

O JONGO NAS COMEMORAÇÕES DO 13 DE MAIO EM SÃO LUIZ DO PARAITINGA

Ricardo Mendes Mattos

Doutor em Psicologia Social da Arte pela Universidade de São Paulo (USP).

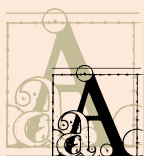
ricardomendesmattos@gmail.com

resumo: Nas comemorações de 13 de maio, a dança do jongo foi o principal ritual de celebração da matriz africana e mote de organização política de afro-brasileiros em São Luiz do Paraitinga. No período pós-abolição, o jongo representou um canal de comunicação do afrodescendente na sociedade republicana nascente. O desafio de incluir o liberto na cidadania republicana teve seu vórtice na roda de jongo, que passa a sofrer transformações em sua expressão cultural, de maneira a se inserir nesse novo contexto histórico. A partir da análise da cobertura da imprensa da época, de registros de cronistas e folcloristas pretende-se contribuir para a história do jongo no 13 de maio de São Luiz do Paraitinga, bem como refletir sobre a intensa mudança nessa expressão cultural quando entram na roda de jongo as contradições sociais e raciais do período de pós-abolição e da construção da cidadania republicana.

Palavras-chave: Jongo; 13 de maio; São Luiz do Paraitinga.

abstract: In the celebrations of abolition of slavery, the jongo dance was the main ritual of celebration of the African matrix and motto of Afro-Brazilian political organization in São Luiz do Paraitinga. In the post-abolition period, the jongo represented a communication channel of the Afro-descendant in the nascent republican society. The challenge of including the freedman in republican citizenship had its vortex on the jongo wheel, which undergoes transformations in its cultural expression, in order to be inserted in this new historical context. From the analysis of the press coverage of the time, of chroniclers and folklorist records, it is intended to contribute to the history of the jongo on celebrations of abolition of slavery of São Luiz do Paraitinga, as well as reflect on the intense change in this cultural expression when they enter the jongo of the social and racial contradictions of the post-abolition period and the construction of republican citizenship.

Key-words: Jongo; abolition of slavery; São Luiz do Paraitinga.



abolição da escravatura foi comemorada com festas entusiasmadas por todo o Brasil. Os sinos dobraram e os foguetes estouraram para as grandes multidões nas ruas, em meio aos desfiles oficiais, passeatas cívicas, missas e discursos das autoridades. Toda a sociedade parecia conclamar a Princesa Isabel e os abolicionistas pela oportunidade de dar vivas à liberdade.

Essas eram as festas oficiais, organizadas por instituições formais, nas quais, caminhando em passeata e ouvindo os discursos de padres, delegados e juízes, os libertos ritualizavam sua submissão aos marcos da sociedade vigente.

Matheus Pereira¹, ao consultar diversos jornais da época, encontra expressões como o “extraordinário júbilo”, a “delirante alegria” ou a “estrondosa e entusiástica manifestação de alegria”.

Essa festa da liberdade guarda alguns dos sentidos plurais daquele 13 de maio de 1888. O paternalismo premente associa a data à boa vontade das autoridades, solapando as diversas lutas das comunidades cativas e do movimento abolicionista urbano. Esse paternalismo é mais flagrante na centralidade da Princesa Isabel, que teria dado a libertação por “bondade” e “caridade”, sendo considerada a “mãe dos escravos”. No contexto histórico de 1888, o tom paternalista estava ancorado em um discurso patriótico e nacionalista, tão em voga na época, pois a existência da escravidão era espécie de impedimento aos ideais republicanos de nação. Assim, a exaltação da libertação era espécie de consenso civil que fortalecia a ideia de uma “união nacional”. Ressaltar as lutas dos movimentos abolicionistas e comunidades quilombolas certamente feria esse ideal, bastante falacioso, sabemos, de confraternização racial. Os movimentos urbanos abolicionistas frequentemente eram salientados pelo seu pendor à oficialidade e pela participação de muitos “brancos” em suas fileiras, jamais se mencionando rebeliões aguerridas e ações radicais. A ênfase na união nacional e na liberdade geral certamente deixa entrever o clima instável das incontáveis rebeliões escravas e a ameaça que os libertos representavam.

Entre as solenidades oficiais estavam também manifestações culturais do povo afro-brasileiro, como o jongo, uma dança de roda tradicional em parte da região

¹ PEREIRA, Matheus Serva. **Uma viagem possível: da escravidão à cidadania.** Quintino de Lacerda e as possibilidades de integração dos ex-escravos no Brasil. 292 f. 2011. Dissertação (Mestrado em História) Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

do sudeste brasileiro. No contexto do Estado de São Paulo, Petrônio José Domingues² observa: “Analogamente nas ruas, nas praças, nos cantos, recantos e arrabaldes de São Paulo, a Lei Áurea era sustentada com alegria, energia e fervor, por meio de batuques, sambas e jongs, principalmente”. Na cidade de São Paulo, Matheus Pereira³ salienta “diversos jongs de negros, em grande alarido”, que, ano após ano, comemoravam o 13 de maio em frente à casa do abolicionista Antônio Bento. De maneira similar, Renata Moraes⁴ resalta a importância do jongo nas comemorações afro-brasileiras no Rio de Janeiro.

Assim, ao lado dos festejos oficiais salientados pelos jornais, os jongs e outras expressões culturais afro-brasileiras revisitavam formas de organização da população liberta, cultuadas desde as senzalas e revigoradas como espaços de união e reverência à matriz cultural africana.

No contexto do Vale do Paraíba, Martha Abreu e Hebe Mattos⁵ observam o quanto o 13 de maio esteve muito associado às rodas de jongo, a exemplo de uma notícia do Jornal do Comércio, de 14 de maio de 1889, sobre libertos dançarem “alegres jongs em regozijo pelo aniversário da abolição”. No ambiente rural, as memórias de afro-brasileiros de Vassouras (Rio de Janeiro), coletadas por Stanley Stein⁶, mencionam o alegre êxodo dos libertos, dançando e cantando nas estradas e pousos: “Durante três dias e três noites podia-se ouvir os tambores reverberando enquanto libertos regozijavam-se com o caxambu”. Stein observa o quanto os pontos de jongo ou do caxambu, como a dança é conhecida nessa comunidade, foram formas de comemoração da abolição e também de uma reflexão coletiva sobre os limites da tal liberdade: “rainha deu cama, mas não banco para sentar...”

No contexto específico de São Luiz do Paraitinga, Jaime de Almeida⁷ observa diversos “rituais de submissão organizados pelos senhores cristãos”, como símbolo

² DOMINGUES, Petrônio José. “A redempção de nossa raça”: as comemorações da abolição da escravatura no Brasil. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 31, n. 62, p. 19-48, 2011.

³ PEREIRA, Matheus Serva. As festas negras pela abolição. Sambas, batuques e jongs no 13 de maio (1888-1898). In: Ribeiro, Alexandre; Bittencourt, Marcelo; Gebara, Alexander (org.) *África, passado e presente: II encontro de estudos africanos da UFF*. Niterói: PPGH-UFF, 2010. p. 99-107.

