

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

LARISSA DE ALBUQUERQUE SILVA

**AS MEMÓRIAS, NARRATIVAS E RECRIAÇÕES QUE  
ENTRETECEM A REDE JONGUEIRA E CAXAMBUZEIRA NO  
SUDESTE DO BRASIL**

MANAUS  
2024

LARISSA DE ALBUQUERQUE SILVA

**AS MEMÓRIAS, NARRATIVAS E RECRIAÇÕES QUE  
ENTRETECEM A REDE JONGUEIRA E CAXAMBUZEIRA NO  
SUDESTE DO BRASIL**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

**Orientador:** Prof. Dr. Pedro Paulo Miranda de Araújo Soares.

MANAUS  
2024

## Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

S586m	<p>Silva, Larissa de Albuquerque As memórias, narrativas e recriações que entretecem a rede jongueira e caxambuzeira no Sudeste do Brasil / Larissa de Albuquerque Silva . 2024 184 f.: il. color; 31 cm.</p> <p>Orientador: Pedro Paulo Miranda de Araújo Soares Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas.</p> <p>1. Jongo. 2. Caxambu. 3. Territorialidade. 4. Memória. 5. Patrimônio. I. Soares, Pedro Paulo Miranda de Araújo. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título</p>
-------	---

LARISSA DE ALBUQUERQUE SILVA

**AS MEMÓRIAS, NARRATIVAS E RECRIAÇÕES QUE  
ENTRETECEM A REDE JONGUEIRA E CAXAMBUZEIRA NO  
SUDESTE DO BRASIL**

Composição da Banca de Defesa da Tese:

Prof. Dr. Pedro Paulo Miranda de Araújo Soares	Presidente	UFAM
Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Aissa Afonso Guimarães	Membra externa	UFES
Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Patrícia Gomes Rufino Andrade	Membra externa	UFES
Prof. Dr. Raimundo Nonato Pereira da Silva	Membro interno	UFAM
Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Glacy Ane Araújo de Souza dos Santos	Membra interna	UFAM

MANAUS  
2024

Dedico esta tese aos jongueiros e caxambuzeiros do Sudeste, em que me permitiram adentrar em um universo de luta política e de conhecimento para com sua espiritualidade, além de suas maneiras de olhar, ouvir e entender a vida. Mais uma vez, peço licença para contar parte de suas narrativas, vivências e crenças.

## AGRADECIMENTOS

Escrever sobre as gentilezas e os conhecimentos compartilhados durante a elaboração da pesquisa e retratá-los aqui, neste conjunto previamente acabado que se deriva de estudos, campo, leituras e debates, são de grande maravilhosidade e de eterna gratidão para com aqueles que contribuíram para o meu amadurecimento como pessoa e como pesquisadora.

Agradeço, primeiramente, ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Amazonas, sobretudo aos antropólogos que me fizeram apaixonar e embriagar ainda mais pela Antropologia e seus “saberes e fazeres”, em especial à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Carla dos Santos Bruno (que me tocou pela sua generosidade, simplicidade e sabedoria), à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Flávia Melo (pela compreensão e empatia), à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Helena Ortolan (pela força e militância), o Prof. Dr. Raimundo Nonato da Silva (pela sua parceria e carisma), o Prof. Dr. Sérgio Ivan Gil Braga (pela disponibilidade, calma e também pela parceria), e o Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida (pela contribuição e pelos conhecimentos compartilhados).

Agradeço também aos professores do Programa de Pesquisa e Extensão “Jongos e Caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo”, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Aissa Afonso Guimarães (pela leveza e companheirismo), Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Patrícia Gomes Rufino Andrade (pela militância, pela amizade, pela empatia e amorosidade) e Prof. Dr. Osvaldo Martins de Oliveira, esse, em especial, cujo adquiri uma dívida impagável ao investir sua confiança, conhecimentos, dedicação e amizade em mim. Agradeço a você por me inserir nos caminhos da Antropologia e por me auxiliar na trajetória inicial acadêmica. Aprendi a paciência, a parceria e a “negociação” com você, eterno amigo e professor.

Em campo, tive a oportunidade de conhecer e me tornar amiga e filha de muitos jongueiros e caxambuzeiros. Dedico esta pesquisa e minha eterna gratidão aos jongueiros das comunidades rurais quilombolas de Boa Esperança e Cacimbinha, que rememoram o jongo da antiga região de Jiboia; aos jongueiros do terreiro do Jongo do Parque Guarus e, de modo especial, a mestra Dona Noinha, matriarca preta protagonista do jongo e da espiritualidade negra dessa localidade; e aos

caxambuzeiros do distrito de Celina, em que suas narrativas partem da antiga fazenda do Horizonte; aos de Carangola e os de Porciúncula. Ademais, dedico aos mestres que se tornaram “reis no reino de Olorum”, mestre Arlindo Olegário, Jorge dos Santos e Antônio Raimundo. Dedico com todo amor e carinho essa escrita, que somente foi possível pela determinação e crença na transmissão desse saber aos seus sucessores.

Ao meu pai, Angelo Silva. À Letícia Gomes de Oliveira, que não me deixou desesperar com os percalços da vida. Igualmente aos discentes da turma 2017 que se tornaram amigos nessa empreitada do Doutorado, em especial a nega amazonense Glacy Ane, a kokama Marilene Aicate (como que tu viste aquela preguiça na copa da árvore, mulher?), a baronesa camaronesa Crhistine Eveng, ao nosso Malinowski, Rodrigo, e ao capoeirista e master chef Tharcísio Santiago. Ademais, *in memorian*, a minha querida e amorosa Raimunda Menezes e Paula Francineth. Muitas saudades... As conversas, as aflições e os confortos, são atitudes que levarei sempre comigo. Ao Colegiado Negro do PPGAS, de que tanto me orgulho. Pelo mesmo agradeço aos amigos de trabalho, docentes do Instituto Federal do Espírito Santo do campus de Nova Venécia que, mesmo entre reuniões pedagógicas, aulas e relatórios, me incentivaram a todo momento em concluir esta etapa. Agradeço também ao Antônio Almeida, o sertanejo, que, ao final desse processo, acompanhou minhas aflições e me acalentou por meio de músicas e afeto. E a minha filha Lis Oliveira de Albuquerque e Silva, a Lilis, o “amozinho de mamãe”, que é “divina e maravilhosa”, como a música interpretada pela Gal, ao qual cantamos sempre juntas.

Agradeço a CAPES pelo recurso financeiro que facilitou a realização da pesquisa.

Encerrando, agradeço imensamente ao meu orientador, Prof. Dr. Pedro Paulo Miranda de Araújo Soares. Obrigada por acreditar em mim e no trabalho. A sua empatia, acolhimento e gentileza fizeram uma diferença EXPONENCIAL para a conclusão desse ciclo. Levarei para sempre esse abraço. Um dia gostaria muito de lhe agradecer à altura. É uma dívida imensurável. Gratidão.

## RESUMO

As práticas dos jongos e caxambus por agentes sociais das comunidades localizadas nas divisas interestaduais entre o Sul do Espírito Santo, Norte e Noroeste do Rio de Janeiro e Sudeste de Minas Gerais, além de serem valiosos saberes da dimensão simbólica e espiritual de seus territórios, representam mobilizações concernentes a demarcação territorial e da identidade étnica enquanto afro-brasileiros e quilombolas para o acesso à direitos constitucionais. Além dessas categorias de autoidentificação, também se ressalta enquanto jongueiros ou caxambuzeiros, pelo viés do patrimônio cultural reconhecido em 2005 como “Jongo do Sudeste” pelo IPHAN. As relações sociais, sobretudo com a referida agência de cultura de Estado, que envolvem os agentes étnicos liderados pelos “mestres” (estes anciãos que formam e organizam o “grupo”, um coletivo que promove os rituais de acordo com as memórias e narrativas herdadas por essa liderança), são o objeto de estudo da presente pesquisa doutoral. Nesse ensejo, destaco as articulações estabelecidas pelo Grupo de Jongo Congola, de Campos dos Goytacazes (Rio de Janeiro, Brasil), sobretudo as ações desempenhadas pela mestra Geneci Maria da Penha, a Dona Noinha. Entre os anos de 2012 a 2016 participei de pesquisas sobre a temática em diversas comunidades praticantes dessa modalidade expressiva no estado do Espírito Santo. Todavia, a partir de 2017, estendi as análises para as demais regiões do Sudeste e, em especial, para município de Campo dos Goytacazes, momento em que pude observar a dinâmica cultural no “terreiro de Noinha”, baseado nas ações do Grupo de Jongo Congola. Tal extensão se deu a partir dos relatos dos lugares de memória proferidos pelos “mestres”, durante aquele primeiro momento de imersão no mundo do jongo e caxambu nos anos de 2012 a 2016, na qual destacaram nas entrevistas as narrativas de deslocamentos de seus antepassados (africanos e afro-brasileiros que foram escravizados nas fazendas de café e cana de açúcar), e de lugares onde se realizavam essas práticas no passado. Os dados etnográficos são apreendidos por meio de entrevistas, registros audiovisuais e fotográfico, além de materiais dispostos no acervo documental pessoal dos jongueiros. O jongo é uma recriação resultante dos processos organizativos dos agentes sociais praticantes desse ritual, o que lhe confere uma constante e mutável reconstrução de suas territorialidades, estabelecida pelas narrativas de seus ancestrais, pelas festas do passado que promoviam os rituais, as músicas (“pontos”) cantados e afinidade da procedência em comum do continente africano. Ademais, todos esses elementos permeiam os discursos desses agentes sociais para o aquilombamento das memórias e dos lugares de seus respectivos municípios bem como a reafricanização de seus territórios e de sua estética.

**Palavras-chave:** jongo; caxambu; Grupo de Jongo Congola; memória; territorialidade; patrimônio.



## ABSTRACT

The practices of jongo and caxambu by social agents from communities located on the interstate borders between the South of Espírito Santo, North and Northwest of Rio de Janeiro and Southeast of Minas Gerais, in addition to being valuable knowledge of the symbolic and spiritual dimension of their territories, represent mobilizations regarding territorial demarcation and ethnic identity as Afro-Brazilians and quilombolas for access to constitutional rights. In addition to these categories of self-identification, they also stand out as jogueiros or caxambuzeiros, due to the cultural heritage recognized in 2005 as “Jongo do Sudeste” by IPHAN. Social relations, especially with the aforementioned state culture agency, which involve ethnic agents led by “masters” (these elders who form and organize the “group”, a collective that promotes rituals in accordance with inherited memories and narratives for this leadership), are the object of study of this doctoral research. In this context, I highlight the articulations established by the Jongo Congola Group, from Campos dos Goytacazes (Rio de Janeiro, Brazil), especially the actions carried out by master Geneci Maria da Penha, Dona Noinha. Between 2012 and 2016, I participated in research on the topic in several communities that practice this expressive modality in the state of Espírito Santo. However, from 2017 onwards, I extended the analyzes to the other regions of the Southeast and, in particular, to the municipality of Campo dos Goytacazes, at which time I was able to observe the cultural dynamics in the “terreiro de Noinha”, based on the actions of the Jongo Group Congola. This extension was based on the reports of places of memory given by the “masters”, during that first moment of immersion in the world of jongo and caxambu in the years 2012 to 2016, in which they highlighted in the interviews the narratives of their ancestors' displacements (africans and afro-brazilians who were enslaved on coffee and sugar cane farms), and from places where these practices took place in the past. Ethnographic data is captured through interviews, audiovisual and photographic records, in addition to materials available in the jogueiros personal documentary collection. Jongo is a recreation resulting from the organizational processes of the social agents practicing this ritual, which gives it a constant and changing reconstruction of its territorialities, established by the narratives of its ancestors, by past festivals that promoted rituals, music (“pontos”) sung and affinity of common origin from the African continent. Furthermore, all these elements permeate the speeches of these social agents to undermine the memories and places of their respective municipalities as well as the re-africanization of their territories and their aesthetics.

**Keywords:** jongo; caxambu; Jongo Congola Group; memory; territoriality; patrimony.

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

CAR – Centro de Artes

CCHN – Centro de Ciências Humanas e Naturais

CEUNES – Centro Universitário Norte do Espírito Santo

CFB/1988 – Constituição Federal do Brasil de 1988

CEPLIR - Centro de Promoção da Liberdade Religiosa & Direitos Humanos

DAN – Departamento de Antropologia

DCSO – Departamento de Ciências Sociais

DETAM – Departamento de Teoria da Arte e Música

FAPES – Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo

IFES – Instituto Federal do Espírito Santo

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

INRC - Inventário Nacional de Referências Culturais

IPHAN – Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MinC – Ministério da Cultura

OIT – Organização Internacional do Trabalho

PGCS – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

PPGA – Programa de Pós-Graduação em Antropologia

PPGA – Programa de Pós-Graduação em Artes

PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

PPGE – Programa de Pós-Graduação em Educação

ProExt – Pró-Reitoria de Extensão

SECULT/ES – Secretaria do Estado de Cultura do Espírito Santo

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

UFES – Universidade Federal do Espírito Santo

UFF – Universidade Federal Fluminense

UnB – Universidade de Brasília

## LISTA DE MAPAS E ILUSTRAÇÕES

<b>Mapa 01</b> – Localização dos estados Espírito Santo (ES), Rio de Janeiro (RJ) e Minas Gerais (MG) no Brasil .....	37
<b>Mapa 02</b> – Localização região Sudeste do Brasil .....	37
<b>Ilustração 01</b> – Itinerário etnográfico: percurso realizado de acordo com as memórias dos “mestres” ao seguir as localidades indicadas – “grupos” de caxambu estabelecidos, respectivamente, em Alegre (ES), Carangola (MG) e Porciúncula (RJ) .....	38
<b>Ilustração 02</b> – Itinerário etnográfico: percurso realizado de acordo com as memórias dos “mestres” ao seguir as localidades indicadas – “grupos” de jongo estabelecidos, respectivamente, em Presidente Kennedy (ES) e em Campos dos Goytacazes (RJ) .....	39
<b>Ilustração 03</b> – Município de Alegre (ES). Em destaque, o distrito de Celina .....	56
<b>Ilustração 04</b> – Município de Carangola (MG). Em destaque, os bairros Triângulo, Caixa D’Água e Santo Onofre .....	57
<b>Ilustração 05</b> – Município de Porciúncula (RJ). Em destaque, o bairro Santo Antônio .....	58
<b>Ilustração 06</b> – Município de Presidente Kennedy (ES). Em destaque, as comunidades quilombolas de Cacimbinha e Boa Esperança .....	64
<b>Ilustração 07</b> – Município de Campos dos Goytacazes (RJ). Em destaque, o bairro Parque Guarus .....	65

## LISTA DE FOTOGRAFIAS

- Figura 01** - Arlindo Olegário, “mestre” do Caxambu de Carangola, antigo Caxambu da Caixa D’Água, de frente da Mesa Nossa Senhora do Perpétuo Socorro ..... 100
- Figura 02** – Antônio Raimundo da Silva, Pai Antônio, “mestre” do Caxambu do Horizonte ..... 107
- Figura 03** – Joaquim Raimundo Ramos, Joaquim Cipó, “mestre” do Caxambu de Michel Tannus ..... 111
- Figura 04** – Édina Maria das Neves dos Santos, Dona Edinha, “mestra” do Jongo Mãe África, Pátria Amada, Brasil ..... 116
- Figura 05** – Geneci Maria da Penha, Dona Noinha, “mestra” do Grupo de Jongo Congola Édina Maria das Neves dos Santos, Dona Edinha, “mestra” do Jongo Mãe África, Pátria Amada, Brasil ..... 153
- Figura 06** – Centro de Cultura Afro-Brasileira Motorista Gordiano e Ilê D’Ogum Iara Polo ..... 163

## LISTA DE QUADROS

<b>Quadro 01</b> – Síntese dos territórios da pesquisa .....	66
<b>Quadro 02</b> – Relação dos “grupos” de jongos e caxambus no estado do Espírito Santo (ES) .....	179
<b>Quadro 03</b> – Relação dos “grupos” de jongos e caxambus no estado do Rio de Janeiro (RJ) .....	180
<b>Quadro 04</b> – Relação dos “grupos” de jongos e caxambus no estado de São Paulo (SP) .....	181
<b>Quadro 05</b> – Relação dos “grupos” de jongos e caxambus no estado de Minas Gerais (MG) .....	182

## LISTA DE DIAGRAMAS

- Diagrama 01** – Antepassados (lado materno): 1ª geração de jongueiros da família de Dona Noinha ..... 155
- Diagrama 02** – Antepassados (lado materno): 2ª geração de jongueiros da família de Dona Noinha ..... 155
- Diagrama 03** – Antepassados (lado paterno): 1ª geração de jongueiros da família de Dona Noinha ..... 156
- Diagrama 04** – Antepassados (lado paterno): 2ª geração de jongueiros da família de Dona Noinha ..... 157
- Diagrama 05** – Herança lado materno quanto paterno: 4ª geração de jongueiros da família de Dona Noinha ..... 157
- Diagrama 06** – Transmissão do jongo por Dona Noinha: 5ª geração de jongueiros da família de Dona Noinha ..... 158
- Diagrama 07** – Transmissão do jongo por Dona Noinha e seus filhos para os netos e netas: 6ª geração de jongueiros da família ..... 158

## SUMÁRIO

Resumo .....	VII
Lista de Siglas e Abreviaturas .....	IX
Lista de Mapas e Ilustrações .....	X
Lista de Fotografias .....	XI
Lista de Quadros .....	XII
Lista de Diagramas .....	XIII

<b>Introdução .....</b>	<b>13</b>
-------------------------	-----------

Nota sobre a grafia .....	40
---------------------------	----

<b>CAPÍTULO 1 – A REDE JONGUEIRA-CAXAMBUZEIRA ESTABELECIDADA ENTRE O NORTE E NOROESTE DO RIO DE JANEIRO, SUL DO ESPÍRITO SANTO E SUDESTE DE MINAS GERAIS: LUGARES APONTADOS PELAS NARRATIVAS E PELAS MÚSICAS .....</b>	<b>41</b>
--	-----------

1.1 Os territórios iniciais da pesquisa doutoral (2017-2019 - dimensão da “rede jongueira-caxambuzeira) até o território da pesquisa contemplada na tese .....	46
--	----

1.2 Construção e entendimento da pesquisa .....	66
---	----

1.3 Descrição dos rituais: o tambor, os “pontos” e a presença dos/as mestres/as nas rodas .....	74
---	----

1.4 Território e Territorialidade .....	79
---	----

<b>CAPÍTULO 2 – “CAXAMBU MORREU/ MANDA ENTERRAR/ CHEGOU ‘NA’ PORTEIRA/ CAXAMBU ‘TÁ’ LÁ”: INCURSÕES INICIAIS SOBRE BREVES REGISTROS NARRATIVOS DOS MESTRES E DAS MESTRAS DA “REDE JONGUEIRA” .....</b>	<b>91</b>
---	-----------

2.1 Tambores, jongs e caxambus são “áfricos”: o ritual de “jongar” na história - contextualização da historiografia de Hebe Mattos .....	92
--	----

2.1.1 Ancestralidade .....	93
----------------------------	----

2.1.2 Passado e presente: desdobramentos .....	97
--	----

2.2 Arlindo Olegário e as vozes dos reis e rainhas africanos .....	99
--	----

2.3 Antônio Raimundo: herdeiro do Caxambu do Horizonte e o cantador dos órfãos .....	107
2.4 Joaquim Raimundo: o Cipó que foi “amarrado” pelo pastor e arrebatado pelo “espírito santo” .....	110
2.5 Édina Maria das Neves dos Santos e os campistas namoradores das Neves .....	116

**CAPÍTULO 3 – AS POLÍTICAS PATRIMONIALISTAS E O AGENCIAMENTO DO COLETIVO: PROCESSOS DE CRIAÇÃO E ESTRATÉGIAS DE MOBILIZAÇÃO DO TERRITÓRIO .....** 119

3.1 Patrimônio .....	120
3.2 Colecionismo .....	127
3.3 Relações políticas entre os agentes étnicos e as instituições públicas IPHAN, Secretarias de Cultura e Universidades - Fluxos e apropriações do jongo como brincadeira e do jongo “representado para o prefeito” .....	132

**CAPÍTULO 4 – PESQUISA DAS NARRATIVAS E MEMÓRIAS DO GRUPO CONGOLA .....** 146

4.1 Memórias e Narrativas .....	147
4.2 Memórias Transatlânticas e a Reafricanização .....	150
4.3 Geneci Maria da Penha: a dona do “terreiro do jongo” e das poesias transatlânticas .....	152
4.4 Jongo familiar - a reexistência .....	159
4.5 Religiosidade .....	163

**CONSIDERAÇÕES FINAIS .....** 170

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....** 174

**ANEXOS .....** 179



## INTRODUÇÃO

A presente tese é resultado de um somatório de ações, estas que promoveram mudanças no projeto inicial da pesquisa ao longo do processo de feitura deste documento. Inicialmente elaborado no final do ano de 2016, o referido projeto sofreu diversas modificações provenientes de condições internas e externas. Pontuo como internas aquelas de caráter pessoal, a saber:

- a) o tempo, os recursos e as condições financeiras de permanência no campo para a execução da pesquisa etnográfica, parte disso ocasionado pelo;
- b) início da maternidade, em Março de 2020, quando a minha filha, Lis, “me escolheu” para ser sua família e, desde então, estou no processo judicial de sua adoção e, ao mesmo tempo, no processo de aprendizado a doar-me a ela enquanto Mãe;
- c) um divórcio que me exigiu reestruturação não apenas no campo afetivo, mas em todas as dimensões da vida, como uma mulher numa condição de mãe/pesquisadora/bolsista/professora;
- d) consequências sofridas no campo psicológico e físico derivadas da pandemia da Covid-19, que me condicionou a realização de duas cirurgias no ano de 2023. Tais cirurgias me demandaram por mudanças drásticas no meu estilo de vida e;
- e) a mudança para o município de Nova Venécia, localidade do noroeste do Espírito Santo, para assumir o cargo de professora substituta no Instituto Federal do Espírito Santo (IFES).

Já os fatores externos que promoveram grandes modificações no projeto doutoral inicial foram:

- f) o falecimento de alguns agentes sociais interlocutores centrais na pesquisa etnográfica;
- g) das observações, indicações e recortes sugeridos pela banca de qualificação<sup>1</sup>, ocorrida em Outubro de 2019 e;

---

<sup>1</sup> Banca do texto de Qualificação da Tese formado pelos seguintes membros: Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida (orientador), Prof. Dr. Osvaldo Martins de Oliveira (membro externo -

h) dos breves contatos com os agentes sociais da pesquisa, aos quais foram imensamente limitados devido ao período pandêmico da Covid-19, que começou a afetar o país no dia 26 de Fevereiro de 2020, conforme aponta o primeiro caso registrado e confirmado pelo Ministério da Saúde.

Sobre o falecimento de algumas pessoas, cujas narrativas a serem coletadas via entrevistas norteariam a pesquisa, foi pensado, num primeiro momento, em um capítulo especial tratando de suas memórias, contextualizando com o tema e objeto central da pesquisa, todavia, devido ao tempo e aos deslocamentos que precisariam ser efetuados, não foi possível realizar. Contudo, mantive alguns registros que foram captados antes do falecimento delas, como forma de homenagem e, sobretudo, são contributivos para com as análises aqui apresentadas, mesmo num contexto redirecionado do itinerário da pesquisa.

Além desses registros, outra herança trazida do projeto de pesquisa doutoral inicial e que, na verdade, é também parte constitutiva da identidade da pesquisa nesse processo de amadurecimento de reflexões e escrita, são as experiências que adquiri com as pesquisas e escrita etnográfica angariadas por meio do Programa de Pesquisa e Extensão “Jongos e Caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo”<sup>2</sup>, ação da Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal do Espírito Santo (ProExt/UFES) coordenado pelo Prof.

---

DCSO/PGCS/UFES), Prof. Sandro José da Silva (membro externo - DCSO/PGCS/UFES), Prof. Dr. Raimundo Nonato Pereira da Silva (membro interno - PPGAS/UFAM), no dia 31 de Outubro de 2019, no Laboratório do Projeto da Nova Cartografia Social, localizado na Universidade Estadual do Amazonas (UEA), Manaus (AM/Brasil).

2 O Programa contava com os seguintes membros: Supervisão (ano 2012) Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Aparecida Santos Barreto (até então Vice Reitora, falecida em 2013); Docente: Prof. Dr. Sandro José da Silva (DCSO/PGCS/UFES) – aproveito para registrar o meu agradecimento ao referido professor por ter me auxiliado no início da elaboração do projeto de pesquisa da tese; Pós-Graduando/a: Clair da Cunha Moura Júnior (no momento cursava o mestrado no PPGAS/UFES); Patrícia Gomes Rufino Andrade (no momento cursava o doutorado no PPGE/UFES); Bolsistas de graduação: Andhrielita Ferraz (graduação em Licenciatura em Música/UFES); Larissa de Albuquerque Silva (graduação em Bacharelado e Licenciatura em Ciências Sociais/UFES); Luiz Henrique Rodrigues (graduação em Bacharelado e Licenciatura em Ciências Sociais/UFES); Rosana Henrique de Miranda (graduação em Bacharelado e Licenciatura em Ciências Sociais/UFES) e Jane Seviriano Siqueira (graduação em Bacharelado e Licenciatura em Ciências Sociais/UFES).

Dr. Osvaldo Martins de Oliveira<sup>3</sup>, durante os anos de 2012 a 2016 e, depois, pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Aissa Afonso Guimarães<sup>4</sup>, que coordenou até o final do ano de 2017<sup>5</sup>.

Iniciei como bolsista no referido Programa em fases finais da graduação em Ciências Sociais, na UFES. Para a elaboração e pesquisa da monografia (amadurecida *a posteriori* com a dissertação de mestrado pelo PGCS – UFES), imergi na temática e no campo que se correlacionaram com o objeto da ação de extensão: o mapeamento das comunidades praticantes do jongo e do caxambu e as relações sociais entre eles e os representantes das políticas de salvaguarda do patrimônio do Estado. A partir disso, pela primeira vez tive o contato com uma comunidade autodefinida como negra do meio rural que tem como prática cultural o jongo, a comunidade São Mateus, situada geograficamente nos limites administrativos do município de Anchieta, litoral sul de Espírito Santo.

É imprescindível registrar, no presente momento, numa condição *a priori*, sobre uma descrição geral da prática ritualística do jongo e caxambu. Ambas são expressões socioculturais etnolinguística bantu, trazida pelos africanos que foram escravizados nas fazendas produtoras de café e cana de açúcar durante o século XIX, localizadas no Sudeste do Brasil. Tal região geográfica, por essa razão, se tornou exclusiva no que diz à consolidação daquelas expressões afro, sobretudo na região do Vale do Paraíba (RJ) (ABREU; MATTOS, 2008). Diante disso, sobre o Sudeste do Brasil, é narrado em pesquisas historiográficas, como

---

3 Docente do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo (DCSO/PGCS/CCHN/UFES).

4 Docente do Departamento de Teoria da Arte e Música e do Programa de Pós-Graduação em Artes, do Centro de Artes, da Universidade Federal do Espírito Santo (DETAM/PPGA/CAR/UFES).

5 Nesse ano, o Programa contava com os seguintes membros: Docentes: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Patrícia Gomes Rufino Andrade (agora, como docente da UFES, no Centro de Educação – CE/DEPS/PPGE/UFES); Prof. Dr. Osvaldo Martins de Oliveira (DCSO/PGCS/UFES); Pesquisadores colaboradores: Larissa de Albuquerque Silva (doutoranda em Antropologia Social pelo PPGAS/UFAM); Luiz Henrique Rodrigues (assessor de Gerência de Memória e Patrimônio – SECULT/ES); Rosana Henrique de Miranda (graduada em Ciências Sociais); Jane Seviriano Siqueira (doutoranda em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSC); Jacyara Conceição Rosa Mardgan (mestranda em Artes pelo PPGA/UFES); Renata Beatriz Rodrigues da Costa (mestranda em Ciências Sociais pelo PGCS/UFES). Bolsistas de graduação: Luciana Carneiro Cruz (graduação em Bacharelado em Artes Plásticas/UFES); Leandro Pereira (graduação em Licenciatura em Artes Visuais/UFES); Carla Desirré (graduação em Licenciatura em Artes Visuais/UFES) e Maurício dos Santos Malta (graduação em Bacharelado em Artes Plásticas/UFES).

um importante sistema econômico e cultural no período escravista e, no pós-abolição está marcado pela ocupação de famílias afrodescendentes em pequenos lotes oriundos de compras e acordos com o sistema de *plantation* cafeeiro ou em meios urbanos.

A ritualística consiste na formação de uma roda composta por dançantes pertencentes ao coletivo que rege todo o processo de condução da prática, ao qual são liderados por um “mestre”. Além dos dançantes, estão presentes na roda os tocadores dos instrumentos bem como os expectadores, esses últimos que estão em condição de convidados e não pertencem ao referido coletivo. Sobre os instrumentos, de um modo geral nos “grupos” de jongo e caxambu, há a presença primordial dos tambores, que variam em tamanho, formato, sonoridade e quantidade. Esses acompanham os versos rimados cantados pelos participantes da supramencionada roda, letras que ganham musicalidade ao se encontrarem às palmas dos envolvidos e o rufar dos tambores.

O patriarca das memórias e narrativas da comunidade negra rural São Mateus, localizada no município de Anchieta (ES/Brasil), definido pelos moradores e participantes do “grupo”<sup>6</sup> de Jongo Tambores de São Mateus, como “mestre” e “professor”, além de devoto de São Benedito, Valentim Manoel dos Santos, nascido em 12 de Fevereiro de 1920 e falecido em 25 de Fevereiro de 2019, foi o primeiro que conheci e que me permitiu a ouvir, descrever e participar das rodas e das vivências daquela realidade social. Dele, ouvi o primeiro “ponto”<sup>7</sup>, proferido de forma declamada, e dizia assim:

“Vamos buscar/ Vamos buscar/ O mastro de aricurana/ ‘Pra’ levar ‘pra’ beira mar”. (Valentim Manoel dos Santos – *in memoriam* – durante entrevista em trabalho de campo na comunidade negra de São Mateus, município de Anchieta – ES, que relatou que o “ponto” foi cantado pelo

---

6 A palavra grupo, quando remetida como uma categoria de identificação dos agentes sociais para o coletivo que pratica o jongo ou o caxambu, se encontrará entre aspas, no reforço de que é uma linguagem compartilhada entre os praticantes para indicar o qual coletivo pertencem. Em outros momentos, a palavra aparecerá como uma denominação analítica, como grupo étnico, sem as aspas. Ou, também, como Grupo, para indicar o nome dos “grupos”, por exemplo: Grupo de Jongo Tambores de São Mateus ou Grupo de Jongo de São Benedito Sol e Lua.

7 “Ponto” é uma linguagem compartilhada entre os “jongueiros” e “caxambuzeiros” para se referirem aos versos que são cantados durante o ritual. Essa mesma denominação também é percebida como referência aos cantos para as entidades nas giras da Umbanda e para os orixás durante os rituais do Candomblé. Ademais, é encontrado também como denominador dos versos cantados na expressão cultural Congo, praticado no estado do Espírito Santo.

seu avô paterno, Benedito Garcia dos Santos. Hoje o verso percorre a quarta geração de mestres de jongo na localidade. 17 de março de 2012).

Esse verso é grandioso em vários sentidos de sua compreensão interpretativa. Tomo aqui quatro análises sobre ele tendo em vista a necessidade de recorrer às narrativas de origem contadas pelos “jongueiros”, categoria de autodefinição por aqueles praticantes do ritual, coletadas a partir da etnografia realizada naquele momento, para correlacionar ao conteúdo do verso em epígrafe. Seguem:

1º) a ação coletiva que remete a palavra *vamos* nos direciona não somente para a convocação dos indivíduos que estão presentes no momento em que o “ponto” é cantado, como também a organização e maestria de conduzir esse coletivo para uma ação; a partir disso, também é entendido que, aquele que profere o verso é uma liderança reconhecida, visto que tem a autoridade em promover um movimento: a de ir *buscar* por algo;

2º) ademais, o *vamos buscar e levar* se remetem a uma linguagem da liberdade e da vontade de se realizar algo ou concretizar um ato, sentimentos e comportamentos esses que foram privados à população africana e seus descendentes durante o sistema escravista e mesmo no pós-abolição;

3º) o *mastro* é um objeto simbólico sagrado remetido pelas narrativas dos agentes sociais dessa comunidade para o salvamento dos africanos, reconhecidos por eles como seus antepassados, diante de um naufrágio sofrido durante o percurso de suas vindas para o Brasil. A haste do navio, como relatam “foi mandado por são Benedito”, para “os salvarem do afogamento”. Assim, a madeira do tipo *aricurana* quando modelada e pintada, passa a ser nomeada por *mastro*, linguagem que agrega a ele um valor simbólico sagrado, visto que se torna o presente para são Benedito quando “fincado” na terra – a crença no milagre. A ritualização desse presenteio, que representa a rememoração do ato de agradecimento ao santo e da (re)criação da narrativa transatlântica, segue um ciclo festivo de três meses (Novembro, Dezembro e Janeiro de cada ano) e o jongo é o idioma dos discursos dos seus “brincantes” (categoria autodefinida

por eles que pode ser entendida como os integrantes do “grupo” de Jongu Tambores de São Mateus) e das entoadas dos tambores;

4º) Por fim, ao dizer *beira mar*, é uma maneira de apropriação do território marítimo. O ato de *levar* o “mastro” para lá, retrata sobre a “fincada do mastro de São Benedito”<sup>8</sup> que realizam durante o ciclo festivo, prática religiosa dos “jongueiros” do “grupo” que representa a ritualização da demarcação de pertencimento deles naquele território<sup>9</sup>. Mesmo estabelecidos em uma localidade rural, a *beira mar* os pertencem, haja vista que em suas narrativas de origem e nas memórias das músicas se direcionam para esse território. A partir disso, pode-se também pensar em uma cartografia dos deslocamentos a partir das memórias e do cortejo do “mastro de São Benedito” para uma demarcação do território dos “jongueiros”, que transcende os limites de terra da comunidade negra São Mateus. Para mais, diante dessa completude, incluir na história do município a participação, o trabalho e as atuações políticas da população africana e de seus descendentes, que esteve invisibilizada pela história jesuítica e dos imigrantes italianos.<sup>10</sup>

Essas análises foram possíveis de serem realizadas diante da relação de saberes tanto com a minha presença em campo com os agentes sociais da pesquisa, da escrita etnográfica, quanto ao processo de leituras, discussões nos grupos de estudos e realização de disciplinas.

---

8 O ritual da “fincada do mastro de São Benedito” não é um elemento comum praticado por todos os grupos autodefinidos como jongo ou caxambu. Somente o Grupo Tambores de São Mateus e o Grupo de Jongo de São Benedito Sol e Lua, realizam essa prática, pois fazem parte da dinâmica da vida social de suas localidades, a partir das ações desencadeadas pelas memórias, narrativas e heranças e transmissões culturais. Já os “grupos” estabelecidos em localidades ao Norte do Espírito Santo, tem outras especificidades associadas ao ritual do jongo, como o “grupo” Jongo de São Benedito, na cidade de São Mateus, que tem por maestria Dilzete Nascimento, conhecida por Nega, em que realizam o “maná”, uma performance que se refere a uma coreografia dançada pelas mulheres durante a roda do jongo.

9 Friso que essa é uma das perspectivas interpretativas desse ritual. Outras duas foram citadas no item 3º. Suas análises foram percorridas em SILVA, 2016.

10 Os descendentes de imigrantes italianos, na qual seus antepassados se estabeleceram no município de Anchieta no final do século XIX, realizaram imposições de doutrinação, domínio ideológicos e religiosos para com os descendentes da diáspora africana na comunidade São Mateus. Os resultados dessas relações estão na própria nomeação da localidade, pelas relações de trabalho no plantio de café e seringal e pela apropriação de terras (Ver SILVA, 2016).

O trabalho de campo para outros territórios praticantes do jongo e do caxambu também foram primordiais para o entendimento de algumas dimensões desses rituais. Os recursos financeiros, naqueles anos de 2012 a 2016, para a realização dessas viagens, bem como algumas perspectivas analíticas foram proporcionadas pelo Programa de Pesquisa e Extensão Jongos e Caxambus.

Além de mapearmos, até o ano de 2017, 27 comunidades negras e quilombolas que realizam aqueles rituais (Quadro 1 – em anexos), algumas delas receberam tese, dissertações e monografias, com abordagem metodológica etnográfica, realizadas pelos bolsistas e pesquisadores colaboradores. Essa foi uma das maneiras de retribuição não somente pela aceitação e recepção da pesquisa, mas como um projeto político e de reconhecimento de suas histórias e narrativas em seus territórios pela instituição acadêmica.<sup>11</sup>

O Programa também realizou parcerias com agências públicas do Estado, com a finalidade de aproximar os agentes étnicos das comunidades que abrangeram a pesquisa para com os discursos e direcionamentos sobre e para os direitos e educação patrimonial, sobretudo a salvaguarda dos patrimônios afro-brasileiros, certificações, fomento e participação em editais.

---

11 Tese defendida: Patrícia Gomes Rufino Andrade “Olhares sobre Jongos e Caxambus: processos educativos nas práticas religiosas afro-brasileiras” – defendida em 30 de setembro de 2013 pelo PPGE/UFES. Dissertações defendidas: Clair da Cunha Moura Júnior “Caxambu, olhares para além do Horizonte” – defendida em 27 de junho de 2013 pelo PPGA/UFES; Luiz Henrique Rodrigues “Quilombolas e jogueiros: uma etnografia nas comunidades de Linharinho e Porto Grande, Conceição da Barra (ES)” – defendida em 30 de setembro de 2016 pelo PGCS/UFES; Jane Seviriano Siqueira “‘Se o mestre não tiver firmação ele vai a nado’: O jongo de São Bartolomeu no norte capixaba” – defendida em 14 de junho de 2017 pelo PGCS/UFES; Larissa de Albuquerque Silva “‘O alvoroço do mangangá’: uma análise do processo patrimonialista do jongo na comunidade negra São Mateus, Anchieta (ES)” – defendida em 20 de junho de 2016 pelo PGCS/UFES – orientada pelo Prof. Dr. Sandro José da Silva; Jacyara Conceição Rosa Mardgan “Caxambu do Horizonte a Andorinha: memória e pertencimento da cultura negra” – defendida em 31 de julho de 2017 pelo PPGA/UFES; Renata Beatriz Rodrigues da Costa “Um nome a zelar: histórias de uma quilombola do Norte do Espírito Santo” – defendida em 10 de setembro de 2018 pelo PGCS/UFES. Monografias: Larissa de Albuquerque Silva “Processos organizativos, Memória e Identidade: etnografia da transmissão cultural do jongo na comunidade negra de São Mateus, Anchieta/ES”, ano 2012; Luciana Carneiro Cruz “Relações e Mobilizações dos Grupos de Jongos e Caxambus no Espírito Santo”, ano 2017; Maurício dos Santos Malta “Representações do Corpo Negro: o retrato como dispositivo de construção de identidade” – ano 2018.

Isso se tornou necessário tendo em vista as novas linguagens que estariam presentes nas relações entre os agentes sociais autodefinidos “jongueiros” e “caxambuzeiros”, representantes das instituições das políticas públicas do campo da cultura e da universidade, devido ao reconhecimento do Jongo no Sudeste<sup>12</sup> pelo Estado Brasileiro como Patrimônio Imaterial Cultural no ano de 2005, no entendimento que parte os artigos 215 e 216 da Constituição Federal do Brasil de 1988<sup>13</sup>. Essas políticas patrimonialistas são administradas pelo Iphan (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) em âmbito federal, e pelas secretarias de cultura dos estados.

A parceria entre Programa Jongs e Caxambu-UFES/Iphan-ES/Secult-ES resultou em seis Oficinas de Mobilizações Comunitárias (2012, 2013 e 2017)<sup>14</sup> e o 2º Encontro Estadual do Jongo e Caxambu no Espírito Santo (2012)<sup>15</sup>. As

---

12 O documento Livro de Formas de Expressão, que proclama um patrimônio cultural brasileiro, na categoria bem cultural imaterial, sob o instrumento metodológico de pesquisa chamado por Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), administrado pelo IPHAN, considera jongo, caxambu, tambu, tambor e batuque como categorias concebidas nas mesmas perspectivas analíticas. Por isso, no nome da titulação Jongo no Sudeste não foi inserido o termo caxambu.

13 Estabelecem os direitos culturais e o dever do Estado em apoiar e incentivar a valorização das manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras que participam do processo civilizatório nacional (Ver BRASIL, Constituição [1988]).

14 As Oficinas de Mobilizações Comunitárias foram realizadas nas seguintes localidades, respectivamente: 1) Distrito Celina, município de Alegre (ES), na escola Centro Integrado de Ensino Continuo Jaci Kobbi Rodrigues, em junho de 2012 – grupo anfitrião: Caxambu do Horizonte, sob a maestria de Antônio Raimundo (conhecido como Pai Antônio); 2) Bairro Santana, município de Conceição da Barra (ES), na Escola Municipal de Ensino Fundamental Professora Deolinda Lage, em agosto de 2012 – grupo anfitrião: Jongo de São Bartolomeu, sob maestria de Kelly Nai Souza Guilherme; 3) Comunidade negra rural São Mateus, município de Anchieta (ES), na Escola Municipal de Educação Infantil e Educação Fundamental São Mateus, em maio de 2013 – grupo anfitrião: Grupo de Jongo Tambores de São Mateus, sob maestria de Renélio dos Santos Mendes; 4) Distrito Itaúnas, município de Conceição da Barra (ES), na Escola Estadual de Ensino Médio Dunas de Itaúnas, em agosto de 2013 – grupo anfitrião: Jongo de São Benedito e São Sebastião, sob maestria de Benedito Conceição Filho (conhecido como Preto Velho); 5) Comunidade quilombola de Linharinho, município de Conceição da Barra (ES), na Escola Municipal de Educação Fundamental Linhares, em setembro de 2017 – grupo anfitrião: Jongo de Santa Bárbara, sob maestria de Gessi Caetano; 6) Comunidade quilombola de Boa Esperança, no município de Presidente Kennedy (ES), no Centro Municipal de Educação Infantil Bem Me Quer, em julho de 2017.

