

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Jongueiros do Tamandaré: o jongo é da nação, e os jongueiros aonde vão?

São Carlos, dezembro de 2010.

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Jongueiros do Tamandaré: o jongo é da nação, e os jongueiros aonde vão?

Andréia da Silva Netto.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Valter Roberto Silvério

São Carlos, dezembro de 2010

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

S586jt

Silva Netto, Andréia da.

Jongueiros do Tamandaré : o jongo é da nação, e os
jongueiros aonde vão? / Andréia da Silva Netto. -- São
Carlos : UFSCar, 2011.

98 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2010.

1. Raça. 2. Identidade nacional. 3. Jongo (Dança). 4.
Cultura afro-brasileira. 5. Diferença. I. Título.

CDD: 305.8 (20^a)



Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Rodovia Washington Luís, Km 235 – Cx. Postal 676 13565-905 São Carlos - SP
Fone/Fax: (16) 3351.8673 www.ppgs.ufscar.br Endereço eletrônico: ppgs@ufscar.br

Andréia da Silva Netto

Dissertação de Mestrado em Sociologia apresentada à Universidade Federal de São Carlos, no dia 14 de dezembro de 2010 às 14h, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Aprovado em 14 de dezembro de 2010

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Valter Roberto Silvério
Orientador e Presidente
Universidade Federal de São Carlos

Prof. Dr. Andreas Hofbauer
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho/ Marília

Prof. Dr. Gabriel de Santis Feltran
Universidade Federal de São Carlos

Para uso da CPG

Homologado na _____ª Reunião da CPG-
Sociologia, realizada em ____/____/____

Prof. Dr. Valter Roberto Silvério
Coordenador do PPGS

Sumário

Resumo e palavras-chave	4
Agradecimentos	6
Lista de Ilustrações	7
Apresentação	8
Introdução	10
Capítulo 1 – Da mestiçagem ao Afro-Brasileiro	19
1.1 - Contexto: ideologia da mestiçagem	19
1.2 - As Primeiras Produções: essencialismo e antiessencialismo	25
1.3 - Lutas dos Subalternizados pela Escravidão	31
1.4 - Diferença: o jongo como modo de afirmação e redistribuição	35
Capítulo 2 – Mudanças no Jongo: reconfigurando a identidade nacional	40
2.1 - A Contingencialidade da Identidade de Jongueiro	40
2.2 - O Bairro do Tamandaré	43
2.3 - As Festas: mudanças ao longo do tempo	49
2.4 - As Demandas e Amarrações: do jongo “sério” ao jongo “brincalhão”	56
2.5 - A Religiosidade dos Jongueiros do Tamandaré	59
2.6 - “Jongo não é Religião, mas tem Segredo!”	63
Conclusão – Perspectivas e Possibilidades: a identidade afro-brasileira	71
Referências	76
ANEXO A – Requerimento 344/2002	82
ANEXO B – Requerimento 156/2005	85
ANEXO C – Requerimento 288/2003	89

Resumo

Esta dissertação reflete sobre as possibilidades de reconfiguração da Identidade Nacional abertas durante o processo de legitimação e oficialização nacional do jongo em uma comunidade de jongueiros localizada no bairro do Tamandaré, na cidade vale paraibana de Guaratinguetá. Discutem-se êxitos e dificuldades durante este processo que ocorre mais especificamente nos últimos quinze anos em tal localidade, contextualizando tal processo neste momento de reconfiguração da identidade nacional e comparando-o ao contexto de configuração da nação e do mito da democracia racial durante a primeira metade do século XX. A partir de tal comparação procura-se ler criticamente o processo de legitimação e oficialização do jongo em tal localidade contemporaneamente e mostrar o “afro-brasileiro” como uma identidade afirmativa e que permite a realização da construção e reconstrução da diferença, o que exemplifica como a reconfiguração da identidade nacional pode ser pensada e realizada juntamente à noção de diferença.

Palavras-chave: Identidade Nacional. Reconfiguração da Identidade Nacional. Diferença. Jongo. Tamandaré. Afro-brasileiro.

Abstract

This dissertation ponders over the reconfiguration possibilities of National Identity opened during the legitimation process and the national officialization of jongo into a Jongo's community situated in Tamandaré, at a Paraíba's valley city of Guaratinguetá. Successes and difficulties are argued while this process occurs more specifically to the fifteen last years in that locality, contextualizing the process in this moment of national identity reconfiguration and comparing it with the context of nation configuration and of the racial democracy's myth until the middle of the 20th century. From it on the process of legitimation and officialization of jongo in that place are critically and contemporaneously reading to shown the "Afro-Brazilian" as an affirmative identity and to allow the realization of construction and reconstruction of difference, which exemplifies how the national identity reconfiguration can be thought and realized together with the difference idea.

Keywords: National Identity. National Identity Reconfiguration. Difference. Jongo. Tamandaré. Afro-Brazilian.

Agradecimentos

Início este agradecimento com um pedido de desculpas pelo pouco envolvimento que tive com os jongueiros e jongueiras do Tamandaré, entre os motivos coloco: o fato de esta dissertação ter sido realizada ao longo de três anos, durante os quais houve um trancamento por seis meses; a considerável distância e dificuldade em permanecer próxima ao Tamandaré por conta da gravidez, dos trabalhos e demais atividades em São Carlos. Portanto, os vínculos estabelecidos foram pouco duradouros, pois as entrevistas ocorreram entre grandes intervalos de tempo e em espaços diversos. Por outro lado, essa não concentração temporal e espacial das entrevistas permitiu uma compreensão possivelmente mais rica por ter em mãos diferentes situações e falas a serem interpretadas.

Agradeço aos jongueiros e jongueiras que me receberam em suas casas: Tógo e Idelina, Tia Fia e Dona Mazé, já falecidas, André, Lúcia, Édna, Xina e Jorge. Aos jongueiros e jongueiras de Piquete: Élide e Paulo (Chapinha).

Agradeço aos funcionários do Museu Frei Galvão e à pesquisadora Thereza Maia.

Agradeço ao meu orientador Valter Roberto Silvério pelos atendimentos e aulas, principalmente da disciplina de Relações Raciais, que me abriram um novo horizonte. Aos professores Maria Inês Rauter Mancuso e Gabriel de Santis Feltran pelas importantes contribuições durante a qualificação.

Agradeço aos amigos do terreiro, com os quais, apesar das brigas e idas e vindas, muito aprendi e senti.

Por fim, obrigada à minha mãe, por todos esses anos, por tudo que me passou, ao meu companheiro, pelo amor e paciência nos momentos em que mais precisei e à minha filha, que já me ensinou tanta coisa, obrigada pela sua sensibilidade e alegria.

Obrigada a todos e todas!

Lista de Ilustrações

Mapa 1 – Mapa de Guaratinguetá com a porção do Bairro do Tamandaré na qual ocorre o jongo _____	43
Planta 2 - Rua Tamandaré, na qual ocorre o jongo _____	52
Foto 3 - Dois Tambús e um Candongueiro afinando durante Festa do bairro _____	53
Foto 4 - Mastro com a figura do Santo homenageado, hasteado no dia da festa _____	54

Apresentação

Esta pesquisa originou-se durante a graduação, em um primeiro momento com enfoque antropológico, etnográfico e cultural, no qual a preocupação era estudar o jongo do Tamandaré enquanto expressão cultural, inicialmente a partir de uma visão defensora da “tradição”, posteriormente enfocando o jongo contemporaneamente, enquanto expressão cultural dinâmica. Percebeu-se a necessidade de não defender nem a “tradição” dentro de um ideal de pureza nem o dinamismo em si, evitando a dicotomia “essencialismo” e “antiessencialismo”, e sim relacionar o dinamismo do jongo enquanto expressão cultural, com outras mudanças sociais, econômicas, políticas, raciais, etc.

Com a inserção ao debate acadêmico que envolve questões raciais e étnicas e, ainda na graduação, durante a disciplina “Sociologia das Relações Raciais”, percebeu-se que seria mais vantajoso optar pela Sociologia, sem que isso significasse a exclusão de leituras antropológicas, mesmo porque parte relevante de dissertações sobre o jongo foi e é realizada com enfoque antropológico.

Durante o mestrado a pesquisa se desenvolveu por meio de experiências em festas do bairro e apresentações diversas fora do bairro e da cidade de Guaratinguetá, entrevistas semi-estruturadas espaçadas e o levantamento e leitura de artigos, livros, dissertações, notícias e documentário acerca do jongo e questões em foco na pesquisa.

Esta dissertação está estruturada iniciando-se pela trajetória de pesquisa, para que o leitor entenda o caminho percorrido e as posições tomadas, em seguida a introdução coloca o posicionamento desta dissertação em favor do exercício de reconfiguração da identidade nacional a partir da noção de diferença, neste caso, por meio da identidade afro-brasileira afirmativamente em construção e reconstrução.

O primeiro capítulo trata do contexto de configuração da identidade nacional e do mito da democracia racial, mas também de diversas ações do movimento negro em contraponto à visão de harmonia no cruzamento entre as três raças e da homogênea identidade nacional, portanto, faz-se uma reflexão desde a mestiçagem até a identidade afro-brasileira.

A partir da defesa da noção de diferença segue a necessidade de entrar no universo dos jogueiros para fazer esse exercício de respeito às diferenças, que é um processo de êxitos e falhas a serem percebidas e superadas. Nisto consiste o capítulo dois, no qual são

apresentados alguns elementos do universo jogueiro e analisados criticamente em suas mudanças.

Por fim, na conclusão estão as perspectivas acerca da reconfiguração da identidade nacional, na qual a identidade afro-brasileira se mostra como instrumento político em construção e de possibilidades afirmativas, auxiliando o fortalecimento da noção de diferença e as desconstruções de hierarquias sociais, econômicas, raciais e étnicas.

Introdução

Esta dissertação reflete sobre as possibilidades abertas e dificuldades enfrentadas pelos jongueiros e jongueiras durante o processo de legitimação e oficialização do jongo, o que representa um movimento mais amplo: o da reconfiguração da identidade nacional, que pode se afastar mais ou menos da concepção de identidade nacional ainda vigente, mas em erosão desde a segunda metade do século XX. A hipótese é que muitas vezes tal processo de legitimação e oficialização reveste-se de um respeito às diferenças que funciona superficialmente e não toca em várias questões centrais, mantendo-as invisíveis. Portanto, no lugar da reconfiguração da identidade nacional na qual se respeita os jongueiros e jongueiras como formadores e sujeitos da nação tem-se a eleição do jongo como patrimônio nacional, ou seja, é aceita a expressão “jongo” nos elementos em que se pensa poder incorporá-la e não aqueles e aquelas que dão vida ao jongo e que continuam em grande medida ocupando posições hierarquicamente inferiorizadas, já que são não-brancos, economicamente pobres, de baixa escolaridade formal, moradores de bairros desassistidos pelo poder público, produtores de saberes não valorizados, etc.

Será feita a reflexão sobre a potencialidade de respeito à diferença na reconfiguração da identidade nacional por meio da análise crítica do momento de configuração de tal identidade visando um ideal afastamento de processos perversos ocorridos. Durante a conformação da identidade nacional vigente fortemente ao longo do século XX foram eleitos alguns elementos e expressões como símbolos da brasilidade, como o samba carioca na forma do carnaval, por exemplo. Processo similar em alguns pontos pode ocorrer contemporaneamente se ao invés de uma reconfiguração houver mais uma reafirmação da identidade nacional, reproduzindo o engano de eleger a expressão ao invés do entendimento acerca da necessidade e direito ao respeito em relação aos sujeitos que portam tal expressão e da importância da redistribuição de recursos.

Pode-se definir que o momento de formação da identidade nacional foi durante a primeira metade do século XX, quando se configurou uma ideologia de Estado, denominada por Costa (2001) de “ideologia da mestiçagem”, que foi significativa entre a década de 30 e meados de 70 deste mesmo século e afirmava a possibilidade de criação de uma nação a partir da junção de populações culturalmente diferentes, algo até então negado pelo Estado e pela intelectualidade interna e externa ao país, que tinham uma visão biológica e viam o

cruzamento de raças como degeneração da espécie. Costa (2001) coloca Freyre no campo intelectual e Vargas no campo político como duas figuras centrais que influenciaram a formação da nação nos moldes da “ideologia da mestiçagem”, que é caracterizada por Costa (2001, p. 149) por meio dos seguintes pontos:

- a) A intervenção estatal no campo da cultura baseia-se num conceito essencialista de brasilidade, através do qual algumas formas culturais são promovidas, enquanto outras manifestações, igualmente existentes, são sistematicamente desconsideradas.
- b) Brasilidade se apresenta como uma identidade mestiça não étnica, capaz de assimilar todas as outras representações étnicas.
- c) A idéia de raça é desqualificada enquanto instrumento dos discursos políticos públicos, ainda que continue orientando a ação e as hierarquizações estabelecidas pelos agentes sociais, cotidianamente. Assim, se constitui o mito da democracia racial, componente indispensável da ideologia da mestiçagem.

A partir desta definição percebe-se pelo item “a” como desde o momento de formação da identidade nacional são as “formas culturais” que são “promovidas” e não os sujeitos produtores de tais formas, e, mesmo assim, somente as “formas” que podem se adequar aos interesses estatais e das elites, ou seja, questões centrais permanecem invisíveis e não tocadas, assim, as diferenças são aceitas superficialmente e somente à medida que podem ser assimiladas em parte, mas não por completo:

Para dizer de forma simples: não importa quão diferentes seus membros possam ser [...], uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural [...]. Mas seria a identidade nacional uma identidade unificadora desse tipo, uma identidade que anula e subordina a diferença cultural? [...] Uma cultura nacional nunca foi um simples ponto de lealdade, união e identificação simbólica. Ela é também uma estrutura de poder cultural. (HALL, 2005, p. 59).

No item “b”, em prol da “mestiçagem”, a noção de “brasilidade” tenta homogeneizar e assimilar as diferenças culturalmente construídas, que poderiam se manifestar por meio de representações étnicas. Já no item “c”, a democracia racial deslegitima o uso do conceito raça, percebendo-o somente em sentido biológico, e desconsiderando que as características fenotípicas serviam e servem de sinais para hierarquizações sociais, havendo a necessidade de uma desracialização de fato, ou seja, da desconstrução de julgamentos de inferioridade ou superioridade a partir de características fenotípicas.

Mesmo sendo criação do Estado e da intelectualidade, por um lado, a “ideologia da mestiçagem” teve e tem forte influência nas consciências e ações dos sujeitos, o que traz consequências, por exemplo, a partir do item “a” tem-se a noção generalizada de que o Brasil

é o país do carnaval, do futebol e das “mulatas”, como se houvesse uma “brasilidade essencial” entre todos os brasileiros. Pelo item “b” tem-se a não aceitação da importância e representatividade de diferenças étnicas no país, como se estas constituíssem casos raros e isolados, o que de fato mostra mais a existência da invisibilidade e não externalização do que a inexpressividade das diferenças étnicas. Por fim, pelo item “c” pode-se colocar a dificuldade em publicizar a existência do racismo no Brasil e o uso do argumento conservador da mestiçagem, no caso pensada em sentido genealógico, que vem deslegitimar as ações afirmativas, como se o fato de todos os brasileiros serem genealógicamente mestiços significasse que não há hierarquizações a partir de características fenotípicas, sendo que é fato a grande desigualdade entre aqueles que externalizam características que os aproximam do pólo branco, e aqueles que se aproximam do pólo preto, havendo inclusive uma tendência social à identificação mais próxima ao pólo branco¹.

Por outro lado, a ideologia da mestiçagem não se concretizou como pretendia, e as diferenças étnicas, apesar das tentativas de apagamento e assimilação, continuaram e continuam existindo nestes sujeitos, já as diferenças raciais, entendidas aqui como as características fenotípicas, continuaram e continuam significando desigualdades, ou seja, posições hierárquicas a partir de classificações raciais diferentes. Portanto, cria-se uma situação de descompasso entre a “democracia racial” idealizada pelo Estado e intelectualidade e a realidade brasileira vivida pelos sujeitos, e disto advém uma ação coletiva de movimentos sociais que, ao exigirem direitos iguais, colocam em risco o velho arranjo institucional e sua representação ideológica mestiça (a democracia racial) e passam a construir um macro arranjo institucional, com base na constatação da diversidade de experiências sócio-culturais presentes desde a constituição do país, inclusive a mestiça, e novas possibilidades de representação sobre quem somos nós brasileiros:

Em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensá-las como constituindo um *dispositivo discursivo* que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo ‘unificadas’ apenas através do exercício de

¹ Durante palestra na UFSCar, em agosto de 2010, Antônio Sérgio Alfredo Guimarães assinalou a tendência a uma crescente identificação como pardo por parte dos brasileiros, o que pode ser comprovado ou negado pelo censo 2010. Com os êxitos das políticas de ações afirmativas, algumas pessoas que se identificavam como pardas a partir do branqueamento, podem passar a se identificar como pretas, sendo que neste processo outras políticas paralelas auxiliam na auto-estima dessas pessoas, que conseguem positivar a noção de preto. Talvez, futuramente, venha a se falar no Brasil de ações afirmativas para pretos, não mais juntando pretos e pardos como negros, junção esta que vem sendo contestada por alguns movimentos sociais. E talvez ao lado dessas ações afirmativas para pretos surjam outras como, por exemplo, ações afirmativas para caboclos, etc.

diferentes formas de poder cultural. Entretanto [...] as identidades nacionais continuam a ser representadas como *unificadas*. (HALL, 2005, p. 61-62, grifo do autor).

Costa coloca a hipótese de que a “ideologia da mestiçagem” está em declínio contemporaneamente, e isto é o que se denomina aqui de “reconfiguração da identidade nacional”, entendida como um processo que ocorre desde a década de 70 até os dias atuais, como colocado pelo referido autor no tocante ao declínio da “ideologia da mestiçagem”. Trata-se, portanto, de um processo de reconfiguração que vem desconstruir a noção da identidade nacional como unificada e homogênea: “Como aponta Valter Silvério (2006), há um processo de reconfiguração do pacto social brasileiro que tem como elemento impulsionador atores sociais até então pouco visíveis na cena pública, dentre estes, o movimento negro.” (GOMES, 2009, p. 49).

A hipótese de Costa (2001) é adotada nesta dissertação, e acrescenta-se a ela o posicionamento de que tal reconfiguração deve levar em conta o respeito às diferenças que constituem a nação, neste ponto, a identidade afro-brasileira expressa no termo “afro”, a diferença, e no “brasileiro”, a existência enquanto membro da nação, mas uma nação não homogênea.

[...] Derrida, em outro contexto, denomina *différance*: ‘o movimento do jogo que ‘produz’ [...] essas diferenças, esses efeitos de diferença’ (Derrida, 1981, 1982). Não se trata de uma forma binária de diferença entre o que é absolutamente o mesmo e o que é absolutamente ‘Outro’. É uma onde há similaridades e diferenças, que recusa a divisão em oposições binárias fixas. [...] Seu valor político não pode ser essencializado, apenas determinado em termos relacionais. (HALL, 2003, p. 60-61, grifo do autor).

Assim, a identidade afro-brasileira não é essencialista e sim deve ser pensada enquanto discurso que declara a diferença desconstruindo o racismo:

Hall afirma o valor estratégico dos discursos de identidade negra diante do racismo, com suas múltiplas raízes nos diversos níveis da formação social: político, econômico, social, cultural. Ao mesmo tempo, em um movimento que parece paradoxal, enfoca sempre o jogo da diferença, a *différance*, a natureza intrinsecamente hibridizada de toda identidade e das identidades diaspóricas em especial. O paradoxo se desfaz quando se entende que a identidade é um lugar que se assume, uma costura de posição e contexto, e não uma essência ou substância a ser examinada. (HALL, 2003, p. 15-16, grifo do autor).

Portanto, é necessário repensar a “ideologia da mestiçagem”, e perceber a existência do conflito, do não respeito às diferenças e do racismo no Brasil visando à concretização da desracialização de fato e o respeito às diferenças, que significam a desierarquização de

posições a partir de características fenotípicas e étnicas, e, para tanto, primeiramente deve haver um movimento de afirmação daquilo que era negativizado até então:

No fim do milênio, as marcas que se transformaram em estigmas são utilizadas pelas minorias como símbolos de uma sociedade que tem dificuldades de conviver com as diferenças, mas que paradoxalmente reconhece, na democracia, um valor fundamental. (SILVÉRIO, 1999, p. 160).

Costa (2001) mostra que o declínio da “ideologia da mestiçagem” coincide com o contexto de abertura política após a ditadura militar, portanto, é um processo que ocorre desde meados da década de 70 e foi impulsionado por diversos movimentos sociais, dentre os quais os denominados de identitários, os quais denunciavam e denunciam as formas de opressão a que estavam e estão submetidos na sociedade brasileira². A partir de suas demandas o processo de negociação e declaração de novas identidades ganha visibilidade. No lugar daquela identidade essencialista e fixa de “brasilidade” propagada por meio da “ideologia da mestiçagem”, tem-se a possibilidade de pensar as identidades enquanto dinâmicas, não essencialistas, e sim contingenciais e instrumentos para os subalternizados acessarem o poder político e melhores posições sócio-econômicas:

Em outros termos, a experiência de sujeição, segregação e exclusão tem permitido a criação de novas identidades e ou a recriação de identidades pretéritas. Tais identidades são instrumentos que, aparentemente, podem possibilitar a conquista de espaços no poder político e nas demais esferas da vida social. (SILVÉRIO, 1999, p. 160).

Neste processo de reconfiguração da nação é fundamental pensar a identidade enquanto construção e reconstrução discursiva e dinâmica e de acordo com os contextos e interesses dos sujeitos durante a formação e expressão desta identidade. Neste sentido, a identidade afro-brasileira é aqui entendida enquanto construção afirmativa e contingencial, capaz de servir de instrumento político para diferentes sujeitos, grupos e movimentos organizados no Brasil.

O caráter contingencial da identidade é importante por não fixar os sujeitos em posições congeladas, por perceber a complexidade que envolve as relações sociais e subjetivações, abrindo maior possibilidade de respeito às diferenças e aos sujeitos. Hall fala

² Tal reflexão também foi e é realizada em diálogo com movimentos de outros países, introduzindo uma noção de desterritorialização, o que se pode perceber, por exemplo, por meio da categoria “Diáspora”.

sobre essa complexidade das identidades, que ganham coerência por meio da narrativa do self e não pela identificação a uma única identidade:

O sujeito assume identidades diferentes em momentos diversos, identidades que não estão unificadas em torno de um ‘self’ coerente. Dentro de nós coexistem identidades contraditórias, pressionando em direções diversas, de modo que nossas identificações estão sendo continuamente mudadas (HALL, 1995, p. 12, grifo do autor).

Em alguns momentos, diferentes sujeitos e grupos podem se identificar com a identidade ampla de afro-brasileiro, já em outras circunstâncias outras identidades podem ser utilizadas. É interessante notar que esta identidade abarca grupos e sujeitos que ressaltam as questões raciais e/ou étnicas, sendo que no caso do jongo as duas são evidenciadas:

Portanto, o racismo biológico e a discriminação cultural não constituem dois sistemas distintos, mas dois registros do racismo. Na maioria das vezes, os discursos da diferença biológica e cultural estão em jogo simultaneamente. [...] Portanto, parece mais apropriado falar não de ‘racismo’ versus ‘diferença cultural’, mas de ‘duas lógicas’ do racismo. (HALL, 2003, p. 71).

Portanto, trata-se de uma identidade fluída e principalmente um instrumento de luta política e por melhores posições sócio-econômicas, servindo para articular diferentes sujeitos e grupos e não para homogeneizá-los em uma mesma posição fixa: “É somente pela compreensão da ambivalência e do antagonismo do desejo do Outro que podemos evitar a adoção cada vez mais fácil da noção de um Outro homogeneizado, para uma política celebratória, oposicional, das margens ou minorias”. (BHABHA, 1998, p. 87).

Bhabha, ao transcrever um poema de uma “mulher negra, descendente de escravos, que escreve sobre a diáspora” mostra o que é a invisibilidade e a dificuldade que é superá-la, ou seja, não fixar “o Outro” em posições fixas, identidades essencialistas ou, por exemplo, por meio de uma “alma negra” que, como bem dito por Fanon (1983), foi criada pelo “branco”:

Um dia aprendi
uma arte secreta,
Invisibili-Dade, era seu nome.
Acho que funcionou
pois ainda agora vocês olham
mas nunca me vêem
Só meus olhos ficarão para vigiar e assombrar
e transformar seus sonhos
em caos. (BHABHA, 1998, p. 78)

Ainda sobre essa questão da invisibilidade, há uma passagem de Hall que reflete sobre isto, sendo que no lugar de “tradição”, Hall utiliza a noção de “modernidades vernáculas”:

Elas [as modernidades vernáculas] constituem o fundamento para um novo tipo de ‘localismo’ que não é auto-suficientemente particular, mas que surge de dentro do global, sem ser simplesmente um simulacro deste (Hall, 1997). Esse ‘localismo’ não é um mero resíduo do passado. É algo novo – a sombra que acompanha a globalização: o que é deixado de lado pelo fluxo da globalização, mas retorna para perturbar e transformar seus estabelecimentos culturais. (HALL, 2003, p. 61).

Além da característica da contingencialidade, a identidade afro-brasileira é afirmativa e por meio dela aqueles elementos negativizados pelos padrões hegemônicos podem ser positivados, trazendo auto-estima para aqueles que portam tais elementos e fazendo um exercício não de essencialização, mas sim de desconstrução de hierarquias e não aceitação às subalternizações nas relações com outros sujeitos, com instituições e no mercado.

Esses sujeitos fazem, portanto, uma positivação dos elementos negativizados, e isto funciona em um primeiro momento, como um “racismo anti-racista”, como colocado em Fanon (1983) a partir de uma citação de Sartre: “Assim, a Negritude tende a se destruir; é uma passagem e não uma finalização, meio e não um fim último.” (SARTRE apud FANON, 1983, p. 110), Hall (2009, p. 326) também enfatiza o caráter estratégico dessa essencialização, ou seja, em um primeiro momento há essa positivação para depois desconstruir hierarquias e a racialização de forma geral, que era o ideal de Fanon exposto em “Peles negras, máscaras brancas”:

Nos países fruto de conquista e colonização as minorias definidas étnica e ou racialmente, após uma longa experiência de rejeição, segregação e tratamento desigual se voltam para as origens ancestrais tentando encontrar os elementos, mesmo que fragmentados, de uma identidade pretérita que possibilite a construção de identidades coletivas na atualidade, capazes de operarem no plano político, forçando a democratização da sociedade. (SILVÉRIO, 1999, p. 156).

