

**Universidade de Brasília**  
**Departamento de Antropologia**

**Relatos sobre o Jongo:**  
Reflexões e episódios de um pesquisador negro

Adailton da Silva

Dissertação de Mestrado apresentada  
ao Programa de Pós-graduação em  
Antropologia Social do Departamento de  
Antropologia da Universidade de Brasília.

Orientador:  
Prof. Dr José Jorge de Carvalho

**Brasília-DF**  
**Dezembro de 2006**

## AGRADECIMENTOS

São muitas as pessoas que colaboraram de alguma forma para que este trabalho pudesse ser apresentado. É inevitável cometer alguma injustiça em momentos como esse, por isso peço que me perdoem caso não tenha dado o devido destaque a algum de vocês.

Em primeiro lugar, devo aos jongueiros a possibilidade de construir estes relatos. Sem a colaboração de tantas pessoas que me receberam em suas comunidades, falaram de suas vidas, permitiram assisti-las, ouvi-las, acompanha-las, ler sobre elas e trazer um pouco de suas histórias comigo, nada disso seria possível. Um especial muito obrigado a todos(as) os(as) Jongueiros(as) da Serrinha, de Barra do Pirai, de Pinheiral, do Quilombo São José, e ainda mais especialmente agradeço ao finado Mestre Darcy e a sua viúva Dona Sú.

Agradeço também a todas as autoras e autores que disponibilizaram seus relatos para que pudesse construir esse trabalho.

Minha aproximação do Jongo teve início graças aos amigos e amigas queridas da Rádio Pulga. Foi por participar deste coletivo que conheci Mestre Darcy e Dona Sú. Agradeço imensamente por tantas coisas que vivemos e fizemos juntos. O Jongo está em minha vida graças a vocês.

A pesquisa do Inventário do Jongo no Sudeste, da qual participei coletando dados em Barra do Pirai e Pinheiral, aconteceu graças a coragem e iniciativa da equipe de pesquisadores(as) do Museu do Folclore Edison Carneiro, que represento aqui através da Prof<sup>a</sup> Letícia Vianna. Aprendi muito com vocês, obrigado por tudo.

Minha reflexão sobre a condição do negro deve ser compartilhada com os coletivos por onde passei e aprendi a lutar: CONEI, Consciência Negra do Alojamento da UFRJ e ENEGRESER. Fiz boas amizades e me fortaleci muito em cada um destes grupos. Muito sucesso na caminhada de todos vocês. A vitória é nossa por que a luta é justa.

Algumas das reflexões que desenvolvo aqui foram aprimoradas graças às trocas de idéias com professores e colegas nos cursos de mestrado e de especialização que fiz na UNB. Seria justo que citasse muitos nomes, mas por tudo o que de bom e de ruim vivemos e convivemos juntos, seria ainda mais injusto que não citasse especialmente dois novos velhos amigos Luciana Oliveira e Waldemir Rosa, antropólogos, militantes e guerreiros. Cresci muito com vocês, obrigado.

Para que pudesse garantir meu sustento durante o mestrado e recursos para prosseguir a pesquisa trabalhei em algumas instituições: Faculdades Projeção, UNESCO e Ministério da Saúde. De cada uma destas instituições trouxe ao menos uma boa amizade que me apoiou nos momentos mais críticos e permanece convivendo comigo e minha família. Apesar dos percalços porque passei, tive a felicidade de encontrá-los pelo caminho.

Tive também o apoio do CNPQ, que custeou dois meses de bolsa no início de 2006. Também obtive apoio do PRONECS, que financiou minha última incursão no campo no final de 2005.

Minha opção por investir nos estudos exigiu muito da minha família, que apesar de todas as dificuldades, sempre me apoiou como pôde. Agradeço aos meus familiares por investirem em mim e cederem este membro da família à vida acadêmica. Em especial agradeço aqui a minha companheira, Rita de Cássia, que acompanha há alguns anos minha pesquisa do Jongo e sempre me ajudou muito de várias maneiras. Amo vocês.

Para a confecção dos mapas contei com toda a solicitude do Prof<sup>o</sup> Rafael Sanzio, com quem espero que possa fazer outras parcerias. Agradeço imensamente sua ajuda na hora de visualizar espacialmente meus dados de pesquisa.

Leram e propuseram críticas as versões preliminares de alguns dos capítulos deste trabalho minhas amigas antropólogas Daniele Jatobá e Carla Ramos. Obrigado pelas considerações.

Nas vezes em que fui a Barra do Piraí, fiquei confortavelmente hospedado na residência da família Romano, e recebi todo o apoio dos parentes de meu velho amigo André Felipe Severino. A este último, citado algumas vezes neste trabalho, representando a toda a sua generosa família, o meu muito obrigado.

Por último, mas não menos importante, agradeço ao meu orientador, Prof.<sup>o</sup> José Jorge de Carvalho, e a Prof<sup>a</sup> Rita Laura Segato, que tanto me descortinaram os caminhos da vida acadêmica e do saber antropológico. Obrigado por me receberem tantas vezes em sua casa e compartilharem comigo o saber de anos de trabalho. Que eu seja sempre digno de suas amizades.

## RESUMO

Este é um estudo sobre representações existentes em diferentes relatos sobre o Jongo e relação destas com uma série de experiências de iniciação de um pesquisador negro. Apresenta-se o Jongo enquanto arte, enquanto projeto social, enquanto patrimônio cultural, e como ferramenta de valorização da identidade negra.

Os conflitos de interesse e o choque entre as diferentes (até absolutamente excludentes) representações e leituras do Jongo, não encontram resposta adequada no reconhecimento legal como patrimônio nacional nas condições atuais. Os mecanismos de registro oficial das manifestações da cultura popular e o seu procedimento legal estão comprometidos com um discurso antropológico que qualifica ao seu modo, de forma parcial e interessada, essas formas de saber, seu meio de origem e os atores envolvidos. A imposição de um valor nacional a uma expressão cultural local identificada com famílias negras de uma comunidade específica determina uma contradição nesta tradução que retira dos mantenedores a autoridade sobre os parâmetros de preservação de sua cultura e identidade.

É crítico o lugar do pesquisador negro no contato antropológico e na relação com a comunidade, já que as relações interétnicas na antropologia brasileira permanecem sendo predominantemente frutos do contato entre pesquisadores brancos e populações não-brancas. Mostra-se necessário tanto ampliar a experiência etnográfica que norteia a antropologia brasileira quanto alterar o foco na proposição de políticas de patrimônio cultural voltadas para a população negra garantindo a autonomia e controle social em seus processos de gestão. O país da elite branca ganha com o reconhecimento do Jongo, mas nenhuma contrapartida real foi estabelecida para os jongueiros ou para a população negra até o momento.

## ABSTRACT

This study is about representations given in the different stories about the Jongo and their relation with a series of initiation experiences of a black researcher. The Jongo here is presented as an art, as a social project, as a cultural patrimony and as a valuation tool of the black identity.

The conflicts of interest and the shock between different (even absolutely exculpatory) representations and interpretations of the Jongo do not find an adequate answer in its legal recognition as a national patrimony. The official registry of popular culture expressions and its legal procedure are compromised with the anthropologic speech that qualifies, in its own partial and interested way, these forms of knowledge, their roots and the actors involved. The imposition of a national value in the local cultural expressions identified to black families of an specific community, imposes a contradiction in this translation that subtracts from the keepers the authority over the preservation parameters of their cultural identity.

The role of black researcher in the anthropologic contact and in the relationship with the community is critical, since interracial relations in the Brazilian anthropology are still based on the contact between white researchers and non-white populations. The extension of the ethnographic experience that guides the Brazilian anthropology is as important as the change of focus in the proposition of policies for cultural patrimony related to the black population. This way we guarantee the autonomy and social control of these managements. The country of the white elite gains with the recognition of the Jongo, but so far no real counterpart was given to the Jongueiros or to the black population.

## SUMÁRIO

<b>RESUMO.....</b>	<b>iv</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>v</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
<b>1 ESCRITOS.....</b>	<b>11</b>
1.1 AUTORES.....	12
1.1.1 Rio de Janeiro.....	21
1.1.2 Oficiais.....	30
1.1.3 Banto.....	37
1.1.4 Iniciados.....	42
1.2 CONTEXTOS.....	45
1.2.1 Primeiro.....	47
1.2.2 Segundo.....	49
1.2.3 Terceiro.....	53
<b>2 ARTE.....</b>	<b>57</b>
2.1 JONGO.....	58
2.2 CONTATO.....	62
2.3 ARTISTA.....	63
2.4 SERRINHA.....	72
<b>3 A ONG DA SERRINHA E O JONGO ENQUANTO PROJETO SOCIAL.....</b>	<b>75</b>
3.1 PESQUISADOR.....	77
3.2 ONG.....	78
3.3 PATRIMÔNIO.....	87

<b>4 JONGO DE BARRA DO PIRAÍ: A ANCESTRALIDADE AFRICANA E AÇÃO DO ESTADO NACIONAL.....</b>	<b>91</b>
4.1 O PRINCÍPIO.....	91
4.2 DÍVIDA E HERANÇA.....	96
4.3 O CAMINHO.....	98
4.4 PESQUISA.....	99
4.5 CONDIÇÕES.....	103
4.6 NEGOCIAÇÃO.....	109
4.7 RESPEITO.....	113
4.8 PESQUISADORES.....	117
<b>5 RELAÇÕES INTERÉTNICAS NA ANTROPOLOGIA BRASILEIRA.....</b>	<b>120</b>
5.1 BRASILEIROS.....	122
5.2 BRANCOS.....	130
5.3 TODOS.....	138
5.4 NEGROS.....	144
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>163</b>
<b>ÍNDICE DE FIGURAS.....</b>	<b>172</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>174</b>
<b>REFERÊNCIAS FONOGRAFICAS.....</b>	<b>180</b>
<b>VÍDEOS E DOCUMENTÁRIOS.....</b>	<b>180</b>

## **INTRODUÇÃO**

Neste trabalho está contido o esforço em compreender algumas das representações existentes em diferentes relatos sobre o Jongo e a relação destas com uma série de experiências durante minha iniciação como pesquisador. Entre as fontes utilizadas para este trabalho estão entrevistas, dados recolhidos em observações de apresentações públicas e durante viagens com as comunidades jogueiras, além de pesquisa de acervo. A coleta de informações baseou-se principalmente nos contatos diretos durante visitas às seguintes comunidades jogueiras: Jongo do Quilombo São José da Serra (da cidade de Valença), Jongo do Morro da Serrinha (do bairro de Madureira na cidade do Rio de Janeiro), Jongo de Barra do Pirai<sup>1</sup> (Barra do Pirai), Jongo de Pinheiral (Pinheiral), todas situadas no Estado do Rio de Janeiro. Estive também em contato com Mestre Darcy do Jongo (falecido em dezembro de 2001) e sua companheira Dona Sú. Também estive em contato com várias outras comunidades jogueiras durante a VII e a X edição do Encontro de Jogueiros<sup>2</sup>.

No primeiro capítulo apresento o Jongo de acordo com a definição de alguns autores, onde aponto questões que serão desenvolvidas ao longo do trabalho, tais como: a variedade dos conceitos utilizados para descrever o Jongo, as discussões em torno da ancestralidade africana; a presença do Jongo no Rio de Janeiro; os relatos oficiais sobre o Jongo; e a relação entre Jongo e Banto. Esta revisão bibliográfica é um recorte do material bibliográfico existente sobre o Jongo com o objetivo de auxiliar a compreensão sobre

---

<sup>1</sup> Este grupo se apresenta nos Encontros de Jogueiros com essa denominação. Em outros espaços, como no próprio município, ele se subdivide e se organiza de outra forma, compondo-se de três grupos principais: Caxambu do Tio Juca, localizado no Morro da Caixa D'água; Caxambu da Tia Marina, do Morro da Boa Sorte; e Caxambu Filhos de Angola, da localidade conhecida como Boca do Mato.

<sup>2</sup> Evento anual que reúne representantes das comunidades jogueiras para apresentação de rodas de Jongo. O evento já incorporou outros elementos como exibição de vídeos sobre o Jongo, homenagens a figuras ilustres relacionadas ao Jongo, venda de CD's e camisetas de grupos de Jongo, etc. Costuma reunir também pesquisadores, artistas, produtores culturais e outros atores sociais interessados no Jongo. Tem servido para fortalecer a Rede do Jongo e Caxambu.



algumas das elaborações existentes sobre o tema. Infelizmente, as condições de tempo e orçamento para a confecção do trabalho determinaram que fosse esse o limite inicial no material para a reflexão.

No segundo capítulo apresentarei o Jongo enquanto arte e a experiência de contato desse pesquisador com o tema na condição de músico e estudante universitário. Este capítulo está centrado na experiência de contato com Mestre Darcy do Jongo. Como não gravei pessoalmente entrevistas com o mestre, apesar de ter tido contato direto com ele, cito aqui declarações extraídas da transcrição do registro em áudio do material bruto para o documentário “Sarava Jongueiro”, além de declarações extraídas de entrevistas com pessoas que conviveram com ele. Também foi muito importante para a confecção do segundo e terceiro capítulos os trabalhos de Edir Gandra (1988) e Nei Lopes (1988, 1992, 2005).

No terceiro capítulo serão apresentadas algumas reflexões capturadas da análise do discurso e das ações do Grupo Cultural Jongo da Serrinha (GCJS) e sua relação com o Inventário de Referências Culturais do Jongo elaborado pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP). As diferenças de poder, grupo social e raça no âmago desta ONG e as contradições vivenciadas pelos atores são abordadas aqui. No fim deste capítulo indico a influência do modelo de projeto social adotado pela ONG GCJS na relação com o Jongo do Quilombo São José e outras comunidades jongueiras.

A experiência como representante do CNFCP no levantamento de dados em Barra do Piraí e Pinheiral irá encaminhar a discussão do quarto capítulo deste trabalho. Essas localidades foram as principais fontes de material etnográfico, consistindo nas áreas onde houve maior investimento por parte deste pesquisador em entrevistas e observação direta do cotidiano dos jongueiros. Visitei Pinheiral pela primeira vez em 2002, para a VII edição do Encontro de Jongueiros. Depois fiz mais três viagens à Pinheiral agora como representante

do CNFCP. Estive em Barra do Piraí e Pinheiral em fins de 2003, em duas viagens que somam aproximadamente 20 dias. Depois, no início de 2004 estive novamente nestas duas localidades, por um período de 10 dias. Voltei em fins de 2005 para trabalho de campo em Barra do Piraí, por uma semana, na condição de mestrando em antropologia. Aqui será apontado o papel do Jongo como ferramenta de negociação e resistência da População Negra.

O quinto capítulo do trabalho introduz algumas questões provocadas a partir do meu retorno à localidade de Barra do Piraí no fim de 2005, última incursão no campo antes da redação final do trabalho. Neste capítulo trato dos relatos como pesquisador negro e a especificidade desta condição no universo acadêmico e nas relações interétnicas do trabalho de campo desenvolvido.

Nas considerações finais retomo algumas situações descritas em cada capítulo e destaco os aspectos que tiveram maior relevância para a análise deste pesquisador. Também busco apontar as questões inconclusas produzidas a partir dessas reflexões e do diálogo com autores que tenham abordado temáticas semelhantes.

## 1- Escritos

É assim um pouco diferente. Tem umas diferenças assim... de dança, sabe? Tem até uns que eles cantam ponto de umbanda mesmo, entendeu? Eles cantam ponto de umbanda. A dança é bem diferente. A dança mais chegada com a nossa é desse pessoal de lá da fazenda São José. As outras são mais assim...mais religiosa, mais da umbanda. Até a gente quando viu a primeira vez achou até que fosse um terreiro mesmo (Deli Monteiro<sup>3</sup> falando sobre as várias formas de apresentar o jongo).

Os vários relatos que tratam do Jongo fazem-no de diversas formas<sup>4</sup>, uma delas é a escrita. Trago aqui uma contribuição para o debate e introdução ao tema através de alguns dos relatos deixados por escrito que pude encontrar através de pesquisa. Pretendo que esse capítulo apresente algo que possa ir um pouco além da descrição da variedade de comunidades e performances do Jongo. Destaco aqui diferentes olhares sobre o Jongo em um breve elenco de relatos formulados a partir de instrumentos conceituais específicos. Cada um destes instrumentos conceituais adotados por estes vários pesquisadores deu o direcionamento de suas descrições, formulando um determinado tipo de olhar sobre o Jongo e deixando transparecer seu ponto de vista com relação a aspectos importantes para a análise. Essa variedade de olhares, essa multiplicidade de pontos de vistas permite montar um mosaico de diferenças e coincidências nestes relatos. Inicialmente apresento alguns trechos de relatos sobre o Jongo e seus respectivos autores, introduzindo uma descrição sobre o próprio objeto deste trabalho. No segundo item deste capítulo agrupo os escritos citados de acordo com algumas características discursivas semelhantes, ainda que

---

<sup>3</sup> Deli Monteiro é membro da família Monteiro, grupo de parentesco que vem mantendo o Jongo na localidade do Morro da Serrinha, em Madureira subúrbio do Rio de Janeiro, há pelo menos 3 gerações. É sobrinha de Mestre Darcy do Jongo, filha de Tia Eva Emely Monteiro, neta de Vovó Maria Joana e faz parte do Grupo Cultural Jongo da Serrinha.

<sup>4</sup> “Talvez seja o momento de estudar os discursos não mais apenas em seu valor expressivo ou suas transformações formais, mas na modalidade de sua existência: **os modos de circulação, de valorização, de atribuição de apropriação dos discursos variam de acordo com cada cultura e se modificam no interior de cada uma;** (...)” (Foucault, Michel n. 13, 2001:287).

de forma bastante imprecisa, para que possa indicar um modelo útil à formulação de um quadro contextual dos relatos escritos sobre o Jongô e dos pontos de vista de seus autores.

### 1.1- Autores

O autor é, sem dúvida, aquele a quem se pode atribuir o que foi dito ou escrito. Mas a atribuição – mesmo quando se trata de um autor conhecido - é o resultado de operações críticas complexas e raramente justificadas. As incertezas do *opus* (Foucault, Michel 2001:265).

Rubem Braga (1940) tratando do tema como “folclore” registrou a presença do Jongô no litoral sul do Espírito Santo na década de 40 do séc. XX. Descreve o Jongô como “uma dança realmente bela, cheia de aflição e, como já disse, desespero, mas cheia também de molecagem” (Braga, Rubem.1940:79). Classifica a performance com termos pouco técnicos destacando sua expressividade. Sobre o canto no Jongô, apresenta-o resumidamente do seguinte modo:

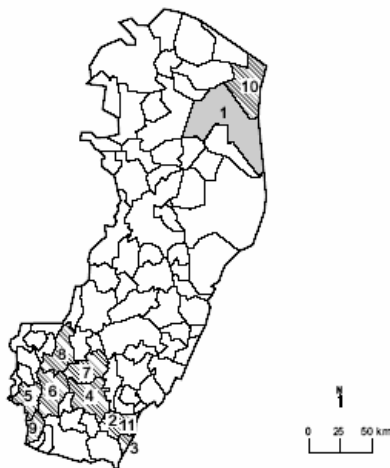
Cada coisa dessa [versos] eles cantam três minutos, ou cinco, ou até mais, conforme o agrado. Quando acaba uma ficam escolhendo outra. Um dos sujeitos fica no meio da roda, diante do que bate no tambor de barrica. Começa a dizer versos, até que dois deles agradam. Então o sujeito do tambor vai acompanhando com mais força e todo mundo começa a cantar. Mas às vezes o sujeito pode ser convidado a sair do meio porque “não sabe botar Jongô” (Braga, Rubem 1940).

Rubem Braga (1940) ainda registra em sua declaração a presença majoritária de pretos pobres<sup>5</sup> no Jongô que ele assistiu na praia de Marataíses durante a “festa das canoas”, celebração realizada pelos pescadores da região, também chamados

---

<sup>5</sup> “...no Jongô quase não intervinham maratimbas, e sim pretos, moradores dos arredores.(...) Direi que no jongô em questão havia um branco, ou dois, mas sem graça. Quem mais brilhava era o preto Benedito Calunga pela maneira muito pessoal e demoníaca de pular e dansar com desespero, às vezes em pé, às vezes de cócoras” (Braga, Rubem 1940:79).

## ESPÍRITO SANTO DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DOS MUNICÍPIOS COM OCORRÊNCIA DE COMUNIDADES DE JONGO 2006 (\*)



### LEGENDA

- Municípios onde há registros que já houve presença de Jongo
- Municípios com ocorrência de Jongo
- Municípios sem registro de ocorrência de Jongo
- Número de identificação do nome da comunidade seu município de localização

(\*) "O Jongo, também conhecido pelos nomes de Tambu, Tambor e Caxambu nas comunidades afro-brasileiras que o praticam, envolve canto, dança e percussão de tambores; por seu intermédio, atualizam-se crenças nos ancestrais e nos poderes da palavra" (MINC-IPHAN, 2005).

(\*) "O jongo foi um dos "pais" do samba. As fazendas do Rio de Janeiro, de São Paulo e de Minas Gerais tinham escravos bantos de Angola e do Congo. À noite eles dançavam o jongo no terreiro. Alguns tocavam tambores. Os mestres jongueiros iam inventando os "pontos" (cantigas). Os outros fofavam uma roda. Um casal de cada vez entrava na roda e dançava. O par sapateava, gingava e dava umbigadas. Quando a escravidão acabou, muitas famílias continuaram a fazer rodas de jongo em casa. Muitas dessas rodas eram no morros do Rio de Janeiro. Lá os velhos mestres jongueiros fundaram as primeiras escolas de samba" (ROSA, 2004).

Fonte: ARAÚJO, A.M. Jongo. Revista do Arquivo Municipal de São Paulo. Nº 128. Editora da Prefeitura de São Paulo. 1949. / ASSOCIAÇÃO CULTURAL CACHUEIRA - PREFEITURA MUNICIPAL DE GUARATINGUETÁ. VIII Encontro de Jongueiros: programa do evento. São Paulo. 2003. / ASSOCIAÇÃO CULTURAL CACHUEIRA/ASSOCIAÇÃO BRASIL MESTIÇO. 10º Encontro de Jongueiros: programa do evento. RJ. 2005. / BAUMGRATZ, G. Barra do Pirai: Cronologia Histórica. Niterói-RJ. Editora Jornal Centro-Sul. 1991. / FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Entidades do Movimento Negro e Instituições de Origem Africana. Brasília. Ed. FCP. 2004. / MINC-IPHAN CD-ROM O Jongo no Sudeste. RJ. 2005. / SEC. DAS CULTURAS - RIO ARTE - PREFEITURA DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO. Show de lançamento do CD-Livro do Jongo da Serrinha e comemoração do centenário de Vovó Maria Joana Rezadeira: programa do evento. RJ. 2002. / SEC. DE CULTURA DE VALENÇA - REDE DE MEMÓRIA DO JONGO. VI Encontro de Jongueiros: programa do evento. RJ. 2001. / SÉC. MUN. DE EDUC. E CULTURA DE PINHEIRAL. XVII Encontro de Jongueiros. Rio de Janeiro: programa do evento. RJ. 2002. / TEOBALDO, D. Cantos de Fé, Trabalho e de Orgia: O Jongo Rural de Angra dos Reis. Rio de Janeiro. Editora E-Papers. 2003. / VIANNA, L et all. Artesãos em São Mateus. RJ. Funarte /CNFCP- 2000. ROSA, Sonia, 1959 - Jongo / Sonia Rosa: desenhos de Rosinha Campos. RJ : Pallas , 2004. Regiões onde já houveram Jongo: (1) SILVA, M. T. B da & OLIVEIRA FILHO, A.L. Silas de Oliveira, do Jongo ao samba-enredo. RJ. Ed. FUNARTE- 1981. / (2) GANDRA, E. Jongo da Serrinha: do terreiro aos palcos. Rio de Janeiro. Giorgio Gráfica e Editora Ltda-1988. / (3) MEC/REDEH Quilombos: espaço de resistência de crianças, jovens, mulheres e homens negros. Brasília. Ed. MEC. 2006. / (4) BRAGA, R. Um jongo entre os Maratimbás. São Paulo. Publicação do Departamento de Cultura do Arquivo Municipal de São Paulo. 1940.



Nº	Comunidade	Bairro	Cidade	Município
1	Jongo de São Benedito	Ladeira do Telmoso	Conceição da Barra	São Mateus
2	Barra do Itapemirim	Barra do Itapemirim	Itapemirim	Itapemirim (4)
3	Maratimbás	Maratimbás	Maratimbás	Maratimbás (4)
4	Cachoeiro do Itapemirim	Cachoeiro do Itapemirim	Cachoeiro do Itapemirim	Cachoeiro do Itapemirim (2)
5	Guaçuí	Guaçuí	Guaçuí	Guaçuí (2)
6	Alegre	Alegre	Alegre	Alegre (5)
7	Castelo	Castelo	Castelo	Castelo (5)
8	Muniz Freire	Muniz Freire	Muniz Freire	Muniz Freire (5)
9	São José do Calçado	São José do Calçado	São José do Calçado	São José do Calçado (5)
10	Conceição da Barra	Conceição da Barra	Conceição da Barra	Conceição da Barra (5)
11	Itapemirim	Itapemirim	Itapemirim	Itapemirim (5)

Base Cartográfica IBGE 2000. Projeto Geográfico e Cartográfico by Geog. Rafael Sanzio A. Dos Anjos - CREA 15604/D - Projeto Geografia Afro- Brasileira. Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica. Apoio Técnico: Marcelo Silva e Adailton da Silva - Deptº de Geografia - Universidade de Brasília. Brasília-DF. 2006. E-mail: ciga@unb.br

Figura 1- Mapa Jongo Espírito Santo

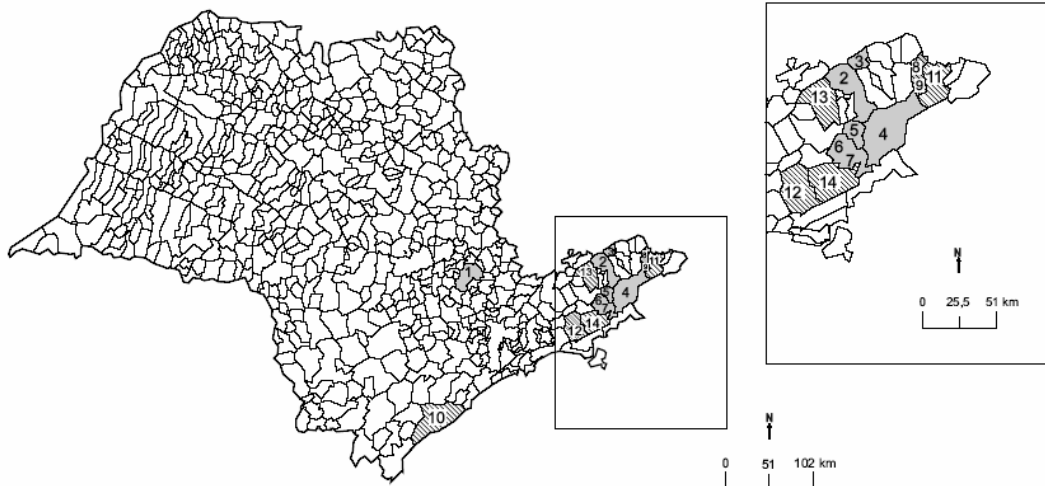
“maratimbas”. Havia, segundo ele, apenas um ou dois não-negros. Estes não estavam muito bem integrados ao evento, ou segundo suas palavras “sem graça”.

Em uma outra descrição com citações de declarações e estórias dos membros da comunidade pesquisada, Alceu Maynard Araújo, chama o Jongo de “dança de origem africana” (Araújo, Alceu Maynard 1949:45). Registra a presença dessa manifestação na cidade de Cunha, estado de São Paulo, em 20 de Janeiro de 1945. Relata que a dança era feita por descendentes de africanos escravizados que declararam que o Jongo já era realizado por seus ascendentes em Angola. Indica um “local tradicional para a dança do Jongo, desde os tempos da escravatura, e é popularmente chamado de Largo de Dona Vavá” (Araújo, Alceu Maynard 1949:45). Dona Vavá, que ainda vivia, participava ativamente das festas organizadas na comunidade. Os principais envolvidos no evento que este autor descreve, declaram-se filhos ou netos de africanos escravizados no Brasil. A roda de jongo que o autor descreve acontece por ocasião da festa dos três Reis Magos, onde além do Jongo estão presentes foliões do Divino, foliões de Reis, Moçambiqueiros, e uma audiência que comia e bebia junto com os brincantes.

Fizeram uma fogueira.(...) Ao redor alguns negros e caboclos comiam batata doce assada, mandioca cozida, e bebericavam o quentão.(...) Ali estavam mais ou menos umas 30 ou 40 pessoas. Eram pretos, brancos, moradores da roça e da cidade, alguns já de idade outros moços, algumas mulheres e alguns “zinhos”[crianças](...) As 21:30 horas, chega o responsável pela dança (...) negro de 67 anos de idade, valeiro de profissão, e que se diz filho de pai africano. Ao redor dos instrumentos forma-se uma roda. Dela participam homens e mulheres. Há muitas mulheres olhando, porém tomam parte na dança apenas duas pretas e duas brancas, aliás estas caboclas claras não gozam de boa reputação. Não há ordem para a distribuição na roda, pois há apenas quatro mulheres e cerca de vinte homens dançando.(...) No meio do canto há palavras africanas (Araújo, Alceu Maynard 1949:46-47).

Apesar dos papéis centrais no evento descrito caberem às pessoas negras, deve-se reconhecer a presença de brancos e “caboclos” no Jongo de Cunha já naquela época.

## SÃO PAULO DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DOS MUNICÍPIOS COM OCORRÊNCIA DE COMUNIDADES DE JONGO 2006



**LEGENDA**

- Municípios onde há registros que já houve presença de Jongo
- Municípios com ocorrência de Jongo
- Municípios sem registro de ocorrência de Jongo
- Número de identificação do nome da comunidade seu município de localização

(\*) "O Jongo, também conhecido pelos nomes de Tambu, Tambor e Caxambu nas comunidades afro-brasileiras que o praticam, envolve canto, dança e percussão de tambores; por seu intermédio, atualizam-se crenças nos ancestrais e nos poderes da palavra" (MINC-IPHAN, 2005).  
 (\*) "O jongo foi um dos "país" do samba. As fazendas do Rio de Janeiro, de São Paulo e de Minas Gerais tinham escravos bantos de Angola e do Congo. À noite eles dançavam o jongo no terreiro. Alguns tocavam tambores. Os mestres jongoeiros iam inventando os "pontos" (cantigas). Os outros fofavam uma roda. Um casal de cada vez entrava na roda e dançava. O par sapateava, gingava e dava umbigadas. Quando a escravidão acabou, muitas famílias continuaram a fazer rodas de jongo em casa. Muitas dessas rodas eram no morros do Rio de Janeiro. Lá os velhos mestres jongoeiros fundaram as primeiras escolas de samba" (ROSA, 2004).

Fonte: ARAÚJO, A.M. Jongo.Revista do Arquivo Municipal de São Paulo. Nº 128. Editora da Prefeitura de São Paulo, 1949. / ASSOCIAÇÃO CULTURAL CACHUEIRA - PREFEITURA MUNICIPAL DE GUARATINGUETÁ. VIII Encontro de Jongoeiros: programa do evento. São Paulo, 2003. / ASSOCIAÇÃO CULTURAL CACHUEIRA/ASSOCIAÇÃO BRASIL MESTIÇO. 10º Encontro de Jongoeiros: programa do evento. RJ, 2005. / BAUMGRATZ, G. Barra do Pirai: Cronologia Histórica. Niterói-RJ. Editora Jornal Centro-Sul. 1991. / FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Entidades do Movimento Negro e Instituições de Origem Africana. Brasília. Ed. FCP. 2004. / MINC-IPHAN CD-ROM O Jongo no Sudeste. RJ, 2005. / SEC. DAS CULTURAS - RIO ARTE - PREFEITURA DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO. Show de lançamento do CD-Livro do Jongo da Serrinha e comemoração do centenário de Vovó Maria Joana Rezadeira: programa do evento. RJ, 2002. / SEC. DE CULTURA DE VALENÇA - REDE DE MEMÓRIA DO JONGO. VI Encontro de Jongoeiros: programa do evento. RJ, 2001. / SÉC. MUN. DE EDUC. E CULTURA DE PINHEIRAL. XVII Encontro de Jongoeiros. Rio de Janeiro: programa do evento. RJ, 2002. / TEOBALDO, D. Cantos de Fé, Trabalho e de Orgia: O Jongo Rural de Angra dos Reis. Rio de Janeiro. Editora E-Papers. 2003. / VIANNA, L. et al. Artesãos em São Mateus. RJ. Funarte /CNFCP- 2000. ROSA, Sonia, 1959 - Jongo / Sonia Rosa: desenhos de Rosinha Campos. RJ : Pallas , 2004. Regiões onde já houveram Jongo: (1) SILVA, M. T. B da & OLIVEIRA FILHO, A.L. Silas de Oliveira, do Jongo ao samba-enredo. RJ. Ed. FUNARTE- 1981. / (2) GANDRA, E. Jongo da Serrinha: do terreiro aos palcos. Rio de Janeiro. Giorgio Gráfica e Editora Ltda-1988. / (3) MEC/REDEH Quilombos: espaço de resistência de crianças, jovens, mulheres e homens negros. Brasília. Ed. MEC. 2006. / (4) BRAGA, R. Um jongo entre os Maratimbas. São Paulo. Publicação do Departamento de Cultura do Arquivo Municipal de São Paulo.1940.

Localização do Estado no Brasil



Nº	Comunidade	Bairro	Cidade	Município
1	Jongo Campinas	Campinas	Campinas	Campinas
2	Jongo do Tamandaré	Tamandaré	Guaratinguetá	Guaratinguetá
3	Jongo de Piquete	Piquete	Piquete	Piquete
4	Jongo de Cunha	Cunha	Cunha	Cunha
5	Grupo Raiz de Lagoinha	Lagoinha	Lagoinha	Lagoinha
6	Jongo de São Luiz do Paraitinga	Bairro Alvarenga	São Luiz do Paraitinga	São Luiz do Paraitinga
7	Jongo de São Luiz do Paraitinga	Alto Cruzeiro	São Luiz do Paraitinga	São Luiz do Paraitinga
8	Jongo de Areias	Areias	Areias	Areias
9	Taubaté	Areias	Areias	Areias (2)
10	Iguape	Iguape	Iguape	Iguape (2)
11	São José do Barreiro	São José do Barreiro	São José do Barreiro	São José do Barreiro (2)
12	Redenção da Serra	Redenção da Serra	Redenção da Serra	Redenção da Serra (2)
13	Pindamonhagaba	Pindamonhagaba	Pindamonhagaba	Pindamonhagaba (2)
14	Parabuna	Parabuna	Parabuna	Parabuna (5)

Base Cartográfica IBGE 2000. Projeto Geográfico e Cartográfico by Geog. Rafael Sanzio A. Dos Anjos - CREA 15604/D - Projeto Geografia Afro- Brasileira. Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica. Apoio Técnico: Marcelo Silva e Adailton da Silva - Deptº de Geografia - Universidade de Brasília. Brasília-DF. 2006. E-mail: ciga@unb.br

Figura 2: Mapa Jongo São Paulo

É enriquecedor deste trabalho do autor a elaboração de um tipo de glossário, bastante explicativo, distribuído em notas ao longo do texto, para melhor compreensão de alguns termos utilizados localmente. Com isso, a dimensão de código<sup>6</sup> e os aspectos relacionados ao sobrenatural no Jongo puderam ser introduzidos de forma bastante didática neste trabalho. Outro aspecto bastante interessante deste texto é a análise de alguns “pontos<sup>7</sup>”, e a descrição pormenorizada dos instrumentos utilizados, com indicações inclusive sobre as técnicas de confecção dos mesmos.

Edison Carneiro (1982) trata do Jongo em sua análise das “Danças Folclóricas do Brasil”. Delimita como a “Zona do Jongo<sup>8</sup>” o território identificado pelo “Estado do Rio e São Paulo, talvez Minas Gerais e Goiás” (p.33) sendo duas as “espécies” (p.43) de Jongo encontradas nessa região – Jongo e Caxambu<sup>9</sup> (p.43). Citando um conto de Levi Rocha (1937) e textos de vários outros autores argumenta que Jongo e Caxambu seriam sinônimos. O autor compõe um quadro classificatório que inclui várias danças e aponta o Jongo como uma forma de samba, dançada em pares e sem a presença da umbigada, mas apenas com uma “simulação” de umbigada (p.43).

---

<sup>6</sup> No curta-metragem “Onde a coruja dorme”, sobre o sambista Bezerra da Silva falecido em 2005, para tratar das gírias e linguagens codificadas utilizadas nos morros cariocas os entrevistados utilizam a expressão “Língua de Congo”, mais uma vez situando no continente africano na área Banto um signo de identidade diferenciada. Esta “língua de Congo” é apresentada por Bezerra da Silva como um eficaz mecanismo de proteção contra a opressão e violência sofrida pelos pretos pobres e marginalizados.

<sup>7</sup> É uma pergunta versificada, cantada, que o adversário precisa adivinhar o que seja, ele “desata ou desamarra o ponto”. Empregam figuras de metáfora difíceis de serem entendidas (Araújo, Alceu Maynard 1949:47, nota 5).

<sup>8</sup> Carneiro (1982) ao mesmo tempo em que busca delimitar uma “Zona do Jongo” é quem mais localiza comunidades jongueiras espalhadas pelo Brasil. Citando como principal fonte o IBGE (?) apresenta uma “geografia do jongo-caxambu” (p.55) que se prolifera por localidades mais distantes entre si que as citadas por qualquer autor. Caxambu: Espírito Santo - Alegre, Cachoeiro do Itapemirim, Castelo, Muniz Freire e São José do Calçado; Estado do Rio - Cambuci, Duas Barras, Miguel Pereira, Miracema, São Sebastião do Alto e Vassouras; Minas Gerais - Estrela do Sul, Eugenópolis e Palma; Goiás - Porangatu. Jongo: Espírito Santo - Conceição da Barra e Itapemirim; Estado do Rio - Resende e São João da Barra; Minas Gerais – Liberdade, Piranga e Porto Firme; São Paulo - Paraibuna, São José do Barreiro e Taubaté. Ver figuras 1 a 4.

<sup>9</sup> Percebe-se assim a opção do autor em considerar Jongo o termo geral que indica um conjunto do qual o Caxambu representa apenas uma fração.



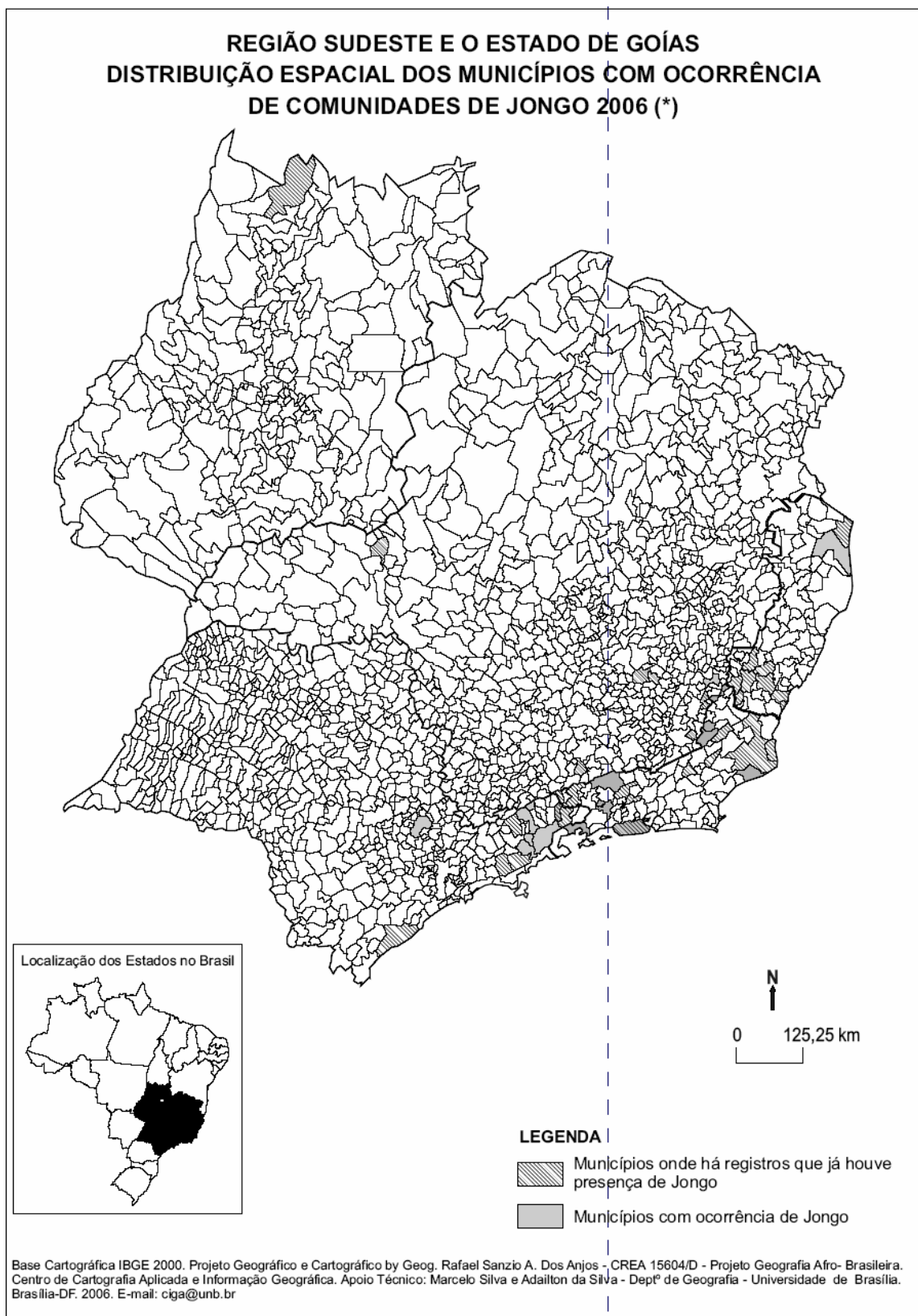


Figura 3: Mapa Jongo Sudeste e Goiás

Luciano Gallet (1937)<sup>10</sup> cita Caxambu como denominação para um instrumento de procedência africana (p.59) e também como “dança negra”<sup>11</sup> implantada no Brasil e praticada em Minas Gerais (p.61). O Jongo aparece também como uma “dança negra” em seu texto, mas neste caso já indicada na localidade do Rio de Janeiro (p.61-62).

As dansas de conjunto, como o Jongo (...) se formam de grandes rodas de homens e mulheres, que cantam em coro, batem as mãos em tempo, e dansam com o corpo, sem sair do lugar. No centro da roda, um dansarino, às vezes dois, evoluem em dansas saracoteadas, de grande agilidade, e de execução difícil.(...) O “cantador” improvisa a estrofe, o coro responde enquanto ao lado, estão os músicos com seu instrumental ruidoso.(...) Estas dansas prolongam-se dia e noite; desde que circule a “pinga” e que os ânimos se mantenham exaltados (Gallet, Luciano 1937:62).

Em um outro ponto desta publicação o mesmo autor argumenta que o Jongo como “dansa predileta dos pretos” (p.74) em função do contingente de pessoas envolvidas poder revezar-se quase que infinitamente sem grande desgaste físico individual, e também pela atratividade aos negros das disputas envolvendo os dançarinos.

Prestando-se a dansa a movimentos lascivos, a mulher ou o homem dansando no meio do grande círculo produz maior excitação na assistência, atordoada com as baterias, o sapateio, o canto geral e o parati que circula horas a fio (Gallet, Luciano 1937:74)<sup>12</sup>.

José Jorge de Carvalho (2000:15) afirma que o Jongo relata parte do processo histórico vivido pelos negros do Brasil. Relaciona os movimentos da ‘dança’ ao cotidiano de atividades da vida rural.

Algumas das habilidades mostradas nessas danças são, em certa medida, habilidades rurais: destreza manual, força muscular nos braços, pernas e coxas; resistência e disposição para lidar com o confronto físico aberto e assim por

<sup>10</sup> Este trabalho é citado e elogiado posteriormente por muitos autores, entre eles Edison Carneiro (1982) e Arthur Ramos (1971).

<sup>11</sup> “Algumas dansas, tomam o nome do instrumento principal usado na dansa: Caxambu, Jeguedé” (Gallet, Luciano 1937:61).

<sup>12</sup> O texto de Luciano Gallet sobre o Jongo é repleto de associações que podem ser apontadas, sem qualquer traço de dúvida, como ofensas raciais à População Negra. Comentários perniciosos, irônicos e antipáticos associando características do Jongo a aspectos do ‘caráter’ dos negros tornaram bastante visíveis concepções racistas deste autor. No entanto, e infelizmente, ele é citado por vários autores sem que nenhuma crítica seja feita ao seu discurso discriminatório.

diante. Paralelamente à exibição física temos a exibição poética e a melodia cantada: samba de roda, capoeira, jongo entre outros gêneros similares, todos incorporam a improvisação e a disputa poética, e o desafio entre cantores articulados com as repostas do coro (Carvalho, José Jorge 2000:15).

Maria de Lourdes Borges Ribeiro (1960), assim como já havia feito Alceu Maynard Araújo (1949), argumenta que o Jongo, que inicialmente era praticado apenas pelos africanos escravizados, assimilava em seu interior pessoas com outras origens de ascendência.

O Jongo antigamente dança de escravos, passou depois, a ter como figurantes, não só pretos, mas brancos, mulatos, caboclos e bugres (esta última denominação abrange os de ascendência indígena mais pronunciada). Tudo gente do povo, gente humilde, muito pé no chão, lavradores, operários biscateiros; de modo geral, todos têm profissão (Ribeiro, Maria de Lourdes B. 1960).

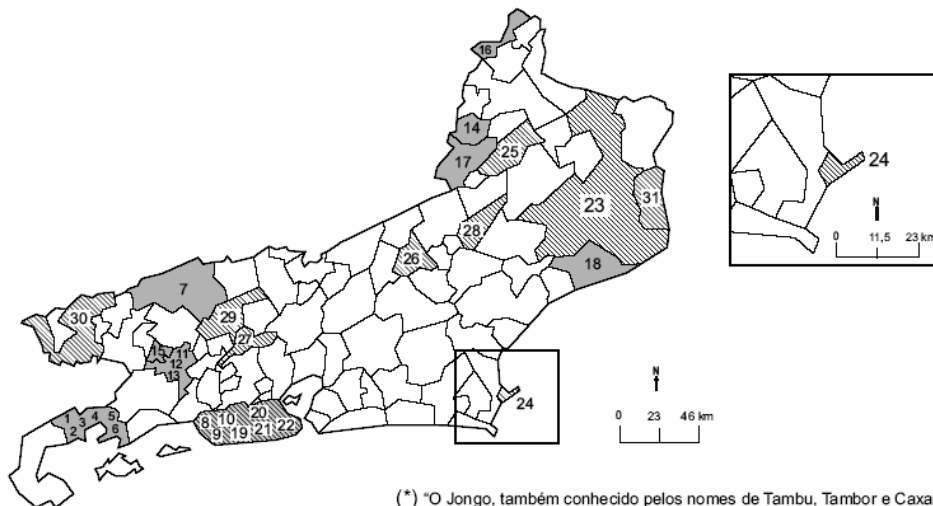
Ribeiro afirma que o Jongo está presente em toda a região sudeste<sup>13</sup>, vincula-o ao espaço dos terreiros onde compartilha com a prática de “ritos feitichistas, macumbas, candomblés, etc.” (Ribeiro, Maria de Lourdes B. 1960) e indica a existência de pelo menos três tipos de Jongo: o Jongo de Roda, sem par de dançarinos solista com todos que formam a roda dançando em sentido anti-horário; o Jongo de Corte ou Jongo Carioca, também em roda só que mais movimentado, com requintes na coreografia e com um casal alternando-se ao centro; e o Jongo Paulista, com vários casais dançando simultaneamente na roda. A pesquisa desta autora identifica uma descrição referente ao Jongo datada de 1817<sup>14</sup> (Ribeiro, Maria de Lourdes B.1960:11) trazendo então a mais antiga referência escrita sobre o tema.

---

<sup>13</sup> Não está bem determinada a área do Jongo no Brasil. Sabe-se dele nos Estados de São Paulo, Minas Gerais, Espírito Santo e Rio de Janeiro (Ribeiro, Maria de Lourdes B. 1960:7).

<sup>14</sup> Pohl, Johann Emmanuel. Viagem pelo interior do Brasil. 1º Vol, p.187. Rio de Janeiro: MEC, 1951.

### RIO DE JANEIRO DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DOS MUNICÍPIOS COM OCORRÊNCIA DE COMUNIDADES DE JONGO 2006 (\*)



**LEGENDA**

- Municípios que houveram ocorrência de Jongo
- Municípios com ocorrência de Jongo
- Municípios sem registro de ocorrência de Jongo
- Número de identificação do nome da comunidade seu município de localização

(\*) "O Jongo, também conhecido pelos nomes de Tambu, Tambor e Caxambu nas comunidades afro-brasileiras que o praticam, envolve canto, dança e percussão de tambores; por seu intermédio, atualizam-se crenças nos ancestrais e nos poderes da palavra" (MINC-IPHAN, 2005).

(\*) "O jongo foi um dos "país" do samba. As fazendas do Rio de Janeiro, de São Paulo e de Minas Gerais tinham escravos bantos de Angola e do Congo. À noite eles dançavam o jongo no terreiro. Alguns tocavam tambores. Os mestres jongueiros iam inventando os "pontos" (cantigas). Os outros fommavam uma roda. Um casal de cada vez entrava na roda e dançava. O par sapateava, gingava e dava umbigadas. Quando a escravidão acabou, muitas famílias continuaram a fazer rodas de jongo em casa. Muitas dessas rodas eram no morros do Rio de Janeiro. Lá os velhos mestres jongueiros fundaram as primeiras escolas de samba" (ROSA, 2004).

Fonte: ARAÚJO, A.M. Jongo. Revista do Arquivo Municipal de São Paulo. Nº 128. Editora da Prefeitura de São Paulo. 1949. / ASSOCIAÇÃO CULTURAL CACHUEIRA - PREFEITURA MUNICIPAL DE GUARATINGUETÁ. VIII Encontro de Jongueiros: programa do evento. São Paulo. 2003. / ASSOCIAÇÃO CULTURAL CACHUEIRA/ASSOCIAÇÃO BRASIL MESTIÇO. 10º Encontro de Jongueiros: programa do evento. RJ. 2005. / BAUMGRATZ, G. Barra do Piraí: Cronologia Histórica. Niterói-RJ. Editora Jornal Centro-Sul. 1991. / FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Entidades do Movimento Negro e Instituições de Origem Africana. Brasília. Ed. FCP. 2004. / MINC-IPHAN CD-ROM O Jongo no Sudeste. RJ. 2005. / SEC. DAS CULTURAS - RIO ARTE - PREFEITURA DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO. Show de lançamento do CD-Livro do Jongo da Serrinha e comemoração do centenário de Vovó Maria Joana Rezadeira: programa do evento. RJ. 2002. / SEC. DE CULTURA DE VALENÇA - REDE DE MEMÓRIA DO JONGO. VI Encontro de Jongueiros: programa do evento. RJ. 2001. / SÉC. MUN. DE EDUC. E CULTURA DE PINHEIRAL. XVII Encontro de Jongueiros. Rio de Janeiro: programa do evento. RJ. 2002. / TEOBALDO, D. Cantos de Fé, Trabalho e de Orgia: O Jongo Rural de Angra dos Reis. Rio de Janeiro. Editora E-Papers. 2003. / VIANNA, L. et al. Artesãos em São Mateus. RJ. Funarte /CNFCP- 2000. ROSA, Sonia, 1959 - Jongo / Sonia Rosa: desenhos de Rosinha Campos. RJ : Pallas , 2004. Regiões onde já houveram Jongo: (1) SILVA, M. T. B da & OLIVEIRA FILHO, A.L. Silas de Oliveira, do Jongo ao samba-enredo. RJ. Ed. FUNARTE- 1981. / (2) GANDRA, E. Jongo da Serrinha: do terreiro aos palcos. Rio de Janeiro. Giorgio Gráfica e Editora Ltda-1988. / (3) MEC/REDEH Quilombos: espaço de resistência de crianças, jovens, mulheres e homens negros. Brasília. Ed. MEC. 2006. / (4) BRAGA, R. Um jongo entre os Maratimbas. São Paulo. Publicação do Departamento de Cultura do Arquivo Municipal de São Paulo. 1940.



Nº	Comunidade	Bairro	Cidade	Município
1	Grupo de Consciência Negra Yiljudu	Santa Rita do Bonfim	Angra dos Reis	Angra dos Reis
2	Grupo de Consciência Negra Yiljudu	Morro do Carmo	Angra dos Reis	Angra dos Reis
3	Grupo de Consciência Negra Yiljudu	Morro do Castelo	Angra dos Reis	Angra dos Reis
4	Grupo de Consciência Negra Yiljudu	Fimpe	Angra dos Reis	Angra dos Reis
5	Grupo de Consciência Negra Yiljudu	Belem	Angra dos Reis	Angra dos Reis
6	Grupo de Consciência Negra Yiljudu	Grma de Jacuba	Angra dos Reis	Angra dos Reis
7	Quilombo São José	Serras da Belem	Santa Izabel	Valença
8	Grupo Cultural Jongo da Serrinha	Madureira	Rio de Janeiro	Rio de Janeiro
9	Grupo Cultural Jongo da Serrinha	Acari	Rio de Janeiro	Rio de Janeiro
10	Jongo de Dona Sil	Lago	Rio de Janeiro	Rio de Janeiro
11	Caxambu da Tia Maria	Morro do Ibo Some	Barra do Piraí	Barra do Piraí
12	Caxambu do Tio Joca	Morro da Caixa D'água	Barra do Piraí	Barra do Piraí
13	Caxambu Pinda de Angola	Boca do Mato	Barra do Piraí	Barra do Piraí
14	Caxambu de Miracema	Morro do Cruzeiro	Miracema	Miracema
15	Centro de Referência de Estudo Afro do Sul Fluminense	Pinheiral	Pinheiral	Pinheiral
16	Caxambu de Porciúncula	Porciúncula	Porciúncula	Porciúncula
17	Caxambu de Santo Antônio de Pádua	Vila Aeroporto	Campos Belo	Santo Antônio de Pádua
18	Jongo da Fazenda Madradinha	Guissamã	Guissamã	Guissamã
19	Morro de São Carlos	Estácio	Rio de Janeiro	Rio de Janeiro (1)
20	Saqueiro	Tijuca	Rio de Janeiro	Rio de Janeiro (1)
21	Mangueira	Vila Isabel	Rio de Janeiro	Rio de Janeiro (1)
22	Osvaldo Cruz	Osvaldo Cruz	Rio de Janeiro	Rio de Janeiro (1)
23	Fazenda Santana	Fazenda Santana	Campos	Campos dos Goybaçabas
24	Quilombo da Sara	Itaó	Buzios	Armação de Buzios (3)
25	Cambuci	Cambuci	Cambuci	Cambuci (5)
26	Duas Barras	Duas Barras	Duas Barras	Duas Barras (5)
27	Miguel Pereira	Miguel Pereira	Miguel Pereira	Miguel Pereira (5)
28	São Sebastião do Alto	São Sebastião do Alto	São Sebastião do Alto	São Sebastião do Alto (5)
29	Vassouras	Vassouras	Vassouras	Vassouras (5)
30	Resende	Resende	Resende	Resende (5)
31	São João da Barra	São João da Barra	São João da Barra	São João da Barra (5)

Base Cartográfica IBGE 2000. Projeto Geográfico e Cartográfico by Geog. Rafael Sanzio A. Dos Anjos - CREA 15604/D - Projeto Geografia Afro- Brasileira. Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica. Apoio Técnico: Marcelo Silva e Adailton da Silva - Deptº de Geografia - Universidade de Brasília. Brasília-DF. 2006. E-mail: ciga@unb.br

Figura 4: Mapa Jongo Rio de Janeiro

### 1.1.1- Rio de Janeiro

Em um outro relato escrito, este de Marília T. Barboza da Silva & Arthur L. de Oliveira Filho (1981), declara-se:

(...) esta mui heróica cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, embora os folcloristas e os pesquisadores nunca o hajam dito, foi a região do Brasil onde existiu maior concentração de rodas de Jongo. Aqui no Rio dançava-se Jongo em tudo quanto era favela, do morro ou da planície. (...) Fora daqui, no Estado do Rio, em Minas, São Paulo, no Espírito Santo, dançava-se o Jongo apenas na zona Rural, nas fazendas, muito afastadas umas das outras. O excedente de mão-de-obra rural, gerado pelas crises do açúcar e do café, vinha se concentrar na periferia de nossa cidade. E para cá trouxeram o Jongo, dançado já agora compactamente, nas nossas áreas urbanóides.

O Jongo, que neste texto é tratado através da noção de “cultura popular”, é trazido ao leitor inúmeras vezes em meio à narrativa que perpassa a trajetória do jongueiro e sambista Silas de Oliveira. Aqui também é destacada a filiação africana do Jongo, com indicações ainda mais precisas de diferentes aspectos que sugerem tal elo. A idéia de uma “área jongueira” na região centro-sul do país coincidindo exatamente com os focos de entrada de negros bantos durante o tráfico intercontinental de africanos escravizados<sup>15</sup> aparece como uma sugestão de investigação baseada nos apontamentos dos folcloristas que antecederam os autores no trato do tema<sup>16</sup>.

Silva & Oliveira Filho afirmam categoricamente que “O Jongo é uma palavra oriunda do quimbundo, língua dos indígenas bantos de Angola”<sup>17</sup> (Silva & Oliveira Filho, 1981:35). Vocabulário, instrumentos, a dança e outros elementos apontados pelos autores indicam que “o Jongo seja mais uma contribuição dos negros bantos à cultura carioca,

---

<sup>15</sup> Ver Santos (1993).

<sup>16</sup> Ribeiro (1960) e Edison Carneiro (1982) são alguns dos autores que apóiam esta hipótese.

<sup>17</sup> Citam como fonte para tal informação o livro de Renato Mendonça “A influência africana no Português do Brasil”, 3ª. edição, p.232. Porto: Livraria Figueirinhas.



Figura 5: Foto Silas de Oliveira

como são o samba e a capoeira” (Silva & Oliveira Filho, 1981:36). Aqui se nota a particularidade na compreensão do Jongo como uma contribuição africana para a cultura de uma determinada região brasileira e não um elemento da cultura africana presente graças aos descendentes de africanos que aqui vivem. Estava indicada a dissociação entre os portadores do Jongo e uma identificação destes com uma ancestralidade africana, esta já supostamente assimilada na cultura local<sup>18</sup>. Apontam estes autores não só para a nacionalização do Jongo, diluído em meio aos elementos da cultura brasileira (ou mais especificamente carioca) como também para o seu fim.

Mais pessimista ainda do que Maria de Lourdes B. Ribeiro (1960), que dizia que “A tendência do Jongo será perder o caráter esotérico e tornar-se uma dança de simples divertimento”, Silva & Oliveira Filho (1981) chegam a dizer que “O jongo ou cachambu está na última fase de um processo de extinção. Sobrevive apenas como forma de dança estilizada, conservando a coreografia básica. (...) O jongo está morrendo” (Silva & Oliveira Filho, 1981:39-40). 25 anos se passaram e, graças a essa força irredutível atribuída aos ancestrais, o Jongo na Serrinha e em outras localidades do Rio de Janeiro não morreu<sup>19</sup>. Talvez nunca morra nem possa ser tomado como totalmente brasileiro. Quem poderá saber? A mesma previsão pessimista já havia sido feita anteriormente em Lima (1954:99), que disse que o Jongo “tende a desaparecer mais depressa do que se julga. Sua decadência é real e processa-se com acentuada rapidez”<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> “Para esta cultura de identificação branca o *homem folclórico* reproduz o *homem natural*, aquele que não tem história, nem projetos, nem problemas: ele possui de seu apenas a alienação como identidade. Sua identidade é, pois, sua mesma alienação. Desde que a matéria-prima é o não ser que aguarda forma, podemos concluir, a respeito do folclore negro, ser ele uma espécie de matéria-prima que os brancos manipulam e manufaturam para obter lucro” (Nascimento, Abdias do 1979:119).

<sup>19</sup> “As práticas culturais populares, na verdade, se modificam, juntamente com o contexto social em que estão inseridas, sem que isso implique necessariamente sua extinção. Apesar disso, muitos estudiosos, até hoje, continuam acreditando em seu iminente desaparecimento.” (Ayala & Ayala, 2003: 20)

<sup>20</sup> Extraído de Edir Gandra (1988:22).



Nem tão depressa assim, já que em 1988 Edir Gandra apresenta como resultado final de seu trabalho para obtenção do grau de mestre no Conservatório Brasileiro de Música o texto que foi publicado como “Jongo da Serrinha: do terreiro aos palcos”. Este estudo trata de vários aspectos relativos ao Jongo estudado na comunidade da Serrinha (no bairro de Madureira, subúrbio da cidade do Rio de Janeiro), mas enfoca principalmente os aspectos performáticos e musicológicos do tema.<sup>21</sup> O conceito utilizado para descrever o Jongo neste trabalho é de “folclore” de acordo com a definição de Câmara Cascudo (1972)<sup>22</sup>. Sua definição geral do objeto varia em torno da idéia de uma “dança originária de profundas raízes da cultura negra” (Gandra, Edir 1988:22). Argumenta em favor da ascendência escrava dos jongueiros, mas, mesmo levando em consideração a literatura precedente, coloca em dúvida a origem do Jongo em Angola. Como a autora já não se depara mais com a memória de africanos nas rodas de Jongo como haviam registrado alguns dos pesquisadores anteriores, sente-se à vontade para argumentar da seguinte forma:

Não encontramos registros, na literatura sobre o Jongo, que indiquem a existência da dança em Angola. Os jongueiros entrevistados pelos autores mencionam a procedência angolana e o fazem referindo-se ao aspecto físico: região de Angola-África; existe, então uma suposição de que, se os escravos vindos de Angola dançavam o Jongo, este já estava inserido em sua bagagem cultural; mas, sobre essa hipótese, não há fundamentação suficiente (Gandra, Edir 1988:40).

---

<sup>21</sup> “A preocupação central deste estudo é verificar as transformações ocorridas em uma manifestação folclórica, o Jongo da Serrinha, entre a década de vinte até a presente data, detendo-se na questão musical. (...) Deixa, portanto, de analisar em profundidade os fatores sociológicos e antropológicos determinantes dessas modificações. Não é objeto do nosso estudo a análise do aspecto mágico ou religioso da danças e sua relação com práticas religiosas de procedência africana, como o Candomblé e a Umbanda” (Gandra, Edir 1988:19).

<sup>22</sup> “É a cultura popular, tornada normativa pela tradição. Compreende técnicas e processos utilitários que se valorizam numa ampliação emocional, além do ângulo do funcionamento racional. O folclore inclui nos objetos e formulas populares uma quarta dimensão, sensível ao seu ambiente. Não apenas conserva, depende e mantém os padrões imperturbáveis do entendimento e ação, mas remodela, refaz ou abandona elementos que se esvaziaram de motivos ou finalidades indispensáveis a determinadas seqüências ou presença grupal (...) O folclore estuda a solução popular na vida em sociedade”( Cascudo, Câmara 1972:400-401).



Este argumento aparece complementado em seu texto quando a autora cita de Nketia<sup>23</sup> (1975:7) a informação de que o Jongo seria um “estilo musical encontrado em muitas sociedades no norte do Ghana – em Fafra, Kusasi, Kassena-Nankani, Builsa e Sisala” (Gandra, Edir 1988:48). Assim, poderia se confirmar a origem africana e cogitar a origem banto, mas contesta-se a identificação com o atual território de Angola.

Edir Gandra, mesmo tendo como intenção direcionar o estudo para o meio acadêmico e restringir seu enfoque, teve seu trabalho re-apropriado posteriormente como fonte para valorização do bem cultural a ser comercializado por produtores e empresários ligados ao mundo dos espetáculos<sup>24</sup>. O trabalho de Edir Gandra é citado como fonte bibliográfica de pesquisa na elaboração do Cd-Livro do Jongo da Serrinha (2002) e também no CD-Livro do Jongo do Quilombo São José (2004). A transcrição das canções do acervo da comunidade da Serrinha para o formato de notação musical feita pela pesquisadora contribuiu para a incorporação de instrumentos melódicos e harmônicos às apresentações do Jongo em seu formato de espetáculo. Isto foi requisitado, segundo a autora, como uma demanda dos próprios jongueiros. “Desde o nosso primeiro contato (...) ficou claro o interesse deles por um registro musical do repertório do grupo, feito por um professor de música” (Gandra, Edir 1988:25). Permito-me supor que esta atitude parece ter sido, ao menos em parte, estimulada pelo fascínio que o mundo letrado exerce sobre alguns dos guardiões da oralidade.

A idéia de que a tradução para uma linguagem técnica normatizada e amplamente difundida facilita um melhor diálogo com outros universos culturais não leva em

---

<sup>23</sup> A referencia citada está em J. H. Kwabena Nketia – The Music of África. Londres, 1975

<sup>24</sup> “O livro conserva sua presença, mas já não é uma representação de uma essência; é agora uma presença parcial, uma manobra (estratégica) em um embate colonial específico, um acessório da autoridade”(Bhabha, Homi 2005:166).

consideração as diferenças de poder e prestígio entre estes universos e os diferentes níveis de controle e acesso às informações técnicas<sup>25</sup>. Gandra encontrou apoio para sua iniciativa de registrar em partituras o Jongô da Serrinha. Será que imaginava quais seriam as conseqüências deste ato após alguns anos? Vejamos o que ela diz sobre um de seus principais informantes, Mestre Darcy do Jongô:

Darcy acha muito útil a transcrição musical do repertório do grupo (...) deseja incluir nas apresentações os mais variados instrumentos de sopro e corda com músicos profissionais; essa transcrição facilitará, em seu entender, os arranjos a serem feitos para esses instrumentos, com as modificações que se fizerem necessárias; ainda acha que o registro musical facilitará a divulgação da dança (Gandra, Edir 1988:25).

A crença na eficácia do registro gráfico para superar a aparente crise do processo de transmissão pela via da oralidade parece reforçar-se com a presença e ação do pesquisador. Contraditoriamente, seu trabalho enfocou de maneira central e crítica as transformações ocorridas no Jongô desde a década de 1920 até o fim da década de 1980. Por outro lado, mesmo que seu trabalho tenha como alvo apenas o debate acadêmico (o mundo letrado), a autora lamenta com profundo pesar a perda de Vovó Maria Joana, exemplo majestoso de guardião do saber guardado na fala. Chega a apresentar uma lista das perguntas que gostaria de ter feito a esta sacerdotisa da religião de matriz africana para a dissertação antes de sua passagem a outro plano de existência, o qual ocorre durante seu trabalho de pesquisa. Logo em seguida a esta lista, a autora comenta no texto “É fato que algumas dessas questões talvez não fossem respondidas; ou então o seriam de modo breve e educado, mas sem penetrar em determinados ‘segredos’ do ritual praticado pelos jongueiros antes da dança”

---

<sup>25</sup> “No século XVI, missionários espanhóis julgavam e hierarquizavam a inteligência e civilização dos povos tomando como fato o critério de dominarem ou não a escrita alfabética. Esse foi um primeiro momento para a configuração da diferença colonial e para a construção do imaginário do atlântico, que irá constituir o imaginário do mundo colonial/moderno. A *tradução* apresentava-se como o instrumento especial para estabelecer a diferença colonial no século XVI e atualizá-la nos séculos XVIII e XIX” (Mignolo, Walter 2003).

(Gandra, Edir 1988:26). A compreensão de que a fala estabelece outros critérios de acessibilidade ao conhecimento, bastante diversos dos critérios da escrita, parece ter sido compreendido pela autora neste ponto de sua reflexão.

Um outro detalhe neste texto é que o aspecto esotérico, apesar de não ser um tema importante no eixo de argumentação do trabalho, aparece com frequência abordado de maneira transversal em vários capítulos. Pode-se falar de uma sedução pessoal da autora ao tema na elaboração final deste trabalho. Na apresentação das razões da pesquisa a autora declara:

Uma razão pessoal foi o grande mistério que envolve os jongueiros considerados mágicos. A sutileza com que as pessoas ligadas a um jongueiro ou grupo desviavam-se do assunto ou dificultavam o acesso do pesquisador aos praticantes da dança, fez com que o estudo de um determinado grupo e a penetração em seu interior se tornassem um desafio (Gandra, Edir 1988:22).

O desejo de superar o segredo guardado na fala (ou no silêncio) e transportá-lo para o mundo das letras e dos letrados seduziu a autora incentivando seu excelente trabalho.

O segredo também encantou Gilson Baumgratz (1991) ao falar sobre Caxambu entre seus apontamentos sobre a “cultura musical em Barra do Piraí” no interior do estado do Rio de Janeiro (Baumgratz, Gilson 1991:273).

A parte sobre a cultura Barrense, que mais dificuldade tive em colher informações, foi a respeito do Caxambu. (...) Havia qualquer coisa na terminologia, na sua estrutura, que se me apresentava com muita analogia com processos e fetichismos. Tudo me atraía no Caxambu. Não só a dança atraía minha atenção, mas também a música, mormente as quadrinhas recitadas que, aparentemente ininteligíveis, sem importância, havia no âmago uma linguagem simbólica a ser decifrada. É que possui o Caxambu um segredo que os de fora (os assistentes) nem sabem e nem suspeitam. (...) Fui paulatinamente captando a confiança de alguns membros do Caxambu existentes na Caixa D'Água, através de conversas, dos caxambuzeiros. Assisti a diversas representações. Tinha que penetrar na área da magia (Baumgratz, Gilson 1991:273-274).



Figura 6: Clementina de Jesus no Festival de Cannes (1966)

O encanto do Jongo esteve guardado em segredo com Clementina de Jesus até os seus 63 anos de idade, quando foi pela primeira vez aos palcos do Rio de Janeiro, já cansada pela dura vida de trabalho como empregada doméstica. Assim relata em seus escritos Adriana Magalhães Bevilaqua (1988), que ao falar dos Jongs cantados por Clementina de Jesus trata-os destacando suas características místicas e de vinculação com a ancestralidade africana.

Se por um lado, os folcloristas, em sua grande maioria, classificam o Jongo como dança profana ou semi-religiosa, seus participantes, ex-participantes e descendentes, afirmam o caráter religioso que o Jongo tem, ou melhor, que tinha. Hoje, pelo menos na maior parte do Rio de Janeiro, nos lugares onde ainda encontra-se o Jongo, ou o Caxambu, seu caráter religioso já foi perdido. (...) No início do século, porém, a comunidade jongueira reunia-se nos dias santos, em algum terreiro para a meia-noite iniciarem o Jongo. Vestidos de branco, e pés descalços, em respeito ao santo, os jongueiros ofereciam comidas, bebidas e velas às almas benditas e a Exu (Bevilaqua, Adriana M. 1988:24).

Roberto Moura (1995) destaca que esse poder místico codificado no “Jongo dos Bantos” (p.139) (assim como no Candomblé e na Capoeira) carrega um poder capaz de gerar referências para as comunidades negras nas suas estratégias de reconstrução como grupo entre fluxos de migração e povoamento das áreas de exclusão no Rio de Janeiro. O enfrentamento agressivo de uma vida repleta de adversidades utilizando a força dos ancestrais é o tema aqui<sup>26</sup>. O perigo sobrenatural, a ameaça do feitiço e da morte no Jongo são transcritos das palavras de Aniceto do Império:

O Jongo mata, jongo não é brincadeira, o jongo é das Almas (...) aquilo ali é a casa das Almas e casa de Exu.(...) O jongo é pai de muitas outras músicas que existem por aí, o jongo é pai de tudo isso ou mãe. O jongo é muito respeitado, o jongo mata. O jongo carece até de cabeças maduras pelo seguinte motivo: o jongo é deitado no metá-metá, o linguajar do caboclo, é eu falar consigo dirigindo-me a ele. E tem que saber desamarrar, desatar aquilo, entender que é consigo o que estou falando (Moura, Roberto. 1995:139).

---

<sup>26</sup> Nos locais de moradia e encontro dos novos grupos que se formam e a partir das lideranças que se firmam, geralmente apoiados pela autoridade no santo, organizam-se também novas alternativas lúdicas em novas formas de comunhão e participação. (...) Os significados de revolta que emergiam nas religiões populares eram a todo momento atualizados pelas condições de vida do negro carioca e dos demais moradores dos setores populares da cidade, como pela intolerância como eram tratados pelas classes superiores e por suas instituições, não importando de que lado se colocassem. Negro não tinha direitos (Moura, 1995:139).

### 1.1.2- Oficiais

Alguns dos relatos escritos sobre o Jongo carregam um signo de distinção considerável. Eles são os oficiais, ou seja, o autor dos relatos escritos é, em última instância, o governo brasileiro. Ainda em flerte com uma postura academicamente justificada, mas já com o peso severo da voz do Estado brasileiro, eles descrevem e registram o Jongo e sua conexão com políticas públicas em andamento sobre este tema. Utilizo aqui alguns registros escritos produzidos por órgãos governamentais vinculados à esfera federal produzidos mais recentemente que se referem ao Jongo. Trago o relato escrito sobre o Jongo contido em duas publicações do MEC<sup>27</sup> e duas do MINC<sup>28</sup> lançadas entre os anos de 2004 a 2006.

Os materiais publicados pelo MEC anteriormente citados são revistas que tem como público-alvo educadores e educandos no subsídio da implementação da lei 10.639/03.<sup>29</sup> São duas revistas, uma voltada para o ensino de nível fundamental e outra para o nível médio com conteúdos relacionados às comunidades quilombolas presentes no Estado do Rio de Janeiro. A primeira publicação, no formato de quadrinhos (gibi) cita o Jongo como “costume” presente na comunidade Quilombola de Santa Rita de Bracuí (BRASIL/SECAD/MEC, 2006:16-17), e também como “parte de uma festa” aberta às pessoas alheias à comunidade que acontece no Quilombo São José da Serra (BRASIL/SECAD/MEC, 2006:25). O Jongo do Quilombo São José da Serra também é chamado de “tradição muito famosa” (BRASIL/SECAD/MEC, 2006:24). O Jongo que existia no Quilombo da Rasa, em Búzios, balneário do estado do Rio de Janeiro é associado às idéias de “cultura do povo negro quilombola” e “dança” nesta mesma ordem respectivamente (BRASIL/SECAD/MEC, 2006:23). Associado à “dança” é como o Jongo também é tratado quando é feita a referência a sua presença na comunidade do Quilombo da Fazenda Machadinha em Quissamã, interior do estado do RJ (BRASIL/SECAD/MEC, 2006-1:33).

Na outra publicação<sup>30</sup> da SECAD<sup>31</sup>/MEC, também de 2006, voltada especialmente para professores e professoras, o Jongo aparece citado de maneira mais discreta do que na primeira. Esta publicação também traz em seu conteúdo informações sobre Quilombos existentes em várias localidades dentro do estado do Rio de Janeiro. Os autores desta publicação ao tratarem dos “aspectos culturais” da comunidade Quilombola da Rasa citam o Jongo juntamente com o Rei do Boi, a Folia de Reis e a Capoeira (BRASIL/SECAD/MEC, 2006:30). Ao destacar o Quilombo de Santa Rita do Bracuí,

---

<sup>27</sup> Ministério da Educação.

<sup>28</sup> Ministério da Cultura.

<sup>29</sup> LEI 10.639/03 Trata da inclusão no currículo oficial da rede de ensino da obrigatoriedade da temática história e cultura afro-brasileira, bem como, da Resolução N° 1, de junho de 2004, que institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana.

<sup>30</sup> Interessante notar que, ao construir um quadro sobre os grupos étnicos africanos que contribuíram para a formação da população brasileira, a designação Bantu está associada a um grupo étnico que vivia no território que hoje se identifica como África do Sul (MEC, 2006-2:7).

<sup>31</sup> A Secretaria de Educação Continuada Alfabetização e Diversidade - SECAD, subordinado ao MEC, tem produzido importantes publicações para a discussão sobre a questão racial no Brasil, em especial no que diz respeito à educação e às políticas públicas neste setor.

descreve o Jongo que lá existe como uma “tradição da comunidade” (BRASIL/SECAD/MEC, 2006-2:38).

Na parte da publicação em que se fala do Quilombo da Fazenda Machadinho, localizada na cidade de Quissamã, o Jongo aparece dentro de uma variada lista de “tradições” (BRASIL/SECAD/MEC, 2006-2:39-41). Esta mesma publicação ao referir-se ao Jongo existente no Quilombo São José da Serra aponta que este seria a principal “referência” entre as “tradições” mantidas naquela comunidade (BRASIL/SECAD/MEC, 2006-2:42) e parte da “grande festa” anual em homenagem a São José no primeiro dia do mês de maio. Em um outro item da publicação remete-se ao Jongo como “dança e música existente no Quilombo” (BRASIL/SECAD/MEC, 2006-2:63).

Mesmo sem apontar esta questão diretamente, todas as referências ao Jongo destas duas publicações formulam a ligação indissociável entre o Jongo e seus portadores, que poderíamos nomear de acordo com os argumentos do texto como membros das comunidades jongueiras e/ou quilombolas descendentes de africanos escravizados.

As outras duas publicações oficiais selecionadas para esta análise são respectivamente: três artigos que constam da publicação vol. 5 da série “Encontros e Estudos” que tem como título “Celebrações e Saberes da Cultura Popular<sup>32</sup>: pesquisa, inventário, crítica, perspectivas”; e o CD-ROM “O Jongo no Sudeste”. Ambos os trabalhos foram produzidos pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular - CNFCP, instituição que faz parte do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, este por sua vez subordinado ao MINC.

Na primeira publicação do MINC analisada, interessam particularmente três artigos que abordam temáticas interligadas através do Jongo: Leticia Vianna (2004) em seu artigo “Patrimônio Imaterial: legislação e inventários culturais. A experiência do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular”; Elizabeth Travassos (2004) com “Contribuição ao inventário do jongo”; e José Jorge de Carvalho (2004) com “Metamorfose das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria de entretenimento”.

Vianna (2004) trata do Jongo ao referir-se a várias experiências de inventário de patrimônios culturais de natureza imaterial como o caso da viola-de-cocho em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, os padrões decorativos das cuias de tacacá no Pará, o bumba-meu-boi no Maranhão ou a cerâmica tradicional de Candeal. Neste campo o Jongo é alvo de uma política pública de forma mais direta do que acontece nos relatos publicados pelo MEC. A política de patrimônio do MINC vê no Jongo um bem social digno de intervenção por parte do Estado, indicado-o para fazer parte do livro das “formas de expressão” (Vianna, 2004) recurso utilizado pelo Estado brasileiro para salvaguardar expressões do patrimônio imaterial da cultura nacional. A autora concentra sua definição de Jongo principalmente neste trecho do texto que fala da experiência de pesquisa sobre o tema por parte do CNFCP:

Observamos uma variedade de representações musicais, coreográficas e simbólicas de modo geral compreendidas na mesma categoria analítica – jongo. E diferentes contextos em que são cultivadas essas expressões: comunidades e ONGs na área metropolitana do Rio de Janeiro; grupos e comunidades em periferias de pequenas cidades; pequenas comunidades rurais remanescentes de quilombos ... E ainda diferentes instâncias de tensões sociais, como questões e clivagens raciais e de classe, tensões de ordem religiosa, questões relativas às

<sup>32</sup> Para melhor ler este texto ver sobre “Cultura Popular” em Antonio Augusto Arantes (1981), Marcos Ayala & Maria Ignez Novais Ayala (2003), Stuart Hall (2003) e Johannes Fabian (1998).

representações de jongo, cada vez mais significativas, produzidas no âmbito da indústria cultural – os grupos e os espetáculos - em contraste com a relativa invisibilidade e exclusão socioeconômica das comunidades e grupos *tradicionais* ou de *raiz*, com vínculos com o universo do sagrado (Vianna, Leticia 2004:18).

Elisabeth Travassos (2004) também chama de “formas de expressão” o jongo (aqui também tratado como “tambor”, “tambu”, “caxambu”, “batuque” e “outros nomes locais”). Mas considera também outras denominações: “dança” (p.55-57) e “música” (p.55), “referência cultural” (p.57), “culto aos ancestrais” (p.57), canto (p.56), “cultura local e tradicional” (p.60), “‘fala’ de uma ‘língua’ comum” (p.60) e “música popular” (p.60), etc. No entanto, sua principal definição se dá no processo de descrição das duas razões para a delimitação do inventário do jongo à região sudeste. Para ressaltar características particulares do jongo em relação a outras “formas de expressão afro-brasileiras” a autora indica o que acredita defini-lo singularmente.

A existência de uma rede de memória do Jongo (...) e a presença de particularidades que singularizam os jongos, caxambus, batuques e tambores no seio das demais danças afro-brasileiras: trata-se da magia verbo musical chamada pelos jongueiros de “demanda” e “gurumenta”. Por meio dos versos metafóricos, cuja chave secreta de decifração é conhecida por poucos, os jongueiros rivalizam uns com os outros e exibem a força de seus cantos. (...) É no jongo que o solista se põe ao lado dos tambores, para calá-los ao grito “machado!” ou “cachoeira!”. Parados, percussionistas e dançarinos escutam o ponto novo que o solista vai lançar. E que sendo um enigma que ninguém compreende, pode deixar o jongo “amarrado” com várias conseqüências mais ou menos nefastas para os participantes. São essas particularidades que fundamentam a decisão de limitar o inventário ao Sudeste, mesmo que em alguns locais o saber antigo ligado à magia da palavra cantada seja apenas uma lembrança (Travassos, Elisabeth 2004:56).

Em um texto programático, Jose Jorge de Carvalho (2004) inclui o Jongo entre alguns “saberes performáticos próprios das comunidades afro-brasileiras” (p.65) e também como uma “arte performática de origem africana” (p.77). Qualifica ainda o Jongo como “arte performática tradicional afro-brasileira” e aponta para a possibilidade de que o processo de expropriação do Jongo crie “Jongo de Brancos”. A perspectiva futura de que o descolamento entre a cultura e o portador da cultura possa gerar o “embranquecimento” do Jongo, fundamentado no racismo vivenciado pelos negros brasileiros, é sua mais crítica contribuição ao debate sobre este tema. Aqui diferentemente dos autores que previam o fim do Jongo no desenvolvimento do caminhar da imensa comunidade dos descendentes de africanos do Brasil, Carvalho aponta para a possibilidade de que o Jongo persista, mesmo que metamorfoseado, e ainda que já não seja mais uma comunidade negra que o preserve e desfrute. Há também outros três aspectos da descrição de Carvalho que, apesar de também serem encontrados nas duas autoras anteriormente citadas, merecem destaque: uma clivagem de tempo que localiza o Jongo (e outras expressões) enquanto “africanas” no passado e “afro-brasileiras” em sua contemporaneidade; o entrelaçamento entre as dimensões de raça e classe em torno do Jongo e seus conflitos<sup>33</sup>; e o destaque sobre a centralidade da responsabilidade do Estado e da Academia na resolução de conflitos sobre

<sup>33</sup>Podemos cogitar que o imaginário sobre a escravidão no Brasil, do qual sempre fala o Jongo, traga talvez muito mais das significações reflexivas sobre raça e classe, do que o imaginário sobre o operariado ou o campesinato. Lembrando que no Brasil permanece existindo mão de obra escrava e tráfico internacional de pessoas, processos onde estas duas dimensões (raça e classe) continuam sendo critérios seletivos.



o Jongo, algo bastante complexo quando “todos os teóricos e formuladores de políticas de patrimônio, bem assim como os pesquisadores e mediadores, são maioritariamente brancos” (Carvalho, Jose Jorge de 2004:77).

A última fonte de relatos escritos oficiais sobre o Jongo é o CD-ROM “O Jongo no Sudeste”, produto apresentado pelo CNFCP como um dos resultados da Pesquisa do Inventário do Jongo. Nesta mídia, entre fotografias, vídeos, partituras, gravações de áudio e outros, a definição escrita de Jongo está apresentada nos seguintes termos:

O Jongo, também conhecido pelos nomes de tambu, tambor e caxambu nas comunidades afro-brasileiras que o praticam, envolve canto, dança e percussão de tambores; por seu intermédio, atualizam-se crenças nos ancestrais e nos poderes da palavra. (...) formou-se basicamente a partir da herança cultural dos negros de língua bantu, habitantes do vasto território do antigo Reino do Congo. Trazidos para o Brasil para trabalhar, como escravos, nas fazendas de café e cana-de-açúcar do Vale-do-Paraíba (Região Sudeste), desenvolveram uma forma própria de comunicação. O canto baseado em provérbios, imagens metafóricas e mensagens cifradas permitia fazer a crônica do cotidiano e reverenciar os antepassados. Ainda hoje o Jongo pode ser um espaço de circulação de crenças e valores de parte da população afro-brasileira. Sua continuidade, contudo, é ameaçada pelo esfacelamento das comunidades onde viviam jongueiros e pelo desafio da transformação em espetáculos (CD-Rom Jongo no Sudeste, 2005).

Alguns aspectos dessa definição parecem bastantes pertinentes para a comparação entre relatos: ligação intrínseca sugerida entre Jongo e comunidades afro-brasileiras, resultante de uma herança cultural banto-africana desenvolvida no Brasil; ameaça do esfacelamento das comunidades afro-brasileiras e da transformação em espetáculo; crença na ancestralidade africana e reverência aos antepassados.



### 1.1.3- Banto

“Designou-se com este termo ‘ba-ntu’ o conjunto de línguas africanas que revelam grande afinidade entre si, sendo uma das características comuns a utilização da palavra ‘mu-ntu’(singular de ‘ba-ntu’) com o significado de homem.(...) essas línguas são atualmente faladas por cerca de 80 milhões de africanos que habitam o continente ao sul de uma linha que vai de Duala na costa atlântica (Camarões) até a foz do Rio Tana, na costa índica (Quênia). Os Bantos não constituem, portanto, um grupo homogêneo, mas apenas um conjunto de populações que fala línguas muito semelhantes. Essa semelhança indica que as diferentes línguas devem ter evoluído a partir de um tronco comum, e foram se destacando à medida que se dispersava o grupo inicial.(...) o termo ‘banto’ aplica-se a uma civilização que conserva a sua unidade e foi desenvolvida por povos de raça negra”(Lucia V. do Nascimento, 2005: 14-15)

Vários autores relacionaram sua descrição do Jongo ou Caxambu a um certo grupo populacional trazido da África para América aos milhões identificados de forma geral como Banto ou Bantu. Invariavelmente este componente, a ascendência Banta, foi apontada como uma característica importante nas descrições elaboradas sobre o Jongo. Graças a isso, fui provocado a tentar captar a relação sugerida pela bibliografia entre Banto e Jongo, e posteriormente entre Bantos e Negros.

Nei Lopes, incluiu o Jongo na “tradição musical negra” presente no Rio de Janeiro. Localiza os fluxos migratórios da População Negra dentro e para o estado do Rio de Janeiro, traz indicações concisas da bagagem cultural carregada por esses migrantes e vincula esta bagagem às formulações musicais que se desenvolveram na metrópole carioca. Sua análise sustenta que vários ritmos e canções estão tão ou mais fortemente vinculados aos processos de migração e socialização da População Negra do que às formas de expressão cultural identificadas regionalmente. Muito do que se imagina ser uma expressão cultural legitimamente pernambucana ou carioca por alguns estudiosos, é, segundo a descrição apresentada detalhadamente por Nei Lopes (1992), como suscetível de ser encontrado em comunidades de predomínio de População Negra nas duas regiões. Seu argumento coloca a trajetória da População Negra dos mais diversos pontos do Brasil para o Rio de Janeiro e a preservação de elementos de sua tradição cultural nas mais diversas regiões como fundamento de sua explanação.

Para este autor, o Jongo parece ser um aspecto do samba-rural, origem do samba-urbano atual. Na reconstrução histórica que fundamenta seus argumentos, remonta a trajetória biográfica e a produção musical de alguns expoentes do Jongo e do Samba. O autor encontra em uma gravação de Jongo feita por Clementina de Jesus em 1968, por exemplo, versos idênticos ou muito semelhantes aos coletados em estudos feitos em Carmo da Cachoeira-MG (Ribeiro, 1984), em Colatina-ES (Teixeira, 1965); na região do Brasil Central (Brazil, 1925); e na região do médio São Francisco (Silva, 1976; Souza, 1980). Sobre Clementina de Jesus ele afirma que:

Nascida em Valença, RJ, em 1902, Clementina veio para a cidade do Rio de Janeiro (onde faleceu em 1987), com oito anos de idade, indo morar em Jacarepaguá, no então chamado ‘sertão carioca’. Elemento ativo da comunidade negra da zona rural e dos subúrbios do Rio, integrou grupos de ‘pastorinhas’, viu e ouviu jongos e macumbas e acabou por participar de algumas das nascentes agremiações do samba carioca (Lopes, Nei 1992:65).

Versos gravados por ela sob a forma de samba, jongo ou partido-alto foram reconhecidos pelo autor em outros artistas no formato de calangos, desafios, trovas nordestinas, quadrinhas do Rio Grande do Sul, quadrinhas do Espírito Santo, coco, etc. “Vamos vendo que, do primeiro ao último registro fonográfico de sua vida, Clementina de Jesus reproduziu ou recriou versos da tradição oral” (Lopes, Nei 1992:70). O autor reconhece em uma outra gravação, já em 1979, desta mesma cantora, versos ouvidos

(...) no Morro do Salgueiro, da Boca do Sr. Geraldo de Souza, o Seu Geraldo do **Caxambu**, que inclusive a ‘tirava’ no espetáculo ‘Elza Soares e os Poetas do Salgueiro’ encenado na Sala Funarte - Sidnei Miller, no Rio de 7 a 18 de fevereiro de 1984 (Lopes, 1992:70).





Figura 8: Clementina de Jesus

Versos também encontrados em Pereira da Silva (1976:50)<sup>34</sup> em seu estudo da tradição dos calangueiros mineiros e fluminenses e de manifestações como Coco, Ligeira e outras.

Enquanto Nei Lopes alinha o Jongo com outras formas de expressão da População Negra que vive no Brasil, Kazadi Wa Mukuna (1998) irá encontrar no Jongo um sinal da contribuição Bantu na música popular brasileira. Aliás são as obras destes dois autores, Lopes (1988) e Mukuna(1998), aquelas que mais consultei para tentar compreender a relação entre Bantu (ou Banto) e Jongo (ou Caxambu). Mukuna afirma ser o Jongo uma forma antiga do Samba criado pelos negros. De acordo com os dados apresentados na tabela I da página 74 de seu livro<sup>35</sup>, pode-se resumir o Jongo como uma dança de pares em que há a presença de umbigada e era praticada (na época) em toda a região do Vale do Paraíba, nos Estados do Rio de Janeiro e São Paulo. A classificação das formas atuais e passadas do samba inclui o Jongo no segundo subconjunto e complementa-se na classificação das formas de samba como urbano e rural. Segundo a forma de classificação utilizada pelo autor, que argumenta em favor do uso da categoria samba de forma bastante ampla e sempre complementada por outra categoria qualificante, o Jongo seria uma forma de samba antigo e rural.

A matriz do ‘samba’<sup>36</sup> em torno do qual se desenvolveram diferentes variações foi trazida, segundo Mukuna, pelos africanos escravizados vindos de um mesmo “plano cultural”.

---

<sup>34</sup> Referência extraída de Lopes (1992).

<sup>35</sup> Tabela reproduzida da página 33 de “Samba de Umbigada”, livro de autoria de Edison Carneiro publicado originalmente no ano de 1961.

<sup>36</sup> Apóia também esta hipótese Manuel Diegues Junior dizendo que “também o samba se admite que seja de procedência banto, igualmente o coco;outras danças – caxambu, sorongo, jongo, sarambu – parecem da mesma forma, de origem banto pelo que os respectivos nomes podem sugerir.”(Diegues Junior, 1975: 113)

Este plano cultural é o dos bantos, que ocuparam, bem antes da criação do primeiro e segundo Reino do Kongo, toda a parte Central da África, inclusive a abrangida por ambos os reinos. A sua origem e expansão, levando a ocupação de um terço do continente, é ainda assunto de controvérsias entre os estudiosos de diferentes campos de pesquisa científica, cada um dos quais enfatiza o advento de plantas alimentícias malásias, o estoque linguístico, o conhecimento metalúrgico, as técnicas agrícolas e a criação de gado como elementos confirmadores (Mukuna, 1998:26).

O autor apresenta o interessante debate em torno do surgimento do grupo banto e seus processos migratórios dentro do continente africano. Apesar de não haver ainda um consenso em torno de alguns pontos nas várias hipóteses em circulação, o autor afirma que:

Independente da preferência que possamos ter por uma dentre as hipóteses apresentadas (...) todas tentando resolver o enigma da origem cultural e lingüística dos bantos e o seu respectivo movimento migratório, que levou a radicação em um terço da África, deve-nos ser permitido sustentar que as tribos bantas dispersas compartilharam uma origem comum. Mas o respectivo itinerário migratório (ainda uma polêmica acadêmica) ajunta atribuições para a divergência desses traços culturais básicos comuns (...) Por outras palavras, posteriores contatos (fusão, reuniões comerciais temporárias, campos de batalha) que ocorreram nas respectivas rotas de migração e/ou em suas respectivas radicações, forçaram a modificação ou reinterpretação destes “denominadores culturais comuns”, diferenciando um grupo do outro. Pode-se então estimar (...) que cada grupo moldou, a partir dos “denominadores culturais comuns”, um foco cultural peculiar com conceitos ideológicos e materialistas peculiares; conceitos que regulam e condicionam a manifestação do comportamento do homem (expressão artística), seu mito, organização social, sistema de parentesco, etc.” (Mukuna, 1998:31).

O autor expõe um significativo número de exemplos de elementos culturais que podem ser reconhecidos como parte desse conjunto de “denominadores culturais comuns” de origem Banto presentes no universo das práticas e saberes musicais em circulação entre negros brasileiros e africanos.

Assim, associando as proposições destes dois autores o Jongo aparece como Banto e Negro simultaneamente.

#### 1.1.4- Iniciados

Na perspectiva pós-colonial, a questão já não é apenas a voz nativa, como a do outro diferente, mas o reconhecimento das condições históricas e políticas de construção de alteridades submetidas a um regime colonial de subalternidade. Em outras palavras, trata-se de deslindar os mecanismos de articulação do nativo (o objeto etnográfico) junto com o etnógrafo(e sobretudo o etnógrafo do país periférico), ambos, na verdade, enquanto sujeitos coloniais(neo-coloniais). (Carvalho, José Jorge de. 1999:15-16)

Alguns daqueles que escreveram sobre o Jongo, são além de apreciadores, membros de comunidades Jongueiras, herdeiros deste saber em suas famílias. Encontrei poucos relatos escritos destes privilegiados, talvez por conta da característica de transmissão pela oralidade, mas sua contribuição também é bastante significativa.

Trarei aqui algumas declarações extraídas de três diferentes materiais escritos sobre o Jongo: os dois encartes produzidos para os álbuns que registram o Jongo da comunidade da Serrinha e do Quilombo São José e o livro do Jongueiro Délcio Teobaldo.

No CD-livro do Jongo da Serrinha, material produzido pela ONG Grupo Cultural Jongo da Serrinha<sup>37</sup>, o Jongo aparece descrito como

(...) patrimônio cultural do país presente na região Sudeste predominantemente no Estado do Rio de Janeiro e é considerado um dos pais do samba. É uma das maiores contribuições dos negros para a cultura do Brasil e influenciou a formação da música popular do país. O alto dos morros cariocas foi o local onde a dança mais se concentrou após a escravidão, antes do samba nascer (Jongo da Serrinha, 2002).

Os cantos do Jongo são chamados no encarte de Pontos e divididos em Ponto de Abertura ou Licença; Visaria; Louvação; Ponto de Demanda, Porfia ou Gurumenta; Encante; Encerramento ou Despedida<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Apesar do projeto do CD- livro constar nos créditos como coletivo, houve até o impedimento formal de comercialização do material quando a Comunidade da Serrinha rompeu com o ex-coordenador da ONG. Segundo depoimentos colhidos em entrevistas Marcos André, a única pessoa não-negra a cantar no CD e a aparecer nas fotos do Grupo Cultural Jongo da Serrinha foi a mesma que reivindicou tempos depois os direitos autorais sobre a obra. Este ex-aluno das oficinas de mestre Darcy do Jongo assina um pequeno texto bastante 'lúdico' sobre Madureira e o Morro da Serrinha no final do encarte do CD Livro.

<sup>38</sup> Abertura ou Licença – para iniciar a roda de Jongo; Louvação - para saudar o local, o dono da casa ou um antepassado jongueiro; Visaria – para alegrar a roda e divertir a comunidade; Demanda, Porfia ou Gurumenta- para a briga, quando um jongueiro desafia seu rival a demonstrar sua sabedoria; Encante- era cantado quando um jongueiro desejava enfeitiçar o outro pelo ponto; Encerramento ou despedida – cantado ao amanhecer para saudar a chegada do dia e encerrar a festa.(Jongo da Serrinha, 2002).



As referências bibliográficas e parte do texto apresentado no encarte também aparecem no CD-Livro do Jongo do Quilombo São José<sup>39</sup>.



Figura 9: Capa CD-Livro “Jongo do Quilombo São José”

39 O segundo CD-Livro foi lançado em fins de 2004 e, de acordo com declarações de moradores, levou a comunidade jongoeira da fazenda São José da Serra a fazer apresentações públicas de seu Jongo em casas de espetáculo dentro e fora do Rio de Janeiro, independentemente de seu próprio calendário de festas. Neste projeto, o nome de Marcos André aparece logo no início do texto e reaparece no fim do encarte como idealizador e diretor geral.

Repete-se neste outro CD este texto que já aparecia no encarte do CD-Livro do Jongo da Serrinha:

O Jongo, ou Caxambu, é um ritmo cujas matrizes vieram da região africana do Congo-Angola para o Brasil – Colônia com os negros de origem Banto, trazidos como escravos para o trabalho forçado nas fazendas de café do Vale do Rio Paraíba, interior dos estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo (Jongo do Quilombo São José, 2004).

O canto do Jongo aqui também é chamado de ponto e classificado como Ponto de Abertura ou licença; de louvação; de visaria; de demanda, porfia ou gurumenta; de encanto; e de encerramento ou despedida (ver nota 38).

Um feroz crítico das estratégias assumidas pelo Jongo da Serrinha é o também Jongueiro Délcio Teobaldo. Ele relaciona a trajetória do Jongo com o processo de urbanização da cultura dos negros migrantes<sup>40</sup>. Apresenta o jongo como cultura-oral-rítmica que tem seus fundamentos assentados nos laços familiares, um código de comunicação capaz de reestruturar comunidades fragmentadas em sua identificação com a territorialidade.

Tirados da África, a primeira e principal perda dos negros, foi a referência do espaço geográfico. Se nos países de origem, a terra, os rios, as árvores e seus frutos eram bens coletivos, no Brasil ao serem dissocializados (famílias e etnias separadas ou misturadas), ficaram sem meios de reconhecer ou de contactar seus pares, pela memória comum dos cultos que professavam ou dos objetos e plantas totemizados. Ora, se os brancos se reconhecem pelos brasões, os negros se contactam pelos cantos, pela narrativa de fatos que identificados pelos outros, os tornam aceitos, reagrupados e fortes. A terra sempre lhes deu essa identidade. Seja através da bananeira “ a planta que tá do lado de cá e do lado de lá”, de forte referência para os jongueiros de Angra dos Reis e para outras comunidades do Sudeste; ou árvores como o tamarindeiro, a gameleira e outras, às quais se atribuem poderes mágico-terapêuticos (Teobaldo, 2003:30).

Assim, para Délcio Teobaldo o principal sentido do Jongo está na sua apropriação pela própria comunidade jongueira como elemento de socialização e perpetuação de um

---

<sup>40</sup> Teoria corroborada pelos estudos de Lopes (1992).

vínculo com a ancestralidade africana ao longo da experiência de migração em solo brasileiro.

O que os tornava [os jongueiros] cúmplices e parceiros, não eram apenas os pontos que resultaram da observação de realidades diversas, mas a dor da perda da terra e a convicção de que onde estavam, ali deveriam se por, contar e cantar a sua história. Em que essa experiência difere daquela vivida pela leva de escravos que fez a travessia do atlântico há cinco séculos? Confira ao Jongo a dimensão de línguas ou dialetos e fica fácil concluir que, guardadas as devidas proporções, as populações remanescentes de quilombos refazem sua história continuamente, nessas perdas e êxodos constantes (Teobaldo, 2003:p.33).

## 1.2- Contextos

O nome do autor não está localizado no estado civil dos homens, não está localizado na ficção da obra, mas na ruptura que instaura um certo grupo de discursos e seu modo singular de ser.(...) A função autor é, portanto, característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade (Foucault, 2001:274).

No item anterior, apresentei através de impressões registradas na escrita, algumas das descrições já formuladas sobre o Jongo. Neste item pretendo me dedicar à análise dos principais relatos escritos consultados para esta dissertação.

Praticamente todos os autores brasileiros estudados forjaram suas produções teóricas no estudo de grupos que viviam (e vivem) vitimados por uma condição de subalternidade na sociedade brasileira. A maior parte deles colaborou ativamente para a elaboração de ações por parte do Estado e/ou da sociedade civil organizada para o estabelecimento de novas relações com estes grupos e entre eles.

Apesar e além da aproximação íntima que muitos autores desenvolveram com seus objetos de estudo, a grande maioria elaborou suas análises na condição de não-membros dos grupos estudados. Mesmo que os autores não tenham desenvolvido maiores considerações sobre o seu lugar de fala em relação aos grupos estudados, a forma pela qual

expuseram suas considerações revela (na maioria dos casos) direta ou indiretamente as bases em que foram produzidas suas argumentações.

Reconhecendo que a inscrição étnica ou racial das pessoas que foram tomadas como objetos de estudo foi considerada como categoria central para a produção teórica destes autores, da mesma forma deveria ser considerada a inscrição racial e étnica dos estudiosos (ao menos enquanto não-membros dos grupos) para avaliar as concepções presentes em seus trabalhos e as influências dadas por seus contextos de formação e desenvolvimento sócio-cultural. A produção destes autores é, por si só, um produto de um sistema interétnico já que pode ser compreendida como a fala de não-membros centrada com base na vivência de membros e suas relações com outros grupos<sup>41</sup>. Este tipo de análise que aqui abordo segue o caminho trilhado de longa data por alguns importantes alicerces da tradição antropológica. Nestes estudos se reproduz a tendência já largamente citada de direcionar o olhar para a relação com o ‘outro’ para conceber a si mesmo.

A produção bibliográfica sobre este tema - O Jongo - traz peculiaridades que podem ser associadas e analisadas de acordo com alguns aspectos. Um aspecto que gostaria de destacar em minha análise destes relatos é o contexto dessa produção intelectual e a visão hegemônica ditada nestes contextos, ou seja, reconhecer um aspecto condicionante que produziu algum grau de constrangimento direcionando em alguma medida a produção de discursos sobre o Jongo no interior da sociedade brasileira. Podemos arriscar a sugestão, irremediavelmente questionável, de três contextos histórico-políticos<sup>42</sup> que denotam características capazes de fazer transparecer nos textos o eixo promotor da visão

---

<sup>41</sup>Esta nota, apesar de extraída de um outro contexto de discussão, encaixa-se perfeitamente neste caso: “Curiosamente, o fato de esses autores serem todos brancos nunca foi visto, por eles próprios e pela imensa maioria de seus leitores, como capaz de enviesar os resultados de suas pesquisas, o que (...) contraria os próprios pressupostos epistemológicos das ciências sociais” (Medeiros, Carlos A. 2004:22).

<sup>42</sup> Esta proposta é uma livre adaptação das três correntes fundamentais dos estudos sobre o negro no Brasil elaborada por Guerreiro Ramos (1995:168)

hegemônica da época de sua produção assim como o tipo de relação do autor com o tema e a população estudada. Nestes contextos sugeridos, estão nos interstícios dos textos, três diferentes visões hegemônicas sobre o discurso da nacionalidade brasileira e a situação da população de descendentes de africanos neste país. Não proponho esta divisão para formular uma nova teoria da história do Brasil, tarefa para a qual estou totalmente desabilitado. Com intento bastante diverso disso, busco associar as várias abordagens sobre o Jongo de maneira a poder conceber um quadro geral (e impreciso) dos relatos escritos e melhor situar os pontos de vista de seus autores. É importante explicar que também não pretendo invocar a homogeneidade dentro destes contextos sugeridos na forma de tratamento do tema Jongo pelos vários autores. Apenas desejo ressaltar que há semelhanças suficientes entre os pontos de vista destes autores ao tratar do Jongo que permitem imaginar que eles compartilhavam, em sua ótica, de paradigmas semelhantes no que diz respeito ao discurso sobre a nacionalidade e à situação das populações de descendentes de africanos no Brasil.

### 1.2.1- Primeiro

O primeiro contexto sugerido para o agrupamento da literatura está entre os primeiros relatos escritos sobre o Jongo no início do século XX segue com relativa força até a década de 60 deste século. Neste período, a literatura que foi consultada para este trabalho (Ribeiro, Maria L. B.1960; Braga, Rubem 1940; Araújo, Alceu M. 1949; Gallet, Luciano 1937; Ramos, Arthur 1971<sup>43</sup>; Diegues Junior, Manoel 1975<sup>44</sup>), indica geralmente

---

<sup>43</sup> Apesar da edição do exemplar citado ser do ano de 1971, segundo consta na apresentação do livro sua primeira publicação ocorreu no ano de 1939.

que a presença de africanos e seus descendentes, assim como de sua cultura, parecia algo relativamente exógeno ao discurso da nacionalidade brasileira<sup>45</sup>, como parte não plenamente assimilável ou um elemento que sobrevive como resquício e tende inexoravelmente ao desaparecimento frente ao progresso da nação<sup>46</sup>. O Jongo aparece nestes relatos como sinal da presença de africanos e seus descendentes no Brasil, contexto em que estes “ainda quase brasileiros” permanecem parcialmente imunes ao imaginário de uma cultura nacional<sup>47</sup>. O Jongo era dado então como forma de expressão cultural de negros e (mais raramente) mestiços filhos de negros.

Estes relatos também delimitam o Jongo como pertencente a um grupo cultural restrito: os africanos e seus descendentes que estavam mais fortemente vinculados ao modo de ser e viver do “africano” do que ao modo de ser e viver “do brasileiro”. Aqui começo a formular a relação entre estes dois aspectos na definição daqueles que praticam o Jongo por parte daqueles elaboraram relatos escritos: o pertencimento racial e afro-descendência. Nos trabalhos citados aqui e que foram produzidos neste período, a identificação de um elemento cultural com uma identidade racial negra, atribuída

---

<sup>44</sup> Apesar da edição do exemplar citado ser do ano de 1975, segundo consta na apresentação do livro sua primeira publicação ocorreu no ano de 1952.

<sup>45</sup> Nina Rodrigues, Oscar Freire e Arthur Ramos (...) ilustram com nitidez o que no domínio das ciências sociais e da crônica histórica, se chamou entre nós, de ‘o problema do negro’. (...) Há certamente, entre eles, diferenças de método de técnica científica. Todos, porém, vêem o negro do mesmo ângulo. Todos o vêem como algo estranho, exótico, problemático, como não-Brasil, ainda que alguns protestem o contrário. Ainda entre esses estudiosos, incluo os mais recentes: Donald Pierson, Charles Wagley, Florestan Fernandes e Thales de Azevedo.”(Ramos, Guerreiro. 1995:188-189)

<sup>46</sup> “Crítica dessa qualidade aos trabalhos de arte afro-brasileira, de uma perspectiva aristocrática e racista, olhando de cima para baixo, não é coisa do passado. Embora a influência de Nina Rodrigues permaneça sensível após décadas do seu desaparecimento, a linha de sua análise se modificou, apenas em sua forma e em certos aspectos da aparência que a caracterizava” (Nascimento, Abdias. 1978:115).

<sup>47</sup> (...) parte da presunção inicial de que a ‘cultura brasileira’ é, de certo modo, uma entidade a parte da cultura africana, e que esta *se impôs sobre* uma que lhe era anterior; isto supõe que a cultura africana não constituía uma parte integral do Brasil desde sua própria fundação. Temos aqui uma presunção que revela não apenas um preconceito ideológico como, principalmente, uma distorção do fato histórico. A ‘sociedade global’, sobre a qual as culturas africanas teriam se imposto, não inclui (...) os africanos do país - conceito estranho quando consideramos que em 1600 o Brasil tinha duas vezes mais africanos do que portugueses. Essa ‘sociedade como um todo’, onde as culturas africanas ‘marcariam’, aparentemente, se constitui exclusivamente de portugueses, que no início da colonização formavam 1/6 da população total (Nascimento, Abdias. 1979:99).

externamente, e a afro-descendência, reivindicada pelos mantenedores do Jongo, tinha relevante importância nos relatos dos autores. Tenta-se buscar traços do “caráter” ou das “aptidões do espírito” do africano e seus descendentes na análise da dança e do canto presentes no Jongo.

Podemos apontar estes relatos como descrições de alteridade num duplo sentido. Aqueles descritos como membros do Jongo eram, em relação aos autores, não-brancos e parcialmente brasileiros. Os jongueiros descritos pertenciam a um grupo racial identificado como diferente (talvez até mesmo inferior) do grupo racial a que pertenciam os autores e eram reconhecidos como portadores de uma identidade nacional próxima, mas não idêntica a aquela que os escritores traziam consigo.

### 1.2.2 – Segundo

Neste primeiro contexto certamente já haviam relatos escritos por autores negros que formulavam um discurso crítico sobre a condição da população de africanos e seus descendentes no país como Abdias do Nascimento<sup>48</sup>, os militantes da Frente Negra Brasileira, ou ainda antes, os membros da União dos Homens de Cor. Infelizmente, não tive a oportunidade de acessar nenhum texto de autor auto-declarado negro ou afro-descendente que tratasse do tema Jongo neste contexto, para que pudesse comparar seu ponto de vista em relação ao paradigma de nacionalidade proposto pelos autores não-negros. Essa oportunidade surgirá para mim de maneira expressiva com relação a apenas um autor do contexto seguinte do quadro geral que tentei elaborar: Edison Carneiro, autodeclarado “mulato” e reconhecido como importante pesquisador e defensor da cultura negra brasileira<sup>49</sup>. Esse segundo contexto se inicia nos anos 60 do século XX, quando o paradigma da mestiçagem torna-se definitivamente hegemônico no discurso sobre a nacionalidade brasileira, e a África e sua prole podem ser reduzidos a elementos que devem ser assimilados pela brasilidade ao invés de extirpados<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Encontrei apenas uma referência em Abdias do Nascimento em que este autor cita o Jongo (Nascimento, 2002:141), mas o texto foi produzido em 1979, logo insere-se já no contexto seguinte de debates entre relatos escritos.

<sup>49</sup> “...outro ilustre pesquisador, Edison Carneiro, também ficou de fora da universidade pública. Apesar de toda a sua rica trajetória intelectual, nos anos 50, candidatou-se a substituir Arthur Ramos, na vaga da Antropologia, também na Universidade do Brasil. Dramaticamente não conseguiu ser professor da UFRJ, mesmo tendo sido presidente do Instituto Nacional do Folclore. O jornal *Quilombo*, lançado em 1948 sob a direção de Abdias do Nascimento, nos transmite a impressão de um *dejà vu* (...) Em dois de seus números os articulistas fazem uma biografia de Édison Carneiro (...) Sabemos o que aconteceu : ele foi reprovado e não pôde impactar a universidade da capital com seu saber e sua rica biografia de intelectual negro.”(José Jorge de Carvalho, 2005:86-87)

<sup>50</sup> “Claro que esse vazio de análise e proposta não foi causado por um despreparo de nossa academia branca e sim por uma decisão, bastante consciente (...) de construir um conceito específico e interessado de brasilidade (cristalizado com grande eficácia na obra de Gilberto Freyre) e destinado a cobrir o mais possível o escândalo (agora exposto como nunca antes) da discriminação sistemática sofrida pelos negros no Brasil.(...) consistiu numa celebração culturalista da mestiçagem e de uma suposta cordialidade de convívio interracial, paralelas a

A ligação com o continente africano aparece então como um elemento do passado, das bases utilizadas para formar o povo brasileiro. O Jongo vai se tornando menos distante do lugar de fala do autor, mesmo que o Jongueiro se mantenha a mesma distância. O enfoque dos textos se direciona cada vez mais para o Jongo como cultura, produzindo uma espécie de descolamento da população Jongueira (Baumgratz, Gilson. 1991; Silva & Oliveira Filho, 1981; Gandra, Edir 1988; Bevilaqua, 1988; CD-Livro Jongo da Serrinha, 2002; CD-Livro Jongo do Quilombo São José, 2004; Rosa, 2004; Carneiro<sup>51</sup>, 1982). O critério de classificação com base na identificação racial parece perder terreno para a cultura, e é esta cultura que irá desfocar a atenção para a situação cotidiana das populações negras. Somente o extraordinário da vida dos negros, onde o não-negro pode reencontrar sentido para seus próprios dramas pelo folclore ou cultura popular é que interessa<sup>52</sup>. A sabedoria que foi “herdada” dos negros interessa, mas não tem lugar a denúncia da discriminação vivenciada pelos negros. O desejo de deglutir a cultura das populações negras num ato antropofágico não pede autorização e vende este prato como a última moda da elite<sup>53</sup>.

O Jongo é apontado neste contexto como um elemento (alguns diriam resultante) da cultura trazida pelos africanos que aos poucos se mestiça e se dilui no caldeirão cultural que vem fundindo quase horizontalmente negros, brancos, indígenas e qualquer um que ingenuamente queira reivindicar sua diferença e especificidade. Interessa cada vez menos a presença de africanos e seus descendentes e cada vez mais a presença de elementos culturais que possam ser identificados com uma “raiz negra” da cultura brasileira. Os africanos e seus descendentes vivos parecem estar deixando de existir no patamar destes estudos para dar lugar a um africano imaginário de um passado fantasioso do Brasil mítico. O mito da democracia racial como paradigma e única possibilidade de construção da identidade nacional torna-se discurso hegemônico neste contexto e teima autoritariamente ainda hoje<sup>54</sup>. Os autores desse segundo contexto podem então se dizer tão brasileiros quanto

---

um silenciamento sistemático da desigualdade de vantagens imposta aos negros e aos índios.”(José Jorge de Carvalho, 2005:17)

<sup>51</sup> “A proposta de Edison Carneiro evidencia que a preocupação com a preservação costuma vir acompanhada da noção de folclore como um conjunto de objetos, de produtos cristalizados, pouco importando o contexto social e quem os produz. Por isso, a ‘reconstituição’ pode ser feita por pessoas não-pertencentes aos grupos populares, sem que isso afete o ‘caráter folclórico’, isto é, o que diz respeito a antiguidade daquilo que é recuperado com base na documentação existente.”(Ayala & Ayala, 2003:19)

<sup>52</sup> “O paternalismo costuma estar subjacente na crítica de intenção promocional, e o artista negro deverá recusar esse tipo de tutela e domesticação, mesmo que lhe custe as evasivas chances de penetrar no pequeno grupo dos artistas que tem mercado. Nem deve o artista negro endossar as classificações hipoteticamente elogiosas (comumente para estimular possíveis compradores) que os rotula de folclóricos ou pitorescos; esse crítico nos primitiviza, aquele nos acha interessante pela curiosidade e exotismo do nosso trabalho. E numa recente classificação somos, os artistas brasileiros, os últimos arcaizados!”(Nascimento, Abdias. 1978:116).

<sup>53</sup> “O Afro continua sendo o significante favorito do entretenimento branco, não pelo exotismo *tout court*, como já foi no Oriente do século XIX, mas por uma distorsão surpreendente da relação com o elemento exótico: a exofilia. O afro é agora a contrapartida necessária do etnocentrismo ocidental que gerou um estranho ao qual se tem apreço, cujo lugar já se estabeleceu como íntimo e seguro. O que a cultura afro traz de exótico não ameaça, e sim se soma ao plano ‘racional’ já estabelecido; enfim, complementa-º. Já é possível para os brancos ‘africanizar-se’ sem deixar de ser ocidentais do mesmo modo como não lhes interessa ‘islamizar-se’ ou ‘orientalizar-se’, em geral.”(Carvalho, José Jorge de. 2003 a : 107)

<sup>54</sup> “Enfatizemos: a ideologia da democracia racial sobreviveu por tantas décadas não exclusivamente pelo seu potencial argumentativo inicial, mas também, e principalmente, porque houve verbas públicas para reproduzir os quadros intelectuais que a disseminam: bolsas de estudo e verbas para pesquisa de mestrands, doutorandos e professores que se disponham a escrever sobre o assunto. Insistamos pois em que a obra de



aquelas comunidades que estudam, mesmo que grasse entre a vida cotidiana de um e dos outros um imenso abismo de desigualdade social e preconceito. Mais do que isso, os autores podem dizer que o Jongo é tão seu, quanto o é de um descendente de africano membro de uma família que o vem guardando desde o século anterior<sup>55</sup>. O Jongo, segundo este discurso, então pertence a todos os brasileiros graças a mestiçagem que iguala a identidade racial e minimiza a importância da afrodescendência<sup>56</sup>. Pode ser inclusive um orgulho da nação e não mais uma vergonha da raça. Impede-se assim que se possa distinguir o sentido do discurso contido no relato de um intelectual autodeclarado negro ou afro-descendente em comparação com um outro autodeclarado não-negro<sup>57</sup>. Se somos todos mestiços mesmo, então para que ouvir os negros falarem sobre negros? Não faz nenhuma diferença, ou melhor, esta diferença não tem nenhuma importância... Dessa maneira, é possível que continuem os brancos (agora autodeclarados mestiços recebendo todos os privilégios de sua branquidade) falando por todos<sup>58</sup>, e aos negros colocarem-se como mestiços abrindo mão de sua especificidade.

### 1.2.3 - Terceiro

Logicamente, surgiram ferozes oposições a este discurso de maquiagem das opressões e desigualdades elaborado com sofisticação na academia brasileira e exportado com sucesso para outros países de língua portuguesa<sup>59</sup>. Há importantes intelectuais brancos

---

Gilberto Freyre, por exemplo, centrada na negação do discurso anti-racista, sobrevive por um esforço do Estado. Interessa à elite branca que controla o Estado disseminar na população (sobre tudo entre os jovens) a idéia de um país integrado e pacificado, apesar de todas as evidências (inclusive oficiais e divulgadas pelo próprio Estado) em contrário. Vale lembrar que os autores que assinam esses inúmeros ensaios publicados constantemente com a finalidade de celebrar e manter vivo o modelo freyreano de relações raciais no Brasil são invariavelmente brancos. Não conheço um Intelectual ou acadêmico negro vivo que tenha escrito a favor das teorias de integração racial propostas por Gilberto Freyre. Na verdade, as elites brancas fizeram mais do que apenas calar os dados sobre a desigualdade racial no Brasil: elas contribuíram para a sua reprodução. Por outro lado, os intelectuais negros tentaram, ao longo do século vinte, denunciar a realidade a realidade de exclusão racial e encaminhar propostas de apoio estatal à população negra. Todas as vezes que o fizeram, porém, seu discurso foi silenciado ou retirado do circuito hegemônico de comunicação do país.”(José Jorge de Carvalho, 2005: 94-95)

<sup>55</sup> “A redução da cultura africana ao status de vazio folclore não revela somente o desprezo ao negro da sociedade vigente, branca, como também exhibe a avareza com que essa sociedade explora o afro-brasileiro e sua cultura com intuídos lucrativos. Pois embora a religião e a arte sejam tão ridicularizadas e folclorizadas, elas constituem valiosas e rentáveis mercadorias no comércio turístico. Nesse caminho as manifestações religiosas negras tornam-se ‘curiosidades’ para entreter visitantes brancos. A folclorização dá um passo em frente ao desenvolver outra etapa do tratamento dispensado à cultura afro-brasileira pela sociedade dominante: a sua comercialização” (Nascimento, Abdias 1979:18).

<sup>56</sup> “A mistura sanguínea e a cor da pele, que eu saiba, não trazem inscrito um código genético que se traduza em código cultural. Em vez disso, são as descrições feitas por aqueles organismos vivos capazes de descrever a si próprios e a seu ambiente que estabelecem uma organização e uma hierarquia para a mistura sanguínea e a cor de pele” (Mignolo, Walter 2003).

<sup>58</sup> “No século XVI, a diferença colonial articulava-se espacialmente. Ao se aproximar o fim do século XVIII e o início do XIX, o critério de avaliação já não era a escrita, mas a história. Os ‘povos sem história’ situavam-se em um tempo ‘anterior’ ao ‘presente’. Os povos ‘com história’ sabiam escrever a dos povos que não a tinham” (Mignolo, 2003).

<sup>59</sup> Ver Chacon (1993) e Dias (2004, Cap.3).

entre aqueles que protestam contra este segundo contexto<sup>60</sup>(Carvalho, José Jorge. 2000; Carvalho, José Jorge. 2004; Travassos, Elisabeth 1997; Vianna, Leticia. 2004; Moura, Roberto. 1995) mas a bandeira de luta foi mesmo sobreguida com a força das organizações políticas e intelectuais de protagonismo negro que surgem a partir do fim dos anos 60 no país<sup>61</sup>. É a partir deste momento que se pode identificar o surgimento de um terceiro contexto na produção de relatos escritos sobre o Jongo. Intelectuais autodeclarados negros pertencentes à comunidades Jongueiras e/ou militantes de organizações políticas de protagonismo negro surgem consolidando as conseqüências desse contexto elaborando uma outra forma de tratar do tema Jongo e das populações relacionadas (Lopes, Nei 1992; Sodré, Muniz. 1998; Mukuna, Kazadi Wa 1998; Lopes, Nei 1988; Lopes, Nei. 2005; Teobaldo, Délcio 2003; Nascimento, Abdias do 2002).

O enfoque novamente retorna ao grupo de pessoas mais do que à cultura que elas produzem. Tenta-se traçar novamente os contornos daquela população imaginada no passado, mas dessa vez com o ânimo de dar um outro sentido ao discurso elaborado sobre aqueles que estão ligados ao Jongo no presente. O que se passa com os jongueiros é tão ou mais importante do que aquilo que acontece com o Jongo nestes relatos. A afrodescendência volta a ocupar um lugar mais importante na definição de sinais diacríticos presentes no Jongo do que a brasilidade. O potencial do Jongo como instrumento de luta contra o racismo e o eurocentrismo cresce nesse contexto<sup>62</sup>.

O autor, neste caso, ainda mantém uma relação de alteridade em relação aos jongueiros, mas agora por conta do seu pertencimento a uma comunidade imaginada de intelectuais que produzem seus relatos sobre o Jongo através da escrita e não mais somente ao grupo de iniciados pela tradição oral estudada. Seu ponto de vista com relação a outros aspectos que permanecem profundamente associados ao tema, como a afrodescendência e a identidade racial negra, apresentam um olhar desde dentro ao tratar de Jongo<sup>63</sup>.

Pode-se resumir toda essa argumentação propondo algumas interpretações da noção de Patrimônio<sup>64</sup> diferentes daquela que orienta oficialmente as políticas do MINC<sup>65</sup> para o

<sup>60</sup> Ver Motta (2000) e Guimarães (2003).

<sup>61</sup> Ver Gonzales & Hasenbalg (1982), Fernandes (1989); Bispo & Souza (2006: 37- 60), Rufino dos Santos (1994); Hanchard (2001).

<sup>62</sup> Essa tensão entre a epistemologia hegemônica com ênfase na denotação e na verdade e as epistemologias subalternas que enfatizam o desempenho e a mudança, expõem a altercação e luta em torno do poder. Ela também mostra como o exercício da colonialidade do poder (ancorada numa epistemologia denotativa e no desejo da verdade) concede-se o direito de questionar alternativas cujo desejo de verdade é precedido pelo desejo de mudança. Esse desejo de mudança e de justiça, igualdade e direitos para aqueles que sofrem opressão e injustiça (...) emerge da experiência da diferença colonial, arraigada no imaginário e, com toda a certeza, na estrutura social do mundo colonial/moderno a partir de 1500 (Mignolo, 2003).

<sup>63</sup> “Destituídos de sua presença plena, os saberes da autoridade cultural podem ser articulados com as formas de saberes ‘nativos’ ou confrontados com aqueles sujeitos discriminados que eles tem de governar, mas que já não podem representar” (Bhabha, 2005:167).

<sup>64</sup> “A noção de Patrimônio confunde-se com a de propriedade. Mais precisamente com uma propriedade que é herdada, em oposição àquela que é adquirida. A literatura etnográfica está repleta de exemplos de culturas nas quais os bens materiais não são classificados como objetos separados dos seus proprietários. Esses bens, por sua vez, nem sempre possuem atributos estritamente utilitários. Em muitos casos, servem evidentemente a significados práticos, mas possuem, ao mesmo tempo, significados mágicos, religiosos e sociais, constituindo-se em verdadeiras entidades, dotadas de espírito, personalidade, vontade, etc. Não são desse modo meros objetos. Se por um lado são classificados como partes inseparáveis de totalidades cósmicas e sociais, por outro lado, afirmam-se como extensões morais e simbólicas de seus proprietários, são extensões deste, sejam indivíduos ou coletividades, estabelecendo as mediações cruciais entre eles e o universo cósmico, natural e

Jongo: no primeiro contexto os africanos e seus descendentes eram patrimônio (no sentido de item do acervo museológico) do Brasil e não eram donos de nada. Num segundo momento a cultura dos africanos e seus descendentes que vivem no Brasil passa a ser patrimônio do Brasil (no sentido de que os representantes da nação devem ser seus tutores); os africanos não mais existem no imaginário do presente, seus descendentes tornam-se patrimônio (no sentido de bem valioso a ser cuidado) de ninguém e continuam sem ser donos de nada jogados à própria sorte<sup>66</sup>. Em um terceiro contexto os africanos e seus descendentes<sup>67</sup> reivindicam que o Brasil é também seu patrimônio (no sentido de haverem feito no país um enorme investimento ao longo de séculos que ainda não foi usufruído) e são eles os únicos donos de si mesmos<sup>68</sup> e de sua cultura.

Estes três cenários que tentei construir, baseiam-se também em muitos outros fatores correlacionados não explorados devidamente aqui, como por exemplo: mudanças nos regimes políticos do país, mudança do imaginário sobre o continente africano após a descolonização, crescimento de uma intelectualidade negra nas camadas médias do Brasil<sup>69</sup>, surgimento e difusão dos movimentos Pan-africanista e de Negritude<sup>70</sup> em todo o Atlântico Negro, atuação histórica e eficiente das organizações políticas anti-racistas, etc. Não ousaria afirmar que o contexto que permitiu a elaboração de cada um destes discursos ficou preso á uma época apenas, cada um deles permanece dialogando na medida em que ainda existem relatores que formulam seus escritos a partir destes pontos de vista sobre o Jongo. Interessa-me particularmente refletir que: nestes 100 anos em que estes três

social(...) Essa categoria de objetos não apresenta assim fronteiras classificatórias muito definidas, sendo ao mesmo tempo objetos e sujeitos, materiais e imateriais, naturais e culturais, sagrados e profanos, divinos e humanos, masculinos e femininos, etc.”(Gonçalves, 2005).

<sup>65</sup> “(...) a constituição de 1988 formaliza a dimensão ‘imaterial’ dos bens culturais. Nos artigos 215 e 216, o conceito de patrimônio cultural abarca tanto obras arquitetônicas, urbanísticas e artística de grande valor (patrimônio material) quanto manifestações de natureza ‘imaterial’, relacionadas à cultura no sentido antropológico: visões de mundo, memórias, relações sociais e simbólicas, saberes e práticas; experiências diferenciadas nos grupos humanos- fundamentos das identidades sociais . A partir e para além da cultura material, dos monumentos e obras de arte, patrimônio compreende os processos e os significados das criações humanas” (Vianna, 2004:15).

<sup>66</sup> “Todo um processo que caracteriza o tratamento dispensado pela sociedade branca ao afro-brasileiro, iniciado nos primeiros tempos da colonização, completa-se nesta etapa da sua comercialização. O ponto de partida da classe dirigente branca foi a venda e compra de africanos, suas mulheres e seus filhos; depois venderam o sangue africano em suas guerras coloniais; e o suor e a força africanos foram vendidos, primeiramente na indústria do açúcar, no cultivo do cacau, do fumo, do café, da borracha, na criação do gado. (...) ‘Venderam’ o espírito africano na pia de batismo católico assim como, através da indústria turística, comerciam o negro como folclore, como ritmos, danças e canções. A honra da mulher africana foi negociada na prostituição e no estupro. Nada é sagrado para a civilização ocidental branca e cristã. Teria de chegar a vez da venda dos próprios deuses. De fato os orixás estão sendo objetos de recentes e lucrativas transações” (Abdias do Nascimento, 1979:119).

<sup>67</sup> “O discurso da minoria situa o ato de emergência no entrelugar antagonístico entre a imagem e o signo, o cumulativo e o adjunto, a presença e a substituição. (...) Contudo, não celebrarão a monumentalidade da memória historicista, a totalidade da sociedade ou a homogeneidade da experiência cultural” (Bhabha, 2005: 222).

<sup>68</sup> “O ‘ponto de vista nativo’ também inclui os intelectuais. Na divisão do trabalho depois da segunda Guerra Mundial (...) o Terceiro Mundo produz não apenas ‘culturas’ a serem estudadas por antropólogos e etno - historiadores, mas também intelectuais que geram teorias e refletem sobre sua própria história e cultura”. Citado em Mignolo (2003) e extraído originalmente de Mignolo (1993:129-131).

<sup>69</sup> “(...) pois as realizações intelectuais exigem condições materiais, e condições materiais satisfatórias relacionam-se com a colonialidade do poder” (Mignolo, 2003).

<sup>70</sup> Ver Bernd (1988)

contextos surgiram a População Negra permanece como a mais excluída no acesso a bens materiais e sociais existentes no Brasil. E mesmo com isso, o Jongo continua (re)existindo.

## 2- Arte

O Cartola já tinha nome, e eu lembro de um samba ... 30, 40 anos depois eu vi Cartola com negócio de lavagem de carro. Se bem que ele devia ganhar um a mais com isso de que com a própria arte. Ele finalmente só foi gravar também já com avançada idade, 60 anos...Bom, então, o povo brasileiro é ingrato com seus artistas. Fala de memória, mas não dá pra entender direito. Uma bagunça (Mestre Darcy / 1932-2001).

A Antropologia adiciona à ciência o desafio de interagir com universos culturais distanciados e lidar com suas representações com metodologia. Também aponta que pesquisador e pesquisado transformam-se com esse contato. Tanto pela identificação quanto pelo estranhamento, são produzidas e reveladas constantemente novas elaborações sobre os indivíduos e suas coletividades. Dentro deste campo vem tomando destaque a discussão sobre os patrimônios nacionais como expressão das tradições culturais. Entre os contemplados com o registro de patrimônio intangível da cultura brasileira está o Jongo, que é hoje o principal patrimônio cultural da Comunidade da Serrinha e de algumas outras comunidades com população de maioria negra na região sudeste<sup>71</sup>. “A eleição do Jongo representa um desafio para a reflexão acerca do registro de referências culturais e levanta problemas importantes no âmbito da pesquisa antropológica e etnomusicológica”, como salienta o texto de Elisabeth Travassos<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Compareceram à 10ª. Edição do Encontro de Jongueiros e receberam o título de reconhecimento como patrimônio imaterial da cultura brasileira as representações das seguintes comunidades jongueiras: Angra dos Reis, Barra do Pirai, Campinas, Guaratinguetá, Miracema, Pinheiral, Piquete, Porciúncula, Quilombo São José, Quissamã, Santo Antônio de Pádua e Serrinha.

<sup>72</sup> Refiro-me aqui ao texto “Contribuição ao Inventário do Jongo”(Travassos, 2004, p.55)

## 2.1- Jongo

O Jongo havia, em fins do séc. XIX e início do séc. XX<sup>73</sup>, chegado a aquelas áreas que foram posteriormente nomeadas como favelas na cidade do Rio de Janeiro trazido pela migração das populações negras<sup>74</sup>. Esta expressão do saber de tradição oral foi trazida por descendentes de africanos escravizados que viveram nas regiões rurais do interior dos estados do RJ, ES, SP e MG (região do ciclo do café)<sup>75</sup>. Sugiro aqui que o Jongo é fruto dos fluxos e contra-fluxos culturais gestados nos processos coletivos e individuais<sup>76</sup> de deslocamento que parecem se iniciar na grande migração Banto dentro do continente africano, seguem produzindo rupturas e encontros na Diáspora Africana para a América, e permanecem se refazendo como signo diacrítico nas migrações resultantes da urbanização<sup>77</sup>, da favelização e da gestão do Estado na relação entre as populações<sup>78</sup> e a

<sup>73</sup> “Nesse momento histórico (...) acentua-se vertiginosamente a decadência da lavoura cafeeira no Vale do Paraíba e zonas vizinhas. Assim, atraídos por melhores oportunidades de trabalho, seus habitantes, negros livres e ex-escravos em sua maioria, começam a migrar para o Rio (...). Então por volta de 1885, começam a chegar, com suas crenças, com suas tradições, com sua cultura enfim, de **Miracema**, Cantagalo, Vassouras, Itaperuna, **Santo Antônio de Pádua**, etc.” (Lopes, Nei 1992:17).

<sup>74</sup> “Com o declínio do café no Vale do Paraíba, a partir de 1860, com o fim da guerra do Paraguai em 1870, com a grande seca que despovoou o sertão nordestino, de 1877 a 1879, com a abolição do trabalho escravo, em 1888, e com o término da Campanha de Canudos, no final de 1897, novos deslocamentos ocorreram, desta vez tendo como ponto terminal a cidade do Rio de Janeiro” (Lopes, Nei 1992:XIII).

<sup>75</sup> “Por volta de 1808, com doação de terras a membros da Corte portuguesa que se instala no Brasil, a cultura do café –iniciada no Rio de Janeiro em 1770- chega ao Vale do Paraíba e arredores, e com ela o Negro. (...) A expansão do café no Vale do Paraíba vai fazer crescer em importância localidades como Vassouras, **Valença**, **Barra do Piraí**, São João Marcos, Barra Mansa e Resende, no território fluminense, bem como Bananal, Queluz, Areias, Jacarei, **Guaratinguetá**, Lorena e Taubaté na província de São Paulo” (Lopes, Nei 1992:2).

<sup>76</sup> “E é nesse contexto, que vêm para o subúrbio e a zona rural carioca figuras expressivas (...) como: Clementina de Jesus (1902-1987), nascida em Valença, RJ, criada em Jacarepaguá e adolescente em Osvaldo Cruz; (...) Tereza dos Santos, a Tia Tereza, jogueira da Serrinha, nascida em Paraíba do Sul por volta de 1862 e falecida na década de 1980; José Nascimento Filho, o Nascimento da Eulália, também jogueiro da Serrinha, nascido em Três Rios em 19.03.1903; Antenor dos Santos, Também jogueiro da Serrinha, nascido em Minas Gerais; João Batista da Cruz, pai de Djanira do Jongo, da Serrinha, mineiro; Maria Joana Monteiro, jogueira da Serrinha, nascida em 1902 em Valença onde trabalhou nas lavouras de arroz, café e feijão” (Lopes, Nei 1992:24).

<sup>77</sup> “Em 1890, a população suburbana do Rio [de Janeiro] era de apenas 92.906 habitantes, contra os 429.745 da Zona Urbana. (Lerner, s/d:12). Com o ‘bota abaixo’, essa população de baixa renda, onde os negros são

ocupação do espaço<sup>79</sup>. O Jongo, assim como outras estratégias de associação comunitária da População Negra preservadas, inventadas e/ou reinventadas no Brasil, atravessa várias gerações em seu processo de elaboração e atividade. Como primeiro exemplo, tratarei do Jongo que persiste no meio urbano até hoje na favela da Serrinha<sup>80</sup> (em Madureira<sup>81</sup>, subúrbio da cidade do Rio de Janeiro) principalmente graças ao trabalho feito nas três últimas gerações pela família Monteiro<sup>82</sup>, em que vale destacar a figura de Vovó Maria Joana e de seu filho Mestre Darcy do Jongo.

*Eu era amarrado no Jongo desde criança. Eu fui descobrindo que existia isso em mim. Nessa época do James Brown, então... foi para combater esse surto de música estrangeira entrando dentro da minha casa<sup>83</sup>, onde a matriarca era*

---

evidentemente maioria, virá a ser definitivamente expulsa do centro da cidade (... ) indo procurar moradia na periferia ou subindo os morros que circundam o centro” (Lopes, Nei 1992:6).

<sup>78</sup> “Desde o fim do século XIX, a composição da força de trabalho no Rio de Janeiro refletia claramente a ideologia do branqueamento que via na substituição da mão-de-obra escrava pela do imigrante europeu a solução para a diluição da incômoda “mancha negra” que permeava toda a sociedade brasileira.(...) É essa mesma ideologia do branqueamento que vai delimitar o espaço físico a ser ocupado por esses negros (...) na geografia carioca”(Lopes, Nei 1992:4).

<sup>79</sup> “A questão da higiene pública, o saneamento básico, foi uma das prioridades do governo que atacou de frente o problema dos cortiços no centro da cidade; estes eram habitados inicialmente por negros forros, imigrantes e posteriormente por pessoas vindas de outros estados, principalmente do interior do Estado do Rio de Janeiro, Espírito Santo e Minas Gerais. Com a política do “bota-abaixo”, isto é, a ordem de demolição desse tipo de habitação, essas pessoas começaram a ocupar a área dos morros cariocas, onde ficavam livres dos aluguéis ou pagavam preços muito mais baixos” (Gandra, Edir 1988:56).

<sup>80</sup> “Seus primeiros ocupantes eram gente muito pobre, expulsa dos logradouros mais valorizados do centro da cidade do Rio de Janeiro, incluindo aí os morros mais bem situados em relação àquele centro, como os de Santo Antonio, Favela, Castelo, São Carlos e Mangueira. Havia também entre os que chegavam à Serrinha muitos vindos das fazendas do interior fluminense, do Espírito Santo e de Minas Gerais, que buscavam trabalho na capital da recente República, libertos da condição de escravos pela lei de 13 de maio de 1888”(Valença,1981,p.2) Extraído de Gandra (1988:57).

<sup>81</sup> “Na década de 20, Madureira já era, como continua até hoje, uma espécie de capital dos subúrbios cariocas.(...) A população desses bairros, normalmente formada pelo excesso de contingente das zonas rurais, procurava aquela zona para estabelecer, em virtude do baixo custo dos aluguéis. Formavam uma única massa de baixo poder aquisitivo, o que no Brasil significa ser ela quase toda negra ou descendente de negro, de ex-escravo africano”(Silva & Oliveira Filho, 1981:29).

<sup>82</sup> “Não temos notícias de Jongo na região no século XIX. No início do século XX também foi iniciado o povoamento do morro da Serrinha. A ocupação do Morro, área semi-rural até cerca da década de trinta, foi feita por pessoas que trouxeram em sua bagagem cultural a dança do Jongo; vale destacar que Vovó Maria Joana se mudou para a Serrinha na década de vinte. A partir dos anos trinta, o Morro se urbaniza de modo cada vez mais efetivo, existindo ainda o Jongo nos moldes anteriores. A partir da década de sessenta, a dança se torna espetáculo, acompanhando a transformação ocorrida na região” (Gandra, Edir 1988:62).

<sup>83</sup> “No entanto já havia naquela área cortada pela linha de trem um movimento de bailes que traçou um rascunho do circuito a ser ocupado nos anos 1970 pelos Blacks e dos 1980 em diante pelo movimento Funk. Nas noites dos salões da periferia o que movia os casais – em sua maioria negros e mestiços, com renda um pouco além do necessário para a sobrevivência digna - era um híbrido de samba e rock. Um balanço legal, executado por bandas como Devaneios, Brasil Show, Copa 7 e os conjuntos dos organistas Ed Lincoln e

*precursora do Império Serrano, da Serrinha, baiana, quituteira, rezadeira, não sei o quê e festeira. O Jongo foi ela (Vovó Maria Joana) que trouxe com 6 anos da terra dela, de Valença, da mesma terra de Clementina de Jesus. Estado do Rio, né? (Mestre Darcy)*

O Jongo que é dançado na Serrinha apresenta-se em uma roda, aonde um casal de cada vez vai ao centro e faz evoluções circulares sincronizadamente, entremeando os passos da dança com movimentos de “umbigada” sem se tocar. “A umbigada é como se fosse um duelo de vaidades entre o elemento masculino e o feminino, cada qual querendo ser mais exuberante e garboso que o outro” (Mestre Darcy).

Esta roda, em sua forma ritual<sup>84</sup>, se compõe ainda de outros elementos como o tocador e seu tambor (de um a três), o cantor ou cantora, que irá puxar o “ponto” (algumas vezes cantado em dupla, como um desafio), e o coro composto pelos outros membros da roda que acompanham a música e a dança, respondendo aos refrões, por vezes com palmas.

Para adequar-se ao palco, Mestre Darcy estabeleceu algumas mudanças que são hoje características do Grupo Artístico Jongo da Serrinha (GAJS), tais como: apresentar-se em semicírculo para que todos os membros da roda sejam visíveis ao público; e a incorporação de instrumentos melódicos e harmônicos, tal como foi registrado no CD “O Jongo da Serrinha”.

*Então é uma dança de terreiro que continua sendo uma dança de roda. Só se transforma em um semicírculo quando eu subo num palco. E até os ‘universitários’, já notou que vocês querem formar roda? Eu não deixo formar, eu boto. Vocês só vão obedecer quando eu fizer um círculo de giz. Porque é uma*

---

Lafayette. Muitos desses bailes aconteciam em clubes, como os Magnatas (Rocha), e em quadras de escolas de samba, como as da Portela e do **Império Serrano**” (Essinger, Silvio. 2005:15).

<sup>84</sup> “É tradição dançar o Jongo ao ar livre nos terreiros; Vovó Maria Joana, quando lembrava o Jongo do seu tempo de menina, nos contou que isto vem desde o tempo dos escravos. (...) No passado, as casas da Serrinha tinham quintal, havia maior espaço disponível, propiciando a continuação da tradição. Depois de já haver construído o centro de Umbanda em sua casa e vários cômodos aproveitando o seu quintal, Vovó Maria Joana teve ocasião de ‘dar’ Jongo na Serrinha, nas décadas de sessenta e setenta, em um terreno de esquina, logo no início da Rua Balaida. O terreno era emprestado para esse fim, e ela mandava capina-lo só para a ocasião” (Gandra, Edir 1988:63).



*coisa ancestral, então todo mundo tende a formar uma roda. Mas se você formar uma roda como é que o pagante vai ver? (Mestre Darcy)*



Figura 10: Foto Vovó Maria Joana

## 2.2- Contato

A trajetória de contato desse pesquisador com o Jongo têm início com as oficinas de Mestre Darcy do Jongo e Dona Sú no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), em 2000. Eu atuava como membro ativo de um coletivo cultural <sup>85</sup>(Rádio Pulga) que promovia eventos diversos no espaço da universidade. Entre estas atividades este coletivo colaborou para que fossem oferecidos ao final da tarde, duas vezes por semana, “aulas” de Jongo em um espaço ocioso da universidade<sup>86</sup>. Mestre Darcy e Dona Sú estiveram naquele espaço por alguns meses oferecendo estas oficinas. A partir desse contato com o mestre, alguns jovens estudantes universitários<sup>87</sup> formaram um dos muitos grupos inspirados por seu trabalho. Este grupo, chamado “Jongados na Vida” permaneceu em contato com o mestre após o fim de suas

---

<sup>85</sup> Também participei de um outro coletivo algum tempo depois, aliás, como membro fundador. A Comunidade Negra do IFCS-CONEI, coletivo que conta com professores, alunos e funcionários, surgiu da carência de um espaço de solidariedade entre os poucos negros que circulavam pelo instituto. A percepção de que como negros éramos alijados do acesso a informações que se convertiam em vantagens no espaço universitário tornou-se o fundamento objetivo de nossa união. Como os poucos negros que haviam na universidade estavam diluídos em redes onde eram minoritários e subalternos, acabavam impreterivelmente segregados das vantagens alcançadas por outros grupos. A discussão provocada pela adoção de reserva de vagas para afro-descendentes no vestibular da UERJ já provocava ebulição no meio acadêmico carioca e o IFCS começava a despontar como um dos bastiões da resistência anti-cotas (Peter Fry, Ivonne Maggie, José Murilo de Carvalho, Mônica Grin, Manolo Florentino, etc.). A construção de um coletivo capaz de fortalecer politicamente a presença negra no instituto respondia, ainda que timidamente, às constantes demandas produzidas pelo racismo institucional presente na universidade.

<sup>86</sup> A atuação da Rádio Pulga foi fundamental para a continuidade destas oficinas. Houve muita resistência por parte de alunos e professores com a possibilidade de compartilhar o espaço da universidade pública com mestres deste ‘outro’ saber. Por fim, as resistências conseguiram impedir o prosseguimento das oficinas, mas estas semearam frutos que não cessaram mais de brotar.

<sup>87</sup> “Universitário” é uma categoria utilizada pelo próprio Mestre Darcy, seu filho Darcy Monteiro Filho, e vários dos entrevistados membros das comunidades jongueiras. Refere-se de maneira geral a membros da classe média e alta, de origem externa à comunidade jongueira, geralmente brancos, na grande maioria das vezes vinculados de alguma forma ao universo acadêmico das ciências sociais, interessados em aprender sobre o jongo. Uma outra categoria que ouvi no X Encontro de Jongueiros e que é utilizada pelos membros da comunidade de maneira bastante sarcástica é “jongólogos” derivativo de jongo facilmente associável aos “antropólogos”.

oficinas no IFCS e um dos resultados desta relação do mestre com estudantes do IFCS foi o vídeo “Saravá Jongueiro”, de 2003.

O contato inicial deste autor com o Jongo foi carregado, principalmente, de sua dimensão artística. Somente o gradual aprofundamento do olhar como pesquisador traria à tona outras dimensões que tornariam muito mais complexas as primeiras questões elaboradas. Estudando percussão<sup>88</sup> na Escola de Música Villa-Lobos e depois na Escola de Música da UFRJ estava particularmente interessado pelas frases percussivas, células rítmicas e convenções do tambor de Jongo<sup>89</sup>. A trajetória como artista e músico de Mestre Darcy, seu encanto boêmio, parecia trazer a imagem de um Rio de Janeiro diferente para esse estudante que vivia na metrópole.

“É uma coisa rural, né? Porquê isso partiu da zona rural pra periferia do Rio de Janeiro é uma coisa específica de roceiro. Falam de bonde puxado a burro. Eu não voltei mais lá, fui pra Valença [pela última vez] com 14 anos de idade” (Mestre Darcy falando sobre o Jongo).

### **2.3- Artista**

Era comum encontrar Mestre Darcy na Lapa (bairro no centro da cidade do Rio de Janeiro), entre universitários e jovens de classe média que consumiam com embriaguez sua música, suas estórias e sua alegria. Muitos desses que com ele estiveram parecem nunca ter percebido o quanto este homem deu de si por toda a vida e quão pouco ele pediu em troca. Mestre Darcy, do mesmo modo que vários outros mestres da cultura negra no Brasil<sup>90</sup>,

---

<sup>88</sup> Devo muito de meu interesse e afeição pela música percussiva brasileira ao professor e grande músico Eliseu Costa, com quem tive o prazer de aprender sobre música e muito mais.

<sup>89</sup> Irei destacar estes aspectos do Jongo, talvez, em um outro trabalho.

<sup>90</sup> Assim foi também com Mestre Pastinha guardião da capoeira angola; e mestre Bimba criador da luta regional baiana; Clementina de Jesus, Silas de Oliveira também jongueiros; e vários outros e outras que chegaram a maturidade como enciclopédias vivas da cultura negra no Brasil. Transmitiram um legado que é explorado comercialmente e de forma bastante lucrativa por alguns até os dias de hoje. No entanto, apesar da riqueza cultural que possuíam, nunca foram recompensados financeiramente de forma justa por isso.

terminou seus dias com dificuldades em manter seu sustento. Vivia com muita dignidade e altivez, apesar de seus poucos recursos. Trouxe enorme riqueza à cultura circulante nas noites do Rio de Janeiro, como guardião de um legado acumulado por sua família e sua comunidade por gerações. Dividiu generosamente essa riqueza com artistas, músicos, intelectuais, estudantes, boêmios, pesquisadores e curiosos de toda a sorte. Sua generosidade e humildade parece ainda não ter sido recompensada com justiça, mas seu nome está escrito na história do Jongo e da música negra do Brasil.

*“Aí eu tenho vivido assim, nababescamente nessa pobreza. Pobreza infinita, mas satisfeito da vida, porque eu faço aqui o que quero. O homem precisa ter essa liberdade de fazer o que gosta de fazer e não o que as outras pessoas querem. (...) Não tem o que achar, não. Andei o Brasil inteiro, Estados Unidos, França, Inglaterra, Argentina. Gosto de viver bem, quando eu posso. Se eu tiver um troco aí e puder não andar de trem, eu ando de carro cumpadi. Quando acabar o dinheiro acabou, acabou. Não é? Acho que tá certo, né? Pra quê que serve dinheiro? Dinheiro também não traz felicidade.(...) Enfim, a vida é uma maravilha, mesmo sem dinheiro, mas tem que estar cercado de mulheres bonitas, né?” (Mestre Darcy).*

Ele não investiu na possibilidade de acumular bens materiais em troca de seu saber. Não negociava seu saber nestes termos. “A cultura popular nos primórdios é sempre de graça, né? Tem um ditado: o artista tem de ir aonde o povo está. Então a gente tem que cantar até na praça” (Mestre Darcy).

Seu trabalho denotava do Jongo sua dimensão de beleza artística, sendo ele mesmo um grande artista. O sagrado e aspectos correlatos também estavam presentes em seu toque de tambor, canções e dança. Mas pode-se dizer que mestre Darcy deu mais destaque em sua vida para aquilo que o Jongo tinha de belo, sedutor, malicioso e mundano. Ele era também conhecedor dos preceitos, fundamentos e mistérios do Jongo.

“Mas como [o Jongo] é uma dança que também tem o seu aspecto místico, temos até uma lenda que diz que os antigos jongueiros, à meia noite, ao mágico som dos tambores faziam

nascer bananeiras que davam frutos, como por encantamento. Evidentemente, a gente não chega a tanto, hoje. Nem temos essa pretensão. Espetava uma faca no caule da bananeira e jorrava a bebida de todos os presentes jongueiros. A minha mãe contava, mas ela não viu. São estórias que vêm passando de geração em geração. Então pra mim é lenda, eu não vi” (Mestre Darcy).

Ele dominava o entendimento sobre a relação do Jongo com o “culto da linha das almas”, aspecto religioso existente na Serrinha e em outros Jongos que reconhece a presença dos “Pretos Velhos” de Umbanda nas rodas de Jongo, algo parecido com os cultos aos ancestrais existentes em quase todo o continente africano só que numa forma impessoal<sup>91</sup>. “Eu acredito até que tem Jongos que não é Jongo, é macumba. Mas não vou falar” (Mestre Darcy). Pode-se dizer que ele se apresentava mais como um representante das alegrias da vida e do mundo do que como um anunciador dos mistérios e obrigações da morte e do além<sup>92</sup>. Uma forma simples de perceber isso é verificar que no fim de sua vida sua audiência era principalmente (mas não exclusivamente) de jovens universitários. Tocava pouco com outros de sua geração e de sua comunidade além de sua esposa. Apesar de falar sempre daqueles que haviam partido deste mundo convivia pouco com aqueles que já haviam vivido muito, estando sempre na companhia dos que ainda tinham muito para aprender com a vida. Seu Jongo transbordava vida, no melhor sentido da expressão. Não guardava o saber que possuía para si como signo de status e diferenciação. Esta atitude tão comum entre intelectuais não faz nenhum sentido em um contexto que tem negado o acesso da População Negra à escolarização e encorajado outras formas de comunicação em seu

---

<sup>91</sup> Ver Carvalho (2000).

<sup>92</sup> “...a expropriação unilateral de uma forma simbólica sagrada revestida de poder iniciático e reguardada do público externo, por uma proteção ritual, pode destruir uma tradição religiosa ou espiritual, na medida em que destrói o tênue véu da ilusão mítica do poder sobrenatural guardado em uma canção e em palavras que não se cantam nem se pronunciam fora de seu contexto”(Carvalho, José Jorge de. 2003 a: 122)

lugar. O investimento em uma formação como artista parece se encaixar de maneira menos conflituosa com este contexto, o que não impede que também carregue seu ônus<sup>93</sup>.

Sua atitude parecia refletir uma reorientação para o Jongo iniciada na geração anterior de sua família. Vovó Maria Joana (24/06/1902 - 27/02/1986) foi quem primeiro permitiu a entrada de crianças nas rodas de Jongo da comunidade de Madureira, transmitindo para as novas gerações a arte da Serrinha. Na fala de Tia Maria, atual líder do Grupo Artístico Jongo da Serrinha (GAJS) e a mais antiga jongueira viva da comunidade:

“Criança não dançava Jongo. Nem moça, nem nada, só os velhos mesmo... Agora não, Vovó Maria Joana passou pras crianças dançarem, Darcy também continuou e agora nós dançamos, né? Por que aí o Jongo se tivesse ficado só os velhos já tinha terminado...existia o Jongo no Salgueiro, existia Jongo na Mangueira, existia Jongo ali na casa do Seu Vieira. Existia Jongo na Congonha, isso tudo tinha Jongo quando eu era criança mas foi acabando<sup>94</sup>. Os velhos foram morrendo. Agora há pouco tempo botaram Jongo lá no Salgueiro, mas não é aquele Jongo da tradição de antigamente entendeu? Já não tem mais. O Jongo deles a gente nem sabia dançar... o ritmo deles a gente nem conseguia dançar. Não é esse Jongo da Vovó Maria Joana”.

Mestre Darcy levou o rito popular do Jongo deixado por sua mãe, através de sua dança e seu canto, para os palcos garantindo a difusão deste enquanto arte. O contato com o mundo artístico<sup>95</sup> foi constante para estes dois. Mestre Darcy desde criança desfilava em escolas de samba e Vovó Maria Joana fez parte do grupo de fundadores da Escola de Samba Império Serrano, que nasceu no quintal de sua casa<sup>96</sup>.

O Mestre teve um período de grande sucesso como músico profissional. Esteve nos palcos ao lado de importantes figuras da música popular brasileira e foi quem transmitiu

---

<sup>93</sup> Ver Pereira (1967).

<sup>94</sup> “Todas essas festas eram realizadas uma de cada vez, para que todos pudessem participar congregando os interessados numa só família. Esses festejos contribuíram para a união dos moradores. A favela não seria somente um meio de conseguir um teto a baixo preço, mas um modo de preservar e manter o patrimônio cultural de que eram portadores os seus habitantes”(Gandra,1988:60).

<sup>95</sup> Artistas célebres eram freqüentadores da Casa de Umbanda de Vovó Maria Joana como Clara Nunes, Roberto Ribeiro e Dona Yvonne Lara. Dely Monteiro, neta de Vovó Maria Joana e sobrinha de Mestre Darcy é uma das entrevistadas em “Santa Clara”, vídeo sobre a sambista Clara Nunes.

<sup>96</sup> “Embora pareça óbvio, é importante dizer que o samba urbano nasceu do samba rural” (Lopes,1992:16).

para muitos músicos e artistas consagrados toques de percussão, técnicas de canto e ritmo, canções, movimentos de dança, entre outros saberes<sup>97</sup>. “É um trabalho de equipe, que tem de ser ensaiado. A gente mostra não como a cultura popular em si. A gente mostra ela [a

---

<sup>97</sup> O respeito e a reverência de importantes nomes da nossa música ao fenomenal artista que foi Mestre Darcy do Jongo é lembrado no documentário “Saravá Jongueiro” (2003) de Bianca Brandão, Luísa Pitanga e Cecília de Mendonça.





Figura 11: Foto Tia Maria da Grota

dança do Jongo] com outro envolvimento, um envolvimento de palco e não num terreiro” (Mestre Darcy).

O palco foi a via de reconhecimento público do saber deste artista popular fora de sua comunidade. Com isso, as rodas de Jongo que eram promovidas inicialmente nas comemorações, festas de santo, batizados, casamentos, ladainhas, macumbas...tornaram-se uma atração que foi além da Serrinha.

“Vovó Maria Joana Rezadeira rezava as pessoas e cantava ladainhas (...) e sempre nas casa onde ela dava ladainha depois tinha o Jongo. Em algumas tinha macumba e em outras tinha Jongo. Outras tinha Calango, né? Que eles fazem com sanfona ... mas sempre depois da ladainha tinha alguma coisa. Quando tinha Jongo eu ficava toda prosa. Será que vai ter Jongo? Será que vai ter Jongo?” (Tia Maria).

Tentando conseguir espaço suficiente para não ser engolido ou sufocado pela presença das Escolas de Samba<sup>98</sup>, o Jongo seguiu seu caminho em Madureira<sup>99</sup> se afirmando como obra artística<sup>100</sup>. Buscando ultrapassar os limites de sua comunidade, Mestre Darcy nos anos 60, criou um eficaz mecanismo de divulgação do Jongo. Ele mesmo coordenava as oficinas, reunia, ensaiava, dirigia, coreografava e promovia grupos artísticos que apresentavam nos palcos o Jongo e também o samba de Madureira. A relação com aqueles que sorveram de seu saber nem sempre foi das melhores.

*“Muitas das vezes as pessoas nessas histórias querem expropriar, querem se beneficiar. Faz um arranjo e fica pensando assim - Eu tenho um baú de ouro aqui debaixo do braço. Isso não é assim. Isso é resistência cultural, é como o samba, os primeiros sambistas que ajudaram a preservar o samba apanharam até da polícia, na festa da Penha. (...) Eu digo, mas, contudo, eu sou o vosso mestre de tambor. Se não fosse eu vocês não podia tocar o tambor. Vocês não sabem... e da cultura de vocês eu posso saber também. É só pegar o livro e ler.*

<sup>98</sup> Império Serrano, Portela e Tradição são algumas das grandes Escolas de Samba do bairro de Madureira.

<sup>99</sup> “Nesse distrito de Irajá, incluídos aí Rio das Pedras (depois Osvaldo Cruz), Sapê (depois Rocha Miranda), e o **Morro da Serrinha**, entre Vaz Lobo e Vicente de Carvalho, mais os morros da Congonha e da Tamarineira, o século XX recém chegado, vai encontrar gente vinda não só dos logradouros mais valorizados do centro da cidade, expulsos de lá (...) como gente chegada diretamente das fazendas decadentes do Estado do Rio, do Espírito Santo, de São Paulo e de Minas Gerais” (Lopes, Nei 1992:21).

<sup>100</sup> Já nessa época o prestígio social e o reconhecimento público que o samba enquanto manifestação artística das camadas populares havia alcançado já servia de modelo para os membros daquela comunidade.

*Eu sei ler bem.(...) Eles queriam me anarquizar e eu digo: Eu não vim aqui pra ser colonizado por vocês não. Eu vim aqui como colonizador, impor minha cultura pra vocês” (Mestre Darcy falando de sua relação com produtores culturais).*

Parece que ele esteve constantemente negociando para não ter sua imagem exotizada ou sua autonomia subjugada. Após 1986, Mestre Darcy assumiu a missão de cuidar ao seu modo da tradição herdada de sua família, tarefa árdua e severa, que foi muito criticada e incompreendida por alguns membros de sua própria comunidade de origem. Mesmo assim, seu trabalho dignificou ainda mais o nome da Serrinha e ainda hoje é lembrado com orgulho dentro de sua comunidade<sup>101</sup> e em outras comunidades jongueiras.

---

<sup>101</sup> Mestre Darcy teve como homenagem póstuma seu nome colocado em uma das ruas do Morro da Serrinha.



Figura 12: Foto Mestre Darcy do Jongo



## 2.4- Serrinha

Grande parte dos membros do GCJS se iniciou no mundo artístico e no Jongo através dos grupos montados por Mestre Darcy. Há poucos registros destes trabalhos<sup>102</sup>. O primeiro “espaço de registro” da obra de Mestre Darcy e do Jongo preservado na Comunidade da Serrinha não foi gerado em função do reconhecimento de seu valor histórico ou de patrimônio cultural. Estes registros foram produzidos seguindo a lógica do mercado de produção cultural vigente e legitimando-se como obra por seu valor artístico e aceitação pública.

“O Jongo existia, como eu digo nos meus shows, desde o tempo do Brasil colônia. É uma dança de umbigada que foi trazida no porão dos navios e seria o irmão mais velho do partido alto. Foi pras bandas de Minas Gerais, zona da mata e adjacências e, mais tarde, com o processo da migração em busca de melhor din din, melhores trabalhos, veio situar-se na periferia da cidade do RJ. Mais especificamente nos morros cariocas. Então, o Salgueiro, o Estácio, na Portela, em Oswaldo Cruz, tinha Jongo. Jongueiros de vários lugares. Da zona da mata, como Vovó Teresa de Paraíba do Sul, que tem uma música que ela canta com saudades da terra dela. Deve ter uns 16 grupos de Jongo, que não fazem acirradamente o que eu faço até como profissão. Eu sou representante do Jongo nos palcos do Brasil e até já levei pra Europa, num espetáculo que só tinha ritmo de Jongo” (Mestre Darcy).

Diferentemente do Jongo que se preservou na zona rural, o Jongo da Serrinha não construiu sua legitimidade a partir de uma identidade parcialmente isolada de outras formas de expressão cultural e artística<sup>103</sup>. Neste caso, o Jongo da Serrinha esteve ao longo de

---

<sup>102</sup> Como pode ser visto nos discos “Suor no Rosto”, de Bete Carvalho, e “Jongo Basam”, do próprio Mestre Darcy.

<sup>103</sup> Em Madureira “Ao lado do comércio, a vida cultural do bairro muito se desenvolveu. De acordo com o Fichário da XV R.A., foi fundada em 1923 a famosa Escola de Samba Portela. O samba, o carnaval e outras manifestações culturais populares tiveram realce a partir da década de vinte. Começaram a surgir os clubes e associações esportivas. A escola de Samba Império Serrano foi fundada em 1947. O primeiro teatro

muitos anos, negociando os limites da sua autenticidade e conquistando nos palcos o aval de sua integridade. O Jongo que hoje é reconhecido como patrimônio cultural da Serrinha passou pelo mercado de bens culturais e por uma longa negociação quanto as suas possibilidades de sobrevivência na metrópole carioca.

Parte dos registros sobre a história do próprio Mestre Darcy e sobre a preservação da tradição das rodas de Jongo na comunidade da Serrinha encontra-se na mão de particulares<sup>104</sup>, sendo tratada como obra artística rara valorizada no mercado de bens culturais.

*“Olha, desde o tempo de Carlos Machado a coisa que eu mais fiz foi tirar foto pras revistas famosas, revista carioca, revista do rádio... só que eu não... Eu nunca ligava pra isso. Tem foto minha aí espalhada pelo Brasil, aí por muitos lugares. É rádio nacional, com Ary Barroso, e dava nas mãos dos empresários, e os empresários acabam ficando com tudo. Quando ele arranja trabalho, tudo bem, né?” (Mestre Darcy).*

Já faz algum tempo que vem sendo feito significativo esforço para trazer ao acervo do CNFCP e da própria ONG Grupo Cultural Jongo da Serrinha (GCJS) tudo que puder contribuir para a “recuperação” da história do Jongo na Serrinha. Mestre Darcy aparece nas narrativas dos entrevistados como o grande herói desta odisséia<sup>105</sup>, o maior divulgador da arte do Jongo no Rio de Janeiro.

---

permanente de artistas profissionais de todo o subúrbio foi inaugurado na década de 1950, na Rua Carolina Machado, e instalado por Zaquia Jorge.(...) Além do Teatro de Madureira existe hoje também o Teatro do SESC, bem como cinemas, clubes sociais, associações desportivas e recreativas, jornais e igrejas” (Gandra, Edir 1988:53).

<sup>104</sup> Como no caso do samba (ver Carlos Sandroni - “O Feitiço Decente”).

<sup>105</sup> Mestre Darcy do Jongo foi o grande homenageado do VII Encontro de Jongueiros, realizado em novembro de 2002 em Pinheiral, interior do estado do Rio de Janeiro.

Entre os diversos grupos que o Mestre treinou, produziu e montou<sup>106</sup>, um deles reivindica a legitimidade como herdeiro de seu trabalho - o GAJS. Este grupo é o carro-chefe entre as iniciativas artísticas promovidas pela ONG GCJS, e principal atração de seu espetáculo.

Já temos aqui diferentes usos relacionados à expressão “Jongo da Serrinha”. Para melhor compreensão dos significados e representações ligados a esta expressão analisemos:

- 1) Grupo Cultural Jongo da Serrinha (GCJS) - ONG que realiza diversos trabalhos sociais e que se estabeleceu como vanguarda entre os grupos de Jongo;
- 2) Grupo Artístico Jongo da Serrinha (GAJS) - Grupo de músicos instrumentistas, cantores e dançarinos que mesclam formação popular e erudita. Apresentam-se profissionalmente e como parte integrante da ONG GCJS;
- 3) “O Jongo da Serrinha” - Nome do CD lançado pela ONG e título do espetáculo que apresenta o GAJS e outras iniciativas desenvolvidas pela GCJS;
- 4) O Jongo da Serrinha - Patrimônio cultural de natureza imaterial que foi inventariado pelo CNFCP, para registro junto ao IPHAN, que se remete ao rito tradicional das rodas de Jongo preservadas na comunidade da Serrinha.

---

<sup>106</sup> Segundo entrevista concedida por Marcos André de Carvalho, ex-coordenador executivo da ONG GCJS e atual coordenador da ONG Associação Brasil Mestiço, o número de grupos formados por Mestre Darcy vai à casa das centenas.

### **3- A ONG da Serrinha e o Jongo enquanto projeto social**

O autor assistiu suas primeiras apresentações do Grupo Cultural Jongo da Serrinha, no início de 2001, já seduzido pelo Jongo enquanto arte. A partir daí se revelou para este estudante, pouco a pouco, uma outra dimensão do Jongo que parece estar se impondo como modelo para várias das comunidades jongueiras. O Jongo na comunidade do morro da Serrinha é utilizado como aglutinador de vários projetos sociais. Esta manifestação cultural tornou-se o eixo central de uma ONG que mobiliza, de várias formas, grande parte dessa comunidade. O Jongo na Serrinha se transformou em fonte de renda para muitas pessoas da comunidade e de fora dela.

Foi a partir dessas experiências de contato que surgiu o interesse em sistematizar um texto escrito sobre o Jongo. A dimensão musical foi se tornando cada vez mais negligenciada nas observações, assim como na própria trajetória deste pesquisador<sup>107</sup>. Enquanto a relação com mestre Darcy estimulou um investimento na formação pessoal como músico, o contato com a ONG Jongo da Serrinha trouxe a reflexão enquanto cientista social<sup>108</sup> e o desejo de elaborar um trabalho com maior profundidade analítica sobre o Jongo. O contato com o trabalho social da ONG na comunidade da Serrinha e as entrevistas realizadas no escritório da ONG na Lapa, trouxeram algumas questões sobre o sentido e os usos do Jongo para as coletividades.

---

<sup>107</sup> Acabei abandonando o estudo da música como instrumentista em fins de 2002 quando isso se tornou incompatível com a dedicação necessária para concluir o bacharelado em Ciências Sociais. Resgatei meu laço com a música já no fim da graduação (2003) estudando com os musicólogos Antônio Jardim e Samuel Araújo ainda na UFRJ. No mestrado em Antropologia na UNB estive em contato com os seguintes musicólogos: Wilson Trajano Filho, José Jorge de Carvalho, Luis Ferreira Makl e Rita Laura Segato. Minha relação com a música mudou completamente por causa dos estudos em antropologia.

<sup>108</sup> O Jongo da Serrinha foi o objeto do ensaio por mim apresentado nas seleções para a pós-graduação em antropologia na UNB nos anos de 2002 e 2003.



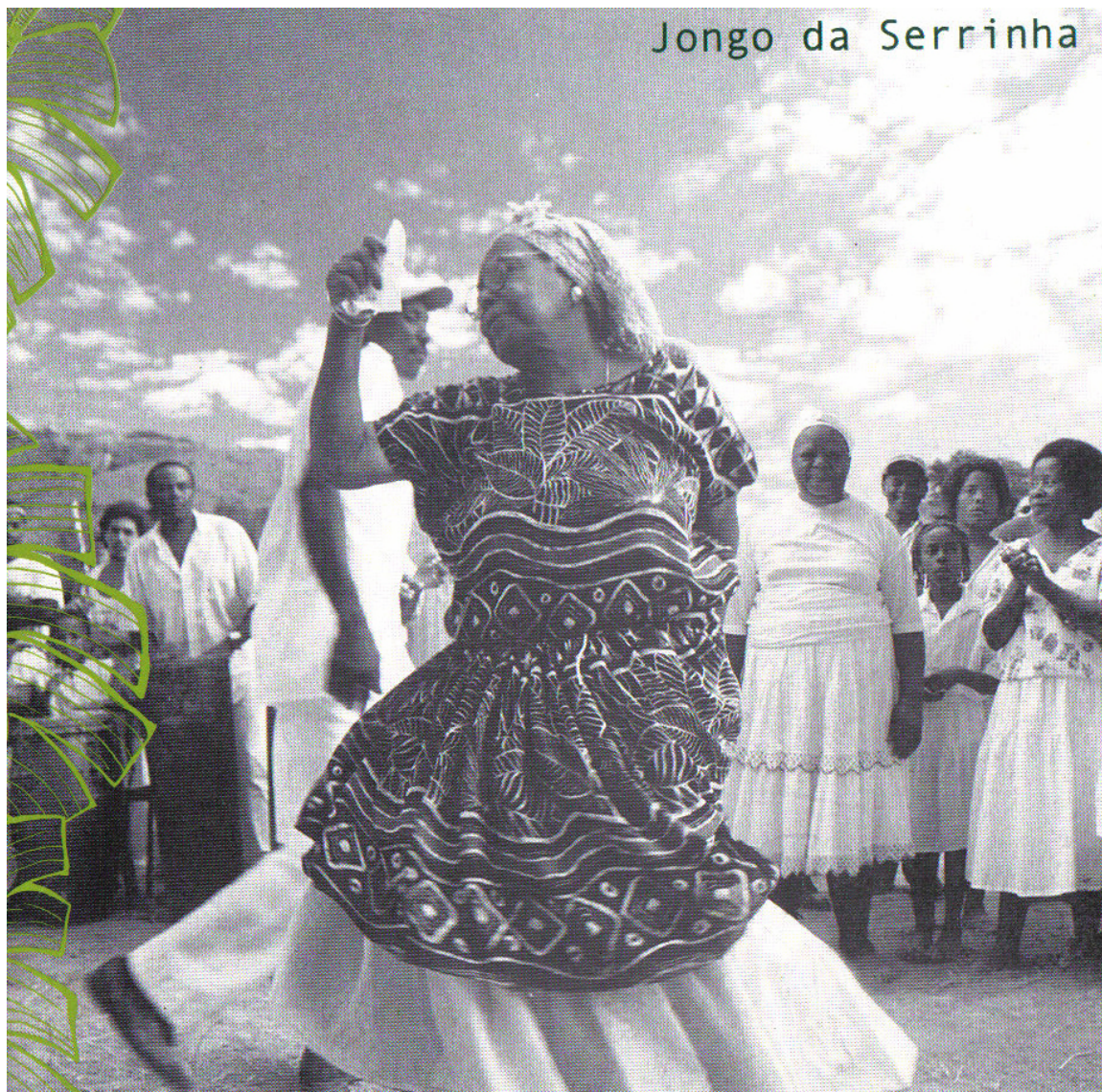


Figura 13: Capa CD-Livro “Jongo da Serrinha”

### 3.1- Pesquisador

Para poder entrevistar os membros do GAJS foi necessário negociar com a direção da ONG GCJS, na época controlada por jovens universitários de classe média. Somente após me credenciar como “universitário” pude ter acesso, sempre controlado e vigiado bem de perto, aos membros da comunidade da Serrinha mais intimamente ligados a história de preservação do Jongo<sup>109</sup>.

Ainda em meados de 2001, na primeira edição do curso de folclore e cultura popular oferecido pelo Museu do Folclore no Rio de Janeiro encontrei-me com outros estudiosos envolvidos com o Jongo e com o projeto dessa instituição em realizar uma pesquisa sobre o tema. Aí se revelou a dimensão em que o Jongo surgia como patrimônio imaterial da cultura brasileira<sup>110</sup>. Este se tornou naquele momento meu principal enfoque sobre o objeto de investigação - o Jongo enquanto patrimônio imaterial da cultura brasileira. Com essa indicação voltei a campo, ainda como estudante universitário, mas com uma inserção menos tutelada. Já tinha conhecido o suficiente para estabelecer contatos mais diretos na própria comunidade da Serrinha. A investigação sobre o Jongo na comunidade do Morro Serrinha e não mais somente nos palcos começou a incomodar os “universitários”<sup>111</sup> que

---

<sup>109</sup> Da família Monteiro, entrevistei Deli Monteiro sobrinha de Mestre Darcy e também Darcy Monteiro Filho (Darcizinho) filho do mestre. Este era na época o responsável pelo tambor na Serrinha.

<sup>110</sup> “Recentemente, construiu –se uma nova qualificação: o ‘patrimônio imaterial’ ou ‘intangível’. (...) Nessa nova categoria estão lugares, festas, religiões, formas de medicina popular, música, dança, culinária, técnicas etc. Como sugere o próprio termo, a ênfase recai menos nos aspectos materiais e mais nos aspectos ideais e valorativos dessas formas de vida” (Gonçalves, José Reginaldo. 2002:24).

<sup>111</sup> Começaram a transparecer aí os rígidos limites na minha possibilidade de ser identificado como um “universitário” como os outros. Meu vínculo com uma instituição acadêmica de prestígio não tornou imperceptível o fato de que sou negro, de origem pobre e vivia na periferia do Rio de Janeiro. A possibilidade de ser identificado como um igual entre os “universitários” que coordenavam o GCJS foi sempre bem menor da que a de construir uma identificação do mesmo tipo quando estava entre os jongueiros.

coordenavam a ONG. Eu estava observando os “bastidores” do espetáculo e notando discrepâncias entre os discursos<sup>112</sup> sobre o Jongo apresentados pelos vários atores.

### 3.2- ONG

O vanguardismo da iniciativa do GCJS de tornar-se uma ONG, constituir um acervo e buscar parcerias para a oficialização e reconhecimento de um patrimônio cultural, sugere um modelo para os outros grupos de Jongo e propõe-se como homogeneizador das formas institucionais através das quais os grupos deverão se organizar. Esta homogeneização, sob o modelo de organização da sociedade civil, vem sendo apresentada com um certo grau de dificuldade. Apesar disso, sua implementação e justificativa, para a grande maioria dos grupos, oferece vantagens operacionais de realização frente à ausência de outras opções ou recursos. O discurso legitimador desse modelo de iniciativa inclui um viés de “responsabilidade social” e possibilita a capitalização dos grupos frente a instituições públicas e privadas. Há no ar uma expectativa de que uma sociedade futura será capaz de realizar a promessa social e política que a sociedade presente tem deixado irrealizada. A presença do GCJS na mídia tem divulgado uma imagem de sucesso desta via e realçado a

---

<sup>112</sup>O Jongo do Quilombo São José mantinha íntimo contato com o Jongo da Serrinha, e foi em excursões promovidas pela ONG Jongo da Serrinha que pude fazer as visitas a esta outra localidade. O Morro da Serrinha e o Quilombo São José foram as primeiras localidades em que pude me iniciar como um estudioso do jongo, acumulando um acervo de informações que me permitiu ir adiante em minhas investigações. No Jongo da Serrinha fiz as primeiras incursões de pesquisa em que pude observar o Jongo para além de sua dimensão artística e lúdica. Nessa comunidade transpareceu o Jongo enquanto um patrimônio coletivo capaz de agregar pessoas e projetos, e também ser convertido em recursos financeiros e outros bens materiais e imateriais que possibilitem a reprodução social de uma coletividade. Foi também a partir dessa experiência de investigação que tive a oportunidade de receber remuneração para realizar uma pesquisa. A pesquisa no Jongo da Serrinha permitiu não só que elaborasse meu passo seguinte na vida acadêmica como me credenciou para participar da equipe de pesquisa que iria fazer o inventário do Jongo na região Sudeste. Eu também começava a alcançar benesses com o Jongo.

possibilidade de exploração comercial que um patrimônio cultural pode oferecer neste cenário.

O GCJS guarda algumas práticas inspiradas nos ensinamentos de Mestre Darcy. Este, para garantir a perpetuação e divulgação do Jongo, formava entre seus discípulos artistas completos.

“Uma coisa que o Mestre Darcy passava pra gente era que a gente tinha que ter muito jogo de cintura no palco. Ali a gente era o artista. Então tem que botar tudo pra fora que a gente sabe e se apresentar bem. A gente procura passar isso para as crianças agora. A gente fica muito em cima deles dando conselhos - Você está muito parada. Tem que dar umas umbigadas bonitas. Você é bonita - sabe? Então é bonito a gente passar isso pra essas crianças de agora” (Deli Monteiro).

O Jongo na Serrinha destacou da soma dos significados pré-existentes na manifestação cultural a racionalidade do trabalho e da utilidade prática como incentivo à preservação.

Vários projetos estão em andamento<sup>113</sup> tentando integrar, para além das redes sociais ligadas ao circuito da violência e da criminalidade, as áreas de exclusão da cidade<sup>114</sup>. A proposta de um resgate da memória “humanizada” dos moradores das favelas aponta para uma outra auto-imagem da sociedade como um todo e busca consolidar valores como cidadania e solidariedade a partir do envolvimento dos jovens pobres em outras atividades que sejam socialmente prestigiadas<sup>115</sup> dentro e fora de sua comunidade. O GCJS faz parte dessas iniciativas e o Jongo é o seu grande trunfo. Representa a arte e o saber da favela reforçando o coro da necessidade de apoio a projetos sociais para jovens e

---

<sup>113</sup>Ver as seguintes publicações: Jornal UNIRIO, ano I, no. 2, setembro e outubro de 2003 / Agenda Social Rio - História, ações e desafios. Rio de Janeiro: Agenda social Rio/IBASE, 2001 / Quando memória e história se entrelaçam: a trama dos espaços na Grande Tijuca. Rio de Janeiro: IBASE, 2003 / No mundo da rua. Rio de Janeiro: Associação Beneficente São Martinho, 2001 / Jornal Movimento, ano II, no. 12, novembro e dezembro de 2002 / Ocas - saindo das ruas, ano I, no. 10, maio de 2003 / Palmares em Ação, ano I, no.2, de outubro a dezembro de 2002.

<sup>114</sup> Ver “Do Quilombo a Favela: a produção do espaço criminalizado no Rio de Janeiro”, de Andreilino Campos (2005).

<sup>115</sup> “Os homens eram biscateiros, trabalhadores do cais do porto, operários, etc. As atividades exercidas pelos moradores dos morros e dos subúrbios contribuíram para a transformação dos bairros rurais e subúrbios. Segundo Queiroz (1978: 54) ‘... os bairros rurais transformaram-se pouco a pouco em subúrbio da capital, pois as atividades dos habitantes passaram da agricultura para os serviços’ (Gandra, Edir 1988:61).

adolescentes nessas áreas. Apóia de certo modo a descentralização dos meios difusores de cultura e incentiva as formas coletivas de diversão e lazer em contraste com práticas mais individualistas<sup>116</sup>.

A dura realidade vivenciada nas favelas do Rio de Janeiro condiciona uma negociação que, quando explorada habilmente, pode trazer mudanças significativas nas vidas das pessoas<sup>117</sup>. Várias iniciativas desenvolvidas por ONG's em áreas de exclusão visam preencher o vazio deixado pelo Estado com relação a alguns direitos básicos. A ausência de espaços de lazer e a dificuldade em obter incentivos para as formas locais de produção de bens culturais estão entre as maiores carências das áreas pobres. As iniciativas desenvolvidas por ONG's de ação localizada em áreas de exclusão, que desenvolvem projetos sociais com apelo cultural, direcionados para crianças e adolescentes em situação de risco social<sup>118</sup> são soluções que tem enorme aceitação, tanto do poder público<sup>119</sup> quanto da opinião pública.

O GCJS é um dos grandes projetos em andamento neste setor no Rio de Janeiro, contando com crescente visibilidade. A capitalização do Jongo como instrumento legítimo de integração cultural da Serrinha está dada pela sua utilidade pública, mesmo antes de receber o certificado de patrimônio nacional.

---

<sup>116</sup> “A televisão é a diversão mais comum dos moradores da Serrinha. O aumento do número de seus habitantes também contribui para a individualização crescente na maneira de viver, própria das grandes cidades” (Gandra, Edir 1988:61).

<sup>117</sup> Além da experiência durante mais de 10 anos como morador do Complexo da Maré, área circunvizinha ao principal campus da UFRJ, estive durante meu curso de graduação envolvido com vários projetos de pesquisa em atuação em áreas de favela no Rio de Janeiro. Como precisei trabalhar durante todo o curso, acabei acumulando alguma experiência de pesquisa sobre este tema.

<sup>118</sup> A CIA de Dança e Teatro da Maré (Complexo da Maré), O grupo Nós do Morro (Morro do Vidigal), O grupo Afroreggae (Favela de Vigário Geral), A CIA de Teatro Lomboko (Cidade de Deus), os grupos de rap ligados a Central Única das Favelas (Madureira) e vários outros projetos que atuam em áreas de exclusão no Rio de Janeiro têm tido sucesso atuando nesses mesmos moldes.

<sup>119</sup> O ex-Secretário de Segurança Pública Luiz Eduardo Soares e o Ministro da Justiça Márcio Tomaz Bastos, em reunião do Fórum de Reitores do Rio de Janeiro (01/09/2003), ressaltaram a importância da participação das universidades em projetos de inclusão social de enfoque cultural como estratégia para a diminuição dos índices de violência e criminalidade (Jornal UNIRIO, ano I, no. 2, setembro/outubro 2003).



A ONG GCJS, oficializada em 2000, já realizou diversos trabalhos sociais dentro e fora da Serrinha. Em 2001 começou a funcionar na Serrinha a “Escola de Jongo”<sup>120</sup>, que atende diariamente dezenas de crianças e jovens. Os monitores lá formados chegaram a dar aulas para outros jovens em outras seis comunidades cariocas. O patrimônio cultural da Serrinha tem gerado emprego e renda, e tende a ser capitaneado politicamente através de sua rede de parceiros e colaboradores.

O reconhecimento do “valor” do trabalho promovido pelo GCJS já foi concedido pelo poder público através de seus representantes. Não enquanto patrimônio cultural, mas como centro de promoção de projetos sociais que recebeu apoio institucional e financeiro da Prefeitura da Cidade, do Governo do Estado e até mesmo de instituições ligadas ao governo federal, como a Petrobrás e o Ministério da Cultura.

Diferentemente da maioria dos grupos de Jongo<sup>121</sup>, GCJS já conquistou espaço na mídia, na esfera acadêmica, no mercado fonográfico, no ramo de espetáculos, entre as ONG’s e entre as representações sobre a favela. Talvez graças a isso, para muitos, o GCJS tenha perdido sua aparente autenticidade<sup>122</sup>. Não carrega mais o selo de um passado intocável e empoeirado.

O GCJS brilha, jovem, vivo e pulsante. As negociações desenvolvidas acerca das possíveis representações coletivas tornaram-se elementos importantes da trajetória que

---

<sup>120</sup> A “Escola de Jongo” promove atividades de dança e ritmo de Jongo, candomblé, escola de samba, capoeira angola, maculelê, teatro, e artes plásticas.

<sup>121</sup> Além do GCJS, esteve em atividade na metrópole do Rio de Janeiro o Jongo de Dona Sú, que funcionou no centro de Ação da Cidadania em Santa Teresa, centro da cidade. Este projeto também atendeu a jovens e adolescentes de favelas sob o modelo de “projeto social”. Dona Sú trabalha com o mesmo repertório de Jongs que é utilizado pelo GCJS, ou seja, o acervo de canções que era cantado por Mestre Darcy.

<sup>122</sup> Ver texto de José Reginaldo Santos Gonçalves - “A autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais”, in *Fazendo Antropologia no Brasil*.

levou o GCJS a se tornar uma referência diferenciada entre os grupos de Jongo. Vanguarda e modelo em um só, o GCJS dita as regras para quem quer se aproximar do patrimônio cultural da Serrinha de acordo com seus interesses institucionais.

Com o aprofundar da pesquisa, a aparente unanimidade no discurso do GCJS diluiu-se pela revelação de uma diversidade de representações interconectadas. Diversidade necessária a todos os contextos em que uma manifestação simbólica resulta das negociações feitas entre membros tão diversos. O deslocamento do Jongo através dos palcos gerou a necessidade de re-significar suas referências no espaço-tempo em suas canções. Podemos notar que o Jongo na maioria das canções dos diversos grupos se remete à vida na zona rural<sup>123</sup>, e isto não é diferente no caso do GCJS<sup>124</sup>, mesmo sendo uma ONG que atua centralmente na área metropolitana.

Os membros do GCJS partilham de maneira diferenciada as representações disponíveis e a possibilidade de manipulá-las tanto dentro do grupo quanto com relação às instituições com as quais este se relaciona<sup>125</sup>. Como no caso da parceria entre o Laboratório de Etnomusicologia da UFRJ e o GCJS para a catalogação e registro de um acervo na comunidade da Serrinha. Este projeto capacitaria membros da própria comunidade para a “recuperação”<sup>126</sup> do passado da Serrinha. Uma das conseqüências possíveis e prováveis deste processo seria a organização de um acervo capaz de legitimar o GCJS como detentor

---

<sup>123</sup> Ver José Jorge de Carvalho - Um panorama da música afro-brasileira: parte 1. Dos gêneros tradicionais aos primórdios do samba (2000).

<sup>124</sup> Nas apresentações do GAJS, seus componentes dançam sempre descalços e vestem roupas que lembrariam as vestimentas utilizadas pelos escravos e/ou trabalhadores rurais. Entre os grupos de Jongo que ainda hoje vivem na zona rural, alguns dançam descalços e a maioria veste o que seria a sua “roupa de festa”, ou uma vestimenta com significado religioso. Este último exemplo é o caso dos grupos de Jongo mais fortemente ligados as expressões religiosas de matriz africana. No entanto, praticamente todos os grupos de Jongo citam em suas canções e movimentos elementos da vida na zona rural.

<sup>125</sup> Ver Roque de Barros Laraia - “Os indivíduos participam diferentemente da sua cultura”, in Cultura: um conceito antropológico.

<sup>126</sup> Ver “A retórica da perda” de José Reginaldo Santos Gonçalves, “Mandarins milagrosos” de Elisabeth Travassos e “Identidades nacionais e cultura popular: o diálogo entre a antropologia e o folclore” de Gilberto Velho, in revista Cultura Material: identidades e processos sociais.

de um patrimônio cultural. Institucionalmente transparece a tendência assumida pelo GCJS em transformar o patrimônio cultural a que tem acesso em documento e fonte material de valorização do patrimônio imaterial.

Existe ao redor do GCJS, uma rede supralocal de contatos que ajudou a difundir a idéia do registro do Jongo como patrimônio da cultura nacional aos outros grupos de Jongo existentes na região Sudeste. Isto facilitou o trabalho a ser feito pelos pesquisadores do CNFCP. A preocupação do GCJS com seu reconhecimento oficial mostra-se até mesmo no palco, sendo inclusive citada no texto de seu espetáculo. A expressão “patrimônio cultural brasileiro” é usada como qualificativo e legitimador do produto cultural oferecido ao mercado.

Uma das ações desta rede supralocal que também contribuiu para a centralização da expressão identificatória “Jongo” como denominação geral tanto para o rito, quanto para o canto e a dança, foi a consolidação do Encontro de Jongueiros<sup>127</sup>. Este evento que ocorre anualmente e vai para sua 11ª edição é a materialização da rede supralocal de comunidades jongueiras. Realiza-se a cada encontro em uma das diferentes comunidades onde se preservaram tais denominações: Caxambu, Jongo, Tambu, Tambor e Batuque. Torna-se nítida a ampliação do termo “Jongo” para que nele possam caber especificidades locais sob uma designação geral. Isto eleva a categoria “Jongo” a uma condição diferenciada das outras - Caxambu, Tambor, Tambu e Batuque<sup>128</sup> – quando parece que estas se encontravam

---

<sup>127</sup> Este evento vem sendo mantido através do esforço de alguns “jongueiros” (assim nomeados de forma geral, mesmo quando assim não se automeiam) junto com a colaboração de lideranças políticas locais, instituições religiosas, associações de intelectuais, centros de pesquisa acadêmica, órgãos públicos, movimentos sociais, associações culturais, membros da comunidade que recebe o evento e até empresas privadas.

<sup>128</sup> “Dança ‘rural’, ele é às vezes conhecido como *Caxambu*. Faz parte dos estilos gerais pré-industriais que Edison Carneiro reuniu sob a rubrica *samba de umbigada*” (Carvalho, José Jorge. 2000:15).



há alguns anos no mesmo patamar. A denominação “Jongo” também vem se afirmando como homogeneizadora com a ampliação da visibilidade na mídia do GCJS<sup>129</sup>.

O GCJS está habituado a se relacionar através de seus diferentes membros com estudantes, pesquisadores, artistas, repórteres, intelectuais, acadêmicos e turistas. O olhar e a imagem dos componentes do GCJS foi influenciado com a proximidade e o diálogo com todos estes personagens. A presença destes personagens entrando e saindo do círculo de convivência, do raio de ação e de influência do GCJS modificou suas representações.

É imperativa a utilização de algumas estratégias quando uma ONG como o GCJS busca representar na sociedade um grupo desprivilegiado política e economicamente. Para poder dialogar com as instituições que oficializam a grita do grupo que representa, garantindo sua versão dos fatos, o GCJS munuiu-se do saber de intelectuais de formação acadêmica<sup>130</sup>. Duas estratégias coletivas não excludentes que permitem às ONG's contar com esse tipo de referência interna para apoio logístico são: a conversão ou adesão de alienígenas à “causa” ou bandeira comum da comunidade; ou um longo e coletivo processo de apoio à formação de intelectuais originários ou já previamente comprometidos com o próprio grupo. Houve no GCJS uma tendência em assumir a primeira estratégia como predominante, o que produziu mudanças em suas representações coletivas, formando uma elite intelectual alienígena de formação acadêmica dentro do próprio grupo. Esta elite atuou como censora dos limites e interesses por ter a possibilidade de manipular os recursos

---

<sup>129</sup> Mais recentemente algumas iniciativas têm sido realizadas para preservar a denominação Caxambu. A associação que se denominava “Rede de memória do Jongo” passou a chamar-se “Rede de memória do Jongo e Caxambu”. Essa parece, no entanto, manter-se como uma designação ainda secundária em relação ao termo “jongo”, que parece ser o de maior amplitude até o momento.

<sup>130</sup> A formação de um corpo técnico capaz de construir estatutos, viabilizar burocracia, justificar financiamentos, pedir apoio a entidades internacionais, fazer a produção cultural, negociar espaço político, assessorar a comunicação e tudo o mais que se pode fazer dentro de uma ONG se tornou também mercado de trabalho para estudantes, estudiosos e pesquisadores que possuam formação universitária.

acadêmicos de comprovação da sua autenticidade, e orientou seu discurso por ser a mediadora de suas representações para outros grupos e espaços sociais<sup>131</sup>.

Inicialmente, praticamente todas as atividades do GCJS eram realizadas por moradores da comunidade que se tornavam membros e/ou colaboradores do grupo. Segundo Marcos André de Carvalho (ex-coordenador executivo da ONG-GCJS e fundador da ONG Brasil Mestiço), *todos os moradores do Morro da Serrinha têm uma ligação com o grupo, direta ou indireta*. Ou ainda, como na fala de Deli Monteiro, *todas as crianças daqui hoje sabem dançar Jongo*. Depois de algum tempo, os que falavam pela Serrinha estabeleceram um discurso que não podia ser manipulado tão facilmente pela maioria dos membros, mas apenas por alguns alienígenas letrados e alienadores.

---

<sup>131</sup> “ O subalterno carece necessariamente de um representante por sua própria condição de silenciado. No momento em que o subalterno se entrega, tão somente, às mediações da representação de sua condição, torna-se um objeto nas mãos de seu procurador no circuito econômico e de poder e com isso não se subjetiva plenamente. No capitalismo, o indivíduo que não controla os meios de produção se faz representar, não enquanto sujeito, mas enquanto valor de troca. Paradoxalmente, sua legitimidade passa a ser dada por outra pessoa, que assume o seu lugar no espaço público, essencializando-o como o lugar genérico do outro do poder.”(Carvalho, José Jorge de. 1999:10 )

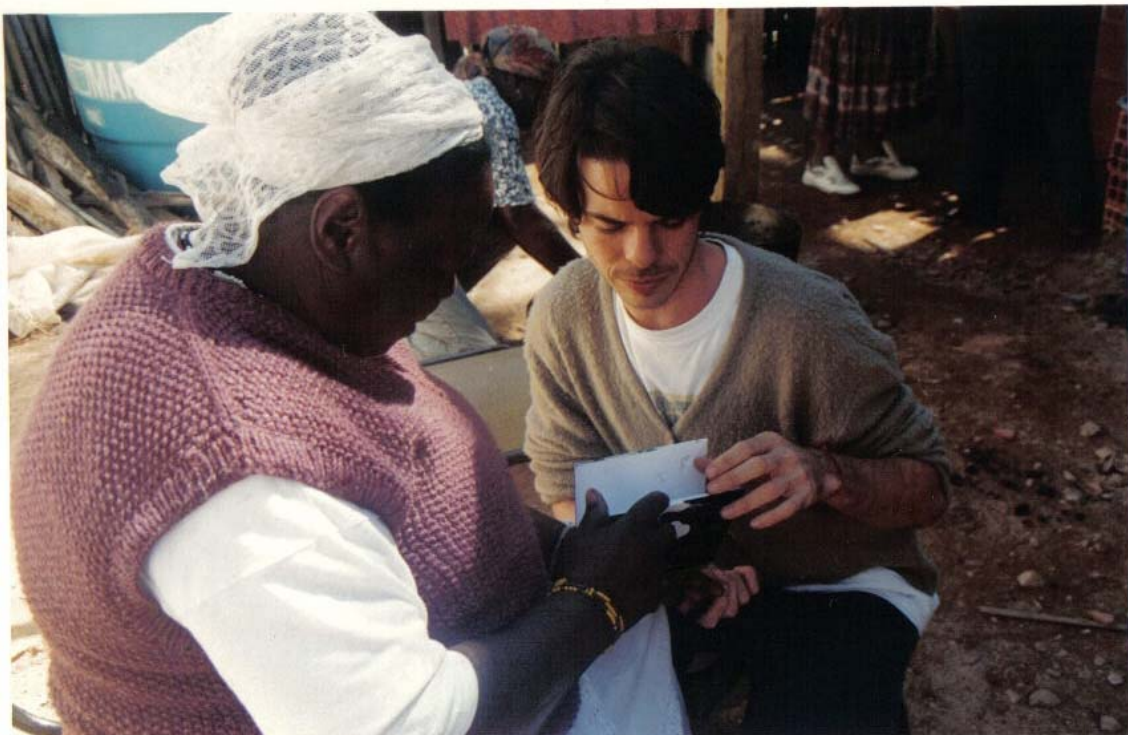


Figura 14: Foto Marcos André mostrando CD-Livro Jongo da Serrinha para Mãe Tetê do Quilombo São José

### 3.3- Patrimônio

O patrimônio imaterial manipulado e promovido pelo GCJS conseguiu elaborar para jovens moradores de favelas uma referência identitária - Jongueiro da Serrinha- que lhes permite não só um maior trânsito favela-asfalto, como também a possibilidade de resgate da auto-estima através de uma imagem positiva de sua comunidade e de sua origem. Participar de um projeto social como este é uma eficiente estratégia para furar o bloqueio do preconceito ao estereotipo do negro-pobre-favelado. Isso contribuiu para que o projeto conquistasse o apoio da comunidade.

O crescimento do projeto<sup>132</sup> social que se sustenta na existência de um patrimônio cultural exige a participação de um corpo técnico que trouxe um número cada vez maior de pessoas externas à comunidade. A integração de colaboradores de diferentes origens pode ser entendida como manutenção de uma lógica, mais do que como mudança de procedimentos. Os relatos colhidos apontavam como lugares de acolhimento, tanto a casa de Vovó Maria Joana, quanto a casa de Mestre Darcy. Segundo Deli Monteiro:

“Bastava dizer que estava sem casa ou sem comida, que você tinha os dois na hora. Essas eram como palavras mágicas (...) mesmo que não conhecesse direito a pessoa, ela poderia ficar ali o tempo que quisesse. Muitos ficaram durante anos e se tornaram como membros da família”.

Darcyzinho (filho do Mestre Darcy), ao falar de Marcos André de Carvalho, que chegou como um dos "universitários" seguidores de Mestre Darcy e que galgou um lugar de destaque dentro do grupo, chegou a dizer-me em entrevista que “Ele é pra nós como um irmão, faz parte da família”.

---

<sup>132</sup> O GCJS já gerou creche, aulas de dança, de teatro, de capoeira, oficinas de artes plásticas, cursos de formação cidadã para jovens em situação de risco social, palestras, núcleo de fotografia, produção de vídeo e publicações.

A comunidade da Serrinha e em especial os membros do GCJS que dali vieram sempre utilizaram seus saberes como agregadores. Na voz de Tia Maria e de outros membros da comunidade “O Jongo não pertence a ninguém...ele é de todo mundo.”

O processo de reconhecimento do Jongo como patrimônio da cultura nacional parece casar-se perfeitamente com essa representação de uma propriedade impessoal e coletiva sobre o bem cultural. No entanto, essa leitura está deslocada da imagem de particularidade e regionalidade que permite ao GCJS o certificado de singular raridade para o mercado da produção cultural e do espetáculo. Seu reconhecimento como legítimo representante da cultura popular brasileira tira do “local” os limites de manipulação de suas referências<sup>133</sup> e a garantia de singularidade capaz de mobilizar financiamento para os projetos sociais.

Está em construção uma legislação específica para a defesa desse tipo de patrimônio<sup>134</sup>, e já se amadurece a possibilidade de que ela sirva aos grupos detentores dos bens culturais como meio de capitalização institucional e reconhecimento público.

A diversidade de elementos presentes nas representações do GCJS revelam uma diversidade de imagens sobre o próprio grupo que não se sobrepõem de todo, mas se somam ou se alternam de acordo com o espaço condicionante e os respectivos representantes que se proclamam. Graças a maior participação de mediadores identificados com um sistema graficamente normatizado de construção do conhecimento houve uma

---

<sup>133</sup> Documentos oficiais onde constarão nomes, fotos, entrevistas, canções, registros musicais, descrição de instrumentos, técnicas de toque, etc, passaram a fazer parte do acervo do Ministério da Cultura. Esse material se somará a “memória” construída sobre o Jongo na comunidade do Morro da Serrinha e em todas as outras comunidades jongueiras. Para mais informações sobre o acervo museológico já existente sobre o negro no Brasil ver Lody (2005)

<sup>134</sup> No caso do patrimônio de ordem material, o registro sugere a regulamentação da propriedade e de seu uso pelo Estado Nacional. Estabelece limitações tanto a aqueles que tem contribuído para sua preservação como a qualquer outro em particular. Em complemento, o Estado assume certas responsabilidades quanto a preservação do bem, além de criar mecanismos de incentivo ao seu reconhecimento como fração representativa de uma “identidade nacional” (Gonçalves, José Reginaldo 2001).

intervenção na própria forma de elaboração das representações. Dessa forma constituíram-se “porta-vozes” que transmitiram do grupo uma imagem idealizada a partir de suas referências. Algumas vezes essa imagem tem maior concordância com os receptores do discurso idealizador e alienante do que com o cotidiano vivido pela maioria do grupo. O crescimento do número de pessoas envolvidas com o GCJS refletiu e reproduziu certos papéis presentes na dinâmica da sociedade como um todo. Como, por exemplo, a formação de uma elite detentora do monopólio da produção de “bens de natureza intelectual” em oposição ao restante do grupo.

Historicamente houve uma congruência entre o poder simbólico dentro do Jongo na comunidade da Serrinha e a legitimidade em representar politicamente os envolvidos com esta tradição. Vários dos chefes das famílias que no passado deram sustentação e mantiveram viva a tradição das rodas de Jongo eram ao mesmo tempo lideranças em suas comunidades e porta-vozes de seus pares<sup>135</sup>. Sendo assim as mudanças que se notam podem afetar a hierarquia política entre as gerações e dentro da comunidade como um todo, já que os jovens universitários pareciam estar usurpando o centro do poder dos velhos jongueiros nessa comunidade.

A convivência de singulares formas de significação e objetificação voltados para os mesmos símbolos enriquece a gama de caminhos possíveis e é geradora de novos atrativos, mas também não deixa de ser fundadora de novos conflitos de interesses.

Um dos sinais do sentido de externalidade na participação dos “universitários” da coordenação da Ong percebe-se pelo fato do escritório da entidade ficar no bairro da Lapa.

Gandra (1988, p.23) registrou que na época em que Mestre Darcy estava na liderança do

---

<sup>135</sup> “Uma característica dos donos do Jongo era a liderança; esta era exercida em relação à dança e, em alguns casos, também em relação à Comunidade, como era o caso de Pedro Monteiro – marido de Vovó Maria Joana – e José Nascimento- seu compadre, amigo e vizinho. Se não eram líderes comunitários, os jongueiros a eles estavam ligados. Francisco Zacarias, líder comunitário, não era jongueiro, mas assistia às rodas de Jongo. Tinha estreita relação com o político Edgard Romero através do qual obtinha benefícios para a Comunidade, possivelmente em troca de votos” (Gandra, Edir 1988:59). Ver também CD-livro Jongo da Serrinha (2002) e CD-Livro Quilombo São José (2004).

Jongo da Serrinha este tinha sede na comunidade da Serrinha, mais precisamente na residência da Família Monteiro. O endereço do escritório da ONG no período de liderança dos universitários ficava na zona central da cidade do Rio de Janeiro, distante quase 1 hora em deslocamento feito através de transporte coletivo até a Serrinha, na periferia da cidade. O argumento utilizado pela direção da ONG de que a localização era estratégica para facilitar os “negócios” parecia escamotear a comodidade oferecida aos universitários moradores de áreas mais nobres da cidade. Sedimentou-se uma rede supralocal e de suporte em torno do GCJS mais afinada com os interesses da coordenação do que com as reais possibilidades de intervenção dos membros da comunidade do Morro da Serrinha.

## **4 -Jongo de Barra do Piraí: a ancestralidade africana e ação do estado nacional**

Neste trecho do trabalho inicio a discussão de questões relativas aos conflitos de interesses e de representações surgidas na experiência de coleta de dados para o inventário do Jongo e seu pedido de reconhecimento pelo CNFCP junto ao IPHAN. Baseio-me aqui na reflexão sobre meu papel como representante do Estado e as implicações para minhas considerações sobre o Jongo<sup>136</sup>. As informações colhidas nessa experiência de pesquisa, realizadas em sucessivas viagens ao interior do Estado do Rio de Janeiro durante o período de setembro de 2003 a março de 2004, levantaram questões acerca das diferentes interpretações dos significados presentes no processo de reconhecimento por meio de uma instituição pública como representação de uma autoridade legitimadora de “valor” simbólico a uma forma de manifestação da cultura negra no Brasil.

### **4.1- O Princípio**

“O Jongo é a primeira dança que apareceu no mundo. É a dança africana, o baile de Caxambu. A melhor dança que tem até hoje é a de Caxambu” (Sr. Ivo<sup>137</sup>).

---

<sup>136</sup> A trajetória de desenvolvimento da Antropologia no Brasil tem intrínseca relação com as ações do Estado no tratamento de grupos populacionais não-brancos. Muitos dos intelectuais desse campo de saber foram também representantes do Estado na implementação de políticas voltadas para grupos étnicos e raciais e desenvolveram suas formulações teóricas com base em sua atuação nessas atividades. Ver Oliveira, Roberto Cardoso (2002) e Lima, Antonio Carlos de S. (1995).

<sup>137</sup> Falecido em 2005, Seu Ivo fazia parte do Caxambu da Tia Marina. É filho de Dona Madalena, irmã de Dona Marina. Além do Jongo, cuidava de uma casa de Umbanda que funcionava no quintal de Dona Madalena e de uma Folia de Reis que saía de sua própria casa situada na mesma rua em que morava sua mãe. Dona Madalena, além de jogueira, é também rezadeira e benzedeira que atende diariamente várias pessoas da comunidade em seu quintal.



Realizei pesquisa de campo nos municípios de Barra do Pirai e Pinheiral, no sul fluminense, áreas que ainda preservam forte influência do modo de vida rural. É possível encontrar nestas comunidades que estão mais afastadas do núcleo urbano uma performance ainda mais integralmente voltada para a forma ritual dessa manifestação. Mesmo em sua forma mais adaptada, as comunidades Jongueiras carregam características da lógica da dádiva em suas relações.

Além das regras relativas à performance do Jongo, a organização dos jongueiros enquanto uma “comunidade” que assume para si o compromisso de manter e transmitir esse bem cultural possui um sistema particular que inclui regras, hierarquia política e um modelo de conduta. Alguns valores e símbolos que congregam estes atores ao redor do Jongo estão representados nesta forma de expressão. “Eu carrego esse Caxambu com uma grande responsabilidade. Eu carrego igual que estou dentro de uma igreja. Isso é uma religião pra mim” (Sérgio Belarmino).

Através de códigos rituais se produz a ligação com a ascendência africana e os tempos da escravidão, lugar de origem do Jongo no imaginário dos atores. A autoridade dos mais idosos, a reverência, e o respeito revelam um universo sagrado internalizado. O segredo resguarda e valoriza ainda mais este conhecimento, tornando-o ao mesmo tempo vivo, antigo e atemporal.

A forma codificada e indireta com que se apresentam algumas das mensagens nos versos, canções e movimentos criam um ambiente de compartilhamento entre os iniciados e brincantes, que se manifesta de forma bastante efusiva nos momentos de maior intensidade do ritual.

Os Jongueiros que entrevistei nestas comunidades valorizam a relação de identificação entre a história das famílias e das comunidades locais com a trajetória dos

grupos de Jongo. O reconhecimento do “valor” do Jongo por parte de não membros é entendido também como o reconhecimento do valor da história daqueles que mantiveram essa manifestação.

“Sobre o Caxambu, toda a vida eu dancei o Caxambu. Isso eu herdei do meu pai. Pai, mãe e avô foram criados nisso e me criou nisso. Em 1952 meu pai morreu. Minha Mãe morreu em 36. Com a morte do meu pai ficou a minha irmã mais nova do que eu e que também já morreu. Meu pai era seu o seu Zé Gomes de Moraes. Ele morreu e falou pra filha que era caçula, por que nós 2 era caçula, que não abandonasse o Caxambu. E ela veio entrando” (Tio Juca).

A ligação dos praticantes com o Jongo é sempre apontada como dada “pelo sangue” ou por alguma outra ligação ainda mais intrínseca, como algo “espiritual”. Faz parte do próprio processo de “criação”, da formação enquanto pessoa transmitida pela família<sup>138</sup>. As noções de “herança” e “filiação” são muito importantes entre os jongueiros de Barra do Piraí, assim como em outras comunidades jongueiras. O Jongo parece ter para os entrevistados uma relação indissociável com um passado ancestral idealizado que direciona o presente e o futuro ritualizando o reencontro com um ‘eu’ mais profundo que é, de certa forma, coletivizado<sup>139</sup>.

“Eu venho de uma família de músicos. Meu pai era músico e minha mãe era cantora, seresteira em conservatória. Enfim, a família tinha esse lado musical, meus irmãos também sempre com música. Isso eu já tinha em mim. (...)A pessoa já esta predestinada , isso aí é uma coisa que você tem a sua raiz e você vem herdando. Se por acaso você entrar pra um trabalho que te facilite, te dê a porta de entrada pra você chegar, foi aonde eu cheguei. Minha raiz é negra, é minha filosofia de vida” (Elza).

A identidade negra de ancestralidade africana e de ascendência escrava transmitida através do Jongo carrega a valorização de uma forma de ver e se relacionar com o mundo.

<sup>138</sup> “Não havia dois Jongos no mesmo dia na Serrinha. Era dança para ser dançada entre amigos, entre ‘irmãos’. As mesmas pessoas davam o Jongo sempre no mesmo dia [do ano]. Não eram muitos os jongueiros. ‘Era pouca gente’, segundo D. Eulália” (Gandra, 1988:64).

<sup>139</sup> “Uma razão que vejo para incorporar as tradições de *longue dureé* em nossas análises do panorama da cultura afro-americana contemporânea é que elas também comentam, a partir de seus horizontes simbólico, político e estético próprios, as transformações e as novas experiências vividas pelos membros das sociedades que as mantêm vivas.”(Carvalho, Jose Jorge de . 2003 a : 104)

Fazer parte de uma roda de Jongo não é consequência da convivência apenas, mas da possibilidade de estar integrado de maneira extraordinariamente profunda ao ritual. Mesclam-se noções de pertencimento familiar com a identificação com uma essência compartilhada através de atitudes. O transe, a manifestação de estados e/ou poderes “sobrenaturais” fazem parte do ambiente produzido pela roda, da memória dos atores e das histórias contadas acerca do Jongo. O êxtase comungado é a materialização sensitiva desse princípio de unidade espiritual da comunidade jogueira.

“É uma coisa vibratória assim ... os tambores tocam e você sente uma emoção muito grande. Foi isso que eu senti. Eu senti que alguma coisa me puxou pra dentro da roda e aí eu dancei. Dancei assim. Pra mim foi um movimento ainda nebuloso, por que eu não estava me sentindo “corpo”. Estou fazendo essa revelação pra vocês. Eu me senti muito leve, mais do que eu sou. Muito mais leve do que eu sou. Senti isso. O corpo. Por que eu sou uma pessoa pesada, não é? Eu me senti muito mais leve. Eu sabia tudo que estava acontecendo ali vendo todas as pessoas, mas assim, num momento diferente da minha vida. Uma coisa muito bacana, e ao mesmo tempo eu me sentia um pouco assim meio que tonta” (Elza).

Jogueiro que é Jogueiro tem que ter sentido a “energia” que a roda transmite. Esta identificação carrega e expõe mais do que obediência às regras ditas e não ditas. Exige a internalização de um entendimento sobre um universo de relações e seu próprio lugar dentro desse universo. A experiência de descentramento do ego, de perda parcial da consciência e do autocontrole apresenta-se como valor que se opõe ao desejo egoísta de acumular somente para si. Os instrumentos de registro como câmera e gravador, cada vez mais presentes nas rodas de Jongo, são emblemas de uma lógica oposta. A câmera e o gravador levam os sons e as imagens produzidas com a emoção e a energia de todos os presentes sem deixar nada em troca.

O ancião está sempre no lugar mais alto da hierarquia, porque é aquele que mais compartilhou com os outros. Ele foi quem gerou (ou criou) mais vida a partir daquilo que

recebeu no corpo e no espírito dos que já se foram. É, também, quem está mais próximo da experiência de contato íntimo com os que atravessaram a fronteira da vida.

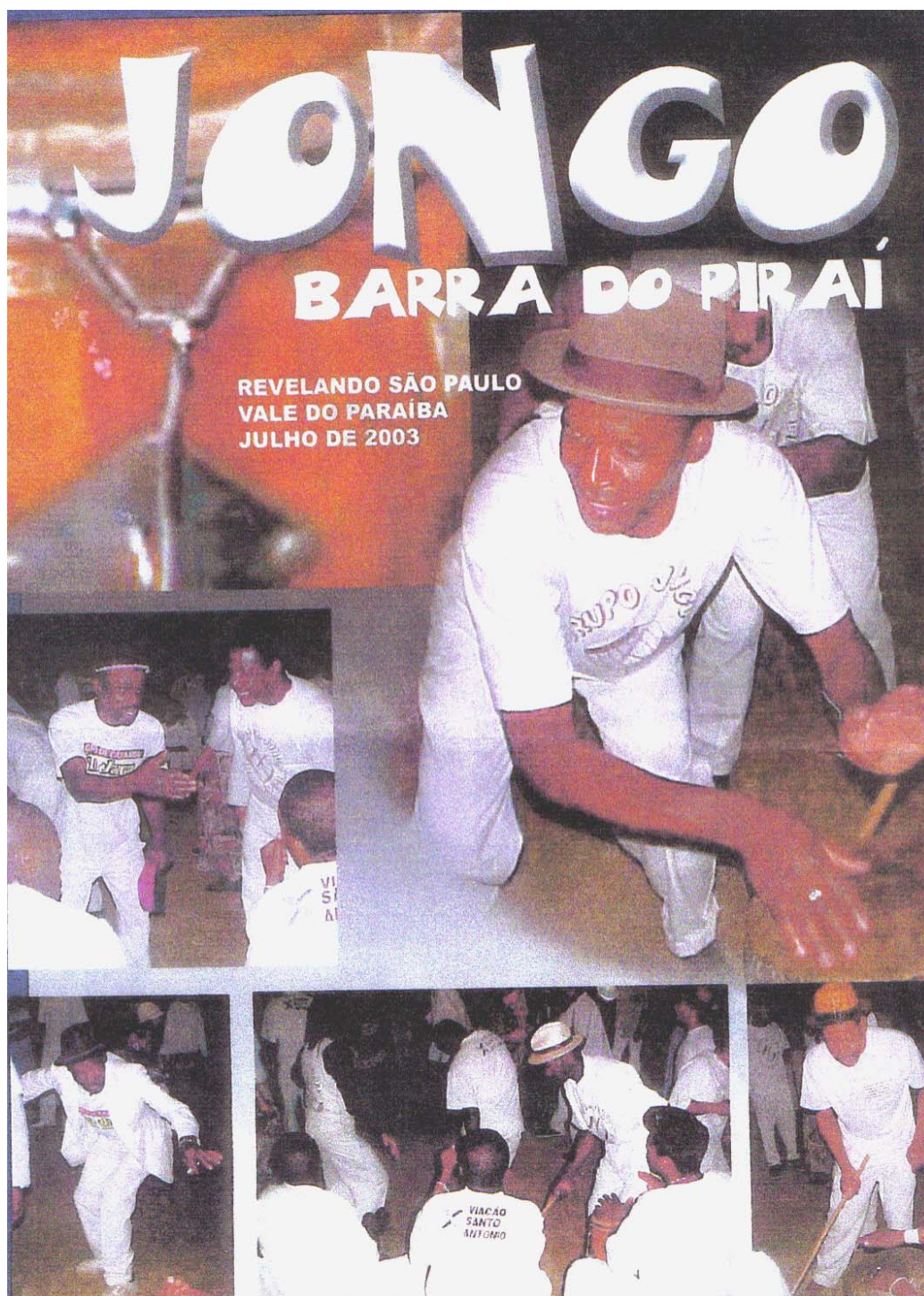


Figura 15: Cartaz de Apresentação do Jongo de Barra do Piraí em São Paulo

Os mais idosos são apelidados de Avôs (Avós) ou Tios (Tias), categorias de vinculação a uma hierarquia política com base geracional que inspira respeito e autoridade. Fala-se de “obrigação” com aqueles que ensinaram o modo de viver no mundo.

## 4.2- Dívida e Herança

“Mas sempre pensando no futuro. Sempre gostei de conversar com pessoas de idade. Essa vovó que eu conheci, Vovó Julieta, quando eu tinha uns 4 a 5 anos de idade. Eu passava na missa, minha mãe ficava conversando com a filha de Vovó Julieta e eu ficava conversando com ela. Ela ia contando as estórias e eu ia absorvendo aquilo tudo. Até que foi assim, aonde tinha um outro senhor lá perto da minha casa o Seu Pereira. Era sempre assim. Alguém contando estória, eu pensando nas estórias mas com um sentido de futuro. Deixar alguma coisa registrada” (Elza).

Nesta fala e em outras é possível notar a preexistência de mecanismos de preservação e de memória dessas manifestações anterior a intervenção de pesquisadores. Não se trata de avaliar o grau de eficácia dessas formas de preservação em comparação com a proposta do CNFCP, mas de perceber as implicações no contato entre essas diferentes percepções<sup>140</sup>.

As noções apresentadas pelos entrevistados são fundamentais para compreender as implicações de uma intervenção nessas relações com o estabelecimento de um registro formal dessas práticas por parte de estudiosos. Experiências anteriores de contato com pessoas que se diziam interessadas em “preservar” e “valorizar” o Jongo aparecem nas falas dos Jongueiros sempre como frustrantes e apontam para a insensibilidade com relação às demandas locais. Para me falar sobre Jongo os jongueiros faziam questão de me ensinar antes e conjuntamente o que deveria fazer com o conhecimento que estava recebendo.

Uma das entrevistadas, ao falar de sua experiência de contato com a comunidade jongueira, transmitia ao mesmo tempo sua opinião<sup>141</sup> sobre como os pesquisadores deveriam fazer para estabelecer contato<sup>142</sup> e quais as relações de reciprocidade condicionantes.

“Assim ele me disse:

-Elza se você quer mesmo saber informações, se você quer fazer alguma coisa por esse grupo vá a Boca do Mato. Vá que meu pai vai te receber. Meu pai é

<sup>140</sup> Não dicionarizada a simbólica do caxambu, por não ser estática, cria-se uma semântica passageira, mimetizando-se com coisas ali e aqui com fatos, pessoas, o que não possibilita regra nem fixação, cuja interpretação é generalizada (Baumgratz, Gilson 1991:276).

<sup>141</sup> Essa forma de comunicação indireta através de sugestões e/ou exemplos reais ou metafóricos é uma característica bastante comum entre os jongueiros. É muito admirado quem tem a capacidade de falar de forma codificada e indireta ou aquele que consegue decifrar de maneira eficiente este modo de falar.

<sup>142</sup> Tanto em Barra do Pirai quanto em Pinheiral indicaram-me falar com os Jongueiros mais velhos antes de prosseguir com as investigações. Isto serviu não só para direcionar minha referência inicial, mas também como uma espécie de pedido de autorização exigido para que outros jongueiros pudessem falar.

muito interessado e está preocupado em deixar essa cultura bem arrumada, bem guardada bem preservada.

Tinha alguma coisa firme me puxando. Cheguei lá, ele estava meio ressabiado e tal, mas me atendeu muito bem. Conversamos pouca coisa naquele dia e ele disse:

- Dá pra você voltar outra vez?

Eu falei:

- Eu volto

- Dá pra você voltar outra vez?

E eu fui voltando, fui voltando... a Boca do Mato não tinha ainda aquela estrada de asfalto. Ainda era chão batido. A sombra do abacateiro ficava num caminho que eu achei assim muito estreito. Um lugar assim bem bucólico. Lá tem o nome de sombra do Abacateiro. Tinha um Abacateiro ali e muitas vezes fiquei ali sentada num banquinho debaixo dessa árvore. Ali ele começou a passar as coisas para mim” (Elza).

Tanto em Barra do Piraí quanto em Pinheiral indicaram-me falar com os Jongueiros mais velhos antes de prosseguir com as investigações. Isto serviu não só para direcionar minha referência inicial, mas também como uma espécie de pedido de autorização exigido para que outros jongueiros pudessem falar.

O processo de transmissão da responsabilidade em “cuidar” do Jongo e o compartilhamento das informações sobre o mesmo são aspectos intrinsecamente ligados na lógica local. Aquele que mais sabe sobre o Jongo é justamente quem tem maior responsabilidade sobre sua preservação.

“Ele sentiu talvez que estava partindo como ele já estava mesmo muito doente. Então ele chamou Sérgio Belarmino (...) ele chamou Sérgio Belarmino por que ele sabia que ele colocaria a mão nos tambores. Ele passou os tambores pro Sérgio Belarmino e disse: Olha, agora é com você” (Elza).

Isto é algo que pode colocar o pesquisador numa situação difícil, já que conhecer o Jongo significa comprometer-se com ele nos termos locais, e não nos de sua escolha.

### 4.3- O caminho

O caminho em direção ao inventário feito no CNFCP<sup>143</sup> surge durante meu processo de formação como bacharel em Ciências Sociais. Graças ao interesse em Antropologia,

---

<sup>143</sup> A idéia chave para compreender as ações do CNFCP é o conceito de Cultura Popular. Para conhecer parte do debate em torno do uso desse conceito no Brasil ver Arantes (1981).

cursei as três primeiras edições do Curso Livre de Folclore e Cultura Popular<sup>144</sup> oferecido anualmente por esta instituição. Já havia tido contato com o Jongo, mas o esforço em produzir material sistemático sobre o tema somente se consolidou no momento posterior a este curso e influenciado também pelos contatos desenvolvidos ali<sup>145</sup>.

Para prosseguir na pesquisa sobre o Jongo, me aprofundei na rede de contatos e referências catalogadas pelos pesquisadores do CNFCP como uma das estratégias para minha entrada no campo. Após ter conseguido colher algumas informações sobre o objeto, tive a oportunidade de fazer parte da equipe de pesquisadores que foi levantar dados sobre o tema.

#### **4.4- Pesquisa**

A discussão sobre qual seria o critério para a seleção dos pesquisadores que iriam a campo recolher as informações necessárias para o preenchimento das fichas de acervo do projeto<sup>146</sup> “formas de expressão, celebrações e saberes do patrimônio imaterial” ainda estava se desenvolvendo naquele momento.

Antes da minha entrada na equipe, foi discutida pela coordenação do projeto de

---

<sup>144</sup> 2001, 2002 e 2003. Vale apontar que vários dos integrantes da equipe de pesquisa também participaram deste curso em uma ou mais de suas edições.

<sup>145</sup> A aproximação e o posterior estabelecimento de um vínculo com as Comunidades Jongueiras aconteceu através do esforço de pesquisa que foi estimulado pelo contato com o CNFCP e seu corpo de pesquisadores.

<sup>146</sup> O INRC, Inventário Nacional de Referências Culturais é uma espécie de guia para o pesquisador de campo, em que estão indicados alguns campos a serem preenchidos em um grande formulário tabulado. Estes campos estão contidos em um programa de computador (INRC) podendo ser preenchidos à mão em tabelas impressas e depois inseridos em arquivos digitalizados, ou coletados por diversos meios e depois inseridos nestes mesmos arquivos. Essa tecnologia desenvolvida pelo antropólogo Antônio Arantes permite estabelecer parâmetros comparativos entre as diversas formas de manifestações coletadas, além de classificá-las e catalogá-las com um fino detalhamento. Isso tem produzido um enorme banco de dados mais facilmente acessível para consulta de pesquisadores sobre o tema e viabilizado a análise mais rápida aos pedidos de registro de acordo com as informações disponíveis. Tem como consequência também, uma espécie de normatização de todas as ditas referências culturais catalogadas a partir de um mesmo modelo tabular.



pesquisa se estas fichas deveriam ser preenchidas por membros das comunidades ou por profissionais de formação mais especializada na área de pesquisa, para que se pudesse obter uma maior padronização nas informações coletadas<sup>147</sup>. A intervenção do elemento externo levaria a distorções da “verdade” tanto quanto o ponto de vista local. Preferiu-se por buscar algo que, em certa medida, intermediasse estas duas possibilidades. Não estaria definido previamente e por definitivo como deveria ser esse “pesquisador” que iria representar o CNFCP no contato com as comunidades Jongueiras ou outras comunidades a serem pesquisadas. Que fique explícito que não é intenção deste trabalho tecer críticas de qualquer ordem ao perfil dos pesquisadores que compuseram a equipe que esteve no campo recolhendo dados, e sim suscitar questões para melhor compreender de que maneira o perfil construído estabeleceu vinculações e participa na dinâmica que vem se desenvolvendo entre as Comunidades Jongueiras e a pesquisa realizada. Lembremos que parte do compromisso anunciado da Política de Patrimônio do MINC é em estabelecer proposições no que diz respeito à resolução de conflitos<sup>148</sup>.

Fui designado para os municípios de Barra do Pirai e Pinheiral junto com o pesquisador André Felipe Severino colher informações sobre o Jongo nestas localidades. Meu interesse em trabalhar em outras localidades foi desestimulado pela existência de vinculações que facilitaríamos ou dificultaríamos a entrada nestes campos. O pesquisador que já possuísse alguma chave própria para a entrada no campo estaria indicado para trabalhar preferencialmente naquela localidade. Aspectos como maior autonomia para

---

<sup>147</sup> Imaginou-se que haveria maior padronização nos dados colhidos pelo pesquisador se este tivesse recebido treinamento acadêmico.

<sup>148</sup> “A legislação brasileira relativa à salvaguarda e proteção do patrimônio cultural tem-se desenvolvido desde, pelo menos, a primeira metade do século 20. Nasceu quando a melancolia perante a ameaça de desaparecimento das tradições e identidades culturais frente à cultura de massa- típica do romantismo- foi sendo substituída pela pragmática moderna de criação de jurisprudência e políticas com o objetivo de desenvolver meios de controlar e encaminhar solução para as questões, tensões e conflitos de interesses na área” (Vianna, Leticia 2004:15).

deslocamentos, maior facilidade de acesso à estadia nas localidades, maior acesso a mediadores locais, e outros, foram entendidos pela equipe como contribuições significativas para um melhor aproveitamento do prazo e dos recursos disponíveis<sup>149</sup>. Outro definidor para a distribuição por localidade seria a interdisciplinaridade da equipe. Para uma maior abrangência das referências colhidas, foi preferida a diversidade na composição das equipes para cada localidade segundo a formação de cada pesquisador, podendo assim produzir um somatório dos diferentes conhecimentos presentes<sup>150</sup>. Foi levado em conta na distribuição das áreas a serem pesquisadas as condições de acesso delimitadas pela situação de cada um dos pesquisadores mais do que a condição social dos pesquisados.

Outro fator relevante neste mesmo processo foi o nível de inserção e comunicabilidade preexistente entre o pesquisado e a Comunidade Jongueira a ser visitada. Experiências particulares de contato entre os representantes da instituição responsável pela pesquisa e as Comunidades Jongueiras, ocorridas antes e externamente à pesquisa foram avaliados como facilitadores ao processo. A variedade no caráter destes contatos prévios deve ser considerada como significativa, e o viés conseqüente destes merece consideração para que se possa perceber a discrepância entre as demandas locais e as intenções dos pesquisadores.

---

<sup>149</sup> Estes recursos foram avaliados por todos como restritos com relação a uma situação ideal, mesmo que para alguns novatos como eu, não houvesse como produzir qualquer tipo de avaliação ou comparação acerca disto.

<sup>150</sup> Vários outros aspectos (tais como gênero, raça, classe social ou nível de formação) não foram apontados pela coordenação como relevantes na divisão das áreas de atuação.

**Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/ CNFCP**  
**Ministério da Cultura/MINC**

Rio, 14 de novembro de 2003

Prezados Senhores

Desde outubro de 2001 o **Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular** vem realizando o Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular com o apoio e acompanhamento de diferentes unidades do Ministério da Cultura e ampla rede de parceiros em todo o território Brasileiro. O Projeto tem se desenvolvido em várias frentes de pesquisa nas quais procuramos testar e refletir sobre a aplicabilidade e possibilidades dos instrumentos então recém criados para a proteção e salvaguarda do patrimônio cultural de natureza imaterial: o Registro instituído pelo decreto presidencial 3551; e o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), desenvolvido pelo Departamento de Identificação e Documentação do IPHAN.

Uma das frentes de pesquisa que estão implementadas com vistas ao inventário e registro é relacionada ao bem cultural Jongô na região sudeste. E nesse sentido estamos apresentando os pesquisadores Adailton da Silva e André Felipe Severino, que nos próximos meses estarão fazendo pesquisa junto às comunidades jongueiras na região.

Nesse sentido solicitamos o apoio das instituições e pessoas interessadas em promover e salvaguardar o jongô como patrimônio cultural do Brasil.

Sem mais por hora,

Agradecemos a atenção e nos colocamos à disposição,



Letícia Vianna

Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular  
Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular

Figura 16: Carta de Apresentação dos Pesquisadores

#### 4.5- Condições

Meu parceiro na ida ao campo foi também para mim guia e mediador da pesquisa. André Severino, músico instrumentista formado pela Uni-Rio, além de velho amigo, era o pesquisador preferencial para a região de Barra do Pirai e Pinheiral segundo os critérios anteriormente apresentados. André possui familiares que viveram em Barra do Pirai por toda a vida, conhece bem o município, havia anteriormente travado contato com lideranças Jongueiras da localidade em uma pesquisa para seu curso na Uni-Rio, e também havia conquistado a confiança da principal interlocutora da Comunidade Jongueira de Barra do Pirai (Elza). Tivemos durante toda a nossa estadia a ajuda de seu primo Jorge Romano<sup>151</sup>, ex-funcionário da Light<sup>152</sup>, e profundo conhecedor da cidade e de seus moradores. Ficamos confortavelmente alojados na casa de sua tia avó<sup>153</sup>, Dona Maria uma senhora conhecedora de agradáveis histórias sobre o lugar e seus personagens ilustres. Alojados no Morro da Caixa D'Água<sup>154</sup> pudemos contatar mais facilmente os jongueiros, principalmente aqueles que fazem parte do Caxambu do Tio Juca, moradores em sua maioria da vizinhança próxima.

Todos estes fatores maximizaram os recursos e o tempo de nossa estadia. Apesar disso, para o contato com os mediadores em Barra do Pirai e Pinheiral, ainda antes de nossa ida ao campo, foi utilizada a mesma rede supralocal que já era conhecida como maior

---

<sup>151</sup> Este além de nos guiar, nos levou de automóvel a várias localidades distantes e de difícil acesso.

<sup>152</sup> Companhia responsável pela distribuição de energia elétrica na região.

<sup>153</sup> Do quintal de Dona Maria e em nossas andanças por Barra do Pirai pudemos assistir ao cortejo de várias Folias de Reis e também de Folias de São Cristóvão, muito comuns na região.

<sup>154</sup> “Para minha felicidade, de quando em vez o Caxambu da Caixa D'Água Velha, tendo como expoentes máximos ‘Tia Teresa’, ‘Tia Eva’ e ‘Tio Juca’ – José de Moraes, ainda vivo – faziam suas apresentações na confluência da Rua Major Ferraz com a Rua dos Pracinhas, no Bairro da Santa Casa, perto da gráfica do jornal Centro Sul” (Baumgratz, 1991:274).

responsável pelas modificações produzidas na dinâmica das Comunidades Jongueiras. Foi em parceria com essa rede e a partir da colaboração efetiva de alguns de seus membros e líderes que se pôde chegar aos mediadores em Barra do Pirai e Pinheiral<sup>155</sup>.

Esta rede supralocal esteve trabalhando para a divulgação da importância do trabalho do CNFCP para todas as Comunidades Jongueiras e instruindo as lideranças destas a assinarem os documentos que autorizavam o desenrolar da pesquisa. Nossa chegada ao campo esteve num primeiro contato, reconhecida como diretamente relacionada pelos entrevistados com o poder de ação e a legitimidade desta rede. Chegamos em Barra do Pirai poucos dias após a VIII edição do Encontro de Jongueiros, em Guaratinguetá -SP. Alguns de nossos entrevistados já haviam sido contatados por pesquisadores do CNFCP e informados sobre o inventário neste evento. Mas a maioria dos entrevistados não sabia exatamente do que se tratava e muito menos de que maneira isto poderia lhes trazer algum benefício.

Era bastante comum os entrevistados me perguntarem diretamente de que maneira essa pesquisa iria reverter em algum retorno direto para os pesquisados e seus grupos de origem. E então o melhor que tinha a apresentar era o esforço do CNFCP em reconhecer o jongo como Patrimônio Nacional, algo que nem sempre motivava os atores.

André Severino já havia me alertado para a necessidade de agir de maneira cuidadosa e me preparar para ser sabatinado sobre as minhas intenções com relação ao Jongo. Ele já havia tido dificuldades em encontrar um lugar comum entre seus interesses de pesquisa e as demandas das comunidades por reconhecimento de sua identidade diferenciada.

---

<sup>155</sup> O próprio reconhecimento do Jongo como Patrimônio Imaterial tem sido indiretamente capitaneado como uma vitória e um fortalecedor desta rede.



Figura 17: Folheto do VIII Encontro de Jongueiros

Meu primeiro contato no campo foi com Paulo Fumaça, militante do movimento negro na região e liderança organizadora que introduziu a atual representante, Elza, no contato com os grupos de Jongo de Barra do Pirai. Já nesse primeiro contato pude perceber que seria um diferencial em minha pesquisa o fato de ser ou não negro<sup>156</sup>. Há um alto nível de segregação com relação os negros que vivem nessa localidade, em especial aqueles que se identificam publicamente através de manifestações culturais ou políticas como pertencentes a esse grupo racial e sua estória dentro da cidade. Somente após vários contatos e insistentes pedidos nos foi permitido gravar declarações deste entrevistado, vítima de todo tipo de violência, sobrevivente de atentados e torturas sofridas em decorrência de sua luta anti-racista.

A principal interlocutora foi Elza Maria Paixão, uma espécie de anteparo dos grupos contra “pessoas que se aproveitam do Jongo para tirar vantagem de maneira desrespeitosa”, conforme ela pronunciou. Ela enumerou estudiosos, pesquisadores, músicos, e pessoas ligadas a instituições como casas de cultura, redes de televisão e produtoras que vão até lá, colhem o que lhes interessa e nunca mais retornam. Para os atores locais, compartilhar do Jongo, significa também estabelecer um elo e um compromisso de reciprocidade.

Esta pesquisa parecia só fazer sentido para os Jongueiros entrevistados se a relação que se desenrolasse a partir daí fosse de reciprocidade e aliança. Não lhes interessava uma pesquisa em que ao fim nós pesquisadores teríamos algo a mais, e eles, apesar de terem colaborado voluntariamente e compartilhado algo de tão íntimo e precioso, não percebessem nos pesquisadores uma relação ao menos similar da que eles mantinham com

---

<sup>156</sup> Após essa experiência, tive dúvidas sobre se o fato de ser negro havia influído de alguma forma para que tivesse sido escolhido para pesquisar aquela localidade. Mesmo não tendo muitas informações sobre o que os representantes do CNFCP iriam encontrar, era sabido pela coordenação que havia uma forte vinculação entre os jongueiros de Barra do Pirai e o movimento negro nessa região. Também era sabido pelos outros membros da equipe que eu militava em organizações negras de luta anti-racista.

o Jongo.



**Declaração da comunidade**

Eu, Sr.(a) \_\_\_\_\_, representante do grupo \_\_\_\_\_, praticante e detentor de saberes relacionados à prática do Jongô na região sudeste, declaro o interesse de minha comunidade na instauração do processo de registro do Jongô como referência cultural e na sua inclusão no Livro de Formas de Expressão.

Rio de Janeiro, de \_\_\_\_\_ de 200 .

---

Figura 18: Declaração da Comunidade Jongueira

## 4.6- Negociação

Comecei a pesquisar o Jongo ativamente, não só assistindo às suas apresentações em diversos terreiros, como ainda procedendo a inquéritos com jongueiros, em longas conversas, através das quais lhes ia captando a confiança e vencendo resistências a uma franqueza maior. Tinha de penetrar numa zona de magia, portanto, era preciso prudência e cautela para conseguir os dados necessários, espécie de código para compreender a linguagem cifrada dos jongueiros. A gente do povo é naturalmente desconfiada, sobretudo em assuntos dessa natureza. Devemos convence-la de que nos aproximamos com simpatia e não para prejudica-la. Mas, se se afeiçoam a nós, então teremos uma fonte de informação segura e leal (Ribeiro, Maria de Lourdes 1960).

Os primeiros contatos com as lideranças determinariam a viabilidade e o viés de nossa entrada no campo. Elza em Barra do Pirai e Fátima em Pinheiral seriam as pessoas que poderiam nos apresentar aos jongueiros e indicar onde encontrá-los.

Elza nos recebeu em seu trabalho, num CIEP<sup>157</sup> no Bairro do Matadouro em Barra do Pirai. Nos contou uma trajetória que envolvia referências em diferentes universos com símbolos identitários do grupo que deveriam ser levados em consideração, mas os aspectos mais influentes que transpareceram em sua fala (e da maioria dos entrevistados) são o pertencimento racial, familiar, comunitário e religioso. Pudemos perceber que muito pouco ou nada do que foi importante para decidir quem deveria pesquisar os grupos se parece com os critérios do próprio grupo para permitir o acesso a informações. Estes laços de identificação e seus cruzamentos são textualmente citados por vários entrevistados como agregados e agregadores das comunidades Jongueiras.

Não foi diretamente apontada na fala dos entrevistados uma relação entre o grau de envolvimento com o Jongo e o pertencimento a uma classe social, nível de escolaridade, ou categoria de ofício. No entanto, foi sendo percebido ao longo da pesquisa que membros das Comunidades Jongueiras de Barra do Pirai e Pinheiral podem ser classificados em sua

---

<sup>157</sup> Centro Integrado de Educação Pública.

grande maioria como: negros, pobres, com escolarização média até segundo grau<sup>158</sup> que ocupam funções de pouca qualificação e pouco prestígio<sup>159</sup>, nem sempre ligadas diretamente ao modo de vida rural. O trabalho braçal ainda é uma característica do modo de vida de alguns poucos dentre estes homens e mulheres<sup>160</sup>, mas todos se reconhecem como descendentes de escravos, e acreditam estar preservando o canto, a dança, o ritual e a memória de seus ancestrais.

Destaco dois níveis de intervenção na dinâmica das Comunidades Jongueiras a partir da minha experiência de pesquisa em Barra do Pirai. O primeiro, um nível local, está estabelecido a partir do reconhecimento do trabalho e do esforço de um ou mais elementos ligados às Comunidades Jongueiras em preservar e divulgar o Jongo. Neste nível, os jongueiros atuam junto a instituições do poder público ou outras parcerias capazes de contribuir para a sustentabilidade dessa manifestação. Há um segundo nível de organização, mais ligado à rede supralocal, vinculada principalmente aos colaboradores do Encontro de Jongueiros. Os dois níveis de organização - o *local* e o *supralocal* - estariam trabalhando de acordo com seus contextos, não estando, portanto, em absoluto acordo ou subordinados um ao outro. As duas esferas de influência produziriam modelos de inclusão e exclusão de performances e discursos de acordo com seus interesses, como se pôde notar em Barra do Pirai. Lá está deflagrado um conflito entre as perspectivas *local* e *supralocal*, o que resultou

---

<sup>158</sup> Não identifiquei entre os membros das Comunidades Jongueiras que pesquisei nenhum estudioso ou pesquisador com formação universitária. Entendi que a distância entre a realidade cotidiana dos entrevistados e o mundo acadêmico facilitou a construção de estereótipos acerca do comportamento de pesquisadores com base nas experiências anteriores.

<sup>159</sup> Exceção que deve ser considerada é o caso de Fatinha, liderança negra da comunidade jongueira de Pinheiral que ocupa um cargo de destaque na secretaria de cultura daquela cidade.

<sup>160</sup> O Jongo antigamente dança de escravos, passou depois, a ter como figurantes, não só pretos, mas brancos, mulatos, caboclos e bugres (esta última denominação abrange os de ascendência indígena mais pronunciada). Tudo gente do povo, gente humilde, muito pé no chão, lavradores, operários biscateiros; de modo geral, todos têm profissão (Ribeiro, Maria de Lourdes 1960:6).

na não participação dos Grupos de Jongo de Barra do Pirai na VIII edição do Encontro de Jongueiros.

A desconfiança dos entrevistados com relação ao significado e objetivo de nossa pesquisa foi por eles justificado pela falta de compromisso apresentada pelos pesquisadores que nos antecederam. Na fala de Elza e de outros entrevistados ficou registrado o descaso que é dedicado a essas pessoas apesar do discurso de valorização de seu saber por esses que “vem de fora”. Muitos já estiveram em Barra do Pirai e em Pinheiral gravando, filmando, fotografando sem a preocupação de trazer qualquer tipo de retorno para aquelas comunidades. Pela perspectiva de enfraquecimento das estruturas de sustentação do nível *local*, os entrevistados demonstram a preocupação em conseguir manter os significados implícitos e também em garantir sua participação no processo de preservação dessa memória ancestral coletiva. Sem a percepção de que estas manifestações carregam em si significados ligados ao cotidiano e a história de famílias e comunidades, alguns pesquisadores irresponsavelmente têm tratado o Jongo como apenas mais um produto do mercado de bens culturais exóticos.

Alguns membros da equipe de pesquisa da qual eu fazia parte à época deste trabalho, se utilizaram deste campo também como fonte material para suas performances como membros de grupos de dança e outras formas de apresentação artística. Deslocaram ainda mais os elementos do ritual de seu contexto e significado, se apropriando de um bem cultural pertencente a uma coletividade em particular como se fosse bem de domínio público ou de livre circulação no mercado. Alteraram significativamente sua forma e conteúdo, desrespeitando explicitamente os acordos subjacentes de reciprocidade com relação às comunidades. Esta interpretação ou tradução de um universo cultural e social para outro reflete em que medida a extrapolação da esfera de controle dos mantenedores

pode gerar novas re-significações e ofensas morais às demandas subjetivas dos atores.

A expectativa dos entrevistados, ao conhecer a natureza da instituição que representávamos era de que pudéssemos viabilizar o equacionamento dos conflitos tanto em um nível *local*, quanto no *supralocal*<sup>161</sup>. Há diferentes graus de acessibilidade para o pesquisador entre os Jongueiros, assim como diferentes tratos no tocante a essa tendência para a espetacularização do Jongo. Nem todos nas comunidades jongueiras entendem que a publicação do ritual e seus códigos poderia ajudar na sua preservação ou valorização.

“Houve um pouco de resistência quando eu fui chamar Dona Marina pra ir a Volta Redonda nesse memorial de Getúlio Vargas [e Zumbi].

– Paulinho, como é que eu vou chegar na Dona Marina ?

Eu já havia estado com ela umas duas ou três vezes e ela:

- Não, não vou não. Nunca subi num palco, nunca saí daqui do meu quintal. Nunca fui pra fora.

Aí o Paulinho me disse:

- Então, pelo que eu conheço da Tia Marina, você diz pra ela que ela é uma pessoa muito importante, que isso é uma coisa pra futuro. E que ela tem que ir por isso, e por isso, e por isso.

E assim foi. Fiz das palavras dele as minhas e aí começamos. A ir a todo lugar aonde nós éramos convidados. Aí logo depois veio os Arcos da Lapa, com a “festa do interior” e Dona Marina já estava começando a ficar mais maleável .

Dona Marina, olha a situação é essa e essa. Isso é pra Senhora ficar mais **valorizada**. Pra que a sua família fique mais unida inclusive. A partir do momento que a Senhora reúne todo mundo e diz – Vamos - e a pessoa que ainda não tem a tendência ainda pra dançar vai passar a participar por que vê que a coisa está fluindo.

Agora o seu Juquinha também teve muita resistência” (Elza).

Assim o Jongo pode ser inscrito através desta leitura como uma contracultura expressiva que rejeita a separação moderna e ocidental entre a ética e estética, a cultura e a política<sup>162</sup>. Pode-se supor que as mudanças sociais vivenciadas pelo grupo populacional negro tenham ajudado a elaborar respostas para as indagações sobre quais seriam as

<sup>161</sup> Como representantes do Estado alimentávamos, mesmo que indiretamente, as esperanças por mudanças na condição de vida dos membros dos grupos. Sem que houvesse nenhuma promessa por acesso a bens materiais, ficou subentendido para os atores que a participação dos grupos na pesquisa poderia ser capitaneada positivamente em negociações futuras.

<sup>162</sup> “Resumindo um argumento bastante detalhado, sustento que os símbolos afro circulam por meio de instituições sócio-culturais de horizontes históricos de horizontes políticos muito diversos, as quais se manifestam simultaneamente, e de um modo que se tornam praticamente incomensuráveis entre si, rompendo a dicotomia ocidental de tradição e modernidade, mundo pré-moderno contra mundo moderno.”(Carvalho, José Jorge de. 2003a:103)

melhores formas possíveis de existência social e política. A memória da escravidão vivenciada pelos ancestrais e a luta para alcançar reconhecimento e cidadania, mantêm como recurso intelectual preservado uma cultura política e de organização das relações capaz de preservar a cada um e a todos um lugar neste mundo e em outros.

O afeto e o vínculo emocional fazem parte da relação exigida para o acesso ao bem cultural pertencente à comunidade negra. Na elaboração cultural feita a partir da crítica dos negros no Ocidente, a autocriação social por meio do trabalho não é a peça central das esperanças de emancipação. A relação não se baseia em remuneração por atividade quando o parâmetro de conexão é horizontalizante, mas exige demonstrações efetivas de compartilhamento de vínculos que podem envolver vários outros recursos diferentes.

#### **4.7- Respeito**

As noções de “valor” e “respeito”, estão relacionadas às de “honra” e “dignidade”. Reconhecer o “valor” do Jongo é também se identificar com seus princípios. “Eu acompanho o Caxambu desde que nasci ... quando eu comecei existia um certo respeito que hoje não tem mais. Só entrava no Caxambu os mais velhos” (Tio Juca).

Aqueles que na roda de Jongo demonstram desrespeito podem ser punidos com encantamentos ou amarrações. O desrespeito vulnerabiliza aquele que por alguma razão desobedece às regras de conduta estabelecidas<sup>163</sup>. O Jongo ou Caxambu, por lidar com dimensões sobrenaturais, oferece também uma certa dose de perigo no lidar com suas regras<sup>164</sup>.

“(…) depois disso fica todo mundo de mão dada e nós vamos fazer um pai nosso,

---

<sup>163</sup> Esses relatos sobre os perigos no desrespeito ao Jongo, surgidos de forma espontânea ou estimulada, também podem ser compreendidos como “avisos” para os pesquisadores.

<sup>164</sup> “D.Eulália respondeu: ‘ O Jongo era dançado à meia-noite porque era uma coisa de respeito! Era coisa de grande responsabilidade! O Jongo tinha ‘troço’ de responsa mesmo” (Gandra, 1988:64).

a gente vai rezar uma Ave Maria. Então vai oferecer aquelas pessoas que já morreu. Por que aquilo ali, naquela hora, não tem jeito daquelas pessoas vim pra chegar ali no meio pra encostar numa pessoa, numa carne fraca que tem ali. Sempre tem uma carne fraca. Nisso aí que tem uma carne fraca, aquele que já morreu vem encostar e alguma coisa vai ... se ele vai e não agüenta cai lá no chão lá” (Sérgio Belarmino).

Os “Jongueiros Velhos” tem o poder de encantar - fazer demanda - sobre os demais membros da roda. Uma demanda pode ser feita com canto, com um toque, um movimento com a saia, ou mesmo um toque de tambor. Uma pessoa pode ser enfeitiçada sem nem mesmo estar presente ao ritual. Dois jongueiros podem também entrar em disputa através de versos para demarcar autoridade ou hierarquia. Se um dos dois não consegue desamarrar o verso do outro, pode ser enfeitiçado e até morrer. Os conflitos e punições entre jongueiros se tornaram cada vez menos presentes, graças ao crescimento da importância da dimensão lúdica da manifestação que se pretende como harmonizadora e equânime entre as partes.

“(…) as pessoas chegam, não vê com seriedade a roda do Jongo. E então acontece isso com a pessoa. Como se fosse um castigo, vamos dizer assim. É um castigo.(…) Caxambu é um troço perigoso. A gente não deve ser saliente, tem que chegar devagar” (Tio Juca).

“Eu cheguei lá desfazendo do Caxambu, aí me mandaram uma letra que eu caí lá pra dentro do mato. Só levantei de lá de manhã cedo” (Sérgio Belarmino).

Em Pinheiral, município vizinho de Barra do Pirai, emancipado há pouco mais de uma década, conheci Tia Dinda. Esta “Jongueira Velha” havia se desvinculado por definitivo do grupo União Jongueira de Pinheiral em função das mudanças que o grupo vinha realizando. Ela não aceitava de maneira nenhuma a entrada de crianças<sup>165</sup> na roda de Jongo, o que havia se tornado uma prática do grupo.

“A diferença que tem do Jongo de hoje é que naquela época não podia entrar mocinha muito nova. Criança também não entrava, eles não deixavam. Não deixavam entrar. E era de muito **respeito**, muito bom mesmo” (Tia Dinda).

---

<sup>165</sup> “As pessoas que dançavam o Jongo naquela época, na Serrinha eram os adultos e os idosos, pois à crianças e jovens não era permitido participar da dança. Às vezes, sendo os mesmos filhos de jongueiros, era-lhes concedido bater palmas e cantar durante um determinado período de tempo, mas não dançar e participar do Jongo durante toda a noite” (Gandra, 1988:65).

Vários grupos de Jongo passaram a permitir a entrada de crianças à roda, com o argumento de que é necessária a formação de novos Jongueiros para que a tradição não se acabe. Os mais antigos defendem o seu privilégio, falando do perigo da roda para uma criança e do perigo da criança para a roda. A fala de Tia Dinda parece denotar uma inflexibilidade na aplicação destas regras tradicionais, mas ao comparar com outras falas percebe-se melhor o que está sendo dito.

“Uma vez entrou uma meninazinha na roda. Aí o ‘jongueiro velho’ gritou [cantando]- Ô gente, não estraga angu. Deixa caruru criar –E o ponto pegou firme mesmo. Mas agora não, com esses jongueiros que tem agora não. Os de antigamente eram firme mesmo. Tinham aquele respeito, até mesmo no ponto que eles cantavam você via que era firme mesmo naquela época...o Jongo eu acho que é uma dança que deve ser meio unido com a África, com os Africanos. O pessoal hoje não respeita, não afirma. Acho que a gente deve seguir sempre aquilo direto que está acostumado. A tradição” (Tia Dinda).

A falta de respeito aos preceitos ancestrais da manifestação, segundo esta depoente, tem influenciado no esvaziamento do poder performático dos atos de fala e canto dos jongueiros. O Jongo, para Tia Dinda, carrega uma hierarquia política baseada em conjuntos etários que permite a seus praticantes uma ligação mística com uma ancestralidade africana e a plena manifestação deste poder herdado. O respeito de que ela fala é uma maior preocupação em manter através da conservação das formas e regras rituais a memória vivenciada na performance. A firmeza de que ela fala pode ser entendida como um maior nível de identificação pessoal com essa ancestralidade e essa história.

Para Tia Dinda as mudanças nas regras significam um desrespeito a memória dos antepassados e a quebra na relação de reciprocidade com aqueles que com ela compartilharam esse saber. Ao se tornar Jongueira ela assumiu o compromisso de guardar intacto o Jongo dos Africanos e em função desse compromisso ela se tornou Jongueira. Tia Dinda entende que não há lugar para ela num Jongo que não guarda os princípios herdados. O seu compromisso ao ter compartilhado do Jongo em seus fundamentos é lutar para preservá-lo.

O conflito presente na leitura feita por Tia Dinda em relação aos outros jongueiros de Pinheiral acerca da entrada ou não de crianças aparentemente não tem solução. Sua



autoridade como a Jongueira mais antiga da comunidade não foi suficiente para barrar as mudanças e nenhum acordo possível pôde ser visto no horizonte. No entanto, Tia Dinda e outros Jongueiros tem esperanças de que seja possível que o registro do Jongo como patrimônio imaterial possa equacionar esse conflito. Uns por acreditarem que tal registro vai estabelecer um modelo indiscutível e satisfatório a todos, (obviamente muito próximo da sua versão da “verdade dos fatos”) e outros por acreditarem que tal reconhecimento será capaz de produzir implicações que seduzam mesmo os mais arredios dissidentes. Esta “esperança” facilita a entrada do pesquisador no campo, mas levanta dúvidas sobre a possibilidade de retorno. Por mais sincero que se possa ser com os entrevistados, as expectativas destes são produzidas mais fortemente em função das demandas locais do que sobre o que realmente se pode oferecer. A autoridade do pesquisador/estudioso que chega representando uma instituição capaz de registrar/oficializar sobre uma matéria em que não há consenso, ou onde há conflito, transforma-o involuntariamente na figura da qual se espera um veredicto favorável para o ponto de vista de cada ator em particular e segundo sua especificidade, ou no mínimo, um equacionamento razoável para as partes envolvidas na disputa.

#### 4.8- Pesquisadores

“Ele mandou pra mim a fita e falou que mandou a fita para os Estados Unidos e ganhou muito dinheiro. E pra mim que fizemos o baile que eles filmaram tudo bonitinho, não veio nada. Só veio a fita gravada. Está certo que nós não estamos aqui pra ganhar dinheiro. Nós estamos aqui pra mostrar uma coisa que veio do tempo do cativo, coisa antiga” (Sr.Ivo).

Por várias vezes os entrevistados falaram da incômoda sensação de estarem sendo lesados a cada contato com um pesquisador. Por vezes a argumentação citava situações bastante concretas em que ficava muito difícil não se sentir no mínimo bastante desconfortável. Famílias pobres abrem suas portas solidariamente e dão toda a atenção a estranhos, para no fim das contas dependerem da ajuda dos mais próximos para poder manter o ritual. “Tem gente que ajuda. Os pessoal aí, vizinhos, meus parentes mesmo, filho, neto” (Dona Madalena).

As imagens e sons que falam da estória de vida dessas pessoas circulam como um bem comercial no qual quem produz não recebe lucro.

“Nossa informação já está lá pro estrangeiro. Outro dia veio coisa pra minha irmã lá do estrangeiro. O pessoal quando a gente faz assim, lá pro lado da Boca do Mato eles vai tudo e filma né? Em Pinheiral foi filmado também. E vem pra minha irmã que é a cabeça” (Dona Madalena).

Em Pinheiral, existe uma fazenda que foi transformada recentemente em atração turística com a ajuda de um historiador e de uma arquiteta. Ela comanda o projeto e ele faz a pesquisa para a reconstituição histórica. Alguns Jongueiros já fizeram parte da “reconstituição histórica” que os mostra como atrações da época da escravidão aos turistas trazidos em excursão à Fazenda Aimoré. O espetáculo se completa com apresentações de samba e Jongo. Apesar desse tipo de programa, estar voltado para um público de alto poder aquisitivo, a informação que se tem é que os Jongueiros consideram que são muito mal remunerados. Estes exemplos são bastante ilustrativos para demonstrar de que maneira o pesquisador pode contribuir para a manutenção da condição de subalternidade de um determinado grupo e se aproveitar da opressão sofrida pelo mesmo. É esse tipo de comportamento a que se referem os entrevistados como “desrespeitoso”, não levar em consideração as suas expectativas de retribuição. Os interesses de pesquisadores e pesquisados em relação ao Jongo quando não se complementam podem resultar numa significação eticamente comprometedora.

“Nós fomos lá fazer um Jongo lá na Aimoré. Veio um rapaz aqui com um negócio de pesquisa e...acho que ele chama Luiz. Ai veio até conversando com Toninho. Eu falei - Muito bonito. Nós ajudamos o Luiz e ele não está ajudando nós. Por que ele veio aqui pedindo pra gente ajudar ele nessa pesquisa . E ele nem trouxe a pesquisa aqui pra eu ver como é que ficou. Se eu ajudei ele, por que é que ele não me ajudou? A gente fez esse Jongo lá e fez um na casa dele . Ele tirou retrato e gravou. Nós não vimos o retrato até hoje e não vimos a gravação” (Dona Conceição<sup>166</sup>).

Essa estória me foi contada para que soubesse de que maneira não deveria agir, quais os “desrespeitos” que deveria evitar, quais as demandas por reconhecimento presentes na relação com essa entrevistada, e quais as expectativas que trazia enquanto representante do Estado. Tirar um retrato significa o compromisso de retribuir, voltando ao local e lhe

---

<sup>166</sup> Dona Conceição é Jongueira da comunidade do Areal, cidade vizinha a Pinheiral. Esta é além de Jongueira líder espiritual de uma casa de Umbanda que funciona em sua casa.

enviando uma cópia da foto tirada. Gravar nossa conversa significa enviar-lhe posteriormente uma cópia da fita ou o texto final elaborado a partir da mesma. Exigências simples e bastante razoáveis, que somente têm o sentido de demonstrar respeito ao ser humano com que se está lidando. Da mesma forma, não levar em consideração essas demandas poderia transformar um ato simples numa ofensa grave. Graças a ausência de sensibilidade com relação à percepção dos pesquisados, muitos pesquisadores cometeram esse descuido, o que em certa medida dificultou o acesso a este campo enquanto representante do Estado nas condições de tempo e orçamento disponíveis.

## **5- Relações Interétnicas na Antropologia Brasileira**

O atual padrão de poder mundial consiste na articulação entre: 1) a colonialidade do poder, isto é, a idéia de ‘raça’ como fundamento do padrão universal de classificação social; 2) o capitalismo, como padrão universal de exploração social; 3) o Estado como forma central universal de controle da autoridade coletiva e o moderno Estado-nação como sua variante hegemônica; 4) o eurocentrismo como forma hegemônica de controle da subjetividade, em particular no modo de produzir conhecimento (Quijano, Anibal 2002).

Entre as máscaras sociais que assumi durante o trabalho de campo é de destacada importância para esta reflexão: a máscara de antropólogo, que entre várias outras sacadas permanece. Este “acessório” em especial, no entanto, carrega um ônus condicionante a quem o utiliza: sua dívida histórica. E mais, em algumas situações vivenciadas por este pesquisador, esta máscara apresenta profundas incongruências no encaixe com outra, mais firmemente conectada a minha imagem: a máscara de homem negro<sup>167</sup>. Explico adiante.

Pode-se dizer sinceramente e sem exageros que a antropologia brasileira deve muito de sua concepção às populações que foram alvo de seus estudos ao longo de sua consolidação enquanto disciplina no país. Este déficit no intercâmbio de experiências e valores entre setores da sociedade, que concentram os academicamente qualificados como estudiosos e os ‘outros’, que são considerados os preferencialmente utilizados como objeto de estudo, não está estagnado. Este débito acumulado particularmente com as populações negras e indígenas cresce a cada dia<sup>168</sup>. Ainda nos dias de hoje é mínima a participação de

---

<sup>167</sup> Ver Frantz Fanon “Pele Negra, Máscaras Brancas”

<sup>168</sup> “...quando ciente da sua subalternidade, intelectual negro saberá dos limites da sua fala uma vez que antes de ser agente reflexivo é ‘objeto científico’. Saberá que se sua consciência subalterna lhe autoriza a falar sobre a diferença negra no Brasil, por outro lado, espreita seu lugar de incorporação de uma ‘objetividade’ científica universal, de ajuste a tropos e apelos disciplinares. Ela é seu senhor, é a autoridade que o protege, como intelectual, do descontrole do sentimento de diferença e da insurgência que isto pode representar visto que se é possível registrar a diferença, há que se silenciar sobre as mais profundas compreensões, os mais profundos desejos de reversão da desigualdade racial e injustiça social.”(Lima, Ari. 2001:282-283)

membros dos grupos que tradicionalmente foram alvo de estudos da antropologia a serem levados em consideração no debate acadêmico sobre a condição étnica ou racial, tanto para os grupos subalternizados quanto para o grupo dominante no Brasil<sup>169</sup>. A contrapartida que a antropologia deveria trazer para estas populações até hoje não se concretizou efetivamente.

Partindo desse argumento, além dos objetivos declarados ou não pelos autores que estudam estas populações, pode-se adicionar como consequência de seus trabalhos a contribuição para um distanciamento ainda maior de um compartilhamento equânime de poder simbólico entre o grupo étnico ou racial estudado e o grupo étnico ou racial representado na figura do estudioso<sup>170</sup>.

Este capítulo pretende trazer uma contribuição para a discussão já existente das possibilidades de viabilização da superação deste déficit produzido nas relações interétnicas dentro da antropologia brasileira. Por isso, aqui o olhar está voltado para outra direção, que não a indicada por grande parte dos antropólogos, buscando assim compreender alguns dos reflexos das interações sociais entre estudiosos e estudados em algumas obras analisadas. Além disso, pretendo partir de outro ponto de vista na elaboração de questionamentos e críticas acerca dos materiais examinados.

---

<sup>169</sup> “Há o tema do negro e há a vida do negro. Como tema, o negro tem sido, entre nós, objeto de escarpelação perpetrada por literatos e pelos chamados ‘antropólogos’ e ‘sociólogos’. Como vida ou realidade efetiva, o negro vem assumindo seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe tem permitido as condições particulares da sociedade brasileira. Mas uma coisa é o negro-tema; outra, o negro-vida” (Guerreiro Ramos, 1995:215).

<sup>170</sup> “Deste modo, embora saiba, como quer uma teoria crítica, que constrói verdades resultado do fluxo de enunciados compartilhados com seus *nativos*, de que ao invés de os fazer falar, traduz experiências vivenciadas num contato etnográfico, como quer uma teoria clássica, o intelectual negro subalterno acaba por invisibilizar-se, apassivar e emudecer sua autoconsciência, seu próprio corpo negro imiscuído no contexto de pesquisa. Assim, como objeto de estudo, representado por uma grande maioria de pesquisadores brancos locais e estrangeiros- vários, aliás, autores sérios e fundamentais-, o negro tem sido constituído como ‘excesso etnográfico’, ‘resíduo de África’ e deslocamento social em relação às ‘branquitudes’, que estes mesmos pesquisadores representam em seus campos de investigação. Como agente reflexivo, o lugar do negro na academia brasileira é quase o da absoluta ausência e negação.”(Lima, Ari 2001: 283-284)

Para introduzir a reflexão sobre o lugar do pesquisador negro, argumento primeiramente sobre a condição de brancos e não-brancos na antropologia brasileira a partir de algumas referências bibliográficas relacionadas ao campo da análise dos sistemas interétnicos, com enfoque principalmente no estudo de sociedades indígenas. Em seguida trago algumas reflexões sobre relações interétnicas no trabalho de campo.

### 5.1- Brasileiros

Ora, a etnologia – como toda a ciência – surge no elemento do discurso. E é em primeiro lugar uma ciência européia, utilizando, embora defendendo-se contra eles, os conceitos da tradição. Conseqüentemente, quer o queira quer não, e isso depende de uma decisão do etnólogo, este acolhe no seu discurso as premissas do etnocentrismo no próprio momento em que o denuncia.(...) Trata-se de colocar expressa e sistematicamente o problema do estatuto de um discurso que vai buscar a uma herança os recursos necessários para a desconstrução dessa mesma herança (Derrida, 2000: 235).

As críticas às concepções que nas ciências sociais tomavam como correlações indissociáveis nação, raça ou etnia e o Estado para que se pudesse entender a configuração presente em um ou inúmeros países-territórios já foi criticada aos borbotões por vários autores<sup>171</sup>. Admite-se bem, mas com algum risco, que se possa associar Estado e Nação, na elaboração do conceito Estado-Nação, que apesar de muito útil em algumas situações, não se presta a determinadas outras em que é necessário destacar a especificidade expressa em cada um dos termos.

Entre os estudiosos de populações não-brancas na antropologia brasileira as análises da condição de etnia ou raça enquanto minoria aparecem em sua relação com outros grupos dentro de um território dominado por um Estado–Nação<sup>172</sup>, e raramente associado ao

---

<sup>171</sup> “De fato, juntar raça e nação sempre foi a falácia dos nacionalismos e, no caso brasileiro, produziu um discurso sobre mestiçagem assentado na desqualificação dos não brancos, visto que a imaginada formação étnica/racial do povo idealizava o branqueamento fenotípico e a aculturação no sentido ocidental-ibérico” (Seyferth, 2002:30).

<sup>172</sup> O povo não é nem princípio nem o fim para a narrativa nacional; ele representa o tênue limite entre os poderes totalizadores do social como uma comunidade homogênea, consensual, e as formas que significam a

processo histórico de longa data em que as sociedades indígenas e a diáspora africana se formaram. Algumas dissociações entre o ponto de vista do estudado e do estudioso surgem já aí. Um etnólogo deve ser alguém que tem em alta conta o conceito de etnia por razões óbvias: pela definição de seu campo de atuação, para a habilitação de seu instrumental analítico, e pela fundamentação de seu discurso de autoridade calcado em um saber específico. Mas nem sempre as noções de etnia ou Estado-Nação surgem reivindicadas na falas dos grupos estudados da mesma forma como são entendidos e utilizados explicativamente por parte dos estudiosos. Isso pode ser relacionado com a forma própria com que o estudioso se apropriou destes conceitos dentro de um circuito de debate em seu campo acadêmico, mas talvez também possa revelar algo sobre as condições sociais em que se desenvolveram relações interétnicas e/ou raciais entre membros e não-membros de um determinado grupo. Há uma seleção dos elementos da fala dos pesquisados que são julgados relevantes para a análise, alguns elementos são resguardados integralmente no trabalho final e outros elementos são ‘traduzidos’ para uma forma considerada mais apropriada academicamente. Estes processos que se impõem como pré-requisitos e que devem ser justificados com consistente argumentação do autor, podem servir a uma análise posterior destes mesmos trabalhos trazendo a baila novas questões a serem exploradas. É possível encontrar semelhanças no trato das populações negra e indígena pela antropologia brasileira<sup>173</sup> dada a sua condição de populações não-brancas<sup>174</sup> fazendo esta análise. Mas há também especificidades, dadas pelo processo histórico de cada uma dessas populações, na relação com o grupo étnico-racial que domina e restringe a manipulação dos parâmetros de reconhecimento de seu lugar de fala no Brasil<sup>175</sup>.

Vejamos aqui alguns textos da professora Alcida Rita Ramos, importante vulto dos estudos sobre indigenismo no Brasil e outros temas da antropologia. No texto de Ramos, publicado em 1987, no Anuário Antropológico, em que são citadas textualmente falas de

---

interpelação mais específica a interesses e identidades contenciosos, desiguais, no interior de uma população” (Bhabha, 2005: 207).

<sup>173</sup> “A incomunicabilidade presente entre os negros e índios no Brasil é efeito também do discurso das Ciências Sociais com sua considerável parcela de influência na hegemonia branca nacional. Foi a antropologia que mais produziu, a partir dos anos sessenta, um discurso científico que separou dois contingentes não –brancos, como se fossem independentes um do outro: os índios e os negros. Roberto Cardoso de Oliveira, por exemplo, formulou nos anos sessenta, a noção de fricção interétnica, por ele concebida como equivalente à noção de luta de classes e destinada a sintetizar a natureza do conflito entre índios e a ‘sociedade nacional’. Esse modelo analítico, ainda de grande influência na postura disciplinar da Antropologia praticada no Brasil, retirou do cenário a história dos negros em sua relação com a história dos índios. Igualmente nas suas matrizes disciplinares dos estudos antropológicos no Brasil, não há lugar para uma história específica dos estudos afro-brasileiros, os negros aparecem sempre subsumidos nessa noção de sociedade nacional”(Carvalho, José Jorge de. 2005:132)

<sup>174</sup> “É um aparato que se apóia no reconhecimento e repúdio de diferenças raciais/culturais/históricas. Sua função estratégica é a criação de um espaço para ‘povos sujeitos’ através da produção de conhecimentos em termos dos quais se exerce vigilância e se estimula uma forma complexa de prazer/desprazer” (Bhaba, Homi 2005:111).

<sup>175</sup> Os ameríndios eram considerados vassallos do rei e servos de Deus; como tal, não poderiam, teoricamente, ser escravizados. Deveriam ser instruídos e convertidos ao cristianismo. Os escravos africanos não pertenciam a mesma categoria: faziam parte do ‘comércio’ atlântico (...) e já estavam assimilados no imaginário cristão como descendentes de Ham, filho desprezado de Noé. (...) Os africanos já pertenciam à escala mais baixa no imaginário cristão” (Mignolo, Walter 2003).

três lideranças indígenas, aparecem algumas questões que nos ajudarão a refletir no caminho proposto neste capítulo. A concordância no uso de determinados termos utilizados pela autora e pelos indígenas aparecem em vários trechos, como naqueles em que a autora utiliza a expressão ‘índio brasileiro’ (p.117, p.136, p.140), ‘indígenas no Brasil’(p.129), ‘movimento indígena no Brasil’(p.132), ‘líderes indígenas no Brasil’(p.137) sugerindo duas idéias importantes ao texto: a preponderância da identidade indígena em relação a identidade brasileira nas expressões (o termo ‘índigena’ sempre antes dos termos ‘Brasil’ e ‘Brasileiro’), e o duplo jogo utilizado nas expressões que alternam o pertencimento expresso no ‘ser’ brasileiro com a atuação de uma vivência limitada no tempo expressa pelo ‘estar no’ Brasil. A primeira idéia sugere uma ligação mais profunda com a identidade brasileira, que não está tão marcada na segunda.

Mas os indígenas também se utilizam destas expressões em duas das três falas selecionadas pela autora. Álvaro Sampaio usa o termo ‘índio brasileiro’ por duas vezes em sua fala. Da mesma forma, Marcos Terêna também faz uso da expressão ‘índio brasileiro’ e faz referência indireta a esta expressão em pelo menos quatro momentos de sua fala. Da formulação da autora podemos trazer contribuições para melhor contextualizar as expressões extraídas do texto. Das três falas contidas no ensaio, justamente estas duas em que aparecem vinculadas identidade indígena e identidade nacional (por essa e outras razões) são classificadas pela autora da seguinte forma “(...) os dois outros índios demonstram uma fluência muito maior com o discurso político nacional, uma familiaridade muito mais óbvia com a maneira de ser do ‘branco’”. Sua maior afinidade e identificação enquanto não-indígena com o modo de expressar destes dois declarantes fica nítida ao longo do texto. Não aparece, no entanto, em nenhuma das três falas utilizadas no ensaio de Ramos, a possibilidade de deslocamento da identidade indígena para um outro espaço de manifestação que não o Brasil. Dois dos declarantes, ao contrário, afirmam e reafirmam que o índio ‘é’ brasileiro, e não que ele ‘está’ no Brasil. Marcos Terêna afirma categoricamente ser o índio “(...) um brasileiro nato” (p.127) ou mais ainda, que os indígenas são “(...) os primeiros habitantes do país”. Não só a vinculação com o país possui raiz profunda e indissolúvel, como estes indígenas continuarão a ‘ser’ brasileiros onde quer que estejam. Segundo eles, os índios já estavam ligados ancestralmente ao que hoje se chama Brasil – país ou nação - quando os ‘brancos’ aqui chegaram. Logo, o indígena não pode, de nenhuma forma, ser tratado como se fosse menos brasileiro, ou mais dissociado do Brasil do que qualquer outro brasileiro. Seria admissível que o oposto se fizesse, mas de maneira alguma tal deturpação da lógica do pertencimento baseado na ancestralidade. Neste ponto, não parece haver uma similaridade tão explícita entre as proposições da autora e a fala dos indígenas. Esta é ainda uma pequena contradição em comparação a outros aspectos que



denotam pontos de vista que parecem estar associados às condições em que se desenvolveu a relação interétnica que resultou na produção deste texto.

Na tentativa de evitar as contradições entre as duas concepções poderíamos imaginar que o uso das expressões ‘indígenas no Brasil’(p.129), ‘movimento indígena no Brasil’ (p.132), ‘líderes indígenas no Brasil’ (p.137), buscaria apenas circunscrever espacialmente, diferenciando este movimento indígena dentre outros citados. Poderíamos assim imaginar caso a autora citasse movimentos ou lideranças indígenas de qualquer outra parte do mundo em qualquer momento de seu texto. Como isso não procede, somente podemos supor que a escrita sugere o tipo de relação que está sendo visualizada pela autora entre populações indígenas e o Estado-nação brasileiro. A exceção neste caso apenas confirma a regra. Há sim uma citação deste tipo na página 136, mas é diferente o tratamento dado a escrita, já que Alcida Ramos se refere aos índios Shuar como índios ‘do’ Equador e não índios ‘no’ Equador, como fez com os índios brasileiros. Com isso, o que podemos concluir é que as argumentações dos indígenas e da autora apresentam pontos de vista excludentes em algum grau quanto aos critérios que definem a inserção dos indígenas no Brasil<sup>176</sup>. Podemos extrair muito resumidamente das conclusões da autora neste texto que é justamente quando os indígenas se tornam mais ‘interétnicos’<sup>177</sup>, através de processo recente (últimos 35 anos) que contradiz as profecias formuladas por Darcy Ribeiro e outros estudiosos, que estes se tornam mais e melhor inseridos no quadro da nacionalidade brasileira. Ou seja, na compreensão da autora (não-indígena) é a intensificação da experiência de contato interétnico com não-indígenas que funda e reforça o sentimento da

---

<sup>176</sup> Nada podemos considerar acerca da forma de conceber a identidade brasileira em relação à identidade indígena na fala de Augusto Paulino, primeiro depoimento apresentado no trabalho da autora. Este depoente em nada se pronunciou acerca da nacionalidade.

<sup>177</sup> “(...) ‘índio interétnico’, tipo humano que nasceu e vive nos intrincados meandros das relações entre índios e brancos num mundo dominado pelos últimos” (Ramos, 1990:137).

brasilidade entre os indígenas brasileiros. Esta conclusão é retomada em outros textos da autora em que esta reforça este argumento de forma veemente.

Por hora observemos outros trechos deste mesmo artigo para construir novos argumentos acerca das diferenças entre a fala de pesquisadores e pesquisados. Uma outra interessante distinção entre a concepção da autora e a declaração dos depoentes é dada em relação à forma de classificar a condição de 'indígena'. A autora (não-indígena) fundamenta sua argumentação classificando os vários grupos indígenas em sua relação com o 'mundo dos brancos' como grupos étnicos, daí derivando várias outras expressões como 'distinções étnicas' (p.118), contato interétnico (p.118, p.135, p.139, p.140), índio interétnico (p.119, p.136, p.137), contexto interétnico (p.129, 135), etnocidas (p.131), situação interétnica (p.135), ser interétnico (p.137) etc. A longa lista de expressões aponta o quanto cara é a noção de etnia para a orientação da autora na tarefa de elaboração de seus argumentos.

Por mais que isto possa surpreender, nenhum dos depoentes utilizou a noção de etnia ou qualquer derivado que lhe remeta para referir-se ao seu grupo de origem. Outras noções classificadoras foram utilizadas pelos depoentes para remeter-se a seus grupos de origem sem que estas noções fossem incorporadas como conceitos ao trabalho da autora. Ao tratar dos processos discriminatórios sofridos pelos indígenas brasileiros no país, Álvaro Sampaio utiliza a palavra 'racismo' (p.122) noção que remete a uma identidade racial e não étnica. Se assim for, a compreensão do depoente insere tanto brancos quanto indígenas e /ou negros em categorias de pertencimento racial e não étnico. Isto poderia dar um outro enfoque totalmente diferente à análise. Mas o uso desta noção, por parte do depoente, não é nem mesmo comentado pela autora ao longo do texto. No trecho em que analisa as declarações do depoente (p.135, último parágrafo) reconhece as denúncias de

discriminação e injustiça feitas pela liderança indígena, mas recusa-se a utilizar a palavra ‘racismo’.

Outra noção utilizada pelo depoente Álvaro Sampaio para indicar os grupos indígenas brasileiros foi proposta pelo termo ‘Nação’<sup>178</sup>. O uso deste termo parece remeter a um grau de consenso maior entre membros de grupos indígenas brasileiros sobre a forma de auto-classificação escolhida já que era utilizado na sigla que buscava congregar-se como representação de vários grupos indígenas. A União das Nações Indígenas teve de mudar de nome em função da pressão exercida por não-índios para que somente o Brasil se impusesse aos indígenas como nação reconhecida neste território subordinado ao poder do Estado nacional. A autora comenta rapidamente a disputa em torno do uso do termo por parte dos grupos indígenas, mas também não o incorpora ao seu texto na forma como foi apresentada pelo depoente e já anteriormente utilizada por outros autores (Galvão, Eduardo 1976). A opção da autora parece ser de substituir ‘nação’ por expressões de menor impacto político e mais ligadas ao debate acadêmico entre não-índios do que ao entendimento dos próprios indígenas ouvidos.

Poderíamos argumentar que a história do desenvolvimento da disciplina teria maior responsabilidade na determinação de parâmetros para esta análise (e outras como esta) acerca do local de fala e do ponto de vista selecionado pela autora do que seu pertencimento étnico racial. No entanto as duas percepções não estão de forma alguma desconectadas. A elaboração do ponto de vista desenvolvido pela comunidade acadêmica é também influenciado pela realidade social em que se inscreve e no pertencimento étnico ou racial de seus quadros componentes em relação com as identidades étnicas e/ou raciais de

---

<sup>178</sup> O termo ‘Nação’ também é utilizado pelas linhagens do Candomblé (Kêtu, Jejê, Angola) pelos Cortejos de Maracatu e outras expressões de matriz africana no Brasil.

seus ‘objetos de estudo’<sup>179</sup>. Já argumentei nesta direção, mas bastaria aqui reconhecer que são as vivências, experiências e interesses dos estudantes e professores de um determinado campo de saber que irão inspirar quais as apropriações serão feitas acerca do material teórico disponível para o estudo de sua realidade social em sua época<sup>180</sup>. A própria autora argumenta que os questionamentos ou desafios das interpretações dos indígenas são diferentes dos de seu grupo de pares. No universo que diz respeito aos profissionais passíveis de serem encaixados no ‘nós’ da autora não estão identificados ou incluídos os membros de sociedade indígenas ou outros não-brancos. A autora argumenta que “Até aqui nós temos desempenhado o papel de tradutores para platéias brancas” (p.142), mas em breve “(...) os nossos artigos e livros terão que ser escritos para serem lidos pelos índios” (p.142). Sem apontar que o não-branco venha a exigir seu lugar de fala dentro da própria academia para que se comunique por esta via com índios e não-índios, deixando de ser somente audiência e tornando-se protagonista também neste espaço, faz-se surda à cobrança feita por Marcos Terêna:

(...) espero que possa ser ouvido também afim de que tudo o que for debatido aqui seja útil para os seus trabalhos, mas que também possa ser revertido num benefício concreto para todos os

---

<sup>179</sup> “Na descrição desse processo o branco pouco aparece, exceto como modelo universal da humanidade, alvo da inveja e do desejo dos outros grupos raciais não-brancos, portanto, encarados como não tão humanos. Na verdade quando se estuda o branqueamento constata-se que foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro. Considerando (ou quiçá inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a auto-estima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social.” (Bento & Carone, 2002:25)

<sup>180</sup> “ A presença, nas salas de aula de um número mínimo de estudantes negros e indígenas (e a médio prazo esperamos, também de professores negros e indígenas), oferecerá uma excelente oportunidade para se revisar e ampliar as teorias e os conteúdos quase que exclusivamente ocidentalizantes e eurocentricos que são passados na maioria das disciplinas da universidade. (...) A experiência negra e indígena impregnará intelectualmente disciplinas diversas dos cursos de História, Letras, Linguística, Geografia, Serviço Social, Antropologia, Comunicação, Artes Visuais, Artes Cênicas, Música, Filosofia, Psicologia, Saúde Pública, entre tantas outras. Ou seja, junto com a presença física desses alunos entrará também um olhar não-branco sobre inúmeras dimensões do conhecimento humano que reproduzimos (...) sob uma ótica predominantemente européia.” (Carvalho, José Jorge de. 2005: 48)

índios brasileiros, que, quem sabe, gostariam de estar aqui mas não podem.

Esta é a cobrança do débito.

## 5.2- Brancos

Apesar das diferenças de ponto de vista, a busca de uma identidade étnica única para o país tornou-se preocupante para vários intelectuais desde a primeira República: Silvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Manuel Bonfim, Nina Rodrigues, João Batista Lacerda, Edgar Roquete Pinto, Oliveira Viana, Gilberto Freyre etc., para citar apenas os mais destacados. Todos estavam interessados na formulação de uma teoria do tipo étnico brasileiro, ou seja, na questão da definição do brasileiro enquanto povo e do Brasil como nação. O que estava em jogo neste debate intelectual nacional, era fundamentalmente a questão de saber como transformar essa pluralidade de raças e mesclas, de culturas e valores civilizatórios tão diferentes, de identidades tão diversas, numa única coletividade de cidadãos, numa só nação e num só povo (Munanga, 1999:52)<sup>181</sup>.

A produção acadêmica que avalia o desenvolvimento do embate entre a “sociedade brasileira” e os povos não-brancos do país<sup>182</sup> não é um tema novo na antropologia, mas continua a render frutos na área. Alguns dos textos que comento neste capítulo são de autores considerados como fundadores deste campo de estudos no país. Este marco de discussão pode ser re-visitado nos anais de gestação da antropologia no Brasil. Ao que parece, haveria contradições instigantes na relação entre o Estado-nação e os grupos étnicos e raciais que o constituem. Segundo esta definição os grupos étnicos são subordinados à medida que se expandem as sociedades dominantes (Ramos, Alcida Rita

<sup>181</sup> Referência extraída de Medeiros (2004:44).

<sup>182</sup> “ Nos modelos oferecidos pela maioria dos nossos antropólogos, estabelece-se uma separação nítida, como se se tratasse de duas especialidades praticamente estanques, autônomas e mutuamente excludentes: Etnologia Indígena por um lado e Estudos Afro-brasileiros por outro. Essa separação dificultou uma visão de conjunto, ao mesmo tempo em que se consagrou o caráter meramente ‘acadêmico’(quer dizer, que diz respeito apenas a elite branca, já que 99% dos acadêmicos são brancos) dos estudos sobre os negros e sobre os índios brasileiros. Além disso, duas realidades importantes foram excluídas do discurso disciplinar estabelecido: a experiência dos quilombolas como uma dimensão singular da história dos negros no Brasil; e os índios negros, sobretudo no Nordeste, que trazem um desafio à visão essencializante do índio difundida nos manuais introdutórios da Antropologia”(Carvalho, José Jorge de. 2005:135)

1990-2:137). Estas sociedades dominantes não permitiriam uma multiplicidade infinita de identidades possíveis em seu interior, mas estabeleceriam os parâmetros de definição para o pertencimento segundo regras próprias e exclusivas<sup>183</sup>. Segundo Alcida Rita Ramos (1990-2:138) “No Brasil, ou se é brasileiro, ou se é estrangeiro, ou se é índio”. A base formuladora da identidade nacional, a cultura nacional não reconhece em seu interior as formas culturais próprias de populações não-brancas<sup>184</sup>. Por outro lado, “(...) os povos indígenas têm demonstrado uma vocação para o pluralismo e para a aceitação da diversidade cultural”, algo que também pode ser afirmado em relação aos descendentes de africanos que vivem no Brasil. Isto significa dizer também que, não é a formulação de um Estado-Nação por si só que traz consigo dificuldades em lidar com a diferença, mas sim que este modelo de Estado-Nação que se desenvolveu no Brasil, hegemônico por brancos em detrimento de outras populações, é que traz consigo o germe da intolerância e do preconceito. A marginalização social dos não-brancos provoca assim a perda do direito de controle sobre sua especificidade cultural e étnica<sup>185</sup>.

Apesar das estratégias para instrumentalizar politicamente a etnicidade e a raça de que as populações não-brancas lançam mão, ainda hoje são os brancos<sup>186</sup> que irão validar o

---

<sup>183</sup> “(...) pretendo, no conjunto, destacar que não existe modernidade sem colonialidade, que a colonialidade do poder subjaz à construção da nação tanto nas histórias locais das nações que conceberam e implementaram projetos globais como nas histórias que tiveram de se acomodar a projetos globais que lhes diziam respeito, mas sem sua participação direta” (Mignolo, 2003).

<sup>184</sup> Assim poderemos compreender bem porque o Jongo não foi reconhecido como Patrimônio Cultural dos negros ou afrodescendentes do Brasil, mas sim como Patrimônio Cultural de ‘todos’ os brasileiros.

<sup>185</sup> “Insistamos em que a ideologia freyreana implica também em uma desautorização de identidade: aquele que detém todo o poder econômico e social ainda se atreve a desautorizar a identidade com que o discriminado se apresenta. E por que essa necessidade de desautorizar? Porque é vantajoso para o branco que o negro não se apresente como negro. E com a mestiçagem proposta por Freyre, o branco inclusive se salva de ter que se responsabilizar pelos privilégios que adquiriu ilicitamente pela sua branquidade.” (Carvalho, José Jorge de. 2005:96-97)

<sup>186</sup> Já no Mestrado em Antropologia Social na UNB, fui impedido de cursar a disciplina oferecida por uma renomada Profª Drª do Departamento de Antropologia com o argumento de que esta disciplina não estava disponível para estudantes do 1º ano do mestrado, pois tinha como exigência básica que o aluno já tivesse cursado as disciplinas obrigatórias oferecidas para os alunos dos dois primeiros semestres da pós-graduação.

direito à cidadania que pode ou deve ser conferido em consequência desta especificidade<sup>187</sup>. Ramos cita um caso em que índios foram encarcerados, enquadrados na lei dos estrangeiros, por terem levado a um fórum internacional a denúncia da situação dos indígenas no Brasil. Significa dizer que os índios brasileiros podem ser considerados pelos ‘brancos brasileiros’ como estrangeiros e mais, como uma ameaça à nação. Acusação semelhante tem sido feita aos militantes do Movimento Negro organizado no debate pela adoção de políticas de ação afirmativa para a População Negra. Um dos argumentos mais comuns dos opositores deste tipo de política é o de que estariam importando modelos de preconceitos não existentes no Brasil, jogando fora o amálgama da mestiçagem como paradigma da nacionalidade brasileira<sup>188</sup> e mais eficiente discurso anti-racista<sup>189</sup>. Os negros,

---

Solicitei minha inscrição no curso argumentando exaustivamente sobre a importância da disciplina para o desenvolvimento do tema da minha dissertação, em público e em particular. Fui rejeitado diante da turma e aconselhado a não mais retornar nem mesmo como ouvinte. Apesar da irregularidade da exigência, já que a grade de disciplinas para a pós-graduação não permite a imposição de pré-requisitos nas disciplinas optativas, acatei o “conselho”. Para minha surpresa, dois outros colegas de curso, da mesma turma que eu, ou seja, nas mesmas condições quanto aos pré-requisitos, foram aceitos por essa mesma Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> na turma e cursaram a disciplina. Não posso me furtar ao comentário de que seria o único não-branco da minha turma a cursar a disciplina. Talvez nem precise dizer que esta Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> é ferozmente contrária às ações afirmativas para a população negra, chegando inclusive a assinar um manifesto público de repúdio a estas ações. Também não posso deixar de apontar a conivência dos meus colegas brancos de turma que mantiveram em segredo o aceite de suas inscrições o quanto puderam. Pergunto-me: porque esta professora estabeleceu um requisito “extra” para a inscrição em seu curso e, ao avaliar este requisito, aplicou critérios diferentes para alunos brancos e negros? Será que mesmo após já ter sido selecionado para o mestrado a cor da minha pele continuou sendo tomada como critério de avaliação na possibilidade de cursar uma disciplina? Hoje avalio que não perdi nada deixando de ter aula com esta Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>.

<sup>187</sup> “Torna-se assim perceptível a crueldade, a má-fé e a intenção ‘cismogênica’ (Bateson) subjacentes nos nossos estudos sobre o negro no Brasil. A função deles tem sido a de contribuir para minar nas pessoas de cor, em nosso meio, o sentimento de segurança. Os nazistas utilizaram também processos semelhantes com os judeus. Para inferiorizá-los, entre outros processos, transformaram-nos em assunto” (Ramos, Guerreiro 1995: 234).

<sup>188</sup> “ Poderosos e eficientes mecanismos de disfarce e de silenciamento do racismo foram acionados constantemente no interior da academia. Somente agora, com a discussão das cotas, começa abri-se um pouco a cortina do racismo acadêmico propriamente dito. Já é hora, portanto, de perguntar: por que, após tanto tempo, temos universidades ainda tão brancas? Isto não é resultado de uma prática racista que está na sociedade apenas: resulta de um esforço sistemático (mesmo que nunca verbalizado) feito pelos próprios acadêmicos. E uma parte considerável desse esforço deveu-se à produção das Ciências Sociais, encarregadas que foram de produzir um modelo de relações raciais no país que o colocassem em vantagem com relação aos Estados Unidos e à África do Sul e fora do risco de um questionamento internacional análogo ao que sofreram esses países. Escusado dizer, esse segmento de cientistas sociais é composto quase que exclusivamente de pessoas brancas e quem pagou o preço desse discurso positivo ( e falso) foram os negros e os índios, que ficaram até hoje fora das universidades. “(José Jorge de Carvalho, 2005: 84)

que tem convivido com a dor do racismo há gerações em suas famílias, agora são chamados de racistas e considerados incapazes de produzir uma reflexão sobre suas experiências de vida e o projeto político de país que desejam<sup>190</sup>.

No artigo de Eduardo Galvão “Encontro de sociedades tribal e nacional no Rio Negro, Amazonas”, apesar de não incluir diretamente falas de indígenas como fez Alcida Rita Ramos, percebe-se que sua análise predispõe para estes um lugar distanciado de participação no avanço da consolidação da nação brasileira sobre o território amazônico em contraste com o que as informações que ele mesmo disponibiliza podem apontar. Ainda nos idos do Império Português o autor cita que houve participação maciça de indígenas na formação dos aldeamentos e vilas coloniais dos séc. XVII e XVIII. Aponta inclusive

(...) uma política de miscigenação com prêmios em terras, armas e dinheiro ao colono português casado com mulher indígena (...) se confere status político e social ao índio ‘domesticado’, facultando-lhe, inclusive à regência dos negócios dos povoados e vilas (Galvão, 1976: 422-423).

Mesmo nas investidas para o confronto armado contra grupos indígenas e outros interessados em dominar o território, estavam presentes como aliados em número significativo os membros de grupos indígenas desta região e de outras. A economia indígena da região deixa de voltar-se num determinado momento para a subsistência e passa a estar ligada a um mercado externo. Em meados do séc.XVIII, surge um movimento nativista, a Cabanagem, em que participam grupos indígenas ao lado da população mestiça

---

<sup>189</sup> Ver “Dossiê Relações Raciais” in Revista Teoria e Pesquisa, nº42 e nº43, jan/jul 2003. Ver também “Racismo” in Revista USP, dez/jan/fev 2005-2006.

<sup>190</sup> “A negação da existência de um “problema racial” no Brasil ainda é dominante. Os que discordam dela são acusados ainda hoje (exatamente como Freyre, intelectuais e políticos da esquerda, da direita e do centro, e a opinião pública em geral acusavam Abdias Nascimento nos anos 1940) de importar questões exóticas, não-brasileiras e até impatrióticas. Se o discordante for negro é logo acusado de *racistas às avessas* (como se o racismo tivesse um lado direito) e de *americanófilo*. Caso seja branco, aos mimos pode ser acrescentado até mesmo o de *negrófilo*, esse sim, sem dúvida, um adjetivo importado, pois não é outra coisa senão o *nigger lover* dos escravocratas do Old South americano e do Ku Klux Klan.” (Medeiros, Carlos Alberto 2004:15).



da região. Este movimento aponta a integração da região ao quadro nacional em busca de autonomia política frente à metrópole portuguesa.

Do final do séc. XVIII até meados do séc. XIX é grande o fluxo para esta região de uma população mestiça de ascendência indígena e portuguesa vinda do nordeste brasileiro. O padrão de casamentos com mulheres indígenas ou de descendência indígena permanece ao longo de todo esse período<sup>191</sup>.

Com essas informações, extraídas do texto de Eduardo Galvão, o que tento destacar é que o elemento indígena sempre esteve presente nos quadros formadores da nação mesmo nos momentos que possamos imaginar como iniciais na gestação do país. Este país é tanto indígena quanto não-indígena. Logo estes dois grupos apontados pelo autor - a sociedade tribal e a nacional - nunca se confrontaram propriamente. Para que houvesse a constituição de uma sociedade de tipo nacional naquela região foi necessária e fundamental a participação ativa da sociedade tribal em sua formação. A sociedade indígena é uma das matrizes geradoras da sociedade nacional na região da Amazônia, assim como foi a sociedade portuguesa. O pesquisador não-indígena aponta a integração dos índios na sociedade nacional como enfoque analítico, mesmo que seu texto termine por destacar o indígena como um dos componentes formadores do que veio a ser chamado 'sociedade nacional'. Como o próprio Galvão demonstra, é impossível pensar em uma 'sociedade nacional', presente na região do Rio Negro, sem levar em conta a participação de indígenas e seus descendentes 'mestiços' em seu processo histórico de desenvolvimento e formação.

---

<sup>191</sup> Enquanto os estudiosos das sociedades indígenas no Brasil não vacilam em reconhecer que o incentivo à mestiçagem dessa população foi uma estratégia do Estado para subjuga-la politicamente e retirar seu domínio sobre os territórios anteriormente ocupados o mesmo não acontece com relação aos estudos sobre a População Negra. Os entusiastas da mestiçagem dos negros no Brasil apontam, invariavelmente, como positiva a dissolução da unidade política dos descendentes de africanos como parte necessária de seu processo de plena integração à sociedade brasileira.

Não incluir a participação de indígenas como membros do conjunto apresentado como brasileiros, a não ser na condição de ‘caboclos assimilados’ (Wagley & Galvão, 1961), ajuda a destacar de forma explicativa a hegemonia do grupo branco nas posições de poder na sociedade brasileira, inclusive na academia. Visualizar esta dimensão das relações interétnicas na sociedade brasileira pode ajudar a propor formas de alterar essa realidade. Por outro lado torna este conjunto chamado sociedade brasileira por demais homogêneo, correndo-se o risco de naturalizar o domínio do grupo populacional branco em nossa sociedade. O reconhecimento da diversidade entre os grupos que compõem a sociedade nacional tem um significado profundo para uma análise deste tipo que não pode ser desprezada. Expulsar os índios como identidade possível de dentro do que é reconhecido como sociedade brasileira, é simbolicamente semelhante com o argumento utilizado pelos militares para obrigar 123 indígenas do grupo Tukano a deslocarem-se através da ameaça de armas às “Áreas indígenas”, apagando os sinais de sua ocupação num garimpo explorado pelos mesmos (Ramos, Alcida Rita 1995:7)<sup>192</sup>. Retiram-se as sociedades indígenas do construto teórico chamado sociedade brasileira para que melhor se defina os limites de cada uma das sociedades, mas para isto é necessário ignorar os marcos já deixados pela presença da primeira dentro da segunda.

A pouca diversidade étnica e racial no seio da comunidade acadêmica<sup>193</sup> que busca analisar a sociedade brasileira talvez ajude a explicar a recorrência de olhares

---

<sup>192</sup> “A 9 de maio de 1990, 28 soldados do Exército expulsaram 123 homens, mulheres e crianças Tukano que garimpavam num dos retalhos de terra (...) que lhes havia sido destinado pelos dirigentes do projeto Calha Norte em janeiro de 1988. (...) Alegaram os militares que os índios estavam fora de ‘Área Indígena’, embora os marcos plantados no chão indicassem uma marcação já estabelecida” (Ramos, Alcida Rita 1995:7).

<sup>193</sup> “A universidade brasileira (especialmente a universidade pública, supostamente aberta a todos, integrada racialmente e democrática) continua fechada aos jovens negros. No seu conjunto, nosso sistema universitário (medido em número de matrículas) mais que dobrou em tamanho absoluto entre os censos de 1991 e 2000, mas tornou-se proporcionalmente ainda mais branco do que já era: a percentagem de negros na população universitária *diminuiu* ao invés de aumentar.” (Medeiros, Carlos Alberto 2004:14).

homogeneizantes sobre a sociedade nacional tanto quanto a história de desenvolvimento da disciplina no país<sup>194</sup>. Esse mesmo mecanismo lógico se repete nos enunciados de “Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno” (Ribeiro, Darcy 1979), “O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica dos Tukúna” (Oliveira, Roberto Cardoso 1972), “Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes” (Oliveira, Roberto Cardoso 1968), apenas para ficar com os exemplos mais explícitos de reprodução desta mesma mentalidade entre algumas referências bibliográficas. No caso de Darcy Ribeiro, mesmo que em vários momentos os dados apresentados entrem em choque frontal com sua argumentação, sua proposição não leva em consideração ser impossível imaginar a construção do que podemos chamar de Brasil moderno sem a participação direta e ativa de elementos populacionais de origem indígena e africana já no processo de gestação desta nação.

No trabalho de Roberto Cardoso de Oliveira, aqui citado em sua edição de 1972, fica patente o entendimento de que o tipo de sociedade com que os índios Tukúna passam a ter de conviver mais estreitamente ao longo do período de avanço das fronteiras da nação é tratada pelo autor como ‘mundo dos brancos’. Mesmo que reconheçamos o domínio do elemento que tem origem no grupo branco (ou mestiço de ascendência negra e indígena que se pensa branco) nesta sociedade, dificilmente conseguiríamos sustentar que o tipo de

---

<sup>194</sup> “Eis uma breve síntese histórica da consolidação da rede racista na nossa academia. A Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) foi criada em 1924, como uma instituição exclusiva da elite branqueada do então Distrito Federal. Dez anos após, foi criada a poderosa Universidade de São Paulo (USP), também como uma instituição inteiramente branca. Essas universidades mais antigas (incluindo, entre outras, a UFPR e a UFRGS) ajudaram a formar a segunda geração de professores universitários e com eles consolidar o quadro docente branco de várias outras universidades públicas. O mesmo processo se deu com a fundação da Universidade de Brasília em 1960; foi formada com muitos professores brancos principalmente do eixo Rio-São Paulo (USP e UFRJ). Por sua vez a UnB formou novos mestres e doutores que foram absorvidos por outras universidades federais e estaduais. Oitenta anos depois, temos um quadro universitário gigantesco e que reproduz essencialmente as características da rede original construída na UFRJ e na USP: o *ethos* branco da academia brasileira, cuja história de exclusão ainda está por ser relatada.”(José Jorge de Carvalho, 2005:92)

sociedade que se desenvolveu neste país possa, sem grandes dificuldades, ser considerada como ‘mundo dos brancos’ ao ser comparada com qualquer das sociedades nacionais que se desenvolveram no continente europeu ou no norte da América. Teríamos que levar em conta, inclusive, que mesmo na Europa, em muitos casos, esta afirmação dificilmente pode ser sustentada.

Para comentar o título e o objetivo da obra de Roberto Cardoso de Oliveira, citada aqui em sua edição de 1968, basta argumentar na inviabilidade do desenvolvimento de um modo de produção baseado na divisão por classes em qualquer região deste país sem a utilização e a presença da utilização de mão de obra não-branca em etapas precedentes. A instauração de uma sociedade que pudesse ser analisada eficientemente de acordo com as possibilidades deste tipo de instrumental teórico de forte influência marxista não ocorreu alheio à ação dos índios Terêna, como o próprio autor demonstra ao longo de seu texto.

Cada um destes autores não-índios e membros eminentes da intelectualidade da sociedade nacional de que tratavam em seus trabalhos, definiram as populações não-brancas que estudaram como externas a seu próprio grupo<sup>195</sup>. Suas concepções certamente influenciaram suas ações e relações com estas populações.

Considerando que estiveram envolvidos em atividades que influenciaram em outras esferas, além da acadêmica, as relações interétnicas entre brancos e não-brancos, podemos visualizar o movimento de retro-alimentação da academia em suas interações com os grupos estudados mais diretamente<sup>196</sup>.

---

<sup>195</sup> “Podemos falar, então, de uma naturalização, na Antropologia profissional brasileira, da idéia de um antropólogo como uma pessoa sem cor, o que contrasta como argumento esgrimido por inúmeros antropólogos que se opõem ao sistema de cotas por considera-lo insensível à diversidade racial brasileira. Interpretemos esse contraste : multicolorida é a sociedade ‘lá fora’; a Antropologia acadêmica é incolor.”(Carvalho, José Jorge. 2005:104)

<sup>196</sup> O imaginário do mundo colonial/moderno é sua própria autodescrição, as formas pelas quais descreve a si mesmo através do discurso do Estado, dos intelectuais e dos acadêmicos (Mignolo, Walter 2003).

### 5.3 -Todos

Apesar de todas as formidáveis barreiras as últimas décadas assistiram à entrada em cena de uma geração de negros e negras altamente qualificados e titulados que ‘passam a falar em seu próprio nome’, sem necessidade de tradutores intérpretes ou outros intermediários, como Gilberto Freyre, Jorge Amado, Darcy Ribeiro e outros tantos que, a partir de um lugar racialmente privilegiado nesta sociedade, pretendiam conhecer e entender os profundos anseios e aspirações dos negros, dos quais costumavam apresentar-se como simpáticos porta-vozes- por acaso sempre minimizando o conflito e defendendo, explicitamente ou não, o status quo, em nome, obviamente, dos interesses do conjunto da população brasileira (Medeiros, Carlos Alberto . 2004: 14).

As condições sociais das relações interétnicas que produziram estes trabalhos se desvelam pouco a pouco ao analisarmos mais criticamente. Isto possibilita que formulemos de um outro ponto de vista, e com um outro olhar, interessantes questões para estas importantes obras do pensamento social brasileiro. Temos aqui, com um material bibliográfico resumido, alguns indicadores de que alguns mecanismos sistemáticos se preservaram dentro da produção antropológica por quase quatro décadas. Neste período, pode-se observar que houveram mudanças significativas no que diz respeito às interações entre brancos e não-brancos no Brasil. Da mesma forma é necessário reconhecer que houveram variações significativas nas possibilidades teóricas acumuladas que orientaram a discussão dentro da antropologia brasileira neste intervalo. O mesmo não pode ser dito sobre as mudanças na composição étnica e racial do quadro de interlocutores prestigiados na antropologia brasileira<sup>197</sup>. A diversidade de grupos étnicos e raciais existentes no país está longe de ser contemplada em sua participação dentro das ciências sociais no Brasil<sup>198</sup>.

---

<sup>197</sup> “Se o número de professores negros nas universidades públicas não chega a 1%, o número de pesquisadores negros que participam do sistema de produtividade em pesquisa não deve chegar a 0,5%. Nas poucas áreas que pude averiguar, há casos em que todos os pesquisadores, sem exceção, são brancos. É provável que dos quase oito mil pesquisadores que compõem a elite científica brasileira não encontraremos

Se na sociedade nacional há uma hegemonia do grupo branco, nas universidades brasileiras essa situação se agrava em termos de sobre-representação. E se é grave a situação das universidades brasileiras quanto à exclusão de não-brancos em seus quadros, entre as áreas de saber, a antropologia certamente não está entre aquelas que apresentam os maiores índices de diversidade na sua composição étnica e racial apesar de recentes iniciativas para mudar este quadro<sup>199</sup>. Essa situação fortalece a manutenção de um mesmo lugar de fala e os mesmos parâmetros nas relações interétnicas dentro desse meio de produção de conhecimentos ao longo de um período significativamente longo em vista de outras mudanças sociais significativas ocorridas no mesmo intervalo.

Parece bastante útil ao campo antropológico que se assuma com urgência a necessidade de ampliar este espectro de visão com a entrada de outros tipos de interlocutores no debate sobre as relações interétnicas. É um primeiro passo na eliminação de um débito que tem se acumulado entre diferentes grupos étnicos e raciais através da forma como vem sendo utilizada a antropologia. Imaginemos como desenvolver o diálogo nas questões formuladas por Alcida Rita Ramos:

(...) será que somos tão bons aprendizes quanto eles que (...) tão bem souberam captar a nossa linguagem simbólica? (...) é possível evitar a tendência de objetificar nossos sujeitos de estudo na busca de uma compreensão antropológica?

Na medida em que forem compartilhados os lugares de fala que hoje são privilégio de alguns, teremos a oportunidade de sermos muito mais do que somente ‘nós’ ou ‘eles’. Finalmente poderemos ser ‘todos’ na busca de uma nova compreensão antropológica. É insustentável que apenas um dos grupos étnico-raciais que vivem neste país possa dizer

---

mais que 20 negros- uma porcentagem de 0,25% em uma país de 47% de negros.”(Carvalho, Jose Jorge de. 2005:171)

<sup>198</sup> Ver José Jorge de Carvalho (1999).

<sup>199</sup> Ver Carvalho (2005).

quem é ou não brasileiro e sob quais condições<sup>200</sup>. É preciso rever o papel da antropologia (e dos antropólogos) na produção deste discurso antropológico.

O modo como o pertencimento racial interferiu na formulação de suas reflexões antropológicas foi tratado por poucos autores. De um modo geral, nenhum deles tratou das vantagens de ser branco para constituir-se como pesquisador pelas populações estudadas. Nenhum dos autores que tive a oportunidade de consultar para a elaboração deste trabalho formulou uma crítica contundente sobre os privilégios<sup>201</sup> dos estudiosos brancos para a construção de um ponto de vista sobre o outro não-branco e a posterior transformação deste ponto de vista no parâmetro antropológico-universal de estudo e compreensão deste outro. Argumento que a antropologia que se faz no Brasil é hegemonicamente branca, e que as experiências antropológicas registradas no percurso e diálogo deste campo de saber no país é predominantemente composto de experiências antropológicas restritas principalmente ao contato de pesquisadores brancos e populações não-brancas.

Maria de Lourdes Borges Ribeiro (1960) fala de sua experiência de contato com o Jongo a partir de seu lugar de “descendente de senhores” enquanto aos Jongueiros está indicado o lugar de “descendentes de escravos”.

A mais antiga recordação que tenho do Jongo é a descrição que dele minha avó fazia ao se referir às danças de escravos. Ao imaginar as fogueiras no terreiro da Fazenda Lemes, transformava em jongueiros os negros centenários que por lá ficaram como agregados e foram um dos encantos de minha infância (...) Quando resolvi estudar o Jongo (...) a vontade de indagar, de pesquisar, surgiu exatamente

---

<sup>200</sup> Somente a autoridade do senhor permite que a contradição seja ocultada, porém ele próprio é um sujeito de representação; apresentado como o detentor de um saber sobre a norma, ele permite que a contradição se torne visível através de si próprio (Bhabha, 2005:208).

<sup>201</sup> Não trato aqui dos privilégios dados pelas redes que facilitaram a integração acadêmica e discursiva de brancos para prejuízo de não-brancos no Brasil. Sobre esse aspecto, indico em especial Carvalho (2003), Carvalho (2005) e Carvalho (2006). Falo da fase posterior, já no campo, em que a experiência de contato com as populações pesquisadas diferencia brancos e não-brancos. É também do fato da universidade brasileira não produzir antropólogos não-brancos que trato aqui. De não permitir que as populações não-brancas, principal alvo dos estudos antropológicos, se deparem com a imagem de estudiosos não-brancos em seu ambiente de convívio.

das informações de um ex-escravo de 112 anos (Ribeiro, Maria de Lourdes 1960:24).

Será que para compreender este tema é de maior relevância indicar de seu informante a condição de ex-escravo ou de descendente de africanos? É com certeza mais importante para a autora ao situar sua relação com o informante classifica-lo como ex-escravo, o que para muitos contempla a indicação de que este é também afro-descendente ao mesmo tempo em que coloca a autora no lugar de ex-senhor e euro-descendente. Talvez valha uma crítica para evitar a confusão entre a experiência como descendente de escravos no Brasil com a experiência de descendentes de africanos no Brasil.

A experiência como descendente de escravos remete-se principalmente (mas não exclusivamente) ao contato dos europeus com a África nos últimos 5 séculos, período em que este continente foi constituído enquanto voz subalterna frente ao ocidente branco, cristão e colonizador. Referir-se a um africano escravizado como escravo coloca-o como coadjuvante da história de um outro, o seu senhor<sup>202</sup>.

A experiência enquanto descendente de africano permite tomar o comércio transatlântico de africanos e seus descendentes como apenas uma fase da história destes, uma história bem mais longa temporalmente e com outros protagonistas. Mesmo levando em conta a possibilidade de contar a história do regime escravocrata levando em consideração o africano escravizado (ou livre) enquanto ator político, percebe-se nitidamente a escravidão como contexto e a África como condição.

---

<sup>202</sup> “Não nos deve causar surpresa o fato e que praticamente nenhum dos autores brancos que escreveram sobre a escravidão e relações raciais tenham oferecido, até hoje, alguma consideração sobre os efeitos desse duplo vínculo na consciência do negro brasileiro. Igualmente se recusaram a considerar as conseqüências dessa relação patológica também para a coletividade dos brancos. Na verdade, foram autores negros que produziram ensaios notáveis sobre o problema do branco brasileiro: Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento e mais recentemente, Maria Aparecida Bento.”(Carvalho, José Jorge de. 2005:123)



Sem focar escravidão a África e os africanos permanecem existindo e é possível falar deles, mas sem África não é possível pensar o comércio atlântico daquelas aproximadamente 13 milhões de pessoas trazidas sob o peso de correntes para o continente americano.

Algo que aparece nítido aqui é que a autora trata de localizar sua relação com o pesquisado a partir da relação que os ascendentes brancos e negros do Brasil possuíam no passado, remontando seu próprio lugar em relação ao outro a partir daí. Há muitos exemplos de relação de mesmo tipo na produção de conhecimento antropológico, a seguir trarei outro exemplo de atitude semelhante em relação a grupos populacionais não brancos.

Lembro-me perfeitamente da minha primeira reação ao ouvir a palavra “purutuia” e o seu significado. Pus-me a pensar que eu realmente era um descendente de português! E só me dei conta disso na conversa com os Terena! E essa foi uma identidade que se foi robustecendo ao logo do meu convívio com esse povo, como a me lembrar de meus mais remotos ancestrais. De fato, meu tetravô, o professor de retórica Estanislau José de Oliveira, exilado de Portugal no século XVIII, sob acusação de ser “livre pensador”, pertencia aos seguidores do Marquês de Pombal. (...) Assumindo o poder, D. Maria reagiu à política pombalina que resultaria na fuga do Marquês e a emigração de meu avô para o Brasil, onde se vinculou à Corte em 1785, na então São Carlos, hoje cidade de Campinas, na condição de professor-régio, portanto a serviço da corte (200 anos depois da chegada do meu tetravô à velha Campinas, eu chegaria na moderna cidade, transferido da Universidade de Brasília-UNB para a Universidade de Campinas –UNICAMP, em 1985...) Lá ele constituiria família e seu filho primogênito, meu trisavô, José Estanislau de Oliveira, e posteriormente o seu também primogênito, Estanislau José de Oliveira, meu bisavô e homônimo do professor régio, se tornariam respectivamente, Visconde do Rio Claro e Barão de Araraquara, em reconhecimento do Imperador D.Pedro pelos serviços que prestaram(...) Essa ancestralidade – que tive a ocasião de registrar em meu discurso de agradecimento ao título de professor emérito, recebido numa simpática cerimônia na UNICAMP em 1997, quando acentuava as raízes históricas de minha família em Campinas- comecei a considera-la de uma maneira um pouco mais romântica desde aquele episódio matogrossense. De meu tetravô professor, talvez o primeiro docente dentre os meus ancestrais, nada ficou na história, salvo o fato de ter sido professor de retórica do Padre Feijó, o futuro regente do Império! Tudo isso (ou quase) eu evoquei, quando me vi chamado de purutuia e, sobretudo, quando fui apelidado semanas depois pelos Terena de Cachoeirinha de Kali Hoyenô purutuia ou “pequeno português”, uma nova identidade que me acompanharia por todo o tempo da pesquisa de campo (Oliveira, Roberto Cardoso 2002).

Este ícone da antropologia brasileira, uma triste perda do ano de 2006, será saudosamente lembrado por sua fundamental contribuição aos estudos antropológicos neste país<sup>203</sup>. Neste texto, onde encontramos releituras de suas experiências no trabalho de pesquisa dos índios Terêna, Oliveira aponta explicitamente a relação entre seu lugar de professor e pesquisador em relação a sua ancestralidade portuguesa e a compreensão de sua identidade a partir do contato com uma alteridade étnica/racial que formula seu lugar de fala a partir das relações coloniais.

Sua branquidade<sup>204</sup> ainda que não-dita, está presente ao logo de toda a sua elaboração. Sabe-se que, uma genealogia de cinco gerações em uma família brasileira remontada da forma que foi em seu texto, foi obviamente selecionada a partir de um dos 16 casais de tetravôs (ou 32 tetravós e tetravôs) com a finalidade de afirmar uma identidade vivenciada no presente<sup>205</sup>. Seu pertencimento à academia brasileira, seu lugar na elite intelectual do país encontra base segura nestes argumentos. Será possível imaginar as diferentes identificações que produz essa elaboração em jovens estudantes de antropologia brancos e não-brancos<sup>206</sup>? Poderia um jovem estudante não-branco questionar como

---

<sup>203</sup> Tive poucas oportunidades de ouvir ou de dialogar com Roberto Cardoso de Oliveira na UNB. Apenas duas aulas em todo o meu mestrado. Uma aula durante a disciplina que cursei com seu filho, Luis Roberto Cardoso de Oliveira, e outra aula durante a disciplina que cursei com Gabriel Alvarez. Sinto-me constrangido que este texto somente venha a público após o seu falecimento, certamente estaria exposto a receber sábias críticas de sua parte e aprender ainda mais. Decidi não retirar do texto as formulações críticas sobre sua obra, que já vinham sendo elaboradas há pelo menos um ano, por compreender que sua contribuição para a antropologia brasileira ainda não cessou. Roberto Cardoso de Oliveira continua a ser um autor que deve ser lido e comentado pela relevância de suas obras, pelas instituições que inspirou a ajudou a construir, e pela escola de discípulos que formou.

<sup>204</sup> Sobre 'Branquidade' ver Iray Carone & Maria Aparecida Silva Bento (2002), Guerreiro Ramos (1995), José Jorge de Carvalho (2006)

<sup>205</sup> "Muitos brasileiros ainda vivos descendem de avós que possuíam escravos, enquanto outros não. Tais circunstâncias importam necessariamente na formação psicológica de cada um. (...) A tradição da brancura que ainda sobrevive, entre nós, terá de ser ultrapassada por outra tradição, tradição que estamos assistindo nascer e que representa novas condições objetivas da vida brasileira" (Ramos, Guerreiro. 1995: 235).

<sup>206</sup> "Na verdade, o legado da escravidão para o branco é um assunto que o país não quer discutir, pois os brancos saíram da escravidão com uma herança simbólica e concreta extremamente positiva, fruto da apropriação do trabalho de quatro séculos de outro grupo. Há benefícios concretos em se evitar caracterizar o lugar o lugar ocupado pelo branco na história do Brasil."(Bento & Carone, 2002:27)

viveram e/ou conviveram seus ancestrais e os ancestrais de seu professor<sup>207</sup>? E hoje, qual o lugar de brancos e não-brancos para a antropologia brasileira?

## 5.4- Negros

“A ontologia crítica de nós mesmos não precisa ser considerada, certamente, como uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de conhecimento que está se acumulando; precisa ser concebida como uma atitude, um *ethos*, uma vida filosófica na qual a crítica do que nós somos é, a um só tempo, a análise histórica dos limites que nos são impostos e uma experiência com a possibilidade de ir além deles” (Foucault, 1986:50)<sup>208</sup>.

Minha formação como antropólogo foi de diversas formas conectada ao meu pertencimento racial. Desde meus primeiros dias na universidade, em que fui seguido, advertido e vigiado pelos seguranças do instituto<sup>209</sup>, tive apontado qual era o “meu lugar”<sup>210</sup>. Senti desde o primeiro dia de aula que era visto e tratado de uma maneira diferente, às vezes por pequenos detalhes, que a maioria dos estudantes brancos com quem convivia<sup>211</sup>. A esperança vã que conviver em um ambiente onde todos tivessem ao menos

<sup>207</sup> Na realidade uma amiga negra estudante da UNB fez este questionamento. Ao ouvir do professor Roberto Cardoso de Oliveira a sugestão de parentesco graças a coincidência no sobrenome, ela respondeu indicando a provável condição de escravizados de seus ascendentes em relação aos ascendentes do professor, “proprietários” de africanos e indígenas escravizados.

<sup>208</sup> Citado em Gilroy (2001) extraído de Michel Foucault, “Whats is Enlightenment?” em Paul Rabinow (org.) The Foucault Reader. Harmondsworth: Peregrine, 1986:50.

<sup>209</sup> Episódio semelhante foi vivenciado na pós-graduação na UNB. Quando fiquei hospedado no alojamento da graduação enquanto aguardava o resultado da seleção para ocupar uma vaga no alojamento da pós-graduação era obrigado diariamente a apresentar documentos que comprovavam que era aluno da universidade e estava autorizado formalmente a utilizar aquele espaço. Outros dois colegas (uma mulher e um homem brancos) de turma ficaram morando no alojamento da graduação exatamente no mesmo período e em iguais condições. A eles nunca foi pedido que se identificassem para ter acesso aos seus quartos.

<sup>210</sup> O que se nega ao sujeito colonial, tanto como colonizador quanto colonizado, é aquela forma de negação que dá acesso ao reconhecimento da diferença. É aquela possibilidade de diferença e circulação que liberaria o signifiante de pele/cultura das fixações da tipologia racial, da analítica do sangue, das ideologias de dominação racial e cultural da degeneração. ‘Onde quer que vá’, lamenta Fanon, ‘o negro permanece um negro’ - sua raça se torna o signo não erradicável da diferença negativa nos discursos coloniais. Isto porque o estereótipo impede a circulação e a articulação do signifiante ‘raça’ a não ser em sua fixidez enquanto racismo (Bhabha, 2005:117).

<sup>211</sup> “Pensando de novo em nossos poucos universitários negros (...) no momento em que galgaram uma posição acima do previsível para a sua condição racial e de classe, e que poderiam então pretender fazer parte

11 anos de escolarização reduziria o convívio com praticas racistas caiu por terra bem rápido na UFRJ<sup>212</sup>. Não era um pioneiro, outros negros e negras chegaram ao IFCS<sup>213</sup> antes de mim e passaram pelo que passei, sempre em números pouco expressivos quantitativamente. O que parece ter interferido pouco quanto a mudança no tratamento dos negros por parte da comunidade universitária, lendo-se em conta que no Brasil se convive com uma imensa População Negra a mais de 500 anos e nós continuamos sendo inferiorizados de diversas formas cotidianamente<sup>214</sup>. A convivência não produz necessariamente a superação do racismo.

Minha participação, já citada em nota, na CONEI e no Coletivo de Consciência Negra do Alojamento da UFRJ<sup>215</sup>, terminou por me levar a fazer parte da comissão que esteve em discussão com o então reitor da universidade sobre políticas de ação afirmativa

de uma elite até agora quase que inteiramente branca, ao invés de serem estimulados e apoiados pelo seu mérito incomum, foram desestimulados e rejeitados através de ações negativas concretas e sistemáticas, tendo sido empurrados para fora do convívio privilegiado em que acabavam de ingressar. Para avançar com essa discussão teríamos que delinear o que é específico da ação negativa no meio acadêmico, o que implica contrastar a irrupção do elemento negro num ambiente que joga abertamente com os sentimentos da vaidade, da arrogância e da pretensão de pertencimento a uma comunidade de eleitos- no caso brasileiro, um ambiente inequivocamente branco.”(José Jorge de Carvalho, 2005: 77)

<sup>212</sup> “Apesar da universidade pública brasileira ser um dos poucos redutos de exercício do pensamento crítico em nosso país, se a observamos a partir da perspectiva da justiça racial impressiona a indiferença e o desconhecimento do mundo acadêmico a respeito da exclusão racial com que, desde sua origem, convive. Desde a formação das primeiras instituições de ensino superior no séc.XIX, não houve jamais um projeto, nenhuma discussão sobre a composição da elite que se diplomaria nas Faculdades de Direito, Medicina, Filosofia, Farmácia e Engenharia existentes naquela época. A atual composição racial da nossa comunidade universitária é um reflexo apto da história do Brasil após a abolição.”(José Jorge de Carvalho, 2005:14)

<sup>213</sup> Instituto de Filosofia e Ciências Sociais.

<sup>214</sup> “A pele, como o significante chave da diferença cultural e racial no estereótipo, é o mais visível dos fetiches, reconhecido como ‘conhecimento geral’ em uma série de discursos culturais, políticos e históricos, e representa um papel público no drama racial que é encenado todos os dias nas sociedades coloniais.”(Bhabha, 2005:121)

<sup>215</sup> Este coletivo atuava pontualmente na elaboração da Semana da Consciência Negra no Alojamento, série de eventos realizados na semana do 20 novembro no alojamento estudantil da UFRJ. Participei da organização de duas edições desse evento, a segunda e terceira edições (2002 e 2003 respectivamente) já no fim do meu curso de graduação. Esse coletivo também participou das reuniões com o Prof. Carlos Lessa sobre políticas de ação afirmativa na UFRJ e de várias ações desenvolvidas pelo coletivo de moradores do alojamento universitário. Este coletivo, diferentemente da CONEI, era formado por estudantes negros e não- negros. Fui acolhido também pelo Enegreser, Coletivo de Estudantes Negros e Negras do DF e Entorno durante meu curso de mestrado na UNB. Nos dois grupos fiz bons amigos e amigas além de participar atividades de militância anti-racista.

com recorte racial. Estive presente também em várias outras situações públicas no espaço universitário em que o tema era tratado. Essa comissão, por exemplo, foi demandada por estudantes negros que estavam mobilizados pelo estabelecimento da reserva de vagas para afro-descendentes na UERJ e respondiam a reação anti-cotas de alguns professores da UFRJ. Com isso pretendo argumentar que, a partir da metade do curso principalmente, passei a ser reconhecido não apenas como negro, mas como um militante da causa negra dentro da universidade. Com isso quero ressaltar que: meus colegas de curso de graduação e mestrado, futuros profissionais no mesmo campo de trabalho que eu, assim como os professores com quem estudei na UFRJ<sup>216</sup> e na UNB, estes já muito bem inseridos na rede de antropólogos brasileiros<sup>217</sup>, puderam ter nítidos sinais do meu ponto de vista e o meu posicionamento político com relação às discussões antropológicas em andamento sobre a População Negra.

Este é um passo adiante no reconhecimento de que um estudante universitário do curso de ciências sociais<sup>218</sup> é negro. O primeiro passo de reconhecimento é imputado

---

<sup>216</sup> “...o núcleo de reação às cotas está concentrado nas duas universidades públicas mais antigas e de maior história do país: a UFRJ e a USP. É ao Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ que pertencem um grupo de professores que ocupam quase diariamente a imprensa carioca com artigos contrários às cotas. Igualmente reacionária é a USP, sobretudo porque conta com uma Comissão de acadêmicos de alto nível para formular ações afirmativas, instalada em 1996, e que até agora não propôs absolutamente nada.”(Carvalho, José Jorge de. 2005:109-110)

<sup>217</sup> “Entre tantas questões, revela-se agora o quanto a nossa classe acadêmica esteve impune pela exclusão racial que se instalou no nosso meio desde a consolidação das primeiras universidades públicas na década de de trinta. É a essa impunidade e a esse silenciamento crônicos que dou o nome de racismo acadêmico.(...) Deve-se perguntar como foi possível que um grau de exclusão racial tão escandaloso não tenha suscitado, até agora, praticamente nenhuma discussão ou incomodo por parte dos acadêmicos brancos brasileiros (...) sobretudo na nossa elite de Ciências Humanas e Sociais.”(José Jorge de Carvalho, 2005: 83)

<sup>218</sup> “No caso das Ciências Sociais, a luta pela inclusão étnica e racial tem apontado para uma nova maneira de viver a condição de acadêmico no Brasil: reconhecer-se como um ser humano não apenas produtor de conhecimento abstrato, porém encarnado em um corpo inevitavelmente marcado pelos estereótipos étnicos e raciais vigentes na sociedade e que reage aos estigmas e privilégios dele derivados. Ou seja, as cotas estão forçando a que os acadêmicos finalmente se vejam como brancos e não apenas como cientistas. E pela primeira vez na nossa academia, é possível estabelecer uma frente que inclua brancos, negros e indígenas pensando juntos como promover a igualdade étnica e racial no país, a começar pela universidade.”(José Jorge de Carvalho, 2005:10)

obrigatoriamente<sup>219</sup> tornando-se inevitável incluí-lo como parte do seu processo de formação e convivência com a comunidade universitária.

Só para dar um exemplo: Durante toda a minha trajetória de escolarização, o racismo institucional presente nas entidades de ensino me impediu de ter um nome na relação com os colegas. Em um dado momento eu quase desisti dele dado o esforço que era necessário para sustentá-lo. Eu era sempre nominado pelo ambiente, chamado por um apelido que pudesse me caricaturar ou despersonalizar colando-me a uma imagem negra de domínio público, como um artista ou atleta. Na universidade fui novamente nominado. Além do sempre presente ‘negão’, utilizado insistentemente por colegas brancos apesar de todos os protestos que proferi didaticamente, recebi apelidos que substituíram por completo meu nome na relação com outros estudantes. Só na pós-graduação é que decidi firmemente que arcaria integralmente com o ônus de não me relacionar amigavelmente com outro estudante que não fosse capaz de me chamar pelo nome. Só a grave ameaça de hostilidade foi capaz de estabelecer na minha relação com (alguns de) meus colegas estudantes de antropologia o direito de ser tratado pelo nome<sup>220</sup>.

Há aqueles estudantes negros que declaram passar pela experiência de convívio no meio universitário sem ter sofrido racismo de nenhum tipo<sup>221</sup>, assim como há aqueles negros que passam a vida toda sem admitir que sofrem racismo ou que o racismo ao menos exista no Brasil<sup>222</sup>. Considero essa última opção ainda mais dolorosa, pois ela exige um grau de esforço enorme para que se possa manter oculta a realidade para sufocamento da dor inevitável do enfrentamento e da ruptura de relações de amizade (até mesmo de familiares), o que impede que se possa alocar energias para a tomada de iniciativa em

---

<sup>219</sup> Ver Franklin Ricardo Ferreira (2000).

<sup>220</sup> Narrar minuciosamente e exaustivamente os incidentes de discriminação racial é o único modo de gerar um clima de discussão que estimule a formulação de propostas concretas de inclusão dos negros no meio acadêmico brasileiro. (...) é a estratégia do silêncio que gera maior rancor e maior ressentimento. Se a academia brasileira não pode ainda lidar bem com esse problema é justamente porque se tem negado a registrar a sua própria conduta diante da exclusão racial que tem praticado. Aqueles dentre nós que considerem injusta a exclusão racial vigente em nossas instituições, devem expô-la para avaliar suas proporções e combatê-la com as armas que nos especializamos: a investigação racional dos fatos e a construção de modelos teóricos e conceituais que os tornem inteligíveis.”(José Jorge de Carvalho, 2005:82)

<sup>221</sup> “Em sociedades como a nossa, onde o pertencimento a um grupo racial é enfatizado, o desenvolvimento da identidade racial ocorrerá de alguma forma com qualquer pessoa. Dada a situação desigual entre brancos e negros nesta sociedade, todavia, não é surpresa que este processo de desenvolvimento se desdobre de diferentes maneiras.”(Bento & Carone, 2002:155)

<sup>222</sup> “Para vítimas de racismo, a consciência do impacto do racismo nas suas vidas é dolorosa e, freqüentemente, gera raiva. Para brancos beneficiados pelo racismo, uma consciência ampliada disto gera raiva ou culpa. Evitar a questão racial é uma maneira de evitar estes sentimentos de desconforto”(Bento & Carone, 2002:158)

direção à mudança das condições vividas. É a estratégia de não reconhecer o problema para não ter que enfrenta-lo. Leva ao esmagamento do próprio ser em benefício do opressor, oferecendo o próprio sangue para alimentar a engrenagem racista secular.

O segundo passo do pesquisador que optou pelo auto-reconhecimento da identidade racial é a localização do posicionamento político de pesquisador por parte de seus pares em relação ao discurso hegemônico sobre a situação dos não-brancos no Brasil<sup>223</sup>. É mais facilmente ‘evitável’ e depende muito mais de uma tomada de decisão pessoal. É também aí que se declaram os inimigos. Ser um antropólogo negro é um problema meu, mas assumir um posicionamento de afirmação política do negro na antropologia é um problema para os que foram historicamente privilegiados com o poder político e a autoridade técnica que emana deste campo de saber. Não é possível deixar de localizar-se no campo, mas é possível fingir que não se optou por um lugar de fala. Que apenas se está falando de um eu impessoal e incolor, desinteressado e descomprometido politicamente com a luta anti-racista. Por essa razão argumento que neste caso há ao menos a (falsa) ilusão de uma saída menos traumática<sup>224</sup>.

A dificuldade em ser um defensor de uma posição politicamente minoritária dentro da antropologia<sup>225</sup>, com tão poucos parceiros que convivam com experiências pessoais

---

<sup>223</sup> “Nestas condições, reconhece-se hoje a necessidade de re-examinar o tema das relações de raça no Brasil, dentro de uma posição de autenticidade étnica. (...) Só a simples tomada desta posição vale como meio caminho andado no discernimento das incompreensões reinantes em nossas relações de raça, atualmente” (Guerreiro Ramos, 1995: 236).

<sup>224</sup> “Duas alternativas dramáticas são apresentadas aos estudantes negros: ou se metamorfoseiam de brancos após absorverem os códigos exclusivos desse mundo do qual jamais fizeram parte (o que significa abrir mão da sua diferença, da sua biografia, dos seus valores e muito especialmente da lucidez que introjetaram ao ter que lidar diariamente com a discriminação), ou partem para um confronto aberto, denunciando o racismo e as injustiças (o que significa arriscar suas poucas chances de inserção nas redes brancas já estabelecidas, saturadas e marcadas por padrinhos e controladores dos recursos disponíveis.”(Carvalho, José Jorge de. 2005:170)

<sup>225</sup> “... acredito que uma boa parcela da rede social da academia replica outras redes da elite do país, o que pode dificultar o acatamento a reivindicações que deveriam ser de cunho estritamente científico. Em um clima

próximas dadas em função do pertencimento racial<sup>226</sup> e que possam ser compartilhadas intelectualmente<sup>227</sup>, traz um constrangimento significativo para o debate a ser desenvolvido<sup>228</sup>. Mas a consciência de que foi graças a outros que antes lutaram heroicamente que existe a possibilidade de pensar e repensar minha condição para propor mudanças, impulsiona a reflexão política crítica e a ação contundente<sup>229</sup>. Contudo, foi a complexidade da experiência do trabalho de campo, do contato etnográfico de um pesquisador negro com uma população negra como seu objeto de estudo que permitiu a este pesquisador formular o que acredita ser a sua contribuição para o debate antropológico sobre o Jongo.

---

como esse, é sempre um risco para o acadêmico assumir posições autônomas, pois pode ser aliado de ambas as redes, as quais freqüentemente se superpõem”(Carvalho, José Jorge de. 2005:151)

<sup>226</sup> “A ausência de professores negros faz incidir sobre os alunos negros, pobres e ainda sobreonerados financeiramente, uma terceira dimensão de discriminação: a injustiça simbólica de carecer de figuras modelares de identificação que os ajudem a construir uma auto-imagem positiva e suficientemente forte para resistir aos embates do meio acadêmico racista em que têm que se mover.”(Carvalho, José Jorge de. 2005:85)

<sup>227</sup> “É importante lembrar, por exemplo, Guerreiro Ramos, um dos grande sociólogos e pensadores da condição nacional brasileira, formou-se na primeira turma da Faculdade Nacional de Filosofia, porém não conseguiu ser professor da instituição. Vítima de várias perseguições (inclusive raciais), foi excluído do grupo seletivo que formou a geração seguinte à sua na primeira universidade pública brasileira. Da mesma forma, Edison Carneiro, um dos maiores estudiosos da cultura do negro na Brasil, não conseguiu exercer a cátedra de Antropologia na **Universidade Federal do Rio de Janeiro**. Professores de trajetórias intelectuais apagadas se sucederam nos cargos que nenhum dos dois, brilhantes como foram, conseguiram ocupar. Podemos acrescentar ainda a esta lista de excluídos ilustres o nome de Clóvis Moura, intelectual que dedicou sua vida a escrever sobre a história do negro no Brasil e que, da mesma forma que os outros, não conseguiu lecionar em nenhuma das universidade de renome do país. Uma das honrosas exceções que confirmam essa regra de exclusão continua sendo o saudoso geógrafo Milton Santos. (...) os poucos negros que escreveram sobre exclusão do negro na educação superior não conseguiram se inserir eles próprios nas instituições universitárias (seus fracassos se deveram a motivos vários, porém sempre ligados às dificuldades que enfrentaram devido à sua condição racial). (José Jorge de Carvalho, 2005: 15)

<sup>228</sup> “Tampouco na universalidade da Universidade Brasileira o mundo negro-africano tem acesso. O modelo europeu ou norte-americano se repete, e as populações afro-brasileiras são tangidas para longe do chão universitário como gado leproso. Falar em identidade negra numa universidade do país é o mesmo que provocar todas as iras do inferno, e constitui um difícil desafio aos raros universitários afro-brasileiros” (Nascimento, Abdias 1979: 95).

<sup>229</sup> “Todas as universidades públicas começam a ser pressionadas pelos movimentos negros e indígenas e pela frente anti-racista para posicionar-se diante do tema. O debate das cotas politiza, portanto, o espaço acadêmico e exige um posicionamento claro de todos os que dele participam. Já não é mais possível invocar o argumento da neutralidade científica ou do desconhecimento. E posicionamento implica não somente em reconhecer-se como um indivíduo que pertence a algum grupo étnico ou racial, mas também passar a ver o mundo a partir do lugar em que se vive. Diante desse quadro de racismo tão evidente, ou somos coniventes com a sua reprodução, ou nos engajamos em alguma atividade dirigida a combatê-lo.”(José Jorge de Carvalho, 2005:9)



Ainda na fase da pesquisa em que não havia saído da área urbana do Rio já sentia que, parte dos meus entrevistados tinham em mim a expectativa de que me tornasse um jongueiro. Estabeleciam comigo uma relação mais horizontal, onde o fato de ser negro concorria para que fosse reconhecido como um semelhante, mais um favelado em busca de raízes negras que trouxessem outro sentido aquela “vida louca<sup>230</sup>”. Da mesma forma, os jovens brancos de classe média começaram a me reconhecer como um potencial foco de rebelião contra o controle branco da comunidade jongueira. O discurso centrado na mestiçagem e na brasilidade foi defendido por estes universitários até a insustentabilidade e ruptura da relação com a comunidade.

No trabalho de campo em Barra do Pirai e Pinheiral, a perspectiva de fortalecimento político de uma perspectiva negra e afrocêntrica no Jongo já estava instaurada em fortes bases. Mesmo os membros não-negros destes grupos assumiam um discurso de defesa do fortalecimento político dos negros e das expressões culturais de matriz africana. Chego a sugerir ao longo deste texto que talvez minha inscrição racial tenha influenciado na escolha por parte da coordenação da pesquisa que fosse destinado justamente para coletar dados nestas localidades.

Mas onde certamente estive sendo questionado acerca da minha negritude e do meu posicionamento político com relação ao grupo racial negro, foi no contato com os jongueiros de Barra do Pirai e Pinheiral. Mesmo que lá estivesse como representante do

---

<sup>230</sup>Esta noção foi elaborada e difundida principalmente através da obra do grupo musical “Racionais Mc`s” sendo citada em 3 faixas do álbum “Nada como um dia após o outro”(Faixas 3 e 4 do primeiro disco; faixa 7 do segundo disco) Foi re-apropriada como expressão por diversos grupos musicais e artistas brasileiros (Menor do Chapa, MC Sapão, Mister Catra) para tratar do tipo de vida que levam aqueles que estão mais expostos às mazelas sociais que atingem os negros, favelados, pobres e moradores de áreas residenciais com menor prestígio social e/ou de periferia. Esta construção parece inspirar-se originalmente na expressão ‘thug life’ desenvolvida e analisada pelo rapper estadunidense Tupac Shakur. Esta formulação pode ser encontrada no DVD biográfico Tupac Resurrection: em suas próprias palavras. Como qualquer outra expressão circulante através do movimento hip-hop (assim como no Jongo) é praticamente impossível identificar uma origem autoral particular. É bem mais viável reconstruir apenas parte do percurso de trocas e fluxos. Ver Zeni, 2004.

Ministério da Cultura, a cumplicidade com relação a situação dos jongueiros era cobrada utilizando como instrumento de identificação recíproca a pertença ao grupo racial negro. Esta foi a chave de entrada e o elo de cobrança por um comprometimento com as informações acessadas. Meu primeiro entrevistado na região e aquele que cedeu seu nome para que pudesse ter entrada no campo era um ex-agente da pastoral negra<sup>231</sup> (APN). Parte do processo de reconhecimento e de aceitação deste meu (legitimamente) desconfiado informante passou pelo credenciamento como militante ativo de organizações do movimento negro.

Ao citar nomes de militantes históricos e demonstrar domínio sobre os princípios de ação e linguajar conhecidos dos militantes de organizações políticas de protagonismo negro, tive o aval para obter seu depoimento. Algumas de suas críticas e declarações possibilitaram não só desenvolver uma análise mais profunda sobre os dados colhidos posteriormente no campo, mas obter de antemão uma visão geral sobre a situação da População Negra e dos jongueiros naqueles municípios.

O fato é que, mesmo que houvesse produzido neste e em outros informantes a impressão de que era confiável por ser tão negro quanto a maioria deles, tanto na melanina quanto na defesa de um certo ponto de vista, eu estava me apresentando como representante do estado brasileiro. E de certa forma foi assim que fui tratado, como um funcionário público negro que vinha colher dados para o ministério da cultura para um processo de

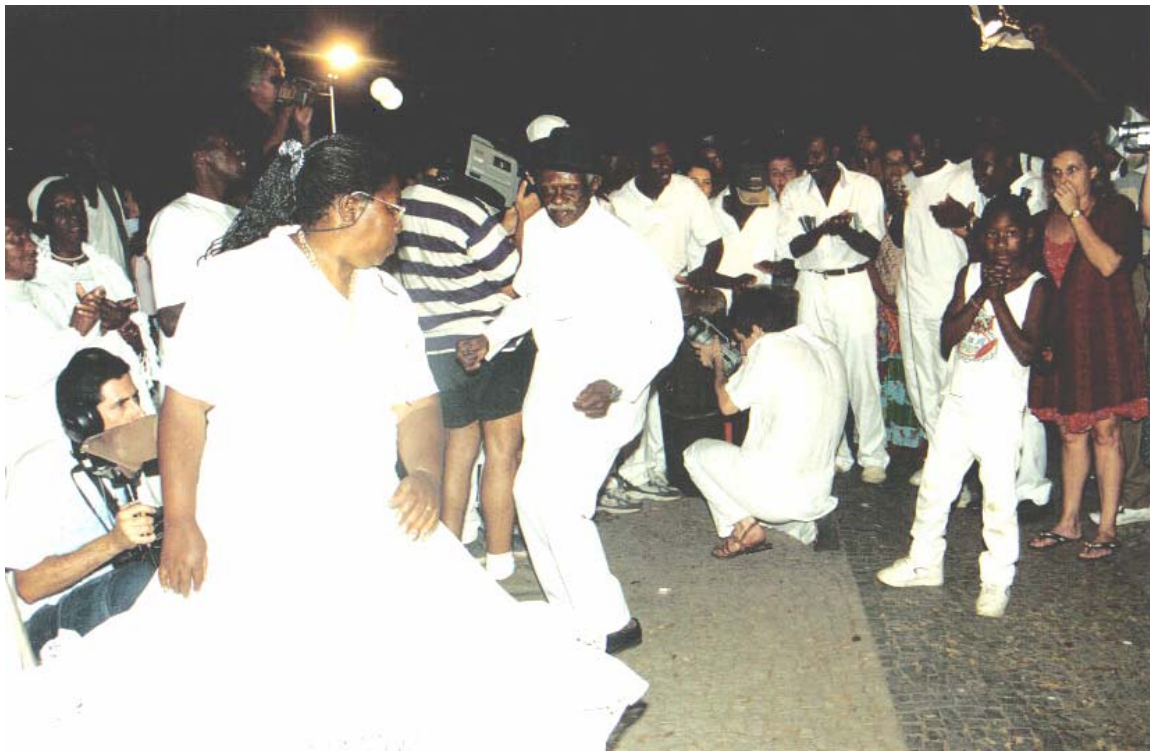
---

<sup>231</sup> Organização da Igreja Católica voltada para a mobilização e articulação da População Negra. É uma das Comunidades Eclesiais de Base, ações de intervenção social de muita expressão política principalmente nos anos 80 do séc. XX, assim como a Pastoral da Terra, Pastoral Carcerária e outras. Pode-se creditar como um dos principais frutos da Pastoral Negra a formação dos Pré-Vestibulares para Negros e Carentes -PVNC's e a criação do EDUCAFRO liderado por Frei David. A luta destas organizações tem contribuído muito para a garantia de resposta a demanda da População Negra por mecanismos de ação afirmativa de recorte racial no acesso ao ensino superior brasileiro. Ver David (2003), Brandão (2000), Santos (2005) e Nascimento (2005)

reconhecimento oficial que poderia ser utilizada posteriormente como capital simbólico pelos grupos.

As questões já abordadas no capítulo sobre as contradições insolúveis deste processo de pesquisa e reconhecimento foram mediadas por esses dois lugares de fala em que fui reconhecido pelos depoentes: o de negro e o de representante do CNFCP. A complicação torna-se outra quando retorno a entrar em contato com os jongueiros de Barra do Piraí no final de 2005. O reconhecimento como patrimônio imaterial da cultura brasileira, a contrapartida para acessar as informações, já havia sido cedida. Eu nem mesmo era mais um funcionário público, alguém que podia apresentar um documento com um carimbo oficial e timbre de uma instituição do governo brasileiro. Era um estudante, como muitos outros ali presentes, interessado em obter informações sobre o Jongo para a construção de trabalhos acadêmicos. Com duas pequenas diferenças em relação aos colegas pesquisadores presentes no evento. A primeira diferença é que eu não carregava em mãos os aparatos tecnológicos que distinguiam visualmente e a distância os pesquisadores dos Jongueiros. Não tinha câmera fotográfica, câmera de vídeo, microfones e outros aparelhos sofisticados para captura de sons e imagens. Eu andava sozinho (não possuía equipe ou ajudante), carregava apenas um gravador manual (destes que podem ser adquiridos por um pequeno valor em qualquer vendedor ambulante), caneta e um bloco de anotações. Logo, diferente da maioria dos presentes, eu demonstrava nitidamente que não dispunha de muitos recursos para investir em minha pesquisa. Pobre.

A segunda diferença que carregava em relação aos outros pesquisadores que se encontravam no evento e que estavam o tempo todo assediando os jongueiros é que eu carregava uma têz bem mais escura do que todos eles. Preto





Figuras 18 e 19: Pesquisadores brancos e seus equipamentos capturando as imagens e sons dos jongueiros negros em uma roda na Lapa (RJ).

Demorei um pouco a compreender essa situação, e é preciso dizer que foi uma experiência um tanto dolorosa. Já no ônibus com os representantes de Barra de Piraí de carona após o fim do encontro da X Edição do Encontro de Jongueiros, percebi que era difícil para os jongueiros me reconhecerem como um pesquisador universitário. Por conta destas duas características nitidamente visíveis, ser preto e ser pobre, eu não cabia no imaginário disponível sobre pesquisadores acadêmicos. Acredito até que, com base nos depoimentos ouvidos, a imagem de um branco pobre ainda permite a sua inclusão no imaginário de pesquisador, mesmo que sejam necessários alguns pequenos ajustes. Mas a pele preta não combina no imaginário destes jongueiros com o lugar reservado aqueles que elaboram o discurso acadêmico sobre o Jongo.

Vi-me no pior dos mundos. Tinha dificuldades em ser reconhecido como digno de ser incluído no imaginário sobre os antropólogos entre meu pares de profissão, onde defendia um posicionamento e uma condição forçosamente invisibilizada, e trilhava a contra-mão no campo de debate. Pior do que isso, encontrava-me frente a frente com representantes de uma comunidade negra que preserva uma memória ancestral com a qual me identificava e eles não concebiam a possibilidade de que pudesse ser um intelectual de formação acadêmica capaz de refletir e se interessar sobre o Jongo. Alguma coisa estava errada para os jongueiros, ou eu era negro e pobre ou era um pesquisador acadêmico. Estas duas possibilidades se excluíam mutuamente, as máscaras não se encaixavam. Como negro e pobre cabia na imagem de militante escolarizado, de funcionário público talvez, de jongueiro se assim me conviesse. Pesquisador universitário não<sup>232</sup>. Para mim, estava tudo

---

<sup>232</sup> “Este processo de inclusão étnica e racial no Brasil significa uma revolução no nosso mundo universitário na medida em que, pela primeira vez na sua história, começa a admitir uma presença minimamente expressiva de negros e indígenas no seu meio altamente privilegiado e excludente.” (José Jorge de Carvalho, 2005: 7)

muito errado: eu não podia ser um antropólogo negro na academia e nem no convívio com a comunidade negra que vivia um pouco mais distante do grande centro urbano.

Chegando em Barra do Pirai, profundamente deprimido, encontro coincidentemente com meu amigo André Felipe Severino. Ele, abalado por problemas pessoais, havia resolvido passar uns dias na cidade justamente na mesma época em que retomei o trabalho de campo. Em conversa sobre o lugar do intelectual negro, este amigo me ajudou a compreender minha situação falando sobre os dramas vividos por Jimmy Hendrix. Este artista era considerado ‘negro’ demais para os outros músicos brancos que utilizavam a guitarra elétrica e a psicodelia de seus recursos, e considerado ‘branco’ demais para os guitarristas negros da tradição do blues e do soul nos Estados Unidos. Essa reflexão foi desenvolvida por ele graças ao fato de ser músico instrumentista com formação de nível superior e compartilhar da sensação de ‘não-lugar’ em que eu também me encontrava. Não suponho poder me comparar ao gênio de Jimmy Hendrix, mas sua figura emblemática serviu como um ponto de referência comum para tratar de uma questão bastante específica. Depois reencontrei essa reflexão no texto do afro-britânico Paul Gilroy<sup>233</sup> e compreendi ser este um lugar destinado pelo contexto de racismo institucional em que convivíamos.

Já foram escritos vários textos tratando das dificuldades impostas ao acesso da população <sup>234</sup> negra ao ensino superior no Brasil. Mas encontrei poucos que pudessem me orientar quanto às dificuldades a serem enfrentadas enquanto pesquisador negro<sup>235</sup>. A escassez de referências de antropólogos que tenham feito trabalho de campo sobre formas de expressão de matriz africana e que se auto-declaram negros no Brasil é impressionante.

---

<sup>233</sup> Tenho absoluta certeza de que André não havia lido esse texto até aquele dia. Seu insight foi fruto mesmo de sua vivência e reflexão como músico e as dificuldades que enfrentava. A reflexão a que me refiro está em Gilroy, 2001:193 –197.

<sup>234</sup> Ver Siss (2003), Silvério & Silva (2003), Queiroz (2002).

<sup>235</sup> Ver Gomes (2005).

É impressionante devido ao percentual de população que este grupo representa no Brasil em comparação com trabalhos desenvolvidos por membros de grupos numericamente muito menos representativos na população. Faz parte do acervo histórico que remonta a origem da antropologia no Brasil os trabalhos de descendentes de imigrantes europeus<sup>236</sup> que tornaram este tema objeto de suas pesquisas. Assim é possível encontrar: trabalhos antropológicos de descendentes de italianos sobre comunidades ítalo-brasileiras, trabalhos de antropólogos de ascendência alemã sobre comunidades teuto-brasileiras, trabalhos de antropólogos de origem judaica sobre a comunidade israelita no Brasil, etc. Este acervo permite não só que se remonte a vinculação identitária do estudioso à sua comunidade de origem, mas que o acervo de experiências vivenciadas no seio de sua comunidade possam ser legitimadas enquanto produção de conhecimento e sirvam de referência a outros estudantes de seu grupo comunitário de origem que queiram se desenvolver enquanto pesquisadores. Além disso, a comunidade pode contar com autonomia na produção de olhar acadêmico desde “dentro” no embate das representações sociais circulantes na sociedade sobre aquele grupo. Os brancos são os únicos que receberam o direito a espaços de fala para legitimar os relatos sobre seu próprio grupo e sobre todos os demais<sup>237</sup>.

---

<sup>236</sup> “Como bem explica o historiador George Reid Andrews, o Estado brasileiro na virada do Séc. XIX, ao invés de investir na qualificação dos ex-escravos, agora cidadãos do país, optou por substituir os poucos espaços de poder e influência que os negros haviam conquistado pelo estímulo e apoio à imigração europeia.(...) Devido a essa política racial deliberada de branqueamento, os europeus que chegaram ao Brasil, também com baixa qualificação, em poucas décadas experimentaram uma ascensão social impressionante, enquanto os negros foram empurrados sistematicamente para as margens da sociedade. (...) essa política de exclusão dos negros praticada pelas elites brasileiras foi consistente, contínua e intensa durante todo o século XX. Se agora constatamos alarmados que 96 % dos atuais universitários brasileiros são brancos (3% são negros e 1% são amarelos), uma percentagem considerável desse número é constituída de descendentes de imigrantes, daquele contingente que uma vez viveu em condições de precariedade similares às dos negros que viveram na virada do séc.XIX.”(José Jorge de Carvalho, 2005:15)

<sup>237</sup> “ A elite branca brasileira definiu o quadro, porém não se aceitou como autora do quadro e nem jamais questionou a parcialidade resultante do controle do seu auto-retrato. Além disso, esse quadro não foi construído a 6 mãos e por isso sua legitimidade tem sido sustentada apenas pela conjuntura perversa de exclusão racial e étnica. Os negros e índios nunca foram autorizados pelos brancos a definir o quadro das



Restou-me uma difícil pergunta: Porquê os trabalhos de antropólogos negros não incluem experiência de campo em áreas distantes do centro urbano<sup>238</sup>? Essa pergunta começou a encontrar sentido ao pensar nas dificuldades de minha própria pesquisa e de alguns colegas negros que também investiram sua opção profissional em uma carreira acadêmica. Tentei respondê-la com base nessas observações mesmo sem ter muitos dados estatísticos que a suportem<sup>239</sup>, a não ser a dedução óbvia e alguns dos estudos que tem sido feitos sobre População Negra no ensino superior como consequência da discussão das cotas<sup>240</sup>, que me serviram para apontar alguns caminhos. Ao ingressar na universidade pública<sup>241</sup>, aquela que mais produz pesquisa, muitas vezes o estudante negro tem que buscar superar a defasagem em relação ao domínio dos códigos culturais circulantes. Este estudante vem, na maior parte das vezes, de um meio social onde a convivência na intimidade com profissionais de formação superior em sua área de atuação é escassa. Ele é muito provavelmente um dos poucos de sua família com formação de nível superior,

---

relações raciais do país e começarão a fazê-lo quando tiverem garantidos seus espaços no mundo acadêmico.”(Carvalho, José Jorge de. 2003 b:322)

<sup>238</sup> Há alguns casos de pesquisas em áreas quilombolas, onde a contribuição dos pesquisadores negros foi muito importante, mas a maior parte deles teve como base a investigação histórica e documental. Mesmo levando em conta os trabalhos de campo, são poucos os exemplos de produção acadêmica desta natureza realizada por pesquisadores negros que tenha conseguido visibilidade na antropologia brasileira.

<sup>239</sup> “Se nos faltam dados agregados mais completos, isto se deve justamente a recusa dos professores universitários, até agora, em introduzir o quesito cor nos formulários de inscrição para os vestibulares. Esta recusa em mapear a composição racial dos candidatos é uma herança, por parte da universidade, da ideologia da segurança nacional da ditadura militar e tem prejudicado terrivelmente os negros (estudantes e ativistas) que ficaram sem dados empíricos aceitos pela comunidade acadêmica para denunciar a exclusão a que foram e ainda são submetidos.”(José Jorge de Carvalho, 2005:51)

<sup>240</sup> “Das várias modalidades de ações afirmativas formuladas no Brasil e em outros países, a medida que mais tem gerado polêmica é a proposta de cotas ou de reserva de vagas nos vestibulares .” (José Jorge de Carvalho, 2005 : 7)

<sup>241</sup> “O corpo docente de nossas universidades públicas é quase inteiramente branco; nossas instituições de pesquisa como o Museu Nacional, Manguinhos, COPE, IMA, Museu Goeldi e semelhantes, são também praticamente brancas. E as instituições que gerenciam a ciência e o ensino superior no país (CNPQ, CAPES, SESU, FINEP) são também compostas quase inteiramente de técnicos e docentes brancos. Concretamente, não tenho conhecimento de nenhum país do mundo que tenha essa composição, não somente pluriétnica mas polarizada racialmente, e em que o contingente de brancos , de pouco mais de 50% da população, tenha tal preponderância no mundo acadêmico a ponto de barrar (in)conscientemente o outro grupo racial majoritário (que representa 47 % da população) fora do sistema universitário, deixando-o com menos de 1% entre professores e pesquisadores e menos de 10% entre os estudantes. E isso, mais de um século após a abolição da escravidão.”(José Jorge de Carvalho, 2005: 38)

quando não é o primeiro membro da primeira geração a alcançar a possibilidade de adquirir um diploma universitário. Isso significa um esforço redobrado para a absorção de um currículo oculto já previamente compartilhado por professores e outros alunos que faz toda a diferença no acesso a vantagens e aproveitamento de oportunidades ao longo do curso. Obviamente, o esforço para a manutenção na universidade e o consumo de bens culturais que possam incluir este estudante negro efetivamente na comunidade universitária exige recursos e investimentos significativos. Como esse estudante negro é, em geral, mais pobre do que a maioria dos outros estudantes, ele terá que trabalhar para sustentar seus estudos ou dividir parte de seu tempo participando do projeto de pesquisa de algum professor para se manter na universidade.

Para a reflexão sobre a forma como as fontes financiadoras de pesquisa nas universidades brasileiras têm excluído a População Negra, tanto na ampliação dos temas de seu interesse como na possibilidade de acesso às bolsas temos as indicações formuladas por José Jorge de Carvalho (Carvalho, 2003; Carvalho, 2006; Carvalho, 2005). A possibilidade de realização de trabalho de campo deve-se fundamentalmente a dois fatores básicos – disponibilidade de tempo e disponibilidade de recursos. Sobre o tempo disponível nos programas de mestrado, deixo para outro a tarefa de formular uma elaborada crítica sobre as contingências restritivas ao período de elaboração da dissertação nos programas de pós-graduação no Brasil e suas conseqüências quantitativas e qualitativas. Digo apenas que: se existem dificuldades para os alunos que vêm de uma situação financeira mais confortável e estão plenamente inseridos nas redes que permitem acessar bolsas e vagas em projetos de pesquisa, para os alunos negros esta situação se complica um pouco mais. Fora da rede de ajuda mútua que inclui ainda mais os já incluídos, é preciso trabalhar para garantir os

estudos<sup>242</sup>. Existem alguns poucos programas de bolsa para cursos de pós-graduação com recorte racial, mas a enorme concorrência na disputa por estas bolsas já sinaliza que a carência é muito maior que a oferta.

Suponhamos então que este estudante negro hipotético reaja positivamente ao apelo por parte das organizações do movimento negro (fonte de auto-estima e de orientação política de muitos pesquisadores negros) para o enfoque em questões voltadas para a População Negra urbana. A pesquisa voltada para objetos antropológicos que se encontram na área rural além de ser mais custosa financeiramente, exige a dedicação exclusiva ao objeto de pesquisa por um certo período. Tarefa complicadíssima para quem tem que realizar uma série de outras atividades paralelas à formação acadêmica para que possa se manter em condições de dialogar horizontalmente com seus pares no campo. Além disso, segundo a orientação de algumas das organizações do movimento negro as ações políticas desenvolvidas com enfoque no centro urbano tendem a refletir mais rapidamente em mudanças sociais concretas e no maior empoderamento da População Negra.

Por essas e outras razões prováveis praticamente todos os cientistas sociais negros com quem convivi na universidade dividem-se em três grupos: aqueles que investem em pesquisa com base em fonte teórica ou documental, aqueles que se dedicam a temas de discussão puramente teórica, e por último aqueles que trabalham com temas localizados no

---

<sup>242</sup> “Dos pesquisadores do CNPq com bolsa de produtividade em pesquisa 99% deles são brancos. A mesma proporção de exclusão racial extrema é encontrada entre os pesquisadores da CAPES; da COPPE, no Rio de Janeiro; do Instituto de Matemática Pura e Aplicada (IMPA); de Manguinhos; do Museu Nacional do Rio de Janeiro; da Fundação Getúlio Vargas; do Museu Goeldi - enfim, em todos os chamados ‘centros de excelência’, encontramos o mesmo perfil racial homogêneo e excludente. A rede de pesquisa é uma espécie de supra-rede da elite da rede de professores universitários que vão indicando seus ‘melhores talentos’ (por sua vez recrutado da rede dos estudantes de pós-graduação) para irem formando os centros de pesquisa. A imagem que faço é de um edifício é de um edifício da academia (docência e pesquisa) que foi construído nos anos 60 e 70 e que está agora inteiramente ocupado por brancos. Há uma fila de brancos dando a volta no quarteirão à espera para entrar no primeiro apartamento que vagar. E os negros? Vão entrar no final desta fila? Se tal for o caso, dificilmente entrarão no sistema, pois não haverá vagas disponíveis para eles pelo menos por alguns séculos.” (José Jorge de Carvalho, 2005: 93)

meio urbano. Os estudantes negros que conseguem ingressar na universidade pública são em sua maioria originários do meio urbano, não só porque a população brasileira como um todo se concentra nestas áreas, mas mais especificamente porque a População Negra (diferentemente da indígena) se concentra nestas áreas onde há melhores (mesmo que ainda restritas) chances de acesso ao capital cultural necessário para enfrentar o vestibular.

Imagino que algumas destas razões também tenham influenciado a escolha pelos objetos de pesquisa dos poucos professores negros na antropologia: ausência de recursos, dificuldade de inserção nas redes, maior identificação com temas urbanos, etc.

Assim, pode-se dizer que, caso não haja uma intervenção política<sup>243</sup> direcionada para ampliar o campo de discussão antropológica no Brasil<sup>244</sup> inserindo mais representantes da população não-branca<sup>245</sup> em todos os níveis da estrutura acadêmica e redistribuindo os recursos para a produção de pesquisa antropológica levando em conta a carência de relatos não-brancos sobre a população não-branca, em especial a População Negra rural,

---

<sup>243</sup> “Nesse sentido o debate se repõe por enfatizar a urgência das políticas concretas de inclusão étnica e racial, em vez de seguir apenas na afirmação de princípios gerais de convivência que até aqui não conduziram a ações concretas de superação do nosso racismo”. (José Jorge de Carvalho, 2005: 9)

<sup>244</sup> “São os subalternizados e racializados negativamente pelo capitalismo da modernidade que aparecem agora entre as estrelas teóricas do nosso universo intelectual. Quando lemos no Brasil um ensaio de Stuart Hall sobre a identidade negra na Diáspora e nos conscientizamos de que ele é um negro jamaicano, experimentamos a dimensão ostensiva da teoria bakhtiniana da bivocalidade: o próprio Stuart Hall é o significativo racial que oscilou de uma origem subalterna e discriminada para uma posição de prestígio na Inglaterra- posição que ele ocupa sem renunciar à diferença da sua condição não-ariana, ou não anglo-saxã. E essa oscilação não é exclusiva de Stuart Hall, mas de uma geração inteira de intelectuais não brancos que entraram nos sistemas universitários britânico, francês e norte-americano nas décadas de sessenta e setenta como consequência dos processos de descolonização e das políticas de ações afirmativas para minorias étnicas e raciais. (...) As ações afirmativas nas universidades européias e norte-americanas que consideramos de excelência não influenciaram apenas o mercado de trabalho, facilitando a produção de mão de obra negra e não-branca para a reprodução de capital e gestão do Estado; elas desestabilizaram também a imagem do acadêmico e do cientista, que atualmente já não é exclusivamente branca. E esses acadêmicos não-brancos não estão apenas reproduzindo o mesmo papel que seus colegas brancos desempenhavam no jogo estrutural da hierarquia acadêmica original do Ocidente estabelecido no século dezenove. Pelo contrário, não abrem mão de suas diferenças e é a partir delas que influenciarão na reprodução do sistema, procurando abrir ainda mais espaço para jovens acadêmicos não-brancos. Estão, além disso, questionando as bases mesmas desse saber que se canonizou e que reproduzimos acriticamente no Brasil.”(Carvalho, José Jorge de. 2005: 106-107)

<sup>245</sup> “Acreditamos que a ausência, entre os quadros das universidades brasileiras, de acadêmicos negros produzindo conhecimento e reflexão sobre a questão negra na educação deixou essas instituições com pouca capacidade para refletir sobre sua própria política racial e de auto-avaliar-se adequadamente nesse respeito.” (José Jorge de Carvalho, 2005: 15-16)

continuaremos limitados a um discurso antropológico branco sobre o mundo não-branco que supõe ser antropologia, mas não é nada mais do que um herdeiro legítimo do ímpeto eurocêntrico racista e colonizador.

## Considerações Finais

A pesquisa do inventário do Jongo e o levantamento de acervo com vistas ao reconhecimento do Jongo como patrimônio imaterial brasileiro levou em consideração, desde seu início, as redes supralocais preexistentes<sup>246</sup>. Como dado significativo para a compreensão de sua dinâmica e enquanto mecanismo de diálogo e acesso estabeleceram-se vinculações formais e não formais entre pesquisadores e as comunidades jongueiras. Das pontes e cruzamentos produzidos destaquei alguns aspectos que considero relevantes. Situar a trajetória do pesquisador/autor dentro da dinâmica da própria pesquisa e em seus contatos com as Comunidades Jongueiras não é só um esforço de exposição das conseqüências do estranhamento e da identificação com este circuito, mas também uma tentativa de compreensão das múltiplas e inevitáveis intervenções produzidas pela presença dos pesquisadores do centro de pesquisa na dinâmica das Comunidades Jongueiras.

Os conflitos de interesse e o choque entre as diferentes (por vezes absolutamente excludentes) representações e leituras de uma mesma manifestação, expressos por meio do discurso explícito ou pela codificada linguagem compartilhada pelos mantenedores desse saber, tinham para mim sua solução no reconhecimento legal como patrimônio da cultura. O Governo Federal, através do Ministério da Cultura, propunha-se como o mediador e legislador das disputas em torno das representações e usos do Jongo. Eu “vesti a camisa” sinceramente e absorvi ingenuamente o discurso da instituição que representava e da ciência que me guiava. Mas as formas de registro oficial das manifestações da cultura

---

<sup>246</sup> “A semiose colonial visa identificar momentos precisos de tensão no conflito entre duas histórias e saberes locais, uma reagindo no sentido de avançar para um projeto global planejado para se impor, e outros visando às histórias e saberes locais forçados a se acomodar a essas novas realidades” (Mignolo, Walter 2003).

popular, e todo o seu procedimento legal estão comprometidos fundamentalmente com um discurso antropológico que qualifica a seu modo essas formas de saber, seu meio de origem e os atores envolvidos. Acreditava que colaborando com a efetivação, por meios legais e pela força do Estado, de garantias de preservação à “cultura nacional”<sup>247</sup> produziria intervenções capazes de alterar uma racionalidade dominada pela lógica do mercado e incentivar a presença do princípio da dádiva no trato de tais matérias. Por outro lado, observei que o processo de coleta de dados estabeleceu com o grupo de mantenedores da forma de expressão uma espécie de “dívida impagável” a ser retribuída através de demonstrações de reciprocidade ao compartilhamento desse saber. Isso produziu as seguintes aberturas: a possibilidade de satisfação pelo acesso ao direito legal de reconhecimento de cidadania diferenciada através do registro, levantamento e classificação de uma identidade coletiva e suas expressões simbólicas, e a possibilidade de geração de múltiplas ofensas morais dadas pela dificuldade em contemplar ao longo do processo as demandas subjetivas dos atores envolvidos.

Outra questão que merece ser abordada é a sobreposição do aspecto normativo, presente em grande medida na produção de registros dessa ordem (também fundamentada igualmente numa autoridade antropológica ou academicamente similar), como intervenção interpretativa nos processos discursivos locais. Este aspecto denota as dificuldades do estabelecimento de políticas nacionais de preservação cultural, sendo a própria política nacional de patrimônio uma intervenção geralmente alheia às formas locais de produção e preservação desses saberes. A imposição de um valor nacional a uma expressão cultural

---

<sup>247</sup> A cultura como estratégia de sobrevivência é tanto transnacional como tradutória. Ela é transnacional porque os discursos pós-coloniais contemporâneos estão enraizados em histórias específicas de deslocamento cultural, seja como ‘passagem do meio’ da escravidão e da servidão, como ‘viagem para fora’ da missão civilizatória. (...) A cultura é tradutória porque essas histórias espaciais de deslocamento (...) tornam a questão de como a cultura significa, ou o que é significado por cultura, um assunto bastante complexo” (Bhabha, 2005:241).

local identificada com um grupo de famílias negras de uma comunidade específica impõe uma complexa contradição nesta tradução que retira dos mantenedores a autoridade na constituição dos parâmetros do processo de preservação de sua cultura e identidade<sup>248</sup>.

Gostaria de apontar também que a viabilidade formal do reconhecimento legal dessa expressão da cultura popular, que é também estatuto organizativo de um grupo e sua rede supralocal, pode produzir alterações na distribuição interna de poder (horizontalmente ou verticalmente) e na sua relação com os demais setores da sociedade. O Estado-Nação ao buscar assumir o lugar de pacificador<sup>249</sup> das disputas internas e externas influi na relação com as autoridades tradicionais, reformulando sua participação e suas alianças possíveis, inviabilizando a preservação da sua hierarquia política. O modelo “Serrinha”, anteriormente discutido<sup>250</sup>, ajuda bastante a visualizar este contexto.

A racionalidade organizacional do Estado orientada por princípios de autoridade científica no controle da gestão de bens culturais de uma comunidade étnica ou racial já demonstraram de forma catastrófica e traumatizante as conseqüências de seu fracasso ético.

---

<sup>248</sup> “O problema da propriedade e do controle sobre a circulação de obras importantes da produção cultural de um país por parte de Estados, empresas e fundações é de tal dimensão que vai muito mais além da esfera específica da cultura afro-americanae, ademais, afeta também outros domínios artísticos, como as artes plásticas e até a arquitetura.”(Carvalho, José Jorge de. 2003 a: 128)

<sup>249</sup> A força e a violência são requisitos de toda dominação, mas na sociedade moderna não são exercidas de maneira explícita e direta, pelo menos não de modo contínuo, mas encobertas por estruturas institucionalizadas de autoridade coletiva ou pública e ‘legitimadas’ por ideologias constitutivas das relações intersubjetivas entre os vários setores de interesse e de identidade da população. (...) tais estruturas são as que conhecemos como Estado. E a colonialidade do poder, sua mais profunda argamassa legitimatória. Em conseqüência é necessário indagar pelo que tem ocorrido nas relações entre o padrão de exploração capitalista e os dois níveis do padrão de dominação, o Estado e a colonialidade do poder (Quijano, 2002:9).

<sup>250</sup> Na pesquisa com o Jongo da Serrinha utilizei um elenco de temas a serem abordados com todos os atores entrevistados na primeira rodada de entrevistas. Mesmo sem uma padronização das perguntas, obtive somente respostas padronizadas que mais pareciam um discurso decorado e de propaganda da Ong. Após esse primeiro momento e depois que fui reconhecido pelos membros do grupo em várias situações diferentes, comecei a ouvir deles o que eles gostariam de me dizer. Estimulava um bate-papo a partir de uma situação qualquer e trocava informações mais livremente. Graças a essa experiência, quando cheguei a Barra do Pirai para a pesquisa do CNFCP já tinha aprimorado um pouco mais minhas habilidades como coletor de depoimentos, evitando abordagens muito sistemáticas e menos adaptadas aos contextos. Mesmo assim ainda tive de aprender a responder a perguntas dos entrevistados, tarefa bem mais difícil do que perguntar.



Não se pode prever com confiabilidade a qual grupo político caberá a administração da máquina pública do Estado brasileiro nas próximas gerações, nem muito menos quais seus princípios de governo<sup>251</sup>. Ao mesmo tempo, o acesso democrático aos lugares de poder na sociedade brasileira continua sendo um objetivo a ser alcançado pela População Negra, que pouco pode executar efetivamente na gestão das políticas públicas. A População Negra no Brasil, quando muito é alvo de políticas públicas, mas raramente sua gestora<sup>252</sup>.

Nem todos os conflitos decorrentes dessas experiências de pesquisa puderam ser contornados devidamente, mas pude ter uma avaliação crítica que permitiu produzir uma série de questões interessantes acerca dos conflitos gerados graças às diferentes representações sobre o jongo e às diferentes demandas por negociação resultantes dessas representações.

No início de 2004, retornei a Barra do Piraí e multipliquei minhas questões. Em março de 2004 viajei para Brasília para realizar o mestrado em antropologia. Em outubro de 2004, início o curso de especialização em Culturas Negras no Atlântico. Um novo retorno para aquela localidade aconteceu em fins de 2005, após o X Encontro de Jongueiros. Neste evento, em Santo Antônio de Pádua, aconteceu a cerimônia de

---

<sup>251</sup> “E toda a estratégia e toda a cultura institucional do estado brasileiro é eurocêntrica. Participar do Estado significa (pelo menos no momento atual) exercer essa perspectiva eurocêntrica e, evidentemente branca.(...) Até no campo da gestão e da administração, todo o modelo de relações interpessoais e de avaliação de desempenho está montado a partir de padrões práticos de sociologia e psicologia ocidentais, marcadamente norte-americanos. (...) Eurocêntrico por sua própria origem colonial e imperial sem revisão alguma da simbologia do poder e dos aparatos ideológicos do estado; e monológicos porque não há nenhum sinal do governo, até o presente momento, de um real interesse por implementar uma agenda multiculturalista no Brasil. Em outras palavras, a palavra diversidade é até agora uma palavra vazia na boca de nossos governantes.” (Carvalho, José Jorge de. 2005:117)

<sup>252</sup> “As políticas de ação afirmativa são outro fator importante em um programa de desenvolvimento das comunidades afro-americanas. Afinal, estamos falando dos grupos de descendentes de uma história marcada pela escravidão que compõem o segmento mais desprotegido, abandonado e discriminado de nossos países, apresentando os piores índices no quadro internacional comparativo de desenvolvimento humano. Aqui podemos vislumbrar numerosas ações concretas de intervenção. Uma delas poderia ser criar programas de apoio e de bolsas de estudo que privilegiem os jovens de comunidades pobres de origem afro, que já tenham conhecimento ou que sejam cultivadores das formas de arte e cultura, tradicionais ou experimentais.”(Carvalho, José Jorge de. 2003<sup>a</sup> :132)

reconhecimento do Jongo como patrimônio imaterial da cultura brasileira, processo do qual eu havia participado em seu início. Neste ponto de minha trajetória em relação ao Jongo o discurso do patrimônio da nacionalidade parecia não mais conter devidamente o objeto que pesquiso. Tornou-se incômodo tratar do jongo pelos olhos do Estado-Nação e suas agências. As alianças feitas entre o Estado e a rede supralocal colocaram as comunidades jogueiras numa sinuca ainda maior. O discurso do reconhecimento do Jongo por parte de representantes do governo federal mostra-se nitidamente, para mim agora, como apenas mais um discurso sobre o jongo, mais um ator disputando pelo domínio das possibilidades de representação. Infelizmente esse Estado ainda é pouco sensível para as demandas do Povo Negro. Ainda é muito pequeno o espaço de representação política da População Negra nessa esfera da nação. A rede supralocal também traz como protagonista e liderança o “branco” e não o “negro”, o que torna mais distante a identificação com certas demandas.

Algumas das formas organizadas tradicionalmente de manifestação, reivindicação e performatização da identidade negra no país trazem referências não só a uma África mítica e reinventada, mas também a um processo de escravização e comércio de homens e mulheres, descendentes de populações originárias do continente africano. Esta vinculação com a dor e os sofrimentos deste passado conecta a memória destes grupos aos processos que marcam a noção de Atlântico Negro, seus fluxos e contra-fluxos. A condição de população subjugada politicamente no país, inclusive (e principalmente) pela ação da elite política da nação, tem na memória dos “tempos de cativo” um alento de esperança e uma força de luta.

A apologia da mistura e o ideal de pureza são fetiches que enfeitam mercadorias culturais no grande mercado da música identificada com o grupo negro no Brasil. Há produtos culturais que abrem mão de um atestado de negritude em busca de uma maior

aceitação e identificação com outros grupos étnicos e raciais, além de incorporar uma forma peculiar de discurso anti-racista (?!) existente no país que se baseia na valorização da mestiçagem<sup>253</sup>. Outro grupo de manifestações culturais identificadas com o grupo negro estabelece vínculos de reconhecimento com seu público justamente por afirmar identificações de classe, raça e localidade de origem.

O Jongo carrega esta dimensão de identificação com a localidade, com a condição de classe e com o pertencimento ao grupo racial negro. Aspectos que por algum tempo pareciam sufocados ou politicamente delicados demais para serem tratados conjuntamente e tão explicitamente nas formas de manifestação de cultura da População Negra no Brasil. Hoje, essa conexão (que por vezes parece residual e em outras vezes central) com a imagem de uma África escravizada nas performances dos grupos de Jongo representa uma associação mítica e sentimental com valores e práticas que se apresentam sob o discurso da perda e da urgência da restauração.

As significativas diferenças entre as várias comunidades<sup>254</sup> que preservam a tradição do Jongo não tornam menos surpreendente o potencial que o jongo revela como expressão cultural presente em todos os estados da região sudeste<sup>255</sup> há mais de um século. Vinculado intimamente aos processos culturais e identitários característicos da População Negra nessa região, o Jongo traz algo maior e mais específico do que um elemento da memória da nacionalidade brasileira. Ele trata talvez mais propriamente de uma forma de construção da identidade negra, de um imaginário de ascendência escrava e de uma reconstrução da ancestralidade africana, elementos que conectam essa manifestação a um

---

<sup>253</sup> “...a mera formulação, para o Brasil, do desejo de que o ‘mestiço é que é o bom’, já é um ato racista, porque desautoriza e desrespeita a auto-representação de uma comunidade de milhões de pessoas que querem se ver como negras. Em primeiro lugar, por que ser mestiço seria melhor do que ser negro? Pensando ainda mais longe, a preferência pela mestiçagem é uma preferência racista. A questão não é que as pessoas sejam loiras, negras ou de aspecto asiático quando supostamente deviam ser misturadas; a questão é que elas não devem discriminar as outras por serem do modo como lhes tocou vir ao mundo, e que lhes apetece ser. Ou seja, trata-se de combater a discriminação racial e as injustiças dela derivadas e não de prescrever aparências ou combinações genéticas quaisquer. Desviar o tema para uma hierarquia de cores ‘sem raça’ no topo da qual estaria uma abstrata cor ‘misturada’ é ser conivente com a injustiça racial generalizada no Brasil.”(José Jorge de Carvalho, 2005:101)

<sup>254</sup> Destaquei aqui quatro dimensões do jongo: enquanto arte, como projeto social, como patrimônio imaterial e como mecanismo de negociação de resistência afro-descendente. Há várias outras dimensões que podem e merecem ser destacados nestas comunidades e em outras mais.

<sup>255</sup> Além das comunidades já citadas, foram identificadas comunidades jongueiras em São Mateus (ES) e em Carangola (MG). Persistem fortes indícios de que ainda serão publicadas muitas outras.

secular circuito de trocas culturais transcontinentais do universo banto. Mesmo que seja difícil situar onde está atualmente a essência deste processo de trocas e reencontros, isso não tem sido o maior obstáculo à sua circulação entre comunidades negras. Vale refletir sobre de onde vem o impulso para formalizar e codificar os elementos da herança cultural banto neste padrão particular.

Alguns autores têm criticado duramente o aumento constante da visibilidade da relação antagônica demarcada pelo simbolismo de cores - preto e branco- que indiretamente remete-se à desigualdade de poder político entre grupos raciais. Posso responder de duas maneiras a essas críticas: primeiramente salientando que o dados de realidade já apontados em múltiplas análises estatísticas e denunciado de forma virulenta pelo movimento negro nos últimos 30 anos pelo menos, está fortalecendo cada dia mais uma causa e uma proposição política de mudança no governo do país. Em segundo lugar, a mítica de uma brasilidade multicolorida esgotou suas possibilidades de convencimento com o brutal crescimento da desigualdade e a desenfreada marcha de extermínio da População Negra. A idéia de um Brasil como comunidade cultural coesa não se adequa às diferenças entre os índices de IDH das populações negra e branca. Somente cabe uma análise que apresente um projeto nacional do qual os negros foram excluídos ora como não humanos, ora como não cidadãos. Desta maneira nos remete saber se as perspectivas nacionalistas são um meio adequado para compreender as formas de resistência e acomodação nas comunidades negras. É preciso desconfiar daqueles que propõem uma abordagem excludente da relação entre raça, etnia e cultura, colocando no comando dos recursos culturais aqueles que afirmam ser capazes de resolver a relação de conflito entre os discursos característicos de diferentes grupos raciais. Os intelectuais de uma maneira geral, sentem-se autorizados a reivindicar esta posição de vanguarda em virtude de uma capacidade para traduzir de uma

cultura para outra, conciliando por vezes, oposições decisivas ao longo do debate. No entanto não estão de modo algum imunes as influências e interesses do seu grupo (ou de outros grupos) enquanto representantes da nacionalidade, da classe e do pertencimento racial. Para os intelectuais negros que tentaram lidar com essas questões, somente lhes foi reconhecido o lugar de fala num circuito mais amplo na medida em que seus discursos certamente manifestavam sua dependência das reflexões teóricas do cânone da modernidade ocidental. O jongo como um símbolo da autenticidade racial foi simultaneamente confirmado e colocado em questão, por não mais permanecer dentro dos espaços ocultos da clandestinidade cultural negra. Mesmo assim nos oferece um universo de memória que aponta para além de seu estatuto simbólico, trazendo a compreensão das linhas de associação e afiliação que levam à idéia de Diáspora Africana.

Não pretendo aqui esgotar as possibilidades de discurso sobre o jongo, apenas trazer a contribuição que me parece mais coerente com as formulações e impressões desenvolvidas na minha trajetória de investigação sobre este complexo fenômeno. Espero que essa contribuição possa acrescentar algo ao debate que vem se desenvolvendo. Destaco um ponto de vista dentre vários possíveis. Este argumento é justamente aquele que consegui vislumbrar com maior nitidez, graças às relações e conexões de experiências, que se fizeram assim emergir das questões sugeridas pela investigação. Considero este trabalho como apenas uma etapa de uma caminhada em curso, já que somente pude aprofundar minhas questões de pesquisa no contato direto com algumas comunidades jogueiras do Rio de Janeiro. Numa etapa posterior vislumbro a possibilidade de pesquisar comunidades jogueiras nos outros estados da região sudeste, onde poderei encontrar novos elementos para minhas reflexões e a elaboração de novos relatos.



## **ÍNDICE DE FIGURAS**

<i>Figura 1 - Mapa Jongo Espírito Santo</i> .....	13
<i>Figura 2 - Mapa Jongo São Paulo</i> .....	15
<i>Figura 3 – Mapa Jongo Sudeste e Goiás</i> .....	17
Figura 4 – Mapa Jongo Rio de Janeiro .....	20
<i>Figura 5 – Foto Silas de Oliveira</i> <sup>256</sup> .....	22
Figura 6 – Clementina de Jesus no Festival de Cannes (1966) <sup>257</sup> .....	28
Figura 7- Rotas do Tráfico Transatlântico de Africanos Escravizados <sup>258</sup> .....	36
Figura 8 - Clementina de Jesus <sup>259</sup> .....	39
Figura 9 - Capa Cd-Livro “Jongo do Quilombo São José” .....	43
Figura 10 – Foto Vovó Maria Joana <sup>260</sup> .....	61
Figura 11 - Foto Tia Maria da Grota <sup>261</sup> .....	68

<sup>256</sup> Foto extraída da capa do livro de Marília T. Barboza da Silva & Arthur L. de Oliveira Filho “Silas de Oliveira: do jongo ao samba-enredo”

<sup>257</sup> Foto extraída do livro de Adriana Magalhães Bevilaqua “Clementina, cade você ?” (1988:45)

<sup>258</sup> Mapa Extraído do livro de Kazadi Wa Mukuna “Contribuição Bantu na Música Popular Brasileira” (1998:62)

<sup>259</sup> Foto Extraída do Livro de Nei Lopes “ O negro no Rio de Janeiro e sua tradição musical: Partido–Alto, Calango, Chula e outras cantorias” (1992:68)

<sup>260</sup> Imagem extraída de folheto contendo a foto de Vovó Maria Joana na frente e um resumo de sua história no verso distribuído em apresentações do GCJS.

<sup>261</sup> Imagem extraída do encarte do Cd-Livro “Jongo da Serrinha”

Figura 12 – Foto Mestre Darcy <sup>262</sup> .....	71
Figura 13 - Capa Cd-Livro “Jongo da Serrinha.....	76
Figura 14 - Foto Marcos André mostrando Cd-Livro “Jongo da Serrinha” para Mãe Tetê do Quilombo São José <sup>263</sup> .....	86
Figura 15 - Cartaz de Apresentação do Jongo de Barra do Pirai em São Paulo <sup>264</sup> .....	95
Figura 16 - Carta de Apresentação dos Pesquisadores.....	102
Figura 17 - Folheto do VIII Encontro de Jongueiros.....	105
Figura 18 - Declaração da Comunidade Jongueira .....	108
Figuras 19 e 20 - Pesquisadores brancos e seus equipamentos capturando as imagens e sons dos jongueiros negros em uma roda na Lapa (RJ) <sup>265</sup> .....	154

---

<sup>262</sup> Foto extraída do Cartaz de divulgação da VII edição do Encontro de Jongueiros

<sup>263</sup> Foto de Bianca Brandão

<sup>264</sup> Imagem cedida do acervo dos Jongueiros de Barra do Pirai

<sup>265</sup> Fotos de Bianca Brandão.



## **BIBLIOGRAFIA**

- ANJOS, Rafael S. A. **Distribuição espacial das comunidades de quilombo no Brasil**. In Humanidades – Consciência Negra. No.47, dez. Brasília: UnB, 1999.
- ARANTES, Antonio Augusto. **O que é Cultura Popular**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. **Jongo**. In Revista do Arquivo Municipal. Ano XVI, vol CXXVIII, out. São Paulo: Publicação da Prefeitura de São Paulo, 1943.
- AYALA, Marcos & AYALA, Maria Ignez Novais **Cultura Popular no Brasil**. 2ª. Edição. São Paulo; Ed Ática, 2003.
- AZEVEDO, Fernando **A Cultura Brasileira: Introdução ao estudo da Cultura no Brasil**. Série Nacional, vol. 1, Tomo I. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico do IBGE, 1943.
- BARRETO, Jônatas Nunes **Preservação e restauração de sítios e lugares sagrados da cultura afro-brasileira**. Brasília: Fundação Cultural Palmares/MinC, 2002.
- BAUMGRATZ, Gilson. **Barra do Piraí: Cronologia Histórica**. Niterói – RJ: Imprensa Oficial, 1991.
- BEVILAQUA, Adriana Magalhães. **Clementina, cadê você?** Rio de Janeiro: LBA/FUNARTE, 1988.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: ed UFMG, 1998.
- BOURDIEU, Pierre **Sistemas de ensino e sistemas de pensamento**. In A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- BRAGA, Rubem. **Um Jongo entre os Maratimbas**. In Revista do Arquivo Municipal. Ano VI, vol LXVI, abril-maio. São Paulo: Publicação do Departamento de Cultura, 1940.
- BRASIL. **Quilombos: espaço de resistência de crianças, jovens, mulheres e homens negros**. Rio de Janeiro: SECAD/MEC, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Quilombos: espaço de resistência de homens e mulheres negros**. Rio de Janeiro: SECAD/MEC, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Catálogo de comunidades quilombolas**. Feira de agricultura familiar e reforma agrária. Brasília: MDA, 2005.
- \_\_\_\_\_. **PALMARES EM AÇÃO**. Ano I, n°. 2, out/dez. Brasília: 2002.
- CAMPOS, Andreilino **Do Quilombo à Favela: A produção do “Espaço Criminalizado” no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2005.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto **Comparação e Interpretação na Antropologia Jurídica**. In Anuário Antropológico/89. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- \_\_\_\_\_. **A vocação crítica da antropologia**. In Anuário Antropológico/90. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Sobre Direito Legal e Insulto Moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Honra, dignidade e reciprocidade**. Série Antropologia nº 344. Brasília: UnB/Departamento de Antropologia, 2003.
- CARNEIRO, Edison **Folgedos Tradicionais**. Rio de Janeiro: Edições FUNARTE/INF, 1982.

- CARVALHO, José Jorge de. **Um panorama da música Afro- Brasileira**. Brasília: Ed UnB, 1999.
- \_\_\_\_\_. **O olhar etnográfico e a voz subalterna**. Série antropologia, no 261, Dpto de Antropologia da UnB. Brasília: UnB, 1999.
- \_\_\_\_\_. **A religião como sistema simbólico**. Uma atualização teórica. Série antropologia, no 285, Dpto de Antropologia da UnB. Brasília: UnB, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Um panorama da música afro-brasileira**. Parte 1. Dos gêneros tradicionais aos primórdios do samba. Série antropologia, no 275, Dpto de Antropologia da UnB. Brasília: UnB, 2000.
- \_\_\_\_\_. **As ações afirmativas como resposta ao racismo acadêmico e seu impacto nas ciências sociais brasileiras**. In Teoria e pesquisa. No. 42-43, jan/jul. São Carlos-SP: UFSCar, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria de entretenimento**. In LONDRES, C. (et al.) *Celebrações e Saberes da Cultura Popular: pesquisa, inventário, críticas e perspectivas*. Vol.5. Série Encontros e Estudos. Rio de Janeiro: Funarte, IPHAN-CNFCP, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Usos e abusos da antropologia em um contexto de tensão racial: o caso das cotas para negros na UnB**. In Horizontes Antropológicos. Ano 11, no. 23, p.237-246, jan/jun. Porto Alegre: PPGAS, 2005.
- \_\_\_\_\_. **A extensão e os saberes não-ocidentais**. In CARVALHO, J. J. *Inclusão Étnica e Racial no Brasil: a questão das cotas no ensino superior*. São Paulo: Attar, 2005.
- \_\_\_\_\_. **O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro**. In Revista USP. Racismo I. No. 68, dez/jan/fev. São Paulo: Ed USP, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Ações afirmativas para negros na pós-graduação, nas bolsas de pesquisa e nos concursos para professores universitários como resposta ao racismo acadêmico**. In SILVA, Petronilha. Beatriz G. & SILVÉRIO, Valter Roberto (orgs). **Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica**. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003.
- CASSIRER, Ernest **Linguagem e Mito**. São Paulo: Ed Perspectiva, 1972.
- CAVALCANTE, L (Org.). **Modernistas na repartição**. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/MINC-IPHAN, 2000.
- CHACON, Vamireh **Gilberto Freyre: uma bibliografia intelectual**. São Paulo: Ed. Nacional, 1993.
- CLASTRES, Pierre. **Da tortura nas sociedades primitivas**. In *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- CLIFFORD, James **A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no séc.XX**. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- DAVID, Frei. **Pré-vestibular comunitário, universidades e ações afirmativas**. In FONSECA, D. P. R. *Resistência e Inclusão: história, cultura e cidadania dos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: PUC-RJ: Consulado Geral dos Estados Unidos, 2003.
- DERRIDA, Jacques. **A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas**. In *A Escrita e a Diferença*. São Paulo: ed Perspectiva, 2000.
- DIAS, Juliana. **Braz Mornas e coladeiras de Cabo Verde: versões musicais de uma nação**. Tese de doutorado. Brasília: Departamento de Antropologia, UnB, 2004.
- DIÉGUES JUNIOR, Manuel **Etnias e culturas no Brasil**. São Paulo: Círculo do Livro, 1975.

- DURHAM, Eunice R. **Cultura e ideologia**. In Dados: revista de Ciências Sociais, vol.27, nº.1. Rio de Janeiro: Ed Campus, 1984.
- FANON, Frantz **Pele negra, Máscaras brancas**. Rio de Janeiro: Ed.Fator, 1983.
- FERREIRA, Ricardo Franklin **Afro-descendente: identidade em construção**. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- FERNANDES, Florestan **Significado do protesto negro**. São Paulo: Cortez, Autores Associados, 1989.
- \_\_\_\_\_. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.
- FOUCAULT, Michel **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Ed Graal, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- \_\_\_\_\_. **O que é um autor?** In MOTTA, M. B. (org). Estética: literatura e pintura, música e cinema/ Michel Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- GALLET, Luciano **Estudos de Folclore**. Rio de Janeiro: Carlos Wehrs & Cia, 1934.
- GALVÃO, Eduardo. **Encontro de Sociedades Tribal e Nacional no Rio Negro, Amazonas**. In Schadem, Egon. Leituras de etnologia brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_. **Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed.Paz e Terra, 1979.
- GANDRA, Edir **Jongo da Serrinha: do terreiro aos palcos**. Rio de Janeiro: Giorgio Gráfica e Editora Ltda., 1995.
- GEERTZ, Clifford **O Saber Local: Novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1998.
- GILROY, Paul **O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência**. São Paulo: Ed.34. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais**. In Fazendo Antropologia no Brasil. Rio de Janeiro: EdDP&A, 2001.
- \_\_\_\_\_. **A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed UFRJ/MinC - Iphan, 2002.
- \_\_\_\_\_. **O patrimônio como categoria de pensamento**. In CHAGAS, Mário; ABREU, Regina (orgs). Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios**. In Horizontes Antropológicos. Ano 11, no. 23, p.237-246, jan/jun. Porto Alegre: PPGAS, 2005.
- HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG. Brasília: UNESCO, 2003.
- GONZALES, Lélia. **O Movimento Negro na última década**. In GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. Lugar de Negro. Rio de Janeiro: Ed Marco Zero LTDA, 1982.
- GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Ed Marco Zero LTDA, 1982.
- GOMES, A. P. S. **Trajetória de pesquisadores negros: educação patrimonial e cultura afro-brasileira**. In OLIVEIRA, I; SILVA, P. B. G & PINTO, R. I. Negro e educação: escola, identidades, cultura e políticas públicas. São Paulo: Ação Ativa, ANPed, 2005.

- GOMES, F. S. **Ainda sobre os quilombos**: repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil. In REIS, E. ALMEIDA, M. E. T., FRY, P. Política e cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Experiências atlânticas**: ensaios e pesquisas sobre a escravidão e o pós-emancipação no Brasil. Passo Fundo-RS: UPF, 2003.
- GUIMARÃES, A. S. A. **Como trabalhar com “raça” em sociologia**. In Educação e Pesquisa, v.29, no.1, p.93-107, jan/junh. São Paulo: 2003.
- HORIZONTES ANTROPOLÓGICOS. Ano 11, no. 23, p.237-246, jan/jun. Porto Alegre: PPGAS, 2005.
- JORNAL MOVIMENTO RIO. **Informativo dos profissionais da dança do estado do Rio de Janeiro**. Ano II, nº. 12, nov/dez. Rio de Janeiro: 2002.
- JORNAL UNIRIO. Ano I, nº. 2, set/out. Rio de Janeiro: Ed Justiça e Cidadania, 2003.
- LÂNES, P (org.). **Agenda Social Rio**: História, ações e desafios. Rio de Janeiro: Agenda Social Rio/IBASE, 2001.
- LANDES, R **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Ed.UFRJ, 2002
- LARAIA, R. B. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Ed Zahar, 2002.
- LEVI-STRAUSS, C. **O cru e o cozido**. São Paulo: Ed Brasiliense, 1991.
- LIMA, A. **A legitimação do intelectual negro no meio acadêmico brasileiro**: negação de inferioridade, confronto ou assimilação intelectual ? Afro-Ásia, 25-26, Salvador: Ed.UFBA, 2001
- LIMA, A C S. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis- RJ: Ed.Vozes,1995.
- LONDRES, C [et al.]. **Celebrações e saberes da cultura**: pesquisa, inventário, crítica, perspectivas. Rio de Janeiro: Funarte, Iphan, CNFCP, 2004.
- LOPES, N. **O negro no Rio de Janeiro e sua tradição musical**: partido-alto, calango, chula e outras cantorias. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Bantos, Malês e identidade negra**. Rio de Janeiro: Forense Universitária,, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Partido-alto**: Samba de bamba. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.
- MAUSS, M. **O Ensaio sobre a Dádiva**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- MEDEIROS, C. A. **Na lei e na raça**: legislação e relações raciais, Brasil-Estados Unidos. Rio de Janeiro: LD&A, 2004.
- MIGNOLO, Walter D. **Histórias Locais/ Projetos Globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MOTTA, R. **Paradigmas de interpretação das relações raciais no Brasil**. In Estudos afro-asiáticos, no. 38, dez. Rio de Janeiro: 2000.
- MOURA, R. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. 2ª. edição. Rio de Janeiro: Secretaria municipal de cultura, Dpto Geral de Doc e Inf Cultural, Divisão de Editoração, 1995.
- MUNANGA, K. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. In BRANDÃO, A. A. P. (org). Programa de Educação sobre o negro na sociedade brasileira. Niterói: EdUFF, 2000.
- MUKUNA, K. W. **Contribuição Bantu na Música Popular Brasileira**. São Paulo: Global Editora e Distribuidora, 1998.
- NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- \_\_\_\_\_. **O quilombismo**. 2ª. edição. Rio de Janeiro: Fundação Palmares/OR Editor Produtor editor, 2002.

- \_\_\_\_\_. **Considerações não-sistematizadas sobre arte, religião e cultura afro-brasileiras.** In NASCIMENTO, A. O quilombismo. 2<sup>a</sup>. edição. Rio de Janeiro: Fundação Palmares/OR Editor Produtor editor, 2002.
- NASCIMENTO, A. **Negritude e Cidadania:** o movimento dos cursos pré-vestibulares populares. In ROMÃO, J. (org). História da educação do negro e outras histórias. Brasília: SECAD/MEC, 2005.
- OLIVEIRA, R. C. **Urbanização e Tribalismo:** A integração dos índios Terêna numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1968.
- \_\_\_\_\_. **O índio e o mundo dos brancos:** Uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna. Campinas-SP: Ed.Unicamp, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Identidade, etnia e estrutura social.** São Paulo: Ed. Pioneira, 1976.
- \_\_\_\_\_. **Os diários e suas Margens:** Viagem aos territórios Terêna e Tükúna. Brasília: Ed. UnB, 2002.
- PEIRANO, M G. S. **Uma antropologia no plural:** três experiências contemporâneas. Brasília: Ed UnB, 1992.
- PEREIRA, J. B. B. **Cor, profissão e mobilidade:** o negro e o rádio de São Paulo. São Paulo: ed USP, 1967.
- PERLMAN, J E. **O mito da marginalidade:** favelas e política no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- PRICE, S. **Arte primitiva em centros civilizados.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2000.
- QUEIROZ, D. M (coord). **O negro na universidade.** Publicação do programa A Cor da Bahia/programa de pós-graduação em ciências sociais da faculdade de filosofia e ciências humanas da UFBA, no. 5. Salvador: Novos Toques, 2002.
- QUEIROZ, M I P. **Relatos Oraís:** do indizível ao dizível. In Experimentos com histórias de vida (Itália-Brasil). São Paulo: Editora Vértice, 1988.
- QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade, poder, globalização e democracia.** In Novos Rumos. Ano 17, no. 37, 2002.
- RAMOS, A. **O Negro na Civilização Brasileira.** Vol. 1. Rio de Janeiro: Guanabara, 1971.
- \_\_\_\_\_. **As culturas negras no novo mundo.** 3<sup>a</sup>. edição. São Paulo: Ed Nacional, 1979.
- RAMOS, Alcida Rita. **Vozes Indígenas:** O contato Vivido e Contado. Anuário Antropológico N° 87. Brasília: Ed. UnB, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Indigenismo de Resultados.** Revista Tempo Brasileiro, 100: 133-150, jan/mar, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Pulp Fictions del indigenismo.** La Antropologia brasileña contemporânea. Buenos Aires: Ed. Prometeo, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Projetos Indigenistas no Brasil Independente.** Revista Etnográfica, Vol. IV(2), p.267-283, 2000.
- \_\_\_\_\_. **O índio hiper-real.** Revista Brasileira de Ciências Sociais n° 28, ano 10, junho de 1995.
- RAMOS, G. **Patologia do “branco” brasileiro.** P. 215-240. In Introdução crítica à sociologia brasileira. Rio de Janeiro: ed. UFRJ, 1995.
- REVISTA OCAS** - saindo das ruas. Ano I, no. 10, maio. São Paulo: 2003.
- REVISTA USP.** Racismo I. No. 68, dez/jan/fev.. São Paulo: Ed USP, 2006.
- RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização:** a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1979.
- RIBEIRO, M. L. B. **O Jongo.** São Paulo: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1960.

- ROSA, S. **Jongo**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- RUFINO dos SANTOS, Joel. **O movimento negro e a crise brasileira** *In* *Atrás do Muro da Noite*. Brasília: MINC/F.PALMARES, 1994
- SÃO MARTINHO, Associação Beneficente (org.). **No mundo da rua**. Rio de Janeiro: Associação Beneficente São Martinho, 2001.
- SANDRONI, C. **Feitiço Decente**: transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933). Rio de Janeiro: Jorge Zahar / Ed. UFRJ, 2001.
- SANTOS, A M (org). **Quando memória e história se entrelaçam**: a trama dos espaços na Grande Tijuca. Rio de Janeiro: IBASE, 2003.
- SANTOS, C.M. **O Rio de Janeiro e a Conjuntura Atlântica**. Rio de Janeiro: expressão e Cultura, 1993.
- SANTOS, R. E. **A difusão do ideário anti-racista nos pré-vestibulares para negros e carentes**. *In* SANTOS, S. A. *Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas*. Brasília: SECAD/MEC, 2005.
- SEGATO, Rita Laura & CARVALHO, José Jorge de. **Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília**. *Série Antropologia*, 314. Brasília: Ed. UnB, 2002.
- SILVA, B. **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: FGV, 1987.
- SILVA, M. B; OLIVEIRA FILHO, A. L. **Silas de Oliveira**: do Jongo ao Samba-enredo. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1981.
- SILVA, P. B. G & SILVÉRIO, V. R (orgs). **Educação e ações afirmativas**: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003.
- SISS, A. **Afro-brasileiros, cotas e ação afirmativa**: razões históricas. Rio de Janeiro: Quartet; Niterói: PENESB, 2003.
- SODRÉ, M. **Samba**: o dono do corpo. 2ª edição. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- SOUZA, Délcio Teobaldo de. **Cantos de Fé, de Trabalho e de Orgia**: O Jongo Rural de Angra dos Reis. Rio de Janeiro: E-papers Serviços Editoriais, 2003.
- SUNDFELD, C. A. **Comunidades quilombolas**: direito à terra. Brasília: Fundação Cultural Palmares/MinC/Editorial Abaré, 2002.
- TEORIA E PESQUISA. No. 42-43, jan/jul. São Carlos-SP: UFSCar, 2003.
- TINHORÃO, J R. **Música e danças de negros e mestiços**. *In* *Música Popular de Índios, Negros e Mestiços*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- \_\_\_\_\_. **Músicas, danças e cantos de negros**. *In* *Os sons dos negros no Brasil*. São Paulo: Arte editora, 1988.
- TRAVASSOS, Elizabeth. **Mandarins milagrosos**: arte e etnografia em Mário de Andrade e Béla Bartók. Rio de Janeiro: Ed Zahar, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Contribuição ao Inventário do Jongo**. *In* LONDRES, C. (et al.) **Celebrações e Saberes da Cultura Popular**: pesquisa, inventário, críticas e perspectivas. Vol.5. *Série Encontros e Estudos*. Rio de Janeiro: Funarte, IPHAN-CNFCP, 2004.
- VELHO, Gilberto e outros (org). **Cultura Material**: identidades e processos sociais. *Encontros e estudos*, 3. Rio de Janeiro: FUNARTE, CNFCP, 2000.
- VIANNA, Letícia R. **Sambandido**: arte popular e cultura de massa. *In* REIS, Elisa; ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de; FRY, Peter (orgs). *Política e Cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas*. São Paulo: ANPOCS/HUCITEC, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Patrimônio Imaterial**: legislação e inventários culturais. A experiência do Projeto Celebrações e Saberes da

Cultura Popular. In LONDRES, C. (et al.) Celebrações e Saberes da Cultura Popular: pesquisa, inventário, críticas e perspectivas. Vol.5. Série Encontros e Estudos. Rio de Janeiro: Funarte, IPHAN-CNFCP, 2004.

ZENI, B. **O negro drama do rap: entre a lei do cão e a lei da selva.** Estudos Avançados. São Paulo: Ed.USP, 2004.

## **REFERÊNCIAS FONOGRAFICAS**

**Jongo Basan e Capoeira de Angola.** Record. Darcy Monteiro, Júlio César Figueiredo e Alvarenga. Rio de Janeiro: Tapeçar, 1974.

**Jongo do Quilombo São José.** Rio de Janeiro: SESC RIO-SOM, 2004.

**Jongo da Serrinha.** Toca Studio. GCJS. Rio de Janeiro: Independente, 2002.

**O Jongo no Sudeste.** (CD-Rom) Rio de Janeiro: MinC - IPHAN, 2005.

**Suor no Rosto.** RCA. Bete Carvalho. São Paulo: RCA, 1983.

**Nada como um dia após o outro.** Sonopress. Racionais MC's. Manaus, 2002.

## **VÍDEOS E DOCUMENTÁRIOS**

**Saravá Jongueiro.** Dir: Bianca Brandão, Cecília de Mendonça e Luisa Pitanga. Rio de Janeiro: 2003.

**Santa Clara.** Dir: Felipe Ribeiro. Rio de Janeiro: ECO/UFRJ, 2000.

**Feiticeiro da Palavra.** Dir: Rubens Xavier. São Paulo: TV Cultura/ Associação Cultural Cachoera, 2001.

**Tupac Resurrection: Em suas próprias palavras.** Rio de Janeiro: Paramount Collection, MTV Network, 2003.