15 O 2º Encontro Estadual do Jongo e Caxambu no Espírito Santo foi realizado nos dias 19, 20 e 21 de outubro de 2012, nos espaços do Centro Universitário Norte do Espírito Santo, da Universidade Federal do Espírito Santo (CEUNES/UFES) e contaram com a presença de 17 grupos de jongo e caxambu do estado do Espírito Santo e três lideranças jongueiras e caxambuzeiras, cada uma representando os estados do Rio de Janeiro (Paulo Rogério da Silva, conhecido por Rogério de Oxóssi, do grupo Caxambu de Miracema), Minas Gerais (Maria das Dores Ferreira da Silva, conhecida por Maria Nossa – hoje, por conta da conversão religiosa neopentecostal, Maria Nossa rompeu com os rituais, extinguindo o grupo Caxambu Filhos da Eva) e de São Paulo (Jeferson Alves da Silva, conhecido por Jefinho do Tamandaré, do grupo



ações promoveram o diálogo, em que os integrantes do Programa foram mediadores na elaboração da Carta de Propostas dos Grupos de Jongos e Caxambus no Espírito Santo para a Salvaguarda de seu Patrimônio Cultural, que foi entregue aos representantes das instituições públicas da área de cultura.

Após as duas primeiras oficinas de mobilizações e do 2º encontro, foi notório o interesse pelos “jongueiros” e “caxambuzeiros” pela manutenção da pesquisa do Programa Jongos e Caxambus, em que os viabilizava o contato direto para uma articulação que construísse um processo contínuo sobre os debates e ações em prol dos “grupos” e das comunidades onde estão localizados. Dessa forma, durante os trabalhos de campo, foi percebido o quanto eles se apropriaram do mapeamento dos “grupos” e indicavam, para nós da equipe, outros territórios que tinham por modalidades expressivas o jongo e o caxambu. A partir disso, foi observado o quanto eles estavam imersos, sendo protagonistas no desenvolvimento da pesquisa.

O contexto relacional nessa arena de eventos, que situou os agentes sociais envolvidos, evidenciou o fortalecimento político dos e entre os “grupos”, mediante aos discursos do sentimento de pertencimento de uma procedência de origem comum: o continente africano<sup>16</sup>. Ademais, também foi reforçada a identidade étnica a qual pertencem, ao passo que revela o quanto esses “grupos” são resultados de apropriação e organização simbólica de seus territórios e da construção política das suas fronteiras. Diante disso, os agentes sociais dos “grupos” se autodefinem como “negros” (em outros momentos como “afro-brasileiros”) e “quilombolas”, categorias de autoidentificação como descendentes de africanos; “jongueiros” e “caxambuzeiros”, categorias de reconhecimento

---

Jongo do Tamandaré). O 1º Encontro Estadual do Jongo e Caxambu ocorreu nos dias 03 e 04 de outubro de 2009, na comunidade quilombola Vargem Alegre, Cachoeiro de Itapemirim, no sul do estado do Espírito Santo, em que a partir dessa mobilização surgiu a proposta da elaboração do Programa de Pesquisa e Extensão Jongos e Caxambus. O 3º Encontro ocorreu nos dias 12, 13 e 14 de abril de 2019, nos espaços do Instituto Federal do Espírito Santo – campus Alegre (IFES), sendo o evento organizado pelo Iphan (ES).

16 Em alguns momentos, referida pelos “jongueiros” e “caxambuzeiros” como “mãe África”.

sobre seu patrimônio cultural, sendo as lideranças detentoras do saber do jongo e do caxambu reconhecido por eles como “mestre”, ou forma feminina “mestra”<sup>17</sup>.

Mais ainda, os eventos evidenciaram novas interações e dinâmicas na reorganização dos planos das ações comunitárias, e reforçaram (e em outros casos, reativaram) por meio dos rituais do jongo ou do caxambu, atividades, como realizarem um circuito de festas e/ou troca de objetos simbólicos entre os “jongueiros” e “caxambuzeiros” com outras comunidades que tem como prática cultural o Congo<sup>18</sup>, ou ainda com Comunidades Religiosas de Matrizes Africanas, sendo essas Umbanda ou Candomblé.

A exemplo disso, duas situações: a primeira, a comunidade negra rural São Mateus, por meio do Grupo de Jongo Tambores de São Mateus, retornou com uma prática que era realizada pelos mestres antecessores, em que Valentim Manoel dos Santos e sua esposa, Nali Garcia dos Santos, durante a década de 1980, doavam e recebiam uma “bandeira” de são Benedito que seria erguida no “mastro” durante o ritual da “fincada” e que, posteriormente, seria “retirada” durante o ato ritualístico denominado por “desinfincada”. A troca era com a Banda de Congo de são Benedito da Glória, onde o mestre e os integrantes

---

17 Também percebi em campo outras denominações reconhecidas por eles para se reportarem ao “mestre” ou a “mestra”, são “professor”, “pai”, “dona” e “jongueiro velho” (essa última também representa uma autodefinição para aqueles que são de uma geração mais antiga – conforme a letra de um “ponto” que é cantado por eles para demonstrar sua hierarquia no saber sobre o ritual, na relação com os praticantes mais jovens, autodenominados como “jongueiro novo”: “Eu nunca vi/ Pinto pequeno cantar/ Em terreiro de galo grande” ou seja, o “jongueiro velho” é o “galo grande” e, o “jongueiro novo” sendo o “pinto pequeno”).

18 O congo, no estado do Espírito Santo, pode ser entendido como uma variante do que é conhecido em outras regiões do Brasil como “congado”, “congada” ou, ainda, “reinado” (OLIVEIRA, 2005, p. 173). Os congueiros, denominação compartilhada entre os praticantes dessa expressão cultural, se apresentam em posse de tambores, construídos em forma de barril, onde os posicionam em duas formas distintas, dependendo da maneira particular de cada grupo: alguns os suspendem, por meio de uma alça de couro ou borracha, nos ombros dos tocadores e outros os deitam no chão. Além desses, dois outros instrumentos também são utilizados na roda de congo, a cuíca e a casaca. Cada grupo ou banda de congo definem elementos distintos para seus rituais, entretanto, os instrumentos supracitados são utilizados pela maioria. A dança é realizada somente por mulheres, que se aglomeram próximos aos instrumentistas e delas, em destaque, há a presença da “rainha do congo”, cargo feminino pré-estabelecido pelos integrantes do grupo, que tem como função, durante o ritual, abaular o estandarte do grupo. Nesse objeto, é representado a figura do santo de devoção, o nome da banda e o da comunidade. Na década de 1980, o congo ganhou destaque nacional devido a gravação da música “Madalena do Jucu” pelo cantor Matinho da Vila. O congo é um patrimônio imaterial do Espírito Santo, registrado no dia 20 de Novembro de 2014. Há uma estimativa, segundo a Secult-ES, de aproximadamente, 70 bandas de congo em atividade no estado.

desse coletivo residiam no bairro Glória, do município de Vila Velha (ES), onde partiam de ônibus para o município de Anchieta (ES) e efetuavam o presenteio durante o evento que eles, juntamente com os “jongueiros” da supracitada comunidade, denominavam por “Encontro do Jongo e do Congo”.

Tendo o conhecimento desse fato em suas histórias, os “jongueiros” de São Mateus, em 04 de agosto de 2019, presentearam com uma nova bandeira, em que agregaram a ela o valor religioso como sendo de são Benedito<sup>19</sup>, para os “congueiros”<sup>20</sup> da Banda de Congo Unidos do Retiro, da comunidade quilombola do Retiro do Mangaraí<sup>21</sup>, do município de Santa Leopoldina (ES), para que esses “tomem conta” da “bandeira”. Isso se tornou possível, pois durante o trabalho de campo promovido pelo Projeto “Africanidades Transatlânticas: cultura, história e memórias afro-brasileiras a partir do Espírito Santo”<sup>22</sup> foi relatado por Marina Raimundo Pereira, que após o falecimento de seu pai e mestre da mencionada “Banda”, Mário Raimundo Pereira, em 08 de dezembro de 2018, a bandeira de são Benedito havia desaparecido.

“Eu sou daqui/ Eu canto lá/ Eu sou da raça/ Eu canto em qualquer lugar”. (“Ponto” de jongo cantado pelo mestre Renélio dos Santos Mendes, no dia 05 de agosto de 2012, durante o VI Encontro do Congo e Jongo na comunidade negra de São Mateus, Anchieta - ES).

“Mas tem que ser assim/ Tem que ser assim/ Isso é uma semente, do mestre Valentim”. (“Ponto” de jongo cantado pelo mestre Renélio dos Santos Mendes, no dia 24 de novembro de 2012, durante o ritual da “derrubada do mastro no mato”. São Mateus, Anchieta/ES).

---

19 São Benedito é um santo católico canonizado pelo Vaticano em 1807. Filho de negros etíopes escravizados na Itália fez parte da Ordem dos Franciscanos Capuchinos (OLIVEIRA, 2005). Por conta de sua história, tendo para os seus devotos um histórico de milagres, e da sua negritude, a que confere aos seus beatos uma condição identitária, mais ainda, um marco da liberdade de seus ancestrais, por conta da narrativa do “mastro”, é considerado por eles como o “santo negro”, em que realizam diversos eventos festivo-religiosos. Outras denominações para são Benedito foram percebidas em campo, como “são Bino”, “padrinho”, “amigo Bino” e “pretinho santo”.

20 Autodefinição compartilhada entre os praticantes do Congo no Espírito Santo, bem como “banda” para referirem-se aos coletivos dessa expressão cultural.

21 Esse território participou e recebeu a pesquisa dissertativa e doutoral do Prof. Dr. Osvaldo Martins de Oliveira, durante os anos, respectivamente, 1999 (pelo PPGA/UFF) e 2005 (pelo PPGAS/UFSC) – ver OLIVEIRA, 1999; 2005.

22 O projeto “Africanidades Transatlânticas: cultura, história e memórias afro-brasileiras a partir do Espírito Santo” é uma pesquisa resultante de parceria entre a Fundação de Amparo a Pesquisa do Espírito Santo (FAPES), a Secult-ES e a UFES, aprovado pela Resolução nº 210/2018 da FAPES, que reúne pesquisadores de diferentes áreas, como Antropologia, Artes, Educação, História, Sociologia e Ciência Política, que está em curso desde novembro de 2018 com previsão de encerramento para dezembro de 2019.

O ato de *cantar em qualquer lugar* e de se identificar como *da raça*, conforme escrito no primeiro verso da epígrafe acima, pode ser tomado como elementos significativos para eles, no reforço da apropriação simbólica de outros territórios pretos. A memória de afinidade de origem reafirma a identidade étnica enquanto descendentes dos africanos, concatenado à devoção em São Benedito, que é o marco festivo-religioso de seus ancestrais em relação à liberdade na terra que recém chegaram. Com isso, pode ser analisada também a categoria “tradição” que, por meio da frase cantada do segundo “ponto”: *tem que ser assim/isso é uma semente*, remete uma projeção para o futuro.<sup>23</sup>

O presenteio se tornou um evento, visto que além da demarcação desse território como preto, pertencente aos devotos pretos do santo preto, constituiu-se também mais um novo trajeto do circuito de espiritualidade e de patrimônios afro-brasileiros no Espírito Santo.

Desse modo, os próprios agentes étnicos mapeiam outras comunidades e “grupos” como possibilidade de construção da visibilidade de sua existência social e de seus projetos políticos acerca dos territórios e territorialidades nos meios rurais e urbanos, direcionados no fortalecimento por políticas de ações afirmativas e por direitos territoriais. Essa é uma das vertentes para analisar a “tradição” como construção para o futuro, na qual desmantela a ideia de engessamento e imutabilidade que muitas das vezes o olhar folclórico agrega às práticas culturais bem como aos seus territórios, sob o discurso romântico.

Vale ressaltar que os programas e pesquisas de extensão, além de construir uma relação sólida entre os discentes e docentes para o ensino e aprendizagem, sobretudo a realização, como na minha experiência, do trabalho de campo, da etnografia e o trilhar de uma carreira acadêmica, são as construções dos

---

23 Agradeço ao meu orientador, Prof. Alfredo Wagner Berno de Almeida, por me despertar essa análise a partir de sua fala durante o Dueto “Antropologia e Direitos Quilombolas da Constituição aos dias de hoje”, em que compôs mesa com a liderança quilombola Anacleto Pires da Silva, durante a 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, organizado pela ABA, entre os dias 09 a 12 de dezembro de 2018.

conhecimentos e as relações entre as pesquisas e comunidades. O resultado disso é um somatório de produções de escritas acadêmicas para o banco de bibliografias, principalmente, sobre os estudos com temáticas que eram inexistentes ou eram de cunho folclórico, como no caso dos jongos e caxambus e das comunidades quilombolas e negras do estado do Espírito Santo.

O segundo exemplo em que os jongos e caxambus estão numa relação de interação com outras comunidades e com outras modalidades expressivas culturais para além de seus territórios, são com os grandes circuitos espirituais umbandistas que envolvem dezenas de Casas de Orações, como é realizado pelo “grupo” Caxambu da Velha Rita, que tem como mestra Niecina de Paula, conhecida por Dona Izolina, estabelecido em área periférica, no bairro Morro Zumbi dos Palmares, do município de Cachoeiro de Itapemirim (ES).

O referido grupo está presente nos rituais espirituais do Centro Menino Jesus, onde a mestra se torna Mãe Izolina, anfitriã dos membros dos centros espíritas que formam a rede esotérico-umbandista<sup>24</sup>. Os conhecimentos do ritual caxambuzeiro é ensinado pela entidade Rita, uma Preta Velha que, por meio da incorporação em Dona Izolina, ela ensina a dança, os “pontos” e os toques do tambor para os membros do “grupo”.

Pretos Velhos e Pretas Velhas são entidades da Umbanda que representam idosos africanos ou afro-brasileiros que viveram sob a imposição do sistema escravista no Brasil. Quando estão presentes nas rodas espirituais, narram as histórias do tempo do cativo, das correntes, das senzalas, das estratégias de fugas ou mobilizações e das mandingas<sup>25</sup>, esses dois últimos aspectos

---

24 A tese de Diogo Bonadiman Goltara intitulada “‘Dá um S na corrente’: a rede esotérico-umbandista às margens do Rio Itapemirim”, defendida em setembro de 2014, pelo DAN/UnB, etnografou esse “(...) circuito de trocas materiais e espirituais entre comunidades negras rurais e urbanas que se organizam em irmandades de centros espíritas” (GOLTARA, 2014, p. 9).

25 “Mandinga” era a designação de um grupo étnico africano que tinha como espiritualidade o Islamismo. Conhecidos como Malês, carregavam como anexo de um cordão escritos do Alcorão em um recorte de couro, que tinham suas bordas costuradas uma a outra. Todavia, a conotação associada a feitiçaria iniciou após a forçada conversão religiosa para o segmento católico, após a proibição do Islã no Brasil em detrimento da Revolta dos Malês em 1835. Dessa maneira, a mandinga ressurgiu como uma prática diabolizada pelo olhar cristão, que estava associado às religiões de matrizes africanas (Ver REIS, 2003).

estritamente interligados aos “pontos” do jongo e do caxambu bem como à capoeira, devido a conotação metafórica que levam esses versos.

De acordo com os relatos dos “jongueiros” e “caxambuzeiros” sobre eles, alguns, principalmente os que denominam por “demanda”<sup>26</sup>, tem suas letras baseadas no recurso expressivo em figuras de linguagem, no que concerne a um diálogo que somente quem detém o conhecimento desse vocabulário compreende o discurso.

Muitas das vezes, as metáforas estão mergulhadas nas relações de trabalho, nos saberes da espiritualidade, em linguagens específicas sobre elementos da natureza, do plantio, que são experiências compartilhadas somente entre os praticantes durante o seu cotidiano. O exemplo abaixo se refere a uma situação histórica (da libertação dos africanos e seus descendentes da condição de escravizados), sendo ela relatada de maneira poética, tendo duas formas interpretativas, a saber:

“Pisei na pedra/ A pedra balanceou/ Levanta, ‘nego’/ Cativo se acabou!”. (“Ponto” de jongo cantado pelo grupo Caxambu da Velha Rita e por diversos grupos de jongos e caxambus do Sudeste durante os eventos).

a) considera um elemento da espiritualidade de matrizes africanas (*pedra*) como forma de ver a justiça se declinar para a libertação, que promove, assim, a motivação e/ou a promoção da (auto) estima; ou

b) o ato de pisar refere-se às lutas e mobilizações dos escravizados e a *pedra* ao sistema escravagista, que após ser acalcada, foi balanceada para o seu fim. Todavia, o fato de balancear nos remete de que esse acontecimento da história irá acompanhar as demais gerações como marcas de uma subalternidade e, sobre isso, o verso convoca o *nego* a se erguer (*levanta*) para demarcar sua

---

26 São “pontos”, também conhecido entre eles por “ponto de provocação” cuja característica é de desafiar um integrante da roda durante o ritual a interpretar um canto proferido pelo desafiador na qual a resposta também deverá ser sob um verso cantado, sendo que, se a pessoa desafiada não conseguir interpretar o verso e/ou não souber criar outro, ele estará “amarrado”. Há inúmeras histórias que são relatadas durante o trabalho de campo quanto a esses “pontos”, na qual, o conteúdo mágico-fetichista ganha cenário sobre a condição daquele que ficou “amarrado”.

liberdade, sua autonomia e os seus direitos, quanto constitucionais, como nos processos de representação sociais e políticos.

Sejam nas rodas de jongo e caxambu e/ou nas demais produções simbólicas dos processos organizativos das comunidades negras e quilombolas, os agentes sociais desses territórios ressignificam a corrente que “No tempo do cativo/ Quando o senhor (me) batia”, em que “(eu) gritava por Nossa Senhora/ Oh, meu Deus/ Como a pancada doía”<sup>27</sup>, era símbolo do aprisionamento, passa a ser um emblema de rede, de conexão entre os descendentes dos africanos escravizados ou, conforme os caxambuzeiros da Velha Rita, descendentes dos “vovôs” e “vovós” dos terreiros de Umbanda. Ademais, a categoria sofrimento recorrente nos “pontos”, conforme contexto do verso descrito acima, pode ser pensado na extensão da análise de Veena Das (1999), sobre o sofrimento como uma experiência social.

Além disso, ressignificam a própria história da Abolição da Escravatura de 1888, em que desagregam o feito pela memória branca que evidencia a Princesa Isabel, pelas ações e mobilizações dos próprios escravizados, tornando-os protagonistas de sua própria liberdade. O “ponto” abaixo é cantado em que retrata dessa re colocação da posição histórica diante da memória da escravização:

“Isabel libertou ‘nego’? / Quem foi que te falou?/ Isabel não libertou ‘nego’/ Ele que se libertou!”. (“Ponto” de jongo cantado durante o Dia do Jongo, em 29 de julho de 2012, na roda realizada no Palácio do Capanema durante a reunião dos jongueiros e caxambuzeiros do Rio de Janeiro e em outros momentos também cantado por grupos das demais regiões do Sudeste).

Pensar sobre os jongs e caxambus é perpassar em uma rede que se (re)costura constantemente com os seus pontos, nas quais, entretecem o passado e o futuro, sendo que as amarras dessas temporalidades são inovações diante de

---

27 “Ponto” de jongo cantado pela maioria dos “grupos”, todavia, nos encontros, nas oficinas, quem o “puxava” por mais vezes é o grupo Caxambu Alegria de Viver, da comunidade quilombola de Vargem Alegre, localizada no distrito de São Vicente, município de Cachoeiro de Itapemirim (ES), que tem como mestra Canuta Caetano, conhecida por Dona Canutinha, nascida em 13 de julho de 1938.

um novo tecer. Ou seja, a sua compreensão é complexa e nos exige peregrinar em sua realidade histórica, etnografar suas narrativas e memórias, sua organização política e social, suas categorias e entendimentos num contexto de interação de modo a perceber o reforço de sua identidade étnica e seus pertencimentos, tendo em vista que as recriações são as dinâmicas de todo esse labor.

Dessa maneira, propus no projeto de pesquisa de doutoramento inicial (2017), analisar tanto as memórias e as trajetórias de vida e das músicas quanto às narrativas sobre os antepassados de seis “mestres” de cinco “grupos” de jongo e caxambu de localidades estabelecidas nas divisas interestaduais entre o Sul do Espírito Santo, Norte e Noroeste do Rio de Janeiro e Sudeste de Minas Gerais. Contudo, devido as mudanças no processo, conforme explanado inicialmente, o território da etnografia foi redirecionado, mas contemplei muitos dados e análises que já haviam sido efetuados nessas e sobre as referidas localidades na intenção de constituí-las como um somatório de informações e compreensão melhor da dimensão reflexiva do tema da presente tese.

O despertar para aquelas localidades se deu após pistas promovidas pelos “mestres” durante o trabalho de campo com o Programa Jongs e Caxambus (2012 a 2016). Nas entrevistas, proferem sobre suas histórias de vida e a de sua família, sobretudo 1) aos deslocamentos realizados por eles ou pelos seus ancestrais de uma cidade para outra, o qual coadunava com localidades onde havia outros “jongueiros” e “caxambuzeiros” e 2) relatam sobre as localidades onde seus avós e pais praticavam o ritual no passado. Ademais, cantam “pontos” que retratam ambos os lugares. A partir disso, percebi o quanto a memória de um “mestre” sobre uma determinada localidade, onde nunca mais retornou, era confirmada após eu pesquisar e ter o conhecimento de que havia “grupo” de jongo ou caxambu.

O somatório dessas indicações foi primordial para transformar as análises sobre os rituais de jongo e caxambu em outro direcionamento: pensá-los na projeto de pesquisa de doutoramento inicial (2017), analisar tanto as memórias e as trajetórias de vida e das músicas quanto às narrativas sobre os antepassados de



seis “mestres” de cinco “grupos” de jongo e caxambu de localidades estabelecidas nas divisas interestaduais entre o Sul do Espírito Santo, Norte e Noroeste do Rio de Janeiro e Sudeste de Minas Gerais. Contudo, devido as mudanças no processo, conforme explanado inicialmente, o território da etnografia foi redirecionado, mas contemplei muitos dados e análises que já haviam sido efetuados nessas e sobre as referidas localidades na intenção de constituí-las como um somatório de informações e compreensão melhor da dimensão reflexiva do tema da presente tese.

Os cinco “mestres” que serão, por vezes, acionados no trabalho, foram eleitos por terem em suas memórias histórias, referências de lugares e elementos que se concatenam. As memórias do mestre Antônio Raimundo da Silva, conhecido por Pai Antônio, do “grupo” Caxambu do Horizonte, estabelecido no distrito de Celina, município de Alegre, Sul do Espírito Santo, se remetem à Porciúncula, Noroeste do Rio de Janeiro, e a Carangola, Sudeste de Minas Gerais, localidades em que se encontram, respectivamente, o “grupo” Caxambu de Michel Tannus, que está sob maestria de Joaquim Raimundo Ramos, conhecido como Joaquim Cipó, e o “grupo” Caxambu de Carangola, antigo Caxambu da Caixa D’Água, que estava sob a maestria de Arlindo Olegário. Saliento que são municípios que geograficamente se avizinham, onde se encontram nas divisas interestaduais, limites que ordena o pertencimento administrativo de cada uma delas perante o poder público de seus respectivos estados.

Não diferente, as memórias de Édina dos Santos, mestra do Jongo Mãe África Pátria Amada, Brasil, bem como do falecido mestre Jorge dos Santos, conhecido por Jorginho, ambos das comunidades quilombolas de Cacimbinha e Boa Esperança, município de Presidente Kennedy, Sul do Espírito Santo, se coadunam aos “jongueiros” moradores do município de Campos dos Goytacazes, Norte do Rio de Janeiro, onde se localiza o Grupo de Jongo Congola, com a mestra Geneci Maria da Penha (nascida em 10 de agosto de 1944), a Dona Noinha, esta a mestra que configurará enquanto a principal agente social interlocutora desta pesquisa, haja vista que seu “grupo” é o objeto central de análise da tese.

As memórias dos cinco primeiros mestres supramencionados traçam, assim, contribuições na pesquisa, mas serão as realidades sociais e culturais de Dona Noinha, com o Grupo de Jongo Congola, que serão descritas aqui suas histórias e análises dos elementos que compõem suas narrativas.

É importante registrar que, as memórias daqueles mestres são importantes nesse entendimento, pois se coadunam no campo das ações sobre a potencialização de seus “grupos” a partir da dimensão estratégica dos deslocamentos de seus antepassados para afirmar a formação simbólica de uma rede jogueira-caxambuzeira como uma territorialidade. Elas estão atreladas nas reminiscências de suas histórias, apesar de que na tese somente tratarei com ênfase apenas ao “grupo” Congola, conforme apresentado no capítulo quatro.

Os dados analisados na presente tese, sobretudo especificamente ao Grupo de Jongo Congola, partiu de uma curta observação participante realizada antes do período pandêmico, no ano de 2018 e 2019, em que Dona Noinha foi a principal interlocutora. A outra parte dos dados foi coletada via pesquisas a partir de etnografia de outras teses e dissertações que tem como tema o jongo praticado por Dona Noinha, em Campos dos Goytacazes (RJ/Brasil). Isso ocorreu, pois, devido ao período pandêmico (2020 a 2022) e aos cuidados necessários e primordiais nesse período, já que se trata de uma senhora idosa e que estava no grupo de risco, não foi possível realizar a etnografia. Já sobre as demais localidades, foram utilizados dados angariados nas ações promovidas pelos programas de pesquisa e extensão. Elas serão sinalizadas e contextualizadas ao longo do texto.

Nessa dimensão, debruçei as análises sobre as construções das categorias e das representações a partir do Grupo Congola na articulação de seus agentes sociais com a finalidade em entender a organização da vida social no fomento da prática do jongo, diante das relações sociais e as formas sociais de produção da diferença. Isso me permitiu entender três questionamentos fundamentais para a pesquisa:

a) em que momento e como as narrativas e memórias são acionadas, sobretudo aos significados e apreensões que os jongueiros do grupo Congola possuem sobre o território;

b) como o jongo está sendo negociado por seus agentes e com quem ou quais agências o contexto relacional está se dando, pois

c) diante disso, me proporcionou a analisar os discursos, entender o direcionamento dos significados e suas apropriações por parte dos agentes sociais da pesquisa para afirmar sua territorialidade.

O trabalho de campo sobre as demais localidades foi retomado<sup>28</sup> no segundo semestre do ano de 2018. O planejamento e organização do itinerário etnográfico inicial foram elaborados, primeiramente, sobre os “grupos” que eu não havia estabelecido contato, que eram: Caxambu de Michel Tannus; Caxambu de Carangola e o Grupo de Jongo Congola (até esse momento, conforme ainda seguia o projeto original da pesquisa).

Após pesquisas sobre as histórias dos municípios, sobre as logísticas das estradas e de acionar “jongueiros” e “caxambuzeiros” na procura por contatos dos “mestres” daqueles “grupos”, defini o cronograma do trabalho de campo. Essa última ação foi primordial, pois alguns “jongueiros” e “caxambuzeiros” acompanharam no primeiro contato daquelas localidades não visitadas, ao qual proporcionou maior credibilidade tanto para a pesquisa quanto para mim, na condição de pesquisadora.

O primeiro contato foi de apresentações: de minha parte, a apresentação da pesquisa e meu percurso enquanto pesquisadora nos estudos sobre o jongo e o caxambu; da parte dos “mestres”, apresentação de sua família, de alguns integrantes de seus “grupos” e algumas histórias. Averigui seus interesses em participar da pesquisa e com as suas aprovações tornou-se definidor, naquele

---

28 Ao considerar as entrevistas realizadas durante o Programa Jongs e Caxambus nos anos de 2012 a 2016 com alguns “mestres” que são citados na presente pesquisa.

momento, a realização dela. Nesse processo, os contatos foram também sendo estabelecidos por telefone, para conversas informais e para agendamento das entrevistas. As idas para o campo foram pré-agendadas de acordo com a disponibilidade dos agentes em nos receber, que, na maioria das vezes, se não todas, foram aos finais de semana.

As entrevistas foram registradas via captação de áudio e de registros fotográficos. No momento de alguns cantos dos “pontos” proferidos pelos “mestres”, foram registrados via vídeo. Todavia, a realização do trabalho de campo, em que o momento da visita deve ser recolhido o número máximo de dados e de registros audiovisuais, deve ser bem planejada por meio de uma programação. Foi o recurso que elenquei para me organizar e auxiliar no campo.

A programação é iniciada com uma conversa sobre as atualizações de informações: sobre saúde do “mestre” e de sua família, se ocorreu algum contato de algum convite para algum evento, visita para outra localidade ou visita entre os “grupos”. Depois, iniciei um roteiro de perguntas, geralmente ao recordar questões da última entrevista e dando seguimento a atual, coadunado com algumas dúvidas ou relembando algumas passagens para explicações. O roteiro sofreu algumas alterações, mediante as informações que são dadas no momento da interlocução, aos quais inseri perguntas, construí diagramas genealógicos e cartografei, por exemplo, as histórias dos deslocamentos de seus antepassados. Após a conversa, que toma a maior parte da visita, registrei algumas fotografias e solicitei aos “mestres” a retomada dos cantos para captação visual. Essa estrutura foi seguida em todas as entrevistas com os mestres e mestras.

Há visitas em que os “mestres” me convidaram para conhecer alguns lugares que são significativos para suas a) memórias de infância e juventude: como praças, beira de rios, locais onde eram realizadas antigas apresentações, onde trabalharam, onde residiam com seus pais, locais onde se escutavam “rufar” os tambores de uma localidade vizinha que também havia “jongueiros” ou “caxambuzeiros”, locais de moradia de antigos “jongueiros velhos”; b) memórias sobre a espiritualidade: aqueles “mestres” que são de religiosidades de matrizes

africanas me levam as suas Casas de Orações e, outros, que são católicos, me levam às suas igrejas; c) memórias das ações como “mestre”: as escolas, onde palestram sobre o jongo e caxambu quando convidados, geralmente, para as comemorações do dia 20 de novembro (Dia Nacional da Consciência Negra), casa de algum integrante do “grupo”, locais de apresentação dos “grupos” e estradas que dão acesso a outras localidades onde se encontram outros “grupos”.

Para as localidades que possuo registros devido às visitas durante o Programa Jongs e Caxambus (anos 2012 a 2016), na qual, as entrevistas foram retomadas nos anos de 2018 e 2019, foram inseridas no banco de dados da tese, em que acrescentei um novo roteiro de perguntas direcionado para o relato do contexto mais atualizado dos “grupos”.

Em algumas localidades que foram contempladas nesse primeiro momento inicial do projeto de pesquisa doutoral (2017) foram visitadas de modo tardio, haja vista a minha ida ao estado do Amazonas para o cumprimento de disciplinas na realização do doutorado, no PPGAS/UFAM. Após retorno para o Sudeste, em 2018, o cronograma da pesquisa se direcionou em beneficiar as localidades que eu não possuía dados, conforme sinalizado acima. Ademais, três outras situações me fizeram adiar a ida nessas localidades. A saber:

1ª) O falecimento do mestre Jorge dos Santos, o Jorginho, do grupo de Jongo Mãe África, Pátria Amada, Brasil, que seria um dos agentes da pesquisa, em 08 de Fevereiro de 2019. Acompanhei o velório, o sepultamento, a situação da família pós-falecimento.

2ª) O falecimento do mestre Valentim Manoel dos Santos, do Grupo de Jongo Tambores de São Mateus, da comunidade negra de São Mateus, no município de Anchieta, litoral do Espírito Santo. Ele participou das minhas pesquisas de monografia e mestrado, realizada entre os anos de 2012 a 2016. Como tenho uma relação estreita com essa comunidade, por conta dos laços afetivos estabelecidos durante a etnografia com as famílias e por conta das ações políticas empreendidas em eventos promovidos em relação ao jongo, fiquei

“amarrada” durante alguns dias por ter sido o segundo falecimento de mestres nesse ano.

3º) O adoecimento (e, depois, o falecimento no ano de 2021) do mestre Antônio Raimundo da Silva, conhecido por Pai Antônio, do grupo Caxambu do Horizonte, outro agente social da presente pesquisa. Durante os dias da realização do 3º Encontro Estadual do Jongo e Caxambu no Espírito Santo, promovido pelo IPHAN/ES em 2019, mesmo seu grupo sendo o anfitrião, ele não se fez presente por conta de limitações de saúde na ocasião.

Informo um quarto falecimento durante a pesquisa. O mestre Arlindo Olegário, do grupo Caxambu de Carangola, do bairro Caixa D'Água, no município de Carangola, Minas Gerais, no dia 19 de agosto de 2019. Tive a grande oportunidade de me fazer amiga desse senhor de memórias belíssimas sobre o caxambu, de canto expressivo, imponente com sua doçura e carisma. O que me encantou foi sua condição de mandingueiro, de respeitado Pai de santo, rezador dos aflitos.

Essa tese será dedicada a todos esses que foram “jongar” e “caxambuzar” em outra dimensão. Conforme relatou mestre Arlindo em uma das entrevistas, suas vozes serão proferidas nos tambores durante os rituais do jongo ou do caxambu, pois, “os jongueiros velhos se transformam em reis e rainhas africanos”. No reforço disso, digo: continuam a ensinar o ritual como a Velha Rita faz.

Todo esse esforço e cuidado em relatar o início da trajetória desta tese é de suma importância, haja vista que, sem o conhecimento desses outros lugares, “mestres e mestras”, “grupos”, não seria possível compreender de forma consentânea o território específico de análise dessa pesquisa, que se dirige ao Grupo de Jongo Congola, situado no município de Campos de Goytacazes, Rio de Janeiro (Brasil). Esse empreendimento analítico me subsidiou alguns direcionamentos analíticos e interpretativos do universo ritualístico do jongo, na medida em que situa alguns contextos relacionais.

Sobre a estrutura da tese, o texto está dividido em quatro capítulos subsequentes a esta Introdução. No capítulo um, nomeado por “A rede jongueira-caxambuzeira estabelecida entre o Norte e Noroeste do Rio de Janeiro, Sul do Espírito Santo e Sudeste de Minas Gerais: lugares apontados pelas narrativas e pelas músicas”, contém quatro subseções e estará apresentando o processo de construção da pesquisa, seja sobre a dimensão territorial quanto da descrição da prática cultural em foco, haja vista que aquela é subsidiada pelos discursos e demarcações pautadas pelo exercício ritualístico da expressão jongo, uma vez que as reproduções recriadas das rodas destacam a dimensão identitárias dos agentes praticantes na luta em demarcar suas territorialidades.

Na sequência, o capítulo dois intitulado “Caxambu morreu/ Manda enterrar/ Chegou ‘na’ porteira/ Caxambu ‘tá’ lá”: incursões sobre registros narrativos dos mestres e das mestras da rede jongueira”, mostra parte dos dados etnográficos angariados até o ano de 2019, com o objetivo de discorrer sobre as memórias e narrativas dos quatro “mestres” que contemplaram o projeto inicial de doutoramento, como forma de registrar alguns personagens e histórias da memória do campo do jongo e caxambu. Além disso, delas observar o quanto, por muitas vezes, as memórias se correlacionam e, sobretudo, como também acompanham o contexto histórico social. Nessa concatenação, como seção inicial, serão contemplados os estudos da historiadora Hebe Mattos (2011; 1995), que discorrerá sobre as reflexões acadêmicas sobre o estudo das tradições afro-brasileiras, especialmente na região do Vale do Paraíba, no estado do Rio de Janeiro (Brasil). Neste contexto, o jongo surge como uma das principais áreas de estudo da referida pesquisadora, ao qual ela destaca tal prática como uma ação de resistência e afirmação cultural da população negra.

O capítulo três, “As políticas patrimonialistas e o agenciamento do coletivo: processos de criação e estratégias de mobilização do território”, elucidará a abordagem sobre as políticas patrimonialistas e o agenciamento do coletivo como processos de criação e estratégias de mobilização do território. Nele, será exposto um levantamento sobre as atuais discussões em que concerne a categoria Patrimônio, especialmente as políticas patrimonialistas nacional, que

visam no fomento de uma identidade brasileira, apoiadas teoricamente, de modo especial, nas interpretações de José Reginaldo Santos Gonçalves (GONÇALVES, 2012, 2009, 2007 e 2003). Ademais, como segunda seção, será averiguado uma nova estrutura de pensar esse movimento sobre os “bens culturais” nomeada por colecionismo, reflexão a ser empreendida por Luc Boltanski e Eve Chaipello (2014). Por fim, como terceira seção, a correlação entre essas dimensões negociativa em torno do jongo, que está intitulada como “Relações políticas entre os agentes étnicos e as instituições públicas IPHAN, Secretarias de Cultura e Universidades - Fluxos e apropriações do jongo como brincadeira e do jongo “representado para o prefeito”.

No último capítulo, o quatro, nomeado por “Pesquisa das narrativas e memórias do Grupo Congola”, serão abordadas descrições e análises do jongo local enquanto expressão cultural e, concomitantemente, patrimônio cultural de natureza imaterial do Brasil, a partir da trajetória de vida e memórias de Geneci Maria da Penha, conhecida como mestra jongueira Noinha, de Campos dos Goytacazes, interior do estado do Rio de Janeiro. Nessa estrutura de análise, serão abordadas questões teóricas dirigidas para os conceitos de memória, para que seja possível coadunar aos movimentos atuais de reafricanização pelos agentes étnicos interlocutores da pesquisa no campo da arena política, uma vez que o processo de aquilombamento vislumbrado por Abdias Nascimento (2009) é percebido nos discursos e nas práticas diárias desses sujeitos.

Encerrando a pesquisa, uma seção de “Considerações Finais”, que condensará os pontos centrais da etnografia e o posicionamento apresentado durante toda a tese, conforme aos argumentos expostos no percurso dos capítulos.



**Mapa 01 – Localização dos estados Espírito Santo (ES), Rio de Janeiro (RJ) e Minas Gerais (MG) no Brasil:**



Fonte: IBGE (2019).

**Mapa 02 – Localização região Sudeste do Brasil:**



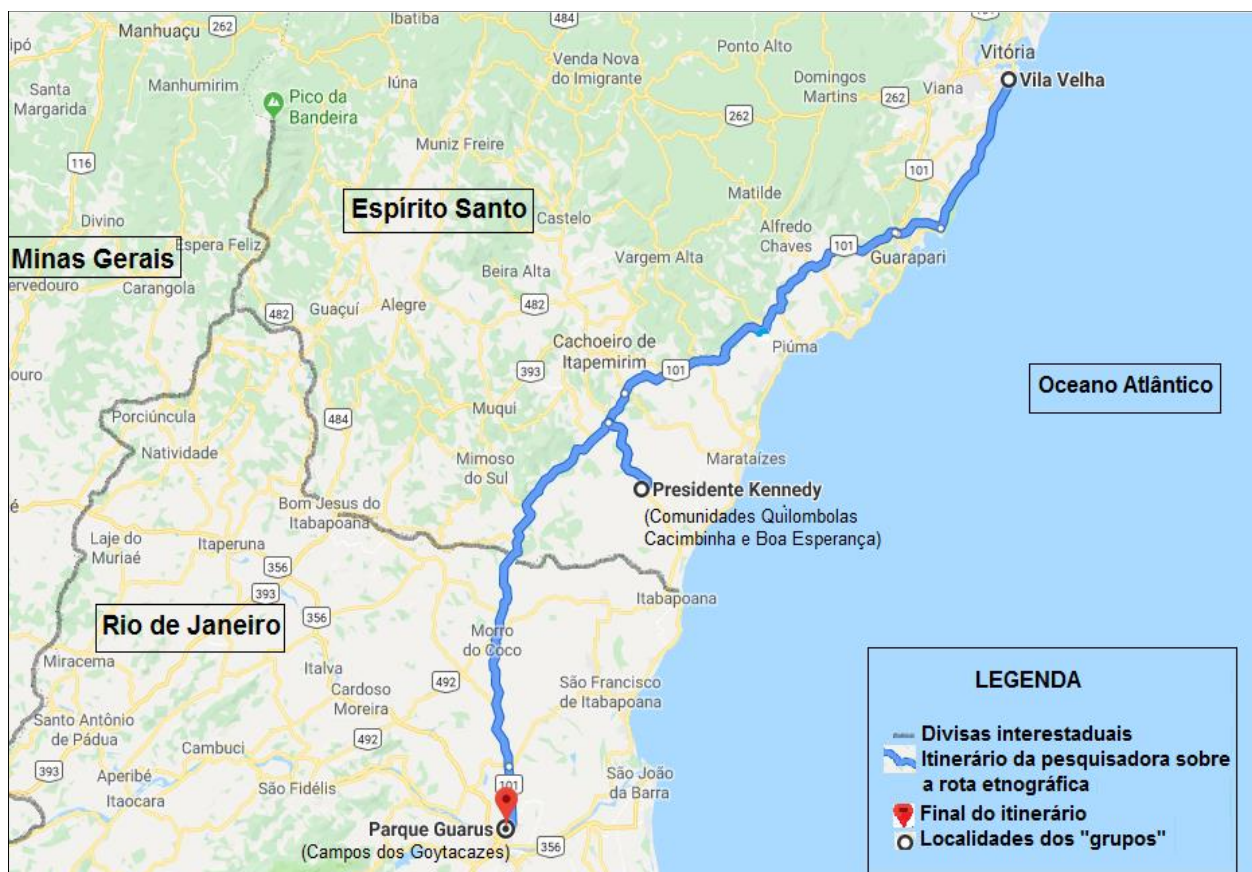
Fonte: IBGE (2019).