Os jongueiros se enquadram neste amplo leque de sujeitos e grupos que podem se identificar como afro-brasileiros, entre outras identificações, no jogo político por melhores posições sócio-econômicas. O jongo é uma expressão que remete à dança circular, animada por tambores e guaiás, com cantos chamados de pontos, que vão desde a saudação aos antepassados reais ou míticos até as demandas entre jongueiros ou para manifestar descontentamentos acerca de injustiças sociais. Os jongueiros e jongueiras, ao menos no caso estudado, podem se identificar como afro-brasileiros tanto no sentido racial, já que fenotipicamente se aproximam do pólo preto, quanto etnicamente, já que o jongo remonta a conhecimentos herdados de antepassados escravizados, ex-escravizados e seus descendentes.

Portanto, o jongo é um dos instrumentos de mobilização para esta população subalternizada econômica, racial, política e culturalmente, sendo meio de conquistas e desconstruções de hierarquias. Vê-se ali tanto possibilidades de crítica às injustiças sociais como incorporações subalternizadas e uma permanência em posições inferiorizadas, senão a expressão jongo, ao menos parte considerável dos jongueiros e jongueiras:

Em alguns casos recentes contrariando o que ocorreu no passado, o sistema hegemônico opera politicamente pela incorporação das correntes de oposição política nas regras prevaescentes nessa dimensão e culturalmente através da reinterpretação do discurso oposicionista que tem algum tipo de expressão e representação na estrutura social. Desse modo, sob condições hegemônicas, oposição e diferença (enquanto práticas discursivas) não são, ao menos primariamente, reprimidas, excluídas ou silenciadas; após sutis modificações, freqüentemente são inseridas no interior de uma ordem social *'moderna'* (ou talvez *'pós-moderna'*). Assim, hegemonia contemporaneamente envolve fracionamento e duplicidade de oposições que permitem, simultaneamente, ganhos e perdas. Por exemplo, a entrada ou a cooptação ao poder e ou a interligação à corrente cultural hegemônica pode significar a privação do conteúdo crítico em relação ao poder vigente. (WINANT apud SILVÉRIO, 1999, p. 100-101, grifo do autor).

A partir desta constatação e da possibilidade de fugir a tal incorporação em maior medida, é que aqui se discute o contexto de reconfiguração da nação e se pensa até que ponto tal reconfiguração se dá com respeito às diferenças ou permanece sem tocar em questões de fundo que historicamente foram invisibilizadas, lembrando do trecho do poema citado acima: “vocês me olham mas ainda não me vêem”.

A partir disto, ao longo do primeiro capítulo haverá uma breve contextualização acerca da ideologia da mestiçagem, passando pela mobilização do movimento negro até chegar ao momento atual sobre a possibilidade de utilização da identidade afro-brasileira para mobilização política e mudanças sócio-econômicas. Já o segundo capítulo detém-se mais ao universo do jongo, desde elementos micro até macro, a partir de um vai-e-vem na linha cronológica, mostrando a invisibilização de questões de fundo ao longo das experiências relatadas por jongueiros e observadas diretamente, por exemplo: questões de religiões de matriz afro-brasileira, a aceitação ou não do conflito representado pela demanda na roda de jongo, a invisibilidade dos jongueiros em relação à cidade de Guaratinguetá, as mudanças ocorridas nas festas de jongo da comunidade e sobre a aceitação ou não dos demais conhecimentos dos jongueiros e jongueiras. Percebe-se como o processo de legitimação e oficialização do jongo não toca satisfatoriamente em tais questões, reforçando uma identidade nacional que não está aberta às diferenças como poderia ou deveria.

Portanto, nesta dissertação realiza-se uma reflexão acerca da reconfiguração da nação a partir de um grupo de jongueiros, mostrando nas relações concretas observadas e relatadas o quanto essa reconfiguração respeita as diferenças ou continua invisibilizando-as e se a diferença é pensada juntamente à redistribuição. Defende-se o ideal de que haja um respeito às diferenças, uma “democracia radical” como proposta por Winant:

[...] articulando uma visão aberta e plural de política. [...] contrapondo exclusão com a possibilidade de inclusão e repressão com auto-expressão. [...] uma democracia radical representa potencialmente uma subversão, uma tendência contra hegemônica que pode assegurar o acesso ao exercício efetivo da política a milhões de indivíduos excluídos, apenas por serem considerados diferentes. (SILVÉRIO, 1999, p. 108).

Defende-se que haja uma liberdade de todo ser humano como declarado por Fanon (1983) em um primeiro momento, e para alcançar tal ideal recorre-se à identidade afro-brasileira como instrumento de luta sócio-política para “libertação”, no sentido de potencialidade de se opor ao hegemônico:

Aparentemente, na virada do milênio o grande desafio é como construir um espaço público e instituições sociais que comportem a diversidade de identidades raciais e ou étnicas, entre outras, de modo não excludente e sem abrir mão de uma visão universalizante do ser humano, num momento em que a racialização se dá em escala mundial. (SILVÉRIO, 1999, p. 160).

A identidade afro-brasileira auxilia neste processo de libertação, que, como bem colocado por Fanon, não se trata de uma liberdade que coloca como fim ideal a ética hegemônica. É sim um processo que visa à construção de uma “democracia radical”, que desconstrói o maniqueísmo negro versus branco, que sai desse “[...] drama narcisista, cada um enclausurado na sua particularidade [...]” (FANON, 1983, p. 40).

Capítulo 1 - Da mestiçagem ao Afro-Brasileiro.

1.1 - Contexto: ideologia da mestiçagem.

A formação da “ideologia da mestiçagem” deu-se durante a primeira metade do século XX, marcou fortemente entre as décadas de 30 e 70 e está em declínio desde meados da década de 70 (COSTA, 2001). Segundo este autor, trata-se de uma “ideologia de Estado”, que contou com o apoio de parte significativa da intelectualidade nacional, sendo um dos maiores exemplos, Freyre e também os folcloristas, que produziam neste período, dentre outras obras, grandes coleções financiadas pelo Estado. Para construir a nação foi preciso discursar a existência de um “povo”, elegendo-se para tanto o “mestiço”, portador de uma “brasilidade essencial”.

No lugar da visão biologizante que negativizava o cruzamento de raças, houve uma positivação cultural desse cruzamento para dar origem ao “mestiço”. Dentro deste processo, elementos identificados como do “povo” foram culturalizados, enfatizando-se as expressões visíveis, como danças, cantorias, etc., deixando-se em último plano os conhecimentos e diferentes sujeitos que davam vida a tais expressões. Esta ênfase pode ser atestada em muitos trabalhos de folcloristas, que colocavam as “tradições” como “formas” vazias de “conteúdo” ou em vias de esvaziamento por conta da modernização, que era um ideal a ser alcançado, enquanto a tradição restaria somente como “forma” morta ou fóssil parado no tempo, uma visão característica de uma elite intelectual e política de um país ex-colônia em um momento que tentava se constituir como nação a partir de cima:

Assim, a razão ocidental racializada operou de fato em pelo menos dois sentidos bastante evidentes: afirmou a pretensa superioridade do homem branco e europeu e tentou estruturar o caminho a ser seguido (pelo colonizado) para a conquista dos valores e idéias do colonizador. Nesse processo, todas as idéias e valores dos povos colonizados foram folclorizados e tratados como irracionais e exóticos. À desqualificação de tudo que é nativo corresponde um processo de imposição das ‘qualidades essenciais’ da civilização ocidental. Dito de outra forma, no momento em que a razão ocidental nomeia tudo que lhe é estranho de ‘irracional’ e ‘não-humano’, destituído de qualquer valor, ela só pode reconhecer a si mesma como válida. E aqueles aos quais ela identifica como seus portadores só podem ser brancos e europeus. (SILVÉRIO, 1999, p. 1-2).

Durante a “construção da Identidade Nacional” o conceito de “raça”, que até então era considerado pela intelectualidade a partir de uma conotação estritamente biológica (e associada a características morais, por exemplo), passa a ser questionado, pois não haveria como “construir” uma nação com boa parte de sua população sendo “naturalmente inferior”, já que “raças biológicas” significavam diferenças naturais e, normalmente, hierárquicas entre as mesmas. Aos não-brancos eram associadas características morais, como a degeneração, propensão a cometer crimes e o primitivismo.

Era preciso positivar o “mestiço” e instrumentalizar a noção de “democracia racial” argumentando que no Brasil haveria um cruzamento harmônico entre raças que deu origem ao mestiço, que, por sua vez, desqualificou a continuidade do uso da noção de raça. Recorre-se ao “mestiço”, pois a maior parte da população era de indígenas, africanos e seus descendentes, também porque a intelectualidade do período percebia a incompatibilidade da defesa de um tipo “puro” e “branco”; anteriormente a isto, a política do branqueamento veio favorecer e ser favorecida pela entrada crescente de imigrantes europeus, desde o fim do século XIX a meados do XX.

Neste contexto de construção da identidade nacional algumas expressões foram eleitas como símbolos da brasilidade, por exemplo, o carnaval carioca, a capoeira e a “mulata”. No caso do carnaval carioca, na década de trinta ocorriam as festas na Praça Onze, em 1932 houve o primeiro concurso com crescente participação da imprensa, em 33 a prefeitura apoiou os desfiles e elaborou um “Programa Oficial do Carnaval” com um regulamento que deveria ser seguido pelas escolas. Ocorre a profissionalização das escolas de samba, muitas se apresentando fora da época do carnaval e em diferentes locais, e em 1934 uma escola de samba homenageia o prefeito, os desfiles deixam de ser na Praça Onze e passam a ser em um estádio, há a criação da União Geral das Escolas de Samba (UGES), há aproximações com partidos políticos, cria-se a Federação das Escolas de Samba e as divisões e disputas entre escolas envolvendo questões políticas crescem (SILVA; FILHO, 1981).

Neste processo ocorrido no carnaval carioca, há diferentes consequências, por um lado, há uma abertura para legitimação de expressões até então criminalizadas oficialmente, mas essa abertura vem com o controle, pois exige uma adaptação a certos moldes para serem aceitas, ou seja, do modelo da exclusão para o crescente modelo da incorporação subalternizada. Por outro lado, abre-se um espaço que posteriormente pudesse ser processualmente reivindicado e conquistado de fato, ou seja, as consequências dessas aberturas não são controláveis nem previsíveis.

Ainda sobre o carnaval carioca há um exemplo mais objetivo que mostra o não respeito e a hierarquização na relação da intelectualidade com sambistas da época, no caso. Silva e Filho (1981) relatam a rivalidade entre Nina Rodrigues e Silas de Oliveira dentro do Império Serrano, ocorrendo inclusive plágio do primeiro em relação ao segundo, o que seria um exemplo cômico se não fosse trágico acerca da incorporação subalterna.

Portanto, o processo de escolha desses símbolos de brasilidade se deu mais por meio de uma “incorporação subalternizada” e menos pela “exclusão” dos segmentos populacionais não-brancos, ou seja, houve uma racialização que os colocou em posições inferiorizadas:

Dito de outro modo, é preciso entender de que maneira a população de sujeitos foi incorporada subalternamente – e não excluída – na arena do poder colonial. O acento deve recair sobre a incorporação e não na marginalização. [...]. Desse modo, a questão é saber como, no pós-abolição da escravidão, o processo de construção do Estado nacional e de definição da cidadania foi modelado pela ordem racial e, ao mesmo tempo, modelou uma ordem ‘livre’ racialmente organizada. (SILVÉRIO, 1999, p. 115-116).

A Nação constituída por tais símbolos auxilia na conformação da brasilidade, na naturalização de uma posição essencial para os racializados subalternamente, o que foi bem colocado por Fanon (1983) quando fala sobre a “alma negra” como tendo sido criada pelo “branco”, ou seja, por meio de uma relação direta entre estar fenotipicamente próximo ao pólo preto e portar determinadas características que, na realidade, são culturalmente construídas, conformando uma essencialização semelhante aquela que ocorre na noção de “Cultura Negra” enquanto uma posição homogênea e fixa.

A noção de “cultura negra” além de naturalizar e criar um determinismo essencialista, também desconhece as heterogeneidades escondidas atrás dessa noção homogeneizante. É uma identidade ampla pela qual diferentes grupos se identificaram e identificam, alguns por meio de uma noção essencialista de “ser negro”, outros utilizando enquanto instrumento de mobilização política capaz de organizar diferentes sujeitos e grupos. Portanto, a noção de “cultura negra”, por um lado, serve de instrumento político como identidade ampla e não essencialista, ou como uma identidade essencial de “negritude”³, por outro lado, culturaliza essencialmente determinados sujeitos, fixando-os em posições subalternas.

³ O conceito de “negritude” foi utilizado, por exemplo, por Aimé Césaire em 1939 e depois por Senghor, e significava uma essência, o “ser negro”, e vinha positivar aquilo que era negativizado, ou seja, realizar um “racismo anti-racista”. Tal noção teve influência no movimento negro brasileiro, por exemplo, em algumas visões mais essencialistas, de retorno ao passado africano, etc. (SILVÉRIO, 1999).

Esta culturalização enquanto instrumento de subalternização de sujeitos e grupos, contribui para a invisibilização do “sistema hegemônico” presente nas subjetivações e nas esferas econômica, racial e política:

Ao definir hegemonia como uma forma de regra que opera construindo temas (e sujeitos) e incorporando contestações, Winant interpreta essa condição como claramente distinta da dominação. [...] Assim, a dimensão significativa da hegemonia inclui, principalmente, a luta por significado e identidade. [...] Winant tem consciência de que não há sistema hegemônico que incorpore todas as oposições. [...] O que ele quer chamar a atenção é para uma mudança geral do padrão de dominação em direção à hegemonia, continuamente, pela coerção e pelo ‘consentimento’ (em sentido gramsciano) como a mais efetiva forma de regra. [...] Finalmente, a noção de hegemonia compreende tanto a estrutura quanto o significado, isso é, na experiência concreta não há disjunção entre a vida econômica e a cultural. (SILVÉRIO, 1999, p. 103-104).

Em prol de uma noção de harmonia cultural da nação tenta-se camuflar o racismo, e tal noção marca a “ideologia da mestiçagem” mesmo ainda hoje, quando é comum ouvir que não existe racismo no país já que há uma convivência cultural harmônica:

Como lembra Munanga, entre os anos 70 e 80 ocorre um deslocamento nos debates sobre racismo e anti-racismo; ocorre uma racialização dos léxicos da cultura, da religião, das tradições e das mentalidades [...], produzindo, assim, o surgimento de uma grande diversidade de reformulações não expressamente biologizantes do racismo. O discurso racista torna-se, então, culturalizado ou mentalizado, abandonando o vocabulário explícito da raça e do sangue [...]. Para esse autor, a substituição biológica de raça pela noção de cultura implica um deslocamento da problemática e uma refundição completa da argumentação anti-racista, o que torna o pluralismo cultural um dos fenômenos aceitos por todos hoje, porque nele se esconde o racismo (Munanga, 1994). (SILVÉRIO, 1999, p. 74).

A noção de pluralismo cultural pode acabar por esconder as injustiças sociais, e o próprio jongo é hoje um exemplo deste processo, daí a importância de uma análise sociológica que leve em conta as desigualdades raciais e econômicas. É fundamental ter isso em mente para evitar um posicionamento ingênuo de respeito às diferenças, perceber que as diferenças se tornam desigualdades nas esferas sócio-econômicas e diferenças fenotípicas representam no meio social posições hierárquicas desiguais. Portanto, é importante ter em mente um “projeto racial”, já que este leva em conta a dimensão cultural e também a sócio-estrutural:

Um projeto racial é, simultaneamente, interpretação, representação ou explicação da dinâmica racial e constitui um esforço para organizar e distribuir recursos ao longo de linhas raciais particulares. Por isso, todo

projeto racial é, por um lado, uma iniciativa cultural e discursiva, uma tentativa de formação de identidade e significação racial e, por outro lado, uma iniciativa sócio-estrutural, isto é, uma tentativa de mobilização política e redistribuição de recursos (Winant, 1996, p. 24). (SILVÉRIO, 1999, p. 100).

Diante da necessidade de um “projeto racial” que leve em conta tanto a questão identitária discursiva como a redistribuição de recursos, é que no Brasil houve e há o exercício de pensar as classificações raciais e políticas capazes de mobilizar os sujeitos subalternizados, para desconstruir o racismo e avançar na ampliação da justiça social. A identificação como “negro” é hoje utilizada politicamente e pode abarcar desde pretos até pardos, e para entender a configuração desta identidade, é interessante recorrer ao texto de Petrucelli intitulado “Classificação étnico-racial brasileira: onde estamos e aonde vamos”, de 2006. Ele estuda alguns censos e percebe que havia um “desconforto” em relação à “indefinição” dos “grupos miscigenados” que não se enquadravam como “branco” nem como “preto” e que acabaram se enquadrando na categoria “residual” de “pardos” e “mestiços” em 1890 (PETRUCCELLI, 2006). A partir de estudos e pesquisas na década de 1970 nota-se que:

[...] apesar da gradação percebida e socialmente expressa nas três categorias de cores branca, parda e preta, o sistema de discriminação social brasileiro comporta-se de uma maneira bipolar, com os brancos localizados em condições muito mais favoráveis que os negros – identificados como pretos e pardos, em conjunto – revelando-se poucas diferenças entre estes últimos. (HASENBALG, 1979 apud PETRUCCELLI, 2006, p. 4).

A partir dessas constatações, de outros estudos e da articulação política do movimento negro nacional e internacionalmente, o Estado reconhece, na década de 90, a existência do racismo no Brasil e a possibilidade de “políticas compensatórias”. Com isto, grupos contrários a estas políticas retomam o discurso da “democracia racial” e com o argumento da alta miscigenação nacional tentam deslegitimar as lutas e conquistas do movimento negro. Falam de uma incerteza nas categorizações raciais no Brasil, e em oposição a isso pesquisas são realizadas e comprovam que tais categorizações não eram tão diversas assim, sendo possíveis políticas compensatórias agrupando-se pretos e pardos por meio da noção de negro.

Portanto, hoje se vive um momento de retomada da noção de “democracia racial” e alguns intelectuais utilizam “raça” valendo-se do argumento genético para tentar deslegitimar as políticas compensatórias. O embate é que a “raça”, enquanto variações fenotípicas, opera nas esferas sócio-econômicas realizando hierarquizações, daí advém a necessidade de desracializar, ou seja, desconstruir a hierarquização a partir de características fenotípicas e respeitar as diferenças étnicas, portanto, desconstruir qualquer forma de racismo. Para

alcançar tal objetivo, não basta argumentar que entre os humanos não há raças, sendo que socialmente e institucionalmente há racialização, por isso a permanência da utilização da noção de raça, para mobilizar aqueles que sofrem com o racismo. Hall (1995) argumenta que a utilização crescente de “negro” na década de 1970 não se deu porque aqueles que se identificavam como negros fossem o mesmo, mas sim porque eram tratados como o mesmo, portanto, “negro” não serve para afirmar uma raça, mas sim para denunciar a racialização:

Os grupos políticos lançam mão do conceito, dando-lhe um outro significado, relacionado ao reconhecimento da diferença entre grupos humanos, sem atribuir qualidades positivas ou negativas, ao reconhecimento da condição, das origens ancestrais e identidades próprias de cada um deles. Esse uso tem um sentido social e político, que diz respeito à história da população negra no Brasil e à complexa relação entre raça, racismo, preconceito e discriminação racial. (MUNANGA; GOMES, 2004, p. 175).

Na Introdução, a partir de uma citação de Hall (2003), falou-se que o “racismo biológico” (a partir de traços fenotípicos) e a discriminação cultural devem ser vistos em conjunto enquanto formas de racismo. É importante, portanto, levar em conta a dimensão étnica, sendo que alguns a empregaram no lugar de raça e outros somada à raça, no sentido de marcar que estavam se referindo a diferenças construídas social, cultural e politicamente e não a variações genéticas. Assim usa-se o termo “étnico-racial”:

[...] na tentativa de explicitar que, ao nos referirmos ao segmento negro da população brasileira, tanto a dimensão cultural (linguagem, tradições, ancestralidade) quanto a racial (características físicas visivelmente observáveis, tais como cor da pele, tipo de cabelo etc.) são importantes e estão articuladas. Ambas devem ser consideradas em conjunto (e não de forma separada) quando falarmos sobre a complexidade do que representa ‘ser negro no Brasil’. (MUNANGA; GOMES, 2004, p. 178).

Dentro disso o “racismo” seria essa hierarquização a partir, principalmente, de traços diretamente observáveis. Já o “etnocentrismo” estaria pautado numa ideia de superioridade cultural, podendo caminhar para o “racismo” quando as diferenças forem colocadas fenotipicamente. O “preconceito racial” seria um julgamento prévio e negativo sobre uma raça, etnia, grupo, religião, etc. E este “preconceito racial” permanente leva a um “sistema social racista” produzindo “desigualdades raciais”. Já a “discriminação” que subentende a diferenciação se caracteriza por estar no plano da ação. E para combater isso tudo é que se fala em “Leis punitivas”, e em “igualdades de oportunidades” ou “ações afirmativas”, que são emergenciais e transitórias (MUNANGA; GOMES, 2004).

Além dessas políticas e leis, durante o governo Lula houve uma maior proximidade com alguns movimentos sociais, como o movimento negro, por exemplo, e reflexo disso são os “pontos-de-cultura”, a agenda sobre a questão quilombola e a crescente importância da identidade “afro-brasileira” como meio de articular diversos sujeitos e grupos, dentre eles o jongo. No caso estudado, existe no bairro do Tamandaré um ponto-de-cultura e uma parte dos jongueiros conseguiu se organizar como Associação, já outra parte tenta a titulação como área remanescente de quilombo⁴. Outra oficialização importante foi o tombamento do jongo como patrimônio pelo IPHAN em 2005.

Portanto, deve-se entender o jongo como patrimônio nacional não no sentido de ser patrimônio da nação como um todo, mas sim no de respeitar os jongueiros e jongueiras como formadores também da nação, como sujeitos com direitos. Assim, trata-se de fazer um exercício de reconfigurar a identidade nacional e construir uma “democracia radical”, e para tanto, deve-se perceber o “sistema hegemônico” que atua incorporando subalternamente, e analisar se as políticas públicas desenvolvidas estão alcançando os resultados esperados tanto no sentido do respeito às diferenças, como no de distribuição de recursos.

1.2 - As Primeiras Produções: essencialismo versus antiessencialismo.

Além dos relatos de viajantes e de livros de alguns romancistas, o jongo foi tratado de modo mais sistemático primeiramente pelos folcloristas, podendo-se localizar suas produções desde fins do século XIX, tendo eles adquirido uma posição mais consolidada por meio da Carta do Folclore Brasileiro, de 1951 (CARVALHO, 1991). Posteriormente à Carta houve a Campanha em Defesa do Folclore Brasileiro e a Carta do Folclore Americano em 1970.

De modo geral, os primeiros folcloristas tinham as seguintes preocupações: que seus estudos fossem vistos como científicos; o resgate e conservação dos “valores tradicionais”; a preocupação com a extinção do folclore devida aos processos de industrialização e modernização e com isso as perdas identitárias desses povos “tradicionais”; e a produção de políticas culturais a partir dessas preocupações (CARVALHO, 1991). Portanto, dentro de uma

⁴ Por volta de 2005, depois de uma reunião no Rio de Janeiro para esclarecimentos sobre áreas remanescentes de quilombo, tendo em vista o Programa Brasil Quilombola (2004) do governo federal, houve uma divisão no grupo, e formou-se a Associação Quilombola do Tamandaré, que luta pela posse de uma área do bairro, para ali desenvolver os trabalhos do jongo, ter acesso a recursos e infra-estruturas que acompanham o reconhecimento de uma área como remanescente de quilombo.

concepção de “pureza cultural”, como se a “cultura tradicional” guardasse essa “pureza” não “poluída” pelo moderno.

O folclore é entendido entre estes folcloristas como “cultura oral tradicional” o que é diferente de “cultura popular”, pois aquela é produzida pelo “povo” e tem relação com um passado, já está circula pelo “povo” e é assimilada e não criada por ele (CARVALHO, 1991), portanto, uma concepção de cultura popular bem diversa daquela utilizada por Hall (2009). Assim, na cultura popular a “pureza” já estaria perdida, afirmação que depois será contestada pelos próprios folcloristas.

Devido a essas noções dos folcloristas é compreensível que procurassem registrar o máximo possível⁵, já que esta “cultura oral tradicional” poderia estar em vias de desaparecimento ou total modificação frente à “modernização”. Esta é uma visão que parte de uma dicotomia entre tradicional e moderno e que não percebe a capacidade de ação dos sujeitos, deixando-os em uma posição passiva.

Júnior (2004) vale-se das produções folcloristas somente como “fonte de dados” por discordar do tratamento que eles deram ao jongo, ao contrário, na presente dissertação estes trabalhos são mais do que “fontes de dados”, pois os modos diferentes como trataram o jongo (havendo variados momentos do folclorismo e divergências entre os autores) dizem muito sobre os enfoques teóricos, as intenções e os contextos sociais desses autores⁶.

Essas noções adotadas pelos primeiros folcloristas, segundo Fernandes em “O Folclore em Questão”, de 1978, foram utilizadas pelos “maus folcloristas” como argumento “político burguês” para apontar essas camadas da população, chamadas pelo autor de “proletariado”, como inaptas ao “desenvolvimento”. Para Fernandes (1978), desconstruir essa “noção burguesa” exigiria olhar o “folclore” não enquanto uma “cultura tradicional” em si que estaria desaparecendo, mas dentro de um contexto mais amplo, no caso do autor, principalmente o econômico.

Este processo de valorização do “folclore” possibilitou que alguns destes autores se abrissem para um diálogo com os sujeitos que estudavam, não os vendo somente como

⁵ Por meio de fotografias, transcrições sonoras ou de relatos orais e grandes descrições sobre os lugares e as pessoas.

⁶ Em outro momento de sua dissertação, Júnior (2004) fala sobre sua ação de colocar-se para os jongueiros do Tamandaré enquanto uma pessoa em particular, se desvinculando de imagens que os jongueiros poderiam atribuir a ele. Na presente dissertação parece ser mais interessante o pesquisador reconhecer o local que ocupa em relação aos jongueiros, e entender criticamente tudo isso e não pretender marcar ali sua presença particular. É fundamental ao pesquisador compreender o local social, educacional, étnico-racial e econômico que ocupa em relação àqueles que está estudando.

aqueles que “fazem”, mas também como aqueles que “sabem” (JÚNIOR, 2004)⁷, assumindo uma posição menos elitista. Como exemplo pode-se citar Ribeiro⁸ (1984, p. 30), que considerou os pontos como importantes no jongo, diferentemente de outros estudiosos, que renegaram os mesmos, ou seja, a autora reconheceu o valor das palavras naquele contexto, e para entender as palavras precisava compreender o contexto, abrindo uma percepção de não fixação do “outro” em lugares determinados, entrando em cena uma noção de fluidez, já que:

A simbólica do jongo não pode ser dicionarizada. Não é estática, cria uma semântica ligeira, móvel, escapadiça, fugidia, mimetizando-se com as coisas aqui e ali, com pessoas, com acontecimentos, o que não permite regra nem fixação; [...]. Escapam alguns exemplos de interpretação generalizada [...], mas mesmo esses [...] tomam outra feição e dizem outras coisas, conforme os assuntos em foco.

Segundo Ribeiro (1984), nos primeiros estudos sobre o jongo os autores não falavam em “ponto”, e uma explicação possível para isso é a do próprio interesse que tinham nessa época em descrever detalhadamente cenários e pessoas, não dando tanto espaço para o que os sujeitos tinham a dizer, o que poderia ser expresso em parte por meio dos pontos. Também pela complexidade que envolvia a compreensão destes, alguns preferindo afirmá-los como não importantes devido a tal desconhecimento. Como a vivência com tais jongueiros era superficial, não havia tempo nem interesse para a compreensão, o que foi mudando com o caráter mais etnográfico das produções de alguns folcloristas, que tentavam estabelecer relações menos efêmeras. Ribeiro afirma o seguinte: “O texto foi relegado a segundo plano, aliás, a interpretação do texto. Gallet (1934:75) chega a afirmar: ‘No jongo a letra do canto não tem importância.’” (RIBEIRO, 1984, p.23).⁹

Ribeiro (1984) data a presença da palavra “ponto” a partir de 1947, e isto mostra o desinteresse até então pelo o que esses sujeitos tinham a dizer, sendo este estranhamento compreendido pelo distanciamento existente em nosso país entre classes, raças, entre outros. Neste sentido também argumentam Silva e Filho (1981) que percebem o “distanciamento entre classes” no fato das primeiras produções folclóricas acerca do jongo tratarem deste no meio rural, enquanto na área urbana do Rio de Janeiro, capital do país no momento, havia jongo em diferentes locais. Referem-se a Luciano Gallet, considerado o primeiro a escrever detidamente, em 1934, sobre o jongo, observando-o em áreas rurais mesmo sendo residente

⁷ Júnior (2004) constata a divisão entre aqueles que sabem e aqueles que fazem, o que cria a necessidade de mediadores, que são aqueles que sabem, na relação entre jongueiros e Estado.

⁸ Ribeiro foi uma importante folclorista que estudou o jongo no Vale do Paraíba desde a década de 1950. Ela escreveu o livro “O Jongo”, de 1960 (publicado em 1984).

⁹ Luciano Gallet foi outro importante precursor no estudo do jongo.

no Rio de Janeiro, o que evidencia tal distanciamento de classe, raça e aqui se acrescenta outra motivação para olhar o rural: o ideal de “pureza” na “cultura tradicional”, achando-se mais provável encontrá-la mais “intacta” no rural do que no urbano¹⁰.

Ribeiro (1984) contribuiu fundamentalmente para o enfoque dado aos pontos, tentando compreendê-los, percebendo o jongo para além de sua dança e de seu aspecto físico desconectado de intenções, sentidos e significados. Ela diz considerar que por meio do canto se pode: “penetrar um pouco na alma do jongueiro, atmosfera misteriosa de magia.” (RIBEIRO, 1984, p.23). Assim, apesar de uma série de críticas que se possa fazer aos folcloristas, eles contribuíram para uma abertura das elites intelectuais para além da cultura hegemônica, uma abertura de espaços feita pelo Estado e pela intelectualidade, que posteriormente pudesse ser estratégica para os incorporados subalternamente:

[...] mudança no terreno da cultura rumo ao popular – rumo a práticas populares, práticas cotidianas, narrativas locais, descentramento de antigas hierarquias e de grandes narrativas. Esse descentramento ou deslocamento abre caminho para novos espaços de contestação, e causa uma importantíssima mudança na alta cultura das relações culturais populares, apresentando-se, dessa forma, como uma importante oportunidade estratégica para a intervenção no campo da cultura popular. (HALL, 2009, p. 319).

Com o tempo, os folcloristas passam a ver as “tradições” não enquanto sobrevivências que deveriam ser preservadas, pois que o caráter de mudança era inevitável, e em 1987 é feita a nova Carta do Folclore Latinoamericano, na qual estão as seguintes preocupações: olhar para a “cultura popular urbana” e repensar as relações entre a “cultura tradicional” e os “meios de comunicação de massa” (CARVALHO, 1991). Os posicionamentos dos folcloristas nessa nova carta são diferentes, mas é majoritária a noção de insustentabilidade da ideia de “pureza da tradição” em relação à “modernização”. Entra aí o dilema entre estático ou dinâmico, entre “essencialismo” e “antiessencialismo”, aquele representando uma visão de essência e, portanto, de imutabilidade, e este uma noção de dinamismo a tal ponto que deslegitima as conquistas de movimentos que se valem de uma argumentação essencialista, como foi o caso do movimento da “negritude”, ou movimentos que tomam identidades que tiveram significações essencialistas atribuindo outras conotações a elas, como é o caso da identidade negra. Aqui, procura-se fugir dessa visão dicotômica e levar em conta o jogo de forças, a dominação e a hegemonia quando se trata de estudar o jongo, ou seja, o significado

¹⁰ A própria autora da presente dissertação, sendo moradora de Guaratinguetá somente foi tomar conhecimento da existência do jongo do Tamandaré em São Carlos, no ambiente universitário.

deste não é dado à priori e intrinsecamente, mas sim pelo complexo jogo no qual está envolvido:

Nossa preocupação, nessa definição, não é com a questão da ‘autenticidade’ ou da integridade orgânica da cultura popular. Na verdade, a definição reconhece que quase *todas* as formas culturais serão contraditórias neste sentido, compostas de elementos antagônicos e instáveis. O significado de uma forma cultural e seu lugar ou posição no campo cultural não está inscrito no interior de sua forma. [...] O que importa [...] [é] o estado do jogo das relações culturais [...]. (HALL, 2009, p. 241-242, grifo do autor).

Gilroy (2001) define essas duas posições dicotômicas e busca se afastar de ambas, de um lado a noção “excepcionalista”: “[...] identifica a música com a tradição e a continuidade cultural. Seu conservadorismo às vezes é disfarçado pela natureza radical de sua retórica política afirmativa e por sua louvável preocupação com a relação entre a música e a memória do passado.” (GILROY, 2001, p. 206). Há nela um “africentrismo” normalmente místico que une essencialmente as culturas negras. Por outro lado, existe a noção “antiessencialista” que se constitui em oposição ao “excepcionalismo” que ele denomina de “essencialismo racial”, e pretende desconstruir essa negritude e tentativa de totalização da cultura negra.

Gilroy (2001) foge dessas duas visões que ele denomina, respectivamente, de “essencialismo enjoativo” e “pluralismo cético”, e vai pensar a identidade nem como essencial nem como “construção vaga e contingente”, afirmando que a identidade: “[...] é vivida como um sentido experiencial coerente (embora nem sempre estável) no eu [self]. Embora muitas vezes seja sentida como natural e espontânea, ela permanece o resultado da atividade prática: linguagem, gestos, significações corporais, desejos.” (GILROY, 2001, p. 209). O autor cita Foucault para mostrar a questão identitária como política, sendo que este teria uma visão “antiantiessencialista”: “[...] que encara a subjetividade racializada como produto das práticas sociais que supostamente derivam dela [...].” (GILROY, 2001, p. 209). Algo semelhante diz Munanga (2004) sobre a utilização da noção de raça para mobilização social, já que o racismo continua existindo, o que contraria a argumentação conservadora de que quando se utiliza categorias políticas étnico e ou raciais se está reforçando o racismo, quando na realidade o que se pretende é desracializar, sendo que em um primeiro momento deve-se positivar aquilo que até então era negativizado, ou seja, realizar o racismo anti-racista.

Na visão essencialista tem-se a tradição como pura e imutável, como se depreende nos primeiros folcloristas, em alguns setores do movimento negro, como é o caso do exemplo “afrocêntrico” citado por Gilroy (2001). É interessante evitar a contraposição entre tradição e

modernidade, e Gilroy o faz quando busca redefinir tradição e modernidade, e coloca as práticas que constroem as identidades no Atlântico Negro como “tradição não-tradicional”, mas sim moderna, e utiliza o termo “tradição” para designar a “bilateralidade” entre a cultura africana e as “culturas políticas dos negros da diáspora”:

[...] manter o termo como maneira de falar sobre os processos aparentemente mágicos de conexão que derivam tanto de transformação da África pelas culturas da diáspora como da filiação das culturas da diáspora à África e dos traços africanos encerrados nessas culturas da diáspora. (GILROY, 2001, p. 372).

A noção essencialista advém da cultura ocidental (SILVÉRIO, 1999) e Fanon (1983) nos auxilia no entendimento do sucesso do jongo entre não-jongueiros quando coloca que o “branco” racializou o “negro”, e depois o “negro” inverteu a ordem e se colocou como portador de um segredo, da essência do mundo, como se ele fosse o mundo e o “branco” quisesse o mundo¹¹:

Iremos a vocês como à infância do mundo. Vocês são tão verdadeiros nas suas vidas, isto é, tão alegres. Deixemos por alguns momentos nossa civilização cerimoniosa e polida e debrucemo-nos sobre estas cabeças, sobre estes rostos adoravelmente expressivos. De um certo modo vocês nos reconciliam. (FANON, 1983, p. 109).

Já a visão antiessencialista tenta deslegitimar algumas construções identitárias políticas, em defesa do dinamismo e do moderno, e é problemático quando este argumento tira a essência das expressões por meio da ideia de construção com o intuito de negar a possibilidade de realizar um racismo anti-racista como meio e não fim, de positivação e, por fim, de desracialização e justiça social.

Portanto, o jongo é aqui percebido por meio de um olhar não essencialista nem antiessencialista, e sim antiantessencialista, ou seja, que a identidade e subjetividade são produto das práticas sociais, a acrescenta-se a isso a noção de Hall de que o discurso posiciona os sujeitos, mas ao fazê-lo abre possibilidade de subjetivação política podendo o sujeito mudar tal posicionamento inicial de subalternização. Assim, o racismo racializa e inferioriza os sujeitos, mas ao fazê-lo permite que estes construam identidades políticas para, primeiro, positivar aquilo que estava sendo negativizado, e, depois, desracializar e desierarquizar as posições.

¹¹ Percebe-se isto também no jongo, quando os jongueiros afirmam que o jongo tem segredo e os turistas, pesquisadores, jornalistas, entre outros, buscam descobrir qual é este segredo.

1.3 - Lutas dos Subalternizados pela Escravidão.

No Brasil, as lutas dos sujeitos subalternizados pela lógica escravista ocorreram desde o momento em que aqui chegaram, passando por diversas fases de mobilização e ação: “As transgressões foram surgindo uma após a outra, cada vez mais elaboradas e articuladas. Os negros transgrediram o cotidiano das fazendas, das senzalas, das roças, das minerações, das cidades.” (MUNANGA; GOMES, 2004, p. 153). Após a ditadura militar, vai ocorrendo uma maior articulação organizada na forma de um movimento social com suas identidades mais amplas e mais específicas.

Em Agostini (2002) tem-se que o jongo durante a escravidão desempenhava várias funções, entre elas a de resistência, de meio comunicativo de fugas e de crítica às elites. Os mestres jongueiros estavam em posições respeitadas em relação aos outros escravizados, podendo ocupar lugares de destaque também no eito, estes sendo legitimados pelos donos da fazenda. Alguns utilizavam esse posicionamento destacado como modo de subjugar os demais escravizados e conseguir sua alforria, outros se valiam dessa posição de mando para organizar ações contestatórias, revoltas e quilombos.

Agostini (2002) constata nesses levantes uma “tendência” a divisões étnicas ou junções por meio de identidades mais amplas, mostrando a contingencialidade do discurso identitário, já que em alguns momentos uma identidade étnica específica poderia não ter forças para uma mobilização política, e em outros poderia se recorrer a uma identidade mais ampla, por exemplo, a de escravizado, para mobilizar mais sujeitos contra tal situação.

Os encontros de jongo abarcavam questões de todas as esferas da vida social, desde a política até conjugais: negociações identitárias; mobilizações para fugas e revoltas; momentos de movimentar as energias e ganhar força; extravasar os sofrimentos; criticar outros escravizados ou os proprietários e políticos; se divertir; saudar os espíritos antepassados e os santos; falar da vida uns dos outros; reafirmar ou afrontar hierarquias estabelecidas internamente ou externamente; denunciar infidelidades conjugais; resolver problemas e desavenças cotidianas; etc.

Dentre outras funções, o jongo representava um meio de luta e organização para os escravizados se comunicarem e mobilizarem sem que as elites soubessem sobre o que falavam ou pretendiam, devido aos pontos enigmáticos. Com o fim oficial da escravidão e a continuidade das “incorporações subalternizadas”, o jongo continua servindo como meio de

organização representando, mesmo contemporaneamente, a partir de suas demandas desde conflitos internos até conflitos externos de raça e classe, por exemplo, sendo que por meio do jongo, os jongueiros e jongueiras conseguem se articular com outras expressões e movimentos étnico-raciais, com uma possibilidade de maior visibilidade política:

[...] no século XX os encontros de jongo serviram e ainda servem como movimentos na valorização de uma politizada ‘cultura negra’, além de se constituírem como prática que permeia relações familiares, agindo na integração de determinadas comunidades, sem contudo deixar de despertar disputas e conflitos inerentes a qualquer formação social. (AGOSTINI, 2002, p. 91).

Enquanto havia os esforços por parte do Estado e da intelectualidade, por exemplo, os folcloristas, em construir a identidade nacional e o mito da democracia racial esforçando-se por invisibilizar o conflito, este sempre esteve presente na vida social de uma ex-colônia que precisava construir um discurso oficial de nação harmoniosa. Portanto, no jongo pode-se ver a existência do conflito, ou seja, este não existe somente enquanto expressão de um movimento social organizado:

Nos três países [Brasil, EUA e África do Sul], com maior ou menor intensidade, o processo de formação do Estado nacional esteve profundamente relacionado com a dinâmica dos conflitos étnico/raciais ou regionais intra-brancos e por alguma forma de resistência das minorias organizadas ou não em movimentos sociais de caráter contestatório (incluindo conflitos de classe). (SILVÉRIO, 1999, p. 113).

Algumas articulações organizadas que enfocavam o “negro” podem ser citadas, por exemplo, a Frente Negra Brasileira, que foi fundada em 1931 como entidade do movimento negro e pretendia o seguinte:

A sua proposta fundamentava-se em uma filosofia educacional, acreditando que o negro venceria à medida que conseguisse firmar-se nos diversos níveis da ciência, das artes e da literatura. Neste sentido, os fretenegrinos davam um grande valor à educação. (MUNANGA; GOMES, 2004, p. 118).

Há nessas pretensões uma característica de querer ser como as elites, assumindo-se a inferioridade da condição imposta pelo olhar destas no lugar de contestar tal racialização, fugir desse mimetismo não significa que se deva fixar em uma posição essencialista de “ser negro” nem que se aceite ser aprisionado por meio de uma “alma negra”. Fanon fala sobre a inferiorização pela qual passa o colonizado, e “[...] reconheceu que a pessoa educada, em vários aspectos, tem muito que aprender com as classes populares.” (SILVÉRIO, 1999, p. 34).

A Frente Negra tinha uma constituição heterogênea, e diferentes visões existem sobre sua atuação, alguns a vêem como “conservadora” por representar basicamente interesses da classe média negra, outros vêem conquistas conseguidas por meio da mesma, como a possibilidade de acesso a bens e serviços por parte da população que até então não a possuía. Em 1936 ela se tornou partido político, mas em 1937, com o Estado Novo, a Frente é fechada.

Outro exemplo de articulação foi o Teatro Experimental do Negro (TEN), em 1944, período de mobilização pela democratização do país, e que pretendia uma: “[...] libertação cultural do povo negro. Ele queria dar uma leitura a partir do olhar do próprio negro e da herança africana à cultura produzida pelo negro no Brasil, distanciando-se da forma ocidental de entender e ver a cultura negra.” (MUNANGA; GOMES, 2004, p. 121-122). Portanto, há aí um movimento de positivar aquilo que vinha sendo negativizado, por outro lado, há certa essencialização por meio de uma noção de negritude e pelas constantes referências ao continente africano. Preocupava-se com a alfabetização, como modo de propiciar igualdade de acesso aos bens e serviços pela “população negra”, possuía uma publicação de jornal, de composição heterogênea, sempre tratando criticamente o racismo e expondo positivamente as produções negras brasileiras e internacionais. Uma importante colocação de um de seus fundadores mostra essa proposição do TEN:

Teríamos que agir urgentemente em duas frentes: promover, de um lado, a denúncia dos equívocos e da alienação dos chamados estudos afro-brasileiros, e fazer com que o próprio negro tomasse consciência da situação objetiva em que se achava inserido. (NASCIMENTO, 1997 apud MUNANGA; GOMES, 2004, p. 124).

Assim, pode-se relacionar essa colocação de Nascimento com os tipos de produção daqueles primeiros folcloristas, por exemplo, que tinham dificuldade de apreender de modo complexo aquela realidade que viam, por vezes olhando as expressões como formas sem conteúdo, e por outras culturalizando-as.

Na década de 50 tem-se um importante fator facilitador de articulação política que foi a imprensa negra independente, em São Paulo. Com a ditadura militar tais mobilizações dos movimentos sociais de modo geral são desarticuladas em grande medida e no fim dos anos 70 e início dos 80 tem-se uma rearticulação das lutas e movimentos reprimidos durante tal ditadura. Na década de 70 foi criado o Movimento Negro Unificado, que conseguiu articular diferentes lutas e dialogar com outros movimentos.

Nos anos 90, pesquisas e estudos sobre relações raciais no Brasil vieram comprovar que as desigualdades econômicas no país tinham paralelo com o racismo, tanto que o primeiro

presidente brasileiro a reconhecer que havia racismo no Brasil foi dessa época, Fernando Henrique Cardoso. Assim, a existência do racismo dava argumentos para a continuidade da categoria raça como modo de articulação política. Provada a existência do racismo e argumentada a importância da categoria política raça como modo de articulação, ganham força as políticas compensatórias, leis punitivas e demais políticas públicas que visem populações subalternizadas, como é o caso do jongo.

Entre os jongueiros do Tamandaré existe um ponto de cultura, uma Associação, que facilita a organização para participação em eventos, reuniões com outros grupos, etc., e também há um grupo que tenta o registro de determinada área no bairro como remanescente de quilombo, havendo, inclusive, alguns atritos entre membros deste último grupo e da Associação, sendo que estes últimos argumentam que ali nunca houve quilombo. Neste ponto, quilombo se referiria ao estereótipo de um conjunto de escravizados e seus descendentes fugidos, ideia que pode ser relativizada pela seguinte passagem:

A palavra “*kilombo*” é originária da língua banto *umbundo*, falada pelo povo *ovimbundo*, que se refere a um tipo de instituição sociopolítica militar [...]. Existem muitas semelhanças entre o quilombo africano e o brasileiro, formados mais ou menos na mesma época. Sendo assim, os quilombos brasileiros podem ser considerados como uma instituição africana, reconstruída pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra forma de vida, de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os tipos de oprimidos. (MUNANGA; GOMES, 2004, p. 71, grifo do autor).

Assim, uma área remanescente de quilombo não segue aquele molde de um conjunto de escravizados fugidos que formou um quilombo, ideia em relação a qual se associa certa noção negativa, pois não se coloca afirmativamente, e sim enquanto uma fuga. O termo quilombo nos anos 70 e 80 foi ampliado e ganhou sentido político e jurídico podendo-se referir a “comunidades negras rurais e suas terras”. Então a possibilidade de tratar aquela região do Tamandaré como área remanescente de quilombo é um meio de acesso à terra e aos recursos, já que tal grupo não integra a Associação. Portanto, a partir dessa relativa cisão entre os jongueiros¹² vê-se como uma política de Estado é capaz de interferir nas dinâmicas dos grupos e sujeitos, principalmente quando tal política exige um acompanhamento local, o que representa custos elevados para o Estado:

¹² Nas falas dos entrevistados há certo descontentamento e conflito entre esses dois grupos, principalmente em situações mais cotidianas. Já durante as festas, quando há muitos turistas, tal cisão se atenua em prol da identidade comum de jongueiro.

Mas, talvez, o aspecto mais significativo deste novo momento é aquele que diz respeito às lutas políticas pela integração social e à busca de equidade social dos setores excluídos ou incorporados subalternamente, especialmente, em sociedades que foram objeto de conquista e colonização em um momento em que os Estados nacionais têm sua capacidade de ação nitidamente limitada pelo novo quadro mundial. Dito de outra forma, como incluir ou incorporar equitativamente os excluídos em um momento em que os Estados Nacionais, aparentemente, perdem a sua capacidade de gerenciar políticas públicas locais de maior alcance social. (SILVÉRIO, 1999, p. 144).

1.4 - Diferença: o jongo como modo de afirmação e redistribuição.

O jongo representa para os jongueiros do Tamandaré um meio de organização para expressarem suas demandas políticas, para terem visibilidade, confrontar o racismo e buscar melhores posições sócio-econômicas, portanto, o jongo é instrumento tanto de reconhecimento da diferença como de redistribuição de recursos, inclusive econômicos enquanto fonte de renda para alguns participantes. Muitos dos jongueiros e jongueiras ocupam posições inferiorizadas nas várias esferas da vida social, sendo-lhes negado o acesso a serviços dignos, bens, o respeito à diferença e aos seus direitos, portanto, o jongo representa para os jongueiros hoje uma possibilidade de acesso, de se colocarem em espaços até então negados. É importante analisar tal processo criticamente, pois muitas vezes a aceitação é superficial, questões de fundo permanecem intocadas ou invisibilizadas e a redistribuição econômica não se dá como deveria.

Em Ribeiro (1984) apreende-se que o jongo quando ocorria na área rural era um acontecimento que reunia jongueiros de diferentes fazendas, representando um meio de contatos e articulações entre eles nos mais diferentes sentidos, desde atritos internos até o estabelecimento de identidades comuns para lutas por melhores condições de vida. Tem-se esta percepção também a partir de Agostini (2002), que relata o jongo como meio de formações e negociações de identidades étnicas entre africanos e seus descendentes escravizados, principalmente até a primeira metade do século XIX, quando ainda era grande a entrada desse contingente, e vai mudando na segunda metade do XIX, com a diminuição e fim da entrada de escravizados.

Em Júnior (2004) vê-se que, contemporaneamente, existe a “Rede de Memória”, formada em 2000 e por meio da qual é organizado anualmente o “Encontro de Jongueiros” (o

primeiro ocorreu em 1996), representando uma articulação entre diferentes grupos jongueiros, acadêmicos e integrantes da ONG Cachuêra!¹³. Estes Encontros também funcionam como meio de contato para trocas de informações e experiências, e agora envolvendo um número significativo de não-jongueiros e as articulações em um sentido marcadamente de lutas étnico-raciais, econômicas e políticas em relação ao processo de legitimação oficial do jongo.

Em algumas falas de jongueiros se apreende as dificuldades no processo de respeito às diferenças, por exemplo, na de uma jongueira¹⁴ a seguir, que mostra como tiveram que se silenciar em alguns momentos para serem “aceitos”, ou seja, a invisibilização continua operando:

Esses dias a gente foi fazer um show na festa de São Benedito, lá em Angra dos Reis. O grupo ia ter que apresentar em frente à igreja de São Benedito. Aí pedimos para ela [uma das jongueiras] ‘não canta não pelo amor de Deus’ [em referência a um ponto que falava em nomes de orixás]. Porque uma vez a gente foi apresentar aqui em Lorena, numa praça de Lorena, e tinha uma casinha assim... O pessoal saiu pra ver a apresentação, daqui a pouco, cadê o povo? Foi todo mundo saindo, fechando janela, sabe?¹⁵

Os jongueiros, durante suas vivências percebem que não é em toda situação que eles têm espaço para expressar determinados elementos, principalmente aqueles que foram mais negativizados ao longo do processo de racialização e subalternização¹⁶. Assim, nessas situações há uma incorporação subalternizada, na qual eles se mostram até o ponto em que os outros estão dispostos a ver, passam pela invisibilização e moldam seus discursos e identidades naquele momento de acordo com as contingências.

Como foi visto na Introdução, no lugar daquele discurso oficial sobre uma identidade essencial e sintética de “brasilidade”, têm-se novas identidades que vão sendo discursadas e negociadas atualmente, e entre os jongueiros há variadas formas de identificação e diferentes significados para as mesmas, por exemplo: a de jongueiro, de negro, de preto, de afro-brasileiro, de pobre, de espírita (em referência aos cultos religiosos afro-brasileiros), de provedora do lar, de trabalhador e trabalhadora, entre outras¹⁷. São diversas entre si e podem

¹³ Associação Cultural Cachuêra!, Fundada em 1988 e que reúne acervos e desenvolve projetos envolvendo comunidades entre outras atividades.

¹⁴ Jongueira, 54 anos, filha de uma mestre jongueira, e uma das que organizam a Associação Cultural Jongo do Tamandaré.

¹⁵ Jongueira durante uma entrevista em sua casa, outubro de 2009.

¹⁶ Durante as apresentações fora do bairro e da cidade, os jongueiros procuram levar pelo menos um jongueiro ou jongueira mais experiente, para que auxiliem no trabalho de saber até onde podem ou não discursar diferenças, de acordo com o local em que estão e do público para o qual se apresentam.

¹⁷ Júnior (2004) coloca o “discurso identitário” dos jongueiros como referentes a três aspectos: ser negro, pobre e jongueiro.

adquirir diferentes significados nas falas, mas todas guardam algo em comum ao dizer respeito às hierarquias sociais, econômicas, culturais, religiosas e políticas, ou seja, todos esses sujeitos que contingencialmente se identificam com esta e/ou aquela identidade, ocupam posições subalternizadas, e podem se valer de tais identidades como meio de positivar as inferiorizações.

Lembrando do que coloca Hall (1995), durante a década de 70, ganha força a identidade de “negro” não porque aqueles que se identificavam com ela fossem o mesmo, mas sim por serem tratados como o mesmo, portanto, os sujeitos são fixados em determinada posição homogênea, mas a partir daí eles podem deixar de serem sujeitados e se subjetivarem politicamente, podendo propiciar a reconfiguração da identidade nacional. Por exemplo, na formação da “ideologia da mestiçagem”, as escolas de samba foram enfatizadas como alegria, diversão e beleza, e ao fazer isso se abre a possibilidade para que outros significados dados pelos grupos que eram seus produtores até então sejam colocados em um cenário mais amplo, por exemplo, das injustiças sociais, do racismo, etc. Assim, enquanto alguns aderem a esse discurso de otimismo cego, outros encontram agora espaços abertos para expressar os problemas e dificuldades vividas. A seguir, um trecho de uma letra de samba é exposto para refletir sobre a possibilidade de contestação por esse meio cada vez mais legitimado e oficializado:

Felicidade hoje é fantasia
e o povo canta mesmo sem saber
que a favela virou poesia
na boca de quem nunca soube o que é sofrer.
Quando sopra o vento
no mês de fevereiro
a nega me pergunta “o que fazer?”
o zinco tremulando é um pesadelo
só rezo e peço a Deus para nos proteger.
(Tristeza do Sambista, Geraldo Filme)

No jongo durante os últimos quinze anos no processo de oficialização do mesmo, com seu tombamento como patrimônio nacional imaterial, com a presença crescente de turistas, pesquisadores, mídia, com o estabelecimento do ponto de cultura e da Associação, tem-se percebido um processo de enfatizar o jongo enquanto alegria em detrimento de um jongo de demandas, que é, normalmente, associado discursivamente ao passado que hoje não ocorre mais. E sabe-se que a demanda no jongo era e é o lugar dos conflitos e descontentamentos, portanto, esse aspecto do jongo vai sendo invisibilizado, ao mesmo tempo em que vai sendo enfatizada sua alegria. Por outro lado, todo este processo de oficialização vem acompanhado

de um fortalecimento dos encontros e trocas entre jongueiros, articulações políticas com demais sujeitos, como ONG-s e acadêmicos, o que representa uma possibilidade de fortalecimento político, eles vão tendo maiores possibilidades de se colocarem oficialmente enquanto partes ativas e constitutivas da nação, que vai deixando de ser vista como harmoniosa quando vão sendo abertos espaços para negociações das diferenças, e tais espaços precisam funcionar efetivamente, ou seja, precisa-se tocar em questões de fundo.

Exemplos não faltam de como este processo de respeito às diferenças e desierarquização estão longe de serem efetivos, e um deles pode ser dado pela monografia produzida por Maia (2002) em Guaratinguetá sobre o jongo, intitulada “O jongo em Guaratinguetá”. Júnior (2004) mostra que foram produzidas monografias sobre as “riquezas da cidade” desde 1978, já a sobre o jongo publicou-se somente em 2002, ou seja, após a exibição do documentário “Feiticeiros da Palavra”¹⁸, portanto, depois que o jongo passou a ter visibilidade fora da cidade e foi ganhando força a partir de mediadores (aqueles que “sabem”). Nessa monografia, Maia (2002, p. 3-4) coloca o jongo como uma riqueza do município, não fazendo referências à história do bairro do Tamandaré nem a seus moradores, há as seguintes referências: “[...] o jongo de Guaratinguetá, foi registrado no bairro Tamandaré [...]”; “Quanto à dança, realizada no bairro Tamandaré [...]”; “[...] jongueiros de Guaratinguetá [...]”; “[...] o Jongo da Tamandaré [...]”. Já nas outras monografias as personalidades “ilustres” e suas famílias eram exaltadas (JÚNIOR, 2004), assim, tira-se dos jongueiros esse instrumento de luta, ao mesmo tempo em que mais espaços são abertos para se falar sobre o jongo, e para que os jongueiros possam falar sobre si.

Quando se tomba o jongo como patrimônio nacional imaterial, ou municipal no caso, não deveria estar se enfatizando que o jongo é da nação ou do município, mas sim que os jongueiros são parte dessa nação e município e que devem ser respeitados e assegurados seus direitos de modo geral. Assim, o jongo não é um bem da nação como um todo, mas sim os jongueiros constituem também essa nação. E neste sentido, aqui se discorda de Júnior (2004, p. 122) quando este afirma de modo descontente o seguinte a partir da constatação da dificuldade por vezes de extrair informações dos jongueiros: “[...] há a questão dos jongueiros se verem como detentores de um bem negociável – o jongo que praticam – e sendo assim, se arrogam o direito de conduzir a distribuição deste saber conforme suas conveniências.” Obviamente os jongueiros se colocam dessa forma, já que o jongo para eles representa novas possibilidades para suas vidas, é um instrumento de luta política. O próximo capítulo tratará

¹⁸ “Feiticeiros da Palavra”. Associação Cultural Cachuêra! e TV Cultura, 2001.

mais especificamente do jongo, refletindo sobre as dificuldades e êxitos no processo de reconfiguração da identidade nacional a partir de observações e entrevistas semi-estruturadas, finalizando-se pensando a capacidade de articulação política da identidade afro-brasileira: afirmativa e em construção e reconstrução.

Capítulo 2 – Mudanças no Jongo: reconfigurando a identidade nacional.

2.1 - A Contingencialidade da Identidade de Jongueiro.

Há duas identificações bastante utilizadas no bairro: a de “aprendiz jongueiro ou jongueiro novo” e a de “mestre jongueiro ou jongueiro velho”, este último se identifica como jongueiro na maioria das contingências que envolvam o jongo, já o primeiro só se identifica como tal quando esta identidade é discursada para públicos mais amplos e estranhos ao jongo. Por exemplo, em apresentações todos se colocam como jongueiros, já em situações cotidianas do bairro nem sempre todos podem se colocar como tal¹⁹, já que aí se considera jongueiro, normalmente, somente o mestre jongueiro, que é aquele que detém a sabedoria do jongo, o “segredo” do jongo, entende, faz e/ou desata os pontos²⁰, que são os cantos no jongo.

Em uma entrevista realizada logo após uma apresentação na qual todos haviam se colocado como jongueiros, percebe-se a contingencialidade da identificação, e que não se trata de uma questão de ser e de essência, e sim de identificações que se modificam de acordo com as circunstâncias e intenções:

Agora se falar ‘você é jongueiro’, não, eu não sou jongueiro. Eu acho que eu não sou. Eu estou aprendendo ainda, tem um caminho, mas só que eu já venho faz tempo fazendo esse trabalho, daí eles falam ‘ah, você é o líder do jongo, para você tomar conta, você sabe conversar com o pessoal, sabe interagir com os outros, conversar’. Mas eu acho que é um aprendizado. Eu estou aprendendo, um comezinho de tudo que tem pra acontecer, do que um dia vai ser maior ainda. Nossa conquista não tá nem pela metade, tá lá embaixo ainda, a gente tá começando o trabalho.²¹

¹⁹ Entre os jongueiros existe essa vivência comunitária, pois se conhecem há muito tempo, convivem cotidianamente e têm uma vivência próxima uns dos outros. Eles mesmos se identificam como uma comunidade.

²⁰ Ser mestre envolve deter essa sabedoria, o que não significa que ele a pratique para fazer demandas e amarrações, por vezes alguns podem expressá-la com pontos outros que não os de demandas “pesadas” e amarrações. Mesmo em contextos de demanda, um mestre desafiado por outro não precisa necessariamente responder atacando o desafiador, pode colocar um ponto pedindo força e se defendendo. Pode fazer-se de “desentendido” e cantar pontos alegres, e isso é normalmente o que ocorre na roda quando algum jongueiro coloca um ponto de demanda, atualmente. Haverá adiante um tópico sobre demandas e amarrações.

²¹ Entrevista realizada em São Carlos, Setembro de 2009, com um jongueiro, neto de uma respeitada jongueira do bairro e chamado de “jovem líder do jongo”, por participar ativamente da Associação Cultural Jongo do Tamandaré.

Esse posicionamento é ratificado pela fala de uma jongueira quando da correspondência na identificação de jongueiro e mestre jongueiro, ou seja, outra característica que influencia a identidade contingencial de jongueiro é se o sujeito sabe somente dançar ou se também domina o “segredo” do jongo, sendo que há situações em que todos se colocam como jongueiros, já em outras isto não ocorre, e a entrada das crianças nas rodas de jongo deixa essa distinção ainda mais evidente, já que iniciam suas participações no jongo por meio da dança:

Nas reuniões, que juntam jongueiros de todos os lugares, aí a gente faz uma roda. Aí o jongueiro que é jongueiro nato ele vai perceber se a minha mãe cantar um ponto pra ele. Vai ouvir, pensar rápido e já vai cantar outro ponto agradecendo, elogiando... Esse sim é o jongueiro. Agora o pessoal não, dança jongo porque gosta de dançar, gosta da dança, aprendeu a dançar, mas jongueiros mesmo são poucos. Em todos os grupos, tem gente que não tem nem noção, só sabe dançar, dança desde pequeno, mas não tem noção do que seja o jongo. Tem que saber entrar no jongo, respeitar muito, tem que saber se a pessoa está ou não cantando pra gente.²²

Os jongueiros e jongueiras narram que durante os últimos 15 anos, portanto, com o processo de oficialização e legitimação do jongo, foi sendo trabalhada a “necessidade de não deixar o jongo morrer”, necessidade esta influenciada por membros da ONG Cachuêra!, por pesquisadores, entre outros. Uma das ações nesse sentido foi a abertura da roda de jongo para as crianças, que até então não podiam frequentá-la. Neste sentido funciona o Projeto Bem-te-vi²³, que visa atividades com as crianças, introduzi-las ao universo do jongo, por exemplo, por meio de contação de histórias dos mestres jongueiros para os aprendizes jongueiros. Esse projeto foi pensado como uma “escolinha do jongo”, o que é interessante dada a inexistência do jongo na educação formal, portanto, é como se os jongueiros tentassem mostrar a importância do jongo, colocando-o como foco de aprendizado em uma escolinha. Hall (2009) mostra como a distinção entre o que é “popular” e “não popular” não é feita a partir do conteúdo da cultura, mas sim:

[...] o princípio estruturador do ‘popular’ neste sentido são as tensões e oposições entre aquilo que pertence ao domínio central da elite ou da cultura dominante, e à cultura da ‘periferia’. É essa oposição que constantemente estrutura o domínio da cultura na categoria do ‘popular’ e do ‘não popular’.
[...] A escola e o sistema educacional são exemplos de instituições que

²² Entrevista concedida em Guaratinguetá, Outubro de 2009.

²³ O nome “Bem-te-vi” é uma referência às crianças, há um ponto que fala o seguinte: “Deixa cantar o bem-te-vi, bem-te-vi canta cedinho, à tarde quem canta é juriti”, nele “bem-te-vi” se refere às crianças e jongueiros novos, já “juriti” se refere aos jongueiros velhos, mestres. O Projeto Bem-te-vi teve início em 18 de novembro de 2006.

distinguem a parte valorizada da cultura, a herança cultural, a história a ser transmitida, da parte ‘sem valor’. (HALL, 2009, p. 240).

Assim, propor uma “escolinha do jongo” é colocá-lo em evidência, como algo valorizado pela comunidade, é uma oposição à inexistência do jongo na escola formal, uma forma de crítica à invisibilização da Lei 10.639/03 e à introdução dessas temáticas somente enquanto grade extracurricular. Há um episódio narrado pelos jongueiros em que eles foram convidados para uma apresentação em uma escola pública de Guaratinguetá, mas quando chegaram ao local o mesmo estava vazio, pois os pais e mães haviam proibido seus filhos de irem à apresentação. Portanto, o jongo é popular no sentido de pertencer à “cultura da periferia”, e o jongo valorizado é aquele que se molda e é incorporado subalternamente pelo “domínio central da elite” e da “cultura dominante”, que mantêm invisíveis várias questões de fundo.

Há um ponto feito por um jongueiro, na época jongueiro novo que queria se afirmar como tal, e que foi um marco e é sempre cantado nas rodas, já que é uma referência a essa entrada nos jongueiros novos/aprendizes:

Saravá jongueiro velho
que veio pra ensinar
que Deus dê a proteção pra jongueiro novo
pro jongo não se acabar.

A entrada de crianças nas rodas de jongo traz diferentes questões: o jongo vai sendo expresso mais como “brincalhão” e menos como “pesado” devido à presença das crianças²⁴, que seriam muito abertas à influência das forças das entidades presentes nas rodas e nas demandas e amarrações; essa entrada das crianças é vista positivamente ao auxiliar na “permanência do jongo”, na sua transmissão para novas gerações; as políticas públicas desenvolvidas pelo Estado por meio de pontos de cultura, como o “Projeto Bem-te-vi”, têm como público alvo, principalmente, crianças e jovens, daí esse foco nestas, o que mostra que esta entrada também foi uma demanda vinda de fora; outra questão que mostra a entrada de crianças como uma demanda de fora é a grande aceitação que os turistas e públicos têm em relação às crianças, como se aquela essência estivesse sendo mantida na transmissão dos velhos para as novas gerações.

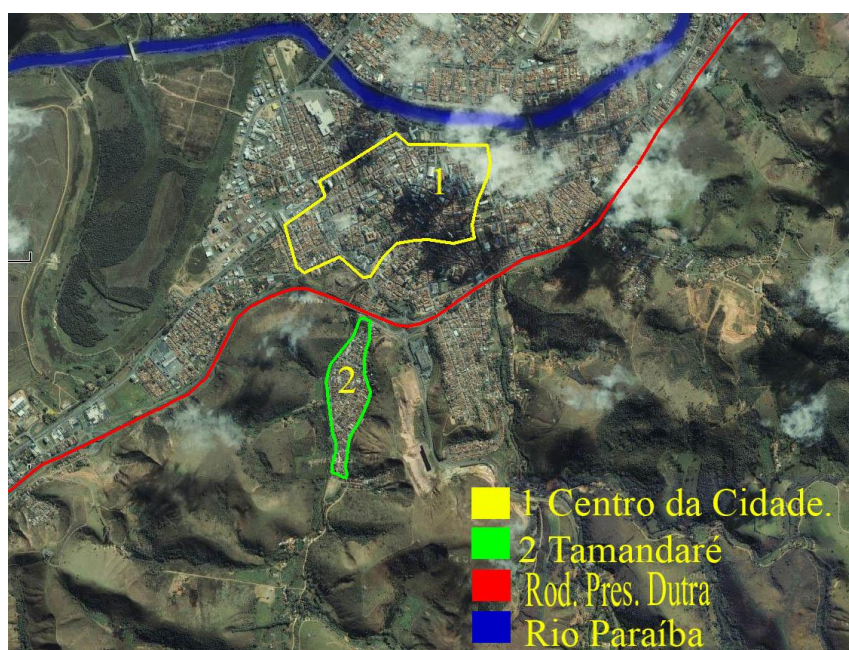
No Projeto Bem-te-vi também são realizadas outras atividades culturais, em conjunto com membros da ONG Cachuêra!, se constituindo como um espaço rico para negociações

²⁴ Essa mudança de um jongo “sério” para um mais “brincalhão” também tem a ver com o processo de oficialização e legitimação do jongo de um modo geral.

identitárias e articulações no estabelecimento de identidades comuns. Um exemplo dessa articulação é a recente aproximação dos meninos do Hip Hop com o jongo para, inicialmente, suprir a necessidade da falta de meninos para dançar com as meninas nas rodas de jongo, já que na dança deve haver um casal de sexo oposto. Portanto, há uma aproximação e trocas entre esses dois movimentos nas quais ambos podem ter a ganhar.

Dadas essas primeiras considerações sobre a contingencialidade da identidade de jongueiro, passar-se-á a uma compreensão do contexto no qual o jongo é hoje realizado no bairro do Tamandaré, sendo a maioria dos jongueiros residentes em tal bairro.

2.2 - O Bairro do Tamandaré.



Mapa 1 – Mapa de Guaratinguetá com a porção do Bairro do Tamandaré na qual ocorre o jongo

Devido ao formato geográfico atual da cidade de Guaratinguetá, o bairro do Tamandaré na porção em que ocorre o jongo está, ao mesmo tempo, próximo ao centro da cidade e entre este e uma das áreas rurais deste município. A população ali residente é bastante desassistida pelo poder público, portanto, apesar de estar geograficamente próximo ao centro da cidade, ele é um bairro inferiorizado politicamente, socialmente, étnico-racialmente e economicamente. A formação do Tamandaré deu-se inicialmente a partir de contingentes populacionais saídos da área rural para a urbana, e parte considerável dessas

primeiras pessoas que ali se fixaram era de ex-escravizados e seus descendentes, e as referências rurais, tão presentes no jongo, estão em parte da população deste bairro.

Guaratinguetá é uma cidade bastante antiga, enquanto povoamento data de 1628, foi fundada em 1630 com a construção da capela para Santo Antônio (padroeiro da cidade), em 1651 ganhou a condição de vila e em 1844 foi reconhecida como cidade. Durante o ciclo da mineração, por ela passava o ouro que vinha de Minas Gerais com destino a Parati, no Litoral, também era passagem obrigatória de quem transitava entre São Paulo e Rio de Janeiro. Foram significativas suas produções de cana-de-açúcar e, posteriormente, café, que atingiu o auge na segunda metade do século XIX. Essa inserção produtiva marcou a formação populacional da cidade, que recebeu elevados contingentes de africanos e seus descendentes escravizados. Até hoje são grandes as desigualdades econômicas e a racialização que inferioriza diferenças culturais e raciais²⁵. No bairro do Tamandaré essas disparidades ficam nítidas quando nota-se a inexistência de uma sede para o jongo ao mesmo tempo em que há grandes áreas de propriedade de políticos conhecidos nacionalmente.

Esta disparidade foi um dos motivos das discordâncias entre jongueiros, pois enquanto uma parte luta para o reconhecimento como área remanescente de quilombo, a Associação não vê como viável esta tentativa, pois tal reconhecimento significaria a retirada da posse das propriedades desses políticos, preferindo a luta para a consecução de um terreno e de verbas da prefeitura para a execução da sede para a Associação, e conseguindo para tanto, o apoio de alguns poucos vereadores. Acompanhando-se os trâmites da Câmara de Vereadores da cidade foi possível observar que durante os meses de Outubro, Novembro e Dezembro de 2005 a prefeitura sancionou as seguintes leis²⁶, de autoria do vereador Otávio Cândido da Silva Júnior, respectivamente: inclusão da semana do Hip Hop no calendário de festas do município abrangendo o dia 21 de março, que é o dia internacional de luta contra a discriminação racial; inclusão da Festa do Jongo no calendário oficial do município; e uma lei que versa “sobre a abertura dos espaços das escolas municipais, nos horários sem aulas formais, para as comunidades realizarem atividades sócio-educacionais, culturais, recreativas e de lazer”. Há o requerimento número 344/2002²⁷ de autoria do mesmo vereador que solicitava informações

²⁵ A autora da presente dissertação nasceu e morou até seus 17 anos nesta cidade, e somente tomou conhecimento da existência do jongo quando já cursava Ciências Sociais na Universidade Federal de São Carlos. Nesta cidade as desigualdades econômicas e raciais são bastante fortes, e hoje quando você se apresenta para alguém, é grande a probabilidade dessa pessoa perguntar de qual família você vem.

²⁶ Essas leis estão disponíveis no site da prefeitura da cidade em: www.guaratingueta.sp.gov.br.

²⁷ No anexo I.

sobre a possibilidade da criação, pela Prefeitura, da “Casa Cultural do Jongo” no bairro Tamandaré, também há o requerimento número 156/2005²⁸ do mesmo vereador e que solicita a inserção nos Anais da Casa, da matéria “Jongo agora é protegido pelo patrimônio histórico”, e o requerimento número 288/2003²⁹ que reiterou o requerimento 344/2002³⁰. Fora essas ações deste único vereador, em Setembro de 2009 o vereador Silvio Reis solicitou informações da Prefeitura sobre a disponibilização de um imóvel para o grupo de jongueiros do Tamandaré. Portanto, os trâmites vêm ocorrendo desde 2002 ao menos, e no ano de 2010 a prefeitura havia assegurado aos jongueiros que disponibilizaria o terreno para a sede, mas neste ano não houve recursos nem para o significativo carnaval da cidade³¹, e novamente os jongueiros foram frustrados.

Mesmo estando incluídas no calendário do município, a semana do Hip Hop e a Festa do Jongo não são mencionadas no site oficial da prefeitura desta cidade na parte sobre Turismo da Secretaria Municipal de Turismo e Lazer. Neste item sobre turismo há uma subdivisão em sete tópicos: Ecológico, Especial visita do Papa, Urbano, Religioso, Histórico, Rede Hoteleira e Galeria de Fotos, nestes não há nenhuma menção ao Jongo, e dentro do Turismo religioso somente são mencionados os atrativos católicos, já entre os lugares turísticos há casarões de personalidades religiosas e políticas, Igrejas, Escolas, entre outros. Na parte do site sobre Cultura há uma frase do assessor municipal de cultura citada abaixo, mas novamente, nenhuma menção ao jongo e um link que nunca foi possível abrir:

O Departamento de Cultura de Guaratinguetá tem como objetivo apoiar, incentivar, difundir, disseminar e preservar a cultura em todos os seus segmentos, guetos e rincões. Tal como a música, a cultura tem uma linguagem universal e as suas manifestações devem ser respeitadas, independentemente de raças, credos e vontades políticas.

Fora essa invisibilidade do Jongo do Tamandaré no site da Prefeitura da cidade, há uma grande dificuldade de recursos e espaços para a realização das atividades da Associação de Jongueiros e demais projetos. O grupo já utilizou o espaço da Escola de Samba Unidos da Tamandaré, pois há uma proximidade e coincidências entre jongueiros e sambistas, mas durante os ensaios para o carnaval de 2010 o espaço não pôde mais ser utilizado, ficando os

²⁸ No anexo II.

²⁹ No anexo III.

³⁰ Durante os requerimentos utiliza-se o termo “afro-brasileiro”, o que vem corroborar para a noção de importância dessa identidade no cenário político nacional como modo de organizar demandas de diferentes grupos e sujeitos.

³¹ A Prefeitura da cidade cancelou o carnaval de 2010 por conta dos gastos emergenciais para resolver os danos causados pelas fortes chuvas deste ano.

jongueiros sem local para desenvolverem o projeto Bem-te-vi. Além da falta de um espaço físico, também faltam recursos e os apoios para viagens e festas são ínfimos³². Como os apoios e espaços são escassos, uma saída é, por exemplo, a proximidade com a Escola de Samba Unidos da Tamandaré, inclusive para negociações identitárias, mobilizações políticas e utilização dos espaços abertos para expressão das diferenças e denúncia do racismo, exemplo disso pode ser dado pelo título do samba-enredo desta Escola no ano de 2009: “Uma história afro-brasileira: na busca incessante pela liberdade e igualdade, pedimos licença aos orixás para contar e perguntar” dos compositores Nei Beirão e Juninho do Cavaco:

Laroie Exus ...
Embendizer a bem querer negra menina
No Orum da África mensagem de Exus
Revela dor e o mal destino que surgia
Odola Iemanjá ...
Segue um tumbeiro pela imensidão de Okum
Eparrey oya
Abençoada chegada em Guaratinguetá
Um Anjo negro jurou ama-lá
Negra mucama, mãe rainha da senzala

Xangô iluminou a nossa descendência
Origem da raça afro brasileira
Negro lutou buscando a liberdade real
Guiando essa historia magistral

O tempo arrasta por gerações
Vidas, mazelas, ilusões
Oxumaré diferencia
Mulher escrava, diarista brasileira
Quer entrar na faculdade, ser letrada pioneira
Num sonho Ossaím é feiticeiro
Vai curar na sociedade ferida do preconceito
Enfim fantasiando a dor no carnaval
Põe fim a historia em alto astral
Unindo a raça em sua fé
Cantando o samba que contagia a Tamandaré

Ecoa no ar um canto de amor
Me leva pra lá que eu vou
Na benção dos Orixás, vou contar e perguntar
Negro é a esperança na avenida a desfilar.

³² Durante o VIII Encontro de Jongueiros em 2003, que ocorreu em Guaratinguetá a prefeitura “contribuiu” com: 5 Kg de carne, 100 pãezinhos e o espaço físico. Já uma vereadora doou uma caixa de tomates e outro político um saco de batatas. Apesar da ínfima contribuição, na abertura houve o discurso do prefeito, no qual agradece primeiramente um membro da Associação Cachuêra!, depois os “jongueiros de Guaratinguetá”, coloca os jongueiros como parte da cultura de Guaratinguetá, e afirma por mais duas vezes “jongo de Guaratinguetá”, e fala que já autorizou a procura pelo terreno para a sede. Portanto, em nenhum momento ele fala do jongo do Tamandaré, mas sim de Guaratinguetá.

De acordo com o censo de 2000, a população da cidade é de 107.895 habitantes, destes 80.117 se identificam como brancos; 23.413 como pardos; 3.345 como pretos; 485 como amarelos e 485 como indígenas³³. Esses dados refletem a tendência de identificação mais próxima ao pólo branco, o que é mais um sinal do forte racismo existente nesta cidade. Não foi possível encontrar dados referentes especificamente ao bairro do Tamandaré, mas constatou-se a grande concentração de pessoas fenotipicamente próximas ao pólo preto a partir da observação da cor de pele e cabelo. Particularmente sobre o bairro do Tamandaré, são frequentes as seguintes racializações e inferiorizações acerca do mesmo e de sua população: “lugar de gente pobre e preta”; “se você precisa de uma empregada doméstica ou de um pedreiro, vá até lá”; “ponto para comprar drogas”; “lugar para contratar garotas de programa”; “lugar de macumba”; “melhor não ir lá porque é perigoso”; etc.³⁴

Dado este cenário e situação desta população, o jongo mostra-se como uma saída muito rica, principalmente depois da divulgação do documentário “Feiticeiros da Palavra” em 2002, a partir da qual foi crescente o número de visitantes de fora do bairro e ainda mais de outras cidades nas festas de jongo. A identificação como jogueiro do Tamandaré foi sendo utilizada crescentemente como uma identidade valorizada, sinal de orgulho para vários moradores dali, pois o jongo configurou-se como meio de mostrar para as pessoas de fora do bairro, que ali existem pessoas trabalhadoras, possuidoras de um patrimônio nacional imaterial³⁵, mantenedoras do jongo, que as dá visibilidade social, cultural e política. Pode-se citar aqui o samba-enredo da Escola de Samba Unidos da Tamandaré do ano de 2008 que fala sobre a importância do jongo para essa população, trazendo auto-estima e visibilidade nacional:

Samba Enredo: ‘Nossa gente vale ouro’
Letra: Paulo Alberto, Cimar, Hebert e Jorge
Melodia: Naldinho do Cavaco
Intérprete: Tinga
Vamos cantar a nossa terra
Exaltar nossa cidade, o dia-a-dia tão sofrido
Mostrando a nossa identidade
Um reino dourado
De arte, alegria e emoção
Vamos lá Tamandaré, em um só coração

³³ Há uma pequena inexatidão nesses números.

³⁴ Durante esta pesquisa ouvi várias vezes conselhos do tipo: “não vai lá que é perigoso”, “lá tem macumbeiro”, entre outras colocações racistas.

³⁵ O jongo foi tombado em 2005 pelo IPHAN (Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) como patrimônio nacional imaterial.

O teatro
Transformou todos em ouro da cabeça aos pés
Como fez o alquimista, vem cantar e ser sambista
Reis e rainhas na imaginação
O brilho do metal, que perfeição
É possível encontrar - BIS
Está em cada um de nós
Precisamos garimpar
Um bairro simples de povo trabalhador
Com fé acredita na nação
Humildade e esperança viu nos olhos das crianças
A inspiração para crescer
Saltar, correr, jogar, ser campeão de vida
Jongo é dança de raiz
Nossa gente encantando o país
Ilustres personagens nacionais e Frei Galvão
Ouro de fé, seus milagres são reais
O arco-íris guarda o tesouro Nossa gente vale ouro
Artista azul e branco (ô, ô, ô)
Sacudindo a bateria
Podemos mudar o mundo, mostrando sabedoria - BIS
Comunidade unida mostra a sua glória
Lá vem ela, em auto-estima, construindo sua história

No Plano Diretor da cidade (2006), a região do bairro do Tamandaré configura-se como: Zona Especial de Patrimônio Cultural (ZEPAC). Neste Plano é citado o jongo existente no bairro do Tamandaré como motivo para que esta área seja considerada ZEPAC, algo contraditório com a inexistência de referências ao jongo do Tamandaré no site da prefeitura, dentro das informações sobre patrimônios e atrativos turísticos da cidade. Ainda neste Plano Diretor tem-se como uma das intervenções pontuais o alargamento da Rua Tamandaré na parte que dá acesso ao bairro que leva o mesmo nome, ou seja, no local em que esta passa embaixo da Rodovia Presidente Dutra³⁶. Atualmente, as festas do jongo estão ocorrendo em um terreno logo depois deste viaduto, portanto, tal obra de alargamento ocupará parte deste terreno, novamente tendo que se transferir o local das festas e os lugares disponíveis são cada vez mais raros o que torna ainda mais urgente a consecução de um lugar para o jongo por meio da sede da associação e ou da área remanescente de quilombo.

³⁶ Essa parte da Rua Tamandaré é bastante movimentada por ser a única via de acesso ao bairro e relativamente estreita. Durante as festas, as pessoas se concentram bastante nessa parte da rua, que fica mais agitada ainda.

2.3 - As Festas: mudanças ao longo do tempo.

Os jongueiros e jongueiras remetem o jongo aos escravizados, que o realizavam durante o trabalho no eito, à noite aos fins de semana, em ocasiões especiais, como dias santos³⁷, no entorno e dentro das senzalas, nos terreiros das casas de velhos escravizados ou casados e, por fim, nos terreiros a caminho das plantações, por ser longe das sedes das fazendas, estando nas rodas também escravizados de fazendas vizinhas (AGOSTINI, 2002). A autora, a partir de um estudo de Melo Morais Filho, percebe esses momentos de roda como dias de “[...] ‘liminaridade’, por romperem com a rotina cotidiana, os mais propícios para a eclosão de revoltas e levantes.” (AGOSTINI, 2002, p. 87). Lembrando que o jongo era um momento de expressar diferenças e críticas às elites, podendo-se organizar levantes se comunicando por meio de pontos enigmáticos. Agostini (2002) fala que a presença de membros das elites nas rodas de jongo pode ser vista no século XIX, ainda durante a escravidão, mesmo porque como a roda acontecia com a autorização do “senhor”, este precisava se assegurar de que esta não significasse ameaça a seu poder. E já neste momento, os jongueiros cantavam de modo enigmático para os “senhores”, e estes não entendiam e viam naquela expressão mais uma forma “selvagem” do que conteúdos importantes. Mas se o “senhor” soubesse de ações no sentido de feitiços ou amarrações ele afastava o autor de sua fazenda, pois representava um perigo, havendo já aí uma tentativa de silenciamento. Assim, as pessoas vão descobrindo até que ponto podem se mostrar ou não:

[...] a forma de poder que poderia usufruir aquele que dominasse este conhecimento e as habilidades especiais necessárias para aplicá-lo, somadas a depreciação e perseguição social destes conhecimentos pelas elites econômica e politicamente dominantes na sociedade, teriam levado africanos e afrobrasileiros que tinham ou reconheciam este domínio a silenciar sua sabedoria. De maneira que é segredo ‘o fundamento’ que tem o caxambu [...] (AGOSTINI, 2002, p. 141).

Isto configura um discurso mais geral e compartilhado entre jongueiros de diferentes localidades, fora essa narrativa geral há narrativas particulares e, especificamente ao Tamandaré, remetem a realização do jongo à Festa de Santa Cruz de Canjarra, que acontecia na Igreja que levava o mesmo nome, ocupava o dia todo com gincanas, procissões e, à noite, a roda de jongo, que neste tempo era aberta somente aos homens adultos. Antes da abertura da

³⁷ Podia tanto ser uma celebração ao santo como também ser jongado naquele dia porque era dia de folga.

roda, cantavam um ponto que mandava as crianças saírem dali, e enquanto acontecia o jongo, estas e as mulheres faziam um “bailinho” em suas casas. Os jongueiros narram dois acontecimentos: a demolição da respectiva igreja, e em seu lugar a construção da Igreja de São Francisco de Assis; um desentendimento entre os jongueiros e o padre daquela igreja, que levou ao fim da roda de jongo na ocasião da festa.

Neste tempo um mestre jongueiro, pai de duas importantes jongueiras, vivia em uma fazenda próxima ao bairro, e é marcante a presença desse senhor na memória dessa família, pois é colocado como aquele que reanimou o jongo depois dos desentendimentos e impedimento de sua realização durante a festa de Santa Cruz. Esses familiares relatam que este mestre jongueiro veio da Bahia, provavelmente entre fins do século XIX e início do XX, período de grande migração de escravizados, ex-escravizados e seus descendentes da região nordeste para as fazendas de café da região sudeste, o que foi acelerado quando da proibição em 1850 da entrada de africanos escravizados na colônia. Este senhor veio como livre para uma fazenda próxima ao que hoje é o bairro do Tamandaré, trouxe uma imagem de São Pedro, seu santo de devoção, que é guardada pela família.

Quando ocorreram aqueles dois acontecimentos citados acima, narram que este mestre jongueiro resolveu fazer a festa do jongo no dia de São Pedro na Rua Tamandaré. Por volta de 1950 começaram a aceitar a presença de mulheres na roda³⁸, sendo que nesta época uma das filhas do mestre jongueiro que reanimou o jongo tinha cerca de 20 anos, e a outra 30, mas as crianças continuavam participando somente do “bailinho”.

A festa já aconteceu em diferentes terrenos da Rua Tamandaré, mudando de lugar quando o terreno era ocupado. Com o tempo acrescentaram a festa ao sábado próximo ao dia de São João, pois somente um dia era pouco para festejar e jogar³⁹, depois dos contatos com a Associação Cultural Cachuêra!, portanto, durante a década de 90, acrescentou-se o sábado próximo ao dia de Santo Antônio, assim, a festa passou a ocorrer, normalmente, aos três últimos sábados do mês de junho.

Nessas rodas passadas, quando não era permitida a entrada de crianças, poucos dos que participavam não eram jongueiros e boa parte dos que estavam presentes eram mestres, sendo o jongo rememorado como mais “pesado”, “firme” e “sério”. Nestes jongs eram mais frequentes as demandas, que são os desafios entre jongueiros por meio dos pontos, que quanto

³⁸ Em referências escritas sobre jongueiros de outras localidades há menções sobre a existência de jongueiras e crianças nas rodas.

³⁹ Este verbo, jogar, será usado em referência ao ato de realizar o jongo, pois este envolve várias ações como dançar, cantar, tocar, falar e saber.

mais enigmáticos, mais difícil entendê-los e respondê-los. Quando essa compreensão e resposta não tinham sucesso poderia ocorrer a “amarração”, e o jongueiro que não soubesse “desatar” (compreender e responder) o ponto ficaria “amarrado”, ou seja, imóvel, caía na fogueira, desmaiava e só acordava no outro dia, entre outras possibilidades⁴⁰.

A realização das demandas não era algo bem quisto por todos os jongueiros ou em todas as ocasiões, havia e há momentos que a maioria dos jongueiros quer dançar e cantar, o que é incompatível com as demandas, pois quando estas ocorrem os instrumentos pausam durante cada ponto desafiado e respondido, muitos não compreendem o que está sendo cantado, o que faz com que a dança e o canto fiquem mais lentos e pausados. Há relatos escritos sobre entrevistas realizadas com jongueiros na primeira metade do século XX em que são expostos esses descontentamentos da parte desses jongueiros em relação à demanda, e o não consenso pela demanda poderia causar desentendimentos físicos durante a roda, o que reforçava o argumento daqueles que preferiam o jongo sem demanda.

Atualmente, os componentes dessa família de jongueiros colocam o senhor mestre jongueiro que veio da Bahia como aquele que reanimou o jongo trazendo-o mais próximo à região do bairro, no qual permanece. A referência é a casa dessa família, construída por este senhor e onde hoje moram os familiares de sua filha mais velha, e na casa ao fundo (construída posteriormente) sua filha mais nova e seus familiares. Por volta de 1960 o capelão que fazia a reza ao santo homenageado era um senhor, que teve como aprendiz o atual capelão⁴¹, convidado pela esposa do jongueiro que reanimou o jongo para posteriormente substituir o antigo capelão, sendo que aquele já frequentava o jongo desde a década de 60.

Depois da reza a São Pedro havia o baile de calango⁴², as comidas e bebidas eram distribuídas, já estando ali presente a “canelinha”, característica do jongo do Tamandaré, em seguida a roda de jongo era aberta e jongada até o amanhecer.

Atualmente, além das festas nos dias de Santo Antônio, São João e São Pedro, os jongueiros se reúnem em outras ocasiões como em apresentações fora do bairro ou da cidade,

⁴⁰ As “amarrações” poderiam ocorrer não somente pelos pontos, mas também pela “pinga temperada”, onde aquele que bebesse estaria “amarrado”. Outra possibilidade era a pessoa entrar na roda sem pedir licença às pessoas e espíritos ali presentes.

⁴¹ Esse capelão é um importante umbandista da cidade. Enquanto acontece essa reza, outras pessoas que participam de outros tipos de culto fazem suas respectivas preparações, tomam seus banhos, “firmam” suas velas, etc. Algumas concomitantemente participam da reza além das outras preparações.

⁴² O Jongo e o Calango são marcados pelo “improviso” e “antifonia”, que conformam para Gilroy (2001, p. 167-168): “[...] um momento democrático [...] no uso de antífonas que simboliza e antecipa (mas não garante) relações sociais novas, de não-dominação. As fronteiras entre o eu e o outro são borradas, e formas especiais de prazer são criadas em decorrência dos encontros [...]”

em comemorações como o dia 13 de maio, o 20 de novembro, dia da consciência negra, a semana do folclore e nos Encontros anuais de Jongueiros, que em 2010 estará em sua 14ª edição.



Planta 2 - Rua Tamandaré, na qual ocorre o jongo.

As festas movimentam bastante certa área do bairro: o entorno do terreiro⁴³ e a casa da família do jongueiro que reanimou o jongo. Ao centro estão as madeiras que perto da meia noite conformam uma grande fogueira, os tambores são colocados perto da mesma para afinar: dois Tambús (tambor maior) e um Candongueiro (tambor menor), também existe o Guaiá, um tipo de chocalho com som metálico, que deve ser sempre portado pelo bom jongueiro, segundo informações de um jongueiro. Há um jongueiro mestre do bairro que

⁴³ Normalmente os jongueiros denominam o local da roda de terreiro.

sempre leva seu guaiá e confecciona os tambores a partir de barricas grandes ou pequenas de vinho.



Foto 3 - Dois Tambús e um Candongueiro afinando durante Festa do bairro.

Na casa da família do jongueiro que reanimou o jongo, ao longo do dia, as comidas, bebidas e enfeites são preparados e as pessoas vão se reunindo. Durante o início da noite é realizada a reza conduzida pelo capelão, depois da reza ao Santo, são servidas as comidas, bebidas e, especialmente, a “canelinha”. Os materiais investidos nas festas são financiados pelos seis festeiros de cada festa, pois cada uma tem três festeiras e três festeiros, escolhidos depois da reza da festa correspondente no ano anterior. Quando não conseguem o suficiente, as outras pessoas se mobilizam para comprar o que falta, sendo que as comidas e a canelinha são distribuídas gratuitamente.

Aos poucos as pessoas vão se concentrando no terreiro, onde existem barracas para a venda de bebidas e comidas, uma estrutura de iluminação, arquibancada e som⁴⁴. A rua é enfeitada com bandeirinhas, feitas pelas crianças durante o dia. Por fim, vão chegando à roda os jongueiros mestres, colocando-se próximos aos instrumentos. De tempos em tempos o festeiro responsável por comprar e soltar foguetes realiza sua função, há outro festeiro que é o

⁴⁴ Nos últimos anos eles têm conseguido junto à Prefeitura da cidade este apoio organizacional, que é ínfimo perto do que precisaria ser feito.

capitão do mastro (hasteado antes da abertura da roda, contendo a imagem do santo homenageado) e outro, o capitão da fogueira.



Foto 4 – Mastro com a figura do Santo homenageado, hasteado no dia da festa.

Os festeiros vão distribuindo a canelinha e à meia-noite a roda é aberta por um jongueiro ou jongueira mestre, com o seguinte ponto de abertura:

Eu vou abrir meu cango ê
Eu vou abrir meu cango ah
Primeiro eu peço a licença
pra Rainha lá no mar
pra saudar minha povaria
Eu vou abrir meu cango ê.⁴⁵

⁴⁵ Gravação durante roda de jongo no Tamandaré.

O jongo vai sendo jogado até o amanhecer e as pessoas vão circulando entre o terreiro e a casa da família na qual ocorrem os preparativos, ao longo da Rua Tamandaré. Por fim é cantado ao amanhecer o ponto de encerramento da roda:

Clariô, clariô!
Clariô novo dia. (BIS)
Galo cantou
oi lá na Angola
anunciando
um novo dia!⁴⁶

Na roda há sempre um casal de dançarinos ao centro, e ela vai sendo formada em torno destes e dos instrumentos. O puxador do ponto se coloca próximo aos tambores, e quando alguém quer puxar ou responder a um ponto vai ao Tambú, coloca a mão sobre ele e grita “cachoeira”.

Acima foram expostas as adjetivações acerca do jongo de tempos passados como “sério”, “firme” e “pesado”, associando-o à presença mais frequente de demandas e amarrações, ao mesmo tempo, a partir de leituras sobre jongos da década de 1950, ressaltou-se a preferência pela demanda como não consensual já neste período. Atualmente no jongo do Tamandaré cada vez são menos presentes as demandas e, principalmente, as amarrações. A maioria dos jongueiros, mas não todos, enfatiza o jongo de hoje como “alegria” e “divertimento” em detrimento das demandas e amarrações. Ao mesmo tempo em que se enfoca o caráter alegre do jongo, todos reconhecem que ele tem: “segredo”, “feitiço”, “magia” e “mironga”, no próximo item haverá uma reflexão sobre o jongo “sério” e “brincalhão”. Pode-se aqui entender “magia” como foi colocado por Munanga e Gomes (2004, p. 139):

A relação com o mundo que podemos chamar de mágico pode ser considerada como um universal do humano. Todos os grupos sociais, em diferentes épocas e espaços, constroem formas de se relacionar com o mundo desconhecido, na busca de caminhos e explicações que lhes ajudem a entender o enigma da vida e da morte, o sentido de ser e estar no mundo.

⁴⁶ Gravação durante roda de jongo no Tamandaré.

2.4 - As Demandas e Amarrações: do jongo “sério” ao jongo “brincalhão”.

O mestre jogueiro é aquele que tem domínio sobre a demanda, a amarração e possui seus pontos, e estes requisitos pressupõem saberes, linguagens e vivências rurais e religiosas afro-brasileiras (ou ao menos certa “espiritualidade⁴⁷”). Tendo sempre as demandas uma forma enigmática⁴⁸, quanto mais se compartilha daqueles saberes, linguagens e vivências menos difícil é decifrá-las. O caráter enigmático não significa necessariamente que seja demanda, pois a função enigmática pode servir para restringir aqueles que entenderão ou não o significado do ponto⁴⁹.

É interessante pensar a demanda não somente em si mesma, mas também enquanto diferenças de intenções nas rodas de jongo, por exemplo: demandar para disputar uma posição de mestre, para enfrentar posições estabelecidas (como as demandas entre novos e velhos, filhos e pais e mulheres e homens), para demonstrar conhecimento, para disputar forças, entre outras. Pode-se citar o seguinte ponto presente na obra de Ribeiro (1984), no qual há a demanda de uma mulher desafiando um homem, no caso um jogueiro mineiro que aquela não conhecia:

Minero veio de Mina
com fama de domadô
é mentira de minero
minero nunca domô. (RIBEIRO, 1984, p.48).

O fato de ocorrer demandas não significa que acontecerão amarrações, pois as demandas podem ter um caráter mais “leve”, menos “sério”. Já a amarração, que é um acontecimento sério, pode ocorrer por meio de demandas, de ações (como beber uma pinga “temperada”) ou da falta de alguma ação (como deixar de pedir licença aos tambores, jogueiros, espíritos, entre outros). Assim, a amarração não ocorre somente por meio de pontos de demanda.

⁴⁷ Há no bairro uma jogueira mestre que se identifica como católica somente, mas ela é vista como uma pessoa “espiritualista” pelos outros jogueiros, pois vê espíritos e “recebe” pontos ditados por espíritos de jogueiros falecidos. Aqui “espiritualidade” remete-se à proximidade com o campo religioso afro-brasileiro, sem que haja uma identificação como adepto deste campo.

⁴⁸ Ribeiro (1984) cita Ladislau Batalha, que em 1891 escreveu sobre formas de literatura popular de transmissão oral dos angolanos, e que havia uma forma chamada Jinongonongo, que envolvia enigmas e adivinhações.

⁴⁹ Há situações de o jongo servir de comunicação entre escravizados.

Uma demanda por meio de pontos pode ser colocada para a roda em geral ou em um desafio direcionado a outro jogador, sendo que este pode receber auxílio de outros para decifrar tal demanda. Quando esta não é resolvida pode ou não culminar em amarração, dependendo das intenções daquele que demandou e dos outros jogadores. Há situações em que o próprio demandador pode decifrá-la, em outras podem ocorrer desentendimentos. Por exemplo, se um jogador coloca uma demanda e as pessoas estão querendo dançar, o que não combina com o ritmo pausado daquela, e esse jogador insiste na demanda, isso pode se desenrolar em uma briga. Portanto, a demanda é um desafio, que pode culminar em diferentes respostas, quais sejam: amarrações, brigas, recusa em demandar colocando-se outros pontos, entre outras.

Para compreender o ponto de jongo precisa-se saber do contexto em que ele foi feito, isto também vale para classificar qual o tipo deste ponto. Para entender sobre os diferentes tipos de ponto pode-se recorrer a Ribeiro (1984, p. 23, grifo do autor), que faz a seguinte classificação:

Ponto de louvação – no início, para louvação;
Ponto de saudação – para saudar ou ‘saravá’ alguém;
Ponto de visaria ou bizarria – para alegrar a dança;
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.
Os quatro primeiros são enfeixados sob a denominação geral de *visaria* ou *bizarria*. Os três últimos são indiferentemente *demanda*, *gurumenta* ou *gromenta*.

São colocados sete tipos e ao mesmo tempo uma indefinição entre os quatro primeiros e os três últimos⁵⁰, o que mostra a contingencialidade também na significação do ponto. Por exemplo, um ponto colocado como desafio, mas com uma intenção de brincar pode culminar em uma briga ou encante, entre outras situações.

As demandas no jongo têm diminuído, mas a opção de alguns em evitá-las é algo que acontece desde a década de 50 ao menos, de acordo com trechos do livro de Ribeiro (1984). Diante disto não procede a afirmação de Júnior (2004) de que o jongo como diversão no lugar de demandas teria sido somente um “discurso incorporado de fora” durante cerca dos últimos dez anos. Dois pontos podem ser citados do livro da autora referida, no primeiro o jogador canta para dizer que prefere que não haja brigas, já no segundo opta-se pela briga, mas que se esteja fora da mesma:

⁵⁰ Outros nomes podem ser dados.

*Vim no seu caminho
mas não vim furá pilão
eu venho contá vaca
não venho contá bezerro.*

(São José do Barreiro, SP)

Estou no seu caminho mas sem má intenção, não quero brigar nem ofender, vim para as coisas de maior importância e não quero saber de ninharias.[...]

*O regalo do carrero
é vê o carro cantá
eu lá no cabeçalho
ver tanoero arrebená.*

(Lorena, SP)

O jongueiro diz que ficará contente se houver alguma briga em que ele esteja fora. (RIBEIRO, 1984, p. 40-43, grifo do autor).

Há outros pontos neste livro que expressam a preferência pelas demandas sérias, por exemplo:

*Eu tô aqui
gualhá mandô chamá
quem dança tá no inferno
quem espia também tá.*

(Cunha, SP)

Neste ponto, *gualhá* significa demônio e quem o canta é porque deseja *fazê narquia mesmo*. (RIBEIRO, 1984, p. 43, 44, grifo do autor).

Portanto, não é correto afirmar simplesmente que hoje tem diminuído a demanda nas rodas de jongo em prol de um jongo “brincalhão” por conta de um “discurso incorporado de fora”. Essa diminuição é, por um lado, expressão da “incorporação subalternizada” na qual o jongo é idealizado como alegria enquanto algumas questões de fundo permanecem invisibilizadas e que poderiam ser expressas por meio das demandas e amarrações, por exemplo. Por outro lado, as demandas e amarrações são evitadas por opção de alguns jongueiros que preferem a dança e outros pontos, ou como estratégia política para alcançar espaços até então negados, assim, em detrimento de conflitos internos por meio de demandas e amarrações, os jongueiros organizam-se por identidades mais amplas e discursam uma demanda política mais geral por melhores condições sócio-econômicas, valorização cultural e luta contra o racismo.

2.5 - A Religiosidade dos Jongueiros do Tamandaré.

Falar sobre a religiosidade dos jongueiros torna-se necessário quando se pretende compreender o jongo e algumas diferenciações de entendimentos sobre o mesmo que ocorrem devido a percepções religiosas variadas. Tratar de religiões afro-brasileiras é algo extremamente complexo e como esta dissertação não pretende se debruçar sobre esta temática, os apontamentos aqui realizados serão pouco aprofundados.

Para Carvalho (1992, p.4), religiões seriam: “[...] sistemas articulados de crenças e de explicação do mundo, que podem se manifestar, nos casos mais fechados, em forma de dogmas ou, em casos mais abertos, em forma de representações coletivas [...]”. Entre os jongueiros do Tamandaré pode-se fazer uma distinção básica entre dois tipos de cultos principais: a “Umbanda” e o “Candomblé verdadeiro”⁵¹. Quando se trata de religiões afro-brasileiras há várias denominações mais gerais, mas a variação é tanta que cada terreiro constitui um caso particular. Assim, aqui serão empregadas as denominações utilizadas pelos próprios adeptos desses dois terreiros.

Júnior (2004) enfoca a questão religiosa no jongo e afirma que entre os jongueiros é majoritária a participação no que ele denomina de “religiões de cultos de possessão afro-brasileiros”. Percebe basicamente dois tipos de culto entre esses jongueiros: a Umbanda e a Quimbanda⁵², e fala da construção social dessas duas denominações como de direita e de esquerda, respectivamente. Ele coloca dois jongueiros do bairro e seus respectivos terreiros como “tipos ideais” de direita e de esquerda. Ao mesmo tempo em que faz essa distinção, ao utilizar o conceito de “tipo ideal” mostra que pretende com isso valer-se de uma classificação para facilitar o pensamento teórico e não com o objetivo de que esses dois tipos existam na realidade. Tal tipificação serve para compreender o paralelo entre essas distinções no plano

⁵¹ É importante perceber que muitas pessoas ali não seguem somente uma religião ou culto, frequentando diferentes terreiros e também a Igreja católica, muitos sendo batizados, crismados, etc. Não há jongueiros nem visitantes que sejam pentecostais ou neopentecostais. Durante uma das festas pôde-se notar adeptos dessas religiões indo ou voltando dos cultos e ao passarem ao lado do terreiro não olhavam para o mesmo. Há um interessante artigo de Vagner Gonçalves Silva que fala sobre as relações entre religiões afro-brasileiras e o neopentecostalismo, intitulado: “Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo”, *mana* 13 (1): 207-236, 2007.

⁵² Durante uma entrevista semi-estruturada, uma jongueira afirmou a religião professada em sua casa como “candomblé verdadeiro”, por isso optar-se aqui por tal denominação ao invés da utilizada por Júnior (2004).

religioso e no jongo, qual seja: um jongueiro prefere o jongo enquanto diversão e sem demandas e amarrações, já o outro opta pela presença dessas duas nas rodas de jongo.

Admitindo-se o tipo de “esquerda” como Quimbanda ou como Candomblé verdadeiro, o interessante é o exercício de relativizar essas denominações de “direita” e “esquerda”, relacionando isto com as demandas e amarrações nas rodas. A direita é tida como a prática do bem geral, enquanto a esquerda é vista como a prática do mal e que envolve questões particularistas. Mas o que, por um lado, seria prática do mal, aos olhos daquele que a fez, pode ser proteção e uma prática do bem. Assim, precisa-se ir mais fundo e pensar nesta distinção entre bem e mal. Carvalho (1992, p. 3), quando fala sobre religiões no Brasil afirma que para haver pluralidade é preciso garantir o lugar para a diferença:

Garantir esse lugar para a diferença, não importando como ela se manifesta, passa a ser um aspecto importante [...] de uma nova abordagem analítica do fenômeno religioso. E isso significa contrapor-se à visão monológica, etnocêntrica (ou, no nosso caso, cristianocêntrica), que costumava ler tudo reportando-se a um ponto de vista sempre auto-referente e jamais auto-crítico.

Primeiramente é importante perceber que essa distinção entre bem e mal não é algo universal, por exemplo, em alguns dos diferentes tipos de candomblé evita-se tal distinção, trabalhando-se com diferentes forças e com a noção de equilíbrio. Os cultos umbandistas têm aparentemente uma proximidade maior do que os candomblés com o cristianismo, e há gradações entre aqueles em diferentes níveis de aceitação e de envolvimento com forças e entidades que ficaram inferiorizadas como maléficas, por exemplo, os exus. Algo que o espiritismo kardecista evita e vê como “baixo desenvolvimento” desses umbandistas. Portanto, está-se falando de um campo que envolve posicionamentos valorativos, sendo fundamental o exercício de relativização: “[...] a primeira mudança substantiva a ser introduzida: a ênfase no relativismo dos valores como um passo orientador de uma nova direção de abordagem, demandando uma flexibilidade de visão por parte do sujeito que interage com esse mundo complexo.” (CARVALHO, 1992, p. 3).

