

Sementes da Memória - Um documentário sobre jovens (e) quilombolas*

CARRANO, Paulo César Rodrigues (Coordenador do Observatório
Jovem do Rio de Janeiro- UFF/CNPq/Faperj)

p.carrano@globo.com

DAYRELL, Luciano (Bolsista CNPq-PIBIC/UFF)

ludayrell@yahoo.com.br

SILVA, Ana Beatriz (Bolsista CNPq-PIBIC/UFF)

anabailha@yahoo.com.br

Este trabalho é resultado da experiência de pesquisa e filmagem de documentário sobre o cotidiano de jovens da comunidade rural quilombola de São José da Serra, localizada no município de Valença, RJ, conhecida pela tradicional dança do jongo¹ originada em terreiros de escravos. O quilombo vive processo de espetacularização de seus rituais no momento em que seus moradores recebem visitantes nas festas tradicionais da comunidade e também em apresentações públicas para as quais são convidados. Enquanto os espetáculos reforçam imagens tradicionalistas e (re) apresentam a comunidade como exemplo de uma cultura negra intocada que se mantém autêntica – “de raiz” – ao longo da história, o documentário opera com registros distintos desses ao se voltar para o cotidiano do quilombo e a narrativa de seus moradores. Os/as jovens do quilombo – nas fronteiras entre o tradicional e o moderno – revelam complexidades que se ocultam por detrás da simplificada imagem de “comunidade tradicional”. No filme estão presentes as relações que esses estabelecem com a tradição, o trabalho, o lazer, o território quilombola e a urbanidade próxima. Entre cotidianos e projetos, se entrelaçam as dúvidas entre o “ficar na comunidade” ou “fugir para a cidade” em busca de oportunidades, a luta pela titulação da terra, as dificuldades para a continuidade dos estudos, a constituição das identidades de jovens e quilombolas, dentre outros enlaces. O trabalho procura apresentar, além da descrição do campo de pesquisa e análise dos dados produzidos, alguns dos desafios metodológicos da investigação a partir do suporte áudio-visual.

As terras da fazenda onde vive a comunidade são objeto de disputa entre os atuais “proprietários” e os cerca de 150 moradores do quilombo². Seus antepassados ocupam a terra desde aproximadamente o ano de 1850. Atualmente vivem da agricultura de subsistência, em tempos de colheita trabalham para fazendeiros, vendem seu artesanato tradicional e prestam serviços nas redondezas. O jongo, uma das tradições mais significativas do quilombo é praticado desde a época da escravidão e tem contribuído para

amplificar a voz de seus moradores e conferido visibilidade à comunidade para além de seu território, através de exposições em diferentes espaços dentro e fora do Rio de Janeiro, da realização de festas comunitárias abertas a visitantes, da aparição em programas e reportagens de televisão, documentários e também na participação dos encontros anuais de comunidades jogueiras³.

A principal liderança do quilombo, Toninho Canecão, em encontro de formação de jovens lideranças, chama a atenção da “juventude do quilombo” para a importância da identidade jogueira nas lutas da comunidade pela terra e melhorias nas condições de vida:

O que tá levando tudo isso que me deixa forte lá fora é... **é o jongo!** Eu falo isso em nome do jongo, em nome de uma comunidade que preserva o jongo. Então, por isso que o pessoal me ouve, não é por ser o Toninho não. Toninho eu sou qualquer (um) aí... mas na hora que eu falo que eu sou **representante da comunidade rural de jogueiros**, aí o cara passa e (diz) “ah! Você?!”, “é”, aí *qué* conversar comigo. Então, isso vocês tem que *sabê*. Agora, eu não quero continuar carregando esse bastão, gente... tá pesado, *vamo* dividir isso aí, tá na hora. (Fala de Toninho Canecão no Seminário de jovens lideranças jogueiras realizado em maio de 2003 na comunidade de São José). (Grifos indicam ênfase do próprio narrador).

Dois jovens, Luciano e Rosimeri, destacam-se neste contexto de “passagem do bastão” das antigas para as novas lideranças na qual se evidencia a estratégia política e cultural de afirmação da identidade quilombola e jogueira. Segundo Toninho Canecão, Rosimeri e Luciano estão sendo “preparados” para assumir a frente de lutas, organização e preservação dos valores culturais da comunidade. Segundo informado, a falecida matriarca do quilombo, Mãe Zeferina, contava que Rosimeri assumisse no momento oportuno funções de liderança política e espiritual.

O documentário “Sementes da Memória” focaliza o cotidiano e dialoga, especialmente, com esses dois jovens atores que simultaneamente possuem lugar de destaque na preservação dos valores profundos da comunidade, participam ativamente da estratégia de visibilização comunitária através das apresentações públicas da dança do jongo e também se movem no sentido da constituição de suas práticas e projetos de juventude. Rosimeri tinha 23 anos à época da pesquisa, escolaridade média completa, encontrava-se casada, mãe de 4 filhos, vocalista e dançarina das rodas de jongo. Luciano tinha 25 anos, escolaridade média completa, era solteiro e percussionista nas apresentações

do grupo. Sobre a responsabilidade de “assumir o bastão” dos mais velhos nas lutas da comunidade, Luciano comentou lembrando a necessidade de compartilhar responsabilidades que as diferentes gerações devem ter:

Se o jovem não *ficá* informado, a cultura acaba. Se dexá só por conta dos jovens... eles num, eles num leva a cultura pra frente não. Só os jovens num leva não, tem que ter a ajuda dos mais velhos junto (Luciano, depoimento no Seminário de Formação de jovens lideranças jongueiras no ano de 2003).

Culturas juvenis em comunidades tradicionais

Uma das dificuldades para se caracterizar a juventude rural ocorre no desafio de se estabelecer o que é *o rural* frente às novas possibilidades de interação cidade-campo que se apresentam em sociedades complexas. A intensa mobilidade espacial tem transformado o meio rural, principalmente naquilo que se refere à juventude (CARNEIRO, 2005).

Ao longo dos últimos anos vem se estabelecendo consenso social mínimo – especialmente quando se trata das identidades juvenis urbanas – sobre a impossibilidade de “falar” do jovem como um tipo único; estudos e pesquisas, políticas públicas e até mesmo o mercado evidenciam as diferentes maneiras de viver a juventude. Assume-se a expressão “juventudes” como palavra de ordem da pluralidade reconhecida no contexto das cidades. Se por um lado se reconhece a multiplicidade de vida dos jovens urbanos, por outro, ainda pode-se encontrar determinada fixação da noção da existência de um “jovem rural”, principalmente quando se trata de políticas públicas voltadas para os jovens que vivem no campo. Tem-se o desafio de se enxergar o “jovem rural” também como sujeito plural (BASTOS e CARRANO, 2006). CASTRO (2005:6) segue nesta mesma direção e comenta sobre as simplificações que acometem as noções sobre os jovens rurais:

Permeada de definições genéricas, associada a problemas e expectativas, a categoria tende a ser constantemente substantivada, adjetivada, sem que se busque a auto-percepção e formação de identidades daqueles que são definidos como “jovens”. O esforço desse trabalho pretende contribuir para a busca de caminhos e olhares que permitam que nos debrucemos sobre diversas formas de construção de identidade “juventude rural” e seus correlatos “jovem rural”, “jovem da roça”, “jovem do campo”. Um grande desafio é desubstancializar estas categorias e tentar compreendê-las em seus múltiplos significados. Nesse sentido, o processo etnográfico tem muito a contribuir.

PAIS (2003) considera que duas diferentes abordagens caracterizam o debate sobre a juventude: *ou enfatizamos seus aspectos unitários ou procuramos abordar as culturas juvenis pelas suas diversidades*. Sua argumentação, acertadamente, aposta nesta segunda maneira de se abordar a questão juvenil. A discussão a respeito das culturas juvenis na contemporaneidade passaria, então, necessariamente, pela diversidade das culturas próprias das coletividades juvenis. Tal diversidade caracteriza-se não só pelas expressões específicas de cada grupo de jovens, mas também pelos diferentes olhares e maneiras que se tem para dizer e delimitar essas culturas, além do fato de que elas encontram lugares, ecoam, ganham espaço como contraposição à existência das culturas não juvenis nas quais não há lugar para os jovens. São geralmente instituídas ou preservadas por instituições representativas das relações de poder.

Seria possível falar, então, na existência de culturas juvenis no contexto de comunidades baseadas em relações de tradição? Qual o espaço que os jovens da comunidade rural quilombola em questão encontraram para se fazerem pessoal e coletivamente como jovens?

Procurando compreender os espaços em que as culturas juvenis têm expressão, Pais (idem) recupera as categorias analíticas “espaços estriados” e “espaços lisos” de Deleuze. Ordem e controle seriam as principais características dos *espaços estriados*. Em comunidades tradicionais os percursos de passagem dos jovens são orientados para se adequar às pré-determinações de *espaços estriados* cujas marcas são cunhadas pelos adultos; os *espaços lisos* permitiriam modernamente aos jovens transitar sem essas marcas prévias de ordem e controle. Nos espaços estriados estão os mecanismos de adoção de estruturas prescritivas de passagem, pré-determinadas para a transição para a vida adulta. Estariam aí configuradas as concepções que entendem a juventude como uma fase sujeita às regras e normas previamente estabelecidas e, portanto, comuns a todos os jovens. Nesses espaços não haveria lugar para as diferentes inserções sociais, políticas, econômicas e culturais às quais os grupos estão submetidos. Em oposição estão os espaços lisos, lugares para a não-ordem, para a ausência de “regras” pré-determinadas e favorecimento do nomadismo das identidades juvenis.

Ao largo dessa polarização entre espaços estriados e lisos é possível conceber territórios de híbridas texturas onde os jovens rurais de “comunidades tradicionais” negociam simbolicamente com as moedas da ordem adulta e as da liberdade de experimentação juvenil. Táticas de praticantes (CERTEAU, 1994) que simultaneamente pisam o terreiro da tradição rural e sonham com a pluralidade dos caminhos da modernização urbana.

A escola representa para os jovens do quilombo também um lugar onde se pode “reivindicar juventude”. A escola de Ensino Médio situada num distrito urbano próximo é espaço que permite aos jovens um tipo de sociabilidade “sem adultos”, autoridades tradicionais do quilombo, que raramente é vivenciada no contexto das relações de festa e trabalho da comunidade. As identidades são relacionais e se evidenciam de acordo com o contexto e as interações nas quais se estabelecem. No caso dos jovens moradores de São José, freqüentar uma escola na cidade representou um grande desafio, não apenas pelos problemas de deslocamento, mas, sobretudo para a construção de suas identidades. A escola é também um lugar de se fazer amigos de “fora da roça”, onde são ampliadas redes de relações e representações sociais que lhes possibilitam conquistar as características urbanas que valorizam.

A gente sabe que é difícil viver na cidade, mas de repente a gente pensa que lá tem baile, lá... lá tem tudo. A gente é jovem, e vê os nossos colegas que vem de fora “ontem fui num baile, foi bom, foi isso”. Poxa, aqui em Santa Isabel (distrito próximo ao quilombo onde fica a escola de Ensino Médio), são poucas as pessoas que dá valor ao jongo, então, no colégio, você chega no colégio numa segunda feira, tem um monte de gente, “puxa, ontem eu fui num baile, tava bom pra caramba”, e nós não, ontem nós *ficamos* dançando jongo, quase ninguém dá importância pra isso” (Rosimeri, em depoimento no ano de 2003).

O contato com os diferentes – os “outros jovens” – reforçou a identidade da “juventude do quilombo”, identidade coletiva de difícil construção no contexto das relações funcionais de vida em comunidades rurais tradicionais que não instituem a transição para a vida adulta e o futuro exercício pleno da cidadania – ou autonomia social, cultural e política – como “moratória” (ERICKSON, 1986; MARGULIS, 1998; ABRAMO, 2005) de tempos-espacos de experimentação juvenil, formação individual e pessoal e adiamento de responsabilidades, tal como esta se apresentou histórica, e particularmente, para os jovens das classes médias e superiores urbanas.

No recreio da escola, os jovens do quilombo criaram o ritual de sentarem juntos naquilo que foi conhecido como a “mesa do quilombo”. O que aparentemente poderia representar isolamento de grupo foi busca de espaço-tempo para o reconhecimento coletivo. Luciano, um desses jovens, nos disse que “sentar junto” não era um “juntar pra separar”, mas um “juntar pra estar junto”, para conversarem e aproveitar um tempo que eles nunca conseguem encontrar no dia a dia do quilombo. É comum também que rapazes e moças se reúnam em mutirões da “juventude do quilombo” para a realização de serviços comunitários – tal como registramos no mutirão de coleta de sapê e cobertura dos telhados de casas do quilombo que necessitavam de manutenção de seus telhados deteriorados pelo tempo.

A inserção escolar e o convívio com as “culturas da cidade” propiciaram o diálogo com outras esferas públicas culturais e articulação de esquemas simbólicos que reforçaram nos jovens do quilombo a possibilidade de se reconhecerem como sujeitos jovens. A forma de vestir, a linguagem, os bailes funks e outras características dos diferentes modos de ser jovem passaram a fazer parte do cotidiano. O reconhecimento da identidade de jovem e quilombola representou também a ampliação das referências culturais e novas entradas nos mercados de bens simbólicos. Esta abertura de campo identitário, ao mesmo tempo em que gera conflitos em relação à imagem de comunidade tradicional que as lideranças adultas buscam publicizar, tem permitido a construção de novas perspectivas de futuro dos jovens em relação a si e de seus pais frente a eles.

Na tradição jogueira, somente recentemente crianças e jovens passaram a ter autorização para participar da “festa do jongo” na sua plenitude (dançando, batendo tambor ou “colocando” pontos no interior da roda). Neste processo, ocorre um interessante fenômeno no qual jovens brincantes do jongo constituem suas identidades juvenis não no contexto do distanciamento com as gerações adultas, mas num mesmo espaço social e simbólico de relações intergeracionais ainda fortemente ancoradas pelo peso da tradição e respeito aos mais velhos. Nesta situação de vivência cultural intergeracional, tecem-se negociações entre os impulsos de manutenção da identidade tradicional de jogueiros e quilombolas e vivência dos espaços simbólicos identificados com as culturas juvenis. Neste sentido não há, por um lado, da parte dos jovens do quilombo negação explícita dos poderes adultos de determinação dos sentidos da festa pública do jongo, nem tampouco dúvidas radicais quanto à necessidade de participar de determinado “jogo da autenticidade cultural” que evidencia para os “de fora” da comunidade a manutenção da tradição dos

descendentes de escravos. Por outro lado, há, sim, a busca da constituição de territórios juvenis que os vinculem aos sentidos culturais visíveis da juvenildade.

Sobre isso, Rosimeri comenta: *a gente num vive só de jongo, a gente num dança só jongo.*

A forte identificação com a cultura jongueira e seus fundamentos (o canto, a batida do tambor, a dança e os rituais de lembrança e respeito aos espíritos de antigos jongueiros) não impedem que os jovens do quilombo “reivindiquem juventude”. Afirmam que o “jongo está no sangue” e que isso não será deixado de lado por gostarem de funk ou forró, por exemplo. Numa festa ou baile na cidade próxima ou mesmo no cotidiano doméstico não são apenas as batidas dos tambores do jongo que divertem.

O jongo – sei lá – acho que é uma coisa de sangue né? (...) acho que primeiro tem que vir de dentro, *cê* tem que gostar muito, porque não adianta você dançar e dizer, “ah eu danço”, pra todo mundo *conhecê* eu num danço não. A gente tem que dançar com o coração pra (...) eu fiz porque eu gosto, não porque os outros *gostô* do que eu fiz. Tem que fazer porque você gosta. Eu acho que o jongo é isso. (...) Tá passando, ouve um funk e não vai dançar?! Vem um dia de semana aqui e a gente tá ouvindo um (...) funk... Pô, a gente vai ficar ouvindo 24h só o jongo? Até mesmo porque a gente vive isso desde pequena, a gente vive isso muito, então um dia que você chegue aqui na casa de alguém que tá ouvindo funk. Ah! Nossa! Que espanto! Não tem nada a ver, a gente é normal! Eu acho que a gente tem que ter um pouco de tudo, né. Porque ninguém gosta só de jongo ou também ninguém gosta só de funk. **Eu acho que a gente tem que *sabê* um pouco de tudo, até mesmo pra gente num *ficá* atrasado no tempo** (Rosimeri) (grifo nosso).

Igual eu, por exemplo, eu tenho CD de jongo, tenho vários tipos de CD, mas CD de jongo é o que ouço menos. (...) Em festa, *vamo supô*, todo mundo, tudo bem, já que é festa, vai *apresentá* o jongo, mas agora no dia-a-dia eu acho que a pessoa tem que ouvir um pouco de tudo. Porque você já gosta do jongo *mas cê* tem que ouvir outras coisas também, por que senão num dá certo. E é bom mostrar também, que aí as pessoas também num fique pensando: “ah não, eles só fazem jongo”, que eles ficam sabendo o que a gente faz, no dia-a-dia fora do jongo (Luciano).

Há um conflito velado entre as expectativas das principais lideranças adultas da comunidade para que, especialmente em momentos de festas abertas a visitantes, os moradores se apresentem da maneira mais tradicional possível. Desta forma, veste-se branco e se evita o uso de roupas que ostentem signos de urbanidade e também a utilização de músicas que se afastem do repertório rural do quilombo (além do jongo ouve-se o tradicional Calango da região Sul Fluminense). A afirmação de Rosimeri de que é

importante que os jovens do quilombo “saibam um pouco de tudo” para que não fiquem parados no tempo entra em contradição com a imagem pública – simplificada – que os organizadores da festa divulgam de que o quilombo é lugar de preservação de tradições e ambiências cotidianas que resistem desde o “tempo dos escravos”.

A complexidade da situação é trazida pelo fato de que além de um “nós antropológico” em torno da tradicional cultura jongueira, esses jovens participam de uma contemporaneidade juvenil globalizada. Em suas narrativas durante as filmagens do documentário se tornaram evidentes os processos de hibridação (CANCLINI, 1998) vividos por jovens que buscam se fazer sujeitos num quadro de intensificação de relacionamentos que tornam tênues as fronteiras campo-cidade e complexificam as identidades juvenis em seus contextos urbanos e rurais.

Os jovens, no debate sobre a preservação das tradições culturais nas comunidades jongueiras, ora são tratados – em geral, por pessoas alheias ao processo – como vítimas do “choque cultural da globalização capitalista”, ora são apontados como responsáveis pela alienação das tradições culturais do lugar. Sobre isso, SARLO (2000) diz que, considerando a dinâmica das relações sociais e o avanço tecnológico que se chegou atualmente, não se pode mais falar em cultura popular em estado puro. A aproximação do desconhecido pela tecnologia empregada nos meios de comunicação faz com que haja uma reconfiguração de todos os níveis culturais. É neste sentido que se torna necessário procurar pensar a origem das culturas populares a partir do presente, para que, ao conhecê-la, o jovem possa dela se apropriar e até recriá-la, pois a hibridização cultural não pode ser negada nem camuflada, mas pode ser feita de forma consciente.

Entre o território e a expectativa de cidade

A principal liderança da comunidade declarou em entrevista sua animação com a presença atual da juventude em todas as atividades da comunidade. Em sua percepção, de maneira diferente de dois anos atrás – na ocasião do encontro de jovens lideranças jongueiras onde havia chamado a atenção para a “passagem do bastão” – ele agora sentia que a juventude do quilombo estava finalmente lutando pela comunidade, que eles não pensavam mais em sair da terra por conta dos muitos que voltaram por não terem se dado bem na cidade. Percebia, então, que os jovens estavam vendo na luta pela titulação da terra uma perspectiva de permanência feliz no Quilombo.

Eu tô gostando da atitude, eles tão se manifestando, eles tão trabalhando mais unido com os idosos na comunidade. Até hoje nós temos uma associação composta de jovens, e eu tô sentindo que eles num tão correndo nem fugindo da raia não. [...] Isso aí, dá prazer a gente, igual hoje aqui nós *tamo* reunido aqui, cê tá vendo, a juventude tá aí. Em outra época, um *tava prum* lado outro pra outro, hoje não, hoje nós *tamo* unido no nosso propósito que é a titulação da terra e a liberdade do nosso povo. Então isso aí *tá* sendo abraçado por eles, isso aí *tá* deixando a gente muito orgulhoso. Por que, eu vejo assim, que, no passado, tudo que ia acontecer em São José da Serra eu tinha que tá presente, hoje não, hoje eu já tenho coragem de dizer, ‘não, pode ir pra comunidade que tem um grupo de jovens lá, que vão receber vocês e vão dá andamento nas coisas que precisa ser feitas’. Então, eles num tão fugindo da raia, eles *tão* abraçando essa luta aí... Então, eles agora também num tem mais aquela ambição de sair. Saíram alguns jovens, as notícias que eles trouxeram num foram assim umas *notícia* muito agradável, então, isso aí *serviram* de base pros nossos jovens na comunidade. Hoje não, hoje eles tão pronto pra luta *mermo* de permanecer no quilombo. [...] eles passaram a se empenhar mais na luta, né, pro título da terra, pra que amanhã essas nossas crianças também *tira* o sustento deles dentro do quilombo São José da Serra e não precise saí dali (Toninho Canecão, 2005).

A animação de Toninho com a maior presença e participação dos jovens nos assuntos da comunidade talvez não tenha permitido que ele percebesse que o sonho da cidade não havia sido abandonado por todos, ainda que houvesse maior estabilidade – provocada pelas experiências anteriores de frustração com a cidade – no processo migratório entre os jovens que partiam em busca de oportunidades fora do território. Há, assim, um diferencial de entendimentos sobre a multiplicidade de sentidos das “escolhas” entre as condições de permanecer no quilombo permanentemente ou provisoriamente e a busca de oportunidades na cidade com fins de retorno ou não.

Rosimeri não deixa dúvidas sobre a manutenção de suas expectativas de construir oportunidades fora do quilombo. A conclusão do Ensino Médio lhe permitiu sonhar com curso superior de medicina ou informática. A vida no quilombo gira, contudo, em torno de sua família, filhos e pais, aos quais se dedica intensamente. Em conjunto com a identidade jogueira, isso a “segura” em algum lugar simbólico entre o quilombo e a cidade. Os vínculos de aprendizagem dos saberes de cura e pontos de jongo, o cuidado e o respeito estabelecidos com a falecida mãe espiritual Zeferina são elementos da força de atração que a orienta para o território do quilombo e a faz “sujeito da tradição”.

(...) a gente num deve deixar *acabá* o jongo, num deixar *acabá*... assim, que a cultura da gente acaba, por que os mais antigos estão acabando, Mãe Firina já foi, já foram várias pessoas mais velhas que dançavam jongo, já morreram. Então, acho que a gente num tem de deixar assim morrer com eles o jongo. Mas acho que a gente não tem que *ficá* parado no tempo também porque a gente dança jongo e é de... sei lá, de origem negra. Eu acho que a gente tem que *tê* um pouquinho de conhecimento de tudo. É claro que não deixando *acabá* a nossa cultura. **Porque a gente num tem que ser bom pros outros. Tem que ser bom pra gente** (Rosimeri, 2005) (grifos nossos).

A percepção de que a cultura do jongo que se torna espetáculo reforça as imagens idealizadas de “comunidade tradicional” imobilizada no tempo, faz com que Rosimeri busque uma interpretação que vislumbra a possibilidade de que é possível viver a tradição em condições de apropriação de saberes contemporâneos. Há ainda, a possibilidade de “viver do jongo” e participar das coisas da cidade sem que precise abandonar a comunidade, seus laços e suas lutas. A vida de Rosimeri, especialmente, é síntese de uma história social que se faz entre acontecimentos que lhe permitem se perceber migrante e estruturas que a ancoram em relações sociais estabilizadas em torno do território.

Acho que todo mundo tem um sonho de – principalmente quem mora na roça – tem o sonho de viver na cidade grande. Mesmo que *ocê* vai, num deu certo e voltou. [...] mas eu acho, assim, que a gente vai experimentar um pouquinho do que é *vivê* lá fora pra você *chegá* (e dizer): “não, eu sei eu, aconteceu isso *intão* eu sei, eu tive experiência própria. [...] mas eu acho que eles [os mais velhos] têm que incentivar, “não, se você *qué* isso, tenta, se num dé certo você volta, a gente tá aqui pra *recebê*”. [...] Eu num acho feio dizer assim, “ah eu vou voltar pra roça *pra capiná*”, eu num acho nunca (Rosimeri, 2005).

Luciano, por sua vez, também vive seu conflito. Ele está sendo preparado para ser a nova liderança no lugar, porém, nutre pretensão de sair da comunidade, mas revela, contudo, que sua opção é por uma saída provisória que possa servir para a conquista de “conhecimento de melhorar” as condições de vida da comunidade. Seu sonho é fazer curso superior de agronomia para levar conhecimento para a comunidade. Considera que isso será especialmente importante para quando conseguirem a titularidade da terra.

Agora, a questão de ficar, também tem que pensar, tem um ponto né, que *cê* pode ficar, agora também, se você conseguir saí, pra estudar, pra depois *cê* voltar, eu acharia que ficaria bem melhor, por que *cê* podia *estudá*, fazer um curso técnico... que aí depois, *cê* podia voltar, *cê* tinha um diploma na mão, *cê* tinha feito alguma coisa, *cê* arrumava um serviço muito mais fácil.

Eu por exemplo, eu, a Rosimeri, e ele ali, por exemplo. Todo mundo já terminou o segundo grau, aí vai ficar aqui dentro? Sem fazer nada, só vivendo de jongo? Só mexendo com as coisas daqui de dentro? Eu acho que pra mim, eu acho que não (...) *valê* a pena fica aqui vale, mas eu acho que se tivesse como *buscá* um recurso fora, eu acharia que poderia ficar bem melhor (Luciano, 2005).

Para Kiko, 23 anos, reservista do exército e ensino fundamental incompleto, a alternativa de ficar na comunidade é bem vinda: *Eu gosto muito daqui, sabe (...). Se tivesse um serviço fixo, alguma coisa pra ficar aqui ganhando bem* (Kiko, 2005).

As narrativas sobre o ficar e o sair da comunidade são plurais e evidenciam a multiplicidade de expectativas, pontos de vista e lugares sociais dos jovens do quilombo. Há jovens que almejam sair para viver outras situações de vida na cidade que passam por projetos pessoais e familiares que não necessariamente trariam retorno comunitário, outros vêm a saída como algo provisório e almejam retornar com novos conhecimentos para melhorar as condições de vida comunitária. Outros, como Kiko, com horizontes escolares menos alargados, sonham em encontrar a estabilidade de trabalho no interior do próprio quilombo ou mesmo nas proximidades.

O processo de investigação que desenvolvemos no contexto da produção do vídeo-documentário permitiu perceber que houve mudanças nos modos de praticar aquilo que comumente é chamado na comunidade como sendo o “fugir para a cidade”. Se ontem a cidade representava a ruptura com o território e o modo de vida tradicional, hoje, jovens estão praticando suas “expectativas de cidade” em condições de presença no quilombo. O tornar-se sujeito encontra lugar para se fazer na própria comunidade. A ampliação do campo simbólico de possibilidades de escolhas conquistadas pelos jovens do meio rural é fundamental para esse processo de individuação. Esta liberdade, na prática, pode significar poder escolher a profissão que se quer seguir e a pessoa com a qual se deseja casar, por exemplo.

A construção da autonomia entre a tradição e as novas configurações sociais que a cidade pode apresentar gera campo de conflitos e possibilidades. Os jovens do quilombo parecem estar conscientes de que são eles mesmos que podem produzir os mecanismos de superação desse estado inconstante que a relação campo-cidade expressa. É neste sentido que gradativamente vão assumindo responsabilidades, até então sob a direção das antigas

lideranças, na mobilização da pela luta pela terra e nas estratégias de melhoria de condições de vida do quilombo; estratégias estas que, sem dúvida, contam hoje com o jongo como campo simbólico que confere visibilidade e atrai apoios externos para a comunidade.

Um dos aspectos mais significativos revelados pela pesquisa se refere à inserção dos jovens do quilombo em teias relacionais complexas que redefinem os papéis sociais tradicionais e possibilitam a articulação de projetos alternativos de futuro. Algo que nos provoca a ter o cuidado de interpretar a vida desses jovens considerando a pluralidade que o rural – especialmente quando este é campo-cidade – também engendra para a constituição dos sujeitos.

A produção do filme

Para BENJAMIN (1987), o narrador é alguém que recupera uma experiência coletiva. O documentário recupera esta experiência a partir dos fragmentos do real que se reconstitui “imperfeitamente” no processo de edição. Um dos grandes desafios da experiência de produção do documentário de base narrativa é o de estabelecer as conexões entre narrador e expectador mantendo a integridade do contexto sobre o qual se constitui a narração. Há sempre o risco de se buscar o registro dos “tempos fortes” (estados de crise e dramas conflituosos) numa busca de espetacularização da vida em detrimento dos “tempos fracos” (atos repetitivos anódinos) e “mortos” (silêncios, ausência de atividade aparente) do cotidiano (FRANCE, 2000).

O princípio que adotamos busca evidenciar **o ponto de vista do narrador** dando aos jovens entrevistados um espaço próprio de narratividade. É neste sentido que se procura estabelecer campos de relacionamento entre pesquisadores e entrevistados que se aproximam de uma situação de conversa. Evitou-se assim a imposição de roteiros rígidos numa busca de minimizar a “violência da situação de entrevista” (BOURDIEU, 1997). Os indivíduos através de seus relatos permitem que os pesquisadores reconstruam conteúdos de vida, tragam para o presente a memória do passado num processo de revisitação filtrada por diversas categorias de análise.

Não chegamos com um roteiro fechado em São José, queríamos compartilhar nossas intenções de filmagem e pesquisa e contar, principalmente, com a participação dos jovens da comunidade. O trabalho de campo foi feito majoritariamente durante uma semana no

mês de julho de 2005 e teve seu início com animada conversa de roda com os jovens para saber de que forma eles gostariam de ser representados no filme. Nos encontros de definição das locações que apresentariam seu cotidiano definimos o roteiro que cumpriríamos durante a semana para a produção das filmagens e entrevistas. Desde o começo, os jovens buscaram evidenciar que o “melhor caminho do filme” seria aquele no qual os jovens do quilombo aparecessem de uma maneira diferente para as câmeras em comparação a outros tipos de filmagens das quais já haviam participado, ou seja, eles expressaram o desejo de serem filmados como realmente são na vida cotidiana. Fizemos questão de registrar que não há incompatibilidade entre tradição e modernidade, entre ser jovem, jongueiro e quilombola; que poderiam dançar funk e nem por isso deixariam de ser jongueiros. Rosimeri dá régua e compasso que orienta o trabalho do registro da vida dos jovens no quilombo: *A gente num vive só de jongo, a gente num dança só jongo.*

Assim que chegamos ao quilombo fomos convidados a participar de festa da comunidade que ocorreria no distrito urbano de Santa Isabel onde residem parentes dos moradores do quilombo. Toninho Canecão, para não deixar dúvida sobre o caráter comunitário e integrador desta festa fora do território quilombola sentenciou com alegria: “*O quilombo, hoje, é aqui!*”. Na festa não se dançava o jongo, mas, sim, funk e forró, estilos que os jovens evitam dançar nas festas abertas que são realizadas na comunidade. As roupas e calçados de rapazes e moças não os diferenciavam de outros jovens de espaços populares urbanos. Para aqueles que cristalizaram imagem de tradição intocada e pureza cultural dos quilombolas poderia parecer estranho que os jovens dançassem esses estilos e não o jongo em uma festa da comunidade e se vestissem como “funkeiros” e não como tradicionais jongueiros quilombolas. Os jovens nos disseram que de fato não ficariam muito à vontade se estivessem diante de outras equipes de filmagens; a confiança e intimidade com o grupo de pesquisa da universidade cresceram durante a semana.

Os jovens parecem perceber com clareza que vivenciam contexto de relacionamento cultural com os sujeitos de fora da comunidade no qual é preciso afirmar signos que revelem que a comunidade segue sendo espaço de resistência e preservação de suas identidades culturais. É neste sentido que praticam o que denominamos “jogo da autenticidade cultural” no momento em que precisam se relacionar com visitantes ou mesmo nos momentos de viagens para apresentações. Inegavelmente, equipes de filmagens

e fotógrafos têm procurado evidências através de imagens e depoimentos que confirmem aquilo que se poderia chamar de estado de pureza cultural popular dos moradores do quilombo; algo que é reforçado pela utilização de roupas brancas e rústicas e nos pés descalços durante as apresentações do jongo. A comunidade é assim apresentada em trecho de seu CD - livro que parece se dirigir ao desejo de tradição e passado dos visitantes que vêm da cidade:

Visitar o Quilombo São José é uma viagem ao passado. Na propriedade, pouca coisa mudou desde a Abolição da Escravatura. Todos os seus moradores são parentes, até um ano atrás a comunidade não tinha luz elétrica, o ferro à brasa, o candeeiro e o fogão fazem parte do dia-a-dia (ANDRÉ, 2005: 5).

O mesmo discurso que evoca a pureza cultural exige autenticidade e conseqüentemente manutenção das imagens idealizadas. Esta cobrança é permanentemente feita pelos “de fora”, lideranças adultas e é reforçada pela mídia ou mesmo por aqueles que enxergam no quilombo um “museu antropológico”. Por isso os apelos – internos e externos – para que durante as festas abertas da comunidade se evitem as referências que poderiam lançar dúvidas sobre a autenticidade cultural do território do quilombo e seus sujeitos. Os jovens são especialmente convocados a tornar pública esta imagem “limpa” de elementos das culturas urbanas juvenis ou de outras influências que descaracterizariam a “cultura negra”, “rural”, “jongueira” e “quilombola”. Sobre isso, Rosimeri comenta: *Não queremos ser bons só para os outros.*

O campo de interações criado pela lógica da imagem única e autêntica sobre a qual jongo-espetáculo se organiza é distinto daquele que se cria no contexto das festas comunitárias e sem turistas ou visitantes. Nestas últimas, os jovens sentem-se livres para vivenciar a juvenilidade realmente existente no quilombo que não se resume à dança do jongo, mas dialoga/pratica o “juvenil-popular” que atravessa as fronteiras entre campo e cidade, a tradição e a inovação cultural; o passado e as possibilidades de futuro.

O campo de construção de sentido num filme não é uma linha reta, há ramificações que tornam a compreensão da relação com espectador bem complexa. Para CARRIÈRE (1995: 58) “não vemos o que alguém decidiu que não deveríamos ver, ou o que os criadores dessas imagens não viram. E, acima de tudo, não vemos o que não queremos ver”. O contexto de exibição de um filme documentário conta com a pluralidade de compreensão

possível dos diversos públicos, cada um com um potencial particular para reavaliar os sentidos do filme, baseados tanto em suas expectativas quanto em seus conhecimentos sobre o “tema”.

Sementes da Memória, ainda em processo de edição, é um desafio com relação ao tipo de conhecimento que se quer socializar. Desafio em conseguir transmitir através de uma seqüência audiovisual as questões que encontramos, além da incerteza se os espectadores irão procurar ou mesmo se conseguirão enxergar no filme essas questões. Compreendendo a pluralidade de caminhos possíveis para a decodificação das mensagens audiovisuais procura-se caminhar na edição de filme que possa dialogar com diferentes públicos que podem ser os próprios moradores do quilombo, acadêmicos ou outros documentaristas.

Bibliografia

- ABRAMO, Helena. Condição Juvenil no Brasil Contemporâneo. In: *Retratos da Juventude Brasileira: Análises de uma pesquisa nacional*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo/Instituto Cidadania, 2005, 37-72.
- ANDRÉ, Marcos. Quilombo São José. In: *Jongo do Quilombo São José*. Rio de Janeiro: Associação Brasil Mestiço, 2004.
- BENJAMIN, Walter. *Rua de Mão Única*. Obras Escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1987, 1ª ed., V.II.
- BOURDIEU, Pierre. *A miséria do mundo*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas*. São Paulo: Edusp, 1998.
- CARNEIRO, M. J. Juventude rural: projetos e valores. In: ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni. (Org.). *Retratos da Juventude Brasileira: análise de uma pesquisa nacional*. São Paulo, 2005, v. 1, p. 243-262.
- CARRIÈRE, Jean Claude. *A linguagem secreta do cinema*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1995.
- CASTRO, Elisa Guaraná. Juventude rural: “apenas uma palavra” ou “mais que uma palavra”. Caxambu: *XXIX Encontro Anual da Anpocs*, 25 a 29 de outubro de 2005, Trabalho apresentado ao GT: Ruralidade na Sociedade Contemporânea: desafios e perspectivas, mimeo, 38 p.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: I. Artes de fazer*. Petrópolis, Vozes, 1994.
- FRANCE, Claudine De. Antropologia fílmica – uma gênese difícil, mas promissora. In: *Do filme etnográfico à antropologia fílmica* (Claudine de France, org.). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2000.

MATTOS, Hebe Maria e MEIRELES, Lúcia C. “Meu pai e vovô falava: quilombo é aqui” - Memória do Cativo, Território e Identidade na Comunidade Negra Rural de São José da Serra. Relatório de Identificação de Comunidade Remanescente de Quilombo. Rio de Janeiro: LABHOI – Laboratório de História Oral e Imagem – UFF, 1997.

PAIS, José Machado. Dos relatos aos conteúdos de vida. In:_____. *Ganchos, tachos e biscates: jovens, trabalho e futuro*. 2ªed. Porto: Ambar, 2003. cap. 4, p. 107-127.

_____. Busca de si: expressividades e identidades juvenis. Rio de Janeiro: Palestra proferida na Universidade Cândido Mendes, 2003.

SARLO, Beatriz. *Cenas da vida pós-moderna*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2000.

* Trabalho apresentado no Seminário Nacional Juventude Rural em Perspectiva – 2 a 4 de maio de 2006 – Rio de Janeiro – CPDA/UFRJ – NEAD/MDA. O Documentário *Sementes da Memória* encontra-se em fase de edição com finalização prevista para o mês de junho de 2006. Realizado pelo *Núcleo de Pesquisas de Imagem da Juventude* do Grupo de Pesquisa Observatório Jovem do Rio de Janeiro do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense é desenvolvido pela seguinte equipe de profissionais e bolsistas: Ana Beatriz Pinheiro, Ana Karina Brenner, Clara Bellato, Haroldo Lopes, Lila Almendra, Luciano Dayrell, Paulo Carrano e Priscila Bastos.

¹ O jongo ou caxambu é um ritmo cujas matrizes vieram da região africana do Congo-Angola para o Brasil-Colônia com os negros de origem banto, trazidos como escravos para o trabalho forçado nas fazendas de café do Vale do Rio Paraíba, interior dos estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo. É uma dança profana de roda e de umbigada dançada para o divertimento, mas uma atitude religiosa permeia a festa. Tradicionalmente, só os mais velhos podiam entrar na roda e crianças e jovens ficavam de fora observando. Os “antigos” eram muito rígidos com os mais novos e exigiam muita dedicação e respeito para ensinar os segredos ou “mirongas” do jongo e os fundamentos dos seus pontos. Os pontos de jongo têm linguagem metafórica cifrada, exigindo experiência para decifrar seus significados. Um dos traços marcantes da contemporânea cultura jongueira diz respeito à renovação provocada pelos/as jovens das comunidades de jongo.

² Sobre a memória da luta pela titularidade da terra no Quilombo São José ver “Meu pai e vovô falava: Quilombo é aqui” – Memória do Cativo, Território e Identidade na Comunidade Negra Rural de São José da Serra (Mattos, H. e Meireles, L.C, s/d).

³ Entre Rio de Janeiro e São Paulo, constituiu-se uma rede de comunidades de jongo intitulada **Rede de Memória do Jongo e do Caxambu** que reúne, hoje, somente no Rio de Janeiro, 09 comunidades de várias cidades do norte ao sul do estado. Esta rede cultural e política promove os encontros anuais de jongueiros que completaram 10 anos no ano de 2005. O **Quilombo São José da Serra** participa da rede e será o anfitrião desse encontro de comunidades no ano de 2006. No ano 2000, ocasião do V Encontro de Jongueiros em Angra dos Reis, a comunidade de São José da Serra deu decisiva contribuição para que essa festa do jongo também se constituísse como espaço de visibilidade e articulação das lutas coletivas das comunidades. O encontro festivo de afirmação de identidades se fortaleceu com a demanda pela titularidade da terra expressa na faixa que a comunidade estendeu: **“A comunidade de Remanescentes de Quilombos de São José da Serra reivindica a titulação de suas terras”**.