⁴ MORAES, Renata Figueiredo. *As festas da abolição: o 13 de maio e seus significados no Rio de Janeiro (1888-1908)*. 325 f. 2012. Tese (Doutorado em História Social da Cultura), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

⁵ ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. *Festas, patrimônio cultural e identidade negra*, 2013. Disponível em: <http://cral.in2p3.fr/artelologie/IMG/article_PDF/article_a178.pdf> Acesso em: 09 mar. 2014.

⁶ STEIN, Stanley J. *Vassouras: um município brasileiro do café, 1850-1900*. (Vera Bloch Wrobel). Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990. p. 302.

⁷ ALMEIDA, Jaime de. *Foliões - festas em São Luís do Paraitinga na passagem do século (1888-1918)*. 1987. Tese (Doutorado em História), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1987. p. 366

da resignação do liberto e da integração entre brancos e negros na hipócrita “fraternidade dos brasileiros”; porém, também “festas subversivas” de problematização da condição do negro na sociedade republicana, nas quais o jongo ganha lugar de destaque.

O presente texto tem como objetivo contribuir para a história do jongo no 13 de maio em São Luiz do Paraitinga. A partir de coberturas da imprensa da época, de registros de cronistas e folcloristas, salienta-se o papel do jongo no diálogo da comunidade afrodescendente com a sociedade republicana nascente, na organização política dos libertos e no compartilhamento de traços comuns de sua matriz cultural africana. Por outro lado, a passagem da condição de escravo àquela de cidadão se reflete em grande mudança na vida cotidiana que se expressa em profundas transformações na cultura tradicional do jongo. Assim, problematiza-se essas modificações no jongo quando passa do terreiro ao asfalto e do ambiente intra-comunitário da comunidade cativa ao espaço extra-comunitário da sociedade republicana.

lutas por libertação em são luiz do paraitinga

O 13 de maio é fruto de luta. O ato instituído oficialmente é desencadeado pela revolta aberta da comunidade cativa contra a escravidão. Compreender a força do 13 de maio em São Luiz do Paraitinga é conhecer a história de lutas por libertação na região.

Africanos e afro-brasileiros estão entre os fundadores da vila de São Luiz Paraitinga, em 1773⁸. Desde esse primeiro momento, a presença negra é marcada por rebeliões e formações de comunidades livres, como demonstram os tais “quilombos dos negros” que Martim Lopes Lobo de Saldanha observa, em 1781, na região; ou a menção a um quilombo no caminho entre São Luiz do Paraitinga e Ubatuba, em 1783⁹. Contudo, foi a partir da década de 1820 que aumenta vertiginosamente o número de escravos na cidade e também o número de insurreições. Vivia-se o auge da economia cafeeira no Vale do Paraíba e a mão-de-obra escrava africana crescia tanto quanto a riqueza da elite latifundiária.

Em 1832, há registros da mobilização da Guarda Nacional em resposta a ameaça de rebelião escrava. Os Códigos de Posturas Municipais de 1833 enfatizam o

⁸ NERY, Rosa Maria de Andrade. **São Luiz do Paraitinga: reduto de gente bandeirante**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2014.

⁹ QUEIROZ, Suely Robles Reis de. **Escravidão negra em São Paulo: um estudo sobre as tensões provocadas pelo escravismo no século XIX**. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: INL, 1977. p. 77.

“negro insurgente” como principal inimigo público, detalhando as formas de policiamento a quaisquer ajuntamentos de escravos. É proibido o porte de armas e objetos pontiagudos entre escravos e libertos, além de haver grande controle policial nos botequins. Tal medo de revoltas escravas chega ao cúmulo no dia 17 de dezembro, momento em que a Câmara organiza uma guarnição de homens armados em prontidão para agir no dia 22, “a fim de obstar qualquer intento que possa haver de parte dos ditos escravos dentro deste município”¹⁰.

Na década de 1870, São Luiz do Paraitinga alcança seu auge: condecorada com o cobiçado título de cidade imperial e reconhecida pelo pioneirismo na industrialização, com a criação da Fábrica de Tecidos Santo Antônio. É também o ápice dos conflitos: pululam rebeliões, fugas e formação de quilombos. No dia 20 de novembro de 1872, por exemplo, homens armados atacam um quilombo no bairro do Chapéu. Houve forte resistência e franca “batalha” – conforme expressão do processo criminal. Ao final do combate, foi morta a negra Rosa, que ofereceu resistência, e estão feridos os negros João Medeiros, Adão, Sebastião e Vitorino¹¹. Nessa época, havia muitas referências a quilombos na cidade que, muito possivelmente, abrigavam significativo número de pessoas.

A constante luta por libertação acaba por provocar a inviabilidade econômica do sistema escravagista, em virtude do reconhecimento dos fazendeiros de que não têm mais autoridade e forças para fazerem frente às constantes revoltas dos escravos. Trata-se de um documento de 1874, em que a Câmara Municipal de São Luiz do Paraitinga responde a solicitação da Presidência da Província de preencher um questionário sobre a escravidão:

Cumprir remover portanto esses males, isto é, restabelecendo a força moral do senhor garantindo mais o seu direito sobre o escravo, e firmando a sua força moral tão abalada na luta constante em que se vê contra a insubordinação dessa classe, que [ilegível] por alguns indivíduos, vive quase sempre em revolta, e vitoriosa caminha desassombrada em seus desregramentos. Os fazendeiros já não têm confiança na propriedade de escravos, nem na aquisição (sic) de colonos; há três anos atrás, o clima era de euforia, comprou-se muito escravo, mas o crédito caro dos agiotas e o baixo preço do algodão, principal produto de exportação do município, instalaram a crise¹²

¹⁰ ALMEIDA, op. cit., p. 230

¹¹ Ibid. p. 143.

¹² Ibid., p. 240.

○ documento é inequívoco: reconhece-se que os senhores não têm mais moral para controlar o escravo. Essa “força moral” é minada pela insubordinação desta classe que vive constantemente em revolta. São essas insurreições que deslegitimam o “direito sobre o escravo” (ou seja, são contra a própria instituição da escravidão) e tornam a escravidão inviável economicamente. Em poucas palavras, os movimentos de libertação tornam essa “classe” “vitoriosa”.

Na década de 1880 há muita militância abolicionista na cidade e diversos processos criminais contra brancos engajados em revoltas de escravos, nomeados “emancipadores incendiários”. Tais emancipadores relacionam as revoltas da comunidade cativa luizense com o fim da escravidão, sendo criticados como os “filantrópicos proletários que conspiram contra a secular instituição da escravidão”¹³, num claro sinal de aliança dos movimentos espontâneos nas senzalas com movimentos urbanos organizados. O próprio delegado, em 1882, afirma que as repetidas fugas de escravos no período têm adquirido nova força, pois há “em algumas delas até sinais e vestígios de revolta, folha de um plano assentado”.

Nas vésperas da abolição, o clima esquenta ainda mais no interior paulista. A atuação de grupos radicais do movimento abolicionista lança mão de ações ilegais, como retratado por Maria Helena Machado: “A imagem de bandos de escravos armados, sob a direção de um estrangeiro, saqueando fazendas e tumultuando as vilas e cidades”¹⁴. Parece ser deste teor as imagens pintadas pelas autoridades luizenses. No dia 1 de março de 1888, o delegado de São Luiz do Paraitinga envia uma correspondência urgente ao Presidente da Província, solicitando reforço policial. O delegado está antevendo sérios conflitos neste Município, devido a fuga de escravos para o Município de Taubaté. Corria o boato de que esse ajuntamento de fugitivos estaria assaltando fazendas da região. No mesmo momento, o subdelegado do distrito de Lagoinha menciona o mesmo pedido, mas especificava: “prepara-se uma expedição de sediciosos, em Taubaté, para virem á Fazenda de Sant’Anna, termo desta Villa, assaltar e apoderar-se á força de libertos condiccionaes, em numero de oitenta”¹⁵.

Inicialmente, de 1830 a 1860, as rebeliões escravas na região se contentavam com fugas coletivas e formação de quilombos; na década de 1870 passaram a lutar

¹³ Ibid., p. 321.

¹⁴ MACHADO, Maria Helena. **O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição**. Rio de Janeiro: UERJ/EDUSP, 1994. p. 229.

¹⁵ MONSMA, Karl. A polícia e as populações “perigosas” no interior paulista, 1880-1900: escravos, libertos, portugueses e italianos. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. *Anais...*, Porto Seguro, Bahia, 2008. Disponível em: http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/mesas_redondas/trabalhos/MR%2012/Monsma%20ABA%202008.pdf Acesso em 03 jan. 2015.

por libertação dos escravos em articulação com movimentos abolicionistas urbanos; no final dos anos 1880, os escravos fogem, se articulam entre si e constroem plano para “apoderar-se à força” de libertos condicionais.

É nesse contexto de luta constante por libertação que advém a abolição da escravatura.

jongo no 13 de maio

Em São Luiz do Paraitinga, a forte tradição do 13 de maio em diversas comunidades rurais e no centro da cidade denota a grande importância da data para a cultura negra local.

Ao analisar um documento de 30 de novembro de 1888, sobre uma queixa do juiz local sobre o comportamento dos afrodescendentes no período imediatamente posterior à abolição, Mário Aguiar ressalta que o incômodo da autoridade se referia “às festas e batuques de negros, ouvidos à distância com desconfiança e interpretados como ritos bárbaros”¹⁶. Ora, tal documento explicita como a comunidade negra festejou com batucadas a abolição, durante vários meses após o 13 de maio, nas quais o jongo tinha lugar de destaque. Nota-se como a passagem deixa entrever também a reação da sociedade diante das manifestações culturais de origem africana, tidas como “ritos bárbaros”.

Ao dedicar-se aos primeiros anos do século XX, Pasquale Petrone observa as principais festividades da cidade de São Luiz do Paraitinga: “Festejava-se o Natal e o 13 de maio, Reis e o 7 de setembro, os santos juninos e o Divino, sempre com quermesses, jongo, etc.”¹⁷ Veja como o 13 de maio é colocado ao lado do Natal em importância festiva, assim como a tradição do jongo é pareada com a importância da quermesse. A expressão “sempre com jongo” destaca quanto essa expressão ritual estava presente não apenas no 13 de maio, mas nas festas aos santos juninos e ao Divino Espírito Santo.

No ambiente rural, memórias de mestres da cultura tradicional esclarecem a importância da jogada de 13 de maio. Em depoimento ao o projeto “Memórias da Escravidão em Famílias Negras de São Paulo”, Benedicto Pereira de Castro descreve que seu pai, de ascendência escrava, comentava a importância da comemoração do

¹⁶ AGUIAR, Mário. São Luís do Paraitinga (usos e costumes). *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, 1949. p. 39.

¹⁷ PETRONE, Pasquale. A região de São Luís do Paraitinga (estudo de geografia humana). *Revista Brasileira de Geografia*, Ano XXI, n. 03, julho/setembro de 1959. p. 03-100. p. 83.

aniversário da abolição¹⁸. Benedicto, falecido em 2017, realizou durante toda a vida, no município paulista de Cotia, a festa negra no 13 de maio.

Esse panorama do início do século seria ressaltado por diversos outros pesquisadores nas décadas seguintes: o jongo como principal força ritual e política da comunidade afro-brasileira local.

Nesse momento histórico, a cidade vivia grande crise econômica. A grande geadada de 1918 na região selaria de vez o fim do ciclo do café no Vale do Paraíba. Assim, os primeiros anos do século XX acompanhavam tensões sociais provenientes da instabilidade econômica. Trata-se de contexto de “radicalização das questões raciais”, conforme nota Jaime de Almeida¹⁹.

É exatamente nesse contexto que o 13 de maio ganha força política, assim como o jongo se fortalece como canal de comunicação da comunidade negra com a sociedade republicana. Daí a importância de avaliarmos mais detidamente esse período.

O pós-abolição foi marcado por uma questão de propriedade de terras, com as denúncias de autoridades públicas sobre a invasão de áreas pertencentes aos grandes latifundiários. Os libertos, sobretudo, eram acusados de “ideias comunistas”, ligadas ao desrespeito à propriedade privada e iniciativas de ocupação coletiva de terras²⁰. É de se supor que, em alguns casos, os antigos senhores de escravos cederam terras aos libertos. Nos casos de comunidades remanescentes de quilombo ou coletividades que rejeitaram permanecer na propriedade de seus antigos senhores, eles provavelmente apropriaram-se de terras alheias – o que justifica a preocupação das autoridades.

Contudo, com o descenso da produção cafeeira é possível que tais terras ocupadas não tenham preocupado tanto os grandes latifundiários. Este quadro muda a partir de 1914, quando muitos dos grandes proprietários luizenses decidem se dedicar a pecuária. No ano seguinte, os fazendeiros receberam 20 sacas de sementes de capim como incentivo à formação de pastagens. É possível que este incentivo esteja relacionado à grande demanda por produtos alimentícios durante a primeira guerra mundial. Como a atividade pecuária necessita de grandes extensões de terra, Jaime de Almeida constrói a hipótese de que o acirramento das questões raciais em São Luiz do Paraitinga responde à expulsão dos libertos de algumas terras: “É assim, cobrindo pouco a pouco a terra com capim, que os fazendeiros locais...

¹⁸ DOMINGUES, op., cit.

¹⁹ ALMEIDA, op. cit.

²⁰ Ibidem, p. 51.

passam à expropriação da pequena propriedade caipira, expulsando inicialmente aquela parcela que tem menos tradição de ocupação do solo, os caipiras/quilombolas negros²¹.