**Ilustração 01** – Itinerário etnográfico do projeto inicial (ano 2017 a 2019): percurso realizado de acordo com as memórias dos “mestres” ao seguir as localidades indicadas – “grupos” de caxambu estabelecidos, respectivamente, em Alegre (ES), Carangola (MG) e Porciúncula (RJ):



Recursos: Google Maps (base da ilustração – ano 2019)

**Ilustração 02** – Itinerário etnográfico do projeto inicial (ano 2017 a 2019) com destaque para a localidade contemplada na presente tese (ano 2023): percurso realizado de acordo com as memórias dos “mestres” ao seguir as localidades indicadas – “grupos” de jongo estabelecidos, respectivamente, em Presidente Kennedy (ES) e em Campos dos Goytacazes (RJ):



Recursos: Google Maps (base da ilustração – ano 2019)

## **Nota sobre a grafia**

Para a compreensão mais acurada deste texto, utilizo as aspas duplas para destacar as categorias de identificação e denominações dos agentes sociais da pesquisa. As aspas simples, para duas situações: a primeira, para destacar uma palavra que foi proferida de acordo com a linguagem coloquial do informante, que não segue a escrita ortográfica gramatical oficializada da Língua Portuguesa; e, a segunda, para dar ênfase a uma referência de fala dos agentes da pesquisa quando inserida em uma frase que se encontra em aspas duplas.

Utilizo itálico para destacar as palavras retiradas dos versos cantados (“pontos”), geralmente inseridos em modo epígrafe, nos parágrafos. Também é utilizado nos termos em outras línguas.

As palavras *jongo* e *caxambu* se apresentarão em duas maneiras, com suas iniciais em maiúsculas, que representarão especificamente a um “grupo”, e em minúsculas, quando se reportarem ao ritual.

## **CAPÍTULO 1 – A REDE JONGUEIRA-CAXAMBUZEIRA ESTABELECIDADA ENTRE O NORTE E NOROESTE DO RIO DE JANEIRO, SUL DO ESPÍRITO SANTO E SUDESTE DE MINAS GERAIS: LUGARES APONTADOS PELAS NARRATIVAS E PELAS MÚSICAS**

Memórias, Narrativas, Trajetórias de vida, Dimensões simbólicas e políticas da ação social, Identidade étnica, Patrimônio Cultural, Território e Territorialidade são conceitos que serão acionados para compreender as análises que derivam de dados parte etnográfica e outra bibliográfica que rebrilharão sobre o entendimento do objeto da pesquisa.

Desse modo, o trabalho tem como objeto analisar as memórias do “grupo” Congola, a partir de entrevistas concedidas por Geneci Maria da Penha (nascida em 10 de agosto de 1944), conhecida por Dona Noinha, uma agente social (BOURDIEU, 1997; 1990) que se autodefine enquanto “mestre jongueira”, que são destacadas no capítulo quatro de modo específico. Ela e o mencionado grupo estão situados ao Norte do Rio de Janeiro, no município de Campos de Goytacazes, localidade estratégica no campo dos agenciamentos em torno da prática do jongo e do caxambu. Tal indicativa é afirmada haja vista as articulações com outros grupos jongueiros e caxambuzeiros que se avizinham nestes limites municipais e interestaduais, como o Noroeste do Rio de Janeiro, Sudeste de Minas Gerais e Sul do Espírito Santo, localidades que serão abordadas no presente capítulo um.

Nesse campo situacional, são acionadas mediante as relações com as agências de políticas públicas do Estado e com outros agrupamentos étnico culturais, ações reivindicatórias e festivas em torno de suas expressões, cujo são negociados em prol de diversos elementos definidores da vida comunitária em seus territórios diante da conquista e/ou implementações de direitos.

Nesse contexto de interação, os agentes sociais da pesquisa promovem mobilizações e negociações em torno de sua prática cultural, dinâmica percebida como resultado do acionamento das memórias individuais e coletivas; e narrativas de origem, desencadeadas pelos processos organizativos (BARTH,

2000) de suas localidades. Nessa maneira, o jongo e o caxambu são formas dinâmicas e criativas do território onde estão estabelecidos os seus agentes sociais, e são recriações a partir das práticas realizadas no passado em outros territórios, lugares de memória (NORA, 1993 [1984]).

Ademais, essas modalidades culturais na medida em que são apropriadas pelos agentes sociais, além de reorganizarem socialmente o território onde estão estabelecidas, ultrapassam as fronteiras físicas dele, no momento em que outras localidades são percebidas como pertencentes a aqueles praticantes, conforme estão inseridas nas suas narrativas, transmitidas ao longo das gerações pelos seus antepassados.

Essas narrativas são refletidas na prática do jongo e do caxambu, uma vez que essas expressões são as maneiras de ritualizar as memórias e as histórias dos agentes sociais praticantes. As músicas cantadas, denominadas “pontos”, é um elemento das reinterpretações de suas lembranças bem como são o modo de discurso, em que pronunciam suas representações coletivas sobre o trabalho, a roça, a terra, as desavenças familiares, a espiritualidade, por exemplo. Assim, o jongo e o caxambu são modalidades de percepção da vida social de suas localidades, sendo possível observar por meio deles a multiplicidade de relações.

O jongo e o caxambu são uma das dimensões da etnicidade dos agentes que o praticam, sendo um sinal diacrítico reforçador das fronteiras étnicas (BARTH, 2000), que se encontra em constante recriação. É sobre esse contexto que a pesquisa vem evidenciar e afirmar, a partir da dinamicidade da mestra Dona Noinha, a demarcação da territorialidade “negra”, ao considerar suas articulações no campo político sob o discurso patrimonialista, esse como uma das estratégias em fincar uma relação de pertencimento a esse território e atrelar a ele a identificação étnica de sua comunidade.

Para ser possível os posicionamentos analíticos nas supramencionadas afirmativas do campo teórico da Antropologia, parti dos entendimentos dos dados de campo coletados via entrevistas com a mestra Dona Noinha bem como

demais membros do grupo Congola, além de dados bibliográficos alcançados via outras teses e dissertações. Tal coletivo se autodefine enquanto praticantes da ritualística jongo, realizado em uma localidade autodefinida como negra, estabelecida no meio urbano.

O projeto de pesquisa doutoral, construída no do ano de 2017, contemplava a mesma abordagem de análise, contudo, numa dimensão de territorialidade do Jongo e Caxambu ampla, ao qual denominei por “rede”. Com a Qualificação, no ano de 2019, foram realizadas, diante do pedido da banca, alterações pontuais que foram apropriadas por mim, todavia, a partir do ano de 2020, devido a pandemia da COVID-19, foi o que determinou um devir da pesquisa e a culminância da presente tese, cuja análise etnográfica de cinco grupos fora subtraída para uma, o que perdeu parte da apropriação reflexiva de “rede”.

A proposta inicial seria abordar sobre a rede de comunidades praticantes do Jongo e do Caxambu localizadas no Sudeste de Minas Gerais, Norte e Noroeste do Rio de Janeiro e Sul do Espírito Santo. Os grupos seriam, respectivamente: 1) Grupo de Jongo Congola (Campos dos Goytacazes, Norte do Rio de Janeiro); 2) Caxambu de Michel Tannus (Porciúncula, Noroeste do Rio de Janeiro); 3) Caxambu de Carangola – antigo Caxambu da Caixa D'Água (Carangola, Sudeste de Minas Gerais); 4) Caxambu do Horizonte (Alegre, Sul do Espírito Santo); e 5) Grupo de Jongo Mãe África, Pátria Amada, Brasil (Presidente Kennedy, Sul do Espírito Santo).

A proposta de “rede” representaria a conexão das localidades acima indicadas que foram proferidas por meio das memórias contadas pelos e pelas “mestres e mestras” ao longo do trabalho de campo realizado no Programa de Pesquisa e Extensão da qual fui bolsista (registrado aqui na parte de Introdução).

Com o propósito em dimensionar esse debate e coadunar alguns aspectos analíticos do próprio objeto central da pesquisa desta tese, acredito ser consentâneo destacar os dados angariados da referida “rede” para que seja possível utilizar informações pertinentes, além de construir um memorial de ações realizadas antes da pandemia, ao destacar as nuances que a pesquisa

sofreu. Ademais, de forma primordial, é deixar registrado algumas passagens orais de três mestres que faleceram durante o meu processo de doutoramento, a saber: Jorge dos Santos (Seu Jorginho), mestre do Grupo de Jongo Mãe África, Pátria Amada, Brasil, município de Presidente Kennedy (ES), falecido em 08/02/2019; Antônio Raimundo da Silva (Pai Antônio), “mestre” do Caxambu do Horizonte, município de Alegre (ES), falecido em 26/03/2021; e Arlindo Olegário, mestre do Caxambu de Carangola, município de Carangola (MG), falecido em 25/02/2019. Como disse esse último “professor-rei”: “Jongueiro Velho quando morre se torna rei e continua a ensinar...”.<sup>29</sup> É com essa sabedoria que me apropriei para deixar aqui nesse trabalho alguns registros desses grandes professores como forma de homenagem e como fonte inicial para encantar outros e/ou outras pesquisadores/as nesse universo chamado jongo/caxambu.

Até o andar das pesquisas etnográficas no ano de 2019 (realizadas para o projeto doutoral primeiro), as localidades destacadas na relação da “rede jongueira-caxambuzeira”, não eram interligadas por ações entre os “grupos”, mas pelas narrativas. Por elas, durante as entrevistas concedidas à época, foram indicadas por serem lugares onde percorreram os antepassados dos e das mestres e mestras atuais, e/ou foram locais de nascimento e/ou vivência, ou de indicativo de realização do jongo ou caxambu no passado.

Tais memórias de lugares foram transmitidas entre as gerações até serem herdadas pelos atuais “mestres”, em que, esses também narram sobre suas trajetórias e vivências, na qual sinalizam também outros lugares. Nas músicas também são encontradas referências de antigos territórios que compartilhavam a prática jongueira e caxambuzeira, uma vez que os versos cantados devem ser compreendidos como narrativas.

Ao pesquisar sobre as localidades indicadas, percebi que além de se avizinharem, havia “grupos” de jongs e caxambus. Foi a partir disso que, no primeiro momento, direcionei a pesquisa para uma determinada perspectiva

---

<sup>29</sup> Fala proferida em entrevista concedida durante o trabalho de campo no ano de 2018.



analítica dentro daquele universo ritualístico. Todavia, com as muitas mudanças ocasionadas nos últimos seis anos (2017 a 2023), consegui abraçar apenas uma localidade, com um grupo.

Assim sendo, o campo de observação e análises da pesquisa da presente tese refere-se ao Grupo de Jongo Congola, que tem como mestra Dona Noinha. Pelo nome do coletivo, é possível observar a demarcação do autorreconhecimento enquanto praticantes do jongo, sendo a categoria de autoidentificação compartilhada entre os integrantes como “jongueiros”.

O Grupo de Jongo Congola está sendo entendido como resultado da ação comunitária, em que os praticantes estão relacionados pela consanguinidade e/ou afinidade étnica. Nesse sentido, os agentes sociais da pesquisa além de se autoidentificarem como “jongueiros” também são autodefinidos “negros” (em outros momentos como “afro-brasileiros”) ou “quilombolas”, no reconhecimento de sua descendência africana. Essas são uma linguagem de pertencimento desses agentes sociais que são compartilhadas e que confirma uma vida comunitária proporcionada pelo jongo, haja vista que os locais de moradia dos agentes sociais são no meio urbano, em um bairro localizado às proximidades do centro do município, além de parte dos integrantes do grupo residirem em outros bairros.

Conforme as categorias de identificação apontadas, também é observável a afirmação de como o poder público se apresenta como um agente motivador da construção da unidade política para esses agentes étnicos, em que negociam no contexto de interação, identificando-se ora por “jongueiros”, no contexto das políticas sobre patrimônios culturais, ora por “afro-brasileiros” ou “quilombolas” no contexto do reconhecimento do Estado como descendentes de africanos. Essas denominações são categorias constitucionais e lhes conferem direitos, respectivamente, culturais e étnicos.

Ao pensar sobre essa dimensão identitária dos agentes sociais da pesquisa, podemos identificar o jongo no contexto do Grupo de Jongo Congola como um modo de aquilombamento de seu território. Atrelado a ele, a religiosidade e a espiritualidade de Dona Noinha enquanto umbandista, ao qual ocupa a

hierarquia de cambona, reafirma os signos diacríticos (BARTH, 2000), ao qual reforça as fronteiras étnicas diante de outras identidades e os possibilita, na dinamicidade da etnicidade, estabelecer trocas e negociações.

1.1 Os territórios iniciais da pesquisa doutoral (2017-2019 - dimensão da “rede jongueira-caxambuzeira) até o território da pesquisa contemplada na tese

“Todo mundo chora Tombos/ Aê... Aê... Aê.../ Essa terra toda treme/ Aê.../ E eu choro Faria Lemos”. (“Ponto” de jongo cantado pelo mestre Pai Antônio, durante entrevista concedida em 02 de junho de 2012)

O “ponto” em epígrafe é uma lembrança que Pai Antônio (mestre do Caxambu do Horizonte, localizado em Celina, município de Alegre – ES) possui em suas memórias relacionadas à sua infância. Esse senhor, nascido em 12 de junho de 1928, relatou que o verso ficou “guardado”<sup>30</sup> com ele desde quando era um “garotão”. Quem o cantava era sua tia Mariazinha, que trazia uma sobrinha, chamada por Quita, quando saíam de Porciúncula (RJ) para cantarem caxambu em Alegre (ES). Sobre Quita, ele ainda diz que ela era “fogo na coisa”, ao se referir sobre a dança dela nas rodas. Na época, havia dois “técnicos”<sup>31</sup> do caxambu em Alegre, o Sebastião, conhecido como Bastião Peitudo, e o ‘Véio’ Pedreco.

Conforme a localidade de moradia da tia Mariazinha e com a afirmação de Pai Antônio que continuou a sua fala assim: “(...) vocês ‘pode’ ir nessas ‘caverna’ toda por aí, é que eles batem o caxambu”, que foi a indicação de partida para se pensar no projeto de pesquisa de doutoramento, que vingou até o ano de 2019.

---

30 “Guardado” é uma referência compartilhada por muitos “mestres” e “mestras” de jongo e caxambu para referirem-se tanto ao registro na memória de eventos, ações e personagens ao longo de suas vidas, como apresenta Pai Antônio; quanto para referirem-se a proteção dos segredos do ritual e das espiritualidades enquanto estão vivos ou falecidos. Mesmo na condição de morto, os saberes continuam a serem ensinados por esses “mestres”. O exemplo disso, durante o sepultamento do mestre Jorge dos Santos, no cemitério localizado no centro de Presidente Kennedy (ES), uma das jongueiras do “grupo” falou: “O corpo está guardado”. A palavra “guardado” representa que o corpo físico estará reservado, enquanto a “alma/espírito” do falecido estará em atividade, cujos ensinamentos continuarão a serem efetuados.

31 O “técnico” é equivalente à denominação de “mestre”, hoje mais utilizada, sobretudo após as políticas patrimonialistas sobre o jongo e o caxambu desde o seu reconhecimento como patrimônio imaterial brasileiro, em 2005.

Foi com essa afirmação de Pai Antônio que, cinco anos depois, fui a campo para tentar desbravar essas memórias e esses lugares.

Tombos e Faria Lemos são municípios que se encontram geograficamente entre Carangola, ambos pertencentes à administração política do estado de Minas Gerais, e a Porciúncula, município do Rio de Janeiro. Naquelas duas localidades, o caxambu não é mais compreendido por um “grupo”, mas se encontra nas lembranças dos poucos “jongueiros velhos” vivos. Essa informação chegou ao meu conhecimento durante a primeira viagem, realizada no ano de 2018.

Entretanto, mesmo não havendo “grupos”, e tendo o caxambu como na memória, reafirmou o que Pai Antônio relatou. É pertinente destacar que, a ida ao campo não foi para confirmar se as narrativas dos “mestres” eram invenções, mas sim de confirmar como suas memórias destacam um mapeamento do curso dos jongos e caxambus, bem como de seus ancestrais que o praticavam, por meio de seus deslocamentos. Ademais, de analisar como esse ritual transcende divisas e limites dos territórios onde hoje são praticados para aqueles locais nunca visitados pela atual geração.

Além de Tombos e Faria Lemos, Pai Antônio, na mesma entrevista, ao relatar memórias sobre seus ascendentes, destacou não somente outra referência de localidade, como também da condição social deles ao qual se encontravam no passado. Segue a fala:

“Meus pais e irmão mais velho, Wilson, com três meses na época, vieram da região Porciúncula, buscados pelo proprietário da fazenda Horizonte, senhor Manuel Cardoso, para morar e trabalhar em Alegre. Minha avó morava em Porciúncula. (...) Flausino Raimundo da Silva, meu pai, era carreiro de boi por profissão e que veio trabalhar com gado nas terras do Horizonte [distrito Rive – Alegre (ES)], atividade que aprendeu com meu avô em Porciúncula. O pai só trabalhava, não era muito chegado a festas, mas minha mãe, Maria Paula da Silva, era apreciadora de festa, principalmente do caxambu (...). O meu tronco velho tudo é de Minas e Rio, né? Carangola e Porciúncula...”. (Trecho da entrevista concedida pelo mestre Pai Antônio, em 02 de junho de 2012. Celina, Alegre - ES).

A palavra *buscados* é uma referência para a aquisição de africanos e seus descendentes que estavam na condição de escravizados e trazidos, no caso em

questão, para a Fazenda Horizonte, que se localizava no distrito Rive, no município de Alegre (ES) – o lugar de memória de Pai Antônio onde se praticava o caxambu em sua infância.

As referências como *morar* e *trabalhar* ditas pelo Pai Antônio, são apreciadas para análises, uma vez que, ao correlacionar a situação de seus pais e irmão que foram *buscados* por um fazendeiro. Percebo como a situação escravagista foi ressemantizada por ele, no propósito de não evidenciar essa circunstância imposta para seus ascendentes, mas de reluzir sobre a sua genealogia de parentesco, que destaca também uma transmissão de profissões de seu avô para seu pai, Flausino. Ademais, como o deslocamento deles (mesmo na condição forçada) não foi uma situação de esquecimento<sup>32</sup> dos saberes profissional e cultural, como ser *carreiro de boi* e do caxambu, mas sim reforçador para a narrativa de origem, conforme destaca ao final do trecho em epígrafe *meu tronco velho*.

Por meio do deslocamento da tia Mariazinha e dos seus pais, Pai Antônio nos permitiu a mapear hoje outros “grupos” de jongos e caxambus. Após ida à Porciúncula e a Carangola, consegui localizar mais dois “grupos”, respectivamente, o Caxambu de Michel Tannus, sob a maestria de Joaquim Raimundo Ramos, conhecido como Joaquim Cipó, nascido em 28 de agosto de 1950, e o Caxambu de Carangola. Esse último é um somatório de três “grupos” que havia em Carangola (MG), a saber: Caxambu da Caixa D’Água (que tinha como “mestre” Arlindo Olegário, nascido em 25 de julho de 1942), Caxambu Filhos da Eva (que tinha como “mestra” Maria das Dores Ferreira da Silva, conhecida por Maria Nossa) e o Caxambu do Louzada (que tinha como mestre o Louzada<sup>33</sup>).

---

32 Um dos projetos do sistema escravocrata no Brasil foi exercer fervorosamente estratégias que fizessem com que os africanos esquecessem sobre suas origens, hierarquias, etnias, língua, pois, assim, atribuiriam a eles as condições de subalternidade pelo então novo capital político e simbólico, na intenção de homogeneizar todos os escravizados sem a “possibilidade” de transmitir suas histórias aos seus sucessores e nem de requerer a privilégios.

33 Sobre esse mestre, foi dificultoso, naquele momento, localizar alguma memória desse antigo grupo, pois, além do falecimento do mestre Louzada, os herdeiros desse caxambu (que se encontra inativo) estão constantemente fora de Carangola, ao qual, não conciliava nosso encontro quando eu estava presente em campo nessa localidade. Só obtive informações desse “grupo” quando o mestre Arlindo se recordava de alguns eventos e quando realizei entrevistas com o Juliano César, conhecido como Pai Ju, atual articulador do Caxambu de Carangola.

A junção desses “grupos” ocorreu devido à conversão religiosa de Maria Nossa de candomblecista, que exercia a hierarquia de lalorixá (Mãe de santo), para a religião neopentecostal. Ademais, o falecimento do mestre Louzada, na qual, seus herdeiros, naquele momento, mantinham a prática adormecida, também foi um fator contribuidor. Diante disso, Juliano César, filho de santo de Maria Nossa, agora que pertence “a mão” de outra filiação de santo em outro axé<sup>34</sup>, hoje é Babalorixá (Pai de santo), devido a isso conhecido como Pai Ju, e “articulador”<sup>35</sup> do Caxambu de Carangola, que tinha como maestria Alindo Olegário, esse falecido recentemente, em 19 de agosto de 2019.

Alguns “grupos” levam o nome dos bairros ou municípios de moradia dos “mestres”. Nessa perspectiva, é possível analisar que a ação de nomeação é uma estratégia de enegrecimento dessas localidades, em que o caxambu é o elemento dinâmico dessa demarcação. É o aquilombamento das ruas, das praças, dos prédios, das histórias e das memórias que possuem nomes de personagens da história branca local ou que foram escritas e oficializadas.

Sobre isso, o “grupo” em Porciúncula, segundo relata o mestre Joaquim Cipó e a “liderança jovem” Jeferson Luiz Rodrigues da Silva Nunes, conhecido como Jefinho, leva o nome de um antigo fazendeiro de origem libanesa que “autorizava” a realização das rodas de caxambu pelos seus escravizados.

---

34 “Pertencer à mão de alguém” é uma expressão utilizada pelos candomblecistas para estabelecer uma genealogia familiar de santo para demarcar as hierarquias dentro da religião. Essa genealogia familiar de santo não se refere ao parentesco consanguíneo, todavia, em algumas Casas isso pode acontecer, onde a Mãe de santo é mãe consanguínea do iniciado. Aquele que insere uma pessoa na religião, se torna Pai de santo desse iniciante, na qual, o iniciante passa a ser chamado de laô. Conseqüentemente, os demais iniciados pelo mesmo Pai de santo se tornam seus irmãos de santo, na qual, ambos são netos de santo do Pai de santo de quem os iniciou e assim sucessivamente. “Axé” refere-se à Casa, o terreno onde se realiza as práticas ritualísticas religiosas e os “fundamentos” de cada orixá, que são os segredos e os lugares de cada santo na Casa.

35 “Articulador” é aquele/a responsável em realizar ações de cunho formal e escrito perante as instituições do estado, pois possuem, geralmente, formação acadêmica. Alguns exemplos de sua atuação são: submeter propostas de projetos aos editais promovidos pelas agências de cultura, agendar reuniões, representar o “mestre” em alguns eventos ou reuniões, solicitar demandas por meio de ofícios, realizar prestações de contas. Tal categoria se difere de “liderança”, que geralmente é o sucessor do/a mestre/a sendo ele mais novo pela idade, por isso, algumas vezes também dito como “liderança jovem”. Esse organiza o “grupo” para alguma viagem, resolve algumas desavenças entre os integrantes, também representa o “mestre” em reuniões. Há grupos em que as “lideranças” também são “articuladores”.

Durante o trabalho de campo nesse município, tive a oportunidade de andar pelas ruas, conhecer alguns prédios antigos, conversar com antigos moradores (que se autoidentificavam como brancos, alguns descendentes da família Tannus), ir até o cemitério e ver a predominância dos sobrenomes das famílias da localidade e, também, sobre as estruturas dos túmulos, dos jazigos e de homenagens póstumas sobre eles, que refletem na condição econômica das famílias.

A esse respeito, a memória oficial do município é a branca, ligada a família Tannus, Lannes e Braz. Os brancos (aqui identificados na relação com os negros da localidade como não pertencentes a esse grupo étnico), estão em posições políticas e administrativas privilegiadas ou, quando são proprietários de terras e comerciantes. Os comércios, ruas e praças levam nomes de pessoas da história branca oligárquica e de seus descendentes, bem como seus locais de moradia estão estabelecidos no centro de Porciúncula, sendo a dos negros estabelecida em bairros periféricos, distantes do centro.

O centro de Porciúncula é o local de maior concentração de circulação de pessoas. Em destaque, na praça Antônio Amado, há o Centro Cultural Dr. Edésio Barbosa da Silva, estabelecido na antiga estação ferroviária nomeada como Santo Antônio de Carangola, anos depois renomeada por Estação Ferroviária de Porciúncula, construção datada de 1886.

No interior do Centro Cultural, está localizada a administração da Secretaria Municipal de Cultura, além do Serviço de Memória Social da Biblioteca Municipal Eloy Vieira Lannes, onde é encontrado um acervo considerável da história oficializada do município.

Ali, como estética do local, predomina uma série de quadros que foram desenhados em telas com tamanhos aproximadamente de um metro por um metro e vinte em preto e branco, que retratam os casarões das antigas fazendas, outros retratam parte dessas fazendas destacando alguns pontos arquitetônicos. Há outros quadros que são fotografias da antiga estação em funcionamento ou fotos aéreas de alguns bairros.

Ao procurar informações sobre a população negra do município, foi a mim entregue uma pasta catálogo com dezenas de fotografias capturadas em modo perfil de alguns moradores negros, mas não constam dados da pessoa fotografada, como nome, data de nascimento, história de vida, por exemplo. Há vários informativos sobre eventos em comemoração à Consciência Negra, do Caxambu de Michel Tannus (na verdade, vários informes com os mesmos textos), vários recortes datilografados com informações datadas de 1818 a 1891 (até essa data segue na sequência), sobre alguns relatos cotidianos nas fazendas e relatos da política nacional, sendo entre elas encontradas informações sobre as vivências dos escravizados e o processo de libertação, tendo como anexos algumas fotografias. Esse documento datilografado está assinado por Gérzio Barreto Calzolari, responsável pelo Arquivo Histórico e Fotográfico do município, em 10 de outubro de 2009.

De todos esses documentos, elenco dois para uma sucinta reflexão. Eles discorrem sobre quatro ex-escravizados, em que destacam suas vidas no período pós-abolição, que foram escritos por autoridades intelectuais brancas do município. Entretanto, a maneira de relatar a vida desses personagens sobreviventes do sistema escravagista, está imersa sobre uma narração subalterna, na qual, se registra um tipo de memória dos pretos como estereotipada e de maneira pejorativa, que também está refletida atualmente sobre a população negra de Porciúncula.

O primeiro se encontra naqueles recortes datilografados, assinado por Gérzio Barreto Calzolari. Acredito que as informações que se encontram entre parênteses no trecho abaixo foram adicionadas por ele e todo o documento datilografado representa uma junção de dados encontrados em diversas fontes pesquisadas por Gérzio. Infelizmente, não consegui retornar ao campo para me certificar sobre essa referência. Abaixo, segue o fragmento:

“1930-1977 – Período em que viveram entre nós, na Vila de Santo Antônio de Porciúncula, as figuras lendárias, memoráveis e, por alguns, até folclóricos de Vovó Margarida e Barão da Caixa D’Água. Moravam no Morro do Pará (atual bairro São João Batista), numa carreira de casinhas que tinha o nome de ‘Casa dos Pobres’, construída pelo Vigário, o Pe. Porfírio, que era paraense.

A vovó Margarida, que fora escrava livre, já bastante encurvada, com os braços quase tocando o chão, era vista na fazenda do Sr. Francisco

Gomes de Araújo (bisavô da Sra. Olinda Helena Araújo Calzolari). Mas ela gostava mesmo era de andar pelas ruas mendigando.

Faleceu em 1952, na Casa dos Pobres. Antes de falecer foi atendida pelo nosso Pároco Pe. Dr. José Pardo Villar, doutor em Teologia, e pelo seminarista Lamar Barreto Calzolari. O seminarista dizia que o Pe. José teve que se deitar numa esteira, ao lado dela, para dar-lhe a absolvição.

Já o Barão, trêmulo e cheio de verrugas no rosto e braços, andava sempre de paletó a perambular pelas ruas, inofensivo e calmo. Também escravo livre, era visto com frequência na Fazenda Vargem Alegre, do Sr. Sebastião Coutinho, segundo relato do Sr. Til de Mattos Figueiredo, relato fidedigno. Faleceu em 08-01-77, com 93 anos, no Hospital de Porciúncula, sendo atendido pelo Dr. Antônio da Graça de Almeida Monteiro.

Seu funeral e sepultura por conta do Sr. José Cysneiros da Costa Reis.

Vó Margarida e o Barão foram sepultados no cemitério local.

Porciúncula (RJ), 10 de outubro de 2009.  
Gérzio Barreto Calzolari”.

(Trecho retirado de documentos encontrados na pasta catálogo do Serviço de Memória Social, da Biblioteca Municipal Eloy Vieira Lannes, vinculados a Secretaria Municipal de Cultura, do município de Porciúncula, em 14 de maio de 2018).

O início do trecho em destaque impõem duas referências de reconhecimento, não partidos da autoidentificação, para os dois personagens da narração, que são percebidos como *figuras lendárias* e *folclóricos*. Tais associações são um esforço para que interpretemos a história daquelas pessoas sob o plano da fantasia. O intuito é de invisibilizar suas tragédias, pobreza e enfermidades decorrentes de ações promovidas pelo sistema escravagista empreendidas pelos fazendeiros do município, antepassados daquele que é o autor desse relato. Essa afirmação parte-se tendo em vista que quem ocupa as instâncias políticas que oficializam memórias são seus herdeiros, que cumprem com a formalização de uma memória oficial pautada na categoria “enquadramento de memória” (POLLAK, 1989).

Ademais, *figura* é uma conotação material, objetificada, na qual, o escravizado estava condicionado por ser percebido como um item, um bem da propriedade. *Memoráveis* representa que tais *figuras* devem ser imortalizadas segundo estes reconhecimentos, enquanto *lendários* e *folclóricos*.



Assim, há um tom romântico estabelecido tanto pela folclorização quanto para a nomeação dos personagens por *Vovó* e *Barão*, na qual, o primeiro remete para um contexto de relação de proximidade parental simbólica, muita das vezes estabelecida entre as amas de leite e babás com os filhos de seus patrões; e *Barão* por associar um título pertencente aos grandes proprietários de terras a um ex-escravizado.

Conforme a informação entre parênteses encontrada no trecho em análise, o Morro do Pará se refere ao atual bairro, também de pré-nome Morro, São João Batista, localizado à beira do centro de Porciúncula. *Casa dos Pobres* se refere à condição geográfica e econômica do local, uma vez que a habitação é realizada por aqueles que tem menos acesso ao capital financeiro (realidade também vista na atualidade). E à religiosa, pois, segundo o fragmento, um dos construtores era padre, que evidencia a teologia cristã sobre o evangelho da religião católica. Essa última condição também pode ser afirmada de acordo com o nome da localidade, Morro Pará, associada à naturalidade de origem do padre.

Vovó Margarida, mesmo após a libertação, é reconhecida nessa história por *escrava*, quando se lê *escrava livre*. Suas limitações físicas, possivelmente ocasionadas pela servidão, tornaram-se os elementos visíveis para justificar (dentre outras questões, como a impossibilidade de trabalhar ou de conseguir um trabalho remunerado para uma idosa) a situação de mendigar como maneira de sobrevivência, e não porque *gostava*.

Às suas visitas *na fazenda do Sr. Francisco Gomes de Araújo* foi uma informação valiosa para Gézio registrar sua genealogia de parentesco, uma vez que a *Sra. Olinda Helena Araújo Calzolari* possui o mesmo sobrenome que o seu. Pode-se entender, a partir disso, uma dimensão a ser requerida pelo Gézio do capital simbólico da história branca herdada a partir de um parentesco para justificar uma autenticidade da escrita e da oficialização das memórias. Nesse sentido, o *seminarista* que acompanhava o pároco padre José, ganha a mesma legitimidade sobre a história pelo sobrenome.

Barão da Caixa D'Água, como era conhecido José Antônio Rosa, nascido provavelmente no ano de 1884, é reconhecido como *escravo*, mesmo tendo sua

liberdade por meio da Lei do Ventre Livre, promulgada no ano de 1871. Todavia, esse é um exemplo de como a referida Lei foi ambígua.

O ato de *perambular* do Barão remete para a questão da marginalização dos escravizados no pós-abolição. Essa população ficou condenada a uma realidade socioeconômica que perpetuou a escravidão com uma roupagem diferente, a desigualdade social. Essa situação é uma realidade atual, em que as relações étnicas raciais e econômicas são desequilibradas, em que o negro é condenado à exclusão social também por conta do racismo.

Vovó Margarida e Barão da Caixa D'Água são dois personagens da história da população africana e afro-brasileira em Porciúncula. Infelizmente, não consegui capturar mais informações, por não ter tido a condição de retornar à Porciúncula.

O segundo documento que também possui vários elementos para análise, todavia, destaco apenas um, é sobre o livro “As histórias que a nossa História não contou”, de Maria Helena dos Reis Gonçalves e Alencar Carvalho de Mendonça. Ali, escrevem sob a conotação de escrita narração testemunha, a memória social de Porciúncula. Os autores são provenientes de famílias oligárquicas do município. O que desperta a atenção é uma categoria elencada pelos autores sobre alguns negros que tiveram suas vidas contadas nesse livro. São categorizados como “tipos de rua” ou, como sinônimo, “tipos populares”.

Essas categorias inserem as histórias de alguns personagens negros de Porciúncula num encapsulamento sobre um contexto de subalternidade, conforme se encontram também no primeiro documento analisado parágrafos acima. São as memórias que foram oficializadas pelas instituições públicas do município. Elas refletem a atual situação de desigualdade social, econômica e geográfica, quando equiparada as condições da população negra nessa localidade.

Entretanto, enquanto há um tipo de história oficializada, há mobilizações e estratégias para a reversão desse estigma. Os dois exemplos trazidos para análise debruçam para o entendimento das ações atuais da população negra de Porciúncula sobre a sua história. O mestre Joaquim Cipó, por meio do seu “grupo” de caxambu e das poesias que escreve, se torna protagonista de sua

história, enquanto autodefinido como “negro”, a partir de sua descendência africana, nascido em Porciúncula (naquele momento residia no município vizinho Natividade), herdeiro dos saberes do caxambu, conhecedor das espiritualidades de matrizes africanas.

O “grupo” Caxambu de Michel Tannus representa o enegrecimento de uma das famílias oligárquicas vista como uma das fundadoras do município. As histórias de vida dos africanos e seus descendentes, como a de Vovó Margarida e do Barão, contadas pelos herdeiros dos fazendeiros, são ressignificadas a partir dos discursos cantados nas rodas de caxambu. Ali, ocorre o aquilombamento de uma história que foi tida como oficializada.

Seguem alguns exemplos de “pontos” cantados nas rodas do Caxambu de Michel Tannus. O primeiro sobre a ressignificação da condição do escravizado na história da escravização; e o segundo sobre a liberdade e a autonomia da população negra.

“Sinhá, não bata nesse ‘nêgo’/ Esse ‘nêgo’ caro me custou/ Esse ‘nêgo’ da calça rasgada/ Da camisa furada/ Esse ‘nêgo’ é o doutor”.

“Olha, moça, eu sou ‘nêgo’/ Eu não tenho emprego/ O quê posso fazer?/ Mas, pode ter certeza/ Que eu não ponho mesa/ Pra outro comer”.

(“Pontos” cantados pelo mestre Joaquim Raimundo Ramos, Joaquim Cipó, em entrevista concedida em 14 de maio de 2018. Porciúncula – Rio de Janeiro).

Mestre Joaquim também escreve poesias que remete a uma memória transatlântica, de afirmação da sua afinidade de origem, de saberes espirituais herdados e do caxambu, esse percebido como uma estratégia de seus antepassados para a liberdade:

#### **Saudade da Mãe África**

Fui caçado, fui traído  
Para cá trazido  
Prisioneiro da maldade  
Meu orgulho foi vencido  
Como bicho fui vendido  
Perdi minha liberdade

Ei, Mãe África, como triste recordar  
Eu quero te ver de novo  
Terra do meu povo

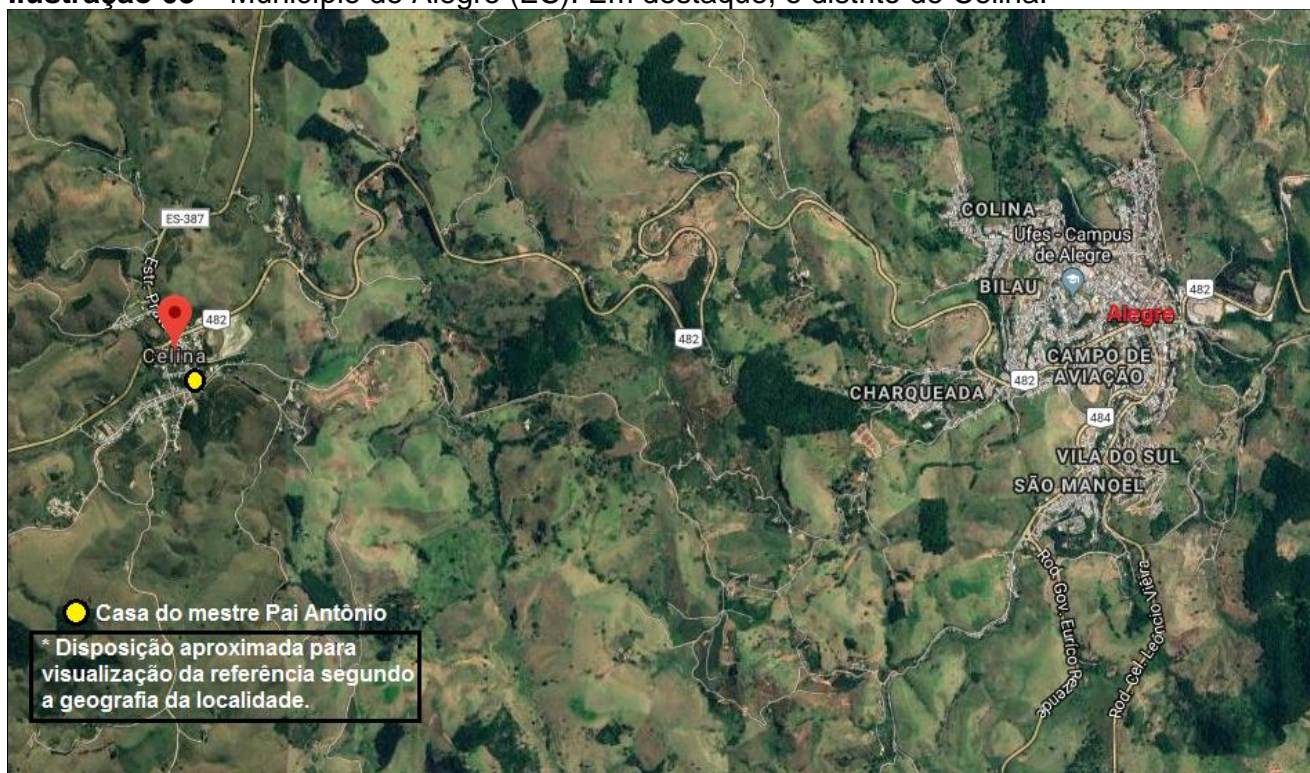
Berço dos meus orixás

E aqui escravizado  
Trabalhos forçados  
Eita, solidão ingrata  
A bel prazer dos coronéis  
Dor e castigos cruéis  
No estalo da chibata

Negros de Angola e do Congo  
Inventamos o Jongo  
Pra falar de nossa dor  
Cantamos ao infinito  
Fez soar o grito  
De liberdade e amor

Joaquim Raimundo Ramos, em 19 de maio de 2008. (Poesia anexada a pasta catálogo do Serviço de Memória Social, da Biblioteca Municipal Eloy Vieira Lannes. Município de Porciúncula, em 14 de maio de 2018).

**Ilustração 03 – Município de Alegre (ES). Em destaque, o distrito de Celina.**



Recursos: Google Maps (base da ilustração – ano 2019).

**Ilustração 04** – Município de Carangola (MG). Em destaque, os bairros Triângulo, Caixa D'Água e Santo Onofre.



Recursos: Google Maps (base da ilustração – ano 2019).

**Ilustração 05** – Município de Porciúncula (RJ). Em destaque, o bairro Santo Antônio.



Recursos: Google Maps (base da ilustração – ano 2019).

“Mãe África” também é uma categoria de reconhecimento de origem dos antepassados dos integrantes do Grupo de Jongo Mãe África, Pátria Amada, Brasil, moradores das comunidades quilombolas de Cacimbinha e Boa Esperança, localizadas no meio rural do município de Presidente Kennedy (ES).

A maestria do referido “grupo” era realizada por uma dupla de mestres: Édina Maria das Neves dos Santos, conhecida como Dona Edinha, moradora de Cacimbinha, nascida em 26 de abril de 1935; e Jorge dos Santos, seu Jorginho, que morava em Boa Esperança, nascido em 09 de janeiro de 1942. Após o falecimento desse mestre, Dona Edinha assume a regência individualmente. Todavia, não somente os “jongueiros” do supracitado Grupo, mas de outros, acreditam que Jorginho, como outros “jongueiros velhos”, continua a ser “mestre” diante dos ensinamentos agora realizados pela “zuada do tambor”, expressão que o próprio mestre utilizava para se referir a toada dos tambores.

Essa crença sobre o tambor, principal objeto musical do jongo e do caxambu que carrega valores simbólicos para os seus praticantes, tanto à matéria prima que o constitui (a madeira e o couro) quanto a sua sonoridade, reluz sobre as memórias dos “jongueiros velhos” de Cacimbinha e Boa Esperança sobre as “festas” de jongo no passado.

Jibóia é o lugar de memória de onde se praticava o jongo durante a infância dos “mestres” Jorginho e Edinha, bem como pelos seus ancestrais. Segundo as lembranças do primeiro mestre referido, Jibóia se avizinhava ao território Boa Esperança e a principal característica desse local era por ter uma geografia de “baixada”, uma depressão geográfica, constituída por mata e, ao redor, uma estrada que beirava um brejo. Havia poucas casas, mas quando os moradores dali “(...) se reuniam, faziam o tambor [o ritual do jongo] e faziam a fogueira. De lá de Cacimbinha nós ‘escutava’ o tambor batendo. Por dentro da mata, era só nós ‘mesmo’ botar o ouvido que escutava a rufada do tambor de Jibóia. A gente ia pelo estrondo do tambor pra lá” (Jorginho, em 11 de setembro de 2012).

Uma das famílias que habitavam essa localidade era de Manoel João Filho e Joaquina Maria das Neves, respectivamente pai e mãe de Dona Edinha. Todavia, nas lembranças da referida “mestra”, há outro local de aprendizagem de cantos e de dança em que tais ensinamentos foram realizados por outros “jongueiros”, conhecidos por ela como “campistas”. Eram nas festas religiosas ocorridas durante a infância e juventude de Dona Edinha para a santa católica Nossa Senhora das Neves. Realizadas na igreja que obtém o mesmo nome da referida santa, porém referenciada pelos “jongueiros” e “mestres” do Grupo Mãe África, Pátria Amada, Brasil, por “igreja das Neves”, está localizada no litoral do município.

O momento festivo e devocional à santa iniciava às vésperas do dia elegido pelo calendário litúrgico católico, dia 05 de agosto, pelos “jongueiros campistas”, que acampavam aos arredores da igreja e ali, também, realizavam as rodas de jongo. Nessas rodas, alguns “pontos” eram de “amarração”, ou seja, “pontos de

demanda”, por isso Dona Edinha relatou que chegava “devargazinho”<sup>36</sup>, com cautela na roda.

Os “campistas” se referem aos praticantes do jongo moradores do município de Campos dos Goytacazes, localizado ao Norte do Rio de Janeiro. Chegavam no dia 03 de agosto e retornavam no dia 05 à noite para Campos, após “brincarem” o jongo todas às noites, virando as madrugadas. Os homens que residiam em Jibóia e em Cacimbinha iam para essas festas para além do motivo religioso e do propósito de “jongar”. Segundo Dona Edinha, ocorriam diversos divórcios entre os casais dessas duas localidades, pois naquelas festas havia muitas “campistas” solteiras, principalmente nas rodas de jongo.

A partir dessa categoria “campistas”, relatado por Dona Edinha ao acionar as suas memórias sobre a prática do jongo em sua infância, localizei o Grupo de Jongo Congola, que tem como “mestra” Geneci Maria da Penha, conhecida por Dona Noinha, nascida em 10 de agosto de 1944, estabelecido no bairro Parque Guarus, município de Campos dos Goytacazes, território que a presente tese abrangerá suas incursões analíticas.

O nome Congola é uma demarcação da memória transatlântica respaldada sob a narrativa de origem dos antepassados dos agentes sociais desse grupo – o jongo como a representação do Congo (país africano); como representação de lá e de que veio de lá. Como o “mestre” Joaquim Cipó, de Porciúncula, Dona Noinha além de detentora dos saberes do jongo, também é poetisa e compositora.

Como descreve a última estrofe da poesia Saudades da Mãe África, de Joaquim Cipó, o discurso enveredado para os angolanos e congoleses sobre o “grito” de “liberdade” e do “amor” angariados pela “invenção do Jongo” pelos seus descendentes nascidos no Brasil, há uma música composta por Dona Noinha, cantada durante as rodas de jongo, que afirma além da nacionalidade de seus

---

36 “Devagarzinho” é um modo de comportamento que Dona Edinha utilizou sobre a sua crença no teor mágico-fetichista que os “pontos de demanda” carregam. O medo é reforçado pela sua religiosidade católico-cristã, vertente que prega a demonização sobre as espiritualidades de matrizes africanas.



antepassados serem do Congo, como o “tambor” (entendido como o ritual do jongo) é uma herança proveniente desse país. Seguem trechos da música de Dona Noinha:

“Meu vovô veio do Congo  
E não esqueceu o seu tambor  
Pra quê ser escravizado  
Onde lá era senhor  
(...)  
Bate o tambor, que veio do Congo  
E liberta o meu avô”.

(Música cantada por Geneci Maria da Penha, Dona Noinha, durante entrevista concedida em 11 de maio de 2019. Parque Guarus, Campos dos Goytacazes – Rio de Janeiro).

O *vovô* pode ser entendido como parentesco consanguíneo, visto que Dona Noinha afirma ser bisneta de escravizados, ou como na condição espiritual, na qual, se direciona a entidade Preto Velho das giras da Umbanda, uma vez que a “mestra” entrevistada é umbandista, que ocupa a função de cambona<sup>37</sup> em sua Casa<sup>38</sup>. As duas formas de interpretação estão mergulhadas na descendência étnica africana.

O *não esqueceu o seu tambor* se remete às ações que viabilizavam formas de os africanos escravizados esquecerem suas tradições, etnias, línguas, hierarquias durante o sistema escravagista que não se concretizaram, tendo em vista que o jongo e o caxambu são representações não do esquecimento, mas sim, são formas de liberdade, transmissões de saberes e demarcação étnica, como demonstra a última estrofe quando se lê *bate o tambor que veio do Congo e liberta o meu avô*.

O jongo, segundo relata Dona Noinha, é uma herança que perpassou por três gerações de parentesco, tanto pelas ascendências maternas quanto paterna. Em sua infância, havia dois “terreiros de jongo” em Campos dos Goytacazes, estabelecidos em área urbana, onde um, pertencia ao seu avô materno

---

37 “Cambona” é aquele/a que auxilia, atende e serve as entidades durante as incorporações nas giras.

38 “Casa” representa o principal lugar físico onde são realizados os cultos e as práticas ritualísticas da Umbanda.

Castorino Cândido de Oliveira, que se localizava no bairro Caju, na rua do Tomate.

Essa categoria de identificação de lugar “terreiro de jongo” proferida por Dona Noinha se refere a uma linguagem específica dos “jongueiros” de Campos que representa a prática do jongo em um determinado local, geralmente a casa do “mestre”. Ademais, é utilizado para demarcar uma genealogia de transmissões dos saberes, pois, após referir “terreiro de jongo” segue na sequência, o nome do “mestre” responsável pelo lugar. Assim, o Grupo de Jongo Congola é do “terreiro de jongo de Dona Noinha”, praticado no bairro Parque Guarus, herdeira do “terreiro de jongo do senhor Castorino”, do bairro Caju. É pertinente salientar que Dona Noinha não herdou o terreiro no sentido material/físico, mas sim, as dimensões ritualísticas do jongo realizadas lá.

Segundo Dona Noinha, há dezenas de “terreiros de jongo” no município. Em seu livro “A voz do tambor: Noinha e o Jongo” (2010), ela insere os nomes de antigos e alguns “mestres jongueiros” da atualidade e seus “terreiros de jongo”. Ademais, será possível compreender como a categoria “terreiro de jongo” é uma forma de analisar a prática do jongo desassociada às categorias das políticas patrimonialistas, que discursam em torno de “grupos”. Essa compreensão se dá, pois, o Grupo de Jongo Congola é a promoção do acesso as referidas políticas, enquanto o “terreiro de jongo de Dona Noinha” está em outra dimensão de análise.

Sobre os seus antepassados, a referida “mestra” relata sobre as memórias contadas por sua avó materna Margarida Edson Balbino, nascida em 1902 e falecida em 19 de dezembro de 1999. Margarida era filha de Nicolau Balbino<sup>39</sup>,

---

39 Na entrevista, Dona Noinha afirma que o sobrenome Balbino é de origem africana. Entretanto, no município de Itapemirim, litoral Sul do Espírito Santo, no bairro Santo Antônio, há três narrativas de origem sobre o jongo nessa localidade, onde duas estão debruçadas sobre a história de personagens africanos que foram escravizados e a outra sobre um personagem branco militar que tem como sobrenome Balbino. Essa última resulta na formação do grupo Jongo Mirim Chrispiniano Balbino Nazareth, em que os jongueiros articuladores dele, especialmente Cleuza Maria da Silva Gomes (conhecida como Quequê), se referem às narrativas provenientes do Chrispiniano, um senhor branco, que se deslocou do município de São Mateus, Norte do Espírito Santo, e se estabeleceu nessa localidade no ano de 1914, onde se casou com uma herdeira de terras, filha de escravocratas. Com ele trouxe os saberes do jongo e das espiritualidades de matrizes africanas, sendo assim conhecido ali como “curandeiro”. Atualmente, os descendentes do Chrispiniano Balbino Nazareth fazem parte do grupo adulto

bisavô de Dona Noinha, de origem africana, marceneiro da “Casa Grande” onde foi escravizado e casado com Fé Maria da Conceição, mãe de Margarida e bisavô de Dona Noinha, de origem indígena, que foi “pega a laço” e exercia a função de ama de leite na mesma fazenda que Nicolau.

A “Casa Grande”, segundo os lugares de memórias de Margarida transmitidas à sua neta Dona Noinha, estava estabelecida em uma fazenda em Travessão da Barra, localizada na divisa estadual entre o Norte do Rio de Janeiro e com o Sul do Espírito Santo. Hoje, Travessão da Barra é um bairro do município de São Francisco do Itabapoana (RJ), que se avizinha ao município de Presidente Kennedy (ES).

Ademais, após a Abolição da Escravatura, em 1888, o fazendeiro que escravizou Nicolau Balbino e Fé Maria da Conceição, concedeu terras a Nicolau, todavia, elas se localizavam em um lugar de difícil acesso. Os filhos desse casal se deslocaram para as áreas de subúrbio no centro do Rio de Janeiro, ficando apenas um filho, chamado João Balbino, que herdou e residiu nessas terras de seu pai, Nicolau. Tempos depois, João vendeu essas terras e se deslocou para o município de Macaé (RJ). Suas irmãs foram trabalhar como boias-frias nas plantações de cana-de-açúcar, sendo que anos depois algumas delas foram para a área urbana de Campos e exerciam o ofício de lavadeiras.

Dona Noinha também se recordou de um lugar chamado Pedra Lisa, que era rememorado constantemente pela sua avó Margarida. Pedra Lisa é uma localidade próxima da comunidade quilombola de Monte Alegre, do distrito de Pacotuba, município de Cachoeiro de Itapemirim, Sul do Espírito Santo. É um lugar de memória para os “quilombolas” “caxambuzeiros” do “grupo” Caxambu

---

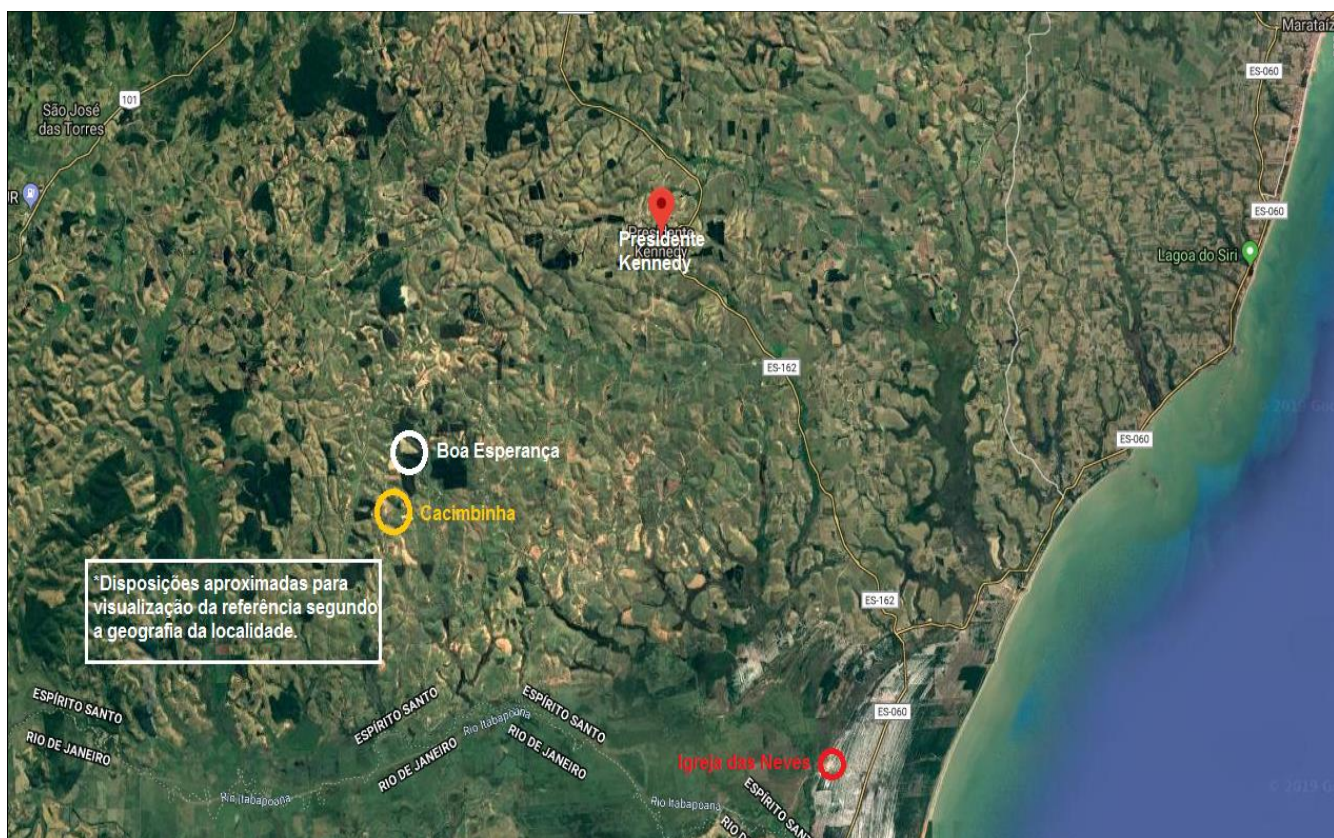
nomeado por Jongo do Mestre Wilson Bento, que está sob maestria de Anízio dos Santos Bento, que carrega os saberes herdados do seu pai, Wilson Bento, descendentes de africanos escravizados, como também da antiga “mestra” Geralda de Paula Bertolino Silva, nascida em 1931 e falecida em 2016. O referido grupo é resultado das duas outras narrativas que enfatizam os personagens africanos, conforme afirmado inicialmente. Diante disso, percebe-se que há um conflito sobre a apropriação e legitimação das memórias sobre o jongo. Ademais, nos direciona para entender, já que em Itapemirim Balbino se refere ao sobrenome de um senhor branco e, em Campos dos Goytacazes, para Dona Noinha, é uma referência de sobrenome de origem africana, 1) a imposição dos sobrenomes que os africanos escravizados obtinham que muitas das vezes eram nomes das fazendas ao qual pertenciam ou 2) o sentido inverso, do enegrecimento simbólico de pessoas brancas que pertenciam a instituições militares e que faziam parte de famílias oligárquicas – como o caso de Chrispiniano.

da Santa Cruz, que tem como “mestra” Maria Laurinda Adão, herdeiros do território e moradores da referida comunidade.

O termo “campistas” referido por Dona Edinha, de Presidente Kennedy, como categoria de identificação para os “jongueiros” das Neves, também foi encontrado nas falas de Dona Noinha. Para essa, o termo se refere a um tipo de ritmo (ou de “toada”) dos tambores durante as rodas de jongo, sendo eles específicos dos jongos de Campos de Goytacazes.

A “toada Jongo Campista” é um toque que se aproxima dos ritmos realizados durante os rituais da Umbanda, segundo a “mestra” Noinha. Diante disso, a conotação espiritual que carrega essa toada deve ter sido interpretada pela Dona Edinha como “pontos de demanda”, onde entrava nas rodas de jongo dos “campistas” “devergazinho”.

**Ilustração 06** – Município de Presidente Kennedy (ES). Em destaque, as comunidades quilombolas de Cacimbinha e Boa Esperança.



Recursos: Google Maps (base da ilustração – ano 2019).



**Quadro 01** – Síntese dos territórios da pesquisa inicial e destaque para o território a ser trabalhado:

MESTRES OU MESTRAS	GRUPOS	AUTODEFINIÇÃO DOS AGENTES SOCIAIS SOBRE A PRÁTICA	MUNICÍPIOS E ESTADOS
Antônio Raimundo da Silva – Pai Antônio	Caxambu do Horizonte	Caxambuzeiros	Distrito Celina, Alegre (ES) – meio urbano.
Joaquim Raimundo Ramos – Joaquim Cipó	Caxambu de Michel Tannus	Caxambuzeiros ou jongueiros	Bairro Santo Antônio, Porciúncula (RJ) – meio urbano.
Arlindo Olegário	Caxambu de Carangola (antigo Caxambu da Caixa D'Água)	Caxambuzeiros	Bairro Caixa D'Água, Carangola (MG) – meio urbano.
Édina Maria das Neves dos Santos – Dona Edinha	Grupo de Jongo Mãe África, Pátria Amada, Brasil	Jongueiros	Comunidades quilombolas Boa Esperança e Cacimbinha, Presidente Kennedy (ES) – meio rural
Jorge dos Santos - Jorginho	Grupo de Jongo Mãe África, Pátria Amada, Brasil	Jongueiros	Comunidades quilombolas Boa Esperança e Cacimbinha, Presidente Kennedy (ES) – meio rural
Geneci Maria da Penha – Dona Noinha	Grupo de Jongo Congola	Jongueiros ou jongueiros campistas	Bairro Parque Guarus, Campos dos Goytacazes (RJ) – meio urbano.

## 1.2 Construção e entendimento da pesquisa

Os agentes sociais da pesquisa autodefinidos “jongueiros” são uma categoria de identificação estabelecida ou a partir dos saberes ritualísticos herdados ou pela afinidade étnica. Essa linguagem determina a qual agrupamento cultural pertence, entre “grupo” de jongo ou “grupo” de caxambu, pelo fato de que, dentro das políticas patrimonialistas “jongo” e “caxambu” são expressões que se referem ao mesmo ritual, contudo, para seus praticantes, há variações importantes que acarreta em grande peso a diferenciação de um para com o outro.

Entre esses agentes sociais, se destacam os “mestres”, autodefinição reconhecida pelos demais integrantes do “grupo”, ou seja, pelos “jongueiros”. Devido aos conhecimentos herdados e as experiências de sua senhoria pelos e pelas “mestres e mestras” tanto no campo ritualístico, religioso ou da vivência comunitária, ao qual reluzem sobre a culminância das ações e estratégias de seus antepassados repassadas entre as gerações de parentesco, são transmitidas e compartilhadas por essa autoridade para a atual geração.

Sobre a transmissão da prática ritualística do jongo (ou do caxambu) por sucessões de parentesco consanguíneo, também pode ser entendido na dimensão espiritual de matrizes africanas. O “mestre” quando exerce a sua espiritualidade nas religiões Umbanda ou Candomblé, onde ocupa a hierarquia de Pai/Mãe de santo, pode transmitir para um “filho de santo”, que seja ou não consanguíneo, para exercer a maior hierarquia jongueira ou caxambuzeira, a de “mestre”. Além dessas duas maneiras de transmissão da herança, há também por parentesco sem seguir a descendência da família nuclear do “mestre”, em que o sobrinho pode herdar a maestria.

A categoria “grupo” se refere aos agrupamentos de “jongueiros” ou “caxambuzeiros”, coordenados pelo “mestre”, que realizam a prática do jongo ou caxambu. Os nomes desses “grupos” são a partir de identificações e reconhecimentos específicos para os praticantes, sobretudo, para as memórias e narrativas de origem dessas modalidades expressivas. Alguns “grupos” tem

como nome o mesmo do município ao qual estão localizados, como o Caxambu de Carangola. Outros com designações religiosas, sejam com nomes de santos católicos ou com nomes de entidades da Umbanda. Há também “grupos” que carregam no nome o reconhecimento de origem e o sentimento de pertença étnica dos praticantes, como o Mãe África, Pátria Amada, Brasil e o Congola. Outros possuem os nomes dos lugares onde se praticavam o ritual no passado, que são acionados pelas memórias de infância dos “mestres”, como o Caxambu do Horizonte. Por fim, há “grupos” como o Caxambu de Michel Tannus, que nomeiam por meio de personagens da história branca do município onde estão localizados para o aquilombamento dessa história.

Em particular, o Grupo de Jongo Congola, conforme apresentado anteriormente, possui uma referência em particular denominada “terreiro de jongo”, que representa um lugar de memória (NORA, 1993 [1984]) que contempla, para os jongueiros de Congola, sua territorialidade.

As unidades sociais da pesquisa estão sendo entendidas a partir das relações sociais entre os “jongueiros” do Grupo de Jongo Congola, em especial as articulações da mestra Dona Noinha. Ao considerar que o referido “grupo” a) é uma forma dinâmica e criativa dos agentes sociais estabelecidos nesse território denominado por eles como “terreiro de jongo de Noinha”, além de serem b) recriações das práticas do jongo realizadas em outros territórios no passado, na qual c) resulta em processos organizativos dos que fazem parte desse coletivo, a unidade social é uma comunidade, não enquanto uma localização geográfica, mas pela procedência de origem e de identidade étnica, enquanto descendentes de africanos ou afro-brasileiros herdeiros dos saberes do jongo. Há aqueles também que fazem parte dessa comunidade por meio da afinidade parental, estabelecida pelos matrimônios entre um “jongueiro” com uma pessoa de diferente agrupamento social. E, ainda, espiritual, quando a comunidade tem por religiosidade a de matrizes africanas e entendem, em alguns momentos, o jongo como uma extensão dessa espiritualidade.

No entanto, sobre essa última, a “mestra” Noinha, enquanto umbandista, afirma que são ritualísticas que se diferem, na qual, o jongo não deve ser posto na



mesma dimensão de cultos das religiões de matrizes africanas, mesmo tendo expressões compartilhadas, mas deve ser observado como uma tradicionalidade de uma prática cultural.

Vale destacar que mesmo as memórias e narrativas sobre a origem, bem como dos saberes ritualísticos do jongo seja reconstrução de uma herança que permeia pelas gerações de uma determinada família, a unidade social é comunidade. Ademais, essa comunidade não é homogênea, por conta de algumas relações de matrimônio; nem coesa, pois há disputas entre a apropriação das narrativas, memórias e da sucessão da maestria entre as famílias ou com aqueles que não pertencem etnicamente a comunidade; e nem imutável, haja vista que os seus sinais diacríticos, como o jongo, apresentados por meio de um “grupo”, está em permanente reconstrução.

Além de ser uma categoria de identificação para os agentes sociais da pesquisa, a palavra “grupo” é uma referência recente para as comunidades praticantes do jongo e do caxambu em suas histórias. Ela é uma linguagem que foi apropriada pelos “jongueiros” não somente do Congola (incorporo aqui também essa análise para demais localidades e para os “caxambuzeiros”) diante dos discursos empreendidos pelas políticas patrimonialistas, após essas práticas serem reconhecidas pelo Estado como patrimônios imateriais do Brasil em 2005.

Durante as andanças em comunidades praticantes do jongo e caxambu ao longo desses anos acadêmicos, percebi por meio das entrevistas o quanto os “mestres e mestras” frisam que, no passado, não havia “grupos”, mas sim, aqueles que “tocavam o tambor”, ou ofereciam a “festa”, que “brincavam”, que “jongavam” – denominação essa que era utilizada também para quem realizava o caxambu. O “grupo” é uma forma de institucionalizar a prática do jongo e do caxambu pelas ações de patrimonialização das agências públicas de cultura.

Todavia, conforme dito anteriormente, a palavra “grupo”, apropriado pelos agentes sociais de Congola e de outros coletivos demarca enquanto uma categoria de identificação no contexto relacional com outros “grupos” ou comunidades, também foi incorporado como uma forma negociável nos

processos organizativos da comunidade que pratica esses rituais na dimensão identitária étnica na relação com as instituições públicas para angariar ou acionar por direitos.

Nessa ação de apropriação na arena relacional sob o discurso das políticas patrimonialistas, as autodefinições como “jongueiros” e “caxambuzeiros” foram reforçadas para a pertinência das diferenças no aspecto diacrônico da construção das identidades (BARTH, 2000) em que são indissociáveis a autoidentificação como “negros” ou “quilombolas” (outras vezes como “afro-brasileiros”), como estratégias de acesso e de conquistas por direitos, seja no campo do patrimônio, pelos Artigos 215 e 216 da CFB de 1988, ou por direitos já assegurados pela constituição enquanto “quilombolas” e “afro-brasileiros”.

Diante do exposto, os agentes sociais da pesquisa (especialmente os jongueiros do Grupo de Jongo Congola) se apropriam dos mecanismos do Estado para gerenciarem suas autodefinições, uma vez que os dispositivos jurídicos não determinam o que é a autoidentificação como, por exemplo, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada pelo Brasil por intermédio do Decreto Legislativo nº. 143 de 2003, e o Decreto nº. 6040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

As situações de conflito que estão em jogo e serão analisados ao longo da tese, são produzidos pelos atos do Estado. Trata-se das políticas patrimonialistas que força o “grupo” a atender requisitos que incidem sobre uma espetacularização do jongo. Essa condição pode ser analisada como uma política mercantilizatória de atração turística em que beneficia o poder público, sobre o discurso de reconhecimento da prática como uma identidade nacional. O que recai a um contexto de homogeneização e a uma ideia falsa de se fazer empreendedorismo.

Ademais, sob o discurso da Educação Patrimonial das ações institucionais do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), há elementos que nos reluzem sobre o plano da folclorização, ou seja, um modo de engessamento dos “grupos” perante uma categorização do jongo.

Desse modo, o conflito é a materialidade da prática do jongo e as delimitações de seu território. O processo do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) realizados pelo IPHAN materializam essas práticas culturais a partir de documentos, dossiês e certificações que não levam em conta a complexidade dessa prática, até porque seria impossível, tendo em vista que o jongo e o caxambu são resultados dos agentes sociais sobre os seus processos organizativos comunitários na dinâmica simbólica, política, espiritual e econômica. Essa modalidade expressiva transita entre o tangível e o intangível, de modo a constituir e reconstituir a vida social e não definida por categorias e classificações homogeneizadoras do Estado.

Ao analisar sobre o papel político do INRC do Jongo do Sudeste, percebo que não houve uma reformulação histórica identitária por meio do reconhecimento do Estado sobre a perspectiva do jongo e caxambu enquanto um “bem cultural” brasileiro”. São os agentes sociais desses “grupos”, e fortemente observado nas ações do Grupo de Jongo Congola, que realizam (e muito antes do reconhecimento em 2005) a reversão do estigma da subalternidade, que aquilombam as histórias, que reescrevem suas narrativas, alicerçados na demarcação de sua identidade étnica. O reconhecimento do Estado sobre o jongo e o caxambu como um patrimônio do país foi uma luta articulada e incessante por parte de seus praticantes.

De outro modo, a apropriação desse mecanismo político de agenciamento dos patrimônios imateriais pelos próprios agentes sociais praticantes do bem imaterial é um novo caminho a ser tomado, do qual o processo de escolarização e de amadurecimento do olhar no viés de estratégias políticas são necessárias, sobretudo, em que o protagonismo nessa dimensão é realizado pela juventude.

A institucionalização do jongo e caxambu quando percebidas no sentido operacional por parte dos “jongueiros” e “caxambuzeiros”, em que a) realizam encontros com caráter de mobilização política entres os “grupos”, b) utilizam as categorias das políticas patrimonialistas no campo relacional, em que acionam sob o discurso do patrimônio ou de “manifestações culturais” recursos pelas prefeituras e c) participação em editais de promoção para “bens imateriais”, é um

fator positivo da materialidade, que é acessada quando necessária politicamente, ou seja, quando o patrimônio é acionado de acordo com os contextos específicos onde é aperado.

Há desdobramentos desse conflito quando emergido nas relações entre os “jongueiros” ou “caxambuzeiros”. Com o reconhecimento do Estado, que proporciona acesso a recursos por meio de editais destinados para os “grupos”, criou-se a expectativa de que as pessoas pudessem obter acesso financeiro pessoal, na qual, despertou o interesse pela apropriação da “liderança” e/ou maestria por parte de alguns parentes da família do “mestre” ou de outros integrantes do “grupo” que são da comunidade. Tais disputas são reforçadas quando há o falecimento do “mestre” ou a conversão religiosa dele para a designação neopentecostal.

Além desse, ocorrem atritos entre os “jongueiros” e “caxambuzeiros” com as “lideranças” ou com o “mestre” quando não utilizam as roupas do “grupo” durante as rodas, principalmente as que são realizadas no sentido do espetáculo, geralmente ocorridas em locais da administração da política pública, nas praças e nos eventos do município. Outra questão é o consumo de bebidas alcólicas, sobretudo a cachaça, que nas memórias dos “jongueiros e caxambuzeiros velhos”, fazia parte dos rituais, com a finalidade de “benzimento” dos tambores e dos participantes e de “oferenda” para as entidades que estivessem presentes na roda – de maneira espiritual.

Há também conflitos gerados entre um “grupo” e outro devido a maior promoção de visibilidade perante a sociedade ocasionada pelas ações institucionais sobre um determinado “grupo”. Esse comportamento deve ser analisado a partir de suas vicissitudes, pois não é possível afirmar que por meio dele outros “grupos” se invisibilizarão nesse cenário das políticas patrimonialistas ou que serão engolidos por aquele “grupo” de maior destaque por incorporar elementos da modernidade, como jogo de luzes, outros instrumentos musicais, roupas confeccionadas por tecidos não chita, participação de crianças nas rodas.

Nessas incongruências, as ações dos jovens “jongueiros” serão fundamentais para analisar a tradição como um elemento de projeção do futuro reluzida sobre a reafricanização. Especialmente, com o Grupo de Jongo Congola, em que os jovens, especificamente netos e bisnetos de Dona Noinha, registram as apresentações do grupo via capturação audiovisual e compartilham nas redes sociais, bem como representam-no em eventos acadêmicos e políticos em que possuem discursos direcionados, sobretudo, ao atrelar o jongo com a Educação.

Outros conflitos são percebidos sobre os agentes sociais da pesquisa. A intolerância religiosa por parte dos neopentecostais que discursam sobre a demonização das práticas culturais e espiritualidades de matrizes africanas é relatada pelos “jongueiros” do “terreiro de Dona Noinha”, como atitudes de violência e de propagação de ódio enveredada para o racismo e a discriminação. Principalmente, quando esse racismo está estruturado nas instâncias políticas municipais, onde percebemos o quanto o preconceito racial hierarquiza.

Ainda a respeito disso, a conversão religiosa de outros “mestres” e lideranças tanto do “grupo” quanto da comunidade, também é um fator que foi apresentado em algumas entrevistas nas mais variadas localidades visitadas, como conflito. Essa atitude se torna engrandecida em comunidades em que há um esfriamento das ações do “grupo”, principalmente pelos agentes sociais, em propor novas lideranças e maestrias, devido, muitas das vezes, pela violência acometida pelo ex “mestre” sobre os objetos, os lugares ritualísticos e por discursos de diabolização. Esses conflitos são relatados pela maioria dos “jongueiros” e “caxambuzeiros” não somente participantes da pesquisa, mas de outros “grupos”.

De modo apenas de exemplificação, cada um dos cinco “grupos” que cito aqui no presente capítulo, me direciona a pensar sobre determinados conflitos existentes em seus territórios sobre a prática do jongo ou caxambu. Como, o “grupo” Caxambu do Horizonte sobre a apropriação da “liderança” e maestria; o “grupo” Caxambu de Carangola e Caxambu de Michel Tannus sobre a conversão religiosa dos “mestres” para a designação neopentecostal e as violências acometidas sobre os “caxambuzeiros”; o “grupo” Congola sobre o adoecimento

da “mestra”; o Grupo de Jongo Mãe África, Pátria Amada, Brasil sobre a mercantilização das rodas de jongo nas festas da Prefeitura Municipal de Presidente Kennedy.

### 1.3 Descrição dos rituais: o tambor, os “pontos” e a presença dos/as “mestres/as” nas rodas de jongo e caxambu

A roda formada pelos praticantes e integrantes dos “grupos”, os tambores, os cantos dos “pontos” e toda essa estrutura regida pelo “mestre” são os elementos afins entre as práticas do jongo e do caxambu. Esse conjunto de elementos se torna ritualístico a partir dos saberes que são reconstruídos da herança herdada dos antepassados (que estão debruçadas sobre a espiritualidade da natureza e sobre a formação e continuação de uma genealogia e hierarquia dos sucessores herdeiros) que são refletidas na cerimônia como na vida social da comunidade.

A roda é realizada pelos integrantes do “grupo” e por pessoas que não pertencem a eles ou a comunidade. As pessoas estabelecidas na roda formam o coro durante o canto dos “pontos”, esses proferidos, por vezes, por linguagens metafóricas. Destacam-se na roda alguns integrantes que são pré-estabelecidos como aqueles que inserem os cantos, todavia, sempre deve ser autorizado pelo “mestre” antes de “parar” os tambores para inserir o “ponto”. Geralmente, esses são as “lideranças” do “grupo” ou os “jongueiros velhos”. O ato de “parar” o tambor ocorre quando um integrante põe sua mão sobre um dos tambores que está tocando um “ponto” e, na sequência, quando os “tamborzeiros” cessam o toque, o integrante canta um novo verso, sendo seguido pelo coro após apresentar o “ponto” a ser cantado.

A roda também é definida pelos dançantes. A coreografia deles depende do “grupo” praticante. Há aqueles que dançam em casais, onde um se esquiva do outro evidenciando diversas metáforas corporais (como se estivessem se esquivando de chibatadas, em rememoração ao tempo do cativo; ou pulando como se estivessem passando por um caminho de fogo; ou de umbigada, onde ambos encostam seus umbigos durante a dança). Há “grupos” que permitem

somente as mulheres dançarem de maneira conjunta; outros onde homens e mulheres dançam de forma conjunta.

Os dançantes utilizam indumentárias que reforçam o valor político de sua identidade étnica por meio da estética. As blusas, geralmente, na parte da frente, levam estampadas imagens e/ou nome dos “grupos” e dos santos de devoção. Outros, no verso da blusa, pequenos trechos de algum “ponto”. Outros “grupos”, ainda, confeccionam suas vestimentas (saias e calças) com tecidos de chita ou tipo crepe (parecido com seda). Há também a utilização de colares, brincos, pulseiras e turbantes, todos enveredados para o movimento da reafricanização. Alguns deles têm significados espirituais, como alguns guias utilizados nas giras de Umbanda e Candomblé por aqueles que são dessas religiões, mas, segundo seus portadores, não devem ser definidos como um aspecto do ritual do jongo ou do caxambu.

Sobre os instrumentos, cada “grupo” define o seu conjunto. Todavia, os tambores, que são chamados por caxambu (não somente nas rodas de caxambu quanto nas de jongo) são os principais instrumentos da roda. Eles possuem valores sagrados, tanto sobre o couro que reveste uma das bocas do tronco de madeira quanto esse próprio corpo de madeira. Há “grupos” que possuem o tambor cuja madeira é centenária, sendo trocado, apenas, os couros. Esses são pregados por tarugos de madeira ou por pregos.

Sobre a madeira, Pai Antônio relata como ela é preparada pela natureza onde ela era encontrada na forma oca. Esta narrativa remete como o jongo e o caxambu estão imersos na espiritualidade da natureza. Segue:

“O caxambu é feito lá na mata virgem [pelo] pica pau e aquele besouro grande. Então quê que faz? O pica pau vai no pau [tronco da árvore], faz um buraco, ali ele choca, ali faz uma porção de coisa, e vai ficando por ali. E ali, vem vindo a, aquela parasita que é o... é a, o... pau d’alho no miolo. Então, eles num ofende [a natureza]. Assim, quatro dedo, um dedo, conforme seja o pau, eles não atingem branco do pau. Só o miolo por causa da mel. Então ele vai comendo ali e aquela lagarta também engorda naquele mel e vem vindo ali, eles vem vindo ali, pra cumê aquela lagarta e levar pros filhotes”. (Trecho da entrevista concedida pelo Pai Antônio em 02 de junho de 2012. Celina, Alegre – ES. Apontamentos nossos).

Além do aspecto da materialidade do tambor, o seu som também possui valor sagrado. Como dizia o mestre Jorginho, a “zuada” do tambor era o informante e o acompanhante dos “jongueiros” de Cacimbinha para Jibóia. Ou, como dizia mestre Arlindo, os antigos reis e rainhas africanos falam pelo tambor; os jongueiros velhos falecidos ensinam pelo tambor.

Os “tamborzeiros” são os tocadores do tambor. Eles se acavalam no instrumento para tocar. Outros tocam o tambor em pé. Eles banham o couro com cachaça ou deixam ao redor uma garrafa (ou um pé de boi – um couro que juntamente a pata do bovino revestem a garrafa de cachaça). A afinação do tambor se dá por meio do fogo, ou seja, quanto mais o couro estiver macio devido a sua exposição ao calor, maior a propagação do som. Isso também auxilia sobre a preservação da saúde das mãos dos tocadores.

Devido à questão do couro, o boi é um elemento que sempre está presente nos “pontos” que são cantados na roda. Ele está mergulhado em inúmeras narrativas dos “jongueiros” e “caxambuzeiros” no sentido fetichista e sempre é banhado por cachaça, se referindo a um batismo, uma limpeza espiritual para que a roda aconteça protegida sem interferência de “energias ruins”. Segue um verso como exemplo:

“Aê.../ Aê.../ Aê.../ Eu comprei um boi carreiro, aê.../ Na fazenda do Jaú, aê.../ O boi ‘tava’ na fazenda, aê.../ E o couro no caxambu, aê...”.  
 (“Ponto” cantado por José Rubens Soares da Silva, o Daú, durante uma apresentação do Caxambu do Horizonte na Escola Estadual de Ensino Fundamental Prof. Lellis, em Alegre – ES, 22 de agosto de 2019).

A prática ritual dos “grupos” de jongo e caxambu ocorre em datas festivas devocionais aos santos católicos, pelo calendário litúrgico, pelos integrantes que são dessa religião. Outros realizam as rodas em momentos festivos dos Terreiros ou Casas de Umbanda. Há também a prática em dias comemorativos nacionais, como dia da Abolição e Consciência Negra. Também em festas de aniversários dos “mestres” ou “jongueiros velhos” e festas da cidade.



No presente trabalho, tenho inserido por diversas vezes jongo e caxambu de maneira separada, no entendimento que cada um deles possui em suas práticas elementos particulares. Essa diferenciação atende as autodefinições de seus praticantes. Mesmo que no INRC do IPHAN, considere que são os mesmos rituais, aqui optarei não por homogeneizá-los, mas sim, pelo que os agentes sociais da pesquisa proferem sobre as especificidades de cada uma das duas modalidades expressivas.

A principal diferenciação apontada pelos “jongueiros” e “caxambuzeiros” são sobre a sonoridade, o modo de tocar o tambor na produção do som. Enquanto no jongo a toada é firme, com um som mais encorpado e rápido, no caxambu o som é mais suave e lento. Durante os cantos dos “pontos” isso é perceptível, pois esses versos seguem o ritmo que é tocado no tambor. O compasso define o ritmo e a métrica do verso.

No caxambu são utilizadas muitas texturas vocálicas que acentuam vogais que se encaixam no ritmo soado pelos tambores. Nos “grupos” de Caxambu de Carangola, Michel Tannus e Horizonte as vogais “aê” repetida por três vezes e que há entre eles uma pausa respiratória, antecedem o canto do verso que seguirá o mesmo ritmo. Após apresentar o “ponto”, em que a cada frase é terminado com a textura vogal “aê”, o ritmo dos tambores acelera, sinalizando que a partir dali se canta o verso sem a referida textura, sendo ela agora acionada somente para a finalização do “ponto” para a inserção de outro, mas antes de ser acionada, os versos são cantados repetidas vezes. Antes de finalizar, se canta apenas os dois últimos versos. Segue um exemplo:

“Aê.../ Aê.../ Aê.../ Eu comprei um boi carreiro, aê.../ Na fazenda do Jaó, aê.../ Eu paguei o boi inteiro, aê.../ E só mandaram o mocotó, aê.../ [acelera a toada dos tambores] Eu comprei um boi carreio/ Na fazenda do Jaó/ Eu paguei o boi inteiro/ E só mandaram o mocotó [repetição: 5 vezes e na última se canta assim:] Mas eu paguei o boi carreiro/ E só mandaram o mocotó/ Aê... [fim do verso e inserção de um outro]”. (“Ponto” cantado por José Rubens Soares da Silva, o Daú, durante uma apresentação do Caxambu do Horizonte, na Fazenda Monte Cristo, em Jerônimo Monteiro – ES, 31 de agosto de 2019. Apontamentos nossos).

Na apresentação do “ponto”, ele é cantado somente pelo integrante que está o colocando na roda, havendo participação dos demais presentes na roda por meio das palmas durante a pronúncia dos “aê”. Depois que o ritmo se acentua e que todos tem conhecimento do “ponto” cantado, em coro, os demais acompanham cantando e batendo palmas no mesmo ritmo da toada dos tambores. Na finalização, com a inserção do “aê”, todos batem palmas de maneira contínua até a inserção de outro “ponto”.

Nos “grupos” de caxambu localizados no estado do Rio de Janeiro, como é o caso do Caxambu de Michel Tannus, o “ponto” que é cantado durante a roda é encerrado quando o “mestre” pronuncia o termo “machado”. Segundo “mestre” Joaquim Cipó, a expressão vem da ferramenta machado, utilizado para realizar cortes. Dessa maneira, o termo “machado” adquire essa conotação do referido objeto de corte para cessar o canto e inserir outro. Poderei associar também que a ferramenta (o machado) que toca de maneira a cortar o tronco da árvore para fabricar o tambor, representa o momento de ressignificação da madeira que, de um elemento da natureza, passa a ser um tambor, um objeto sagrado nos rituais do jongo e do caxambu, que foi preparado pelo pica pau e pelo besouro segundo narra Pai Antônio, do “grupo” Caxambu do Horizonte.

Dona Noinha, durante as entrevistas, registrou também a diferenciação entre jongo e caxambu. Enquanto o jongo possui uma sonoridade mais rápida (em que ela define o jongo campista) parecido com os toques da Umbanda, o caxambu (visto por ela como o jongo mineiro) é mais lento.

Além dessa diferenciação, há também o aspecto da evidência do principal instrumento da roda. Enquanto há “grupos” de jongo que incorporam nos rituais outros instrumentos musicais, como o violão e o pandeiro, os “grupos” de caxambu somente possuem os tambores. Dessa maneira, transpõem o nome caxambu, que é o nome do principal tambor, como nome do ritual. Geralmente, são três tambores. Cada um deles possuem nomes, de acordo com cada “grupo” praticante. O “grupo” Caxambu de Carangola, por exemplo, há um tambor maior, que é o caxambu, e um menor que é o candongueiro, que possui uma toada mais aguda.

#### 1.4 Território e Territorialidade

A dinâmica da prática do jongo e do caxambu nas comunidades pelos seus agentes praticantes constituem novas territorialidades demarcadas pelas fronteiras étnicas, estabelecidas por meio das relações de alteridade, que revela uma constituição de uma rede simbólica entre as demais comunidades praticantes daqueles rituais.

A prática do jongo e do caxambu territorializam na medida em que seus praticantes destacam elementos de ordem social, econômica e ambiental, a partir das memórias e narrativas “dos mais velhos”, para recriarem seus processos organizativos. Tais ações vislumbram sobre as especificidades da vida comunitária, que permite elencar o que pode ser negociável mediante as relações com outros agrupamentos sociais e instituições políticas do Estado. Dessa maneira, as noções sobre o “território do jongo de Dona Noinha” denotará não somente sua complexidade, mas também sua riqueza para o campo das relações sociais.

O conceito de territorialidade na área da Antropologia refere-se à maneira como os seres humanos estabelecem e reivindicam seus territórios. Isso envolve uma série de práticas, normas e relações sociais que são estabelecidas em torno do uso e controle dos territórios.

A territorialidade é um aspecto central da organização social dos agentes pertencentes a esse lugar, na medida em que define as relações entre outros grupos e indivíduos, o acesso a recursos e a identidade cultural. É de fundamental importância observar fatores como, por exemplo, a narrativa de origem, contexto histórico, política e economia que proporciona analisar como as relações de poder e os processos socioeconômicos moldam as ações estabelecidas pelos agentes sociais do território, assim como são influenciados por elas. Além disso, é de fundamental importância investigar os impactos dessas ações nas dinâmicas sociais, haja vista que o jongo é um “traço” diacrítico (OLIVEIRA, 2005) na demarcação desse território e é um elemento

negociável na arena discursiva política para com os agentes do Estado. Ou seja, o território é um lugar que define e organiza as relações de poder e o pertencimento.

A territorialidade é uma forma de resistência política, de reivindicação de direitos. Bourdieu (2007[1979]), ao afirmar que não é só o capital econômico que está no princípio das desigualdades sociais, mas também o capital cultural, cuja lógica de aquisição e reprodução é ainda mais difícil de ser decifrada que a do capital econômico, discutiu a territorialidade em relação à apropriação simbólica e material do espaço por meio de práticas cotidianas.

Nessa análise, Bourdieu desenvolve uma teoria geral do mecanismo de dominação simbólica de classes no capitalismo avançado. Afirma que o julgamento estético produz e reproduz distinções entre indivíduos e classes sociais, o que legitima e naturaliza o acesso privilegiado das classes dominantes a bens e recursos materiais e simbólicos escassos.

Assim, o teórico francês argumenta que a posse e o controle do território são elementos centrais na reprodução das desigualdades sociais. Ele defende a ideia de que o espaço é um campo simbólico e material que reflete as relações de poder e as hierarquias sociais existentes. Assim, por meio de práticas cotidianas, os atores sociais buscam marcar sua presença e afirmar sua posição social no espaço que ocupam no combate a essas desigualdades sociais diante a outros agrupamentos culturais no âmbito de apropriação de seus territórios.

No contexto da apropriação simbólica do espaço, Bourdieu destaca a importância dos símbolos e representações que são atribuídos aos lugares. É através da simbolização que os atores sociais constroem significados e atribuem valores aos lugares, na qual, determina sua importância e usos específicos e, para mais, essas atribuições simbólicas criam uma hierarquia espacial que reflete as hierarquias sociais. Dessa maneira, ao destacar a questão econômica e as desigualdades sociais, Bourdieu afirma que o território se torna um instrumento para a distinção social.

Bourdieu demonstra que os julgamentos e preferências estéticos estão ligados à posição do indivíduo no espaço social, a um “habitus” de classe. Será a diferença entre os “habitus” de classes, entre os estilos de vida que estão na base da distinção entre as classes sociais e, que são analisados a partir das práticas culturais, é que o mencionado sociólogo afirma a violência simbólica, que é aquela violência não perceptível enquanto tal, inclusive, pelas suas próprias vítimas (BOURDIEU, 2007 [1979]).

A luta de classes se desenrola pelo controle do capital simbólico, formado pelo conjunto de signos e símbolos que permitem situar os agentes no espaço social, em que permite as classes dominantes possam impor arbitrariamente os critérios de classificação/desclassificação social que legitimam a dominação social.

Nessa dimensão analítica, dessa forma, é consentâneo afirmar que a estética, enquanto um classificador social, não se restringe a uma avaliação do “belo/elegância”, mas também a uma dimensão moral, a um estilo de vida. Sobre esse último, remete-se a visões de mundo, ao qual representam uma normatividade, princípio que condiciona julgamentos a um determinado grupo e ou indivíduo. Esses são tomados, a partir daquele juízo de valor, sob uma condição de observância em sua complexidade, ao qual reforça distinções entre o mencionado grupo ou indivíduo a avaliações como inferior ou superior, racional ou emocional, requintado ou brega.

Nessa direção, assim, são calcadas as divergências entre a “estética popular” e a “estética das classes dominantes”, que se define pelo distanciamento das necessidades básicas, ao qual lhes conferem reconhecimento e prestígio de classes portadoras de refinamento social. Assim, a estética é uma forma de distinção social e poder simbólico (BOURDIEU, 2007 [1979]), que é usada pelas classes dominantes para manter sua posição social, e mais, o gosto é influenciado pela classe social e pela educação.

Nesse caminho reflexivo entre a territorialidade, a apropriação simbólica e material do território e as desigualdades sociais, a demarcação pelos jongueiros

de seus territórios está para além de ser um produto, é o lugar pelo qual a comunidade se organiza e se reproduz.

Ao compreender as dinâmicas de sua territorialidade, é notório o quanto o jongo e o caxambu são sinais que permeiam os processos organizativos da vida comunitária e que carregam elementos substanciais no combate às discriminações e preconceitos. No caso do Grupo de Jongo de Congola, o “terreiro de jongo de Dona Noinha”, é a demarcação, no meio urbano, diante do enfrentamento às desigualdades econômicas, religiosas e étnico-raciais e a promoção de um estilo de vida não calcado na vertente capitalista, mas sim, numa dinâmica particular complexa e pautada na ancestralidade africana. Além disso, as dimensões políticas no agenciamento de sua prática cultural na arena negociativa onde o idioma são as ações patrimonialistas, são encontradas formas de combate ao preconceito estético atrelado à ordem étnico racial, destacado pelo protagonismo de Dona Noinha.

Outra abordagem significativa para o entendimento sobre territorialidade pode ser percebida nas contribuições do antropólogo Marshall Sahlins. Embora não tenha desenvolvido um conceito de territorialidade específico, o teórico realiza tal abordagem em seus estudos abordados no livro “Ilhas de História” (1990 [1987]).

Nesse escrito, Sahlins examina a morte do capitão James Cook no Havaí em 1779 e argumenta que a morte de Cook foi o resultado de uma disputa territorial entre os havaianos e os europeus. Uma das observações efetuadas, o antropólogo frisa que as sociedades humanas são moldadas tanto por eventos históricos específicos quanto por estruturas culturais duradouras. Ele propõe a ideia de “ilhas de história”, que são áreas geográficas ou culturais que possuem particularidades históricas distintas. Essas “ilhas” têm sua própria trajetória histórica, que é influenciada pela interação entre a cultura e os eventos históricos.

Ele parte para essa afirmativa, examinando não somente o caso havaiano, mas também em Fiji e Nova Zelândia, para ilustrar como diferentes sociedades

interpretam e constroem narrativas históricas próprias. Assim, a importância de considerar a cultura como uma parte fundamental da história de um povo, na qual argumenta que a cultura influencia e dá significado aos eventos históricos.

Desse modo, é possível observar que o conceito de territorialidade se refere à relação que os seres humanos estabelecem com seu território físico e social. Sahlins argumenta que a territorialidade é uma característica fundamental da organização social humana e desempenha um papel central nas interações e nas estruturas sociais.

Em sociedades modernas, Sahlins argumenta que a territorialidade desempenha um papel fundamental na organização social, embora em um contexto diferente. Nessas sociedades, as fronteiras e os limites territoriais são frequentemente institucionalizados por meio de leis e políticas governamentais. As pessoas desenvolvem uma identidade nacional ou regional baseada na ideia de pertencer a um determinado território e se envolvem em práticas culturais e simbólicas que reforçam essa identidade. É nesse sentido que a territorialidade está ligada à identidade e à cultura de um grupo. Ao controlar e marcar um território, os grupos humanos estabelecem uma conexão simbólica com a terra e com as práticas culturais relacionadas a ela. Essa relação de territorialidade pode ser reforçada por meio de rituais e cerimônias, que reafirmam a ligação entre o grupo e seu território. O controle e a defesa do território são estratégias essenciais para a sobrevivência e a reprodução dos grupos humanos, bem como para a construção de uma identidade coletiva.

Assim, Sahlins sai em defesa da abordagem dinâmica e não engessada de cultura, cuja noção parte da ideia da constante transformação. Os seres humanos têm uma capacidade única de modificar seu ambiente e em criar novos territórios. Além disso, a territorialidade também pode variar entre diferentes grupos dentro de uma mesma sociedade, com diferentes ideias e práticas em relação ao controle e posse de territórios, e todas elas estão interligadas por meio de intercâmbios e trocas, o que influencia a construção dos seus territórios. O papel da cultura na definição dos limites territoriais e no estabelecimento de relações de pertencimento e identidade de cada grupo é particular e se encontra

em constante dinâmica, análise que vai de encontro a uma abordagem etnocêntrica, essa que reluz sobre uma história universal como progressão linear e evolutiva.

LEITE (1990) atenta sobre pensar a noção de “território negro” em área rural e em que destaca os estudos de Peter Fry e Carlos Vogt. No escrito “Ditos e feitos da falange africana do Cafundó e da Calunga de Patrocínio (ou de como fazer falando)” (1983), os autores analisam os “dizeres e feitos” da “Falange Africana do Cafundó e da "Calunga" de Patrocínio, tendo em vista a forma como a oralidade e a comunicação verbal foram utilizadas pelos seus membros para construir e perpetuar suas identidades culturais.

A análise dos “ditos e feitos”, que tece análises sobre as histórias, lendas e tradições transmitidas oralmente ao longo das gerações, é afirmado por Fry e Vogt a compreensão de que a oralidade foi utilizada como forma de resistência cultural e como estratégia de preservação da memória coletiva. É por meio das observações dos discursos e performances realizados durante a festa que se parte da confirmação de que o papel da oralidade é o meio de expressão coletiva e cultural; de como ela é utilizada como forma de promover a identidade cultural da comunidade.

É importante ressaltar que tanto a "Falange Africana" do Cafundó como a "Calunga" de Patrocínio são exemplos de comunidades que encontraram na oralidade uma maneira de preservar e fortalecer suas tradições diante da tentativa de uma sobreposição hegemônica cultural imposta pela sociedade dominante.

LEITE (1990) também destaca pesquisas que abordam sobre o “território negro” com ênfase no meio urbano, como as análises de Muniz Sodré em “O terreiro e a cidade: a forma social negro brasileira”, publicada em 1988. Essa referência se destaca pela análise das formas sociais e culturais da comunidade negra no Brasil, pautando-se na discussão sobre os elementos constituintes dos terreiros de cultos afro-brasileiros e sua relação com a cidade. Para isso, o autor compreende as dinâmicas sociais, políticas e econômicas que moldaram e



continuam a moldar a experiência negra na cidade, dando ênfase ao terreiro enquanto um lugar resistência e preservação das tradições culturais africanas, mesmo diante das adversidades impostas pela sociedade dominante.

Nesse sentido, o autor se apropria de análises que contornam categorias acadêmicas como sincretismo, identidade cultural e diáspora africana, que subsidiam a afirmativa de que esses elementos estão presentes nos espaços urbanos, sobretudo, nas articulações estabelecidas pelas relações de poder presentes nas interações entre as comunidades negras e brancas nas cidades brasileiras. Sodré argumenta que, apesar dos avanços na luta por igualdade racial, ainda existe uma estrutura social que perpetua a marginalização e o racismo estrutural enfrentado pelos negros em ambientes urbanos.

Destaca-se, também, a importância com que Sodré se debruça a conceitos como ressignificação simbólica e memória coletiva dirigidas ao campo da cultura negra, dada, assim, a promoção de uma forma de analisarmos, com maior complexidade, a formação da identidade nacional. Posto isso, ao trazer a bandeira do jongo e caxambu, podemos observar, nesse plano analítico, a necessidade de uma análise crítica das estruturas sociais vigentes e do papel substancial da prática dessas expressões culturais como modos de reexistência e reafirmação étnica.

Para Ilka Boaventura Leite (1990), o território negro engloba não apenas espaços geográficos delimitados, mas também simbólicos, onde a população negra se sente representada, respeitada e com liberdade para expressar sua identidade. O “território negro” é um conceito que se refere a qualquer localidade ou região onde a comunidade negra tem presença e influência significativa. É um espaço onde a cultura, história e identidade negra são valorizadas e celebradas com o intuito de promoção do empoderamento, da liberdade e da representatividade para a comunidade negra, na busca por igualdade étnico-racial e justiça social.

Nesses territórios, a história e contribuições da comunidade negra são ensinadas e valorizadas. Eles podem incluir bairros, comunidades, quilombos, centros culturais e espaços de mobilização política e social, ao qual, a ideia de território

negro busca fomentar a autonomia e protagonismo da comunidade negra, que promova a construção de uma sociedade mais inclusiva, igualitária e justa. Significa reconhecer e combater o racismo estrutural que exclui e marginaliza pessoas negras, e fortalecer vínculos de pertencimento entre os indivíduos negros e ou quilombolas.

Sobre a territorialidade, é uma maneira ímpar de percebê-la como uma estratégia de diferenciação; um resultado histórico de processos sociais e políticos (LITTLE, 2002). São as apropriações, usos da terra e do território, realizados pelos significados e ressignificações que os agentes sociais constroem em sua localidade. A territorialidade negra (LEITE, 2008) está permeada pelas situações de tensão e conflito, que evidenciam sinais fundamentais da vida local que estão em jogo: “suas dimensões, articulações, formas e realces” (idem, p. 967). Nesse sentido, a territorialidade negra se reporta a uma dimensão simbólica da identidade étnica, na qual os agentes sociais se organizam em “coletividade nacional”, se articulam em “grande complexidade e que aconteceram desde um processo relacional, multicentrado e altamente dinâmico” (idem, p. 968).

Almeida (1986), no texto "Terras de Preto, Terras de Santos, Terras de Índio: uso comum e conflito", trata da questão da posse e do uso da terra no Brasil, na qual argumenta que as comunidades tradicionais, focadas pelo autor sobre as comunidades quilombolas e negras, de matrizes religiosas africanas e indígenas<sup>40</sup>, possuem uma relação ancestral com a terra, baseada em práticas coletivas de uso e manejo dos recursos naturais. No entanto, essa relação tem sido constantemente ameaçada pelos interesses de grandes proprietários rurais, empresas do agronegócio e outros agentes estatais e privados.

É afirmado pelo antropólogo que as comunidades lutam para garantir o reconhecimento de seus territórios e de seus direitos, do mesmo modo enfrentam inúmeros obstáculos legais, burocráticos, sociais e políticos. Nesse

---

<sup>40</sup>Almeida traça uma caracterização geral das modalidades de uso comum das terras mantidas à margem da ação oficial, tais como: terras de preto, terras de santo, terras de santa, terras de índio, terras de caboclo, terras soltas ou abertas, terras de herdeiros, entre outras.

ensejo, é dada a importância dos processos de autoafirmação cultural e identitária nas lutas dessas populações, que têm encontrado nas suas tradições, práticas culturais e processos organizativos comunitário um importante instrumento de resistência e de promoção de seus interesses, haja vista que tal identificação e organização condicionam os agentes sociais a se agruparem numa mesma bandeira de luta em defesa de uma territorialidade específica que alicerça suas demandas ao Estado.

Nesse processo, é de suma importância, segundo Almeida, políticas públicas que considerem as peculiaridades e necessidades daquelas comunidades, que garantam a elas o direito à autodeterminação, à participação nas decisões que afetam seus territórios e à justiça social e ambiental.

De modo complementar, Almeida em “Terras Tradicionalmente Ocupadas: Processos de Territorialização, Movimentos Sociais e Uso Comum” (2005), discute as três principais categorias analíticas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. Essas categorias estão intrinsecamente ligadas ao tema das terras tradicionalmente ocupadas no Brasil e como a disputa por essas terras afeta as comunidades indígenas e tradicionais.

O conceito de processos de territorialização refere-se à forma como os povos indígenas e comunidades tradicionais se relacionam com a terra, de modo a destacar a importância da terra como um lugar de identidade, pertencimento e reprodução da vida social, cultural e econômica desses grupos. A territorialização envolve, portanto, questões como a ocupação de terras, a relação com o meio ambiente, as práticas de subsistência e as redes de sociabilidade que se estabelecem nesses territórios.

Os movimentos sociais são outra categoria central, ao qual sublinha o protagonismo dos movimentos na luta pela garantia dos direitos territoriais dos povos indígenas e comunidades tradicionais. Esses movimentos são vistos como agentes de resistência e de transformação social, que atuam por meio de mobilizações, articulações políticas e pressão sobre o Estado e outros atores envolvidos na questão fundiária. Dada a importância às articulações políticas,

Almeida destaca a necessidade de assegurar o uso do campo jurídico das autoidentificações dos grupos sociais, para além do reconhecimento burocrático das designações para categorizar áreas territoriais (terra), haja vista o posicionamento sistemático dos interesses dominantes na arquitetura política, cujo politizam as denominações e realidades locais frente ao novo contexto de reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas.

A categoria do uso comum diz respeito à forma como as terras tradicionalmente ocupadas são utilizadas pelas comunidades indígenas e tradicionais, uma vez dada a importância do uso comunitário da terra como um modo de vida que valoriza práticas coletivas de trabalho, de produção, de cuidado com o meio ambiente e de transmissão de conhecimentos tradicionais. O uso comum das terras se contrapõe à lógica individualista e mercadológica predominante na sociedade e ressalta a importância da coletividade e da convivência harmoniosa com a natureza.

Essas categorias são fundamentais para o entendimento da complexidade das questões relacionadas às terras tradicionalmente ocupadas no Brasil. Elas evidenciam a importância da terra como elemento central para a vida dessas comunidades, a resistência e o protagonismo dos movimentos sociais e a valorização do uso comum como uma alternativa ao modelo dominante de relação com a terra.

Nesse ensejo, o território está intrinsecamente ligado ao conceito de cultura, uma vez que os agentes sociais ao se apropriarem do território constroem sua identidade cultural, estabelecem suas práticas e costumes, e definem suas relações de poder. Os aspectos culturais, como língua, crenças, mitos, rituais e tradições, são transmitidos e reproduzidos no território e é nessa direção que o torna um elemento essencial para a compreensão da dinâmica cultural de uma comunidade.

Em outras palavras, o território não é apenas o espaço físico delimitado geograficamente, mas também uma construção social e simbólica que estabelece relações de poder, identidade e pertencimento. Dada a atenção

sobre ele, é possível compreender como as sociedades humanas se apropriam e atribuem significados ao território, como o utilizam para garantir seus recursos e como estabelecem relações de poder e controle sobre determinadas áreas. Nesse sentido, o território é uma expressão material e simbólica das práticas sociais e culturais de um grupo, no qual refletem sua história, valores e formas de organização comunitária.

As formas como um grupo se organiza e utiliza esse lugar são influenciadas por tradições, crenças e sistemas de significados culturais, visto que as práticas culturais moldam a relação entre um povo e seu território, compreendendo como os aspectos culturais influenciam a apropriação, uso e significado do espaço. A essa luz, é notório observar o quanto o território é um elemento fundamental para a construção da identidade e de pertencimento de um grupo, já que ele está associado ao sentimento de pertencimento, sendo uma referência espacial e simbólica que proporciona um senso de comunidade e identificação com um determinado local. Assim, as diversas formas de apropriação e utilização do território podem ser entendidas como expressões da identidade coletiva e das representações culturais de um grupo.

Ao direcionar sobre as relações de poder no contexto do território, a posse e controle sobre determinadas áreas muitas vezes está relacionada a disputas políticas e econômicas, que refletem desigualdades sociais e estruturas de dominação, uma vez que ao examinar as relações de poder que envolvem o território, é considerado as formas como grupos dominantes exercem controle sobre recursos territoriais e como isso afeta as comunidades que habitam tais áreas.

No avanço dessa interpretação sobre o conceito de território, este é um elemento fundamental para o estudo do conceito e cultura, pois desempenha um papel central na organização social, política e econômica das sociedades humanas, cujo não se limita apenas em ser um espaço físico delimitado, mas também carrega significados simbólicos e representa uma forma de conexão entre um grupo social e seu ambiente.

Nesse entendimento, Fredrik Barth, argumenta que o território é uma construção social que serve para demarcar a identidade de um grupo, estabelecer fronteiras e controlar recursos. Barth (1969 [2000]), mostra como diferentes grupos étnicos utilizam o território para reforçar suas identidades e afirmar suas diferenças culturais em relação aos outros grupos.

Além disso, o território como um espaço de disputa e negociação entre diferentes atores sociais. Michel Cuhe, em seu livro "A Noção de Cultura nas Ciências Sociais" (1999), argumenta que o território é um elemento central para o estudo da cultura, pois é nele que se desenvolvem as práticas culturais, as relações de poder e as relações de pertencimento, haja vista a importância dele na construção da identidade cultural de um grupo, visto que é nesse lugar que se estabelecem as fronteiras simbólicas entre "nós" e "eles". O território, portanto, é um elemento chave para a compreensão das dinâmicas culturais e das relações de poder presentes em uma determinada sociedade.

Assim, diante das considerações apontadas, é compreendido que o território é um elemento inseparável do conceito de cultura, pois desempenha diversos papéis na organização social, política e econômica das sociedades humanas. Por meio do estudo do território, é possível averiguar como os grupos sociais constroem suas identidades, estabelecem suas fronteiras simbólicas e se relacionam com o meio ambiente.

O capítulo aqui apresentado teve por alcance expor, especialmente nas duas primeiras seções ("Os territórios iniciais da pesquisa doutoral: 2017-2019 - dimensão da rede jogueira-caxambuzeira até o território da pesquisa contemplada na tese" e "Construção e entendimento da pesquisa") um panorama específico em situar ao leitor sobre a contextualização do processo de feitura da pesquisa doutoral em seus aspectos centrais e desdobramentos. De forma complementar, nas outras últimas seções ("Descrição dos rituais: o tambor, os 'pontos' e a presença dos/as 'mestres/as' nas rodas de jongo e caxambu" e "Território e Territorialidade"), foi de encaminhar as interpretações para o âmbito de categorias conceituais acadêmicas, a fim de promover uma linha analítica entre os dados de campo e leituras teóricas da Antropologia.

## **CAPÍTULO 2 - “CAXAMBU MORREU/ MANDA ENTERRAR/ CHEGOU ‘NA’ PORTEIRA/ CAXAMBU ‘TÁ’ LÁ”: INCURSÕES SOBRE REGISTROS NARRATIVOS DOS MESTRES E DAS MESTRAS DA “REDE JONGUEIRA”**

O presente capítulo tem como objetivo apresentar, de forma inicial, uma abordagem das pesquisas de Hebe Mattos sobre o Vale do Paraíba, haja vista sua fundamental importância para a compreensão da formação histórica, social e cultural da região, visto que a amplitude de suas reflexões parte desde o período colonial até os tempos contemporâneos.

Os aspectos da economia mineradora e do ciclo do café, que tiveram um impacto significativo na região mencionada, são contextualizados às vivências das comunidades e suas populações que ali viviam, na qual, os desdobramentos conflituosos fizeram parte dos processos comunitários dos agentes étnicos dessa localidade.

Concatenados a esse contexto, são dialogados com alguns dados etnográficos angariados desde o final do ano de 2017 até 2019, as histórias de vida dos quatro mestres que estavam previstos no projeto inicial da pesquisa de doutoramento<sup>41</sup>. Como forma de além do registro memorial e homenagem, dedico este espaço para traçar algumas informações que subsidiarão análises em torno do objeto e lugar da pesquisa aqui analisada: o jongo do Grupo Congola, do município de Campo dos Goytacazes, Rio de Janeiro (Brasil).

De início, parto da afirmativa de que são por meio das memórias e narrativas que os “grupos” de jongo se articulam e se recriam, a qual se tornam dimensões criativas de seus territórios, que permite aos agentes sociais praticantes produzirem suas formas de viver, de demarcar sua identidade étnica e de realizarem estratégias de se recolocarem tanto diante da memória da escravização quanto ao acesso aos direitos constitucionais.

---

<sup>41</sup> Reforço que, especialmente, sobre a mestra Dona Noinha, será abordado no capítulo quatro.

Ademais, são por meio de seus relatos a possibilidade de mapear os deslocamentos de seus antepassados nos lugares de memória para a abordagem sobre a constituição de uma rede simbólica de jongos e caxambus na região interestadual entre o Sul do Espírito Santo, Norte e Noroeste do Rio de Janeiro e Sudeste de Minas Gerais. Nesse sentido, nota-se um movimento intenso dos “grupos” por reivindicações aos direitos relacionados à garantia do patrimônio cultural, o que transforma uma “região” (BOURDIEU, 1989) em um território reivindicativo a partir dos agentes sociais em busca de seus direitos étnico-raciais.

## 2.1 Tambores, jongos e caxambus são “áfricos”: o ritual de “jongar” na história - contextualização da historiografia de Hebe Mattos

Hebe Maria da Costa Mattos Gomes de Castro é historiadora e docente aposentada da Universidade Federal Fluminense (UFF). Suas reflexões acadêmicas se dirigem sobre o estudo das tradições afro-brasileiras, especialmente na região do Vale do Paraíba, no estado do Rio de Janeiro (Brasil). Neste contexto, o jongo surge como uma das principais áreas de estudo da referida pesquisadora, ao qual ela destaca tal prática como uma ação de resistência e afirmação cultural da população negra.

Assim, nesse ensejo, a pesquisadora demarca em suas análises o posicionamento das comunidades tradicionais a partir do momento que há uma preocupação em valorizar a participação feminina na história local. Concatenado a essa dimensão, o movimento da abordagem de estudo de Hebe Mattos é a valorização entre o passado e o presente, dado que o primeiro vem da ideia de que é necessário conhecer e compreender as raízes históricas de uma sociedade para entender o presente e planejar o futuro. O passado é visto como fonte de conhecimento, inspiração e lições aprendidas. Estudar e preservar a história é importante para evitar a repetição de erros do passado, para reconhecer as origens de problemas atuais e para fortalecer a identidade de um povo.



Por outro lado, a valorização do presente é resultado da constatação de que vivemos em um mundo em constante transformação. As mudanças tecnológicas, sociais e culturais ocorrem em ritmo acelerado, e o presente é visto como o momento de oportunidades e desafios únicos. Há a percepção de que cada geração tem conhecimentos, habilidades e perspectivas específicas que são essenciais para resolver os problemas de seu tempo e construir um futuro melhor.

No entanto, a valorização do passado e do presente não deve ser excludente. É possível reconhecer e apreciar as contribuições do passado, sem deixar de reconhecer e valorizar as conquistas e avanços angariados por meio de militâncias o presente. Ao mesmo tempo, pode ser considerado como um ponto de partida para a construção de um futuro mais promissor.

É importante ter em mente que a valorização do passado e do presente na história não é absoluta ou universal. As percepções e interpretações históricas variam entre diferentes culturas, sociedades e grupos sociais. O que é valorizado e estudado em um contexto pode não ser tão relevante em outro. Por isso, é fundamental ter uma visão crítica e plural da história, que considere diferentes pontos de vista e vozes, para que se possa ter uma compreensão mais completa e precisa dos processos históricos.

Assim, as pesquisas de Hebe Mattos trazem perspectivas para a compreensão da identidade cultural e dos processos históricos locais. Ao resgatar a história de comunidades que foram submetidas a um estigma de marginalização, contribuiu para uma visão mais plural da prática cultural presente nessas localidades, o Jongo. Uma leitura mais acurada e a abordagem dessas reflexões aqui na presente tese é de fundamental destaque, haja vista a valorização da memória coletiva e do desenvolvimento de políticas públicas de promoção e preservação do patrimônio cultural do Vale do Paraíba e que são refletidas no Grupo de Jongo Congola, de Campos dos Goytacazes.

### 2.1.1 Ancestralidade

As imersões analíticas de Hebe Mattos nos auxiliam sobre o entendimento do processo de formação de identidade entre africanos no contexto da região Sudeste no século XIX, ao destacar as dinâmicas de pertencimento e não pertencimento mediante as referências identitárias nas ações cotidianas daquelas pessoas. Cabe ressaltar que a mencionada região observada trata-se do meio rural do Vale do Paraíba, onde haviam práticas do jongo (ou caxambu) e, nesse direcionamento, é possível investigar traços desse tempo nas ações do contexto presente de nossa atualidade, ao qual nos condiciona a averiguar a permanência da transmissão oral dos conhecimentos e saberes da prática, o papel da memória na reinvenção dessa expressão cultural e a sua abordagem política na construção das identidades dos agentes sociais praticantes, tendo em vista que a referida região representou uma área de grande importância histórica e econômica no país.

Uma das principais reflexões de Hebe Mattos sobre o Vale do Paraíba é a conexão direta desta com o sistema escravista. Ali, foi palco de uma intensa produção agrícola nos séculos XVIII e XIX, baseada principalmente no cultivo do café. Essa atividade foi responsável por utilizar mão de obra escravizada em larga escala, ao qual tornou-se em uma localidade dos principais centros escravistas do Brasil.

De início, é importante a abordagem interpretativa de Hebe Mattos sobre o processo de ampliação de identidades pré-existentes na construção de identidades mais amplas fundamentadas fortemente na experiência do cativo – como a de africano ou a de malungo. Mattos (1995) enfatiza que as condições do cativo, assim como os projetos individuais e domésticos para a aquisição da alforria, fizeram com que as referências e a identificação a um legado africano fossem sendo reduzidas como forma de abrir os caminhos para a conquista da liberdade. Com isto, a autora enfatiza a construção do africano como estrangeiro, e, neste sentido, e em certa medida, diferentes de seus descendentes crioulos, especialmente por apresentarem estes últimos maiores chances de conquista da alforria no contexto escravista.

Neste debate surge uma questão sobre as possibilidades e os caminhos de transmissão de um legado trazido e reelaborado por africanos a seus descendentes, e as escolhas destes últimos na manutenção de uma proximidade e de respeito a este legado.

Mattos enfatiza um afastamento daqueles cuja luta maior era a aquisição da alforria e da liberdade. Este afastamento os teria levado a recusar associações com o “ser africano” que estaria aprisionado pelos estigmas de inferioridade e pelas lembranças de torturas e humilhações sancionados pela sociedade livre não-negra. Parece relevante, neste sentido, falar do papel da memória, de sua construção e formas de transmissão. De pensá-la na prática social presente em discursos construídos, transmitidos e introjetados sobre a experiência passada e lembrada.

São em pesquisas sobre instituições religiosas como as Irmandades de Pretos e os Candomblés que os estudos sobre a formação e significação de identidades étnicas têm sido mais promissores. Os estudos sobre movimentos revoltosos, levantes e insurreições escravistas, também tem permitido a abordagem sobre as coalizões entre grupos identitários particulares e a superação de diferenças para a obtenção de objetivos comuns, normalmente relacionados à luta pela liberdade.

Pensando nos parâmetros que fundamentam a identidade étnica, na abordagem de relações interétnicas ou na construção de “etnicidades” particulares, é entendido que o primeiro deles é a noção de etnicidade como um fenômeno de formação de fronteiras entre “eu/nós” e “o(s) outro(s)”, e, neste sentido, deve ser visto sempre de forma relacional (BARTH, 2000). Assim, a natureza e a persistência de grupos étnicos ou de “etnicidades” dependem da existência de uma fronteira étnica que pode se manifestar de forma material/espacial, comportamental ou simbólica.

O etnocentrismo aparece como elemento fundamental na delimitação dessas fronteiras. Uma vez que a identidade étnica é relacional, a imagem do outro e a de si mesmo são construídas frente a frente, e a tendência de formação de critérios de valores unilaterais (etnocêntricos) pode servir como forma de

legitimar espaços sociais, apresentando-se muitas vezes como um mecanismo de controle social, político e territorial, que opera na produção e perpetuação de conflitos.

A ideia de uma ancestralidade comum guia os princípios que fundamentam a identidade étnica, o sentimento de pertença. Vale a ressalva de que ancestralidade e origem não determinam a identidade étnica, mas a ideia que se tem dessa ascendência é o principal elemento que distingue a identidade étnica de outras identidades coexistentes. Aqui ressalta-se ainda a relevância da noção de um passado ou de uma memória compartilhada/inventada na experiência social e transmitida/transformada ao longo das gerações.

Chama-se atenção, por outro lado, para a existência de recursos culturais que são usados na negociação e constituição de identidades particulares, em que ressalta os aspectos da cultura não sendo manipulados aleatoriamente, mas sim disciplinados por um sistema de preferências. Desta maneira, “eticidades” são construídas e reconstruídas não apenas segundo interesses circunstanciais, mas também por uma lógica que é herdada (que é transferida, revista e adaptada) na experiência de indivíduos e grupos em diferentes contextos.

Neste sentido, um aspecto importante a ser observado, e que vem sendo abordado pela historiografia brasileira nos últimos anos, é o quanto a travessia do Atlântico e as perspectivas da escravidão serviram como rupturas de modos de ser africanos e o quanto as heranças da “terra natal” foram ativas na formação de identidades atreladas a africanidade transatlântica.

A atribuição dos nomes de nação aos escravizados pode ter sido de certa forma arbitrária nas listagens de traficantes e senhores. No entanto, os significados a eles conferidos devem ter seguido alguma lógica, que podia passar pela incorporação ou rejeição de estereótipos que exaltavam diferenças entre as nações criadas pelo tráfico, ou pela observação de naturalistas que tendiam a identificar diferenças linguísticas, no que contribuiu para a circulação de informações sobre a africanidade dos cativos. Incluiu ainda os significados atribuídos pelos próprios africanos a identidades que poderiam fazer deles iguais a uns e diferentes de outros.

É considerado que estes significados (atribuídos pelos próprios africanos) não deixavam de estar de certa maneira informados pelas imagens criadas pelas elites, que circulavam através de jornais e livros, além de discursos e silêncios dinamizados oral e gestualmente na vida cotidiana entre os mais diversos atores sociais. Ressalta-se a necessidade de entender a maneira como estas imagens eram incorporadas ou rejeitadas e que heranças e experiências definiam “eticidades” em diferentes contextos.

Assim, houve a possibilidade de reconhecimento e/ou de elaboração de uma memória sobre o passado africano que poderia informar identidades africanas no Sudeste brasileiro do século XIX. A possibilidade de os nomes de nação terem servido como referências representativas de certas identidades africanas ou afro-brasileiras, que focou a relação entre a memória de africanos sobre seu passado na África e a constituição de certas particularidades africanas como referências ou ideias de uma ‘origem’, ‘procedência’ ou ‘terra natal’.

Ademais, abordar a memória de africanos sobre a “África”, e suas possíveis repercussões na significação dos nomes de nação, é dada pelas respostas de testemunhas ou indiciados em processos criminais, que informam sobre seus pais e sobre sua terra natal ou procedência. Há ainda casos em que aparecem respostas sobre a idade aproximada de quando chegaram ao Brasil. Ou seja, trata-se de observar mais de perto as referências à África no que toca aos laços familiares imediatos; as referências a locais ou regiões de onde vieram; considerando ainda se estes são registros (da memória/lembança) de uma criança ou de um adulto escravizado e trazido para o Brasil.

### 2.1.2 Passado e presente: desdobramentos

Diante ao contexto da região do Vale do Paraíba a partir de seu entendimento das perspectivas e desdobramentos dos africanos condicionados à escravidão, Hebe Mattos, em “Das Cores do Silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista” (1995), analisa como o trabalho forçado naquela região foi marcado por diversas estratégias de resistência dos escravizados. Na leitura é

destacado a presença de quilombos, esses lugares que abrigavam as culturas, tradições e articulações de luta pela liberdade.

A existência desses quilombos demonstra a capacidade de organização e resistência dos africanos e seus descendentes que, apesar das condições adversas do sistema escravista, como as violências, perseguições, punições, conseguiram se organizar e formar comunidades autônomas, onde poderiam viver de acordo com suas próprias culturas e tradições. Além disso, Mattos afirma que a presença dos quilombos no Vale do Paraíba desestabilizou o sistema escravista vigente, pois representavam uma alternativa à lógica econômica da escravidão.

Os quilombos eram espaços de fugas e de refúgio para os escravizados que buscavam a liberdade, o que dificultava a manutenção do trabalho forçado nas fazendas e propriedades da região, o que leva a compreender que aqueles locais são de fundamental importância para a compreensão da história negra no Brasil, ao qual representou uma resistência contra o sistema escravista vigente na época e uma demonstração da capacidade de organização comunitária e luta dos e pelos próprios africanos e seus descendentes pela liberdade.

Nessa dimensão, que tange sobre as relações sociais e de poder, ao qual envolveu especialmente brancos proprietários de terras, escravizados africanos e afrodescendentes livres, Mattos afirma como essas dinâmicas influenciaram as relações raciais e a hierarquia social na região do Vale do Paraíba. Nesse ensejo, é perceptível que tal configuração histórica promoveu desdobramentos, aos quais moldaram e continuam a influenciar a região, especialmente no que diz respeito à sua estrutura social e às relações de poder que nela se estabelecem, já que, desde seu início, é um lugar caracterizado como uma das maiores concentrações de grandes latifúndios do país, o que gerou profunda desigualdade social e alicerçou relações de poder baseadas na dominação e exploração de classe.

As formas de resistência dos africanos e seus descendentes nos contornam sobre a importância da luta desses grupos na formação de uma consciência

étnica racial e na busca por uma maior justiça social. Assim, a relação entre a dimensão étnica racial e poder proveniente do contexto escravista deixou marcas profundas na estrutura social e nas relações de poder, que continuam a ser percebidas até os dias atuais.

Mattos desvelou a forma como essa desigualdade se manifestou no Vale do Paraíba, seja no acesso a recursos e oportunidades, seja na reprodução de estereótipos racistas. Assim, compreende que as relações sociais e de poder no Vale do Paraíba se fundamentaram em um processo histórico de exploração econômica, opressão social e discriminação racial, que influenciaram na formação da sociedade local e a configuração das relações de poder, que demonstrou a intrínseca relação entre as questões sociais, raciais e econômicas na região.

Por fim, sobre esse último ponto em destaque, a relação entre a produção econômica e as transformações sociais e culturais da região são afirmados por Mattos como o crescimento e declínio da produção cafeeira impactaram a vida das pessoas, tanto economicamente quanto em termos de identidade e pertencimento, já que a monocultura cafeeira gerou riqueza e transformou a paisagem e a organização social daquela localidade, em que grandes fazendas foram estabelecidas e a mão de obra africana escravizada foi intensamente utilizada até o final da escravidão em 1888. Tal produção cafeeira também gerou profundas desigualdades sociais e culturais, haja vista a concentração de terras e riquezas nas mãos de poucos proprietários rurais onde causou o empobrecimento e a marginalização de grande parte da população local. Além disso, a exploração do trabalho escravizado e a falta de estruturação urbana e social contribuíram para um desequilíbrio entre o desenvolvimento econômico e as condições sociais da região.

## 2.2 Arlindo Olegário e as vozes dos reis e rainhas africanos

Caiana é o lugar de memória de infância de Arlindo Olegário onde conheceu o caxambu. Lá, havia uma “chefe” do caxambu, a Sebastiana Homem. Além de

ser, segundo “mestre” Arlindo, a caxambuzeira mais velha e a primeira de toda a localidade de Tombos, Faria Lemos e Carangola, ela era rezadeira, benzedeira e “uma macumbeira bem chegada na muamba<sup>42</sup>”. Sebastiana Homem era a “chefe” do caxambu de toda essa localidade.

**Figura 01** – Arlindo Olegário, “mestre” do Caxambu de Carangola, antigo Caxambu da Caixa D’Água, de frente da Mesa Nossa Senhora do Perpétuo Socorro.



Fotografia: da autora – registro em 08 de junho de 2019, Caixa D’Água, Carangola (MG).

Caiana é um município de Minas Gerais que se avizinha a outros dois de administração política desse estado, Carangola e Faria Lemos, e a outro do Rio de Janeiro, Porciúncula. No século XIX, Caiana, bem como Carangola, Espera Feliz, Faria Lemos e Tombos eram povoados pertencentes ao município de São Paulo do Muriaé, que após a divisão, cada um se tornou município do estado de Minas Gerais. São Paulo do Muriaé hoje é o município Muriaé. Tais regiões

---

42 O termo “muamba” a que se refere Arlindo Olegário sobre Sebastiana Homem, segundo ele, é uma gíria que representa uma pessoa que segue rigorosamente os rituais da espiritualidade de matrizes africanas.



abrigaram inúmeras fazendas de produção de cana de açúcar e café. O nome Caiana é proveniente da produção de cana caiana.

O caxambu ocorria nos dias de festejo para São João, dia 24 de junho, segundo a liturgia católica, todavia, aparece sincretizado e é homenageado como o orixá Xangô na Umbanda, uma vez que Sebastiana Homem era Mãe de santo e seguia a sua espiritualidade. O local onde abrigavam as pessoas e a prática do caxambu era em um campo, coberto com lona suspensa por madeiras fincadas de modo vertical.

Após o dia de trabalho na lavoura, os “caxambuzeiros” desciam o morro já batendo os tambores e realizando cantos que anunciavam o início da festa. Pessoas eram “amarradas”, no sentido simbólico, nas rodas, por conta dos “pontos” “perigosos” e “fortes” devido a conotação fetichista-espiritual. Um dos “pontos” que era cantado na roda de caxambu de Sebastiana Homem que deixavam muitos “amarrados”, por não saberem decifrar o verso, era este, conforme relatou Arlindo:

“Aê.../ Aê.../ Aê.../ Eu saí de casa, aê.../ Fui andando por caminho a fora, aê.../ Aí quando eu cheguei numa barranceira/ Lá tinha uma casinha/ A casinha tinha um preto velho/ Ele tirou o chapéu da cabeça e eu tirei o meu/ Oiê, titia, que homem será?/ Olha só, ô que homem será?/ Ô vovó, que homem será?/ Olha só, ô que homem será?” (“Ponto” cantado por “mestre” Arlindo Olegário em entrevista concedida em 14 de Maio de 2018. Caixa D’Água, Carangola – MG).

Havia também uma fogueira que, para além do aquecimento das pessoas e dos tambores, servia para realizar um caminho de fogo por meio de suas brasas para as pessoas “de santo” ou “não de santo” atravessarem descalças. No dia da festa, havia a participação de muitas pessoas moradoras de Caiana e outras provenientes de outras localidades, como era o caso do pai de Arlindo, Olímpio Olegário.

Arlindo foi nascido em Caiana e, depois, com seu pai Olímpio, sua mãe Antônia Medeiros Câmara, e seus seis irmãos mudaram para Carangola. Olímpio e Arlindo, esse ainda criança, iam para as festas de caxambu de Sebastiana Homem em Caiana, onde atravessavam o Rio Carangola para chegarem nessa localidade.

Olímpio bem como sua mãe, Tia Odora, avó paterna de Arlindo, eram “caxambuzeiros”. Sobre a família materna de Arlindo, esse não havia lembranças, pois, segundo ele, não os conheceram. Somente se recordou que seu avô materno era caboclo, que foi pego a laço pelos capitães do mato, e era conhecido como Éu.

Os pais de Arlindo foram nascidos no município de Alegre (ES), todavia, não soube relatar como ocorreu esse deslocamento de Alegre para Caiana (MG). Parte desse desconhecimento foi devido a limitação da participação de Arlindo nas conversas entre seus familiares por conta de sua idade na época. Ele afirma que as crianças eram colocadas em locais à parte da dos adultos. Nas rodas de caxambu também eram assim: as crianças ficavam num local fora da roda, todavia, o som e os cantos eram perceptíveis. Ademais, Arlindo dizia que ficava escondido para observar as rodas, maneira que o permitiu a conhecer um pouco sobre o caxambu, onde decorou muitos “pontos” cantados por seu pai e por Sebastiana Homem.

Olímpio Olegário era também “imbandeiro”, termo que se aproxima do mesmo que cargo de Pai de Santo na hierarquia do Candomblé e Umbanda, mas não possuem “filhos de santo”. É a pessoa responsável por uma “mesa” espiritual que realiza “serviços espirituais” onde “trabalha” com rezas e benzimentos. Olímpio era de “frente de mesa” e “trabalhava” com um banquinho, que era forrado com uma toalha e ali se sentava para realizar os “serviços espirituais”.

Essa herança espiritual como os seus saberes sobre o caxambu foram transmitidos ao seu filho Arlindo que seguiu desde os dez anos de idade, quando ocorreu o falecimento de Olímpio por envenenamento, ocasionado pelo seu irmão, tio de Arlindo, motivado pela “inveja”, uma vez que Olímpio obtinha valores e funções espirituais ao qual o envenenador não possuía.

Nascido em 25 de julho de 1942, “mestre” Arlindo Olegário trabalhou até se aposentar na “enxada”, como ele disse. Trabalhou nas roças de Carangola e também trabalhou com os serviços espirituais em sua Casa de Oração Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Essa Casa ficava num quatinho que fazia parte da residência de sua família, no bairro Caixa D’Água, onde morou com sua

esposa, Maria Efigênia de Sousa Olegário (falecida em 2021). O casal teve três filhas, Angelita de Sousa Olegário Silva, Angélica Cristina Olegário e Joana Darc Olegário Duarte, e um filho, Hércules de Sousa Olegário.

Muitas vezes durante a entrevista, “mestre” Arlindo pontuou que o ritual do caxambu não deve ser entendido como práticas espirituais da Umbanda, mesmo que diversas expressões e entendimentos dessa espiritualidade envolvam a prática cultural. Ademais, também afirmou que hoje o caxambu está sendo “considerado como uma dança de folclore”. Tal afirmativa é explicada por ele, pois é percebido o desconhecimento da “força espiritual” do caxambu, dos segredos, por parte da nova geração. O segredo, a partir dessa fala do “mestre” Arlindo, é compreendido como um componente do valor da circulação do campo simbólico. É um ato político dos agentes sociais da pesquisa. O “perigo” dos “pontos” que “amarram” as pessoas é a ação legitimadora do ritual do caxambu para o “mestre” Arlindo.

Conhecedor dos saberes do caxambu, “mestre” Arlindo fundou o Caxambu da Caixa D’Água. Esse caxambu era, segundo ele, de são João, ou seja, de Xangô que representa um pertencimento espiritual. São João, como relata Arlindo, possuía uma força grandiosa e, com ela, enfrentava o rei. Depois dos embates, são João ia pra sua “toca”, que ficava embaixo de uma pedra, onde se revigorava comendo gafanhoto e mel.

Esse pertencimento espiritual associado ao caxambu como de são João é uma lembrança e continuidade do caxambu de Sebastiana Homem. Não somente refletido pela afinidade de santo, mas como os saberes dos “pontos” e dos festejos com fogueira. Tais referências representam que o caxambu do “mestre” Arlindo obtém um lugar de origem. É uma recriação das festas da “caxambuzeira mais velha”, Sebastiana Homem. O Caxambu da Caixa D’Água era realizado no dia de são João. Essa festa era conhecida por todos da localidade como “a fogueira do mestre Arlindo”.

Todavia, enquanto a vivência do “mestre” Arlindo sobre o caxambu se debruçava sobre as rodas de Sebastiana Homem, ele afirmava que o caxambu era de Moçambique, país localizado no Sudeste do continente africano. O caxambu,

para o referido “mestre”, chegou ao Brasil de duas maneiras: a primeira foi “voando” com as entidades africanas e, a segunda maneira, com os africanos que foram escravizados nas lavouras de café e cana de açúcar. Sobre essa última, inclusive, conforme relata Arlindo, a sua avó paterna, Tia Odora, era uma africana moçambicana que foi escravizada nas fazendas e trouxe consigo os saberes do caxambu, em que transmitiu para seu filho, Olímpio Olegário, e com ele participava das “festas de Sebastiana Homem”, com quem havia uma relação afetiva. Dessa maneira, para o “mestre” Arlindo, a escravização não o privou de estabelecer uma genealogia sobre a transmissão do caxambu.

Sobre o caxambu vir “voando” com as entidades africanas, o “mestre” Arlindo afirma que isso foi possível devido a “irradiação”. Os primeiros africanos que chegaram ao Brasil abriram uma roda de caxambu e, após pedirem “licença” aos tambores e inserirem os primeiros “pontos”, abriram a “irradiação”, maneira essa que permitiam os moçambicanos que estavam em África verem aquela roda de caxambu realizada aqui no Brasil. A “irradiação” é um portal pelo qual as entidades africanas chegaram “voando” ao Brasil e aqui se estabeleceram, na roda de caxambu. Essa “irradiação” também era “aberta” quando os caxambuzeiros de Carangola tocavam os tambores e o som era audível em Tombos e Faria Lemos, onde esses respondiam também ao som do caxambu aos “caxambuzeiros” de Carangola. Essa comunicação via caxambu representava a abertura da “irradiação” para que as entidades transitassem nas rodas de caxambu.

Segundo o “mestre” Arlindo, o caxambu é “infinito”, pois os “jongueiros velhos” que falecem “continuam a falar pelo tambor”. Continuam por meio dos “pontos” que cantavam em vida, pela dança, pelo respeito ao tambor e pela roda, haja vista que sempre é necessário “pedir a licença”. Como esses espíritos respeitam muito o caxambu e acham “bonito” o ritual, a pessoa que está realizando a roda e os demais participantes devem zelar, cuidar do caxambu, se não haverá consequências espirituais e, por isso, que o caxambu é “perigoso”.

O caxambu em África acontecia da seguinte maneira, como relatou “mestre” Arlindo:

“Chega o rei da África e ele quer ver uma dança. Quando ele quer ver uma dança, ele tem uns toco que ele senta o mestre. O mestre senta e, então, o rei quer assistir uma dança. Aí, acontece a dança, mas, às vezes, [a pessoa] não sabe puxar o ponto da dança. Mas, aí, tem um sabido ali no meio. A pessoa que sabe como que é, fica escutando, todo mundo fica escutando, aí vai ver o que vai sair. Aí, saiu um ponto da lavoura. Sai um ponto da lavoura, sai um ponto da barranceira, aí, sai o ponto do tatu, entendeu? Aí faz uma roda, que a pessoa tem o direito de cantar três pontos, o chefe [o rei africano] lá dá ordem pro cara cantar três pontos. Então [o sabido] canta o primeiro. Canta o primeiro, daí ele [o rei e o mestre] ‘gostou’, aplaude. Aí, canta o segundo. Cantou o segundo, se eles não ‘gostou’, eles não aplaude. Aí, canta o terceiro, eles ‘gostou’, o cabelo dele mexe cá na nuca. O ponto [então] é bom. Aí, começa. E começa e não dá [licença] pra eles parar não. Ele continua socando o canto, cantando e o ponto batendo, cantando e o ponto batendo. Aí, faz assim ‘pá’, bate assim [no caxambu] o ponto sai fora. O ponto sai fora, aí ali parou. [...] Eu benzo o meu corpo, peço licença para as almas, peço licença as águas, peço licença, entendeu? Pra eu poder cantar. Eles vem tudo [espíritos] porque eles são reis e rainhas da África! Então, quer dizer, [eles e elas] dão a licença pra você cantar. Quando você se invoca pra poder cantar um ponto de caxambu, eles chegam, assim, bate o pé lá na boca [do tambor] lá embaixo. O ogãnísta [o que bate o tambor] tem o caxambu no meio das pernas, aí ele canta [o cantador/o que insere os pontos] três pontos pra o ogãnísta descobrir que ponto que é, pra ele poder pegar o ritmo. E aí, começa. Começa a bater, batendo, batendo, batendo, batendo, batendo, batendo correspondendo a ele. Num pode derrubar o cara que tá ali cantando, porque o ogãnísta tem força. Aí, se bateu e teve resposta. Então, um bate e o outro responde. Aí, você sai livre daquilo ali”. (Trecho da entrevista concedida pelo mestre Arlindo Olegário, em 14 de maio de 2018. Caixa D’Água, Carangola – MG).

Nessa narrativa, há muitos elementos compartilhados da espiritualidade do “mestre” Arlindo, como Pai de santo na Umbanda, com o caxambu, bem como da sua vivência enquanto herdeiro “caxambuzeiro”. Há associações como o ato do rei africano colocar um toco de árvore para o mestre do caxambu sentar durante a apresentação, com o banquinho do Olímpio Olegário “imbandeiro” durante os “trabalhos” espirituais. Outro, é o ato de escutar como uma maneira de aprendizagem, como o “mestre” Arlindo fazia na infância para aprender os “pontos”. A “licença” como condição de respeito perante a ancestralidade, já que o tambor possui entidades que falam por ele. Por fim, o quanto o caxambu é uma prática sagrada, pois além dos reis e rainhas de África se conectarem

espiritualmente (bem como outros caxambuzeiros velhos e “mestres” pós falecimento) é uma apresentação digna para altas hierarquias.

Os tambores são a projeção da estrutura dos saberes do jongo e do caxambu a partir do relato dos “mestres”. O que circula nos meandros das memórias dos agentes sociais são as narrativas e experiências dos saberes, como as formas de ação do “mestre”, a construção dos “pontos”, a recriação e a ressignificação de narrativas e do saber-fazer dos objetos (como a narrativa do trabalho do pica-pau e do besouro grande em moldar o tronco, matéria prima dos tambores contada por Pai Antônio).

No município de Carangola, havia além do Caxambu da Caixa D'Água, do “mestre” Arlindo Olegário, mais dois “grupos”, a saber: o Caxambu do Louzada, que se localizava no bairro Santo Onofre, bairro de moradia do “mestre” Louzada; e o Caxambu Filhos da Eva, localizado no bairro Triângulo, que estava sob maestria de Maria das Dores Ferreira da Silva, conhecida por Maria Nossa.

Esses outros dois “grupos” também tinham como referência do caxambu as memórias sobre Sebastiana Homem, de Caiana. O Caxambu do Louzada não realiza mais apresentações desde o falecimento do “mestre” ocorrido em 2015. Já o Caxambu Filhos da Eva, se desarticulou devido ao convertimento religioso da “mestra” Maria Nossa para o segmento neopentecostal. Além do caxambu, Maria Nossa findou a Casa que realizava rituais candomblecistas. Tanto a prática do caxambu quanto a espiritualidade foram herdadas de sua mãe, Eva Bandeira, que conheceu Sebastiana Homem e que também havia uma relação afetiva.

Devido a interrupção dos trabalhos de campo devido ao contexto da pandemia da COVID-19, além da mudança do itinerário da pesquisa, não consegui realizar entrevistas com Maria Nossa. Assim, aqui, são os dados que angariei sobre esse “grupo” oferecidos pelo “mestre” Arlindo, este que por um período frequentou a Casa de Maria Nossa e que realizou trabalhos espirituais, e por Juliano César, que era “filho de santo” de Maria Nossa e “caxambuzeiro” do Caxambu Filhos da Eva.

A conversão de Maria Nossa resultou que ela destruísse todo o acervo material do caxambu e da Casa. Do fogo, Juliano conseguiu resgatar apenas algumas

imagens da Casa e uma bengala que Eva Bandeira, mãe de Maria Nossa, matriarca da Casa e do caxambu, utilizava em vida.

Após o ato de destruição dos objetos, Juliano juntamente com o “mestre” Arlindo, se articularam e formaram o “grupo” Caxambu de Carangola, na qual era formado pelos “caxambuzeiros” dos três “grupos”. Juliano assumiu a articulação do novo “grupo” e a maestria assumida pelo “mestre” Arlindo. No entanto, com o falecimento do referido “mestre”, o grupo se encontrava adormecido, princiamente no contexto pandêmico que nos afetou no início do ano de 2020.

### 2.3 Antônio Raimundo: herdeiro do Caxambu do Horizonte e o cantador dos órfãos

O caxambu passou a ser praticado por Antônio Raimundo da Silva, o Pai Antônio, ainda na infância, com a idade de três anos, na Fazenda Horizonte. Ela estava localizada no distrito de Rive, no município de Alegre (ES). Ali, foi o seu local de nascimento.

**Figura 02** – Antônio Raimundo da Silva, Pai Antônio, “mestre” do Caxambu do Horizonte.



Fotografia: da autora – registro em 14 de junho de 2015, Celina, Alegre (ES).

Segundo Pai Antônio relatou, as festas do caxambu no Horizonte ocorriam todos os sábados e, no dia treze de junho, dia de Santo Antônio, padroeiro da supracitada fazenda e do caxambu, era a festa principal. Por conta da religiosidade católica “de todo o pessoal”, a festa iniciava com a reza do terço e as ladainhas, sendo a principal para o referido santo padroeiro. Comidas e bebidas eram compartilhadas entre todos os presentes, na qual eles se consideravam parentes.

O “capitão”<sup>43</sup> do caxambu era o Véio Pedreco (por vezes também chamado por Tio Pedreco), que organizava a fogueira na Fazenda Horizonte e realizava o caxambu. Outros locais também são lembrados por Pai Antônio em que era realizado o caxambu no passado, como numa antiga praça que se localizava na entrada do município, onde hoje é uma rodoviária.

A fogueira nas memórias do “mestre” Pai Antônio é um dos principais elementos do caxambu. É também um despertador das lembranças sobre o caxambu no “tempo do cativo”, em que seus pais foram escravizados na Fazenda Horizonte, “buscados” pelo fazendeiro Manuel Cardoso do município de Porciúncula (RJ) para Alegre (ES). A fogueira era a proteção contra o frio em um contexto em que agasalhos eram insuficientes para os escravizados. As bebidas, como a cachaça e vinho, também eram maneiras de se privar do frio, bem como o próprio caxambu, com a dança e o movimento para se tocar os tambores em torno da fogueira, que seguia pela madrugada.

O caxambu na Fazenda Horizonte começou com a mãe de Pai Antônio, Maria Paula da Silva. Ela transmitiu essa herança para ele, pois a festa do caxambu não pertencia a mais ninguém se não ao Pai Antônio, pois ele “era o dono do aniversário”, haja vista que a data de seu nascimento é no dia 12 de junho (de 1928), vésperas do dia em que se comemora o dia de santo Antônio, padroeiro do caxambu dali.

Nas narrativas de Pai Antônio, há a descrição preciosa dos lugares de sua infância, principalmente relatos sobre a “mata densa virgem” que tinha na

---

43 Termo utilizado pelo Pai Antônio que se iguala ao mesmo que “mestre”, sendo por vezes também utilizado durante a entrevista o termo “técnico”.



Fazenda Horizonte; os animais, como a onça, que se escondia na toca e preservava ali seus alimentos capturados; instrumentos de tortura, como a roda de couro, para violentar os escravizados; os troncos de árvores que serviam de bancos; conhecimentos dos limites de terra de uma fazenda para outra.

Dessa maneira, pelo caxambu, Pai Antônio herdou um “ponto” que era cantado pelos “jongueiros velhos” do Horizonte que retrata sobre um acontecimento ocorrido com um vaqueiro. O nome do verso é “Além Paraíba”, que se refere ao município do estado de Minas Gerais, localizado na região da Zona da Mata Mineira, próximo ao município de Porciúncula (RJ) e Carangola (MG), provavelmente o local daquele acontecimento. O “ponto” era cantado por sua tia Mariazinha, que morava em Porciúncula (RJ) e se deslocava desse município para participar do caxambu na Fazenda Horizonte. O verso é assim:

“Aê... Aê... Aê.../ Segura na ‘puêra’/ Aê... Aê... Aê.../ Ôi, segura ‘devagá’/ Aê.../ Segura na ‘puêra’/ Segura na ‘puêra’/ Minha mãe morreu no sábado/ E eu nasci na segunda-feira/ Minha mãe morreu no sábado/ E eu nasci na segunda-feira” (“Ponto” cantado por Pai Antônio durante entrevista em 25 de maio de 2012. Celina, Alegre - ES).

Tal “ponto” é instigante sobre o fato de um nascimento ocorrer após o falecimento da genitora. A presente seção nomeia Pai Antônio como “o cantador dos órfãos” justamente nesse sentido, uma vez que concedeu essa narrativa e a sua explicação. Esse verso foi decifrado pela sua tia Mariazinha e cantado por ela nas rodas de caxambu na infância de Pai Antônio.

O “ponto” retrata a ação de um vaqueiro durante a sua caça na floresta em um dia de sábado. Após pasturar o gado, o vaqueiro foi caçar uma “jacaroa”. A “jacaroa” avistada pelo vaqueiro estava “chocando com o olho” os ovos depositados por ela em um buraco próximo de onde ela estava e que fora avistada pelo vaqueiro. Portando uma espingarda, o vaqueiro “segurou na puêra”, que representa sustentar um dos joelhos no chão para firmar a arma assim quando for disparada contra a “jacaroa”. Ao atirar no animal, ele levou para casa a carne deixando os ovos da “jacaroa”. Tais ovos chocaram na segunda-feira deixando os filhotes sem a “mãe jacaroa”. O vaqueiro, então, quis representar sua ação por meio de um “ponto” de caxambu, para que as pessoas decifrassem.

Ao fazer uma analogia com a narrativa do vaqueiro e da “jacaroa”, o “mestre” Antônio representa (afirmado essa condição no pós-falecimento) para o “grupo” Caxambu do Horizonte, a referência de pai. O referido “grupo” é composto por filhos, sobrinhos, netos e bisnetos de Pai Antônio e, todos eles, se referem ao “mestre” como “pai”. A “liderança” e a “articulação” do “grupo” são ocupadas pelos sobrinhos de Pai Antônio. O primeiro é ocupado por Ilson Soares da Silva, ficando a “articulação” com as irmãs gêmeas Rosimar Silva Domingos e Rosinei Silva Domingos e seu irmão José Jorge Silva Domingos.

O “grupo” Caxambu do Horizonte é uma recriação das “festas do Horizonte” de acordo com as memórias de Pai Antônio. Atualmente (2019), há uma disputa pela apropriação da liderança para a sucessão da maestria do “grupo” entre os familiares. Tal conflito fica perceptível quando o “grupo” é contemplado com os recursos dos editais de fomento da SECULT/ES e do IPHAN/ES no que condiz à administração desse capital.

2.4 Joaquim Raimundo: o Cipó que foi “amarrado” pelo pastor e arrebatado pelo “espírito santo”.

O caxambu em Porciúncula (RJ), segundo Joaquim Raimundo Ramos, o “mestre” Joaquim Cipó, do “grupo” Caxambu de Michel Tannus, nascido em 28 de agosto de 1950, iniciou na Fazenda São José, de propriedade de José de Lannes Dantas Brandão, localizada em Natividade, município que se avizinha à Porciúncula.

O caxambu era praticado pelos escravizados da referida fazenda. Dentre eles, o nome lembrado pelo “mestre” Joaquim Cipó como o mantenedor do caxambu nessa localidade foi o jovem João Laureano Gomes. João não participou da execução do fazendeiro José de Lannes, que fora efetuada por outros escravizados da fazenda. Enquanto esses foram para Campos dos Goytacazes (RJ), após sua captura pelo irmão do fazendeiro assassinado, Francisco de Lannes Dantas Brandão, para serem executados, João Laureano Gomes continuou o caxambu na Fazenda São José.

**Figura 03** – Joaquim Raimundo Ramos, Joaquim Cipó, “mestre” do Caxambu de Michel Tannus.



Fotografia: acervo pessoal do “mestre”.

Próximo a Fazenda São José, havia um sítio que pertencia aos familiares de Michel Tannus, de origem libanesa que conheceu o caxambu por João Laureano e por outros africanos. Tempos depois, os pais de Michel Tannus adquiriram terras mais próximas à Fazenda São José, onde beiravam o Rio Carangola. Hoje esse território se chama Chalé, segundo “mestre” Joaquim Cipó.

Após a Abolição em 1888, o “mestre” relata que os africanos e afro-brasileiros que foram escravizados em diversas fazendas, como na Fazenda Triunfo, que ficava do outro lado do Rio Carangola, continuaram a praticar o caxambu, mas fora das fazendas, após os deslocamentos deles para diversas localidades da cidade de Porciúncula, local onde essa população “se encontrou e ficaram desamparados”.

Haviam diversos caxambus em Porciúncula. As festas eram realizadas em dias comemorativos religiosos de santos católicos, como dia 24 de junho – dia de São João -, como em batismos, casamentos e aniversários. Mesmo realizado nesses contextos festivos, o caxambu, segundo relata “mestre” Joaquim Cipó, era uma forma de comunicação entre os africanos e afro-brasileiros escravizados no período escravista por “mensagens cifradas” e pela batida dos tambores.

Sobre essas “mensagens cifradas”, que seria a utilização de termos e expressões reconhecidas somente entre os praticantes do caxambu para arquitetarem fugas e rebeliões, também eram acionadas para exercerem, como narra Joaquim Cipó, a espiritualidade proveniente de vários grupos étnicos do continente africano, como, por exemplo, o Candomblé. Todavia, frisa o referido “mestre”, que o caxambu e as espiritualidades de matrizes africanas não são práticas associadas, uma vez que “o caxambu era a diversão, a capoeira a defesa e o candomblé a religião” dos escravizados.

O “mestre” Joaquim Cipó, que se intitula como “mestre da cultura popular”, e que devido ao seu convertimento religioso para a designação neopentecostal, não se reconhece mais como “mestre” e “cantador” de Folia de Reis, entretanto, ocupa a maestria do caxambu. Sobre essa prática, ele relata que, com o falecimento dos “jongueiros velhos”, os “jongueiros novos” começaram a inserir nas rodas de caxambu “feitiçarias, magia negra e bruxarias”. Essa analogia se remete aos saberes das religiosidades do Candomblé e da Umbanda, percebidas de maneira demonizada pelos cristãos evangélicos. Sob a sua afirmação, de que o caxambu não deve ser percebido como uma dimensão da espiritualidade de matrizes africanas, no que o condiz a uma “autenticidade” do caxambu realizado no “tempo do cativo”, o “mestre” Joaquim Cipó realiza o caxambu sem a introdução de termos e expressões da “feitiçaria, magia negra e da bruxaria”, conforme ele afirmou.

Durante a entrevista, Joaquim Cipó relata que o Candomblé são “saberes espirituais para se fazer o bem”, no entanto, pessoas utilizam desses saberes para “fazer o mal”. Tais pessoas tomam essas atitudes devido ao fato de se destacarem nas rodas de caxambu para adquirirem um *status*, um poder ou de

adquirirem uma percepção deles sob a visão das demais pessoas na dimensão do medo.

Essa disputa relatada pelo “mestre” Joaquim Cipó que aciona o “fazer o mal” se reflete, segundo ele, nos “pontos” e narrativas circunscritas no plano da “feitiçaria e bruxaria”, como “o mestre que estava cantando na roda de caxambu mandava plantar um pau seco e, depois de meia hora que estava ali cantando, batia um trago naquele pau e tirava vinho para beber”; ou “um cara que plantava um pé de banana e meia noite dava cacho”. Segundo ele “esses milagres só o Senhor Jesus pode fazer”. No entanto, Joaquim Cipó leva a conversa para a dimensão da racionalidade, para o desencantamento, no momento que ele diz “se eu posso fazer um pé de banana numa roda de caxambu dar cachos, por que não fazer numa roça de milho, arroz e feijão para poder comer? É porque não existe”.<sup>44</sup>

Além das “feitiçarias, magia negra e bruxarias”, a bebida alcoólica nas rodas de caxambu de Porciúncula foi um fator que descredibilizou a prática diante a sociedade, sobretudo após o falecimento de Michel Tannus, conforme Joaquim Cipó. Somada a isso, a modernização da cidade, que diversificou a população com o fluxo de pessoas, ademais com a Estação Ferroviária Santo Antônio de Carangola, posteriormente nomeada como Estação Ferroviária de Porciúncula, interligando a outros centros urbanos do século XX nas localidades do Noroeste do Rio de Janeiro e Sudeste de Minas Gerais.

Com a Ditadura Militar de 1964, devido as repressões e censuras, o caxambu em Porciúncula “não acabou”, mas sim, “adormeceu”, conta o “mestre”. Dessa maneira, o caxambu voltar a ser praticado em 17 de fevereiro de 2005, durante a gestão do prefeito Carlos Sérgio de Paula Porto, nos anos de 2005 a 2008, e a Secretaria de Cultura sob a administração de Neide Carvalho Barbosa de Paula, que contrataram Joaquim Cipó para rearticular o caxambu em meio ao início do processo das políticas patrimonialistas sobre o jongo como patrimônio imaterial reconhecido pelo IPHAN.

---

44 Trechos da entrevista concedida por Joaquim Raimundo Ramos, em 14 de maio de 2018, no centro de Porciúncula – Rio de Janeiro.

Em 2009, com o Projeto Movimento Cultural Artístico Raízes da Terra (MOCART), sob a coordenação de Ricardi de Paula Andrade, promovido pela Secretaria de Cultura, quando Joaquim Cipó integrou a equipe da Secretaria de Cultura de Porciúncula durante a administração entre os anos de 2009 a 2012, o caxambu se consolidou.

Assim, o “grupo” Caxambu de Michel Tannus foi formado, tendo como maestria Joaquim Cipó, e a articulação e liderança jovem dividida entre sua filha Elinalva Raimundo da Silva Ramos, e o integrante Jeferson Luiz Rodrigues da Silva Nunes. Joaquim Cipó nesse contexto além de “mestre” de caxambu, era “cantador” de Folia de Reis e Pai de Santo dentro da religiosidade umbandista.

As memórias e narrativas do “mestre” Joaquim Cipó sobre o caxambu se refere aos saberes transmitidos pela sua mãe, Carmelita Raimunda Ramos, conhecida como Carmosina. Ela era “caxambuzeira” que participava das rodas promovidas por Michel Tannus. Seu pai, avô materno de Joaquim Cipó, se chamava Paulino Raimundo Ramos, que era filho de africanos que foram escravizados. A mãe de Carmosina se chamava Jovelina Maria dos Santos e era de descendência europeia.

Seus avós maternos viviam no município de São Mateus, Norte do Espírito Santo, onde Carmosina foi nascida. Ela foi raptada pelo primeiro marido e levada para o município de Natividade, Noroeste do Rio de Janeiro, quando tinha a idade de doze anos. Nesse primeiro matrimônio, Carmosina teve uma filha chamada Maria José. No segundo casamento, ela teve o segundo filho, Joaquim Cipó. Nesse último matrimônio, Carmosina se tornou “rainha de mesa”, da mesa espiritual Rainha Virgem de seu marido, que tinha como espiritualidade na Umbanda. É daí que Joaquim Cipó “se desenvolve” na herança dos saberes da espiritualidade ainda na infância e se torna Pai de Santo quando adulto.

Carmosina foi moradora do bairro Morro da Caixa D’Água, hoje conhecido como Cristo Rei, que se avizinha ao antigo Morro do Pará, de nome atual Morro São João Batista. Ela conheceu o Barão da Caixa D’Água, personagem importante da população negra de Porciúncula citado nos registros historiográficos do município.

O “grupo” Caxambu de Michel Tannus conseguiu os tambores centenários que eram de João Laureano Gomes e que foram repassados para Michel Tannus. Após o falecimento desse último, os tambores ficaram guardados até serem devolvidos aos caxambuzeiros do referido “grupo”.

Hoje, o “grupo” tem como integrantes crianças, no objetivo de transmitirem a elas as memórias e narrativas do caxambu. No entanto, na infância do “mestre” Joaquim Cipó, ele ressalta que não havia a participação de crianças. Elas ficavam à beira da fogueira, fora da roda, mas que, mesmo assim, elas aprendiam os cantos e os toques dos tambores, como foi a maneira que também aprendeu Joaquim Cipó.

Além do caxambu aprendido na infância, Joaquim Cipó também começou a “se desenvolver” na Umbanda nessa fase, quando “incorporou” pela primeira vez dentro de casa. Na fase adulta, quando residia com sua primeira esposa em Natividade, um amigo que era também Pai de Santo e tinha um grupo de Folia de Reis, ambos nesse município, construiu um Centro Espírita para o filho de Joaquim Cipó, enquanto esse trabalhava viajando como vendedor ambulante. Esse Centro tinha como entidade de frente o Caboclo Rompe Mato. Enquanto o filho de Joaquim Cipó não alcançava a idade para assumir o Centro, ele que “tocava” as atividades do terreiro, onde acabou obtendo o apelido de Cipó.

Mesmo com o divórcio do primeiro casamento, o Centro continuou ativo. Seu filho ao chegar a idade adulta, iniciou alguns trabalhos no terreiro, mas não deu continuidade. Dessa maneira, a esposa do segundo matrimônio de Joaquim Cipó transferiu o Centro para um quarto na residência onde até hoje mora com Joaquim, em Natividade.

A partir daí, conforme relata Joaquim Cipó, ele começou “a ter o chamado de Deus”. O primeiro “chamado” foi quando, durante uma caminhada, um pastor o convidou e ele aceitou, para cantar durante uma festa para as crianças na igreja evangélica. Depois, os trabalhos religiosos não fluíam, mesmo não cometendo os impedimentos para a realização dos rituais da Umbanda, como beber no dia da gira, ter práticas sexuais ou ir para locais de festas. Ademais, ocorreu que no dia de um festejo no terreiro, não compareceu ninguém. O acontecimento que

findou toda a relação como Pai de Santo, foi quando um de seus filhos teve um acidente durante uma fuga da polícia e quem acompanhou Joaquim Cipó durante todo o processo de sofrimento foi um pastor da igreja neopentecostal, “não havendo nenhuma pessoa do Centro naquele momento”.

Joaquim Raimundo Ramos se converteu para a igreja Assembleia de Deus, em 13 de maio de 2018. Todos os objetos que estavam no quarto de sua residência, local onde eram realizados os rituais da Umbanda, foram juntados por Joaquim e entregues ao pastor da referida igreja.

Sobre a sua condição de “mestre” no “grupo” Caxambu de Michel Tannus, Joaquim Cipó diz:

“Hoje eu não faço nada sem a direção, sem pedir a orientação ao Senhor Deus. Eu li em Lucas, capítulo 15, a partir do versículo um, que fala da parábola do filho pródigo, aonde Jesus, tem um lugar que Jesus fala de música e dança. Uma coisa é eu pegar você pra dançar um forró e eu pegar e abraçar o seu corpo no meu corpo. É uma coisa. Vai haver um contato entre dois corpos entre um homem e uma mulher. Agora, se nós dois tivermos dançando caxambu, você vai estar de lá e eu de cá. Não vou estar colocando a minha mão em você e nem você em mim. Essa é a dança que Jesus falava, a dança árabe. Daí eu descobri que eu posso tocar o meu grupo” (Trecho da entrevista concedida em 14 de maio de 2018. Porciúncula –RJ).

## 2.5 Édina Maria das Neves dos Santos e os campistas namoradores das Neves

Édina Maria das Neves dos Santos, conhecida como Edinha, nascida em 26 de abril de 1935, é filha de Manoel João Filho e Joaquina Maria das Neves, ambos escravizados na Fazenda Muribeca. Seus avós bem como seus referidos pais, fugiram dessa fazenda e se estabeleceram em Jibóia, localidade que se avizinhava à comunidade de Boa Esperança. A Fazenda Muribeca pertencia aos padres jesuítas onde se escravizava africanos e afro-brasileiros nas plantações de cana de açúcar.

**Figura 04** – Édina Maria das Neves dos Santos, Dona Edinha, “mestra” do Jongo Mãe África, Pátria Amada, Brasil.





Fotografia: da autora – registro em 16 de março de 2013, Cacimbinha, Presidente Kennedy (ES).

Edinha reside na comunidade quilombola de Cacimbinha, que se avizinha a comunidade quilombola de Boa Esperança, ambas no município de Presidente Kennedy, Sul do Espírito Santo. Tais localidades quilombolas estão no enfrentamento diante das interferências da empresa de capital internacional *Ferrous Resources Limited*, em que a Vale possui controle de mais da metade das ações, sobre a instalação de um mineroduto que atravessará as supracitadas comunidades e desaguar no terminal portuário de águas profundas. O mineroduto possuirá 400 quilômetros, iniciando na mina Viga, em Congonhas (MG) até porto de Presidente Kennedy.

É nesse contexto que o Grupo de Jongo Mãe África, Pátria Amada, Brasil, se recria e se rearticula na demarcação de seu território enquanto agentes sociais “quilombolas” e “jongueiros” portadores de direitos constitucionais enquanto comunidade tradicional do Brasil e praticantes de um patrimônio imaterial brasileiro. O acionamento e as estratégias de agenciamentos são elementos de análises fundamentais para a presente pesquisa, em que se percebe uma movimentação dos agentes sociais das comunidades quilombolas e praticantes do jongo, na demarcação de sua identidade étnica em reafirmar o território enquanto “terra de preto” (ALMEIDA, 1989) e o patrimônio cultural, utilizado nesse contexto específico.

E como as memórias sobre os campistas namoradores das “festas das Neves”, realizadas na infância de Edinha, tem sentido mediante ao contexto do mineroduto? O pertencimento a esse território; a relação de afinidade entre os “jongueiros” sobre a procedência de um mesmo lugar, de uma mesma história debruçada no sistema escravista; da reversão do estigma da subalternidade empreendida pelo racismo e discriminação; e da luta no enfrentamento da desigualdade racial. Ademais, como essas relações e afinidades podem ser postas na dimensão de uma territorialidade que estabelece, por meio das narrativas e memórias dos “mestres” dos “grupos” de jongos e caxambus, uma rede simbólica que entrecruza as histórias de vida e trajetórias de personagens do passado e do presente que são refletidas e percebidas como maneira de promoção de um futuro.

Na ocorrência do apresentado capítulo dois, a referência historiográfica, pautada nas pesquisas de Hebe Mattos, nos acomoda a uma região principal e citada pelas narrativas dos mestres aqui apontados, o Vale do Paraíba. Nesse sentido, foi expressivo salientar os modos de articulação dentro desse panorama histórico dos jongueiros e caxambuzeiros a partir das memórias e narrativas dos anciãos e atuais lideranças que estão estabelecidos em localidades circundantes a supramencionada região.

Por fim, esse diálogo é de suma importância, uma vez que as vivências reconfiguradas em memórias que foram transmitidas entre as gerações trazem informações de legados, participações e lutas que sofreram tentativas de invisibilizações diante de atos políticos de Estado numa condição de projeto racista e discriminatório, e que hoje são reapropriadas pelos agentes étnicos na reconstrução de suas histórias e alcance de direitos.

### **CAPÍTULO 3 – AS POLÍTICAS PATRIMONIALISTAS E O AGENCIAMENTO DO COLETIVO: PROCESSOS DE CRIAÇÃO E ESTRATÉGIAS DE MOBILIZAÇÃO DO TERRITÓRIO**

No presente capítulo, inicialmente, será exposto um levantamento sobre as atuais discussões em que concerne a categoria Patrimônio, especialmente as políticas patrimonialistas nacional, que visam no fomento de uma identidade brasileira. Nesse sentido, as leituras e análises do antropólogo e professor José Reginaldo Santos Gonçalves (GONÇALVES, 20012, 2009, 2007 e 2003) são diretrizes que nortearão os estudos da referida categoria, em que serão debruçadas sobre a temática etnográfica empreendida na presente tese, os processos e os efeitos do jongo percebido como um “patrimônio cultural afro-brasileiro” como um dos alicerces da constituição da identidade negra e quilombola em Campos de Goytacazes, Rio de Janeiro, sobretudo na localidade negra urbana onde se encontra o Grupo de Jongo Congola.

Dessa forma, somado a essas reflexões, agrego também a proposta de Luc Boltanski e Eve Chiapello, que irá subsidiar a análise sobre a afirmação de que modalidades expressivas culturais se tornam instrumentos particulares das agências públicas culturais, a partir do momento em que é apropriado enquanto um “bem” cultural nacional, sob o que eles nomeiam por “novo espírito do capitalismo” (BOLTANSKI; CHIAPELLO 2014), ou seja, a esfera da produção, dos empreendedores da cultura.

Assim, é proposto realizar uma abordagem sobre as formas de apropriação dos jongueiros para com sua prática cultural, em que a aplicam na dimensão dos modelos de salvaguarda, esses destacados em inventários organizados pela agência pública federal, Iphan, na qual, por meio desse viés, conquistam espaços e visibilidades políticas e sociais, podendo estabelecer uma rede jongueira na mobilização por conquistas e execução de direitos destinados à sua população.

Diante disso, foram percebidos que o jongo possui duas formas de ser realizado, sendo uma, de caráter na qual os agentes étnicos se referem como “jongar no terreiro de Dona Noinha”, ou seja, realizado no interior comunitário-familiar, e, a

outra, o jongo étnico-patrimonializado, em que há a incorporação do “outro” (os agentes políticos municipais, estaduais, acadêmicos, e demais participantes não jongueiros), em uma performance linguística e discursiva, aos quais nomeiam como “Grupo de Jongo Congola.

### 3.1 Patrimônio

Os atos dos quais traduzimos semanticamente que representam a palavra “patrimônio”, foram constituídos exclusivamente pelo moderno pensamento ocidental. Todavia, essas ações estão imersas em diferentes processos sociais das formas organizativas das sociedades não modernas ou tradicionais, uma vez que são atitudes de “extrema relevância na construção da vida social e mental de qualquer coletividade humana” (GONÇALVES, 2009, p. 25).

Nesse sentido, o antropólogo José Reginaldo Santos Gonçalves, realiza analiticamente o estudo do termo “patrimônio” dentro da categoria de pensamento, em que a noção em torno do significado dessa palavra pode atribuir outras dimensões semânticas, diante de diferentes realidades sociais, como por exemplo, em grupos exóticos estudados pela Antropologia, os Azande com a bruxaria e magia, ou o kula nas Ilhas Trobriand; e as sociedades modernas, com expressões como patrimônios econômicos, imobiliários e intangíveis. Dessa forma, é merecida atenção sobre a dimensão do emprego da palavra patrimônio, em que não se deve naturalizar seu significado a partir do ponto de vista moderno ocidental.

Nesse sentido, o referido antropólogo parte da ideia de que o ato de colecionar é um pressuposto para o fomento de um patrimônio, do qual, o interesse maior é a busca de demarcação de um poderio simbólico e político por um determinado grupo social frente às relações de alteridade. No entanto, em outros processos sociais, o ato de acumular tem como propósito sua redistribuição ou destruição, como José Reginaldo exemplifica para o caso do kula e do potlack (2009, p. 26), visto que uma nova constituição desse conjunto de bens visa na (re)construção das ações de como (re)fazer e (re)construir o arsenal, de transmitir os ofícios e

as maneiras comunitárias de realizar tais processos como formas de manter a vida social do grupo.

Como se pode observar, a categoria patrimônio também transita em dimensões mágico-espirituais. Como analisa José Reginaldo (2009), esses sentidos constituem o que Marcel Mauss (2003) denomina de “fatos sociais totais”, já que os bens, em muitos casos, articulam dimensões religiosas, políticas, morais, psicológicas, mágicas e jurídicas. A palavra “patrimônio” ganha conotação de “grito de guerra” (GONÇALVES, 2012, p. 59), pois quaisquer tipos diversos de “bens” são identificados e reivindicados como patrimônio por um ou mais grupos sociais, não perdendo de vista que ambas as expressões é uma nova linguagem que faz parte de um projeto administrativo de gestão de práticas culturais empreendido pelo Estado.

Dessa forma, esses “patrimônios” são abraçados de forma sinalizadora em que reforça a identidade de um grupo, esse baseado em uma memória coletiva, em prol de seus interesses sociais e políticos. Para a categoria patrimônio, foram designadas várias ramificações: “patrimônios etnográficos, patrimônio natural, patrimônio ecológico, patrimônio genético, patrimônio virtual (...)” (idem, p. 60).

Para tanto, no cenário de discussões do patrimônio cultural no Brasil, especificamente sobre o decreto nº 3.551, de 4 de Agosto de 2000, na qual, institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, criando o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), veio evidenciar o terreno para com as políticas de “patrimônio intangível” (aos modos de salvaguarda dos processos da vida social e cultural – saberes, danças, técnicas, expressões culturais), frente ao chamado “patrimônio de pedra e cal” (aos modos de tombamento de empreendimentos arquitetônicos).

Nos anos de 1920, os intelectuais modernistas acreditavam que o que se tornasse “patrimônio” nunca recairia como algo antiquado, mas sim, sempre moderno; se preservaria ao longo do tempo. Esse “passado” era o que justificaria o presente e a construção do futuro, já que os modernistas em conjunto com o Estado, construía uma identidade nacional. O maior exemplo dessa ação é a declaração do Plano Piloto de Brasília como patrimônio histórico da humanidade

considerado “um museu da modernidade, numa época em que a mera passagem do tempo, o atual não é moderno e que o moderno deve ser preservado” (GONÇALVES, 2012, p. 62).

Em contrapartida, tal atuação é uma forma de engessamento e estaticidade. Nesse sentido, o autor vem questionar “O ‘moderno’ é classificado como ‘passado’. Mas se o tempo atual não é mais ‘moderno’, que tempo é esse, qual a forma de representação desse tempo? Como experimentamos, na atualidade, as relações entre passado, presente e futuro?” (idem, p. 62). A atual conjuntura jurídica por meio dos artigos 215 e 216 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, fomenta as políticas de patrimonialização das práticas culturais por parte do Estado e, como bem é colocado na introdução do livro “Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos” (2009), de Regina Abreu e Mário Chagas, ambos chamam a atenção de como também os grupos sociais estão se articulando e empreendendo suas ações sobre as políticas patrimoniais.

A partir disso, é questionado na presente tese, o porquê de constituir uma identidade nacional, tendo em vista as múltiplas categorias, territorialidades, sinais e signos de diferentes grupos sociais. Nesse sentido, tais grupos ganham notoriedade a partir dos seus modos de ações ao articularem e reorganizarem seus “patrimônios”, sendo eles próprios protagonistas das formas de organização comunitária de modo a pleitearem seus direitos de falarem por si.

Ao debruçar essas análises sobre a prática do jongo, é possível verificar como os agentes praticantes dessa expressão (percebida não somente como uma prática cultural, mas sim, política e social) retomam as memórias para justificarem e legitimarem as ações do presente na construção de uma identidade negra jogueira, e não de uma identidade nacional brasileira essa, que por sua vez, é empreendida pelos agentes políticos do Iphan, com a constituição de políticas patrimonialistas, que buscam englobar, no caso, os patrimônios afro-brasileiros, na dita identidade nacional, com a tentativa de dismantelar a luta e as conquistas dos direitos e das políticas públicas para com essa população, no que acarreta na invisibilização condicionada pela homogeneização.

Diante disso, correlacionando com as análises de Eric Hosbsbawn na introdução da obra “A Invenção das Tradições” (1984), as políticas patrimonialistas é efeito de inventar tradições, na qual, norteiam, reestruturam e resguardam um passado que legitime a posição política e econômica de uma tradicional elite nacional frente às novas demandas da outra parcela social, ou seja, é a tentativa de manutenção de uma ordem estratificada que beneficia uma classe social mesmo diante as mudanças e inovações do mundo moderno. Enquanto essa tradição “permanece” imutável e invariável, os costumes, aqui interpretados como as práticas culturais, são talhados, de forma a seguirem o que está escrito nos inventários para serem reconhecidos pelo Estado como um “patrimônio”.

Em outras palavras, o poder público, por meio da patrimonialização, tenta inventar, no caso etnográfico em análise, a prática do jongo aos seus moldes, de forma que sirva aos propósitos nacionais, abafando as reivindicações e transformações da população negra e quilombola na arena social e jurídica.

Nessa linha de pensamento, novas demandas por parte dos grupos subalternos estão emergindo diante desse período em que se encontram vários fomentos na política cultural pública, sobretudo ao de natureza imaterial. Isso se dá pelo poder de que o Estado tem de se apropriar do que é popular e torná-lo nacional (SANSONE, 2011), ou seja, “patrimonializar a cultura afro-brasileira subentende também definir, de alguma forma, o que é esta cultura, de quais elementos ela se compõe” (idem, p. 34), o que, de fato, acarreta um choque entre as fronteiras estabelecidas entre os grupos étnicos detentores da herança cultural e o Estado, o que proporciona novas construções identitárias e simbólicas.

Essas novas construções, se dirigem ao fato de que “inventar tradições” pode ser uma arte, na medida em que os agentes étnicos se apropriam do discurso de “patrimônio” para elencarem ações de reivindicações e implementações de direitos, uma vez que essas políticas sobre o patrimônio nacional são asseguradas constitucionalmente. Dessa forma, é afirmado aqui que a União deixa de ser o principal expoente na construção de uma identidade e passa a ser obrigado a reconhecer e a lidar com outros atores sociais.

A palavra “patrimônio” ganha outro curso na história: não o de identidade da nação, mas sim, dos grupos, dos sujeitos étnicos que, pela memória, se ancoram

de seus “bens” para constituírem suas identidades, em que ao perceberem que o reconhecimento social do grupo se dá, também, por meio de “patrimônio cultural” e que são sujeitos portadores de direitos. O que antes era uma “memória subterrânea” (POLLAK, 1989), inviabilizada, selecionada e engessada, torna-se uma bandeira de luta.

Nesse sentido, os grupos étnicos se inserem nas perspectivas das políticas patrimonialistas, como na participação de editais promovidos pelas agências públicas de cultura (pelas secretarias de culturas estaduais e o Iphan), atendendo às condições jurídicas previamente a serem cumpridas a fim de serem deferidas suas participações, como possuírem CNPJ, declaração de um dirigente da cultura do município onde reside o grupo, um dossiê contendo clippings, reportagens, fotografias, publicações e de realizarem “apresentações/representações” (SILVA, 2014) de acordo com os moldes estabelecidos pelos inventários, que descrevem as maneiras e as formas de exibição de uma determinada prática cultural vista como a legítima, na intenção de pleitearem recursos financeiros para promoverem seus “patrimônios” no cenário da salvaguarda, atingindo visibilidades sociais e políticas.

Ainda nessa linha de pensamento, as ações de descrever as formas de apresentação e dos significados, dos quais atribuem um valor cultural para as práticas imateriais, resultam na formação de um corpo, de uma materialidade para aquilo designado como intangível. O INRC, documentos coadunados às políticas do Iphan, é uma maneira de estabilizar o espaço e tempo desses grupos culturais, de maneira que, para serem reconhecidos como tal na arena da salvaguarda, os grupos devem se “enquadrar” nessas descrições, um resquício dos atos de folclorização.

Por outro lado, como analisado anteriormente, essas políticas patrimonialistas são ressignificadas pelos agentes étnicos na construção e reconstrução dos processos comunitários dos territórios e de suas identidades, uma vez que seus “lugares de memória” (NORA, 1993) e narrativas de origem que fazem parte da história social do município, do estado e do país, até então mergulhadas no “esquecimento” (POLLAK, 1989), são apontadas por meio do mapeamento desses INRC.



Nesse mesmo sentido, mas partindo para análise sobre o patrimônio cultural no cenário acadêmico, segundo o texto “A Antropologia e o Patrimônio Cultural no Brasil”, de Manuel Ferreira Lima Filho e Regina Maria do Rego Monteiro de Abreu (2007), dirige-se aos destaques que o tema vem ganhando desde o final da década de 1970. Com isso, o artigo faz um balanço das principais dissertações e teses que abrangem essa temática, destacando as principais reflexões e perspectivas. Além disso, percebem-se quais as epistemologias e metodologias adotadas para a realização desses trabalhos.

Em um primeiro momento, é dito que um dos principais percussores dessa temática no Brasil é José Reginaldo Gonçalves e Antônio Augusto Arantes Neto. Diante disso, é interessante saber como esses dois intelectuais trabalharam em “(...) propor uma outra leitura de construções discursivas particularmente eficazes na fabricação de uma memória e de uma identidade nacionais” (LIMA FILHO e ABREU, 2007, p. 22). José Reginaldo estabelece diálogos com dois antropólogos de cunho interpretativista, Richard Handler e James Clifford, além de estudos sobre Memória Social e Patrimônios. Assim, destacam-se as problematizações em relação à apropriação de patrimônios, cujo por detrás de discursos se expressam a “ilusão de homogeneidade e de coesão para os Estados-nações” (idem, p. 23), dessa maneira, sendo de fundamental interesse refletir tais falas dos agentes envolvidos nas políticas patrimonialistas.

Diante disso, é percebido como o patrimônio se tornou um campo etnográfico, na qual, as pesquisas buscam evidenciar “as estratégias de construções ou de invenção de bens considerados dignos para representar a memória e a identidade nacionais e as justificativas retóricas que passaram a ser introjetadas pelos agentes do patrimônio e pela sociedade brasileira” (idem, p. 23). A partir disso, o pensamento antropológico interpreta que essa política de patrimonialização vê o “patrimônio” como “coisa”, ou seja, o conceito de “objetificação cultural” ou “coisificação” dado por Richard Handler, na qual, significa que a cultura é representada por objetos museológicos, paisagens e edificações “cuidadosamente escolhidos e retirados de seus contextos originais para serem (re)significados em outros” (idem, p. 23).

Dessa maneira, é notório ver que a política patrimonialista intenta criar um conjunto de traços culturais, condicionando em uma totalidade cultural, constituindo a ideia de nação. Ou seja, a categoria de pensamento “autenticidade”, adotada nas análises de José Reginaldo (2007), permite analisar como os bens “cuidadosamente escolhidos”, esses dignos de uma prática de colecionamento, podem constituir um mosaico “autenticamente” nacional.

Nesse sentido, é imprescindível verificar como os agentes étnicos, intelectuais e políticos constroem esse mosaico em relação, no caso em estudo, ao jongo, e como são escolhidos/apontados essas “coisas” dignas de colecionamento. Assim, no texto “Autenticidade, Memória e Ideologias Nacionais: o problema dos patrimônios culturais” (2007), José Reginaldo inicia uma discussão em torno de duas modernas categorias de pensamento, a saber: autenticidade e sinceridade. Para tal, o autor explora o estudo elaborado por Lionel Trilling, esse que afirma que essas duas categorias estão conectadas as ideias de “indivíduo” e “sociedade”.

Diante disso, José Reginaldo inicia sua discussão analisando a categoria “sinceridade”, essa que determina o nosso “self” nas relações com o outro, tendo em vista a dualidade entre “ser sincero” e “não sincero – insinceridade”. Em outras palavras, tal categoria expressa o nosso self socialmente. Ao contrário, a segunda categoria analisada, a “autenticidade”, compreende “concepções individualistas do self” (GONÇALVES, 2007, p. 118), ou seja, nas interações sociais expomos o nosso self como ele “realmente é” ou “realmente somos independentemente dos papéis que desempenhamos e de nossas relações com o outro” (idem, p. 119). O ser autêntico (o indivíduo), dessa forma, pode ser compreendido como “*locus* de significados e realidade” (idem, p. 119).

A partir dessa análise, chega-se à conclusão de que o indivíduo, o “ser autêntico”, possui o self como uma “unidade livre e autônoma em relação a toda e qualquer totalidade cósmica ou social” (idem). É possível abordar a questão do jongo (em destaque as ações dos jongueiros) dentro da categoria autenticidade. Na próxima seção, será analisado como essa prática sociocultural é observada no campo do “patrimônio cultural”, de forma que sua exposição é realizada em duas formas distintas, levando em consideração o ponto de onde ele está situado

em um dado momento e para quem ele se dirige: 1) o praticar o jongo como brincadeira – “feito em casa”; e 2) o representar o jongo – o “étnico-patrimonializado”.

### 3.2 Colecionismo

O conceito de patrimônio está intrinsecamente ligado à construção e perpetuação da identidade cultural de um grupo (ABREU; CHAGAS; 2009), ao qual engloba diferentes aspectos materiais e imateriais que são considerados valiosos e significativos para determinado grupo social. Esses elementos podem incluir monumentos históricos, sítios arqueológicos, práticas rituais, conhecimentos tradicionais, dentre outros, cujas compreensões analíticas em torno desses aspectos é de entender como esses se tornam “bens” culturais e, ao mesmo tempo, como são construídos, transmitidos e reinterpretados ao longo do tempo. Tais análises partem do vislumbre de que o patrimônio não é uma entidade estática, mas sim um processo dinâmico de representação e negociação de significados.

A valorização das perspectivas locais e das vozes das comunidades envolvidas é uma das mais valiosas contribuições para essa análise, que permite, em contraposição, indagar sobre uma abordagem tradicional que considerava o patrimônio como algo a ser protegido por especialistas. Enfatizar a importância da participação e do empoderamento das comunidades na gestão e preservação de seu próprio patrimônio é a construção de protagonismos e de reflexões sobre o agenciamento na dinâmica negociativa em torno desses bens e da afirmação das relações de pertencimento dos agentes sociais herdeiros e promotores desses bens.

No campo do pertencimento, ao qual direciona sobre a construção das fronteiras étnicas, o patrimônio é um traço diacrítico nessa dimensão, em que nos leva a entender que a diversidade cultural promove a compreensão de que diferentes grupos têm diferentes formas de conceber e valorizar o patrimônio. O conceito de patrimônio imaterial enfatiza a importância do conhecimento, das práticas e

das expressões culturais, que podem estar à margem dos modelos hegemônicos de patrimônio material.

Nessa linha de pensamento pode-se discorrer sobre a relação entre o patrimônio com o poder e o colonialismo. A posse e a preservação do patrimônio muitas vezes são influenciadas por estruturas de poder desiguais, que podem resultar em apropriação cultural e na marginalização de certos grupos sociais.

O jongo, por exemplo, pode ser percebido por outras populações não pretas como um sinal de inferioridade, da qual parte de um olhar estigmatizado numa vertente racista. Por outro lado, se converte em um instrumento particular das agências públicas culturais, a partir do momento em que é apropriado enquanto um “bem” cultural nacional. Essa ação representa o “novo espírito do capitalismo” (BOLTANSKI; CHIAPELLO 2014), ou seja, a esfera da produção, dos empreendedores da cultura, das profissões artísticas, direcionados para as práticas culturais distintas e diferenciação étnica-social. Tais instituições públicas propõem uma dimensão patrimonial dinâmica e “autêntica” sobre as práticas culturais, que assumem em seus territórios o anseio pelo desenvolvimento econômico. Em ambas as situações, os agentes sociais herdeiros da prática promovem articulações e reconstruções em torno de seu patrimônio.

Especificamente sobre as instituições públicas de cultura, representadas pelas secretarias de cultura dos municípios e dos estados, bem como instituições de representação federal, como o IPHAN, categorizam a estética, os elementos de identificação do patrimônio, agregando a ele um valor de autenticidade. Por exemplo, o jongo “reconhecido/salvaguardado” é aquele que possui X tambores, em que os dançantes possuem um uniforme, que canta sob uma determinada entonação. Ou seja, estabelece um padrão de categorização.

Todavia, ao mesmo tempo, ao acessarem a arena do agenciamento desse patrimônio, os agentes sociais se apropriam desse mecanismo para requerem direitos e demarcarem identidades em seus territórios: além de, por exemplo, quilombolas, pescadores, marisqueiros, eles são também jongueiros. Por isso, é

de fundamental importância situar a analítica da (re)construção dessas categorias de reconhecimento.

Luc Boltanski e Eve Chiapello (2014), citados acima, propõem uma abordagem sociológica para compreender as transformações do capitalismo a partir da análise das práticas empresariais e dos discursos que as fundamentam, em que buscam identificar as narrativas e os valores que orientam o comportamento do empresariado contemporâneo.

Os autores argumentam que no final do século XX houve uma mudança significativa na forma como o capitalismo opera. Em vez de se basear apenas na busca pelo lucro, o novo espírito do capitalismo incorpora valores como a flexibilidade, a liberdade individual e a criatividade como princípios fundamentais para o sucesso empresarial. Esses valores são difundidos tanto pelas empresas quanto pelas instituições educacionais e culturais.

Ao analisar a lógica desse novo espírito do capitalismo, Boltanski e Chiapello identificam algumas características centrais. Primeiramente, destacam a importância da mobilização individual, em que cada indivíduo é responsável pela sua autopromoção e pela busca do sucesso econômico. Essa mobilização se relaciona com a ideia de autoempresendedorismo, em que os indivíduos são incentivados a agir como empresários de si mesmos.

Outra característica é a ênfase na criatividade e na inovação como elementos essenciais para a atividade econômica. Esse aspecto pode ser observado, por exemplo, no crescimento do empreendedorismo, em que indivíduos buscam criar novos negócios e soluções para problemas sociais.

No entanto, Boltanski e Chiapello também discutem o impacto negativo desse novo espírito do capitalismo. Eles argumentam que essa lógica individualista e competitiva pode levar à precarização do trabalho, à instabilidade e à desigualdade social. Os autores são críticos em relação à influência do capitalismo sobre as relações sociais e defendem uma reflexão sobre alternativas que possam reduzir esses impactos negativos.

Nessa dimensão reflexiva, é notório observar que os supramencionados autores apontam uma interpretação pertinente e concatenada ao debate sobre patrimônios: o colecionismo (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2014). O colecionismo pode ser definido como a prática de acumular objetos, geralmente relacionados a um tema específico, com o objetivo de preservar a memória, estabelecer identidade ou simplesmente por prazer.

Ao analisarem o colecionismo, destacam a importância simbólica dos objetos colecionados para os indivíduos e para a sociedade como um todo. Argumentam que os objetos colecionados têm o poder de representar e preservar determinadas histórias, memórias e valores.

Os objetos colecionados podem ser vistos como uma espécie de arquivo pessoal, que reflete as experiências e o gosto de seu proprietário. Esses objetos são cuidadosamente selecionados e organizados de acordo com uma lógica própria, muitas vezes reflete os interesses e a identidade do colecionador. Assim, o colecionismo é uma forma de construção de narrativas pessoais e coletivas. Ao colecionar objetos de determinado tema, o indivíduo atribui valor a esses objetos e cria uma história em torno deles. Além disso, o colecionismo pode ser uma maneira de afirmar uma identidade, representar status social ou mesmo estabelecer conexões com outras pessoas que compartilham os mesmos interesses.

Boltanski e Chiapello também apontam para a dimensão moral do colecionismo, em que argumentam que a prática de colecionar envolve uma série de escolhas e decisões éticas, como a valorização de certos objetos em detrimento de outros ou a forma como esses objetos são adquiridos. O colecionismo pode, portanto, ser visto como uma expressão de valores pessoais e uma forma de pertencimento a determinados grupos sociais.

No entanto, criticam os potenciais armadilhas do colecionismo, como a obsessão pela posse e a mercantilização dos objetos colecionáveis. Destacam que, em alguns casos, a lógica do mercado pode transformar a prática do colecionismo em uma forma de consumo desenfreado, onde os objetos são vistos apenas como *commodities* a serem adquiridas e vendidas.

Assim, Boltanski e Chiapello contribuem para o entendimento do colecionismo como uma prática que vai além do mero acúmulo de objetos. Sua abordagem destaca a importância simbólica e narrativa dos objetos colecionados, além de ressaltar a dimensão moral e ética envolvida nessa prática.

Nessa dimensão, é importante destacar que o conceito de patrimônio cultural está intrinsecamente associado à ideia de preservação e valorização do passado, das memórias e das tradições de uma comunidade ou de uma sociedade. É um conjunto de bens culturais que são considerados fundamentais para a identidade coletiva, para o entendimento da história e para o enriquecimento cultural de um povo.

Boltanski e Chiapello demarcam sua compreensão sobre a memória, a mortalidade e a história. Eles trabalham com a noção de "arquivos", colecionando objetos e registros de vidas comuns, muitas vezes esquecidos ou negligenciados. Sua abordagem busca dar visibilidade às histórias individuais e às experiências pessoais, revelando a fragilidade e a efemeridade da existência humana.

Nesse sentido, o colecionismo pode ser relacionado com o conceito de patrimônio cultural na medida em que ambos estão preocupados com o resgate e a preservação de narrativas que são importantes para a compreensão do passado e para a construção da identidade. Enquanto o patrimônio cultural lida com objetos, monumentos e documentos históricos, Boltanski e Chiapello propõem-se em demonstrar as histórias humanas e as memórias individuais nesse contexto de produção de "bens".

É interessante notar que, ao colecionar e expor essas memórias, os referidos autores reafirmam sobre a mortalidade e a transitoriedade da vida. Eles nos lembram que todos nós somos colecionadores, mesmo que de forma inconsciente, ao acumularmos nossas próprias experiências e lembranças.

É válido mencionar que o colecionismo não está restrito apenas ao âmbito artístico, mas pode ter implicações práticas em relação à preservação de memórias e da história. O ponto central da análise é o de nos atentar a repensar o que é

valorizado como patrimônio cultural, a priorizar as histórias individuais e a considerar a importância do ponto de vista pessoal na construção da narrativa coletiva.

Em suma, a relação entre o colecionismo e o conceito de patrimônio cultural se revela por meio do resgate e da valorização das memórias individuais, da reflexão sobre a mortalidade e da reconfiguração das noções tradicionais de patrimônio. Tal dimensão desafia as ideias preconcebidas sobre o que é considerado valioso e nos leva a repensar a importância do efêmero e do mundano na construção da identidade coletiva.

### 3.3 Relações políticas entre os agentes étnicos e as instituições públicas IPHAN, Secretarias de Cultura e Universidades - Fluxos e apropriações do jongo como brincadeira e do jongo “representado para o prefeito”

No contexto jurídico e político cultural que compreende os artigos 215 e 216 da CFB de 1988, é de dever do Estado o apoio, o incentivo a valorização, a difusão, promoção e a produção dos bens culturais, da mesma maneira que, fica estabelecida uma delimitação gerencial vista a abrangência de bens de natureza imaterial e material. Aqueles são expressões simbólicas, os saberes e fazeres das práticas cotidianas dos grupos étnicos, memórias, relações sociais e “experiências diferenciadas nos grupos humanos-fundamentos das identidades sociais” (VIANNA, 128 2004, p. 15) e, por outro lado, os bens materiais, que são os monumentos, de caráter arquitetônico, urbanístico e arqueológico. Ambos compõem o grande guarda-chuva denominado de “patrimônio cultural brasileiro”, esse um processo de gestão das práticas culturais empreendidas pelo Estado.

Com propósitos em atender as exigências postas nos artigos supracitados, foi fomentado pelo Iphan, a edição do Decreto nº 3.551 de 04 de Agosto de 2000, emanado pelo MinC, que institui o registro de bens culturais de natureza imaterial, criando o PNPI, cujo caráter é de nortear e organizar os processos de registros dos inventários dos bens imateriais e que, por sua vez, consolida o INRC, esse um instrumento metodológico de pesquisa regido pela agência cultural federal, na qual, por ele é realizado pesquisas de cunho investigativo a



identificar bens culturais imateriais, além de gerenciar ações direcionadas a essa categoria.

Ainda nesse sentido, sobre as políticas de salvaguarda do patrimônio imaterial, foi criado dentro do Iphan um setor que abrange assuntos de pertinência à legislação e as políticas públicas vinculadas aos patrimônios imateriais, o Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI). Dito isso, o “Jongo do Sudeste” foi identificado, reconhecido e titulado por essas políticas públicas no ano de 2005, como um “patrimônio imaterial brasileiro”. Tal ação não se deu de forma espontânea por parte da agência pública cultural, mas sim, por uma série de ações de mobilizações sócio-políticas das comunidades praticantes do jongo/caxambu. Essas atuações iniciaram em redes de encontro entre jongueiros no Rio de Janeiro e em São Paulo desde 1996 que, até 2008, já haviam realizado onze encontros. Essas mobilizações foram fomentadas pelos próprios sujeitos étnicos que contavam com a colaboração e participação da Universidade Federal Fluminense (UFF), que atuou de forma mediadora na organização, e com recursos comunitários e pequenas doações (MONTEIRO e SACRAMENTO, 2009).

Destaca-se nesses momentos a criação da Rede de Memória do Jongo/Caxambu durante o V Encontro dos jongueiros, em Angra dos Reis, no Rio de Janeiro, no ano de 2000. A Rede e os Encontros culminaram a aprovação do registro do jongo/caxambu como patrimônio cultural brasileiro pelo Iphan, após a realização do INRC (no ano de 2005) desenvolvido por essa instituição, sob coordenação da antropóloga Letícia Vianna (VIANNA, 2008).

Nesse ritmo, em 2007, o Iphan, juntamente com o MinC, propôs a criação dos Pontões de Cultura de Bens Registrados, que atuariam em três linhas, que seriam: na articulação, na capacitação e na divulgação e difusão desses bens registrados. Diante disso, foi estabelecida parceria com a UFF que dela foi criado o programa Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu, sob coordenação o geral de Elaine Monteiro, e que tinha como vertente “[...] o desafio de “fazer com” e não “fazer para” (MONTEIRO e SACRAMENTO, 2009).

Essa movimentação das políticas culturais públicas acerca do jongo/caxambu, resultou, no Espírito Santo, em 2011, o I Encontro Estadual dos Jongs e

Caxambu, na comunidade quilombola de Vargem Alegre, no município de Cachoeiro de Itapemirim, sendo o Caxambu Alegria de Viver, sob a maestria de Canuta Caetano, os anfitriões do evento. A partir disso, os jongueiros e caxambuzeiros saíram determinados a organizarem o II Encontro. A Prof.<sup>a</sup> Elaine Monteiro, Dilzete Nascimento (Nega), jongueira e representante dos grupos de jongs e caxambu no Espírito Santo e agentes do Iphan, naquela ocasião, solicitaram ao Prof. Osvaldo Martins de Oliveira que fomentasse, junto à UFES, a organização do II Encontro.

A partir disso, se derivaram dois programas de pesquisa e extensão desenvolvidos pelo Departamento de Ciências Sociais da UFES. O “Territórios e Territorialidades rurais e urbanas: processos organizativos, memórias e patrimônio cultural afro-brasileiro nas comunidades jongueiras do Espírito Santo” e “Jongos e Caxambu: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo”, foram executados em diferentes momentos, sendo o primeiro cumprido no ano de 2012 e, o segundo, de caráter prolongador das atividades do primeiro, no ano de 2013 e que, no ano de 2016, uma terceira edição do referido programa ficou sob a coordenação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Aissa Afonso Guimarães, do DTAM/CAR/UFES.

Nesse sentido, as ações empreendidas pelos referidos programas, atuando em conjunto com as comunidades praticantes do jongo e caxambu no Sudeste, possibilitou um mapeamento e o fomento de articulação entre os agentes étnicos em estabelecerem uma rede comunitária enviesada pelas políticas patrimoniais culturais, já que esses se respaldam de direitos salvaguardados constitucionalmente para com os patrimônios reconhecidos pelo Estado, esse que engloba o jongo e caxambu.

Como resultado do II Encontro Estadual de Jongos e Caxambu no Espírito Santo, realizado em Outubro de 2012, dele se produziu, após encontros regionais titulados como Oficinas de Mobilizações Comunitárias (região sul e norte), a Carta dos Jongueiros e Caxambuzeiros, na qual assinalaram ali suas demandas para a promoção dos grupos, como apoio logístico, efetiva implementação da Lei 10.639/2003 nas escolas dos municípios, medidas contra o preconceito cultural e religioso de matrizes africanas nas comunidades,

construções de sedes, diálogo direto com os agentes públicos municipais de cultura e oficinas de apoio para a elaboração de editais.

Tal documento foi entregue às agências propulsoras das políticas culturais, tanto o Iphan quanto a Secult-ES. Todavia, a partir desses encontros e de perceberem que as dificuldades de um grupo também o são para o outro e, além disso, de como suas narrativas e memórias desencadeiam em uma mesma procedência comum (que seus ancestrais foram trazidos do continente africano e escravizados no Brasil), a autonomia em agenciar o jongo pelos jongueiros e caxambuzeiros, na medida que o coletivo estabelece auxílio mútuo, foi uma das demandas mais enfáticas. Tal ação é percebida já entre eles, visto que um grupo jongueiro participa das cerimônias e festividades do outro, dessa forma, estabelecendo uma rede de contribuição, promoção, fomento, auxílio e soma para com a luta política dos direitos étnicos raciais.

Segue a carta:

#### CARTA DE PROPOSTAS DOS GRUPOS DE JONGO E CAXAMBU NO ESPÍRITO SANTO PARA A SALVAGUARDA DE SEU PATRIMÔNIO CULTURAL

##### 1) AS AÇÕES DO PROGRAMA DE PESQUISA E EXTENSÃO "TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES RURAIS E URBANAS: PROCESSOS ORGANIZATIVOS, MEMÓRIAS E PATRIMÔNIO CULTURAL AFRO-BRASILEIRO NAS COMUNIDADES JONGUEIRAS DO ESPÍRITO SANTO"

No ano de 2012, o Programa de Pesquisa e Extensão da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), acima referido, com apoio do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e a Secretaria de Estado da Cultura do Espírito Santo (Secult), organizou duas oficinas de mobilização e organização comunitária, uma para a região sul e a outra para a região norte, com o objetivo de estudar e estimular os processos organizativos, memórias e patrimônio cultural das comunidades jongueiras do Espírito Santo e elaborar subsídios que fomentem a construção das políticas públicas de apoio a essas comunidades.

A oficina de mobilização e organização comunitária da região sul foi realizada no

distrito de Celina, município de Alegre, nos dias 16 e 17 de Junho, e contou com a presença de cerca de cinquenta jongueiros (as) e caxambuzeiros (as) representando dez grupos mobilizados, como segue: 1º) "Caxambu do Horizonte", do mestre Antônio Raimundo, do distrito de Celina, que foi o anfitrião dos demais grupos; 2º) "Tambores de São Mateus" da comunidade de São Mateus, meio rural do município de Anchieta; 3º) "Grupo de Jongo de São Benedito Sol e Lua", cidade de Anchieta; 4º) "Caxambu Santa Cruz", da comunidade quilombola de Monte Alegre (meio rural do município de Cachoeiro de Itapemirim); 5º) "Caxambu da Velha Rita", Morro Zumbi, cidade de Cachoeiro de Itapemirim; 6º) "Caxambu Alegria de Viver", comunidade negra Vargem Alegre, meio rural do município de Cachoeiro de Itapemirim; 7º) "Jongo Mestre Wilson Bento", bairro Santo Antônio, no município de Itapemirim; 8º) "Caxambu de Andorinhas", da comunidade de Andorinhas, em Jerônimo Monteiro; 9º) "Caxambu da Família Rosa" bairro São Pedro, cidade de Muqui; 10º) "Jongo de Boa Esperança e Cacimbinha" na comunidade quilombola de Boa Esperança e Cacimbinha, em Presidente Kennedy.

A partir do contato com essas comunidades, obtivemos informações sobre outros dois grupos: um no Córrego Amarelo, município Divino São Lourenço, e o outro no município de Guaçuí, com os quais iremos trabalhar no ano de 2013, na continuidade do Programa. Além do IPHAN, o programa contou com o apoio das seguintes prefeituras: Alegre (que cedeu o espaço da CIEC "Jaci Kobbi Rodrigues" para realização do evento e hospedagem dos participantes) e Anchieta, Cachoeiro de Itapemirim, Itapemirim, Jerônimo Monteiro e Muqui que realizaram o transporte dos mestres e integrantes dos grupos. Na região norte, a oficina de mobilização e organização comunitária ocorreu nos dias 25 e 26 de agosto de 2012, no espaço escolar "Deolinda Lage" e contou com o apoio da SECULT, do IPHAN, da Secretaria Municipal de Educação de Conceição da Barra e da Associação de Folclore do mesmo município. Estiveram presentes cinco grupos: 1º) "Jongo de São Benedito e São Sebastião" de Itaúnas, município de Conceição da Barra; 2º) "Jongo de São Bartolomeu", da comunidade de Santana, município de Conceição da Barra; 3º) Jongo de Santa Bárbara, comunidade quilombola de Linharinho, Conceição da Barra; 4º) "Jongo de Santo

Antônio”, da comunidade quilombola de São Cristóvão, meio rural do município de São Mateus; 5º) “Jongo de São Benedito”, cidade de São Mateus.

## 2) CARTA DE PROPOSTAS

As oficinas possibilitaram a interação entre os grupos nas suas respectivas regiões, pois, a dinâmica realizada proporcionou trocas de memórias, de cantos, de danças e de experiências sobre políticas públicas. Tais diálogos fomentaram a elaboração de uma carta de propostas dos jongueiros e caxambuzeiros capixabas, na qual estão apontadas as demandas e reivindicações a serem apresentadas às instituições responsáveis pelas políticas de salvaguarda deste patrimônio imaterial, como segue:

1ª) Solicitamos apoio no transporte dos grupos para participação em eventos (a partir do reconhecimento da necessidade de troca de experiências com outros grupos);

2ª) Queremos apoio financeiro junto aos órgãos competentes (IPHAN e Secretarias estaduais e municipais de Cultura e Educação) para aquisição e confecção de materiais de divulgação (como cartazes, faixas e banner's), de vestimentas (tecidos, aviamentos e mão de obra) e para a fabricação dos tambores;

3ª) Os grupos entendem que cada apresentação deve ser remunerada com um cachê no valor de pelo menos um salário;

4ª) Queremos a construção de sedes para os grupos e reforma dos galpões existentes;

5ª) Solicitamos diálogo direto com os secretários de cultura dos municípios;

6ª) Queremos uma linguagem mais clara nos editais da cultura e trâmites menos burocráticos em sua execução. Solicitamos também assessoria e capacitação na elaboração dos projetos e ações que estimulem os jovens a participarem na execução de tais projetos;

7ª) Solicitamos que as comunidades sejam informadas em tempo hábil para concorrerem aos editais;

8ª) Aposentadoria especial aos mestres do patrimônio cultural e assistência social aos detentores dos saberes;

9ª) Maior divulgação da cultura jogueira e suas festividades valorizando-a como demonstração de fé e tradição religiosa possibilitando, assim, o rompimento com os estereótipos preconceituosos;

10ª) Reivindicamos a implantação de pontos de cultura e casas de memória do Jongo e Caxambu em cada comunidade. A partir dessas ações e do desenvolvimento de projetos, viabilizar atividades geradoras de renda para os membros dos grupos;

11ª) Reconhecimento da função do mestre como detentor e transmissor de um saber culturalmente herdado, assim como, articulador entre conhecimento, políticas e os integrantes do grupo;

12ª) Queremos apoio dos órgãos públicos e a valorização das raízes culturais do jongo;

13ª) A partir da Lei 10.639/2003, que as escolas desconstruam as imagens negativas e os preconceitos socialmente construídos, trazendo para o debate escolar a contribuição dos negros na história e na cultura brasileira;

14ª) Queremos um programa de educação patrimonial nas escolas das comunidades e remuneração para os mestres nesse programa, além de realizar formação e preparação de professores e produções de cartilhas priorizando a inserção dos educadores da própria comunidade;

15ª) Solicitamos investimentos e melhorias da estrutura das bibliotecas das comunidades;

16ª) Esclarecimento dos benefícios do certificado de reconhecimento conferido pelo IPHAN;

17ª) Assessoria e orientação sobre a legalização dos grupos;

18ª) Para as comunidades onde existem lugares sagrados como os cemitérios, como é o caso da comunidade de Linharinho, solicitam o tombamento desses lugares do território;

19ª) Solicitamos a liberação da madeira de uma árvore chamada tambor para a fabricação do principal instrumento musical do jongo, o tambor. Reivindicamos, também, doações de mudas dessa espécie de árvore, com a finalidade de criar áreas de cultivo dessa espécie para a extração e fabricação de tambores;

20ª) Inclusão dos mestres nos Conselhos de Cultura municipais e estadual.

21ª) Nós dos grupos de jongos e caxambus necessitamos de apoio e soluções emergenciais por parte das instituições públicas a fim de salvaguardar nosso bem cultural mais precioso, o jongo.

Segue abaixo assinatura dos representantes dos grupos abaixo:

1. Caxambu Alegria de Viver (Cachoeiro de Itapemirim)
2. Caxambu da Família Rosa (Muqui)
3. Caxambu de Andorinhas (Jerônimo Monteiro)
4. Caxambu do Horizonte (Alegre)
5. Caxambu Santa Cruz (Cachoeiro de Itapemirim)
6. Caxambu da Velha Rita (Cachoeiro de Itapemirim)
7. Jongo de Cacimbinha e Boa Esperança (Presidente Kennedy)
8. Jongo de Santa Bárbara (Conceição da Barra)
9. Jongo de Santo Antônio (São Mateus)
10. Jongo de São Bartolomeu (Conceição da Barra)
11. Jongo de São Benedito (São Mateus)
12. Jongo de São Benedito das Piabas (Conceição da Barra)
13. Jongo de São Benedito e São Sebastião (Conceição da Barra)
14. Jongo de São Benedito Sol e Lua (Anchieta)

15. Jongo Mestre Bento Wilson (Itapemirim)

16. Jongo Tambores de São Mateus (Anchieta)

17. Jongo-Mirim Chrispiniano Balbino Nazareth (Itapemirim)

Isto posto, segundo o trabalho etnográfico empreendido nessa tese, é afirmado que as comunidades negras e quilombolas praticantes do jongo e caxambu no sul capixaba e norte do Rio de Janeiro estabeleceram uma rede de representações de suas práticas culturais e de participações em editais de fomento para o patrimônio, com a finalidade de buscarem reconhecimento de sua identidade étnica e de afirmarem que os seus tambores é uma dimensão dos processos comunitários de seus territórios.

À vista disso, leva a afirmar que esses patrimônios, o jongo é um produto da organização de cada comunidade que o detém como herança cultural. Ao transpor tal análise para o plano das políticas patrimonialistas, estando os sujeitos étnicos consciente desses direitos, demarcam uma rota étnica-cultural, na qual, somam e compartilham de uma mesma bandeira de luta, contra o preconceito, subalternização e invisibilização de suas memórias, narrativas e participações sociais, econômicas e políticas das histórias de seus municípios.

Os encontros entre os grupos são estabelecidos por meio de telefonemas e/ou redes sociais, para divulgarem seus calendários festivos e reuniões políticas, atitudes essas, muitas das vezes, realizadas pelos jovens dos grupos. De acordo com essas articulações, foi percebido durante a etnografia que os jongueiros, sobretudo do grupo Congola, possuem duas dimensões específicas de praticarem o jongo, de maneira que os lugares e o público expectador são definidores das performances a serem feitas. Ademais, retratam-nas em linguagens e fazeres específicos. A primeira é o jongo “feito em casa”, no interior familiar-comunitário, que em vários momentos durante o campo, os jongueiros de São Mateus o retratavam como brincadeira.

A respeito desse modo de fazer a roda de jongo, foi observado que os praticantes nessa comunidade, sendo eles relacionados entre si por laços de parentesco, é



uma denominação que reconhecem antes das políticas patrimonialistas. Fazer a brincadeira, tocar tambor, são expressões sinônimas que se referem à roda de forma “informal”, sem a utilização de uniformes, sem designação de grupo, mas de participação dos familiares, sem cautela em construir um ponto em causar um mal estar com um agente político público e sem uma determinação de espaço e de tempo de duração da roda. É um momento em que a senhoridade jongueira aciona suas memórias e narrativas de infância, da realidade que viveram na comunidade e dela resultaram experiências de vida particulares e coletivas, na qual, transmitem para seus sucessores tais vivências.

O “jongo como brincadeira” ou o “jongo feito em casa”, não é, em nenhum momento, a ser dimensionado como uma ação sem propósitos e significados. Pelo contrário, é um dos momentos de construção e reconstrução da etnicidade do grupo, enquanto uma comunidade negra rural detentores de uma herança cultural que foi transmitida pelos seus antepassados, negros africanos que foram escravizados por aqueles que se tornaram parte da parentela. Ou seja, os personagens jongueiros, a genealogia e a escolha dos sucessores da maestria, bem como as normas de escolhas dos futuros mestres, a transmissão da brincadeira, dos segredos, da espiritualidade, das tragédias e das narrativas, são acionadas no momento em que a brincadeira é familiar, e de modo silencioso, restrito a eles<sup>45</sup>.

Essas rodas são, geralmente, realizadas quando há comemorações de aniversário, em momentos quando há um almoço familiar, um café da tarde quando se juntam alguns jongueiros velhos com seus filhos, netos e sobrinhos e contam histórias, especialmente na casa de dona Noinha.

O que foi percebido durante esses momentos é que, mesmo os jongueiros do grupo Congola serem formados por pessoas fora da genealogia de parentesco de Dona Noinha ou com a relação com a vizinhança, observa-se uma vertente operacionalizada pelos jongueiros no estabelecimento de uma interação social,

---

45 É importante salientar que, para Barth, no texto “Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade” (VERMEULEN e GOVERS, 2003), que a etnicidade, própria organização da diferença cultural, se dá em três níveis: o nível local (a análise em questão); o nível das lideranças e articulações translocais; e o nível da relação com o poder público, o Estado. Ambos os níveis serão trabalhados nos próximos parágrafos.

na promoção de um conjunto de bens simbólicos (BOURDIEU, 1989) e na demarcação de uma rota negra em lugares que ultrapassam as fronteiras físicas da localidade negra. Ou seja, uma vez que a brincadeira é percebida pelos jongueiros como um momento familiar compartilhado entre seus entes, sua forma de condução é modificada, a partir do momento que há a participação dos “outros” na roda. Sob esse viés, permite-se analisar a segunda dimensão de praticar o jongo: o “étnico-patrimonializado” sob o método de “representar para o prefeito”<sup>46</sup>.

Essa discussão esteve presente em muitas das reuniões entre os membros pesquisadores dos programas de extensão da UFES. Desse modo, registra-se o grande agradecimento por esses momentos, que proporcionaram amadurecimentos sobre o assunto e que, agora, também é desenvolvido aqui.

O jongo “étnico-patrimonializado” representa uma resposta diante da apropriação das práticas culturais pelo Estado, em que os próprios agentes étnicos ressignificam sua herança cultural (até então conhecido por eles como a brincadeira) ao partirem para as exigências configuradas pelas políticas patrimonialistas. Em outras palavras, deixa de ser a brincadeira e passa a ser “patrimônio”, uma vez que se enquadra aos moldes que são reconhecidos pelo inventário, esse que designa uma expressão cultural como “um bem nacional salvaguardado”.

Nesse sentido, a turma imerge sua brincadeira na linguagem patrimonialista, pois visam desencadear diálogos e demandas com os poderes oficiais no campo cultural. Constantemente durante o campo, os jongueiros se referiam a esse modelo como “representar o jongo” (SILVA, 2014). Tal designação é coadunada as circunstâncias de aparição dos jongueiros em eventos articulados pelas agências culturais públicas municipais, estaduais e/ou nacionais. A designação

---

46Têm-se a ciência de que o termo “étnico” é um conceito acadêmico que os grupos não usam. Todavia, no momento de elaboração da pesquisa, não foi encontrado um termo que se adeque a análise, a não ser tal referência. O que pretende ser retratado para o termo “jongo étnicopatrimonializado” é quando os próprios jongueiros e caxambuzeiros (sujeitos étnicos) se apropriam das políticas patrimonialistas e/ou se utilizam dos espaços e visibilidades proporcionados por elas, como um passaporte de acesso à lugares e públicos a serem enriquecidos e demarcados pela luta desses grupos.

“jongo representado para o prefeito” é uma metáfora que reconhece a diferenciação dessa prática quando realizada em ocasiões solenes de vertente pública. Conforme descreve o antropólogo Sandro José da Silva (2014): Nestas ocasiões públicas, os jongueiros se apresentam para “representar sua cultura”. (...) É comum um jongueiro dizer que foi a um evento “representar” o município ou “representar o Jongo” (SILVA, 2014, p. 4).

A “representação” em questão é interpretada aqui como uma ação/um método dos jongueiros em simular a brincadeira abarcando os propósitos selecionados daquilo salvaguardado no inventário. Ou seja, ela é uma maneira reinventada do que foi inventado pelas ações patrimonialistas, esses que tendem ao engessamento e ao selecionamento do que o jongo pode exibir, no anseio da formação de uma identidade nacional.

A “representação do jongo” é constituída por um grupo (e não turma) formalmente organizado, que ocorreu no segundo nível da organização política<sup>47</sup>, que possui CNPJ, uniforme para seus integrantes, estandartes, slogans, cantos e falas que evidenciam os dirigentes políticos públicos de forma paternalista, e com tempos e locais determinados.

Ambos os traços correspondem a diferenciações entre os grupos de jongo e caxambu (sejam nas cores, na forma ritualística) e até outros patrimônios afro-brasileiros, mas vale destacar que, para a rede política étnica racial formada entre esses agentes étnicos, o que os tornam como um coletivo, são suas memórias, narrativas e identificação étnica, e não a estrutura material da ação cultural oficializada, que funciona como um mecanismo de acesso a políticas públicas.

Ademais, essa forma de exibição, segundo a configuração do Estado, torna evidente o propósito mercantilizador dessa cultura afro-brasileira, visto que tais

---

47 Na discussão de Barth sobre a organização da etnicidade, observa-se na presente pesquisa, que são os jovens (nível três) lideranças que articulam com a Secretaria de Cultura e de Educação, e participam de editais para obterem financiamentos. Esses jovens são das comunidades, migraram para o meio urbano, acessaram o capital cultural da educação, enquanto direito previsto na CFB de 1988 (dever do Estado), e voltaram fazendo desse capital uma bandeira política.

acontecimentos públicos são maneiras de atração turística, apreendidas pela administração pública municipal e estadual. Além desses, outro aspecto que desperta atenção no jongo como espetáculo, são as potencialidades estéticas e de auto estima dos integrantes do grupo em projetarem nas vestimentas seus sinais diacríticos (BARTH, 2000, p. 32), como: tecidos de chita; blusas estampadas com a imagem do santo de devoção; datas reconhecidas por eles como significativas; e cores e frases que remetem às memórias e narrativas de origem da comunidade.

O sentido mercantilizatório por parte do Estado sobre as práticas culturais e percebida aqui na dimensão do jongo, desperta para o que Gonçalves (2012) desbrava na seguinte epígrafe:

(...) a ênfase [na atualidade] vem a ser colocada menos numa relação orgânica com o passado, e mais na possibilidade presente de reprodução técnica desse passado. (...) os projetos de preservação atualmente voltam-se mais para o atendimento a necessidades presentes (projetos de revitalização, renovação de equipamentos urbanos, lazer, turismo, projetos sociais, reivindicações de movimentos sociais etc) (GONÇALVES, 2012, p. 65).

Assim, as negociações com o poder público municipal, o discurso patrimonialista é um alicerce que elencam possibilidades de acesso a empreendimentos na infraestrutura da comunidade, como melhorias na escola, concessão de subsídios e projetos voltados para a comunidade. Ou seja, é afirmado que o jongo, uma memória articulada com o passado e recriada, contribui para as ações no presente e possibilidades para o futuro, posto que a estrutura negociativa em torno desse patrimônio cultural traça mecanismo de alcance tanto para a aquisição de capital político enquanto detentores de um “bem cultural” no fomento de um turismo étnico, paisagístico e de demarcação de um movimento social identitário, quanto para aquisição de materiais e estrutura física.

De maneira conclusiva, o presente capítulo ensejou sobre a analítica de articulação dos jogueiros diante da sua expressão cultural, dentro do contexto de apropriação estruturada pelo Estado com o discurso político de salvaguarda de bens imateriais. Nesse direcionamento, é percebido o quanto os agentes étnicos formulam e negociam sob essa bandeira para demarcarem sua

territorialidade, com o objetivo de abranger por visibilidades políticas e sociais. Para isso, foi necessário recuperar considerações teóricas do conceito de patrimônio construídas no âmbito da Antropologia, bem como novos debates em torno do aspecto de colecionismo, este pautado na dinâmica complexa estruturada a partir do espírito do sistema econômico capitalista.

## **CAPÍTULO 4 – PESQUISA DAS NARRATIVAS E MEMÓRIAS DO GRUPO CONGOLA**

A história do jongo é permeada pela escravidão, reexistências, violências, afetos e dificuldades. As ações de valorização e visibilização do jongo enquanto expressão cultural afro-brasileira tem relação direta com a melhoria das condições de vida das pessoas que o mantém. Desde 2005 o jongo é reconhecido como patrimônio cultural imaterial do Brasil, sendo esse reconhecimento fruto de um processo coletivo, o processo de formulação e aplicação das políticas públicas de salvaguarda também precisa passar a envolver as comunidades jongueiras, voltando-se para as realidades de seus mantenedores e ao atendimento de suas demandas específicas, visando a alteração dos condicionantes das desigualdades, buscando assim compreender e construir a aplicação conjunta de políticas públicas.

No desenrolar investigativo sobre o jongo de Campos de Goytacazes, chega-se aos espaços dos quintais, concebidos como espaços centrais na discussão não apenas da realização do jongo, mas da manutenção da própria vida da mestra jongueira Noinha e de seus familiares. Torna-se extremamente importante ressaltar também, para pesquisas futuras, a necessidade de mapeamento do jongo e dos jongueiros em outras localidades de Campos dos Goytacazes e região, em busca das histórias e saberes não desvelados e das necessidades e demandas de seus mantenedores.

Mapear esses jongueiros é conhecer as ações de reexistência e luta tanto pela visibilização e valorização dessa expressão cultural, quanto por melhores condições de vida para a própria população negra da cidade, em especial, suas mulheres.

Dessa maneira, o presente capítulo tem como objetivo descrever e analisar o jongo local enquanto expressão cultural e, concomitantemente, patrimônio cultural de natureza imaterial do Brasil, a partir da trajetória de vida e memórias de Geneci Maria da Penha, conhecida como mestra jongueira Noinha, de Campos dos Goytacazes, interior do estado do Rio de Janeiro. Parte-se da

trajetória de vida da mestra jongueira, aos quais são considerados as relações traçadas por ela no seu terreiro de jongo para discutir questões relacionadas à religiosidade, ao preconceito racial sofrido, bem como algumas das táticas de resistência vivenciadas e desenvolvidas pela mestra frente às contingências cotidianas.

Para encaminhar teoricamente algumas categorias e narrativas dos jongueiros do “terreiro de Dona Noinha”, será apresentada algumas reflexões em torno do conceito de Memórias, essas pensadas por Pollak (1992; 1989). Nessa dimensão, e de maneira particular, será trazido uma análise sobre Memórias Transatlânticas, que destacará o processo de reafricanização encorpada pelas leituras de Abdias Nascimento no que tange ao quilombismo (NASCIMENTO, 2002).

#### 4.1 Memórias e Narrativas

Pollak (1989), ao direcionar os estudos para as narrativas e memórias dos subalternizados, a “história oral” passou a evidenciar e a enfatizar as “memórias subterrâneas”. Tal modo fez questionar e contrapor a “memória oficial” ocasionando o processo de “subversão do silêncio”, proporcionando uma elevação da estima da população ou do grupo que foi invisibilizado. Dessa forma, considerar a categoria “enquadramento de memória” elucidada sobre como diferentes processos intervêm na formalização da informação que servirá de fonte para a elaboração de uma “memória oficial”, bem como a violência simbólica imbricada nela.

A partir da análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, o autor supracitado ressalta a existência de tantas memórias subterrâneas opostas à memória oficial que foram silenciadas. Ao serem analisadas em suas respectivas comunidades, percebe-se que as memórias são formadoras de identidade, “pois o trabalho da memória é indissociável da organização social da vida” (POLLAK, 1989, p. 14).

Quando as situações são analisadas a partir dessa visão, busca-se compreender as diferentes perspectivas e não apenas do relato de uma narrativa. A memória também se articula em um caráter de lugar a se recorrer, a se pautar sobre um evento, uma situação demarcada, a um acontecimento, mesmo que tenha ocorrido apenas com o personagem detentor da memória ou se desenvolvido em coletividade.

A memória deve ser apreendida como um processo em movimento constante de construção e reconstrução. Para a pesquisa, perceber como os agentes sociais se mobilizam e discursam em prol das articulações de acesso aos direitos constitucionais na relação com as agências do poder público e como acionam as memórias dos “mestres” para pautarem projeções para o futuro, na qual a categoria tradição é um elemento dessa reflexão.

Assim, também é observável, atrelado ao que o Pollak (1989) analisa, está relacionado à forma como os jongueiros lidam com o passado traumático de sua população, enquanto descendentes de africanos, e como esse passado é construído e transmitido ao longo do tempo. Assim, a memória é uma construção social e não um registro objetivo e imparcial dos eventos que ocorreram, pois é moldada pelas relações de poder e pelos interesses de diferentes grupos sociais.

Nessa vertente, Dona Noinha, por meio dos cantos e dos poemas que compõem, investe no poder da Educação uma ressignificação da história de seus antepassados, ao qual não reproduz a história colonial eurocentrada, mas sim, as lutas, as estratégias e as articulações da população africana e afro-brasileira em torno da própria liberdade. Além disso, a memória está intimamente ligada ao esquecimento e ao silêncio, ou seja, aquilo que é lembrado e enfatizado e aquilo que é esquecido ou silenciado também são escolhas conscientes e influenciadas por fatores sociais e, para isso, a tomada de consciência e a valorização de sua ancestralidade diante da afirmação de sua identidade enquanto pessoas pretas, herdeiras de um patrimônio cultural que permite alargar por meio dos cantos, da dança, do corpo e da musicalidade, a sua africanidade.



Pollak, na mesma leitura indicada, também enfatiza a importância da memória coletiva e da necessidade de se preservar a memória dos momentos traumáticos, para evitar a repetição dos mesmos erros no futuro. Ele argumenta que a memória é uma ferramenta política e que seu resgate e preservação são primordiais para a construção de identidades e para a luta por justiça e democracia. Como exemplo, Dona Noinha canta junto ao grupo Congola o seguinte ponto que aprendeu com os jongueiros velhos que a antecedeu:

“Quando eu era criança  
Que o senhor me batia  
Meu Deus do céu  
Como as pancadas doíam  
Eu chorava, chorava, chorava  
Como as pancadas doíam” (Dona Noinha, 2018).

O verso em epígrafe remonta ao passado de violência do sistema escravista no Brasil acometida à população africana e seus descendentes. Nesse sentido, coadunado às leituras de Pollak, é possível afirmar que, no presente contexto, a população preta reafirma esse passado traumático em que seus ancestrais foram condicionados e, mais, que dele surgiram consequências que são vividas na sociedade brasileira atual, como o racismo estrutural. É com essa rememoração que advém direitos, como as políticas afirmativas, no ensejo em combater aquele cenário sob a condição de reparação história a essa população. Por fim, como um exemplo de apropriação da memória do sofrimento e dela fazer um caminho de exigência para com o campo político de reparação e, ao mesmo tempo, de reescrever a história da liberdade de sua população e demarcar um protagonista dessa liberdade (Zumbi dos Palmares), Dona Noinha compôs o seguinte ponto:

“Dia vinte de novembro  
Ouvi gritos pelos ares  
Acordai povo de Campos  
Salve Zumbi dos Palmares  
Salve Zumbi, gente!  
Valeu, Zumbi!  
O jongo, caramba  
Está aqui” (Dona Noinha, 2018).

Portanto, o conceito de memória aqui abordado está associado à visão de que a construção e a preservação da memória são processos sociais que envolvem

conflitos, omissões, silêncios e lutas por reconhecimento e justiça. Essa abordagem reflete sobre como os eventos históricos são lembrados, esquecidos ou reinterpretados ao longo do tempo, e como isso impacta as identidades individuais e coletivas.

#### 4.2 Memórias Transatlânticas e a Reafricanização

No entendimento sobre o contexto das memórias transatlânticas está o legado do colonialismo e da condição submetida as pessoas africanas à escravização, no Brasil iniciada em meados do século XVI. Essas experiências moldaram as sociedades estabelecidas no continente americano, sobretudo aos grupos étnicos que as compõem, na medida que estão intrinsecamente coadunadas no processo de formação das identidades.

As memórias transatlânticas referem-se à experiência histórica da diáspora africana no contexto do sistema escravista das relações culturais entre a África e as Américas. No Brasil, o movimento de reescrita da história dos afro-brasileiros tem se destacado como uma maneira crucial de combater a marginalização e a invisibilidade desses grupos na narrativa histórica dominante. As memórias transatlânticas desempenham um papel fundamental na construção da identidade e da cultura da população preta, em que oferece uma perspectiva histórica e cultural rica e diversificada.

Através do estudo das memórias transatlânticas, os acadêmicos procuram entender as complexas ramificações dessas interações e como elas moldaram tanto as sociedades contemporâneas nas Américas quanto na Europa. Eles analisam documentos históricos, literários e culturais, investigam as representações nas artes visuais, no cinema, na música e exploram as conexões sociais e políticas entre os dois continentes.

Na prática do jongo e do caxambu, as memórias dos “mestres” são acionadas, também, para articularem mobilizações de luta perante a opressão étnica-racial. Isso direciona a análise para as dimensões atuantes do “quilombismo” (NASCIMENTO, 2002):

“(...) formam uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo

o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta *práxis* afro-brasileira, eu denomino de quilombismo” (NASCIMENTO, 2002, *apud* GOLTARA, 2014).

A prática do jogar e do caxambuzar são dimensões dos processos de criação dos territórios que permitem a seus agentes praticantes produzirem suas maneiras de viver. Nesses rituais, os “mestres” são os anciões guardiões dos saberes e das memórias de africanos e afro-brasileiros que foram escravizados, sob relatos herdados perpassados pela sua genealogia de parentesco, conforme são proferidos nas entrevistas dos “mestres” e “mestras” participantes da pesquisa.

Ademais, tais “mestres”, são percebidos pelos “jongueiros” e “caxambuzeiros”, principalmente de designação religiosa umbandista, como uma representação das entidades Pretos Velhos e Pretas Velhas, que também são os guardiões da memória dos quilombos e das religiões de matrizes africanas. A morte de um “mestre” é percebida pelos que “ficam” como uma maneira em que transforma o falecido em “rei africano (ou rainha africana)” que continuam a exercer ações póstumas, como “ensinar [o jongo ou caxambu] por meio do tambor”, haja vista que “o que fica guardado” ou o que se sepulta é o corpo físico.

Mesmo ao afirmarem sua procedência de origem étnica em relação aos seus antepassados africanos, que permeiam suas memórias transatlânticas, baseadas na afinidade, como dito acima, a reafricanização é realizada aqui, em seus territórios e suas territorialidades. Ou seja, a origem é redefinida como, agora, a África refletida aqui.

Seja pela estética, pela demarcação da identidade étnica enquanto afro-brasileiros ou quilombolas, pela prática cultural de saberes herdados transmitidos por africanos e/ou seus descendentes, estão coadunados aos discursos e às ações de aquilombamento de seus territórios, de seus lugares de memória, da memória oficial do município onde vivem, das escolas, das praças, das universidades e dos cargos públicos. Assim, o quilombismo (NASCIMENTO, 2002) representa o empoderamento dos afro-brasileiros baseado nas tradições

e valores dos quilombos históricos, cuja representação orienta a luta contra o racismo e a opressão.

A revalorização da cultura e da história africana e afro-brasileira, enfatiza a necessidade de valorizar a contribuição da população preta para o desenvolvimento do país. Nessa vertente, Abdias do Nascimento (2002) afirma que a educação e o conhecimento devem ser fundamentais na construção de uma sociedade justa e igualitária, ao mesmo tempo em que promove a valorização do patrimônio cultural africano. Ademais, o quilombismo defende a autodeterminação e a autonomia dos quilombolas e afro-brasileiros por meio da organização política e social, visto que o protagonismo na tomada de decisões diante de uma dimensão política é substancial na promoção do desenvolvimento social e econômico de seus membros.

Assim, o jongo é um modo de aquilombamento, ao qual, por meio dele, os seus agentes sociais étnicos buscam o empoderamento, a valorização da cultura e da história africana, para que se promova, nesse processo, a autonomia política e social da população preta no Brasil, sejam representadas por comunidades e remanescentes de quilombolas, instituições religiosas de matrizes africanas, juventude urbana e campesina, dentre outras, ao qual almejem a reparação histórica pelos séculos de opressão e discriminação que o Estado, enquanto um projeto político colonialista, submeteu à população africana e seus descendentes aqui no Brasil.

#### 4.3 Geneci Maria da Penha: a dona do “terreiro do jongo” e das poesias transatlânticas

Bisneta de Nicolau Balbino e Joviano de Souza, ex-excravizados africanos, e herdeira do jongo que representa a quarta geração da genealogia de seu parentesco na transmissão desse saber, Geneci Maria da Penha, Dona Noinha, nascida em 10 de agosto de 1944, recria o jongo por meio do Grupo de Jongo “Congola” a partir de suas memórias e narrativas apreendidas pela sua avó

materna, Margarida Edson Balbino, conhecida como Maninha, sua maior referência de vida.

A autoidentificação enquanto descendente de escravizados africanos e indígena, como foi o caso de sua bisavó materna Fé Maria da Conceição, Dona Noinha reafricaniza o seu “terreiro de jongo”, por meio dos “pontos” que profere discursos sobre justiça social, cidadania e direitos para a população afro-brasileira.











**Figura 05** – Geneci Maria da Penha, Dona Noinha, “mestra” do Grupo de Jongo Congola.



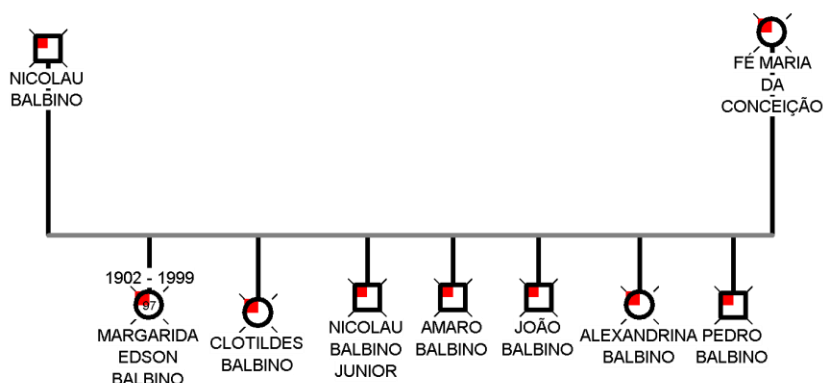
Fotografia: acervo pessoal da “mestra”.

O trabalho na roça, principalmente direcionada para os boias-frias nas lavouras de cana de açúcar, ofício de sua avó Margarida e dos irmãos dela (tios/tias-avós de Dona Noinha), e a espiritualidade de matrizes africanas são categorias muito presentes nos versos cantados no “terreiro de jongo” de Dona Noinha. Essa última, também foi uma herança herdada de suas avós Margarida, que “cultuava a religião dos Orixás”, e Regina Maria da Conceição, mãe de Gordiano da Penha – pai de Dona Noinha, devota de são Jorge.

Seguem os diagramas genealógicos para a compreensão da estrutura de antepassados e sucessores na transmissão dos saberes do jongo a partir da história de vida de Dona Noinha. A partir deles, será possível verificar como a referida “mestra” é resultado daquela transmissão pelos dois lados da geração de parentesco, ou seja, herdeira do jongo tanto pela linhagem materna quanto paterna.

LEGENDA	
	Pessoa do sexo masculino viva
	Pessoa do sexo masculino falecida
	Pessoa do sexo masculino jongueiro vivo
	Pessoa do sexo masculino jongueiro falecido
	Pessoa do sexo feminino viva
	Pessoa do sexo feminino falecida
	Pessoa do sexo feminino jongueira viva
	Pessoa do sexo feminino jongueira falecida
	Casamento
	Irmãos

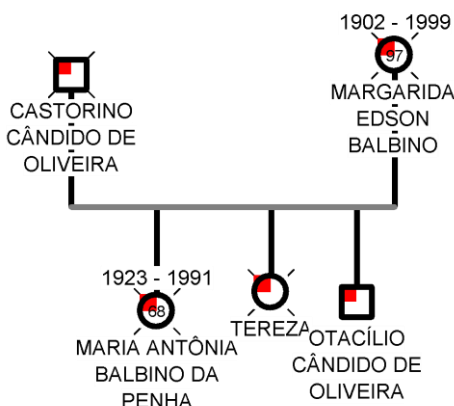
**Diagrama 01** – Antepassados (lado materno): 1ª geração de jongueiros da família de Dona Noinha.



Após o evento da Abolição em 1888, a prole de Nicolau e Fé continuaram com o trabalho nas lavouras de cana de açúcar no estado do Rio de Janeiro, agora como boias-frias. Anos mais tarde, se deslocaram para os subúrbios do Rio de Janeiro.

João Balbino foi para as terras de seu pai, Nicolau, concedidas pelo fazendeiro que o escravizou. Todavia, com o acesso dificultoso e sem recursos financeiros, João Balbino se deslocou para Macaé.

**Diagrama 02** – Antepassados (lado materno): 2ª geração de jongueiros da família de Dona Noinha.



O avô materno de Dona Noinha, marido de Margarida Edson Balbino, Castorino Cândido Oliveira era jongueiro e possuía um “terreiro de jongo” na rua do

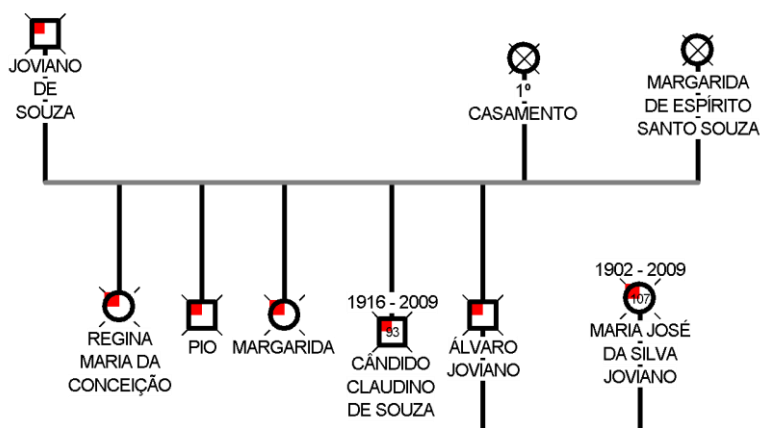
Tomate, no bairro Caju, onde Dona Noinha, criança, participava das rodas. Os “terreiros de jongo” em Campos permitiam a participação das crianças no jongo.

Castorino tinha uma maneira peculiar de dançar o jongo. Segundo Dona Noinha, seu avô dançava da mesma maneira que se ginga a capoeira. Na sua visão, a “capoeira salva o jongo”, ou seja, a capoeira como “nasceu nas senzalas” bem como o jongo era praticado ali e vindo da África, há uma ancestralidade a ser respeitada mesmo nas práticas rituais.

A avó materna Margarida, era uma jongueira “cumba”. Tal denominação representa a pessoa que pratica o jongo, mas é a responsável por administrar as festas do “terreiro do jongo”, ou seja, organizar todo o ritual: as rodas, os cantos, verificar as comidas, o bem-estar dos brincantes e, por conta de todas essas tarefas, a pessoa fica restrita a dançar. Se iguala a função de “cambona” nas Casas de Umbanda e Candomblé.

Essa função “cumba” no jongo não foi exercida pela filha de Margarida, Maria Antônia Balbino da Penha, mãe de Dona Noinha, no entanto, ela assumiu a função de “mestra jongueira” e transmitiu, posteriormente, à essa filha. Além de herdar a maestria, Dona Noinha também herdou a função de “cumba”, todavia redirecionada para a sua espiritualidade dentro da religião Umbanda, onde é “cambona”.

**Diagrama 03** – Antepassados (lado paterno): 1ª geração de jongueiros da família de Dona Noinha.

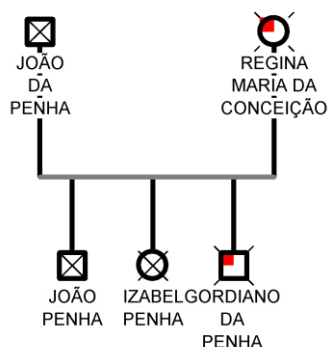




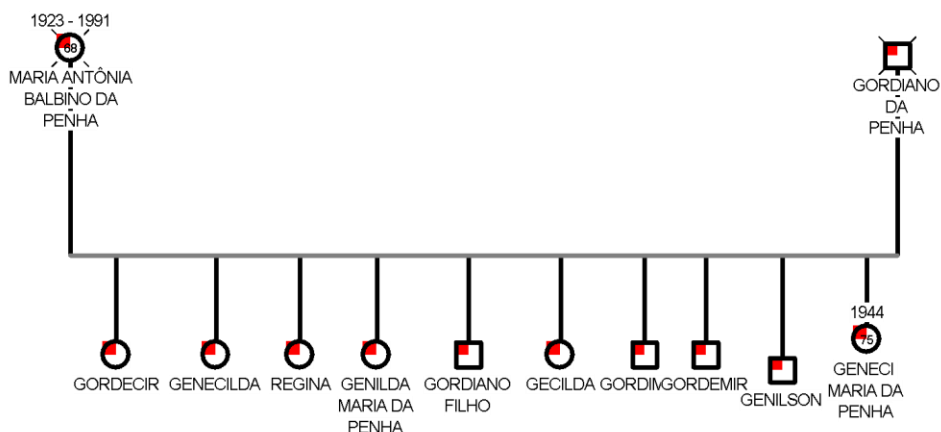
Joviano de Souza era africano e foi escravizado na Fazenda Vicente Nogueira, que se localizava em Campos dos Goytacazes. Após o evento da Abolição de 1888, recebeu um pedaço de terra do proprietário da referida fazenda, localizado onde hoje é o bairro Santa Cruz, área urbana do município de Campos. Ali, passou a ser sua moradia e a de sua família e realizava a prática do jongo, sendo ali também um “terreiro de jongo”. Todavia, com a Revolução Industrial, segundo Dona Noinha, os usineiros ingleses tomaram esse pedaço de terra, que estava vinculada à Joviano apenas por meio verbal, não tendo nenhum documento do antigo fazendeiro concedendo essas terras a ele.

Com o falecimento de Joviano, as filhas tornaram-se boias-frias na lavoura de cana de açúcar e os filhos trabalharam na usina açucareira. Além dos filhos de Nicolau Balbino, bisavô materno de Dona Noinha, os filhos de Joviano de Souza, bisavô paterno de Dona Noinha, também foram boias-frias no pós-abolição nas lavouras de cana de açúcar.

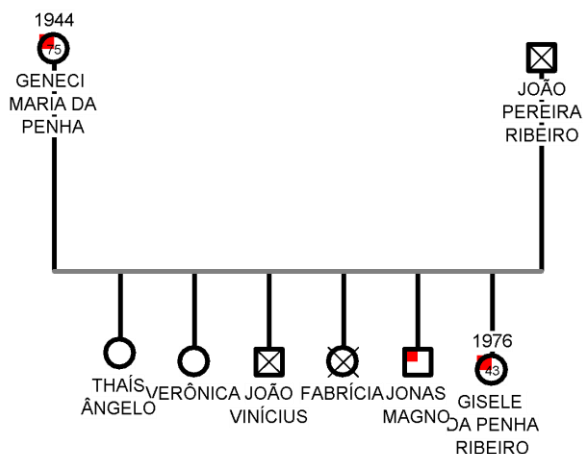
**Diagrama 04** – Antepassados (lado paterno): 2ª geração de jongueiros da família de Dona Noinha.



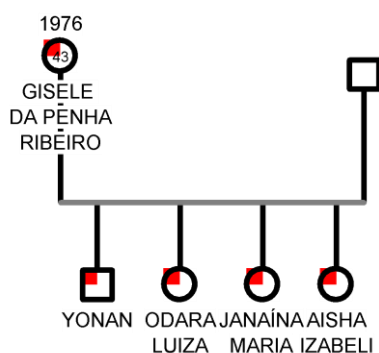
**Diagrama 05** – Herança lado materno quanto paterno: 4ª geração de jongueiros da família de Dona Noinha.



**Diagrama 06** – Transmissão do jongo por Dona Noinha: 5ª geração de jongueiros da família de Dona Noinha.



**Diagrama 07** – Transmissão do jongo por Dona Noinha e seus filhos para os netos e netas: 6ª geração de jongueiros da família.



O Grupo de Jongo Congola, realizado no “terreiro de jongo” de Dona Noinha, integra filhos e filhas, netos e netas da referida “mestra”. Há também a participação como integrantes do “grupo” que são vizinhos do bairro, filhos e netos dos “jongueiros velhos” de outros “terreiros de jongo” em Campos dos

Goytacazes. A neta de Dona Noinha, Odara Luiza, é a “tamborzeira”. Os demais, são “cantadores” e os “dançantes” da roda.

Realizam apresentações nas escolas do município, bem como e festividades religiosas e comemorativas. O destaque, além da juventude dos integrantes do “grupo”, são as formas de reafricanização que são utilizadas para demarcar a origem étnica autodefinida como descendentes de escravizados africanos.

O jongo é recriado a partir dessa dimensão dos processos de reafricanização dos agentes sociais do Congola. As roupas, os acessórios (feitos com as sementes das ervas de santa Maria, cultivada no quintal da casa de Dona Noinha), os turbantes, os cantos que se remetem aos vovôs e vovós africanos, (tanto do campo espiritual – as entidades Pretos Velhos e Pretas Velhas -, quanto consanguíneo) e o nome do “grupo”. Esses dois últimos destaques são compreendidos sob as narrativas e memórias transatlânticas, que designa uma afirmação de um lugar de origem dos ancestrais desses agentes sociais bem como a da prática do jongo. Todavia, essa reafricanização é realizada no Brasil, especificamente no “terreiro de jongo” da Dona Noinha.

#### 4.4 Jongo familiar - a reexistência

A mestra jongueira Geneci Maria da Penha, a Dona Noinha, nascida em 10 de agosto de 1944, tem o jongo como tradição familiar proveniente da linhagem consanguínea materna quanto paterna. O terreiro de jongo da família materna era no bairro do Caju, em Campos dos Goytacazes, no município do Rio de Janeiro (Brasil). Já o terreiro de jongo da família paterna era em Santa Cruz, na mesma cidade. A família de Noinha estabeleceu-se no bairro do Caju até o ano de 1954, ano em que passaram a residir no bairro Parque Guarus, local de moradia até o presente momento (2023).

O surgimento do terreiro de jongo no Parque Guarus ocorreu em 1987, quando Dona Noinha completou 43 anos. Com o falecimento dos familiares mais antigos, Maria Antônia Balbino da Penha, mãe de Noinha, incentivada pelas filhas, iniciou o contato com jongueiros do bairro e adjacências para iniciar o novo terreiro.

Posteriormente, com o falecimento da mãe, no ano de 1991, Noinha assumiu o terreiro de jongo em Campos dos Goytacazes e a irmã em Niterói, município no mesmo estado.

Assim, o Jongo Congola I e Congola II tem a “mesma raiz”, diz Noinha. Nas palavras da supramencionada mestra jogueira:

“A maestria jogueira no jongo de terreiro ele vem de família. Um falece e o outro pega o espaço desde que ele tenha compromisso. Então o meu avô era mestre jogueiro, a minha mãe passou a ser mestre jogueira depois que meu avô faleceu, muito tempo, aí se organizou o jongo. A minha mãe faleceu, eu assumi aqui em Campos e a minha irmã em Niterói, que eles tem um grupo lá, que aqui a gente coloca o nome Congola I e o de lá é o Congola II.” (NOINHA, 2019)

Assim, observa-se que o jongo representa uma “reunião” de pessoas, interligadas por relações de parentesco, todavia, somam-se as pessoas com relações de pertencimento étnico, cujo passam a participar de todo o processo narrativo, memorial e identitário do jongo. Nessa linha de pensamento, a institucionalização do jongo enquanto um patrimônio imaterial traz o diferencial da garantia de direitos culturais por meio de políticas públicas, porém, é a sabedoria transmitida e cultivada nas bases ancestrais do grupo, aos quais são elencadas pelos agentes étnicos dentro do campo de agenciamentos pautados nas memórias de seus ancestrais, que legitimam o jongo enquanto uma bandeira de luta e demarcação identitária do lugar.

Essas bases ancestrais do Grupo de Jongo Congola são configuradas por personagens das memórias e narrativas da história de vida de Dona Noinha, cuja imersão está inteiramente dirigida a seus antepassados. Entretanto, o referido Grupo conta com a participação não apenas de familiares que compartilham laços biológicos, mas também com a presença de amigos e filhos adotivos. Em suas palavras:

“Mas a família que eu falo, quando eu falo família, não é consanguínea né, eu não sou muito achar que a família é consanguínea. Família é o amor né, família é o amor. Pra isso eu criei meus filhos, eu sempre disse a eles, eu dou a base, mas não vou dar muito a poucos, porque tem muitos precisando.” (NOINHA, 2019)

Para Fonseca (2005), “a relação indivíduo-família não pode ser pensada da mesma forma em todo lugar, pois a própria noção de família varia conforme a

categoria social com qual estamos lidando” (FONSECA, 2005, p. 52). Considerando os estudos de Duarte (1994), a autora ressalta que [...] o valor “família” tem grande peso em todas as camadas da população brasileira. No entanto, significa coisas diferentes dependendo da categoria social. Enquanto, entre pessoas da elite, prevalece a família como linhagem (pessoas orgulhosas de seu patrimônio), que mantêm entre elas um espírito corporativista, as camadas médias abraçam em espírito e em prática a família nuclear, identificada com a modernidade.

Para as comunidades tradicionais, o conceito de família está ancorado nas atividades domésticas do dia a dia, nas relações de pertencimento étnico-racial e nas redes de ajuda mútua (FONSECA, 2005, p. 51). O jongo como tradição familiar forma laços de solidariedade que tem como base relações de memória, afeto e combate às discriminações e preconceitos. O cotidiano dessas relações familiares ampliadas não aparece apenas como espaço de reprodução da vida social, mas também como possibilidade de superação, lutas e trocas. Essas relações familiares extensivas e comunitárias agem enquanto forma de recriação de ascendências africanas, também presentes em outras expressões culturais e religiões afro-brasileiras.

A transmissão familiar do jongo é um caminho de manutenção da expressão cultural, em que Noinha insere a participação de seus netos nas rodas. Nesse jongo, ser criança não é um impeditivo para participar. Sobre as relações de aprendizagem no jongo é possível afirmar que, os anciãos são muito respeitados e referenciados como mestres, o que nos remete à tradição africana de culto ao ancestral. A representatividade da senioridade, sobretudo enquanto função de mestres, é apropriada pelos participantes do grupo na medida em que esses constroem laços de conotação familiar. O convívio, o respeito e a admiração fazem com que muitos sejam chamados de tio, tia, irmão e até pai, mesmo sem haver laços biológicos.

Ao assumir o terreiro de jongo da mãe, Noinha recria práticas dos mais velhos, que recorda dos tempos da infância, como a relação dos familiares com a terra e com seus locais de moradia. O jongo da referida mestra e as relações

familiares travadas a partir dele possuem um espaço privilegiado de ação: o terreiro de jongo, o chão de terra batida, o quintal da casa, que é visto não apenas como local do jongo, mas também como local de sociabilidade da família numa concepção extensa, contemplando o jongo, a religiosidade e outras expressões do cotidiano. Nesse sentido, para várias culturas não hegemônicas, não é o tempo o eixo de organização da vida mais importante, mas sim, o lugar, a relação com a terra. O eixo centralizado no lugar/no território aparece na cultura afro-brasileira como característica de uma cultura de diáspora que demarca, que territorializa.

Leite (1997), falando sobre valores civilizatórios em sociedades negro-africanas, indica “a existência histórica de uma convergência civilizatória crucial para a captação da identidade mais decisiva de sociedades da África negra e para a captação do sentido de processos sociais específicos” (LEITE, 1997, p. 103), que fazem parte da forma de interpretar o mundo e da organização histórica da realidade. Essa reflexão é importante para análise histórica e múltiplos processos de recriação de saberes e fazeres afro-brasileiros.

Segundo Leite (1997), na África a própria noção de ser humano está umbilicalmente ligada a conceitos como força vital, palavra, família, poder e ancestralidade que, por sua vez, ganham sentido na territorialização das relações sociais em comunidade. A terra, principal recurso natural dessas sociedades agrárias, é considerada ela mesma como uma divindade e sua fertilidade é tomada como doação preexistente. Dotada dessa energia vital que a sacraliza, a terra não pode ser apropriada pelo homem, que, entretanto, está potencialmente habilitado a ocupá-la segundo as normas ancestrais (LEITE, 1997, p. 112).

Nessa perspectiva, direcionamos nosso olhar para o terreiro de jongo de Noinha, o espaço do quintal que, além de ser local do jongo, também é um lugar específico de afetividade, de sociabilidade familiar, de relação com as plantas e com os animais, de religiosidade, onde todo o cotidiano ocorre, onde a vida social acontece e se organiza. Podemos pensar esse espaço como local de resistência dotado de práticas específicas.

Fonseca (2005) ressalta que para muitas dessas famílias das camadas populares, as relações familiares são pensadas para muito além da “casa”, sendo consideradas em termos de “pátio”. Sobre essa questão, ela diz que:

Em um terreno, por menor que seja, sempre tem lugar para construir mais uma “puxada”, isto é, uma peça ou uma meia-água, para receber um amigo ou parente. A primeira moradia da maioria de jovens casais é uma peça construída no quintal dos pais ou sogros. Com filhos casando e descasando, pessoas mudando atrás de um novo emprego, ou simplesmente com a incorporação de algum inquilino, a composição do pátio muda. (FONSECA, 2005, p. 53)

A mestra jogueira Noinha residiu em dois endereços no bairro Parque Guarus: o primeiro, na Avenida Beira Lago, endereço da casa para onde se mudou com a sua família, quando ainda era criança (em 1954) e que, posteriormente, foi transformado por ela no Centro de Cultura Afro-Brasileira Motorista Gordiano e Ilê D’Ogum Iara Polo (foto 06); e o segundo, localizado na Avenida Campista, é o endereço onde reside atualmente. É possível transitar entre esses dois endereços, indo de uma casa à outra por dentro do terreno, transitando pela área do quintal que os une. Outros familiares também residem nesse entorno, transformando o espaço do quintal em um local de construção de relações e reexistência cultural da família e da própria comunidade.

#### 4.5 Religiosidade

**Figura 06** – Centro de Cultura Afro-Brasileira Motorista Gordiano e Ilê D’Ogum Iara Polo:



Fotografia: da autora – registro em 20 de junho de 2019, Parque Guarus, Campo dos Goytacazes (RJ).

Ao analisar sobre cultura negra, Sodré (2005) explica que “não se tratou jamais de uma cultura negra fundadora ou originária que aqui se tenha instalado para, funcionalmente, servir de campo de resistência” (SODRÉ, 2005, p. 92), já que para cá vieram dispositivos culturais correspondentes às várias nações ou etnias da África que, muitas vezes, já conheciam mudanças no próprio continente africano. Considerando a formação social brasileira, o autor diz que “é o caso patente, palpável de coexistência e interpenetração multisseculares de duas ordens culturais, a branca e a negra, funcionando esta última como fonte permanente de resistência” (SODRÉ, 2005, p. 92). E é justamente por meio da resistência, da busca de recriar e reviver seus saberes e fazeres que a religiosidade age para a manutenção do grupo.

A religião é muito importante na vida de Dona Noinha. Conta que em sua família existem pessoas de várias religiões diferentes. Sua avó materna, Margarida, era do candomblé, responsável pelo preparo das comidas sagradas dos orixás. Guarda lembranças de um tempo em que não tinha muita afinidade com a sua avó por questões religiosas, já que foi criada na religião católica e “tinha medo do que não conhecia”. Explica que esse afastamento da avó fez com que perdesse muitos ensinamentos. Foi só depois de ser mãe que passou a frequentar a umbanda, pela filha Fabrícia, falecida em 19 de agosto de 1977. Noinha diz que foi a espiritualidade que a preparou para a passagem da filha. