ela também é feita por essas relações de cuidado estabelecidas através do ofício que seguiu durante mais de cinquenta anos na área da enfermagem.

Refletindo sobre o processo histórico da enfermagem como profissão, a autora Elizete Passos, em seu livro *De anjos a mulheres: ideologias e valores na formação de enfermeiras* (2012), explica que "as tarefas ligadas não à cura e sim ao servir e ao cuidar ficavam a cargo das mulheres da família, por verem-nas como idênticas às atividades por elas desenvolvidas em casa" (PASSOS, 2012, p. 19).

De acordo com a autora,

A experiência desenvolvida no espaço privado foi sendo transferida para o público, de modo que a prática do cuidar das pessoas da sociedade também passou a ser uma ocupação feminina e para o mesmo não havia necessidade de aprendizado, nem da elaboração de um saber específico. Era realizado através da experiência, utilizando-se um saber aprendido empiricamente. Tal praticidade além de servir para ocupar as mulheres com as tarefas consideradas de menor valor social e menos atrativas na área da saúde, servia também para desqualificar o serviço e quem o exercia, ou seja, o que futuramente veio a ser identificado como enfermagem e as mulheres (PASSOS, 2012, p. 19).

Nas lembranças de Noinha, o bairro Parque Guarus era basicamente formado por pastos e casas distante umas das outras, sem nenhum hospital ou farmácia por perto, e muita dificuldade de locomoção. Recorda que seu pai, motorista de ambulância, levava pacientes egressos do hospital para casa da família quando essas pessoas não tinham dinheiro para retornar para as suas localidades. Muitas dessas pessoas continuavam voltando para visitá-los, passando a fazer parte da família, reforçando novamente uma concepção de família que não se resume a laços consanguíneos, mas sim formada pelas relações afetivas.

Noinha inclusive relaciona, posteriormente, jongo e saúde. Em sua contribuição na cartilha realizada pelo Grupo de Saúde Popular "Amor do Campo" com apoio da Comissão Pastoral da Terra – CPT e outros parceiros, Noinha fala sobre o jongo, apresentando a dança como forma de promoção de saúde tanto física quanto mental, trabalhando o corpo e a mente. Diz que qualquer pessoa pode dançar o jongo, cada pessoa do seu jeito, respeitando as suas limitações. É a saúde sendo promovida através do quintal-terreiro de jongo.

Fotografia 8 – Seminário de Saúde



(Ano: 2011. Fotografia de Arquivo pessoal utilizada como tópico guia na Entrevista nº 3, 15/09/2018, residência da mestra jongueira Noinha)

A fotografia retrata a participação de Noinha em uma atividade, onde a mestra jongueira contribuiu na reflexão sobre saúde.

O território onde está situado o quintal e o terreiro de jongo é marcado pelos enfrentamentos e pelas relações de poder. Milton Santos (2001) auxilia na compreensão do território quando diz que ele " não é um dado neutro nem um ator passivo" (SANTOS, 2001, p. 80). Segundo o autor,

O território não é apenas o resultado da superposição de um conjunto de sistemas naturais e um conjunto de sistemas de coisas criadas pelo homem. O território é o chão e mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre os quais ele influi. Quando se fala em território deve-se, pois, de logo, entender que se está falando em território usado, utilizado por uma dada população. Um faz o outro, (SANTOS, 2001, p. 96-97).

Para compreendermos esse território e situarmos o leitor que porventura não conheça a cidade, é importante elucidarmos que essa localização é importante na apreensão dos significados construídos em torno do que é ser "morador de Guarus".

Renan Lubanco Assis (2016), em sua tese de doutorado *Morador de Custodópolis e morador de Guarus: a moradia como um símbolo de estigma em Campos dos Goytacazes – RJ*, reflete sobre a construção histórica da figura do "morador de Guarus". O autor "descreve uma situação na qual os Capuchinhos³⁰ mobilizaram os 'índios' de Guarulhos – atualmente região denominada Guarus – para recuperar terras perdidas para os jesuítas" (ASSIS, 2016, p. 43). Segue abaixo o trecho:

Os capuchos haviam perdido uma demanda que tiveram com os jesuítas, sobre terras que ambas as comunidades disputavam a posse. Não querendo os capuchos se sujeitar ao que decidira a relação do Estado, que lhes fora desfavorável, incitaram os índios contra os moradores contra os que moravam nestas terras, onde as casas eram cobertas de palhas e os índios lançaram fogo, servindo-se para isso de flechas que levavam algodão inflamado. Os moradores que não fugiam para não morrerem queimados, não escapavam das flechas certeiras dos índios!
[...]

³⁰ Os Capuchinhos – Frades de hábito marrom e de capuz pequeno tivera início na Itália, no século XVI, com o objetivo de observar rigorosamente a "Regra e Vida dos Frades Menores, escrita por São Francisco de Assis, e praticar a Pobreza radical, a Oração contemplativa e a vida missionária. Disponível em: <igrejadoscapuchinhos.org.br/capuchinhos-conheca-mais-sobre-a-familia-franciscana>. Acesso em 28 jun. 2019.

O povo da Vila de São Salvador [Campos dos Goytacazes], aterrando-se com as notícias que recebia de Guarulhos³¹, achando-se rodeado por aldeia de índios, pensou que podia acontecer a mesma coisa, e pediu aos oficiais da câmara providências. Os vereadores escreveram ao rei D. João V, pedindo pólvora e artilharia para defender a Vila, em caso de ataque (FEYDIT, 1979 [1900], p. 132 apud ASSIS, 2016, p. 42-43).

O autor explica que, com essa situação, ocorre uma interação dos moradores das duas margens, interação "determinante para a elaboração de uma cartografia moral da cidade na qual Guarulhos é noticiada inicialmente como 'aterradora' do povo da 'Vila', ou seja, perigosa. Guarulhos era um lugar de onde poderia vir o perigo" (ASSIS, 2016, p. 44). Nesse primeiro momento, o habitante de Guarulhos considerado perigoso é o indígena.

Em um segundo momento, no século XIX, Assis (2016) apresenta uma notícia do Jornal Monitor Campista de 24 de janeiro de 1886, que falava sobre os "Quilombolas de Guarulhos" (2016, p. 46). Surge nesse imaginário um novo "perigo" em Guarulhos, que nesse momento passa a ser representado pelos quilombolas.

De acordo com o autor:

Se em um primeiro momento a situação de crise causada pela margem esquerda da cidade é atribuída à presença indígena, neste momento, a presença negra torna-se o alvo das acusações veiculadas pelos periódicos. As notícias, neste caso, de jornais locais, elegem o novo tipo social perigoso: o quilombola. O seu lugar de fuga, obviamente, seriam para áreas mais próximas da cidade, e ao mesmo tempo, pouco habitadas. Neste caso, o norte do município tornara-se um lugar ideal. Por não possuir uma população expressiva, Travessão, localidade ligada à Custodópolis pela Estrada do Nogueira – [...] – apresentava condições favoráveis para a acomodação dos "escravos fugidos" (ASSIS, 2016, p. 47-48).

Atualmente, outros estigmas foram sendo incorporados, relacionados à questão da violência, por exemplo, onde

ser "morador de Guarulhos" não se restringe apenas a posse de um endereço postal na cidade de Campos dos Goytacazes, é corresponder a um padrão desqualificado de comportamento, quando o quadro de referência é elaborado a partir dos "moradores antigos", neste caso, os do lado de lá, área ocupada pelas famílias tradicionais em potencial (ASSIS, 2016, p. 192).

³¹ Assis (2016) explica que, conforme Couto Reys (1997 [1785], p. 148) a denominação "Guarulhos" tratava-se de um termo genérico para denominar todas as nações indígenas da região, onde segundo a sua análise, os aspectos físicos e a forma de "tosquiar" o cabelo à maneira dos frades, era uma característica dos "índios" coroados. Por fim, ele considerou mais adequado chamá-los de "Coroados Guarulhos".

Como Assis (2016) demonstra, a desqualificação dos ocupantes do território resultou na desqualificação do próprio território. O quintal-terreiro de jongo de Noinha está localizado no bairro Parque Guarus, também parte desse território que é desqualificado, desqualificação esta percebida na falta de políticas públicas. Se no capítulo anterior pudemos observar situações de desrespeito aos direitos individuais e coletivos, especialmente no que diz respeito ao livre exercício de culto religioso, neste ponto, verificamos a dificuldade de efetivação de direitos sociais importantes.

O lazer, por exemplo, é muitas vezes negligenciado nas ações estatais para as comunidades. E dentro das relações travadas nesse território, a partir dos saberes e fazeres construídos historicamente nos quintais e terreiros de jongo, Noinha utiliza estratégias para a superação dessa questão. A mestra jogueira organizava festas no bairro, onde, além das apresentações de jongo, aconteciam outras apresentações musicais. Outra atividade referente ao lazer foi a construção de uma piscina no quintal de sua casa pela sua irmã, que também era utilizada pelas crianças da comunidade. Atualmente a piscina encontra-se desativada, porém, foi uma forma de lazer para essas crianças.

Noinha também tinha uma lanchonete próxima a sua residência, de nome "Nzinga", onde os lanches tinham nomes africanos. Pode parecer uma coisa simples, mas através da lanchonete, Noinha realizava um trabalho de valorização da cultura afro-brasileira introduzindo elementos dessa cultura na comunidade.

Na omissão do Estado, a própria comunidade se articula na organização de suas demandas em ações de conformismo e resistência (CHAUÍ, 1986), não travando, muitas vezes, um combate aberto com relação a essa omissão, mas desenvolvendo respostas a ela. O desafio colocado está no redirecionamento dessas respostas para a organização coletiva por melhores condições de vida no território.

As relações de Noinha, tanto com o quintal quanto com o próprio bairro, não acontecem na perspectiva da carência mais sim da potência. As relações travadas nesse local são também uma forma de resistência dentro do espaço urbano (que tende a ser cada vez mais reduzido) e, ao mesmo tempo, transbordam os limites do quintal para a comunidade, evidenciando o Estado como ausente, ou melhor, muitas vezes ausente na promoção de cidadania e presente nas ações repressivas justificadas como de Segurança Pública, por exemplo.

A reportagem do jornal online Folha 1³², veiculada no dia 15 de março de 2019, apresenta dados do levantamento produzido pela organização Conselho Cidadão para a Segurança Pública e a Justiça Penal do México, que traz a cidade de Campos dos Goytacazes – RJ entre as 50 cidades mais violentas do mundo. O município do Norte Fluminense, já amargou a 19ª posição em 2016 e a 45ª posição em 2017.

É importante ressaltar que as relações de classe e raça estão fortemente presentes nesse território, onde o Estado atua em uma perspectiva que priva os moradores do acesso a direitos sociais básicos, destituindo-os do exercício da cidadania, contribuindo para que sejam as principais vítimas. No ano de 2016, 33.590 jovens foram assassinados, sendo 94,6% do sexo masculino (CERQUEIRA *et al*, 2018). De acordo com o documento Atlas da Violência 2018:

Uma das principais facetas da desigualdade racial no Brasil é a forte concentração de homicídios na população negra. Quando calculadas dentro de grupos populacionais de negros (pretos e pardos) e não negros (brancos, amarelos e indígenas), as taxas de homicídio revelam a magnitude da desigualdade. É como se, em relação à violência letal, negros e não negros vivessem em países completamente distintos. Em 2016, por exemplo, a taxa de homicídios de negros foi duas vezes e meia superior à de não negros (16,0 % contra 40,2%). Em um período de uma década, entre 2006 e 2016, a taxa de homicídios de negros cresceu 23,1%. No mesmo período, a taxa entre os não negros teve uma redução de 6,8%. Cabe também comentar que a taxa de homicídios de mulheres negras foi 71% superior à de mulheres não negras (CERQUEIRA *et al*, 2018, p. 40).

A vida de Noinha também é marcada por essa violência que extermina a juventude negra: Moisés, um de seus filhos adotivos, foi assassinado aos 18 anos. Além da violência contra si, a mulher negra também experimenta, com maior intensidade, a violência contra seus filhos, irmãos e companheiros.

Nesse capítulo, o ofício foi evidenciado como forma de investigar as estratégias das mulheres negras da família de Noinha por melhores condições de vida considerando o trabalho, mas não somente, também as práticas que herda das mulheres de sua família como a relação com a terra, os saberes das plantas e a religiosidade, saberes que inspiram relações de cuidado.

O elemento central de análise foi o nó entre classe, raça e gênero e seus impactos na vida de mulheres negras e dos moradores de bairros periféricos,

³² Disponível em: <http://www.folha1.com.br/_conteudo/2019/03/geral/1245685-campos-entre-as-50-cidades-mais-violentas-do-mundo-em-2018.html>. Acesso em 30 jun. 2019.

ressaltando as estratégias criativas que realizam em torno da superação da falta de acesso aos direitos sociais. A multiplicidade de elementos que surgem deixam explícita a complexidade de dinâmicas que fazem parte da vida cotidiana, buscando reforçar que uma intervenção efetiva no sentido de melhoria das condições de vida das pessoas, precisa considerar diversos aspectos, que só são identificados a partir de uma escuta efetiva.

O próximo capítulo apresenta a discussão sobre os saberes organizados pela mestra jongueira na manutenção do jongo e da vida.

4 SABERES: PONTO DE ENCANTE NA RODA

*Eu tenho esse sonho, mas Deus já mostra isso pra gente, né? Você pode realizar sonhos de outras maneiras. E agora eu estou numa super, super, num campus universitário, viu? Aprendendo, ensinando, uma troca né?*³³

(NOINHA. Entrevista nº 1, 12/06/2015, Unidade Experimental de Som e Imagem – UESI).

A epígrafe acima evidencia a importância que a mestra jogueira Noinha atribui ao diálogo entre os saberes jogueiros e a universidade, reforçando que uma preocupação real de inserção das pessoas no processo de construção de conhecimento precisa estar baseada na troca e no reconhecimento de seus modos de vida e suas experiências: seus "viveres".

Os *Saberes* a que nos referimos no título são provenientes das ações que a própria mestra jogueira desenvolve na manutenção do jongo e na educação para esse patrimônio cultural imaterial, realizando atividades de cunho antirracista a partir de experiências concretas.

Além de refletirmos sobre as particularidades da salvaguarda do jongo, onde as próprias pessoas são o patrimônio a ser resguardado, descrevemos e analisamos as ações da mestra jogueira Noinha em suas atividades políticas e também em suas escritas de si e composições, buscando a preservação dessa memória. Apresentamos suas ações no transbordamento dos limites do quintal, chamando para a roda Conceição Evaristo (2005), Sueli Carneiro (2005) e Nilma Lino Gomes (2018), entre outros autores, ressaltando a presença de autoras negras para refletir sobre o diálogo entre saberes.

Evidenciamos no título os saberes como "ponto de encanto", considerando a definição de Maria de Lourdes Borges Ribeiro (1984), que são pontos de magia. Noinha, guardiã desses saberes, apresenta uma forma de construção e transmissão destes que encanta, no sentido de inspirar novas práticas. É esse encantamento que gostaríamos trazer para a roda e para a vida, na busca de possibilidades alternativas de existência.

³³ Resposta dada por Noinha sobre a sua vivência enquanto bolsista da UENF no ano de 2015.

4.1 Como se salvaguarda um patrimônio feito de/por pessoas?

Partindo do pressuposto de que o racismo é estrutural e estruturante das relações sociais no Brasil, podemos dizer que ele também influencia a construção da narrativa histórica do que se entende por patrimônio nacional, já que o patrimônio conta uma história. As noções de cultura, povo, nação, identidade e patrimônio são construídas e reformuladas historicamente, a partir de discussões coletivas entre diversos atores sociais.

O patrimônio cultural de um povo:

É formado pelo conjunto dos saberes, fazeres, expressões, práticas e seus produtos, que remetem à história, à memória e à identidade desse povo. A preservação do patrimônio cultural significa, principalmente, cuidar dos bens aos quais esses valores são associados, ou seja, cuidar de bens representativos da história e da cultura de um lugar, da história e da cultura de um grupo social, que pode (ou, mais raramente não), ocupar um determinado território. Trata-se de cuidar da conservação de edifícios, monumentos, objetos e obras de arte (esculturas, quadros), e de cuidar também dos usos, costumes e manifestações culturais que fazem parte da vida das pessoas e que se transformam ao longo do tempo. O objetivo principal da preservação do patrimônio cultural é fortalecer a noção de pertencimento de indivíduos a uma sociedade, a um grupo, ou a um lugar, contribuindo para a ampliação do exercício da cidadania e para a melhoria da qualidade de vida (IPHAN, 2012, p. 12).

No contexto brasileiro, a partir da Constituição Federal de 1988, houve a ampliação na definição do patrimônio cultural, bem como o avanço da luta por cidadania e políticas preservacionistas. O Artigo 215 da Constituição Federal referente à cultura, reafirma a proteção às manifestações populares indígenas, afro-brasileiras e de outros grupos, onde o Estado deverá garantir a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, apoiando e incentivando a valorização e a difusão dessas manifestações culturais (BRASIL, Constituição Federal, 1988).

O Artigo 216, sobre patrimônio cultural brasileiro, diz que:

Art. 216. Constitui 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, ecológico e científico (BRASIL, Constituição Federal, 1988).

Nessa concepção, outras formas de expressão que consideram a diversidade da cultura brasileira são incluídas, admitindo-se as culturas do campo, dos negros, dos índios, dos povos ribeirinhos, dos pescadores, entre outras. Esses bens culturais são inventariados, documentados e registrados a partir de estudos que contribuem não só com a descrição das características desses bens, mas também com a identificação das ameaças para a sua continuidade. Pensando sobre a circulação, valorização e melhoria das condições de vida das pessoas relacionadas à manutenção desse bem, nesse processo de registro são inclusas recomendações para a salvaguarda do patrimônio, com indicações para que o bem cultural seja preservado (IPHAN, 2012).

De acordo com a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, celebrada em Paris, em 17 de outubro de 2003, na UNESCO, e ratificada pelo Brasil, pelo Decreto-Legislativo 22, de 08 de março de 2006, temos que a salvaguarda são as medidas que visam garantir a viabilidade do patrimônio cultural imaterial, como a "identificação, a documentação, a investigação, a preservação, a proteção, a promoção, a valorização, a transmissão – essencialmente por meio da educação formal e não-formal - e revitalização deste patrimônio em seus diversos aspectos" (UNESCO, 2003, Artigo 2.3).

O plano de salvaguarda indica como Estado e sociedade atuarão para preservar a expressão cultural registrada, envolvendo responsabilidade compartilhada e o comprometimento de todos os atores sociais envolvidos na formulação do plano e na realização das ações previstas por ele (IPHAN, 2012).

No decorrer das décadas de 1990 e 2000, com base nessa ampliação da concepção de cultura e de patrimônio cultural, diversos setores contribuíram na criação de novos instrumentos legais, aumentando o número de ações do Estado na política de patrimônio cultural do país. A década de 2000, portanto, no âmbito do patrimônio imaterial, traz como novidade a maior participação e presença do Estado, com iniciativas concretas de identificação, inventário, registro e salvaguarda deste patrimônio.

Com o reconhecimento e a valorização desses bens de natureza imaterial, surge o desafio para o Estado de realizar um diálogo com os detentores dos saberes e práticas, buscando a formulação de políticas que reconheçam as práticas culturais e seus praticantes. Para o presente estudo, o Programa Cultura Viva, do Ministério da Cultura, posteriormente Lei Cultura Viva, é extremamente importante pela centralidade da experiência do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu no processo de construção de ações de salvaguarda do Jongo no Sudeste.

O Programa Cultura Viva consiste em uma experiência fundamental para a reflexão de questões como:

A noção de participação da sociedade civil, na gestão e produção da cultura; a ideia de que o exercício da cidadania ultrapassa os direitos civis e políticos e também perpassa a garantia de direitos culturais; os desafios de uma gestão em rede, onde Estado e grupos sociais buscam conjugar direções a serem percorridas, ou ainda, a construção de novas concepções sobre desenvolvimento (CALABRE; LIMA, 2014, p. 6).

A movimentação de jongueiros e instituições pelo reconhecimento do jongo como patrimônio cultural do Brasil e pela construção de políticas públicas de salvaguarda é concomitante a realização desse programa, que apresenta a proposta de potencializar grupos já existentes e com histórico de ações relacionadas à cultura, sinalizando assim, o reconhecimento de outros circuitos de produção cultural dando maior visibilidade à diversidade cultural brasileira (CALABRE; LIMA, 2014), e estabelecendo parcerias com instituições para a implantação de Pontões de Cultura de Bens Registrados³⁴.

Os Pontões de Cultura são entidades de natureza e finalidade cultural que podem se agrupar em nível estadual e/ou regional, destinados à “mobilização, à troca de experiências, ao desenvolvimento de ações conjuntas com governos locais e à articulação entre os diferentes Pontos de Cultura”³⁵.

O Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu aparece como importante espaço articulador de parcerias na construção do documento que apresenta propostas de salvaguarda do jongo, com objetivo principal de “articular pontos de cultura e comunidades pertencentes à rede de memória do jongo e do Caxambu, localizados

³⁴ No ano de 2010, a Lei Cultura Viva foi responsável por transformar o programa na Política Nacional de Cultura Viva.

³⁵ Disponível em: < <http://www.cultura.gov.br/culturaviva/ponto-de-cultura/pontao>>. Acesso em 07 mar 2018.

nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo”, capacitando os jovens das comunidades envolvidas, difundindo a cultura do jongo e do caxambu e articulando ações de salvaguarda³⁶.

De acordo com Elaine Monteiro e Monica Pereira do Sacramento (2010), ocorre uma movimentação entre os jongueiros no ano de 1996, em um movimento que ficou conhecido como "Encontro de Jongueiros", em decorrência da preocupação com a manutenção do jongo que estava ameaçada. Posteriormente, no ano 2000, foi iniciado o movimento da Rede de Memória do Jongo e do Caxambu, buscando o estreitamento de laços de solidariedade entre as comunidades e demais interessados na preservação da expressão cultural.

Segundo as autoras, desses encontros e da organização das comunidades jongueiras em rede, acontece a solicitação de reconhecimento do jongo como patrimônio imaterial do Brasil, aprovada no ano de 2005 (MONTEIRO; SACRAMENTO, 2010). Posteriormente, com a conjuntura propícia a parcerias para a construção dos Pontões de Cultura de Bens Registrados e de políticas públicas de salvaguarda, foi criado o Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu.

Segundo Monteiro e Sacramento (2010):

A contextualização da criação do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu demonstra um movimento que começou com os próprios jongueiros, com o auto-reconhecimento do Jongo/Caxambu como patrimônio cultural e com a reivindicação do registro. A Universidade Federal Fluminense (UFF) aderiu a este movimento e estabeleceu uma parceria com o IPHAN e com as comunidades jongueiras, que resultou em um programa de extensão. O Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu é um programa de extensão desenvolvido pela UFF, por meio de convênio firmado entre a Fundação Euclides da Cunha (FEC), fundação de apoio à universidade, e o IPHAN, sob o acompanhamento do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. As ações do Pontão se organizam em três eixos: articulação e distribuição; capacitação e qualificação; difusão e divulgação de produtos culturais. O convênio foi assinado no final de 2007 e as ações começaram efetivamente no início de 2008 (MONTEIRO; SACRAMENTO, 2010, p. 4).

Considerando a importância da participação ativa dos detentores dos saberes e práticas na construção das propostas de salvaguarda, utilizamos como base as

³⁶ Disponível em: <<http://www.fundec.org.br/portfolio/pagina/467/Pontao-de-Cultura-do-JongoCaxambu>>. Acesso em 16 abr 2018.

reflexões do Plano de Salvaguarda do Jongo do Sudeste de 2011, proveniente da 14ª Reunião de Articulação do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu³⁷.

O plano sinaliza uma questão essencial que dirigiu nossos esforços na pesquisa, apresentando a seguinte questão:

“Como se mantém um patrimônio feito por gente?” Talvez, o maior desafio para a sociedade e para o Estado, no caso da política de salvaguarda de patrimônio imaterial, seja responder a esta pergunta. Ou, para aprofundar ainda mais o debate, indaga-se: Como promover ações de salvaguarda do patrimônio imaterial para manifestações da cultura brasileira praticadas por afrodescendentes e/ou indígenas, tendo em vista as desigualdades sociais e étnico-raciais existentes no país? (Plano de Salvaguarda do Jongo no Sudeste/Relatório da 14ª Reunião de Articulação, 2011, 2011, p. 7).

Há então uma contradição, já que acontece o reconhecimento das contribuições dos povos de origem africana e indígena para o conjunto do patrimônio cultural do Brasil, porém, existe grande desigualdade de acesso às políticas públicas, tanto de caráter universal quanto focal, influenciando o acesso à “educação, à saúde, à moradia, ao reconhecimento e titulação de terras quilombolas”, entre outros direitos (Plano de Salvaguarda do Jongo no Sudeste/Relatório da 14ª Reunião de Articulação, 2011, p. 10).

O diagnóstico que serviu de base para a construção do Plano de Salvaguarda do Jongo no Sudeste sinalizou os principais problemas enfrentados pelas comunidades jongueiras, além de buscar estratégias para a superação desses problemas, considerando que "uma política pública, voltada para a salvaguarda das expressões da cultura popular, deve, acima de tudo, garantir direitos e contribuir para o seu exercício" (Plano de Salvaguarda do Jongo no Sudeste/Relatório da 14ª Reunião de Articulação, 2011, p. 14).

As questões sinalizadas pelas comunidades jongueiras foram referentes à: articulação com o poder público, registro, discriminação, formação de lideranças, situação dos mestres, trabalho de memória, questões relativas à saúde, dificuldades financeiras, dificuldade com editais e projetos, problemas com infraestrutura, direitos, comunicação interna entre os grupos, comunicação externa com a comunidade, mediadores, relação com a escola e tradição.

³⁷ Disponível em: <http://www.pontaojongo.uff.br/sites/default/files/upload/plano_de_salvaguarda_versao_final.pdf>. Acesso em 28 jun. 2019.

Muitas dessas questões fazem parte das mesmas dificuldades vivenciadas pela mestra jogueira Noinha, questões essas que envolvem diretamente a articulação e/ou o acesso às políticas sociais, ou à falta desse acesso, como fica explícito nas demandas relativas à política de saúde, assistência, educação, entre outras. Por isso é importante pensar formas de articulação com órgãos tais como os relacionados a questões educacionais, de saúde, trabalhistas, dentre outros, que estejam comprometidos com o propósito da ação patrimonial, buscando a execução de ações que estejam sob a competência de outros órgãos (IPHAN, 2017).

No atual contexto de redução de direitos, debater o impacto de medidas que reforçam estruturas de desigualdade é pertinente e necessário devido à ampliação destas na atualidade. Podemos dizer que:

O agravamento do arrocho econômico e social, a quebra da institucionalidade com a derrubada da presidente eleita Dilma Rousseff, a disparada da instabilidade política e econômica, e a aprovação da Emenda Constitucional 95, com o congelamento das despesas primárias da União por 20 anos, mostram como o Brasil tem sido usado como laboratório de um ampliado e aprofundado movimento neoliberal e como esse debate é central para a sobrevivência de milhares de brasileiras e brasileiros, cada vez mais excluídos da distribuição social da riqueza (VIEIRA *et al*, 2018, p. 7).

Com a implantação do teto de gastos, as implicações serão "mais significativas ainda para as áreas de assistência social, trabalho e renda, cultura, desenvolvimento agrário, saneamento básico, habitação, entre outras" (VIEIRA *et al.*, 2018, p. 48).

Diante do quadro de desigualdade social e étnico-racial vivenciado na sociedade brasileira, quais os impactos da retração das políticas sociais para a população negra? O debate sobre o racismo institucional que se expressa no acesso às políticas sociais é importante para essa compreensão.

Luciana Jaccoud (2008) explica que:

O conceito de racismo institucional permite uma melhor percepção acerca dos mecanismos de produção e reprodução das desigualdades raciais, inclusive no que tange às políticas públicas. Sua utilização amplia as possibilidades de compreensão sobre o tratamento desigual, assim como permite identificar um novo terreno de enfrentamento das iniquidades no acesso e no atendimento de diferentes grupos raciais dentro das políticas públicas, abrindo novas frentes de combate ao preconceito e à discriminação, assim como novos instrumentos de promoção da igualdade racial. Sua abordagem permite com que se identifique o racismo não apenas pela sua

declaração, mas pelas desvantagens que causa a determinados grupos (JACCOUD, 2008, p. 136).

O combate ao racismo institucional não deve significar um deslocamento das ações universais como estratégia central da intervenção pública na vida social, ao contrário, é necessário reconhecer seu papel essencial na melhoria das condições de vida da população brasileira. Contudo, dado os fatores históricos e os constrangimentos raciais que ainda hoje operam no país,

as políticas universais têm se revelado insuficientes face ao objetivo de enfrentar a discriminação e desigualdade racial. A presença do racismo, do preconceito e da discriminação racial como práticas sociais, aliadas à existência do racismo institucional, representam um obstáculo à redução daquelas desigualdades, obstáculo este que só poderá ser vencido com a mobilização de esforços de cunho específico. Assim, a implementação de políticas públicas específicas, capazes de dar respostas mais eficientes frente ao grave quadro de desigualdades raciais existente em nossa sociedade, apresenta-se como uma exigência incontornável na construção de um país com maior justiça social (JACCOUD, 2008, p. 137).

Considerando a importância das políticas universais de educação, saúde, previdência, assistência social, entre outras, na melhoria das condições de vida da população, reforçamos a necessidade da atuação conjunta entre políticas universais e específicas, buscando identificar nas políticas universais quais os pontos fragilizados e os segmentos que não estão sendo atendidos, na busca de uma maior equidade de acesso entre brancos e negros no país.

Como possibilidade de enfrentamento a essa questão, Jaccoud (2008) aponta o fato de que é importante o desenvolvimento, em paralelo às políticas universais, de uma pauta de combate contra o racismo institucional, incorporando a pauta das desigualdades raciais como desafio em cada uma das políticas sociais setoriais, ressaltando que:

Os indicadores superiores de repetência e evasão de crianças negras nas escolas brasileiras aguardam serem transformados em metas para a intervenção da política de educação, da mesma forma que as taxas reduzidas de cobertura de mulheres negras em exames e procedimentos de saúde, a violência policial contra jovens negros, entre inúmeros exemplos que podem ser citados. Ministérios e órgãos setoriais, além do Legislativo e do Judiciário, devem ser envolvidos em uma política que tenha diretrizes e metas balizadoras da ação pública, sinalizando para os estados e municípios e para a sociedade sobre a importância da intervenção governamental na busca da igualdade racial (JACCOUD, 2008, p. 164).

Analisar o jongo enquanto expressão cultural reconhecida pelo Estado como um patrimônio imaterial é articular a discussão de salvaguarda de “um patrimônio feito por gente” com as demandas das comunidades e dos jongueiros, buscando estratégias que possibilitem o acesso dessa população aos direitos. Sendo o jongo historicamente uma expressão cultural de africanos que foram escravizados e que foi posteriormente mantida por seus descendentes, grande parte dessa população é negra, tornando-se necessário que essa discussão esteja alinhada com o debate da luta antirracista.

4.2 Viveres-Noinha: escrevivendo-se na luta contra o epistemicídio

Neste tópico, apresentamos as ações que a mestra jongueira desenvolveu e desenvolve para manter o jongo de sua família em Campos dos Goytacazes – RJ. As ações começam a aparecer nas imagens fotográficas de seu acervo pessoal na década de 1980. Em 1986 ela sinaliza em seu livro que teve o primeiro contato com grupos de militância do Movimento Negro, através de sua irmã Genilda Maria da Penha, de Jorge Santana, na época presidente do CENIERJ (Conselho do Negro do Interior do Estado do Rio de Janeiro) e do Mestre Roberto Ananias, presidente da 'Divina Senzala', no Rio de Janeiro (PENHA, 2010).

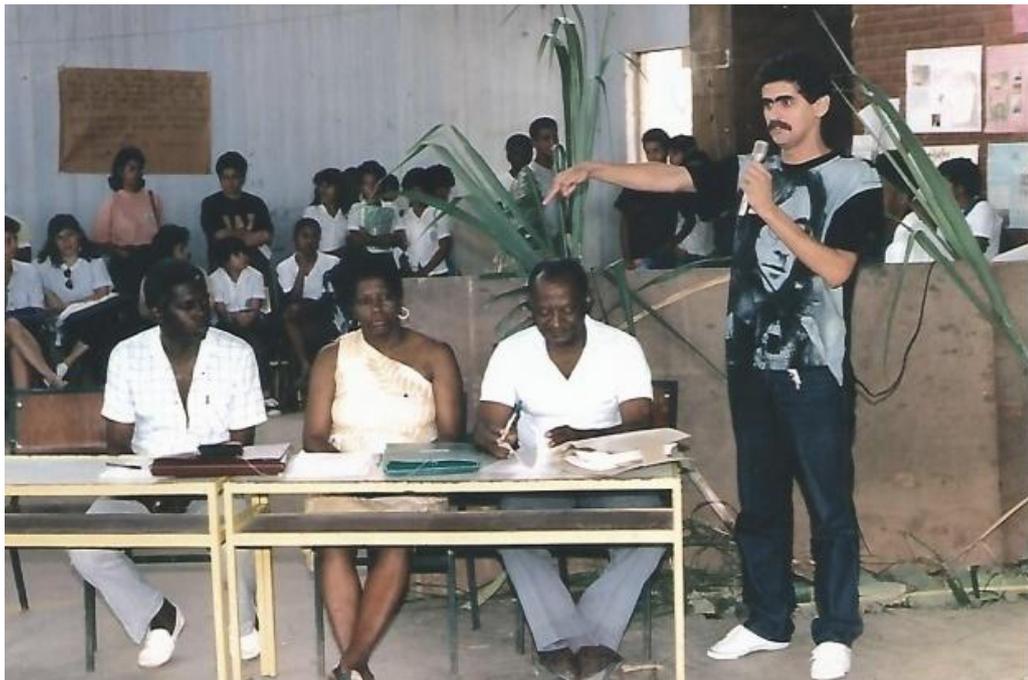
No ano de 1987 o trabalho de revitalização do jongo é iniciado. Nas palavras de Noinha: " começamos o trabalho de revitalização do Jongo na nossa região, e como nossa luta maior é a conscientização dos costumes afro-brasileiros, o Jongo é o nosso veículo de comunicação mais usado para este trabalho, com bons resultados." (PENHA, 2010, p. 6).

Em 20 de janeiro de 1988, é inaugurado o Centro de Cultura Afro-Brasileira Motorista Gordiano - CCABMG, que leva o nome de seu pai. Com a participação nos movimentos sociais Noinha começa a se organizar e posteriormente inicia suas inserções enquanto membro da sociedade civil organizada, com a participação como representação nos conselhos, como os de promoção da igualdade racial e de direitos da mulher.

Com as lutas dos movimentos sociais e a nova Constituição Federal de 1988, a temática racial ganha força. O ano de 1988 também é emblemático por conta dos vários debates em ocasião do centenário da abolição. Se por um lado, os órgãos oficiais buscavam mostrar apenas uma imagem positiva do momento, tratando o centenário da abolição como motivo de comemoração, por outro, as entidades do

Movimento Negro usavam os meios disponíveis para anunciar um ano de resistência, onde a *Marcha contra a Farsa da Abolição* é símbolo dessa ação, reunindo uma multidão no centro da cidade do Rio de Janeiro, com o objetivo de explicitar uma posição crítica acerca das comemorações do centenário (ABREU, 2014).

Fotografia 9 – Palestra na Escola Estadual Félix Miranda



(Ano: 1989. Fotografia de Arquivo pessoal utilizada como tópico guia na Entrevista nº 3, 15/09/2018, residência da mestra jogueira Noinha)

Essa mesma movimentação ocorre na cidade de Campos dos Goytacazes - RJ, ficando perceptíveis nas atividades da mestra jogueira no mesmo período. A fotografia acima ilustra Noinha atuando nesse momento de efervescência dos movimentos sociais, em uma palestra sobre a questão étnico-racial em uma escola estadual do município de Campos dos Goytacazes – RJ.

Consideramos este período como um momento decisivo na vida da mestra jogueira Noinha. Aqui ela começa a construir de forma mais sistemática os saberes de que falamos nesse capítulo. Ressaltamos como questão essencial nesse processo sua caminhada como escritora, que se inicia na infância e toma forma realmente efetiva quando se torna mestra jogueira. Por esse motivo, reconhecemos a importância da escrita para ela, evidenciando aqui esta dimensão de sua vida.

Noinha conta que sempre teve sede de saber, de conhecer a história do povo negro e tinha medo de que as histórias contadas pelos seus familiares pudessem ser esquecidas. Por esse motivo, ela que sempre gostou de escrever, passou a registrar tudo, para que nada se perdesse. Desde os dez anos começou a passar tudo para o papel e não parou mais. Nas suas contas, tem três livros começados e muitos caderninhos cheios de anotações.

Conta que era muito tímida na infância, sonhava muito, mas esses sonhos ficavam guardados consigo mesma. Depois de crescida, como jongueira, a timidez da infância insistia em aparecer nas rodas de jongo. No início, cantava pontos compostos por outros jongueiros, porque tinha vergonha de mostrar os pontos que compunha.

Na época em que sua mãe era mestra jongueira e os jongueiros viravam a noite criando pontos novos na roda, em um grande desafio, Noinha achava que os pontos dela não eram bons o suficiente para entrar em uma disputa, e não tinha coragem de cantar.

Sempre sonhadora, de um desses sonhos nasceu a vontade de fazer um coral de músicas de umbanda, cantando pontos tradicionais religiosos e também pontos de jongo. Como não entendia de música, pediu auxílio ao irmão Gordiano, compositor de samba enredo e músico, "uma pessoa que bebia livros" em suas palavras. Seu irmão disse que não tinha afinidade com o tema e recusou a proposta. Mas ela não desistiu de tentar encontrar uma parceria.

Nessa época, quando saía do trabalho o caminho de Noinha era o Mercado Municipal de Campos dos Goytacazes. Além de ser a hora em que as verduras estavam mais baratas, gostava de passar por lá para conversar com as pessoas. Em uma dessas idas, encontrou o compositor Geraldo Gamboa e contou sobre seus planos do coral religioso, mas ele, mesmo com pesar, também recusou.

Noinha diz para si mesma: "meu Deus, jongueira sou eu né, quem está com as entidades e acredita nos orixás sou eu, então por que aquilo que eu penso eu não boto no papel e não exponho isso aí?" (NOINHA. Entrevista nº2, 27/08/2018, residência da mestra jongueira Noinha). Depois desse momento, ela começou a escrever e a cantar seus próprios pontos de jongo, que foram as suas primeiras composições: "tudo começou pelo jongo".

A ideia do coral continuou como um sonho que ainda não realizou, apesar de ter feito a composição de algumas canções religiosas, como a seguinte:

Esta noite eu tive um sonho
 Que estava a navegar
 Atravessei os sete mares
 Procurando lemanjá
 Olokun me escutou e respondeu
 Filha não precisa procurar
 É ter fé, e amor no coração
 Que você vai encontrar
 Odoya, lemanjá
 Me dê a sua benção
 Que eu preciso acordar
 Odoya, lemanjá
 Me dê a sua benção
 Que eu preciso acordar
 (NOINHA. Entrevista nº 2, 27/08/2018, residência da mestra jogueira
 Noinha)

Mas esse processo de escrita não parou por aí. Em 2003 ela começou a escrever um samba para as avós, que só terminou em 2009, levando seis anos para concluir.

A sua primeira poesia escrita foi em 2009, para a mãe. Na ocasião, Noinha havia sido convidada pelo Conselho Municipal de Direitos da Mulher, na época de sua atuação como conselheira, para ser uma das palestrantes de um evento. Estava há anos tentando fazer uma poesia para a mãe e não conseguia.

Um dia, ela precisou ir à Igreja Nossa Senhora do Rosário do Saco, em uma reunião do projeto que uma de suas filhas fazia parte. No retorno, sentada no ponto de ônibus, ela se lembrou da palestra que daria falando sobre as mulheres negras. Pensou: "por que eu não falo sobre a minha mãe?". E assim as palavras começaram a surgir. Passaram muitos ônibus em direção ao seu destino, porém, Noinha já não via o tempo passar, levou mais de três horas sentada no ponto de ônibus escrevendo. A poesia surgiu naquele dia.

Maria Negra Mãe
 De Nove filhos gestados
 E outros tantos criados

Lavando roupas com água de cacimbão
 Cozinhando no fogão à lenha

Passando com ferro a Carvão
 E rezando pra Nossa Senhora da Conceição
 Pedindo que não lhe deixe faltar o pão

E pra mãe Oxum todo dia
 Agradecendo pela cria
 E pedindo à mãe lemanjá

Que ajude a criar os nove filhos gestados
E tantos outros criados

E num dia dez de março
Depois de seus filhos criados
Agradeceu à Iemanjá e a Oxum
Por ter-lhe ajudado na criação
A Nossa Senhora da Conceição por
Não lhes faltar o pão
E a "Olorum" por ter lhe dado o "Chão"

(Composição: Geneci Maria da Penha – Noinha. Ano de criação: 2009. Poesia integrante na cartilha da Comissão Pastoral de Terra – CPT)

Ao falar das escritas marcadas pelo cotidiano, não podemos deixar de citar a escritora Conceição Evaristo. Em entrevista ao NEXO³⁸, a escritora fala sobre a sua *escrevivência*. Sobre o contexto em que o termo foi cunhado, ela explica:

Eu venho trabalhando com esse termo desde 1995 - na minha dissertação de mestrado, várias vezes fiz um jogo com o vocabulário e as ideias de escrever, viver, se ver. Usei “escrevivência” pela primeira vez em uma mesa de escritoras negras no seminário “Mulher e Literatura”. Terminei meu texto dizendo que a nossa escrevivência não é para adormecer os da Casa Grande, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos. Este termo nasce fundamentado no imaginário histórico que eu quero borrar, rasurar. Esse imaginário traz a figura da “mãe preta” contando histórias para adormecer a prole da Casa Grande. E é uma figura que a literatura brasileira, principalmente no período Romântico, destaca muito. Quero rasurar essa imagem da “mãe preta” contando história. A nossa “escrevivência” conta as nossas histórias a partir das nossas perspectivas, é uma escrita que se dá colada à nossa vivência, seja particular ou coletiva, justamente para acordar os da Casa Grande. [A escrevivência] seria escrever a escrita dessa vivência de mulher negra na sociedade brasileira. Eu acho muito difícil a subjetividade de qualquer escritor ou escritora não contaminar a sua escrita. De certa forma, todos fazem uma escrevivência, a partir da escolha temática, do vocabulário que se usa, do enredo a partir de suas vivências e opções. A minha escrevivência e a escrevivência de autoria de mulheres negras se dá contaminada pela nossa condição de mulher negra na sociedade brasileira. Toda minha escrita é contaminada por essa condição. É isso que formata e sustenta o que estou chamando de escrevivência.

Em seu texto *Escre(vi)(vendo)me: ligeiras linhas de uma auto-apresentação*, Conceição Evaristo (2005) fala da escre(vivência) de dupla face realizada pelas mulheres negras, marcadas pela interação entre gênero e etnia. A autora nos

³⁸ Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2017/05/26/Concei%C3%A7%C3%A3o-Evaristo-%E2%80%98minha-escrita-%C3%A9-contaminada-pela-condi%C3%A7%C3%A3o-de-mulher-negra%E2%80%99>>. Acesso em 20 mar. 2019.

apresenta a literatura enquanto um espaço privilegiado de produção e reprodução simbólica de sentidos onde, historicamente, a mulher negra é retratada de forma negativa.

Referindo-se às escritoras negras que buscam subverter esse papel, a autora diz:

Surge a fala de um corpo que não é apenas descrito, mas antes de tudo vivido. A escre(vivência) das mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, mulher e negra. Na escrita busca-se afirmar as duas faces da moeda em um único movimento (EVARISTO, 2005, p. 6).

Quando questionada sobre seu processo como escritora e poetisa, Noinha diz que ninguém nunca havia perguntado sobre isso. Podemos dizer que a manutenção do jongo está presente nas atividades de Noinha como escritora também. Sua escrita guarda a memória do jongo, das suas relações familiares, mas não só, através dos pontos, das poesias, das músicas, ela registra e divulga a cultura afro-brasileira, além de marcar em seus escritos questões do cotidiano, trazendo reescritas de elementos da história. O ponto a seguir, ela compôs em homenagem à Marielle Franco:

Extra! Extra!
Assim dizia o jornal
Interromperam a ativista
Uma grande idealista
Que dizia para o povo
Que se sente escravizado
Através da Educação
Você vai ser libertado

(Composição: Geneci Maria da Penha – Noinha. Poesia transcrita de vídeo registrado em evento no Instituto Federal Fluminense – Quissamã, no ano de 2019)

Conceição Evaristo (2005) diz que "os textos femininos negros, para além de um sentido estético, buscam semantizar um outro movimento, aquele que abriga todas as suas lutas. Toma-se o lugar da escrita, como direito, assim como se toma o lugar da vida" (EVARISTO, 2005, p. 7). A autora diz que:

Essas escritoras buscam na história mal-contada pelas linhas oficiais, na literatura mutiladora da cultura e dos corpos negros, assim como em outros discursos sociais elementos para comporem as suas escritas. Debruçam-se sobre as tradições afro-brasileiras, relembram e bem relembram as histórias de dispersão que os mares contam, se postam atentas diante da miséria e da riqueza que o cotidiano oferece, assim como escrevem às suas dores e alegrias íntimas (EVARISTO, 2005, p. 7).

Nessa reescrita da história do jongo, da família, da cidade, de Marielle e muitas outras histórias, Noinha constrói um processo de *escrever-se* na luta contra o *epistemicídio*.

Integrando o conceito de *epistemicídio* (extraído da reflexão de Boaventura Sousa Santos (1995)³⁹), aos conceitos de dispositivo e de biopoder elaborados por Michel Foucault, ao domínio das relações raciais, Sueli Carneiro (2005) diz que:

O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Nesse sentido, são importantes na organização desse trabalho as contribuições das intelectuais negras que, mesmo ao alcançarem a academia, possuem a sua produção invisibilizada. Unindo as reflexões de Evaristo (2005) com as reflexões elaboradas por Carneiro (2005), compreendemos a escrita da mestra jogueira Noinha como uma forma de resistir e de sobreviver, contando histórias não contadas. Se o epistemicídio mata, a insistência nas escritas de si fazem renascer.

Para a mestra jogueira Noinha, manter o jongo é também manter a memória através de sua escrita, tanto dos pontos de jongo quanto das poesias e das canções religiosas. Escrever-se é querer testemunhar, é insurgir.

³⁹ SANTOS, S. Boaventura. *Pela Mão de Alice*. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

4.2.1 Transbordando os limites do quintal

A relação da mestra jongueira Noinha com o quintal transborda os limites físicos do bairro e alcança outras localidades através do seu corpo e da sua presença para além desse espaço. O momento em que percebemos esse "transbordar" dos limites do quintal com maior intensidade é após a aproximação de Noinha dos movimentos sociais, aproximação central em sua trajetória. Sua participação no Movimento Negro lhe incentivou a participar de outros espaços, como Conselho de Direitos da Mulher e o Conselho de Promoção da Igualdade Racial na cidade de Campos dos Goytacazes - RJ, sempre levando a bandeira da valorização da cultura afro-brasileira, articulando as demandas de raça e de gênero.

Para iniciarmos essa discussão, escolhemos essa fotografia do ano de 1995, pois ela insere a mestra jongueira em um evento importante: os 300 anos da morte de Zumbi na Serra da Barriga, Quilombo dos Palmares.

Fotografia 10 – Com o embaixador de Uganda



(Ano: 1995. Fotografia de Arquivo pessoal utilizada como tópico guia na Entrevista nº 3, 15/09/2018, residência da mestra jongueira Noinha)

Nas atividades realizadas na cidade e na região, Noinha transborda os limites do quintal contribuindo com o trabalho de revitalização do jongo e da cultura afro-brasileira em outras comunidades. Nos registros de seu acervo, vemos

evidenciadas pelo menos duas dessas localidades: Barrinha, em São Francisco do Itabapoana e Conceição do Imbé, onde recebeu uma homenagem. Nas proximidades de Conceição do Imbé, inclusive, Noinha possui um sítio onde amplia as possibilidades de relação com a terra, com as plantas e animais, que são muito importantes para ela.

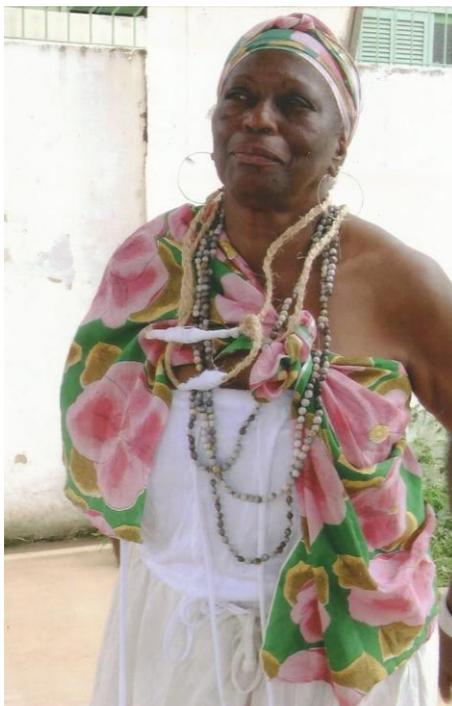
Seguem registros desses momentos:

Fotografia 11 – Jongo Quilombo de Barrinha em São Francisco de Itabapoana – RJ



(Ano: 2008. Fotografia de Arquivo pessoal utilizada como tópico guia na Entrevista nº 3, 15/09/2018, residência da mestra jongueira Noinha)

Fotografia 12 – Dia da Consciência Negra em Conceição do Imbé



(Ano: 2014. Fotografia de Arquivo pessoal utilizada como tópico guia na Entrevista nº 3, 15/09/2018, residência da mestra jogueira Noinha)

Os limites do quintal também são atravessados com o trabalho que realiza nas escolas e universidades da região, imprimindo uma pedagogia própria que, em nossa concepção, tensiona a escola e a universidade no reconhecimento de práticas não hegemônicas. São saberes que emergem da experiência da vida concreta e de sua ação comunitária.

A presença de mulheres negras em espaços não imaginados para elas também ensina e traz elementos para repensar as estruturas postas. É uma corporeidade que ensina simplesmente com a sua presença.

Fotografia 13 – Evento Olhares África-Brasil



(Ano: 2017. Fonte: Acervo pessoal)

Na fotografia, a mestra jogueira participa de um evento no Instituto Superior de Educação Professor Aldo Muylaert - ISEPAM. Nesses movimentos e inserções, Noinha vai desenvolvendo suas atividades, constituindo e compartilhando seus saberes.

A escrita do livro também é uma forma de transbordar os limites do quintal e sistematizar saberes. Em 2010 Noinha escreveu o livro *A Voz do Tambor: Noinha e o Jongo*, e a divulgação do livro nos eventos que participa é também uma estratégia para a divulgação do trabalho.

Em 2012, Noinha teve o jongo reconhecido como Patrimônio Cultural de Campos dos Goytacazes – RJ. No mesmo ano, passa a figurar no Mapa de Cultura do Rio de Janeiro. Posteriormente a essa inserção, surgem as articulações que a inserem nas reuniões das comunidades jogueiras do Rio de Janeiro, organizadas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, no ano de 2015.

Decorrente dessa inserção participou no ano de 2017 do Lançamento do CD *Jongo do Sudeste*, no Rio de Janeiro, gravando pontos de jongo.

Fotografia 14 – Equipe de reportagem da Intertv para uma entrevista em sua residência



Ano: 2018. Fonte: Acervo pessoal

No ano de 2018 teve a história de seu jongo registrada em duas reportagens importantes: a primeira delas através de vídeo, realizada pela InterTv e a segunda, através do jornal EXTRA.

O jongo está geralmente centrado em uma comunidade jongueira. No caso do jongo de Noinha, a centralidade está na família dela, em uma concepção extensa, já que, ao iniciar com a mãe o terreiro de jongo no Parque Guarus, outros jongueiros de comunidades próximas passaram a frequentar o terreiro de jongo, pelo fato de não ocorrerem mais rodas em sua localidade.

Fotografia 15 – Reportagem ao Jornal Extra



Ano: 2018. Fonte: Acervo pessoal

Conta que por muitas vezes lutou pelo sonho de fazer faculdade. Quando o sonho se aproximava, surgia algo na vida pessoal que a fazia recuar. Mas afirmou sua presença no espaço acadêmico através das atividades que realiza. No período em que foi bolsista na universidade, compartilhou suas experiências reforçando a importância dessa troca de saberes.

Fotografia 16 – Roda de jongo na UENF



(Ano: 2012. Fotografia de Arquivo pessoal utilizada como tópico guia na Entrevista nº 3, 15/09/2018, residência da mestra jongueira Noinha)

Na fotografia, Noinha está em uma roda de jongo na Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro - UENF onde, atualmente, é integrante do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas – NEABI. Em parceria com sua filha Gisele, compôs um ponto de jongo homenageando o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas – NEABI:

NEABIRANDO

I
 Se você quer aprender
 E não sabe aonde ir
 Procure o núcleo de estudos
 Que se chama NEABI

NEABI, NEABI
 O Núcleo se chama NEABI
 (Bis)

II
 Clareth, a Lilian e o Leandro
 São braços da UENF
 Com muita propriedade
 Se juntam com toda gente

III
Trabalha o povo do campo
Com o povo da cidade
Se reúne com o Jovem Aprendiz
Junto com a Terceira Idade

NEABI, NEABI
O Núcleo se chama NEABI
(Bis)

(Ano de criação: 2013. Composição: Geneci Maria da Penha - Noinha e Gisele da Penha)

A manutenção do jongo está evidenciada na relação com a educação através desse intercâmbio de saberes. Noinha leva o jongo para as escolas e universidades, através de palestras e diversos eventos falando sobre o jongo.

Os anos de 2017 e 2018 foram de atividades intensas e também homenagens. Em 2017 foi homenageada com a Ordem do Mérito José Cândido de Carvalho. Em 2018 a mestra jogueira Noinha é contemplada no Edital de Seleção Pública nº 1, de 26 de abril de 2018, Culturas Populares – Edição Selma do Coco, sendo reconhecida como mestra da cultura popular, além das homenagens recebidas como o Prêmio Municipal de Cultura Alberto Lamego e a Ordem do Mérito Alberto Lamego.

Fotografia 17 - Prêmio Municipal de Cultura Alberto Lamego



Ano: 2018. Fonte: Acervo pessoal

Nilma Lino Gomes (2018), ao falar sobre os saberes construídos pelo Movimento Negro nas lutas por emancipação, diz que "os processos emancipatórios construídos pela comunidade negra e pelo Movimento Negro produzem saberes que desestabilizam e rompem com o imaginário racista" (GOMES, 2018, p. 119-120). Reafirmamos como uma necessidade urgente buscar coletivamente formas de superação do imaginário racista e das diversas opressões, necessidade expressa nas palavras da autora:

O alvo comum contra o qual os movimentos sociais, em geral, e o Movimento Negro, em particular, deverão superar se reconfigurará como: o caráter violento **do racismo e do capitalismo global**, alimentados pelas várias formas de discriminação e pela colonialidade do poder, **do ser e do saber**.

Ao inserimos o racismo como mais uma forma de violência que assola não somente o Brasil, mas, também, outros países do mundo, e caracterizar ainda mais o tipo de colonialidade na qual estamos inseridos, adensamos a nossa análise sobre a perversidade ainda maior desse alvo comum e sobre o grande desafio que significa superá-lo. [...] Se a esses dois fenômenos perversos, racismo e capitalismo, acrescentarmos o **sistema patriarcal**, mais articulada ainda terá que ser a construção das estratégias conjuntas a fim de se construir a emancipação social.

Urge que os diferentes atores políticos e sociais que realizam a luta pela democracia, contra o capitalismo, o racismo e o patriarcado se unam e construam caminhos comuns de luta (GOMES, 2028, p. 122)⁴⁰.

Cada ação de Noinha em seu cotidiano contribui para a manutenção do jongo e também traz a visibilidade da questão nos espaços que ocupa. A presença de seu corpo e saberes recria a relação com o passado, transborda os limites espaciais buscando reconhecimento. E já não aceita mais recuar.

⁴⁰ Grifos do autor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: FECHAMENTO DA RODA

Novamente inspirados por Luiz Rufino (2014), reconhecemos que há uma lógica nos cantos de fechamento não só no jongo, mas também em outras práticas culturais da afro-diáspora. Da mesma forma que o autor, gostaríamos de reforçar o aspecto de continuidade que as rodas possuem onde “é necessário fechar essa roda, dar o tom do acabamento, porém ressaltando que ela não acaba aqui; se iniciará em outro momento, convocando novos parceiros, elegendo outros protagonistas, estabelecendo novos diálogos” (2014, p. 186).

Apesar desse ser um momento de encerramento do texto, outros caminhos serão construídos a partir daqui, já que essa não é a única forma de percorrer essa trajetória de estudo sobre o jongo, considerando inclusive o fato dessa investigação, especificamente, se dar a partir do olhar de uma assistente social. Muitos pontos terão desdobramentos e serão disputados, assim como acontece nas rodas.

A pesquisa foi resultado de um constante tatear, de aproximações sucessivas que nos direcionaram sempre a novos caminhos. No início, imaginávamos estar realizando um trabalho específico sobre o jongo, porém, esse tatear foi sendo, cada vez mais, acrescido de outras reflexões. Realizar essa pesquisa foi um desafio que envolveu escolhas que delimitaram nosso estudo, porém, gostaríamos de ressaltar o nosso desejo de que este inspire trabalhos futuros sobre o jongo na cidade de Campos dos Goytacazes – RJ. Conhecer os jongueiros da cidade e suas histórias é essencial para fortalecer efetivamente as estratégias de manutenção do jongo.

É impossível falar sobre o jongo sem falar de quem o preserva. Em Campos dos Goytacazes – RJ, o Jongo de Noinha é reconhecido como patrimônio cultural do município. Nos *Viveres-Noinha*, fica evidente que o jongo é a sua vida e a sua trajetória nos abre caminhos para refletir sobre essa preservação.

Para compreender a manutenção do jongo é preciso refletir sobre a manutenção da própria vida de quem o pratica e mantém. Estabelecendo esse direcionamento, investigamos os aspectos que Noinha relaciona diretamente como sendo essenciais em sua vida: o jongo, o tambor, a religiosidade e o ofício na área de saúde. Consideramos esses aspectos como fios condutores de nossa narrativa onde, dialogando com as memórias de Noinha, refletimos sobre os aspectos sócio-históricos mais amplos da realidade por ela apresentada, organizando o texto como uma artesanaria: buscando dialogar os aspectos gerais com os aspectos particulares.

Contar a história de como Noinha mantém o jongo é contar um pouco da história de Campos dos Goytacazes. A história do jongo é permeada por histórias da escravidão, de resistências, violências, afetos, dificuldades e também superações. E as reflexões sobre as diversas modalidades de racismo, possibilitaram identificar a materialização deste na vida cotidiana de Noinha e as respostas dadas por ela.

A chamada vida cotidiana, fonte permanente de estudo e investigação, é uma totalidade que está relacionada à totalidade mais ampla do mundo concreto, onde estão presentes muitas das mediações entre o particular e o global, o singular e o coletivo. O Serviço Social, enquanto profissão que atua sobre as necessidades humanas tem a mediação como uma categoria presente em sua prática. E essa vida cotidiana, como um complexo, apresenta um conjunto de atividades. Nossa tentativa foi no sentido de apresentar a multiplicidade de elementos que impactam a vida das pessoas, multiplicidade esta que precisa ser considerada nas ações profissionais e também nas ações de preservação do patrimônio imaterial. Temos consciência de que, ao utilizarmos a trajetória de vida articulada a processos mais amplos, essa vida se apresentará em suas complexidades e contradições, captando processos estruturais. No caso desta pesquisa, o racismo e suas consequências foi o elemento de análise privilegiado.

Em seu cotidiano, a mestra jogueira enfrenta o racismo que se explicita em vários momentos, sendo enfrentados por ela no desenvolvimento de ações em resposta. Neste enfrentamento, Noinha realiza ações no bairro, trocas com as escolas e universidades, se insere nas instituições, como os conselhos de Promoção da Igualdade racial e de Direitos da Mulher, mas também cria a sua própria, especificamente, o Centro de Cultura Afro-Brasileira Motorista Gordiano – CCABMG, para atuar na valorização da cultura afro-brasileira. A mestra jogueira começa a acessar os códigos e mecanismos de funcionamento que possam contribuir com o seu trabalho na valorização do jongo, no sentido de romper os bloqueios impostos frente às instituições públicas na cidade.

No desenrolar investigativo, chegamos aos espaços dos quintais e identificamos essas presenças no quintal-terreiro de jongo, espaço marcado por afetividades, potencialidades, mas também por disputas. Concebemos o quintal como espaço central na discussão não apenas da manutenção do jongo, mas na manutenção da própria vida, apreendendo também os impactos do racismo nesse espaço.

A reflexão sobre o espaço do quintal-terreiro de jongo e as relações da mestra jogueira Noinha nele e a partir dele, foram apenas iniciadas nesta pesquisa, apresentando-se também como possibilidade de aprofundamento analítico no futuro, tanto na identificação das relações de poder presentes no território quanto nas possibilidades que podem ser inspiradas por esse espaço.

Partindo da compreensão de que manter o jongo tem relação com a manutenção da própria vida, a importância das políticas sociais na efetivação dos direitos sociais deve receber destaque. O impacto do ideário neoliberal nas políticas sociais com a regressão da proteção social e os retrocessos influi negativamente nas condições de vida e sobrevivência da população em geral e, no caso estudado, dos mantenedores do jongo.

Para além da reflexão das políticas, torna-se extremamente relevante o debate sobre alternativas ao modelo de sociedade vigente, buscando formas outras de existir no mundo. Conhecer os saberes jogueiros é também conhecer ações de resistência e luta tanto pela manutenção de uma expressão cultural quanto por melhores condições de vida. E em tempos difíceis, essas ações são a nossa inspiração para o enfrentamento dessa realidade.

"Brasil chegou a vez de ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês".

REFERÊNCIAS

ABREU, Rodrigo Bueno de. A Marcha Contra a Farsa da Abolição na Transição Democrática (1988). **Revista Contemporânea** – Dossiê 1964-2014: 50 anos depois, a cultura autoritária em questão. Ano 4, nº 5, 2014, vol.1. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/nec/sites/default/files/11_A_marcha_contra_a_farsa_da_abolicao_na_transicao_democratica_1988.pdf>. Acesso em 04 mar 2018.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ARTIÈRES, Philippe. Arquivar a própria vida. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 9-34, jul. 1998. ISSN 2178-1494. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2061/1200>>. Acesso em: 12 Abr. 2019.

ASSIS, Renan Lubanco. **Morador de Custodópolis e morador de Guarus: a moradia como um símbolo de estigma na cidade de Campos dos Goytacazes-RJ.** Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-graduação em Sociologia Política, Centro de Ciências do Homem, Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes, 2016. Disponível em: <http://uenf.br/posgraduacao/sociologia-politica/wp-content/uploads/sites/9/2013/03/Renan-Lubanco-Assis_Tese.pdf>. Acesso em 02 jul. 2019.

BAIRROS, Luiza. Lembrando Lélia González 1935 - 1994. **Afro-Ásia**, Salvador, v. 23, p.341-361, mar. 2000. Disponível em: <<https://rigs.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20990/13591>>. Acesso em 13 jun. 2019.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo.** São Paulo: Edições 70, 2016. Tradução de: Luís Antero Reto, Augusto Pinheiro. 3ª reimpressão da 1ª edição de 2016.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura.** 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe. Gênero, raça, classe: opressões cruzadas e convergências na reprodução das desigualdades. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, [s.l.], v. 20, n. 2, p.27-55, 25 dez. 2015. Universidade Estadual de Londrina.. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5433/2176-6665.2015v20n2p27>>. Acesso em: 22 abr. 2019.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos.** São Paulo: T. A. Queiroz, 1979. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4504474/mod_resource/content/1/BOSI%20C%20E.%20Mem%C3%B3ria%20e%20sociedade.%20Introdu%C3%A7%C3%A3o.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2019.

BRASIL. **Constituição Federal.** 1988.

CALABRE, Lia; LIMA, Deborah Rebello. Do do-in antropológico à política de base comunitária - 10 Anos do Programa Cultura Viva: uma trajetória da relação entre Estado e sociedade. **Políticas Culturais em Revista**, [s.l.], v. 7, n. 2, p.6-25, 23 jan. 2014. Universidade Federal da Bahia. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.9771/1983-3717pcr.v7i2.12867>>. Acesso em 11 jun. 2019.

CAMPOS, Paulo Fernando de Souza. História social da enfermagem brasileira: afrodescendentes e formação profissional pós-1930. **Revista de Enfermagem Referência**, Coimbra, v. 1, n. 6, p.167-177, mar. 2012. Disponível em: <https://rr.esenfc.pt/rr/index.php?module=rr&target=publicationDetails&pesquisa=&id_artigo=2289&id_revista=9&id_edicao=41>. Acesso em: 22 abr. 2019.

CARAN, Vânia Claudia Spoti; MENDES, Aida Cruz; COSTA, Maria Luiza *et al.* A história vida e trabalho das mulheres do corte da cana-de-açúcar.. In: SEMINARIO DE SAUDE DO TRABALHADOR DE FRANCA, 8., 2012, Franca. **Proceedings online...** Unesp Franca, Available from: <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC000000112012000100044&lng=en&nrm=abn>. Acesso em: 13 Mai. 2019.

CARMO, Ione Maria do. Entre o discurso e a prática: o debate em torno da relação jongo e religiosidades e a performance no Encontro de Jongueiros. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 28., 2015, Florianópolis. **Anais**. Florianópolis: Associação Nacional dos Professores Universitários de História - Anpuh, 2015. p. 1 - 11. Disponível em: <http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1439866345_ARQUIVO_TextocompletoAnpuh2015.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2019.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado) Universidade de São Paulo: São Paulo, 2005. Disponível em: < <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf> >. Acesso em 30 jun. 2019.

CARVALHO, José Jorge de. 'Espetacularização' e 'canibalização' das culturas populares na América Latina. **Revista Antropológicas**, Recife, v. 21, n. 1, p.39-76, jan. 2010. Semestral. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23675>>. Acesso em: 11 jun. 2019.

CARVALHO, Maria do Carmo Brant de; NETTO, José Paulo. **Cotidiano: conhecimento e crítica**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

CERQUEIRA, Daniel; LIMA, Renato Sergio de; BUENO, Samia *et al.* Daniel Cerqueira. Ipea (coord.). **Atlas da Violência 2018**. Rio de Janeiro: IPEA/FBSP, 2018. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=33410&Itemid=432>. Acesso em: 13 jun. 2019.

CERQUEIRA, Daniel; LIMA, Renato Sergio de; BUENO, Samia *et al.* Daniel Cerqueira. Ipea (coord.). **Atlas da Violência 2019**. Rio de Janeiro: IPEA/FBSP,

2019. Disponível em: <
[http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=34784
 &Itemid=432](http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=34784&Itemid=432)>. Acesso em: 02 jul. 2019.

CEZAR, Lilian Sagio. **A santa, o mar e o navio**: congada e memórias da escravidão no Brasil. Revista de Antropologia. v. 58. nº 1. São Paulo: USP, 2015. Disponível em: <
<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/102111/100533>>. Acesso em 26 jun. 2019.

CEZAR, Lilian Sagio. **O velado e o revelado**: imagens da Festa da Congada. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, 2010. Disponível em: <
<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-10082010-134150/pt-br.php>>. Acesso em 02 jul. 2019.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e resistência**: aspectos da cultur popular no Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

COLLINS, Patricia Hill. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. **Revista Parágrafo**. Jan/jun. v.5, n.1, São Paulo: FIAM – FAAM, 2017. Disponível em: <
<http://revistaseletronicas.fiamfaam.br/index.php/recicofi/article/view/559>>. Acesso em 02 jul. 2019.

CONCEIÇÃO, Renata Maria da. **A questão racial como expressão da questão social**: um debate necessário para o Serviço Social. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade de Brasília. Brasília, 2013. Disponível em: <
<http://bdm.unb.br/handle/10483/7205>>. Acesso em: 01 de mar. de 2016.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. **Revista Estudos Feministas**, 2002.

DEL PRIORE, Mary. Magia e medicina na colônia: o corpo feminino. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). **História das mulheres no Brasil**. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2004. p. 78-114.

DEUS, Lucas Obalera de. **Por uma perspectiva afroreligiosa**: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso. Lucas Obalera de Deus. – Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2019. 43 p. Disponível em: <
https://br.boell.org/sites/default/files/caderno_religioao_e_politica_lucas_de_deus_boll_brasil_.pdf>. Acesso em 02 jul. 2019.

EURICO, Márcia Campos. A percepção do assistente social acerca do racismo institucional. **Serviço Social & Sociedade**, [s.l.], n. 114, p.290-310, jun. 2013. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <
<http://dx.doi.org/10.1590/s0101-66282013000200005>>. Acesso em 11 jun. 2019.

EURICO, Márcia Campos. A reprodução do racismo institucional no contexto da sociedade brasileira. In: BOSCHETTI, Ivanete et al (Org.). **Que política social para qual emancipação?** Brasília: Abaré Editorial, 2018. p. 209-222. Disponível em:

<<https://drive.google.com/file/d/0B1S0LxBtpdIkbnhUNGw0TzZqZm1TWwPwQTkwM3RnMERuWjJN/view?fbclid=IwAR0JrkoXFPfKKwf1PEdHnC0t0Gsg2wvL5Lnlyl6T-QiMKCgcmDu4LavWVCQ>>. Acesso em: 11 jun. 2019.

EVARISTO, Conceição. **Gênero e etnia**: uma escrevivência de dupla face. 2005. Disponível em: <<http://nossaescrevivencia.blogspot.com/2012/08/genero-e-etnia-uma-escrevivencia-de.html>>. Acesso em 30 jun. 2019.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**: o legado da “raça branca”. 5ª edição. São Paulo: Globo, 2008.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. 2ª ed. Revista – São Paulo: Global, 2007.

FRANCO, Marielle. A emergência da vida para superar o anestesiamiento social frente à retirada de direitos: o momento pós-golpe pelo olhar de uma feminista, negra e favelada. In: BUENNO, Winnie et al. **Tem Saída?** Ensaio Crítico sobre o Brasil. Editora Zouk: Porto Alegre, 2017. Disponível em: <<http://www.editorazouk.com.br/Capitulo-MarielleFranco.pdf>>. Acesso em 11 jun. 2019.

GESTÃO (2017-2020) DO CONSELHO FEDERAL DE SERVIÇO SOCIAL E DOS CONSELHOS REGIONAIS DE SERVIÇO SOCIAL (CONJUNTO CFESS-CRESS). **Assistentes Sociais no combate ao racismo**. Disponível em: <<https://servicosocialcontraracismo.com.br/>>. Acesso em: 12 abr. 2019.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil /Flávio dos Santos Gomes. — 1a ed.— São Paulo : Claro Enigma, 2015. — (Coleção Agenda brasileira).

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. p. 39-62. In: **Educação anti-racista**: caminhos abertos pela Lei nº 10.639/03. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade - Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. Disponível em : <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=658-vol2antirac-pdf&Itemid=30192>. Acesso em: 12 abr. 2019.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. 3ª reimpressão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. **Currículo Sem Fronteiras**, [s. l.], v. 12, n. 1, p.98-109, jan./abr. 2012. Quadrimestral. Disponível em: <<http://www.curriculosemfronteiras.org/vol12iss1articles/gomes.htm>>. Acesso em: 12 abr. 2019.

GONÇALVES, Renata. Quando a questão racial é o nó da questão social. **Revista Katálysis**, [s.l.], v. 21, n. 3, p.514-522, dez. 2018. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/1982-02592018v21n3p514>. Gráfica Vieira, 2010.

HIRATA, Helena. **Mudanças e permanências nas desigualdades de gênero**: divisão sexual do trabalho numa perspectiva comparativa. São Paulo: Friedrich-Ebert-Stiftung (FES) Brasil, 2015. Disponível em: <<https://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/12133.pdf>>. Acesso em: 25 abr. 2019.

IAMAMOTO, Marilda Villela. **Serviço social em tempo de capital fetiche**: capital financeiro, trabalho e questão social. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

IANNI, Octavio. **Escravidão e racismo**. São Paulo: Hucitec, 1978.
IPHAN. INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICA NACIONAL. (Ed.). **Dossiê Jongo no Sudeste**. Brasília: Iphan, 2007. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_jongo_m.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2019.

IPHAN. INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICA NACIONAL. **Patrimônio Cultural Imaterial**: para saber mais / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional ; texto e revisão de, Natália Guerra Brayner. -- 3. ed. -- Brasília, DF : Iphan, 2012. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/cartilha_1__parasabermas_web.pdf>. Acesso em 02 jul. 2019.

IPHAN. INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICA NACIONAL. **Salvaguarda de bens registrados**: patrimônio cultural do Brasil : apoio e fomento / coordenação e organização Rívia Ryker Bandeira de Alencar. – Brasília : IPHAN, 2017. (Patrimônio Cultural Imaterial: para saber mais, 2). Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/cartilha2salvaguarda_bensculturaisregistrados_web.pdf>. Acesso em 02 jul. 2019.

JACCOUD, Luciana. O combate ao racismo e à desigualdade: o desafio das políticas públicas de promoção da igualdade racial. In: THEODORO, Mario et al (Org.). **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição**. Brasília: Ipea, 2008. p. 131-166. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/Livro_desigualdadesraciais.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2019.

JOVCHELOVITCH, Sandra; BAUER, Martin W.. Entrevista narrativa. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 90-113. Tradução de: Pedrinho A. Guareschi.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 107-130. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2019.

LIMA, Lana Lage da Gama. **Rebeldia negra e abolicionismo**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1981. Série Universidade - Vol.: 19. Disponível em:

<<http://bibliotecavirtual.camaracampos.rj.gov.br/index.php/component/flippingbook/book/357?page=1>>. Acesso em: 22 abr. 2019.

LIMA, Oswaldo de Almeida. **Bairro do Caju**. Rio de Janeiro: Cátedra: Brasília: INL, 1980.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. Coleção Cultura Negra e Identidades.

MARIANO, Cynara Monteiro. Emenda constitucional 95/2016 e o teto dos gastos públicos: Brasil de volta ao estado de exceção econômico e ao capitalismo do desastre. **Revista de Investigações Constitucionais**, Curitiba, vol. 4, n. 1, p. 259-281, jan./abr. 2017. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/rinc/article/view/50289>>. Acesso em: 10 nov. 2018.

MINAYO, Maria Cecília de Souza et al. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. Disponível em: <<https://wp.ufpel.edu.br/franciscovargas/files/2012/11/pesquisa-social.pdf>>. Acesso em: 12 abr. 2019.

MONTEIRO, Elaine; SACRAMENTO, Mônica Pereira do. **Pontão de Cultura de bem registrado e salvaguarda de Patrimônio Imaterial: a experiência do Jongo no Sudeste**. 2010. Disponível em: <<http://culturadigital.br/politicaculturalcasaderuibarbosa/files/2010/09/10-ELAINE-MONTEIRO.1.pdf>>. Acesso em 02 jul. 2019.

MORAES, Josiane; MARTINELLI, Maria Lúcia. A importância categoria mediação para o serviço social. In: XX SEMINARIO LATINOAMERICANO DE ESCUELA DE TRABAJO SOCIAL, 20., 2012, Córdoba. **Anais...**. Córdoba: Asociación Latinoamericana de Enseñanza e Investigación En Trabajo Social, 2012. p. 1 - 10. Disponível em: <<http://www.cressrn.org.br/files/arquivos/Y6O09Vi7X17oOE584R0e.pdf>>. Acesso em: 11 jun. 2019.

MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. 3. ed. São Paulo: Editora Ática, 1993.

MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: **Cadernos Penesb** (Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira), nº 5. Niterói: EDUFF; 2004. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf>>. Acesso em: 11 jun. 2019.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. In: RATTTS, Alex. **Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. Disponível em: <

<https://www.imprensaoficial.com.br/downloads/pdf/projetossociais/eusouatlantica.pdf>
>. Acesso em 30 jun. 2019.

NETO, Manoel Fernandes de Sousa. O ofício, a oficina e a profissão: reflexões sobre o lugar social do professor. In: **Cadernos Cedes**, Campinas, vol. 25, n. 66, p. 249-259, maio/ago. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/%0D/ccedes/v25n66/a07v2566.pdf>>. Acesso em 02 jul. 2019.

ODÉ, Kileuy e VERA de Oxaguiã. **O candomblé bem explicado** (Nações Bantu, lorubá e Fon); [Organização Marcelo Barros]. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. Disponível em: <<http://ecepab.com/blog/wp-content/uploads/2015/07/O-Candomble-bem-Explicado-George-Mauricio.pdf>>. Acesso em 25 jun. 2019.

OLIVEIRA, Luana da Silva. Entre o silêncio e o reconhecimento oficial: O jongo/caxambu em Barra do Piraí. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27, 2013. **Anais**. Natal: Associação Nacional dos Professores Universitários de História - Anpuh, 2013. p. 1 - 20. Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364919693_ARQUIVO_ENTREOSILENCIOEORECONHECIMENTOOFICIAL-Anpuh2013.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2019.

OLIVEIRA, Luana da Silva. Memórias de patrimônio familiar: um estudo de caso sobre o jongo/caxambu. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26, 2011. **Anais**. São Paulo: Associação Nacional dos Professores Universitários de História - Anpuh, 2011. p. 1 - 18. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308184985_ARQUIVO_TextoAnpuh2011.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2019.

PACHECO, Gustavo. Memória por um fio: as gravações históricas de Stanley J. Stein. In: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (Org.). **Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein**. Vassouras, 1949. Campinas: Cecult, 2007. p. 15-34.

PAIVA, Beatriz A. de; SALES, Mione Apolinário. A nova ética profissional: práxis e princípios. In: BONETTI, Dilséia Adeodata et ali (org.). **Serviço Social e ética: convite a uma nova práxis**. São Paulo, Cortez, 1996, p. 174-208.

PASSOS, Elizete Silva. **De anjos a mulheres: Ideologias e valores na formação de enfermeiras**. Salvador: Edufba, 2012. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/mnhy2/pdf/passos-9788523211752.pdf>>. Acesso em: 22 abr. 2019.

PENHA, Geneci Maria da. **A voz do tambor: Noinha e o jongo**. Campos dos Goytacazes:

PEREIRA, Amauri Mendes. Histórias do negro no Brasil. p. 33-59. In: PEREIRA, Amílcar Araujo (Organizador). **Educação das relações étnico-raciais no Brasil: trabalhando com histórias e culturas africanas e afro-brasileiras nas salas de aula**. Brasília: Fundação Vale, 2014. Disponível em:

<https://www.faecpr.edu.br/site/documentos/relacoes_afro_sala_de_aula.pdf >.
Acesso em: 12 abr. 2019.

PEREIRA, Amilcar Araujo. Relações étnico-raciais na história e no Brasil. p. 61-74. In: PEREIRA, Amilcar Araujo (Organizador). **Educação das relações étnico-raciais no Brasil**: trabalhando com histórias e culturas africanas e afro-brasileiras nas salas de aula. Brasília: Fundação Vale, 2014. Disponível em: <https://www.faecpr.edu.br/site/documentos/relacoes_afro_sala_de_aula.pdf >.
Acesso em: 12 abr. 2019.

PEREIRA, Potyara A.P. **Política social**: temas e questões. 2ª Ed. São Paulo: Cortez, 2009.

PIMENTA, Tânia Salgado. Doenças. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 195-202.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-215, jul. 1992. ISSN 2178-1494. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941>>. Acesso em: 12 Abr. 2019.

PONTES, Reinaldo Nobre. **Mediação e serviço social**: um estudo preliminar sobre a categoria teórica e sua apropriação pelo serviço social. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 107-130. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2019.

RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. Disponível em: < <https://www.imprensaoficial.com.br/downloads/pdf/projetossociais/eusouatlantica.pdf> >. Acesso em 30 jun. 2019.

REIS, Maria Clareth Gonçalves. **Mulheres, negras e professoras**: suas histórias de vida. Campos dos Goytacazes, RJ: Brasil Multicultural, 2017.

RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. **O jongo**. Rio de Janeiro: Funarte/instituto Nacional do Folclore, 1984. Cadernos de Folclore 34.

RIBEIRO, Rafaela Machado. **O negro e seu mundo**: Vida e trabalho no pós-Abolição em Campos dos Goytacazes (1883-1893). 2012. 236 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-graduação em Sociologia Política, Centro de Ciências do Homem, Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes, 2012. Disponível em: <<http://www.uenf.br/posgraduacao/sociologia-politica/wp->

content/uploads/sites/9/2013/03/Disserta%C3%A7%C3%A3o-Final.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2019.

RUBIM, Antônio Albino Canelas. **Políticas culturais no Brasil**. organização Antonio Albino Canelas Rubim. — Salvador : EDUFBA, 2007. (Coleção CULT). Disponível em: <
<http://www.repositorio.ufba.br:8080/ri/bitstream/ufba/138/4/Políticas%20culturais%20no%20Brasil.pdf>>. Acesso em 02 jul. 2019.

RUFINO, Luiz. **Histórias e saberes jongueiros**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014.

SALES, João Ricardo Boechat Pires de Almeida. **Religião e classe social**: uma análise dos especialistas religiosos de diferentes segmentos evangélicos sob a influência do Pentecostalismo. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-graduação em Sociologia Política, Centro de Ciências do Homem, Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes, 2017. Disponível em: <
<http://uenf.br/posgraduacao/sociologia-politica/wp-content/uploads/sites/9/2017/09/Disserta%C3%A7%C3%A3o-Joao-Boechat.pdf>>. Acesso em 02 jul. 2017.

SANTOS, Babalawô Ivanir dos et al. **Intolerância Religiosa no Brasil**: Relatório e Balanço. Rio de Janeiro: Kline Editora, 2016. Disponível em: <
<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2018/08/relatorio-final-port-2.pdf>>. Acesso em: 22 abr. 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. – 6ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2001.

SANTOS, S. Boaventura. **Pela Mão de Alice**. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870 - 1930. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 6ª reimpressão.

SEGAUD, Marion. **Antropologia do espaço**: habitar, fundar, distribuir, transformar. Tradução de Eric R. R. Heneault. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2016.

SILVA, Marusa Bocafoli da. Patroas e empregadas domésticas em Campos dos Goytacazes: uma relação delicada. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO - DESAFIOS ATUAIS DO FEMINISMO, 10., 2013, Florianópolis. **Anais eletrônicos**. Florianópolis: Ufsc, 2013. p. 1 - 12. Disponível em: <
http://www.fg2013.wvc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373108588_ARQUIVO_ArtigodaMarusacorrigido.pdf>. Acesso em: 13 maio 2019.

SILVA, Tatiana Dias. Mulheres negras, pobreza e desigualdade de renda. In: MARCONDES, Mariana Mazzini et al (Org.). **Dossiê Mulheres Negras**: retrato das

condições de vida das mulheres negras no Brasil. Brasília: Ipea, 2013. Cap. 4. p. 109-131. Disponível em: <http://ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/livros/livros/livro_dossie_mulheres_negras.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2019.

SLENES, Robert W. "Eu venho de muito longe, eu venho cavando": jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (Org.). **Memória do Jongo**: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949. Campinas: Cecult, 2007. p. 109-156.

SLENES, Robert W. **Na senzala uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil Sudeste. Século XIX.. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. Histórias do Brasil.

SOARES, Orávio de Campos. **Muata calombo**: consciência e destruição. Campos dos Goytacazes: Editora Fafic, 2004. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.camaracampos.rj.gov.br/index.php/component/flippingbook/book/265?page=1>>. Acesso em: 22 abr. 2019.

SOUZA, Mônica Lima e. História da África. p. 11-31. In: PEREIRA, Amilcar Araujo (Organizador). **Educação das relações étnico-raciais no Brasil**: trabalhando com histórias e culturas africanas e afro-brasileiras nas salas de aula. Brasília: Fundação Vale, 2014. Disponível em: <https://www.faecpr.edu.br/site/documentos/relacoes_afro_sala_de_aula.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2019.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. Disponível em: <<https://psicanalisepolitica.files.wordpress.com/2014/10/tornar-se-negro-neusa-santos-souza.pdf>>. Acesso em: 12 abr. 2019.

VIEIRA, Fabiola Sulpini *et al.* **Políticas sociais e austeridade fiscal**: como as políticas sociais são afetadas pelo austericídio da agenda neoliberal no Brasil e no mundo. Rio de Janeiro, CEBES, 2018, 64 p. Disponível em: <https://www.abrasco.org.br/site/wp-content/uploads/2018/06/Publicac%CC%A7a%CC%83o-Austeridade_rev19_07_18.pdf>. Acesso em 10 nov. 2018.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo In: Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux [en línea]. Genève: **Graduate Institute Publications**, 2009. Disponível em: <<http://books.openedition.org/iheid/6316>>. Acesso em: 02 jul. 2019.