Essa expropriação teve forte resistência. A necessidade de organização da comunidade negra ameaçada pelos grandes latifundiários movimentou “antigos militantes abolicionistas”, que passaram a desenvolver atividades políticas juntos aos libertos. Num 13 de maio da década de 1910, por exemplo, um liberto chamado Egídio quebrou a golpes de macho algumas algemas de ferro, próprias para os escravos, que estavam expostas e à venda junto ao pelourinho no largo da Matriz²². Ora, cerca de vinte anos após a abolição, ainda se vendia em praça pública a tal algaema, forte símbolo da opressão escravocrata. Sua exposição no coração da cidade deixava clara a forte presença da escravidão. A ação revoltosa não é mesmo direta: agressiva, pública e aberta.

Neste franco embate, as festas urbanas são palco privilegiado do combate entre a elite conservadora e a resistência popular. Pois, durante as festas, abrem-se brechas subversivas para a expressão popular, nas arestas do controle exercido pelo clero e pelos fazendeiros. A condição de exceção, característica da festa, passa a representar possibilidades de expressão da classe popular, aliada ao temor das autoridades pelo perigo de desordens sociais.

As comemorações do 13 de maio foram festas públicas no vórtice do conflito de classes. De um lado, como destaca o historiador Jaime de Almeida, havia “rituais de submissão organizados pelos senhores”²³. Tais rituais consistiam em discursos de autoridades, passeatas cívicas e demais solenidades que traziam a falaciosa integração entre negros e brancos em sociedade hipocritamente fraterna. Como observamos anteriormente, tais rituais foram frequentes nos primeiros anos da república e na configuração de uma ideia de nação pautada na integração racial. Contudo, nas mesmas festas, lideranças negras e abolicionistas faziam discursos inflamados seguidos de rodas de jongo, como espaços de luta e resistência.

No 13 de maio de 1916 temos o primeiro registro do jongo em São Luís do Paraitinga. Trata-se de uma crônica escrita pelo conhecido Professor Carneiro (figura respeitada na cidade e integrante da diretoria da Irmandade do Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos) destacando a passeata cívica e os discursos de autoridades locais, seguidos de uma festa na chácara do capitão Felisbino

²¹ Ibidem, p. 249.

²² Ibidem, p. 56.

²³ Ibidem, p. 366.

Alexandrino de Campos. Nesta festividade negra há fogueira, tambores e jongo, descritos da seguinte forma pelo historiador Jaime de Almeida:

O professor Carneiro, curioso, observa o jongo, que constitui uma verdadeira delícia para os pretos, tal como os brinquedos para as crianças e os bailes nos clubes para as 'pessoas de tratamento'. Trata-se de um bailado característico, de passos e requebros, acompanhados de cantorias ao som de dois rústicos instrumentos – puíta e tambaque. As cantorias são enigmáticas, adrede pensadas, e se chamam pontos, semelhantes às charadas; mas podem ocorrer rixas e até brigas se o ponto é desatado²⁴.

Em sua descrição do jongo de 13 de maio de 1916, o jongo é associado à comunidade negra e tido como divertimento (brinquedo ou “delícia”). A descrição sucinta do Professor destaca a coreografia, os instrumentos e a cantoria característica: os pontos de demanda e seus desafios. Num comentário final, Professor Carneiro oferece elementos cruciais para se pensar o jongo na região: o ritual estava quase desaparecendo na cidade, mas se fortaleceu “devido aos incentivos de alguns patriotas que muito trabalham em prol da liberdade nos saudosos tempos da propaganda abolicionista”²⁵. Há aqui importante vínculo entre os jongueiros como resistência negra rural e os abolicionistas urbanos.

Eis a teia de tensões na qual o jongo está inscrito. Realizado no terreiro da fazenda de grande proprietário rural e no interior de comemorações de um 13 de maio com sotaque de integração racial, o jongo revive o clima da escravidão. Mantém sua força intra-comunitária negra e seu ritual no terreiro. Contudo, além dessa relação com as forças conservadoras dantes escravagistas, o jongo também é incentivado pelo movimento abolicionista como manifestação cultural que deve ser preservada. Esses “incentivos” dos patriotas parece ser um primeiro registro da valorização de expressões das culturas populares – marcante nas décadas seguintes, com o avultante movimento folclorista.

A imagem de integração harmoniosa do negro em uma democracia racial é desfeita pela cobertura da imprensa local sobre 13 de maio de 1917. Nesta data, o centro da cidade foi tomado pelo enorme público de aproximadamente 2 mil pessoas desfilando pela cidade sob a liderança de Américo João Pereira e Apolinário

²⁴ Ibidem, p. 369-70.

²⁵ Ibidem, p. 370.

de Moraes Madrugada. O primeiro, coroado Rei do Congo, era liderança negra local e o segundo, também em “trajes rituais”, era conhecido por seus discursos inflamados. A passeata cívica mantém o tom formal com os discursos de representante da câmara, do juiz de direito e do delegado, porém:

Terminada a passeata pelas ruas da cidade e, quando já em caminho para ter lugar o piramidal jongo, da escadaria fronteira à igreja matriz usou da palavra o senhor Apolinário Madrugada. Este discurso, circuncisflausticamente falando, como em todos os que profere o senhor Madrugada, nesta e noutras datas, foi a nota alegre da brilhante festa. O jongo, que se prolongou até o raiar da aurora de segunda feira, correu muito animado, sendo até altas horas assistido e apreciado por muitas famílias da cidade – fonte Luiziense, n. 500, 17/5/1917, p. 02²⁶.

Jaime de Almeida considera haver um fortalecimento da comunidade negra, além de uma “atividade política junto aos libertos, promovida por antigos militantes abolicionistas”²⁷. Permanecem, pois, as tensões entre os tais “rituais de submissão” e a mobilização política da comunidade negra. A combatividade do discurso de lideranças negras em contraste com o jongo “apreciado por muitas famílias” – símbolo da integração do negro na sociedade republicana.

Há aqui uma mudança profunda. O jongo deixa o terreiro e vai ao asfalto, deixa o rural e vai ao urbano. O jongo como construção de uma identidade negra se abre agora para a participação dos brancos e passa a simbolizar a integração política do negro na construção de uma identidade nacional na cidadania republicana.

Assim, de um lado, essas manifestações públicas revelam, para utilizar as palavras de Jaime de Almeida, “o acirramento do racismo e a reação da coletividade negra”. Por outro, um movimento de “apreciar” expressões rituais africanas, antes denominadas “ritos bárbaros”.

Os libertos, praticamente ignorados e marginalizados, somente a partir desse momento passam a ser considerados. Finda a guerra, “desaparecem as referências à consciência cívica dos negros; prevalece o discurso racista...” e “praticamente não se menciona mais o 13 de Maio”²⁸. Em 1918, a praça principal da cidade recebe um busto

²⁶ Ibidem, p. 55-6.

²⁷ Idem, ibidem.

²⁸ Ibidem, p. 371.

de seu mais ilustre cidadão: Oswald Cruz. Jaime de Almeida destaca o quanto se ressalta uma “imagem civilizada e progressista da cidade”. A construção de uma civilização republicana continuou sedimentada no esquecimento da escravidão: “O 13 de maio foi a festa escolhida para instituir socialmente o passado e associá-lo ao atraso; presente e futuro confundidos sob a noção de progresso, seriam instituídos pelas outras festas cívicas: o 7 de setembro, o 15 de novembro e sobretudo o 19 de novembro...”²⁹.

O ano de 1918 também foi marcado pelo início de longa interrupção da principal festa popular da cidade: a Festa do Divino Espírito Santo. Ignácio Gióia, padre ortodoxo de origem italiana, assume a paróquia de São Luiz do Paraitinga e fica estarelecido com os elementos pagãos abundantes na Festa do Divino – em especial a gula e o desperdício, na comilança do famoso afogado. O padre interrompe a festa por longo período, de 1918 a 1940. Certamente essa interrupção está relacionada ao aumento das tensões sociais e a utilização das festas como forma privilegiada de participação política das classes populares.

O 13 de maio em São Luiz do Paraitinga teve vida longa. Realizadas, muitas vezes, no interior da Festa do Divino Espírito Santo (por uma coincidência de datas), as comemorações da abolição da escravatura continuaram sendo palco privilegiado das manifestações públicas das comunidades negras, seja fortalecendo sua matriz cultural, seja desenvolvendo atividades políticas. As memórias de participantes de rodas de jongo nos diversos bairros rurais da cidade também destacam a festividade do 13 de maio associada ao jongo.

Mário Aguiar, estudioso dos costumes luizenses durante as décadas de 1930 e 1940, afirma: “Geralmente festejado, o dia 13 de maio representa para eles [“pretos”] uma grande data. Cheia de comemorações e de grande júbilo. Dente as festas promovidas figurava – e ainda se mantém em primeiro plano – o Jongo”³⁰. O jongo permanece como principal expressão da cultura negra, ou da “dança de escravos”, nas palavras do autor. O cronista ainda ressalta uma diferença nos discursos sobre o jongo: “Dir-se-ia, pelo nome, uma dança africana, de ritmo bárbaro, cheia de gritos selváticos de permeio ao gingado violento de corpos semi-nus; bem ao contrário, o jongo é quase um torneio espiritual, interessante na forma e no fundo; é quase o ‘catira’ ou ‘cateretê’, o ‘desafio’, conhecidos em tôda parte”.

²⁹ ALMEIDA, Jaime de. Revisitando São Luís do Paraitinga: continuidades e rupturas. Em: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (orgs.). **Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa** (volume II). São Paulo: Hucitec;Edusp;Fapesp;Imprensa Oficial, 2001. pp. 657-679. (Coleção Estante USP - Brasil 500 anos; v.3). p. 663.

³⁰ AGUIAR, op. cit., p. 48.

Aquele “rito bárbaro” – que Mário Aguiar nomeia como “ritmo bárbaro” e “gritos selváticos” – agora aparece exaltado como “torneio espiritual” e assemelhado a outras expressões populares, criadas pelos jesuítas na catequização dos índios, como o catira e cateretê. A afirmação de Mário Aguiar sugere perguntas importantíssimas, às quais retornaremos na síntese posterior: a mudança na forma de a sociedade racista ver o jongo seria parte da empreitada patriótica de integração do negro na república, sobretudo ressaltando seus aspectos mais “apreciados” pelas famílias brancas? Há apenas uma mudança no olhar sobre o jongo, ou o próprio ritual teria se modificado diante desse olhar? Em outras palavras, não teria o jongo do terreiro, grande propagador da cultura de matriz africana, perdido traços rituais para se adequar a uma sociedade que o via como “bárbaro”, “selvagem” e “violento”?

O autor traz ainda outros elementos para nossa reflexão. Nota, por exemplo, como “não raro é ver-se algum branco entre os mais assanhados participantes da diversão”. O que o cronista considera uma “dança dos pretos”, tem agora a participação de “brancos” na roda, além de grande popularidade – pois há “bastante numerosa a assistência que se aglomera em torno da roda”³¹.

As descrições do jongo feitas por Alceu Maynard de Araújo³² também permitem uma reconstituição desse ritual. A jongada do dia 13 de maio de 1947, durante a festa do Divino Espírito Santo, é organizada por Joaquim Honório dos Santos, filho de africanos de Angola, nascido durante a escravidão. É acesa a fogueira e os tambores (tambu e candongueiro) são afinados no calor da chama. Forma-se a roda, ao redor dos tambores, e Joaquim inicia o ritual: retira o chapéu e entoia uma oração: “Primeramente saravá Guananzamba, Guananzamba do céu, abaixo de Guananzamba, saravá santo por santo...”. Após “saravar a engoma”, mesclando a língua portuguesa com a bantu, a roda se inicia com os jongueiros em desafio. Os cantos chamados de “ingoromenta” (corruptela de argumento) são cantados em linguagem enigmática e repetidos até que alguém os decifre. Há a crença de que tais cantos mágicos têm o poder de paralisar ou enfeitiçar o adversário. Para “desamarrar” o ponto, o jongueiro grita “Cachoêra” e coloca seu próprio ponto. Outras vezes, as disputas versam sobre fatos cotidianos e são nomeadas como “linha de visaria”. Na sequência do canto, a dança consiste em passos alternados dos pés se arrastando no chão e, por vezes, acompanhados de giros no corpo. Ao final, há o ritual da bandeira, no qual os integrantes da jongada, ao raiar o dia, saúdam o festeiro.

Outra descrição importante, realizada por pessoa da cidade, é aquela de Benedito de Souza Pinto, saudoso Juca Teles das Cotias. Publicada no Correio

³¹ Idem, *ibidem*.

³² ARAÚJO, Alceu Maynard. **Folclore Nacional** (Volume II - Danças, Recreação, Música). São Paulo: Melhoramentos, 1964. 456 p.

Folclórico, em 1950, o registro do jongo começa da seguinte forma: “Em dias determinados, reuniam-se os pretos do município para os festejos na cidade. O dia mais importante para eles era e ainda continua sendo o 13 de maio, pela comemoração da grande data da Lei Áurea – a libertação dos escravos”³³. A expressão “tradicional jongada”, para se referir ao jongo de 13 de maio, dá, novamente, amostras da importância da data comemorativa e a proeminência do jongo nos festejos. Há indícios de que o jongo e a coroação do rei e rainha de congo estão relacionados de alguma forma, pois observa-se que “Tia Teresa representa até hoje a Rainha do Treze de Maio”. O termo rainha, usado no Moçambique, na coroação do Rei de Congo e no jongo, denota certa unidade na formação de lideranças negras. Também a expressão “até hoje” aponta que Tia Teresa, àquela altura com mais de cem anos, era considerada rainha há tempos.

Por fim, um outro detalhe importante. Juca Teles encerra o texto da seguinte forma: “Assim eram repetidos os pontos, os toques e a dança até quando os sinos da matriz tocavam para a primeira missa, que todos iam assistir”.

Benedito de Souza Pinto, devoto do santo do qual empresta o nome, integrante da Irmandade de São Benedito e fundador da Banda Musical São Benedito, ressalta o credo católico dos jogueiros. Todos assistiam a missa após a jongada como sinal de que a expressão africana não interferia na religiosidade católica da comunidade negra.

jongo do pós-abolição: do terreiro ao asfalto

A abolição da escravidão trouxe grandes desafios na inclusão dos libertos como cidadãos republicanos. Inicialmente, os libertos foram abertamente hostilizados e perseguidos: tachados de vagabundos, ladrões e feiticeiros. Jaime de Almeida³⁴ demonstra inúmeros exemplos da caça aos feiticeiros negros, nos primeiros anos do século XX, em São Luiz do Paraitinga. O mesmo historiador, e também Carlo Monsma³⁵, detalha mais de um processo criminal na cidade que associava o liberto à vagabundagem e à periculosidade.

³³ PINTO, Benedito de Souza. O jongo de São Luís do Paraitinga. *Correio Folclórico*, nº 45, 04 de fevereiro de 1950.

³⁴ ALMEIDA, 1987, op. cit.

³⁵ MONSMA, Karl. Pânico e repressão: a reação à abolição das elites nas regiões de cafeicultura paulista. XXVI Simpósio Nacional de História - ANPUH. *Anais...*, São Paulo, julho, 2011.

Contudo, os movimentos negros organizados, com participação de lideranças comunitárias e antigos militantes abolicionistas, realizam manifestações no 13 de maio, em que o exercício da cidadania surge como conquista de luta política. Como principal manifestação negra da cidade, o jongo assume grande importância no período pós-abolição. Porém, essa importância é acompanhada de profundas mudanças na expressão ritual do jongo. Quais mudanças seriam essas?

do terreiro ao asfalto. do rural ao urbano.

O jongo é criado por afro-brasileiros no contexto da escravidão, caracterizado pela soberania do poder do senhor de escravos, da grande aglomeração de escravos nas senzalas e das grandes festas no terreiro. Nessas condições históricas, o jongo se fortaleceu com a partilha de rituais, elementos culturais e universos espirituais por africanos oriundos de diversas etnias bantu. Robert Slenes lança mão da tese de que rituais como o jongo contribuem para a coesão social de africanos e afrodescendentes nas senzalas, com a formação de uma “identidade bantu”³⁶. O terreiro, enquanto espaço ritual, é vigiado pelos senhores e, até, apreciado por viajantes estrangeiros que ficavam curiosos com os rituais afro-brasileiros. Contudo, enquanto espaço familiar no cotidiano dos cativos e consagração da vida comunitária, o terreiro trazia um pouco das senzalas africanas – lembrando que, em África, senzala era sinônimo de povoamento ou comunidade.

O terreiro trazia um espaço comunitário fundamental à vida coletiva, que está na raiz da palavra jongo: o “onjango” africano. No “onjango” se fazem as festas, tomam-se as decisões políticas, preparam-se os mutirões, reverenciam os antepassados e realizam-se as práticas espirituais³⁷.

Passado ao asfalto, o jongo muda seu espaço de realização. O asfalto é o espaço ordenado pela administração pública da cidade. No período republicano, ansioso pela civilidade e progresso, o asfalto era o lugar da alta cultura, inspirada nos modelos europeus. Certamente, esse novo espaço trouxe mudanças nas formas de jogar, numa espécie de urbanização do jongo. A cidade é o símbolo da sociedade civil. A “roça”, ainda hoje, é espaço das relações comunitárias mais ou menos livres dos controles administrativos urbanos, pois as políticas públicas e o controle social não conseguem abarcar o ambiente rural – ainda mais com a extensa área rural luizense.

³⁶ SLENES, Robert W. “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista icUSP*, n. 12, 1992, p. 48-67.

³⁷ DIAS, Paulo. O lugar da fala: conversas entre o jongo brasileiro e o ondjango angolano. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 59, p. 329-368, dez. 2014.

No espaço urbano, o jongo fica suscetível aos controles policiais e eclesiásticos, submetendo-se aos marcos da ordem social e moral vigente. O exemplo mais gritante destes controles é oferecido na descrição do jongo da festa do Divino de 1944, feito por Lavínia Raymond³⁸: o jongo era realizado em espaço marginal da festa e se iniciava apenas após a autorização do padre e o consentimento do delegado. Os desafios entre jongueiros, nos famosos pontos de ingoromenta, são reprimidos e prevalece os pontos de visaria; a magia dos cantos é preterida pelo divertimento. As expressões rituais da espiritualidade afro-brasileira também não tomam tento, sob os olhares republicanos do progresso. Os maneios da dança também são reprimidos, pois o jongo entra no espaço urbano como dança “inocente”, ou seja, sem a “malícia” e a “indecência” com as quais as danças africanas e afro-brasileiras eram vistas pelos olhares europeus ou euro-centrados.

Um dos grandes discursos da modernidade é aquele do menosprezo ao passado, como algo atrasado, e a crença triunfante num futuro melhor, pelo progresso da civilização. Nesse contexto, frequentemente o espaço rural era relacionado ao atraso e o espaço urbano ao progresso. Essa dicotomia passado/futuro entra também na roda de jongo, como uma variante da cisão entre urbano e rural. Vejamos a seguinte passagem de Alceu Maynard de Araújo, formado pela Escola de Sociologia e Política de São Paulo:

No início do jongo há um número bem grande de assistentes, geralmente brancos, que ficam ‘sapeando’, isto é, olhando, com vontade de entrar na dança; com receio, porém, de perderem o *status* social, dominam o primeiro impulso e não entram na jongada, cujo ritmo, apesar de monótono, é convidativo. Entre os assistentes há também alguns pretos ‘bem vestidos’ que se julgam superiores àquela ‘negrada velha e desajeitada’ e, por isso, não se misturam; prevalece a marginalidade³⁹.

A questão racial presente será analisada no item posterior, pois o que nos chama atenção é outra distinção: brancos e negros “bem vestidos”, ou seja, em trajes modernos e preocupados em manter o tal “*status* social”, contra “negrada velha e desajeitada”. O novo (moderno) e o velho (ultrapassado) travam uma batalha que desdobra o urbano e o rural. Comentando essa distinção, Alceu Araújo pondera: “Os

³⁸ RAYMOND, Lavínia Costa. Algumas danças populares no Estado de São Paulo. **Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo**, boletim n. 191, Sociologia n. 6, 1954. 128 p.

³⁹ ARAÚJO, op. cit., p. 228.

participantes [do jongo] são pessoas simples, de condição econômica rudimentar, que se trajam modestamente e quase todos vindos da roça. A grande maioria é de pessoas idosas⁴⁰. Ou seja, para parte da sociedade republicana luizense, o jongo era coisa da roça, velha e ultrapassada. A própria Lavínia Raymond ouviu de muitas pessoas crítica ao “gosto de negros e de muito branco pelo jongo”⁴¹.

Até que ponto esses “pretos bem vestidos” e os brancos modernos teriam feito mudar o jongo da roça? Por exemplo: os pontos demanda e seus aspectos mágicos, símbolos de uma religiosidade africana, extinguiram-se em todos os lugares de modernização do jongo, não apenas em São Luiz do Paraitinga, mas em toda a parte, atualmente. Não teria sido um processo de adequação do “ritual bárbaro” à civilidade urbana, paralelo da tentativa de esquecimento das lutas negras no cativoiro para o fortalecimento de uma harmoniosa união nacional?

da “dança de pretos” à participação de “brancos”

Em tempo de cativoiro o jongo era restrito à comunidade escrava. Seus rituais, pontos e gestos fortaleciam uma mesma matriz cultural bantu e a formação de uma identidade do afro-brasileiro. Com a abolição e a participação dos libertos nas festas populares, o jongo passa a ser uma apresentação das comunidades negras, tendo como expectadores os participantes da festa. De um lado, como notaram diversos autores, há um fortalecimento da tradição do jongo com a participação de jongueiros de diversas regiões da cidade e até de outros municípios. Desde as memórias de Mestre Pedro, liderança negra cujos testemunhos da época do pós-abolição foram colhidos por Alceu Maynard de Araújo⁴², nota-se a grande rivalidade entre jongueiros da roça e da cidade ou de um bairro rural contra outro. Ou seja, o jongo restrito a uma comunidade negra, de uma mesma senzala ou, depois, de um mesmo bairro, passa a ser aberto a formação de uma identidade negra no pós-abolição. Há aqui, me parece, uma ampliação do escopo da tese defendida por Robert Slenes: se, em tempos de cativoiro, cada comunidade construía uma nação negra no Brasil, a partir da partilha de universo cultural comum, agora, com o encontro dessas diversas comunidades, a grande roda de jongo na cidade reúne representantes de outros locais e grande encontros de jongueiros cumba. Contudo, a construção da identidade do afro-brasileiro não é restrita aos “negros”.

⁴⁰ Ibidem, p. p. 28.

⁴¹ RAYMOND, op., cit., p. 97.

⁴² ARAÚJO, Alceu Maynard. Moçambique, dançado em São Luís do Paraitinga. *Folha da Manhã*, São Paulo, 22.03.1949.

A identidade social de uma pessoa ou grupo é construída coletivamente por todos os demais cidadãos. Importa como o negro vê e representa a si mesmo, mas também a partir de como é visto e representado pelo outro. E mais: no período do pós-abolição, o jongo deixa de ser exclusividade dos afrodescendentes, acolhendo a participação de “brancos”, muito embora mantenha uma representação social vinculada ao povo negro. Alceu Maynard de Araújo, Mário Aguiar, Carlos Borges Schmidt⁴³, todos eles expressam surpresa com “brancos” participando das rodas de jongo das décadas de 1930 e 1940. Alceu critica abertamente os “brancos”, dizendo como eles não sabem dançar e cantar os pontos, sendo o jongo mais bonito apenas quando os brancos vão embora. Ora, se, como salienta Robert Slenes, o jongo foi um ritual de reconhecimento da mesma matriz cultural africana, entre uma variedade de africanos e afrodescendentes de raiz bantu, que transformações sofria com a participação de cidadãos provenientes de outras culturas? Os “brancos” jogueiros, que, como lembra Alceu Maynard de Araújo, não sabiam dançar e cantar pontos de demanda, não contribuiriam para uma transformação radical nessa expressão cultural?

de “rito bárbaro” a “torneio espiritual” “apreciado pelas famílias”

O jongo no asfalto entra no seguinte jogo de espelhos: se constitui como tradição afro-brasileira e da roça, vista depreciativamente por “brancos” e “pretos” urbanos e modernos. É possível que esse olhar do “outro” tenha contribuído para modificações no modo de jogar, pois a questão da identidade social é complexa: nos vemos também com os olhos dos outros.

É certo que o olhar do “branco” mudou com a abolição, as lutas políticas dos libertos e, principalmente, a convivência entre “caipiras” e “libertos”, ambos assemelhados no modo de vida e na condição social. A tônica do período da escravidão era a semelhança das manifestações afrodescendentes com aquelas de animais (abertamente no termo “animália” e explicitamente em expressões como brutal ou selvagem). Essa desqualificação etnocêntrica do outro é vista desde as primeiras viagens de europeus para a África. Desde os relatos de europeus, como aquele de Giovanni Antonio Cavazzi, na década de 1670, observamos as expressões rituais africanas como “cerimônias barbaras”, “abomináveis”, “indecentes”, ou, em poucas palavras, “cultos do demônio”⁴⁴. Nos tempos modernos, a animália era contraposta a civilização avançada subserviente à Europa. Trata-se de um

⁴³ SCHMIDT, Carlos Borges. *A vida rural no Brasil: a área do Paraitinga, uma amostra representativa*. São Paulo: Secretaria da Agricultura, 1951.

⁴⁴ CAVAZZI, Giovanni Antonio. *Relation historique de l’Ethiopie occidentale*. Paris: Charles Delespine, 1732. p. 241.

darwinismo social tão em voga na época: uma hierarquia evolucionista dos mais rudimentares e selvagens, aos mais civilizados e avançados.

Pois bem, após a abolição há dupla mudança: olhar do “branco” sobre o “negro” (pois eram ambos cidadãos republicanos), do negro sobre si mesmo. Nesse processo, o jongo muda de brutal a espiritual, de repulsivo a apreciado. Seria apenas uma mudança no olhar do branco? Até que ponto reflete uma modificação no próprio no jongo para ser mais apreciado por brancos? São perguntas difíceis de responder. O que é certo é que o jongo urbano das festas populares se torna algo diferente daquele praticado na roça; é certo também de que o jongo dançado, balanceado, é aquele urbano, este que serviu de referência ao processo recente de patrimonialização do jongo e uniformidade ritual das comunidades jongueiras. O jongo da roça (aquele cantado nas madrugadas, principalmente por homens, com pontos de ingoromenta, aquele de mandingas e magias, aquele que era cantado quase não havendo dança) parece ter como referência o jongo de terreiro, com matriz africana mais forte.

Um exemplo emblemático é a associação da dança do jongo com as danças portuguesas. Nas descrições do jongo de 13 de maio, Benedito de Sousa Pinto e Mário Aguiar destacam que a dança é uma “imitação da antiga quadrilha”⁴⁵. Até que ponto os “brancos” da roda dançavam o jongo de maneira lusitana e, assim, faziam se perder as referências das danças afro-brasileiras? Ou será que a própria comunidade afro-brasileira adequava suas danças à moral vigente, pois os movimentos coreográficos africanos eram vistos como “indecentes” e “licenciosos”?

catolicismo oficial e religiosidade africana

A caçada aos feiticeiros negros no pós-abolição dá o tom da intolerância religiosa predominante na cidade. O jongo foi criado pelas mesmas comunidades negras que incorporaram, a seu modo, as devoções do catolicismo popular. O jongueiro Luiz Caié menciona que “foi São Benedito quem inventou o Jongo no tempo em que ele foi gente e era cativo”⁴⁶. Também as práticas de benzedeiros, como o jongueiro Joaquim Honório dos Santos ou Alcino Toledo, demonstram quão entrosados estavam expressões religiosas de matriz africana com aquelas do catolicismo popular. A pecha pejorativa de “magia negra” revela o quanto expressões rituais afrodescendentes que não estivessem afinadas com o catolicismo oficial, não tinha aprovação da sociedade. Até registros recentes de 2004, as expressões religiosas

⁴⁵ AGUIAR, op., cit., p. 49.

⁴⁶ ARAÚJO, 1964, op., cit., p. 221

afro-brasileiras eram reprimidas pela Igreja oficial e impedidas de tomar parte nas festas católicas⁴⁷. O jongo no asfalto, sob as vistas das autoridades e dos cidadãos luizenses, não mantém as características mágicas tão representativas do universo religioso africano. Falamos dos pontos de amarração e demais mandingas, que desaparecem com os olhares citadinos. Ora, mesmo os pontos de ingoromenta, que trazem desafios mais aguerridos, são preteridos pelos pontos mais amenos e festivos de visaria. Perde-se em magia e ganha-se em divertimento. Os jongs atualmente praticados, com raríssimas exceções, têm exatamente essas características: pontos de visaria, proeminência da dança, ausência do improviso e do desafio, ausência de rituais mágicos e demais mandingas de outrora. Ao ir ao asfalto teria o jongo adotado feições diversas, aprovadas pela moral cristã, que o distanciam do jongo de raiz criado no interior de comunidades negras cativas?

cultura versus religião, cultura versus política

Uma das características marcantes dos discursos da modernidade é a necessidade de limites bem definidos entre as diversas esferas da vida, que perdem sua feição híbrida e ambígua. Esforçava-se para colocar tudo bem definido em compartimentos estanques e com fronteiras rigorosamente vigiadas. A “cultura”, por exemplo, é considerada muito distinta da “política” e as duas, por sua vez, muito diferentes da “religião”. Óbvio que tais compartimentos discursivos ruem com uma perspectiva crítica, porém, é de se supor que uma tal perspectiva não se desenvolveu com a mesma força que o discurso dicotômico. O jongo foi aceito no asfalto, apreciado pelas famílias e autorizado pelas autoridades, apenas como “cultura” – mesmo qualificativo abundante nas pesquisas sobre cultura popular realizadas pelos folcloristas. O jongo seria tomado apenas como “cultura” ou expressão folclórica. Em tempo de cativeiro não se fazia qualquer distinção entre o que depois foi chamado de “cultura”, “política” e “religião”. Como ritual complexo de extração tribal, o jongo era tanto expressão que dava sentido à vida em comunidade, quanto momento de crítica ao sistema escravagista, organização de rebeliões e formação de quilombos, tudo isso bem temperado pela magia típica dos cumbas africanos. Ao ser apreciado no asfalto, o jongo perde, por assim dizer, muito de sua força política e quase toda sua raiz ancestral religiosa. Ora, reduzido à “cultura”, o jongo praticado no asfalto já não prefiguraria sua tomada como “folclore” e, conseqüentemente,

⁴⁷ SANTOS, João Rafael Coelho Cursino dos. **A Festa do Divino de São Luiz do Paraitinga: o desafio da cultura popular na contemporaneidade**. 2008. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. p. 158.

como “produto cultural”, “atrativo turístico” e, com poucas modificações, como “patrimônio cultural brasileiro”?

considerações finais

A aliança política entre o 13 de maio e o jongo consagra a força de mobilização da comunidade afro-brasileira em São Luiz do Paraitinga, renovando suas tradições de matriz africana. A partir da década de 1990, contudo, 13 de maio e jongo sucumbem ao gradual processo de transformação da cidade em estância turística e a mercantilização de suas expressões tradicionais, embaladas como produtos culturais ou atrações turísticas.

Se o jongo sofreu transformações no processo de renovação do período pós-abolição, como face da inclusão dos libertos na sociedade republicana, não conseguiu se adaptar ao ambiente mercadológico do turismo, talvez por não ser uma expressão ritual facilmente vendável para o público jovem das marchinhas de carnaval ou para o turismo religioso católico – carros-chefes da estância turística.

Para o historiador Rafael Cursino dos Santos, o fim do jongo se deve a naturalidade de um processo histórico e a dificuldade de algumas expressões culturais se adaptarem ao contexto contemporâneo: “Faz parte da História a admissão da morte, do fim. E isso tem acontecido com muitos grupos na festa do Divino, como o jongo...”⁴⁸. Esse conformismo, que naturaliza processos históricos, não explica porque apenas as expressões culturais indígenas e afro-brasileiras padecem, ao passo que aquelas de extração portuguesa e católica se fortalecem. Teriam os ascendentes africanos e indígenas mais dificuldade de adaptação cultural ao contexto contemporâneo?

De qualquer forma, o jongo na cidade padece no mesmo período em que ocorrem importantes iniciativas governamentais de reconhecimento deste Patrimônio Cultural Brasileiro – conforme proclamação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) –, como a publicação do “Dossiê Iphan Jongo no Sudeste”⁴⁹. É também um período de mobilização das comunidades jongueiras, com as várias edições do Encontro de Jongueiros, e o fortalecimento de suas expressões na região – à exemplo da Associação Jongueira do Tamandaré (Guaratinguetá). No contexto da cidade de São Luiz do Paraitinga, é momento de

⁴⁸ SANTOS, op., cit., p. 184.

⁴⁹ INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Jongo no sudeste*. (Dossiê Iphan; 5). Brasília, DF: Iphan, 2007. 92 p.

crescimento vertiginoso da atividade turística e consagração de expressões culturais tradicionais, como o carnaval das marchinhas.

As comemorações da abolição da escravidão tiveram a mesma sorte, impulsionadas pelo o que Petrônio Domingues nomeou a “campanha implacável contra o Treze de Maio”, movida pelo movimento negro – em repúdio ao paternalismo da Lei Áurea⁵⁰. Em seu lugar, fortalece-se o dia 20 de novembro, data presumível da morte do líder do quilombo dos Palmares, Zumbi.

Em São Luiz do Paraitinga, porém, a conjuntura é lamentável: sem a expressão cultural maior de matriz africana, o jongo, o 13 de maio sequer é lembrado. Por sua vez, o 20 de novembro permanece esvaziado de sentido comunitário e organizado de forma protocolar pelas autoridades públicas. A comunidade afro-brasileira segue sofrendo forte preconceito e não possui formas de organização política, celebrando um 20 de novembro que bem lembra os rituais de submissão à ordem vigente, típicos do pós-abolição.

⁵⁰ DOMINGUES, 2011, op. cit., p. 21