É importante relativizar essa associação entre quimbanda e mal ou questões utilitárias, repensando, assim, a colocação das demandas e amarrações na roda de jongo como realizações do mal. Um exemplo auxilia nesse entendimento: uma pessoa que chegue à roda de jongo sem pedir licença aos presentes e às entidades pode ficar amarrada, e é possível ver tal amarração como prática do mal ou no sentido de uma proteção daqueles que fazem parte

da roda. Portanto, é preciso colocar essas diferenças religiosas, mas sem internalizar julgamentos valorativos, para evitar colocações racistas:

Muitas vezes, as pessoas repetem um discurso negativo sobre essas religiões, baseando-se em preconceitos, na opinião alheia ou numa experiência pessoal negativa que tiveram, generalizando-o. É preciso tomar cuidado com julgamentos, principalmente quando falamos em religiões afro-brasileiras. Tais julgamentos podem facilmente deslizar para o campo do preconceito, da discriminação racial e do racismo. (MUNANGA; GOMES, 2004, p. 143).

Essas imputações de “bem” para terreiros de umbanda e “mal” para os de quimbanda e candomblé podem ser compreendidas a partir da configuração dessas religiões no Brasil. Há cultos que têm um distanciamento maior do catolicismo, como é o caso dos candomblés, já outros apresentam uma maior proximidade, como os terreiros de umbanda. Estes teriam se formado no Rio de Janeiro na primeira metade do século XX⁵³, a partir de diversos elementos: o culto bantu aos ancestrais, o espiritismo kardecista aqui presente desde a segunda metade do século XIX, o cristianismo (principalmente o catolicismo), as religiões dos orixás jeje-nagôs e seus derivados, as influências indígenas e orientais por meio das tradições esotéricas que estavam no Brasil desde fins do século XIX (CARVALHO, 1992). Sendo assim, entre os princípios que norteiam as práticas dos umbandistas existe a noção cristã de fraternidade, caridade e fazer o bem (LOPES, 2004). Conseqüentemente, as práticas não pautadas nessa noção cristã acabam taxadas como más, o que pode ocorrer com a demanda e a amarração.

Além dessa distinção entre aceitação ou não das demandas e amarrações na roda de jongo a partir de concepções religiosas próprias, pode-se analisar outra diferença acerca do entendimento sobre o jongo e que se relaciona à compreensão religiosa desses jongueiros. Essa segunda diferença diz respeito aos tipos de entidades que se aceita ou não nas rodas de jongo. Entre todos os jongueiros que participam de religiões afro-brasileiras se aceita falar nas rodas de jongo em entidades da falange de preto-velho e, principalmente, nos espíritos dos jongueiros falecidos, sendo estes os que “tomam conta” da roda, além da aceitação geral em falar os nomes dos santos homenageados. Já em relação aos orixás, alguns admitem pontos de jongo e de religiões como coincidentes, sendo possível fazer menções aos orixás, apesar de não serem frequentes. Outros, não admitem tais menções, pois o jongo não teria a ver com os

⁵³ Influenciados pelas intensas perseguições às religiões afro-brasileiras, que genericamente tratadas como “baixo espiritismo” e associadas ao mal eram reprimidas intensamente na década de 1930.

orixás, outro motivo para a não aceitação em falar de orixás deve-se ao racismo⁵⁴, evitando-se falar neles para consolidar a aceitação e legitimação do jongo, já que os santos católicos e as entidades da falange de preto-velho são mais aceitas socialmente. A seguinte fala de uma jongueira elucida essa questão:

Mas eu também nunca vi de ponto que fale de orixá, são muito difíceis, sabe. Tinha um, que a gente tinha uma amiga que já faleceu que cantava, que dependendo do lugar que a gente ia fazer apresentação a gente pedia pra ela não cantar. Porque, às vezes a gente ia fazer apresentação em frente à igreja, e as pessoas já iam... já é visto assim, então iam falar. Porque é muito associado a um ponto de umbanda. Talvez até na umbanda ele tenha uma outra toada, uma outra melodia, uma outra maneira de cantar, mas as palavras, a letra é a mesma. Então, é um ponto gostoso, todo mundo dançava, ‘canta aí fulana’... Ela cantava e todo mundo, fervia o jongo, todo mundo gostava pra dançar. Mas a gente pedia pra ela, ‘aí num canta aqui não’.⁵⁵

O ponto ao qual se refere esta jongueira é o seguinte:

Foi na beira do mar
que eu vi, Ogum guerrear.
Ele jurou bandeira
ele tocou clarim
com seu exército todo
ele lutou por mim!⁵⁶

Mas falar em orixás ou entidades da falange de preto-velho não significa que se pretenda fazer do momento do jongo algo religioso por meio de incorporações, oferendas, entre outras ações religiosas. E no tópico, “jongo não é religião, mas tem segredo” se compreenderá melhor isto.

⁵⁴ Uma jongueira falou durante uma entrevista sobre essa experiência de que quando em uma apresentação se canta um ponto que fale de orixás, normalmente, o público vai se retirando.

⁵⁵ Entrevista com jongueira em Outubro de 2009.

⁵⁶ Gravação durante roda de Jongo em São Carlos, set. 2009.

2.6 - “Jongo não é Religião, mas tem Segredo”.

Neste tópico refletir-se-á sobre a diminuição da **demanda** nas rodas de jongo atualmente, apontando-se três motivos para tanto. Em seguida, pensar-se-á porque a desvinculação entre **jongo e religião**, mostrando-se três explicações para isto⁵⁷.

Ao longo do tempo houve sim uma diminuição das **demandas** e, principalmente das amarrações. Mas esse declínio não significa que os jongueiros tenham deixado de afirmar que o jongo tem o seu segredo, conhecido pelos mestres. Neste sentido é interessante a fala de um mestre jongueiro: “O jongo tem magia, sabia né? O jongo tem magia. Os nêgo velho do tempo de antigamente, eles iam sem dó, iam pra derrubar mesmo. Agora, o pessoal é mais novo né, o jongo brincalhão.”⁵⁸.

O segredo no jongo continua sendo afirmado e se não fosse assim não haveria porque distinguir entre mestres e aprendizes jongueiros. Um primeiro motivo para a diminuição das demandas e amarrações, apreendido a partir da fala desse mestre jongueiro, é o menor número de jongueiros mestres nas rodas, sendo estes aqueles que detêm o segredo. Quando não estão ali fisicamente o jongo vai tomando um caráter mais de “diversão” no lugar daquele mais “sério”. Cantam-se mais pontos conhecidos no lugar daqueles enigmáticos das demandas, compreensíveis somente pelos mestres que sabem o segredo de compreendê-los, desatá-los e respondê-los. Este primeiro motivo é corroborado pela fala de uma jongueira no sentido de apontar para a diminuição de mestres na roda como uma das explicações para se evitar as demandas:

Agora é só alegria mesmo, cantar ponto alegre para animar. Não tem mais esses pontos pesados, desafiando, essas coisas não. Eles querem ver, ah não, a gente não deixa. Até então a gente nem entende tanto para poder puxar um ponto de desafio. E daí, quem vai resolver o problema? Aí é só com os velhos, mestres né. Eles sabem como cantar e se tiver problema eles sabem qual outro ponto que canta pra resolver o problema, são os mestres. A gente aqui não tem essa experiência.⁵⁹

A diminuição de mestres pode ser atribuída entre outros acontecimentos: à passagem de uma vida rural para urbana, o que significa o desconhecimento crescente acerca das linguagens e saberes rurais, fundamentais para a compreensão dos pontos até então; mudanças

⁵⁷ Esses motivos e explicações não são hierarquizados em graus de importância.

⁵⁸ Entrevista concedida em Outubro de 2009.

⁵⁹ Entrevista com jongueira, Outubro de 2009.

nos tipos e estruturações das atividades cotidianas que levaram a um afastamento entre aprendizes e mestres; ao número crescente de não-jongueiros, o que torna a quantidade de mestres relativamente menor; às características próprias de uma vida urbana concorrentes com a vivência rural dos jongueiros.

O segundo motivo para a diminuição das demandas e amarrações é o crescente número de não-jongueiros nas rodas, sejam pesquisadores, políticos, moradores de outros bairros da cidade, turistas de fora desta, produtores culturais, jornalistas ou equipes de reportagem. Este aumento de não-jongueiros nas rodas relaciona-se com o processo de legitimação e oficialização pelo qual o jongo passa, no qual os jongueiros buscam coesão interna conformando identidades gerais entre os jongueiros para fortalecê-los nas lutas políticas. A partir das próprias experiências vividas ou rememoradas e pelas observações de reações racistas de parte significativa desses não-jongueiros, os jongueiros foram percebendo que um jongo mais “alegre”⁶⁰ atraía mais pessoas, sendo assim um modo de se legitimar frente àqueles e expressão da “incorporação subalternizada”.

Mas há situações em que estes não-jongueiros se interessam em saber sobre a demanda, como se pode ver na fala de uma jongueira a seguir e no exemplo abaixo sobre o que ocorreu em São Carlos: “As pessoas são curiosas, querem ver também esses pontos de zombaria. Daí a gente fala ‘não gente, isso era só antigamente, agora não tem mais isso’[...]”

61

Presenciou-se durante uma apresentação em setembro de 2009 do grupo em São Carlos, o interesse de parte desses não-jongueiros sobre como ocorria a demanda. Como resposta a isso os jongueiros dividiram todos ali presentes em dois grupos, cada um composto por jongueiros e não-jongueiros, e estes grupos demandavam entre si. Em alguns momentos, o líder jongueiro interrompia a roda para enfatizar o caráter de brincadeira daquela demanda, diferente da que ocorria no bairro: “E assim é o jongo. Quando o jongo começa assim, um contra o outro assim, a demandar, a brincar lá no terreiro mesmo, é meio parecido com o que nós estamos fazendo aqui, só que lá é sério, e aqui a gente tá só brincando.”⁶²

⁶⁰ Agostini (2002) mostra a associação do jongo à noção de “selvageria”, e posteriormente, tem-se a noção de diversão ou brincadeira sem grandes significados o que mostra uma não compreensão do sentido da “alegria” dentro do jongo, que está longe de ser uma diversão sem maiores intenções. O sentido do divertimento no jongo é o de dançar, cantar e sentir alegria, o que traz significados, por exemplo, de movimentar as energias, transformar tristeza em alegria e ganhar força para seguir lutando.

⁶¹ Entrevista com jongueira, Outubro de 2009.

⁶² Apresentação em São Carlos, setembro 2009.

O terceiro motivo para a diminuição das demandas e amarrações é o próprio posicionamento dos jongueiros a partir do fato das demandas algumas vezes levarem a brigas físicas e por causa da preferência pela animação e diversão⁶³. Lembrando o que foi dito anteriormente, a recusa pelas demandas não foi algo somente causado pela presença considerável dos não-jongueiros, mas também uma escolha vinda dos próprios jongueiros que preferiam um jongo sem demandas desde tempos passados. Pode-se exemplificar isto com a seguinte passagem do livro de Ribeiro (1984, p. 27, grifo do autor):

Chico Eva assumiu o posto deixado por Moisés, montou o candongueiro, e Maurício, negro sem ocupação, mas bom jongueiro, começou a cantar. Dito Mineiro, um crioulo de 25 anos, retireiro da Fazenda Ribeirão, falou:
- *Esse Morício é bestero. Comaça a cantá grumenta* [canto de provocação], *isso acaba dano briga*. [...]
De vez em quando, um negro gritava: *‘Desata, pessoá, senão ninguém dança mais!’*.

Esse posicionamento contrário às demandas remete a tempos passados e está presente atualmente em parte considerável dos jongueiros, como se pode apreender na seguinte fala de um jongueiro, na qual são colocados o terceiro motivo, que é o da preferência pela alegria, e o segundo, quando se faz referências a prisões de jongueiros:

Os homens que iam ao jongo. Jongo era feito por pessoas de diferentes cidades, havia muita amarração, jongueiros mais velhos. Há vários tipos de pontos. Hoje tem muita saudação, antes tinha bastante demanda. Prendiam as pessoas que tocavam jongo. Achavam que ali estava tendo coisa ruim, por causa das amarrações. Mas hoje, conseguiram passar para os mais novos, sem demanda. Mais como divertimento, dança, saudação, sem confusão, com todos participando. Jongo hoje é jongo de alegria, sorrir, dançar, sem tristeza, sem confusão [...].⁶⁴

As oposições às demandas e amarrações conformam um processo que antecede a presença expressiva de não-jongueiros nas rodas⁶⁵. Não se sustentando, como foi dito anteriormente, o argumento colocado por Júnior (2004) de que a diminuição das demandas configurariam somente um “discurso incorporado pelos jongueiros” a partir dos membros da Associação Cultural Cachuêra!. Este autor sustenta que há esse “discurso” do jongo como diversão em oposição a uma “prática” de demandas no mesmo. Aquele teria sido

⁶³ Podendo influenciar nessa opção também o posicionamento religioso deste jongueiro.

⁶⁴ Palestra concedida em São Carlos, Setembro de 2009.

⁶⁵ Diz-se aqui “presença expressiva” em referência ao número relativamente grande de não-jongueiros nas rodas. Isto porque a presença de não-jongueiros nas rodas é bastante antiga no solo brasileiro, datando do período escravista, como é apreendido em Agostini (2002), que relata que no romance de José de Alencar, “O tronco do ipê”, há referências a rodas de jongo onde havia primeiro na roda a presença dos senhores e seus convidados, e depois somente os jongueiros.

“incorporado de fora” quando dos contatos com os membros dessa Associação e, principalmente, depois da veiculação do documentário “Feiticeiros da Palavra”⁶⁶, portanto, desde meados da década de 90 e, principalmente depois de 2002, respectivamente.

Dentre os três motivos aqui apresentados para a diminuição das demandas, este autor parece reconhecer somente o segundo motivo, que envolve a valorização da diversão em detrimento à demanda como meio de legitimação do jongo frente ao Estado e aos não-jongueiros. Mas é importante o reconhecimento do primeiro motivo, que mostra a diminuição do número de mestres nas rodas, que são aqueles que detêm o segredo do jongo, e do terceiro motivo, que coloca os jongueiros de modo afirmativo ao revelar que evitar a demanda era uma atitude anterior à entrada expressiva de não-jongueiros nas rodas. Portanto, faz-se um exercício de reconhecer as diferenças internas entre os jongueiros, perceber a contingencialidade dos discursos, evitando-se fixá-los em uma mesma posição homogênea e de olhar o discurso também como estratégia política e não somente como “incorporação de fora”.

Dados os três motivos para a diminuição das demandas e amarrações nas rodas, pode-se falar sobre as três explicações para as diferenciações que os jongueiros fazem entre **jongo e religião**, já que o ato de demandar e amarrar tem relações com elementos religiosos afro-brasileiros.

Como foi dito no tópico anterior, o segredo do jongo envolve os saberes, linguagens e vivências em dois domínios: o rural e o religioso afro-brasileiro. Sendo assim, os mestres são aqueles que tiveram ou têm proximidade com a vida rural e são adeptos de alguma forma de culto religioso afro-brasileiro ou, quando não-adeptos, apresentam certa “espiritualidade”. Para fazer e compreender pontos enigmáticos necessita-se deste domínio rural, e para ser “firme” em sua posição de mestre, este jongueiro deve saber lidar com os elementos religiosos presentes na roda, quais sejam: as entidades religiosas e, principalmente os espíritos dos jongueiros falecidos, que são aqueles que “tomam conta” da roda.

Como primeira explicação para separação entre jongo e religião é importante compreender a religião como um dos elementos que podem compor uma subjetividade. Um adepto de uma religião afro-brasileira dentro de sua vivência religiosa internaliza linguagens e saberes religiosos, os quais formarão uma das bases possíveis de leitura e entendimento acerca dos acontecimentos e experiências que ele vive e observa. Sendo assim, se este sujeito

⁶⁶ Júnior (2004) coloca a produção e veiculação deste documentário como um marco no jongo do Tamandaré, que passou a ter a cada ano um número maior de visitantes não-jongueiros.

vivencia o jongo ou outro acontecimento e ali percebe elementos que remetem à religião, não significa que o jongo ou este outro acontecimento sejam momentos religiosos.

Uma segunda explicação para a separação entre jongo e religião relaciona-se ao processo de legitimação pelo qual o jongo vem passando frente ao Estado e à população em geral. Este processo envolveu uma necessidade de distinguir o jongo de religiões afro-brasileiras⁶⁷, devido ao racismo existente no Brasil, no qual os elementos afro-brasileiros são racializados e inferiorizados, tratados genericamente, por exemplo, quando se denomina o jongo como “macumba”. Esta pode adquirir diferentes significados além deste genérico e racista dito acima, quais sejam: um encontro de “cumbas”⁶⁸; em caráter pejorativo para se referir a algumas religiões afro-brasileiras que ficaram conhecidas como “de esquerda”; sem carga negativa em referência a religiões afro-brasileiras, por exemplo, pelos próprios adeptos das mesmas; um tipo de instrumento musical; etc.

Esta desvinculação entre expressões afro-brasileiras e conhecimentos afro-brasileiros fez parte de um processo mais amplo de legitimação ocorrido desde a primeira metade do século XX, quando das construções da Identidade Nacional e do Mito da Democracia Racial, ou seja, essas expressões são incorporadas subalternamente somente à medida que podem conformar a “brasilidade” e não como aceitação das diferenças.

É a partir desta segunda explicação e das considerações da dissertação de Júnior (2004), que se depreendeu, por meio de entrevistas, a terceira explicação para essa separação. Este autor afirma que havia um “discurso dos jongueiros, incorporado de fora” que afirmava essa separação, em oposição a uma “prática dos jongueiros”, “observada” por ele, pesquisador, da presença de demandas e “incorporações mediúnicas” nas rodas de jongo. A partir da observação de uma incorporação na roda e de uma situação de presença de demandas ele afirma que: “Isto significa que, apesar do discurso dos jongueiros em negar uma possível ligação entre ritual de jongo e as religiões mediúnicas, na prática, esta separação não se efetiva.” (JÚNIOR, 2004, p. 155). Júnior (2004) não percebeu a contingencialidade desse discurso do jongo brincalhão tomando-o como algo absoluto colocado de forma geral pelos

⁶⁷ Somente uma referência foi encontrada que afirmava o jongo como religião, foi na dissertação de Agostini (2002, p. 125). Neste trabalho relata-se parte de uma filmagem realizada com jongueiros da cidade de Piquete. Um desses jongueiros afirma que o jongo para ele era religião, no sentido de ser algo respeitado e que homenageava os santos. Assim é religião por seus elementos que remetem ao catolicismo, distinguindo-se do “feitiço” e de elementos que remetem a religiões afro-brasileiras.

⁶⁸ “Cumbas” são os jongueiros mestres, sendo “cumbambá” um termo para designar um jongueiro experiente segundo Lopes (2004).

jongueiros, e comparou esse discurso com outro momento, no qual havia demandas e talvez houvesse outros discursos contingenciais.

Neste raciocínio o autor afirma a existência deste “discurso dos jongueiros” de que o jongo não é religião, mas, ao mesmo tempo em que a maioria enfatiza isto, também diz que o jongo tem segredo, e não se pode tomar esse discurso fora de sua contingência. Assim sendo, para muitos jongueiros no jongo há elementos religiosos, mas isso não significa que ele seja um momento religioso, como foi dito na primeira explicação. A terceira explicação a seguir corroborará essa oposição à argumentação de Júnior (2004).

A terceira explicação para a separação entre jongo e religião seria um exercício aqui proposto de colocar os jongueiros afirmativamente assim como foi feito no terceiro motivo para as diminuições das demandas. Essa explicação foi colocada pelas jongueiras e jongueiros entrevistados a partir da inquietação de saber se a recusa pela associação entre jongo e religião era uma resposta ao racismo brasileiro, ou se era também um posicionamento deles. Nas respostas enfatizaram que o jongo e religião eram acontecimentos distintos, ao mesmo tempo em que há relações que aproximam estes dois, mas sem confundí-los. Esta colocação é menos difícil de ser compreendida tendo-se em mente a primeira explicação, ou seja, pensando-se a religião enquanto um dos modos possíveis de apreender os acontecimentos e experiências:

Tanto a religiosidade negra como outras expressões religiosas devem ser compreendidas como formas construídas, no interior da cultura [...]. Tomadas como uma produção da humanidade, fruto das diversas formas de se relacionar com a natureza, da busca de explicações para questões que afetam a vida de todos e do modo como se estabelecem relações entre as pessoas e delas com o mundo. (MUNANGA; GOMES, 2004, p. 140).

Assim, diferentes serão os modos de perceber o jongo e uma das influências dessa percepção serão os elementos religiosos sabidos ou não por esta pessoa. Entre os jongueiros do bairro apreendem-se alguns entendimentos sobre a relação entre jongo e religião: há os que vêem o jongo como uma dança sem qualquer significação religiosa; há os que são católicos, participam da reza e gostam do jongo enquanto diversão e alegria, percebendo ou não elementos de religiões afro-brasileiras na roda; há os umbandistas que preferem o jongo para diversão sem amarração e que percebem na roda vários elementos que remetem ao campo religioso; há os que participam de outras formas de cultos afro-brasileiros, preferem o jongo como diversão e percebem na roda elementos religiosos; há os que participam de cultos afro-brasileiros, percebem elementos religiosos na roda e optam pelas demandas e amarrações.

Para pensar essa diferenciação⁶⁹ dentro desta terceira explicação é importante continuar o entendimento sobre a formação religiosa dos jongueiros e jongueiras do Tamandaré. Entre os adeptos de religiões afro-brasileiras foi unânime a identificação como “espírita”, essa identificação foi construída em parte como modo de evitar o racismo, é um termo geral que abarca diferentes formas religiosas e que foi legitimado com a introdução do Kardecismo, com a configuração da Umbanda e também remete ao culto aos ancestrais, presente, por exemplo, no jongo. É considerável o número de jongueiros, não só do Tamandaré, mas de outras cidades, que se identificam como “espíritas”. Uma jongueira diz o seguinte sobre a preponderância de “espíritas”:

Então, a maioria dos jongueiros que a gente pode conhecer, com os encontros de jongueiros, são espíritas. São pessoas que têm terreiro de umbanda, têm barracão de candomblé, entendeu? Há uma ligação muito forte. E tem o pessoal que dança jongo que é católico, tem o pessoal que é espírita, que tem centro de umbanda, tem barracão de candomblé.⁷⁰

Há alguns pontos muito semelhantes a pontos de terreiro que são cantados no jongo, mas não são todos que aceitam esse tipo de ponto. Um mestre jongueiro fala sobre essa diferenciação entre tipos de entidades no jongo:

Pode falar Pai João, pode falar, porque Pai João é preto-velho. Pai João, ou Vó Joana... Isso pode falar, mas orixá não. Agora, na festa pode cantar sim em homenagem a São Pedro, Santo Antônio e São João, porque a festa é deles, aí pode, porque aí é dia deles. Mas falar em Ogum, Xangô isso não pode, esses santos de terreiro. Porque daí o pessoal vê e fala ‘ai credo é macumba’. Aí o pessoal vai embora, o pessoal tem medo.⁷¹

Nesta fala fica clara a segunda explicação para separação entre jongo e religião, que se deve ao racismo. Dentro disto, por um lado, torna-se aceitável falar-se em entidades da Umbanda por serem mais legitimadas, mas fazer menções a entidades da falange de preto-velho não significa que se esteja chamando tais entidades para se incorporarem nas pessoas. Mesmo que uma incorporação ocorra, como presenciou Júnior (2004), não significa que o jongo seja um momento religioso, pois quando isto ocorre, os jongueiros pedem para tal entidade desincorporar e continuar no “plano invisível”, como constatou o referido autor.

Se por um lado, a aceitação às menções a entidades da falange de preto-velho é explicada por essas entidades serem mais legitimadas socialmente, por outro lado, é aceitável

⁶⁹ Essa diferenciação remete à contingência das identidades e identificações, e os sujeitos constroem uma narrativa coerente do self.

⁷⁰ Entrevista concedida em Outubro de 2009.

⁷¹ Entrevista com este jongueiro e sua esposa, em Outubro de 2009.

falar nessas entidades por causa de uma diferenciação que alguns jongueiros fazem entre entidades que estão ou não no jongo. Há uma colocação de uma jongueira que mostra essa diferenciação entre entidades aceitas ou não no jongo a partir do próprio entendimento que alguns jongueiros têm acerca do mesmo: “Tem espíritos dos antepassados, mas orixá num tem não. Porque quem toma conta da roda de jongo é só preto-velho e jongueiro falecido, jongueiro velho. Porque orixá não toma conta de roda de Jongo.”⁷²

Uma jongueira coloca uma interessante fala que auxilia na compreensão das três explicações, respectivamente: ter elementos religiosos não significa ser religião; racismo; posicionamento de na roda de jongo não ser lugar para saudar certas entidades: “É ruim por causa do preconceito também, mas em roda de jongo não se deve chamar orixá. Tem outro lugar pra fazer isso, tem o terreiro. Porque em terreiro não se chama jongueiro velho. Cada um no seu lugar.”⁷³

Portanto, a partir dessa terceira explicação de separação entre jongo e religião, compreende-se que o jongo não é religião. E aqueles que são adeptos de religiões afro-brasileiras fazem suas preparações antes de ir à roda de jongo. A fala seguinte de uma jongueira elucida isto: “Enquanto tem a reza cada um está na sua casa firmando sua velinha pro seu santo, fazendo seu banho de descarrego, com erva...”⁷⁴

Para concluir esta terceira explicação será citado um exemplo dado por Silva e Filho (1981), que relatam o caso conhecido como “A maldição do Timbó”, no qual por ter o sambista Ramon Russo colocado o nome desse exu (Timbó) em uma letra de samba haveria uma maldição de 15 anos de derrota nos desfiles de carnaval para o Império Serrano. E, segundo os autores, essa referência ao exu representou uma quebra de tabu em colocar expressões africanas em sambas. Pode-se atribuir esse tabu a diferentes motivos, dentre os quais a não concordância dos babalorixás com esse uso, não confundindo os momentos religiosos com outros, assim, há neste tabu um posicionamento afirmativo e não somente uma resposta ao racismo, algo semelhante ao que ocorre quando alguns jongueiros não aceitam falar em orixás nas rodas de jongo, pois ali não é o lugar apropriado para isto.

⁷² Entrevista com jongueira em sua casa, em Outubro de 2009.

⁷³ Entrevista com jongueira, Outubro de 2009.

⁷⁴ Entrevista com duas jongueiras e um jongueiro, Outubro de 2009.

Conclusão – Perspectivas e Possibilidades: a identidade afro-brasileira.

A reconfiguração da identidade nacional está em curso no país, novas identidades contingenciais vão sendo discursadas, negociadas, afirmadas, construídas e reconstruídas, e, dentre elas, a identidade afro-brasileira revela-se como um instrumento de mobilização social capaz de articular variados sujeitos e grupos, como é o caso dos jongueiros. Por meio desta identidade a diferença pode ser negociada desconstruindo-se lugares hegemônicos e hierarquizações sócio-econômicas e raciais. Neste sentido, a identidade afro-brasileira é rica por promover a articulação tanto cultural como racial, ou seja, a ela sujeitos e grupos podem se identificar racialmente e ou etnicamente, o que contribui para lutar contra as racializações, já que estas operam normalmente nessas duas esferas, inferiorizando expressões culturais, conhecimentos e os sujeitos fenotipicamente próximos ao pólo preto, e muitas vezes, essencializando a raça a ponto de a ela vincular outras características, como as culturais, por exemplo. Neste sentido a desracialização contribui para desvincular a diferença fenotípica de qualquer outra característica e para desierarquizar posições, expressões e sujeitos.

No início deste texto em, “Trajetória da pesquisa e estruturação desta dissertação”, falou-se sobre a necessidade percebida de não estudar o jongo em si, ou seja, enquanto uma expressão cultural desconectada de outras questões, como as raciais e econômicas, que colocam em cena o poder, a hierarquia e a subalternização. E este olhar é fundamental quando se pensa o respeito às diferenças, e um respeito que leve em conta a redistribuição, inclusive econômica, a desracialização e desierarquização, e isto tudo é importante para compreender o contexto sociológico no qual se insere o jongo estudado, inclusive para pensar os êxitos e problemas das políticas públicas desenvolvidas e que abarcam de alguma forma o jongo, por exemplo: os pontos-de-cultura, o Programa Brasil Quilombola (PBQ), o tombamento do jongo pelo IPHAN em 2005 e a Lei 10.639/03.

Como observa Hall (2009, p. 244), quando se trata de um estudo da cultura deve-se olhar a dominação cultural o que não é uma questão simples e envolve muitas contradições, evitando-se “[...] abordagens autossuficientes da cultura popular que, valorizando a ‘tradição’ pela tradição, [...] analisam as formas culturais populares como se estas contivessem, desde o momento de sua origem, um significado ou valor fixo e inalterável.”. Os processos de oficialização e legitimação do jongo ao mesmo tempo em que abrem novas possibilidades e espaços para os jongueiros também vêm como tentativas de controlar e moldar esses sujeitos.

É menos complexo entender este processo pensando no exemplo do carnaval carioca: abrem-se espaços para os sambistas, mas, ao mesmo tempo, os colocam em um estádio, com um júri técnico para julgá-los e um regulamento a ser seguido. Portanto, esse processo envolve um jogo complexo de forças, interesses e consequências diversas, não sendo possível tratá-lo dicotomicamente: “O estudo da cultura popular fica se deslocando entre esses dois polos inaceitáveis: da ‘autonomia’ pura ou do total encapsulamento.” (HALL, 2009, p. 238).

O jongo aceito por um público mais amplo é aquele espetacularizado, com jongueiros vestidos de branco em um palco para uma plateia que vê ali como que escravos a cantar e dançar, a fazer poesia do sofrimento, a dançar com seus corpos naturalmente sensuais, e, talvez assim, desculpabilizar as consciências, corroborando um discurso de nação harmônica. Esta seria aquela “[...] diferença que não faz diferença alguma.” (HALL, 2009, p. 320), uma diferença que essencializa o diferente e o subalterniza:

[...] proliferação da diferença [...], uma repetição daquele jogo de ‘esconde-esconde’ – que o modernismo jogou com o primitivismo do passado – e ao indagar se esse jogo não estaria sendo novamente realizado às custas do vasto silenciamento acerca da fascinação ocidental pelos corpos de homens e mulheres negros e de outras etnias. (HALL, 2009, p. 319).

Há aí uma incorporação subalternizada que coloca o jongo como alegria e diversão, mas que abre espaços que não são totalmente calculados, ou seja, em tais espaços a crítica às injustiças, as demandas e os pontos enigmáticos podem ser colocados para ridicularizar não-jongueiros que, alegres a cantar e dançar, nem percebem o que as palavras estão significando⁷⁵. Quando os jongueiros se unem aos meninos do hip hop fica evidente a contemporaneidade do jongo, as questões que o jongo traz não ficam encerradas em um passado, o conflito e a insatisfação permanecem, obviamente. O jongo não é uma sobrevivência intacta do passado, nem uma expressão totalmente domesticada:

O perigo surge porque tendemos a pensar as formas culturais como algo inteiro e coerente: ou inteiramente corrompidas ou inteiramente autênticas, enquanto que elas são profundamente contraditórias, jogam com as contradições, em especial quando funcionam no domínio do ‘popular’. (HALL, 2009, p. 239).

Com isso, vê-se tanto as subjugações e controles como as afirmações e os sujeitos ativamente, e a identidade afro-brasileira contribui para a construção e reconstrução da diferença, ou seja, daquilo que não é hegemônico, para a afirmação, que é oposta à

⁷⁵ Durante apresentações observaram-se alguns momentos de pontos enigmáticos que ridicularizavam não-jongueiros presentes na roda.

passividade. E quando se focaliza a identidade afro-brasileira não se pretende resumir todas as outras identidades a esta única, mas sim enfatizar a possibilidade de articulação de diferentes identidades à noção de afro-brasileiro, e assim, alcançar mais força política, visto que no cenário político essa articulação é fundamental para esses sujeitos e grupos terem visibilidade. A articulação em torno da identidade afro-brasileira realça a questão política que envolve os jongueiros, e ao relacionar a identidade de jongueiro com a de afro-brasileiro enfatiza-se o caráter político daquela, de jogo de forças e dominação, algo que a identidade de jongueiro sozinha teria dificuldade de realizar, pois focaria o jongo em si e não daria tanta evidência a outras identidades em jogo, por exemplo, a de afro-brasileiros, pobres, racializados, etc. É importante para os jongueiros manter o jongo como instrumento de luta social, política, econômica e étnico-racial: “Não há garantia intrínseca ao signo ou à forma cultural. Tampouco há garantia de que, só porque esteve ligado a alguma luta relevante, ele será sempre a expressão viva de uma classe [...]” (HALL, 2009, p. 244-245). A articulação em torno da identidade afro-brasileira é instrumento de trocas e uniões entre sujeitos e grupos diferentes, mas que guardam características em comum, como o fato de serem racializados étnica e ou fenotipicamente e de ocuparem piores posições econômicas. Neste sentido, pode-se falar do jongo como cultura popular, pois:

A cultura dos oprimidos, das classes excluídas: esta é a área à qual o termo ‘popular’ nos remete. E o lado oposto a isso – o lado do poder cultural de decidir o que pertence e o que não pertence – não é, por definição, outra classe ‘inteira’, mas aquela outra aliança de classes, estratos e forças sociais que constituem o que não é ‘o povo’ ou as ‘classes populares’: a cultura do bloco de poder. (HALL, 2009, p. 245).

Essas características em comum não homogeneízam esses sujeitos e grupos como “povo”, pois esta seria uma forma simplista de tratar a questão, e o próprio Hall (2009) problematiza isto, e sim permite a articulação para a luta política. Os jongueiros conseguem se articular com diferentes sujeitos e grupos a partir de identidades raciais, étnicas, econômicas e religiosas se constituindo enquanto uma “força cultural popular-democrática”, e este é o intuito desta dissertação, ou seja, pensar o jongo como instrumento político e os êxitos e problemas no processo de legitimação e oficialização do mesmo:

A capacidade de *constituir* classes e indivíduos enquanto força popular – esta é a natureza da luta política e cultural: *transformar* as classes divididas e os povos isolados – divididos e separados pela cultura e outros fatores – em uma força cultural popular-democrática. (HALL, 2009, p. 246, grifo do autor).

O jongo tem permitido certa visibilidade aos jongueiros do Tamandaré e o acesso a algumas políticas públicas, mas é necessário um acompanhamento mais atento do Estado para analisar tais políticas em seus êxitos e fracassos. No caso do ponto-de-cultura existe o problema urgente da consecução de um espaço e infra-estrutura para que as atividades possam ser realizadas, que poderia ser resolvido por meio da sede para os jongueiros do Tamandaré, que também solucionaria a questão da ameaça ao local em que ocorrem as festas contemporaneamente, por conta do alargamento da via de acesso ao bairro. Para os jongueiros este espaço físico da sede é fundamental, para fortalecerem o grupo, organizarem seu acervo, suas atividades e festas. E é importante que tal sede seja no bairro Tamandaré, pois este seria mais um motivo de auto-estima para os jongueiros, principalmente em relação aos guaratinguetaenses que inferiorizam e racializam a população deste bairro.

A não consecução de recursos para a sede toca em uma questão fundamental quando se trata do respeito às diferenças, qual seja, o jongo é tombado e reconhecido como patrimônio imaterial, mas tal reconhecimento não toca em questões de fundo que permanecem invisibilizadas, e a redistribuição de recursos permanece também intocada. Assim, o que há é uma abertura para o respeito à diferença, mas por meio de uma “incorporação subalternizada”, e a tentativa de realizar a sede fora do bairro do Tamandaré é mais um exemplo deste processo. Mas tais aberturas podem representar espaços para “estratégias culturais”, que têm uma série de limitações, mas que também significam potencialidades, portanto, trata-se de uma abertura contraditória:

Já as estratégias culturais capazes de fazer diferença são o que me interessa [...]. Reconheço que os espaços ‘conquistados’ para a diferença são poucos e dispersos, e cuidadosamente policiados e regulados. Acredito que sejam limitados. Sei que eles são absurdamente subfinanciados, que existe sempre um preço de cooptação a ser pago quando o lado cortante da diferença e da transgressão perde o fio na espetacularização. Eu sei que o que substitui a invisibilidade é uma espécie de visibilidade cuidadosamente regulada e segregada. Mas simplesmente menosprezá-la, chamando-a de ‘o mesmo’, não adianta. (HALL, 2009, p. 321).

Hall (2009) coloca que essas aberturas são acompanhadas por reações conservadoras, como aquelas que vêm reanimar o mito da democracia racial e a ideologia da mestiçagem quando se fala em ações afirmativas no Brasil, em um momento em que esta identidade nacional deveria ser questionada e problematizada e não reafirmada. Fica claro aqui como se trata de um jogo de poder, de posições e hierarquias e não de conteúdos ou essências, e um jogo muito mais complexo do que uma divisão dicotômica é capaz de abarcar, e no jongo pode-se ver esse jogo acontecer:

Não importa o quão deformadas [...] sejam as formas como os negros e as tradições e comunidades negras pareçam ou sejam representadas na cultura popular, nós continuamos a ver nessas figuras e repertórios [...] as experiências que estão por trás delas. Em sua expressividade, sua musicalidade, sua oralidade e na sua rica, profunda e variada atenção à fala; [...]; e, sobretudo, em seu uso metafórico do vocabulário musical, a cultura popular negra tem permitido trazer à tona [...] elementos de um discurso que é diferente – outras formas de vida, outras tradições de representação. (HALL, 2009, p. 323-324)

A identidade afro-brasileira permite a articulação desses sujeitos e grupos que conformam a cultura popular, e ao enfatizar o “afro” e o “brasileiro” foge daquela visão essencialista de brasilidade que subsume o afro ao brasileiro, fazendo com que a diferença expressa pelo termo “afro” possa ser negociada e afirmada. E neste processo identitário muitas outras identidades podem ser negociadas, sendo interessante pensar nas interconexões e não colocar apenas uma como a identidade fundamental, como se houvesse um grupo homogêneo que se identificasse a ela, para Hall (2009, p. 327-328): “Mas é para a diversidade e não para a homogeneidade da experiência negra que devemos dirigir integralmente a nossa atenção criativa agora. [...] reconhecer outros tipos de diferença que localizam, situam e posicionam o povo negro.”.

Portanto, o processo de legitimação e oficialização que ocorre no jongo contemporaneamente pode ser pensado por meio da noção de “cultura popular” proposta por Hall (2009), e esta em um sentido “dialógico”, ou seja, não se trata do popular como oposição dicotômica de elite, mas sim para refletir sobre os processos contraditórios que envolvem o jongo. Há êxitos e novas possibilidades são abertas, mas também há limitações e tentativas de controle e incorporação subalternizada. Na reconfiguração da identidade nacional o “socialmente periférico” continua sendo o “simbolicamente central” (STALLYBRASS; WHITE apud HALL, 2009, p. 330), mas agora este “periférico” encontra mais espaços abertos e as possibilidades estratégicas podem ser mais ricas para as negociações da diferença, as expressões do conflito, as redistribuições e desracializações. Enfim, há aí um caminho a ser percorrido pelos jongueiros, jongueiras e tantos “outros” racializados e subalternizados no Brasil.

Referências.

AGOSTINI, Camilla. **Africanos no cativo e a construção de identidades no além-mar.** Vale do Paraíba, século XIX. 2002. 151p. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

ASSOCIAÇÃO BRASIL MESTIÇO. **Jongos do Brasil.** [S. l.:s.n].

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

CARVALHO, José Jorge de. **O encontro de velhas e novas religiões.** Esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. Brasília: [s. n.], 1992. (Série Antropologia, 131). Disponível em:<<http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie131empdf.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2010.

_____. **As Duas Faces da Tradição.** O Clássico e o Popular na Modernidade Latinoamericana. Brasília: [s. n.], 1991. (Série Antropologia, 109). Disponível em:<<http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie109empdf.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2010.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: A contribuição pós-colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 21, n. 60, p. 117-183, ago. 2005. Disponível em:<<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/107/10706007.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2010.

_____. A mestiçagem e seus contrários – etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo. **Tempo Social**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 143-158, maio 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010320702001000100010&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 12 ago. 2010.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra.** Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1979.

_____. **Pele Negra, Máscaras Brancas.** Rio de Janeiro: Fator, 1983.

FERNANDES, Florestan. **O Folclore em Questão.** São Paulo: HUCITEC, 1978.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência.** São Paulo: Ed. 34, 2001.

GOMES, Nilma Lino. Limites e possibilidades da implementação da Lei 10.639/03 no contexto das políticas públicas em educação. In: DE PAULA, Marilene; HERINGER, Rosana (Org.). **Caminhos Convergentes: Estado e Sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, ActionAid, 2009. p. 39-74. Disponível em: <http://www.boell-latinoamerica.org/downloads/caminhos_convergentes.pdf>. Acesso em 15 set. 2010.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 81, p. 99-114, jul. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002008000200009&script=sci_arttext>. Acesso em: 30 ago. 2010.

HAAG, Carlos. Lilia Mortiz Schwarcz: Quase pretos, quase brancos. **Pesquisa FAPESP**, São Paulo, abr. 2007. Entrevista, p. 10-15.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. **A Questão da Identidade Cultural**. [S. l.:s.n], 1995.

_____. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

_____. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

JÚNIOR, Wilson Rogério Penteado. **Jongueiros do Tamandaré: um estudo antropológico da prática do Jongo no Vale do Paraíba Paulista (Guaratinguetá-SP)**. 2004. 275p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MACEDO, Elizabeth. Por uma política da diferença. **Cadernos de Pesquisa**, [S. l.], v. 36, n. 128, p. 327-356, mai./ago. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cp/v36n128/v36n128a04.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2010.

MAIA, Thereza Regina de Camargo. **O Jongo em Guaratinguetá**. Guaratinguetá: [s. n.], 2002. (Série Monografias, 228).

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **Para entender o negro no Brasil de hoje: história, realidades, problemas e caminhos.** São Paulo: Global: Ação Educativa Assessoria, Pesquisa e Informação, 2004.

PEREZ, Carolina dos Santos Bezerra. **Juventude, música e ancestralidade no jongo: som e sentidos no processo identitário.** 2005. 196p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

PETRUCCELLI, José Luis. **Classificação étnico-racial brasileira: onde estamos e aonde vamos.** Textos para Discussão REAA/IBGE, Rio de Janeiro, n. 1, abr. 2006.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, [S. l.], v. 18, n. 52, p. 223-238, out. 2004.

RAMOS, Arthur. **O Folclore Negro do Brasil.** Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1954.

RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. **O Jongo.** Rio de Janeiro: FUNARTE, 1984.

SANSONE, Livio. Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil. Tradução de Sérgio Benevides. **Mana**, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 87-119, 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132000000100004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 fev. 2010.

SILVA, Adailton da. **Relatos sobre o Jongo: Reflexões e episódios de um pesquisador negro.** 2006. 175p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2006. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/ics/dan/Dissertacao215.pdf>>. Acesso em: 30 ago. 2010.

SILVA, Gilberto Augusto da; GOUVÊA, Ana Maria de. **Jongo de Piquete: um novo olhar.** Piquete, SP: Ed. do Autor, 2007.

SILVA, Marília T. Barboza da; FILHO, Arthur L. de Oliveira. **Silas de Oliveira, do jongo ao samba-enredo.** Rio de Janeiro: FUNARTE, 1981.

SILVA, Vagner Gonçalves. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, [s.l.], v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007. Disponível em: < <http://www.scielo.br/scielo>.

php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132007000100008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 fev. 2010.

SILVÉRIO, Valter Roberto. Ação Afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil. **Cadernos de Pesquisa**, [S. l.], n. 117, p. 219-246, nov. 2002. Disponível em:<<http://www.acaoeducativa.org.br/downloads/01.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2010.

_____. **Raça e racismo na virada do milênio: os novos contornos da racialização**. 1999. 172p. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999. Disponível em:<<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=000210752>>. Acesso em: 30 ago. 2010.

SIMÃO, Lucieni de Menezes. Os mediadores do patrimônio imaterial. **Sociedade e Cultura**, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 59-70, jan./jun. 2003. Disponível em:<<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/703/70360107.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2010.

ZORZETTO, Ricardo. A África nos genes do povo brasileiro. **Pesquisa FAPESP**, São Paulo, abr. 2007. Capa, p. 36-43.

Documentário

FEITICEIROS da Palavra. Direção: Rubens Xavier. São Paulo: TV Cultura/ Associação Cultural Cachoêra!, 2001. 1 videocassete.

Documentos

GUARATINGUETÁ (SP). Lei nº 3.067, de 18 de setembro de 1996. Autoriza o Executivo Municipal a permutar terrenos de seu patrimônio com Herdeiros de José Henrique Macedo, e dá outras providências. **Livro de Leis Municipais**, Guaratinguetá, n. XXVIII, set. 1996.

GUARATINGUETÁ (SP). Lei Complementar nº 23, de 09 de junho de 2006. Institui o novo Plano Diretor do Município de Guaratinguetá. **Livro de Leis Municipais**, Guaratinguetá, n. XL, jun. 2006.

GUARATINGUETÁ (SP). Lei nº 3.828, de 25 de novembro de 2005. Institui e Inclui no Calendário Oficial do Município, a Festa do Jongo. **Livro de Leis Municipais**, Guaratinguetá, n. XXXVII, nov. 2005.

Jornais/Revistas

ALVES, Alexandre. Jongo mantém viva tradição dos povos negros africanos. **Jornal da Cidade**, Guaratinguetá, 22 nov. 2003. Caderno Variedades, p. 7.

BENJAMIN, César. Racismo não. **Caros Amigos**, São Paulo, set. 2002. Debate, p. 21-22.

BERABA, Marcelo. O Terreiro da Contradição: Umbanda adotou rituais da macumba por serem mais “dramáticos” que os do kardecismo, mas buscou se “desafricanizar” ao rejeitar feitiçarias e matanças. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 30 mar. 2008. Mais!, p. 4-7.

BURIHAN, Salim. Quilombolas: Alckmin regulariza 3 áreas na região. **Últimas Notícias**, Litoral Norte Paulista, 26 jul. 2005.

COMEÇAM as festas do Jongo do Tamandaré. **Jornal Objetivo**, Guaratinguetá, 22 jun. 2007, p. 4.

FRENETTE, Marcelo. Entre o sonho e a realidade. **Caros Amigos**, São Paulo, set. 2002. Debate, p. 20.

GARCIA, Walter. Festa Junina preserva os mistérios do jongo negro. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 24 jun. 2000. Folha Acontece, p. 1.

JONGO é atração em Guará. **Vale Paraibano**, [s.l], 13 mai. 2004. Folclore, p. 3.

MANIFESTO Anticotas: Cidadãos anti-racistas contra as leis raciais. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 14 mai. 2008. Cotidiano, p. 4.

MANIFESTO Pró-cotas: Manifesto em defesa da justiça e constitucionalidade das cotas. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 14 mai. 2008. Cotidiano, p. 5.

MIRANDA, Melissa. Livro “Jongos do Brasil” será lançado amanhã em Guaratinguetá. **Jornal Objetivo**, Guaratinguetá, 13 abr. 2007, p. 6.

_____. Jongo do Tamandaré ganha acervo memória. **Jornal Objetivo**, Guaratinguetá, 3 ago. 2007, p. 10.

REIS, Samuel Aarão. Nosso bloco está disposto e é bonito, também temos o direito de desfilar na avenida. **Caros Amigos**, São Paulo, set. 2002. Debate, p. 18-19.

SOBRE o Jongo. **O ESTAFETA**, Piquete, set. 2005, p. 6.

ZAKABI, Rosana; CAMARGO, Leoleli. Eles são gêmeos idênticos, mas, segundo a UnB, este é branco e... este é negro. **Veja**, São Paulo, 6 jun. 2007. Especial, p. 82-88.

Sites

Censo IBGE 2000. Disponível em:<<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/default.shtm>>. Acesso em: 20 fev. 2010.

Site Prefeitura Guaratinguetá. Disponível em:<<http://www.guaratingueta.sp.gov.br/novo/>>. Acesso em: 20 fev. 2010.

Site do IPHAN. Disponível em:<<http://portal.iphan.gov.br/portal/montarPaginaInicial.do;jsessionid=1F543BAB30D10370A6A0B993E3BBC04D>>. Acesso em: 20 fev. 2010.

ANEXO A – Requerimento 344/2002



Câmara Municipal de Guaratinguetá
Estado de São Paulo - Brasil

Ofício P-1478/2676/2002
AGFFJ/afpt/sascc.

Guaratinguetá 11 de dezembro de 2002.



Senhora Diretora,

Encaminhamos a Vossa Senhoria cópia reprográfica do **REQUERIMENTO N.º 344/2002** de autoria do Edil **OTÁVIO CÂNDIDO DA SILVA JÚNIOR** e subscrito pelos Edis Anísio Cavalheiro, Adilson Barbosa, Antonio José, Galvão Cesar, Luiz Carlos, Paulo Rone, Rosa Amélia, Rubens Duarte e Vital da Silva, aprovado em a Sessão Ordinária, realizada a 10 de dezembro de 2002.

Atenciosamente,


Antonio Gilberto Filippo Fernandes Júnior
PRÉSIDENTE DA CÂMARA

A
Sua Senhoria a Senhora
THEREZA REGINA DE CAMARGO MAIA
Diretora do Museu Frei Galvão
Praça Conselheiro Rodrigues Alves, 48 – 2º andar
12500-000 – Guaratinguetá- SP



Câmara Municipal de Guaratinguetá

Estado de São Paulo - Brasil

REQUERIMENTO N.º 344/2002

EMENTA-: Solicita INFORMAÇÕES sobre a possibilidade da criação, por parte da Prefeitura Municipal, da "Casa Cultural do Jongo", no Jardim Tamandaré.

PROCESSO N.º 2676/2002

CÂMARA MUNICIPAL DE
GUARATINGUETÁ

001100 DEZ 02 10 13M1

PROCOLO

APROVADO O REQUERIMENTO

EM 10/12/02

REJEITADO O REQUERIMENTO

EM 7/1/

RETIRADO: PELO AUTOR ()

AUSÊNCIA DO VEREADOR ()

EM 1/1/

EXCELENTÍSSIMO SENHOR PRESIDENTE,

Considerando que Guaratinguetá possui um Plano Diretor de Turismo Municipal, no qual o Jongo consta como atrativo turístico;

Considerando que o Jongo é uma manifestação sócio-cultural de significativa importância para a nossa comunidade;

Considerando que o Jongo praticado no Bairro Jardim Tamandaré, atualmente, já extrapolou os limites de nossa cidade, com repercussão em todo o Estado de São Paulo;

Considerando que a prática do Jongo em Guaratinguetá, já foi objeto de estudo registrado em fotografias, pelo fotógrafo Cláudio Spinola, além de ter sido tema de um documentário pela T.V. Cultura, dirigido por Rubens Xavier e Paulo Dias, sob o título "Feiticeiros da Palavra", apresentado para todo o Brasil por esta Rede de T.V. e também por outras emissoras;

Considerando que o Jongo desenvolvido pela comunidade do Jardim Tamandaré tem tido reconhecimento dentro e fora da cidade, através de suas apresentações, sendo a mais recente na Pinacoteca do Estado, na cidade de São Paulo;



Câmara Municipal de Guaratinguetá

Estado de São Paulo - Brasil

Fls. 2 do Requerimento nº 344/2002.

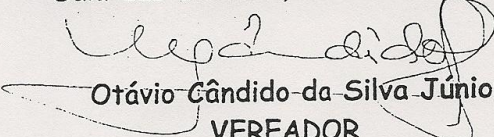
REQUEREMOS, nos termos regimentais, ouvido o Plenário, seja oficializado ao Excelentíssimo Senhor Doutor **FRANCISCO CARLOS MOREIRA DOS SANTOS**, Prefeito Municipal de Guaratinguetá, solicitando-lhe que providencie o envio, a esta Casa, de informações sobre a possibilidade da criação, por parte da Prefeitura Municipal, da “Casa Cultural do Jongo”, no Jardim Tamandaré, visando proporcionar à comunidade local, um local onde possa desenvolver atividades culturais, tais como: a preservação da memória do jongo, ensaios para apresentações, cursos de iniciação, contribuindo assim, de maneira efetiva para irradiar a riqueza de toda forma de manifestação cultural afro-brasileira, ao mesmo tempo que tornaria uma referência da cultura Afro-Brasileira em nossa cidade.

Solicitamos, ainda, o envio de cópia do presente Requerimento as Senhoras: **MARIA DA CONCEIÇÃO APARECIDA CARVALHO DE CASTRO** – Diretora do Departamento de Cultura; Prof^a **MARIA APARECIDA COUPPÊ SCHMIDT** – Diretora do Museu Conselheiro Rodrigues Alves; **THEREZA REGINA DE CAMARGO MAIA** - Diretora do Museu Frei Galvão.

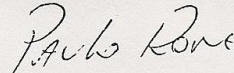
Segue cópia da Monografia produzida pelo Museu Frei Galvão – “Arquivo Memória de Guaratinguetá”, de autoria da Senhora Thereza Regina de Camargo Maia.

Sala das Sessões, dezembro de 2002.

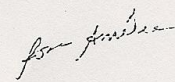
Autor:

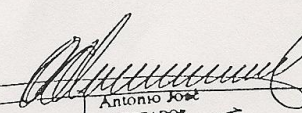

Otávio Cândido da Silva Júnior
VEREADOR

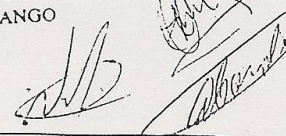
Assinaturas de Apoio:

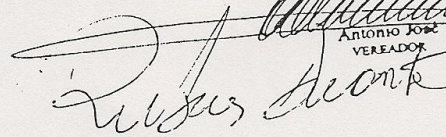

Paulo Rone

OCSI/corn.


Galvão Cesar
VEREADOR


ANTÔNIO JOSÉ
VEREADOR


Adilson Matias Barbosa
Vereador


Ruy de Azevedo

ANEXO B – Requerimento 156/2005



Câmara Municipal de Guaratinguetá
Estado de São Paulo - Brasil

Ofício P- 1281/2153/2005
RMB/afpt/sascc.

Guaratinguetá, 12 de setembro de 2005.

Ilustríssima Senhora



Esta Presidência da Câmara Municipal de Guaratinguetá, pelo presente, cumpre o dever de encaminhar a Vossa Senhoria para os devidos fins, a xerocópia anexa do **REQUERIMENTO n.º 156/2005**, de autoria do Edil **OTÁVIO CÂNDIDO DA SILVA JÚNIOR** subscrito pelo Edil Rogério Barbosa, aprovado em Sessão Ordinária, realizada a 08 de setembro de 2005.

Sendo o que se oferece no momento, reitera-lhe as expressões do mais alto apreço.


Rogério Monteiro Barbosa
PRESIDENTE DA CÂMARA

A
Sua Senhoria a Senhora
PROFESSORA THEREZA REGINA DE CAMARGO MAIA
Diretora do Museu Frei Galvão
Praça Conselheiro Rodrigues Alves, n.º 48 2.º andar
12500-000 – Guaratinguetá - SP



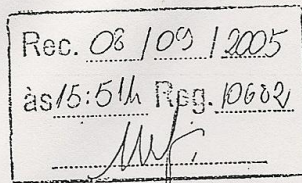
Câmara Municipal de Guaratinguetá

Estado de São Paulo - Brasil

REQUERIMENTO Nº 156/2005

PROCESSO N.º 2153/2005

EMENTA: Solicita inserção nos Anais da Casa, da matéria "JONGO AGORA É PROTEGIDO PELO PATRIMÔNIO HISTÓRICO".



APROVADO O REQUERIMENTO

EM 08/09/05

REJEITADO O REQUERIMENTO

EM 1/1/

RETIRADO :PELO AUTOR ()

AUSÊNCIA DO VEREADOR ()

EM 1/1/

Excelentíssimo Senhor Presidente,

REQUEREMOS, nos termos regimentais, ouvido o Plenário, seja incluída nos Anais da Casa, inserção nos Anais da Casa, da matéria "**JONGO AGORA É PROTEGIDO PELO PATRIMÔNIO HISTÓRICO**", medida que entra em vigor em outubro e é a 7.ª manifestação do País a ser beneficiada. Esta matéria foi publicada no Caderno 2 do Jornal do Estado de São Paulo, de 27 de agosto de 2005.

Solicitamos o envio de cópia ao Excelentíssimos Senhores **ANTONIO GILBERTO FILIPPO FERNANDES JÚNIOR** – Prefeito Municipal de Guaratinguetá, **ÍTALO CARDOSO** – Deputado Estadual e Presidente da Comissão dos Direitos Humanos da ALESP, **RICARDO BERZOINI** – Deputado Federal, **JOÃO UBIRATAN DE LIMA E SILVA** – Secretário Municipal de Planejamento e Coordenação, **HÉDIO SILVA JÚNIOR** - Secretário de Estado da Justiça e da Defesa da Cidadania, **GILBERTO GIL MOREIRA** – Ministro de Estado da Cultura, **MÁRIO VIEIRA DE CARVALHO** – Secretário de Estado da Cultura, **Prof.ª GILDA CORTEZ PEREIRA** - Secretária Municipal da Educação, e aos Ilustríssimos Senhores **JONAS VILLAS BOAS**, Diretor Executivo da Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo "José Gomes da Silva" - ITESP, **UBIRATAN CASTRO** – Presidente da Fundação Cultural Palmares, **ELIANE MACHADO** – Delegada Regional de Cultura, **PROF.ª THEREZA REGINA DE CAMARGO MAIA** – Diretora do Museu Frei Galvão, **JOSÉ RAMOS NETO** – Presidente da Associação de Artesão de Guaratinguetá, **SOLANGE CRISTINA BARBOSA** – Educafro de Tremembé, Educafro de Guaratinguetá, **ANTONIO AUGUSTO ARANTES** – Presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, **MÁRCIA GENESIA DE SANT'ANNA** – Diretora do Departamento de Patrimônio Imaterial, Associação Negra de Guaratinguetá, Assessoria das Comunidades Remanescentes de Quilombos, Conselho Estadual de Participação e Integração da Comunidade Negra – CCN, Associação Jongo do Tamandaré.



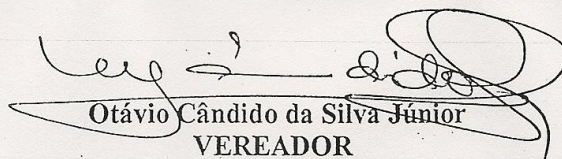
Câmara Municipal de Guaratinguetá

Estado de São Paulo - Brasil

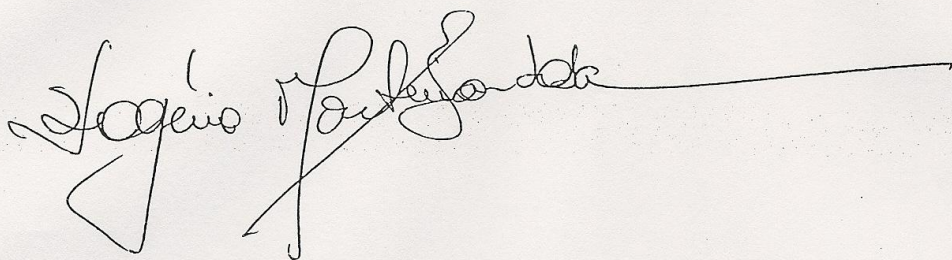
Fl.s 02 do Requerimento n.º 156/2005.

Sala das Sessões, setembro de 2005.

AUTOR:


Otávio Cândido da Silva Júnior
VEREADOR

Assinaturas de Apoio:



OCSJ/apt.

Jongo agora é protegido pelo patrimônio histórico

Medida entra em vigor em outubro e é a 7.ª manifestação do País a ser beneficiada

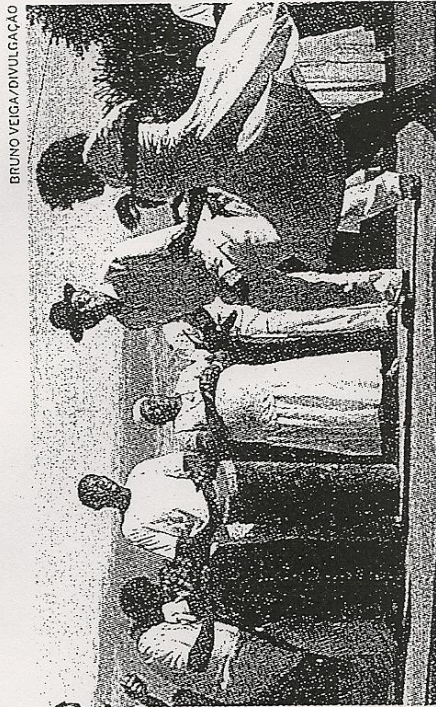
Jotabé Medeiros
LIVROFIRO DO NORTE

O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional vai anunciar em outubro a inclusão do jongo (forma antiga do samba) do Sudeste do País (Rio, São Paulo, Minas e Espírito Santo) no Livro de Registro do Patrimônio Imaterial da Nação. Será a sétima manifestação cultural do País a ser inscrita no registro - atualmente, fazem parte do patrimônio imaterial o ofício das panelleiras de Goiás (Espírito Santo), a profissão do Cirio de Nossa Senhora de Nazaré (Belém do Pará), a arte dos índios wajápi (Amapá), o samba de roda do Recôncavo Baiano, o ofício das Baianas de Acarajé (Salvador, Bahia) e o modo de fazer da viola-de-cocho (Mato Grosso). O registro de uma manifestação nos livros do patrimônio

imaterial visam a garantir a preservação de um saber ou um fazer artístico e cultural em perigo de desaparecimento e existe desde o ano 2000.

O jongo é uma dança rural de origem africana, vindo de Angola, "um dos ancestrais do samba", segundo a arquiteta Márcia Sant'Anna, do Departamento de Patrimônio Imaterial do Iphan, que participa do encontro Mestres do Mundo, no interior do Ceará. Márcia disse que o registro do jongo brasileiro deve ser anunciado oficialmente pelo Iphan em outubro. Ela disse que também estão em estudo de proteção o samba rural paulista, o tambor-de-crioula e o coco.

O folclorista Câmara Cascudo identificou o jongo como sendo um ritmo oriundo das regiões onde era produzido o café, com mão-de-obra escrava, mais uma dança do que um es-



BRUNO VEIGA/INVULGAÇÃO

RODA - Tio Mano e Jorgina, à esq.: mais dança do que estilo musical

já registrados, o Iphan possui 13 processos de registro em andamento, já realizou 4 inventários de bens dessa natureza, mantém 25 inventários em andamento (incluindo a região interior do Cariri, no Ceará) e tem sob sua tutela uma obra-prima do Patrimônio Oral e

Além dos 6 bens imateriais

Imaterial da Humanidade (a arte dos índios wajápi, incluída nessa categoria pela Unesco em 2003).

Segundo convenção da Unesco, patrimônio cultural imaterial são "as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural". Este legado é transmitido de geração a geração, é recriado pelas comunidades e grupos em função do ambiente, da interação com a natureza e sua história. ❖

O repórter viaja a convite da organização do evento Mestres do Mundo, do governo do Estado do Ceará

ANEXO C – Requerimento 288/2003



Câmara Municipal de Guaratinguetá

Estado de São Paulo - Brasil



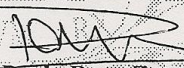
Of.P-2251/2339/2003
PRZ/afpt/sascc.

Guaratinguetá, 24 de novembro de 2003.

Ilustríssima Senhora

Encaminhamos a Vossa Senhoria cópia reprográfica do **REQUERIMENTO N.º 288/2003** de autoria do Edil **OTÁVIO CÂNDIDO DA SILVA JÚNIOR** e subscrito pelos Edis Anísio Cavalheiro, Adilson Barbosa, Antonio José, Galvão Cesar, Luiz Carlos, João Luiz, Paulo Rone, Rosa Amélia, Rogério Barbosa, Sílvio Reis e Vital da Silva, aprovado em a Sessão Ordinária, realizada a 20 de novembro de 2003.

Atenciosamente,


Paulo Rone Zampieri
PRESIDENTE DA CÂMARA

A
Sua Senhoria a Senhora
THEREZA REGINA DE CAMARGO MAIA
Diretora do Museu Frei Galvão
Praça Conselheiro Rodrigues Alves, 48 – 2.º andar
12500-000 – Guaratinguetá – SP



Câmara Municipal de Guaratinguetá

Estado de São Paulo - Brasil

REQUERIMENTO N.º 288/2003

PROCESSO N.º 2339/2003

EMENTA:- REITERA
REQUERIMENTO N.º 344/2002,
solicitando INFORMAÇÕES sobre a
possibilidade da criação, por parte
da Prefeitura Municipal, da "Casa
Cultural do Jongo", no Jardim
Tamararé.

APROVADO O REQUERIMENTO

EM 02/03/2003

REJEITADO O REQUERIMENTO

EM / /

RETIRADO: PELO AUTOR ()

AUSÊNCIA DO VEREADOR ()

EM / /

EXCELENTÍSSIMO SENHOR PRESIDENTE,

Considerando que Guaratinguetá possui um Plano
Diretor de Turismo Municipal, no qual o Jongo consta como atrativo turístico;

Considerando que o Jongo é uma manifestação sócio-
cultural de significativa importância para a nossa comunidade;

Considerando que o Jongo praticado no Bairro Jardim
Tamararé, atualmente, já extrapolou os limites de nossa cidade, com repercussão em todo
o Estado de São Paulo;



Câmara Municipal de Guaratinguetá

Estado de São Paulo - Brasil

Fls. 2 do Requerimento nº 344/2002.

Considerando que a prática do Jongo em Guaratinguetá, já foi objeto de estudo registrado em fotografias, pelo fotógrafo Cláudio Spinola, além de ter sido tema de um documentário pela T.V. Cultura, dirigido por Rubens Xavier e Paulo Dias, sob o título "Feiticeiros da Palavra", apresentado para todo o Brasil por esta Rede de T.V. e também por outras emissoras;

Considerando que o Jongo desenvolvido pela comunidade do Jardim Tamandaré tem tido reconhecimento dentro e fora da cidade, através de suas apresentações, sendo a mais recente na Pinacoteca do Estado, na cidade de São Paulo.

REQUEREMOS, nos termos regimentais, ouvido o Plenário, seja oficializado ao Excelentíssimo Senhor Doutor **FRANCISCO CARLOS MOREIRA DOS SANTOS**, Prefeito Municipal de Guaratinguetá, solicitando-lhe que providencie o envio, a esta Casa, de informações sobre a possibilidade da criação, por parte da Prefeitura Municipal, da "Casa Cultural do Jongo", no Jardim Tamandaré, visando proporcionar à comunidade local, um local onde possa desenvolver atividades culturais, tais como: a preservação da memória do jongo, ensaios para apresentações, cursos de iniciação, contribuindo assim, de maneira efetiva para irradiar a riqueza de toda forma de manifestação cultural afro-brasileira, ao mesmo tempo que tornaria uma referência da cultura Afro-Brasileira em nossa cidade.



Câmara Municipal de Guaratinguetá

Estado de São Paulo - Brasil

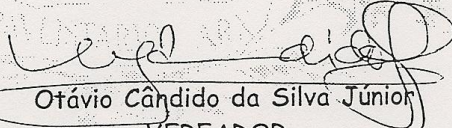
Fls. 3 do Requerimento nº 344/2002.

Solicitamos, ainda, o envio de cópia do presente Requerimento as Senhoras **MARIA DA CONCEIÇÃO APARECIDA CARVALHO DE CASTRO** – Diretora do Departamento de Cultura; Profª **ROSILENE CAVALCANTI C. SCHIMIDT** – Diretora do Museu Conselheiro Rodrigues Alves; **THEREZA REGINA DE CAMARGO MAIA** - Diretora do Museu Frei Galvão e aos Iustríssimos Senhores **PAULO DIAS** – Presidente da ONG e **CARLOS HENRIQUE GOMES** – Assessor Especial para Quilombos e outras Comunidades Tradicionais da Diretoria Executiva da Fundação de Terras do Estado de São Paulo.

Segue cópia da Monografia produzida pelo Museu Frei Galvão – “Arquivo Memória de Guaratinguetá”, de autoria da Senhora Thereza Regina de Camargo Maia.

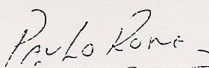
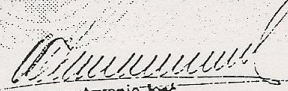
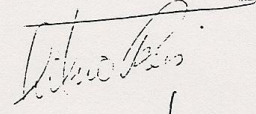
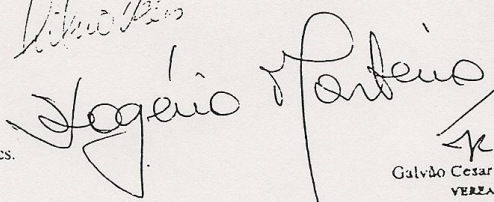
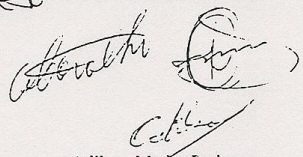
Sala das Sessões, novembro de 2003.

Autor:


Otávio Cândido da Silva Júnior
VEREADOR

Assinaturas de Apoio:

OJ/mlves.



ANTÔNIO JOSÉ
VEREADOR


Galvão Cesar - FRANGO
VEREADOR

Adilson Marias Barbosa



2676/02 n. 1
UO

Câmara Municipal de Guaratinguetá
Estado de São Paulo - Brasil

REQUERIMENTO N.º 344/2002

PROCESSO N.º 2676/2002

CÂMARA MUNICIPAL
GUARATINGUETÁ

001100 DEZ 02 10 3 3M1

PROTOCOLO

EMENTA-: Solicita INFORMAÇÕES sobre a possibilidade da criação, por parte da Prefeitura Municipal, da "Casa Cultural do Jongo", no Jardim Tamandaré.

APROVADO O REQUERIMENTO

EM 10/12/02

REJEITADO O REQUERIMENTO

EM 7/1/02

RETIRADO: PELO AUTOR ()

AUSÊNCIA DO VEREADOR ()

EM 1/1/02

EXCELENTÍSSIMO SENHOR PRESIDENTE,

Considerando que Guaratinguetá possui um Plano Diretor de Turismo Municipal, no qual o Jongo consta como atrativo turístico;

Considerando que o Jongo é uma manifestação sócio-cultural de significativa importância para a nossa comunidade;

Considerando que o Jongo praticado no Bairro Jardim Tamandaré, atualmente, já extrapolou os limites de nossa cidade, com repercussão em todo o Estado de São Paulo;

Considerando que a prática do Jongo em Guaratinguetá, já foi objeto de estudo registrado em fotografias, pelo fotógrafo Cláudio Spinola, além de ter sido tema de um documentário pela T.V. Cultura, dirigido por Rubens Xavier e Paulo Dias, sob o título "Feiticeiros da Palavra", apresentado para todo o Brasil por esta Rede de T.V. e também por outras emissoras;

Considerando que o Jongo desenvolvido pela comunidade do Jardim Tamandaré tem tido reconhecimento dentro e fora da cidade, através de suas apresentações, sendo a mais recente na Pinacoteca do Estado, na cidade de São Paulo;



2676/02 2
Câmara Municipal de Guaratinguetá

Estado de São Paulo - Brasil

Fls. 2 do Requerimento nº 344/2002.

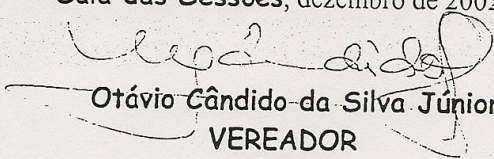
REQUEREMOS, nos termos regimentais, ouvido o Plenário, seja oficializado ao Excelentíssimo Senhor Doutor **FRANCISCO CARLOS MOREIRA DOS SANTOS**, Prefeito Municipal de Guaratinguetá, solicitando-lhe que providencie o envio, a esta Casa, de informações sobre a possibilidade da criação, por parte da Prefeitura Municipal, da “Casa Cultural do Jongo”, no Jardim Tamandaré, visando proporcionar à comunidade local, um local onde possa desenvolver atividades culturais, tais como: a preservação da memória do jongo, ensaios para apresentações, cursos de iniciação, contribuindo assim, de maneira efetiva para irradiar a riqueza de toda forma de manifestação cultural afro-brasileira, ao mesmo tempo que tornaria uma referência da cultura Afro-Brasileira em nossa cidade.

Solicitamos, ainda, o envio de cópia do presente Requerimento as Senhoras **MARIA DA CONCEIÇÃO APARECIDA CARVALHO DE CASTRO** – Diretora do Departamento de Cultura; Prof^a **MARIA APARECIDA COUPPÉ SCHMIDT** – Diretora do Museu Conselheiro Rodrigues Alves; **THEREZA REGINA DE CAMARGO MAIA** - Diretora do Museu Frei Galvão.

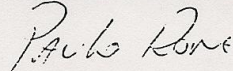
Segue cópia da Monografia produzida pelo Museu Frei Galvão – “Arquivo Memória de Guaratinguetá”, de autoria da Senhora Thereza Regina de Camargo Maia.

Sala das Sessões, dezembro de 2002.

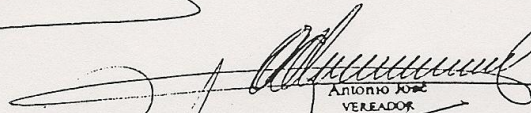
Autor:

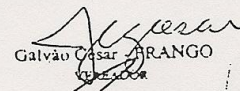

Otávio Cândido da Silva Júnior
VEREADOR

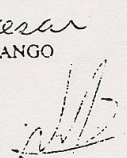
Assinaturas de Apoio:




OCSJ/corm.


ANTÔNIO JOSÉ
VEREADOR


Galvão César
VEREADOR





2002/02 3
4 100

MUSEU FREI GALVÃO
ARQUIVO MEMÓRIA DE GUARATINGUETÁ
CENTRO SOCIAL DE GUARATINGUETÁ
Praça Conselheiro Rodrigues Alves - nº 48 - 2º andar



2002

nº 228

O Jongo em Guaratinguetá

Jongo, "jongada" ou "roda de jongo", como alguns preferem dizer, "é uma espécie de samba nos estados de São Paulo, Minas Gerais, Espírito Santo e Rio de Janeiro. Sua coreografia difere entre as localidades. De origem africana, o Jongo mantém para seus grandes bailadores a fama de feiticeiros, sabedores de segredos mirabolantes e de poderes mágicos. O Jongo, é cantado por um ou mais solistas, e respondido o refrão pelo coro", segundo nos ensina Rossini Tavares de Lima, em "Abecê do Folclore".

Na região do Vale do Paraíba, o Jongo ainda é encontrado em Guaratinguetá, Cunha São Luiz do Paraitinga, Taubaté, Piquete e outras cidades, principalmente por ocasião das festas da Abolição, de São Benedito, do Divino e Juninas. Dele participam homens e mulheres.



Em 1960, a ilustre folclorista Maria de Lourdes Borges Ribeiro, de Aparecida, ganhou o 1º Prêmio do Concurso de Monografias sobre o Folclore Nacional, com o tema **O Jongo**.

2676/02-4
Fabrica: 5 100

Sua monografia, ilustrada por Oswald de Andrade Filho é hoje obra esgotada e rara. Registra preciosidades sobre essa dança na região do Vale do Paraíba, pois pesquisou velhos jongueiros, vindos da época da escravidão e da tradição banto.

Nesta pesquisa estão várias informações sobre o Jongo como a dança, quem dança, a fogueira e os terreiros do Jongo, o instrumental usado, o ponto e seu simbolismo, a macumba e o Jongo, a magia, a coreografia e sua pauta musical.

Há várias histórias sobre como nasceu o Jongo, origem assim explicada pelos antigos jongueiros:

“O Senhor e o Deus Menino andavam perseguidos pelo Diabo. Fugiam apavorados quando encontraram um grupo de negros dançando o Jongo. A convite dos negros eles se esconderam no meio da roda e por arte dos feiticeiros a roda se fechou de tal modo que o diabo passou e não viu os fugitivos. O Senhor e o Deus Menino puderam assim prosseguir a viagem. Antes, porém, abençoaram o Jongo, dizendo que essa dança daí para a frente seria uma dança sagrada”.

O **ponto**, em torno do qual gira a dança, tem linguagem cifrada, em versos cantados. Permitia aos escravos se comunicarem sem serem compreendidos pelos brancos – que por isso temiam a “jongada”. Essas mensagens articulavam fugas e levantes, transmitindo novidades e informações. Por isso, o Jongo é associado à resistência contra a opressão extrema a que o escravo estava submetido. As principais categorias de **pontos** são os de louvação (saudação aos vivos e mortos), os de visaria (situações cotidianas) e os de demanda ou goromenta (desafio

2676 p2 5
G (W)

poético-mágico), estes atualmente em desuso. Contam os atuais participantes que velhos jongueiros, ao morrer, levaram para Aruanda (África) o segredo dos pontos primitivos, cuja força fazia crescer bananeiras nos terreiros, no correr de uma noite, ou abalar os jongueiros e assistentes menos preparados. Segundo Lourdes Borges "o Jongo é assim mesmo. Um ponto cuja decifração nos escapa", como este registrado em Guaratinguetá:

Eu vô me vesti de branco
como a garça se vestiu
eu não posso ser ingrato
pra quem tanto me serviu

Quem decifrar o ponto logo grita "**Cachoeira!**". Em seguida, desafia o parceiro com um novo ponto a ser decifrado.

Como **instrumental** há em geral dois tambores: o tambu (grande) e o candongueiro (pequeno). Usam também guaiás (chocalhos) e uma puita ou cuíca.

O Jongo se dança à noite, em terreiros e quintais, à luz de fogueiras.

Com o fim da noite extingui-se o Jongo. A claridade da manhã dissolve a roda. Cessa a magia. A vida recomeça.

Lourdes Borges conclui sua monografia sobre o Jongo, informando que "a tendência do Jongo será perder o caráter esotérico e tornar-se uma dança de simples divertimento".

Passados 40 anos dessa análise, no ano 2000, o Jongo de Guaratinguetá, foi registrado no **bairro Tamandaré**, em fotografias e em vídeo, sob o título "Feiticeiros da Palavra", dirigido por Rubens Xavier e Paulo Dias, realizado pelo Núcleo de Documentários da TV Cultura em parceria com a Associação Cultural Cachoeira! As fotografias, de Cláudio

2076/02 6
f Uu

Spinola foram feitas em um estúdio improvisado na varanda de uma antiga fazenda cafeeira da região. Na ocasião, os jongueiros estavam vestidos à caráter para uma filmagem de reconstrução de época, no século XIX. Quanto à dança, realizada no bairro Tamandaré, no início deste século XXI, "é feita por um casal que evolui no meio da roda, com um giro terminando em miço (ameaça) de umbigada", à moda do Jongo carioca, registrado em desenho por Oswald de Andrade Filho.

Os jongueiros de Guaratinguetá, em sua maioria são descendentes de escravos da região, mantendo a tradição de sua dança durante as festas juninas, junto à fogueira.

Neste ano de 2002, o **Jongo da Tamandaré** também fez sua apresentação na Praça Conselheiro Rodrigues Alves, ao lado da Exposição das fotografias de Cláudio Spinola, na manhã do dia 18 de maio, no encerramento da Semana da Cultura Negra, juntamente com um Jongo vindo de São Paulo e que se intitula **Cachueira!** //

Thereza Regina de Camargo Maia

Bibliografia

- LIMA, Rossini Tavares de – *Abecê do Folclore*. Ricordi. São Paulo. 5ª ed. 1972.
- RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges – *O Jongo*. Ilustrações de Oswald de Andrade Filho. Separata da Revista do Arquivo nº CLXXIII. Prefeitura do Município de São Paulo. Secretaria de Educação e Cultura. Divisão do Arquivo Histórico. 1960.

Nota: Desenho – Jongo, de Oswald de Andrade Filho, no livro *O Jongo* de Maria de Lourdes Borges Ribeiro.

Museu Frei Galvão - 1972/2002
Trinta anos de cultura, arte e devoção.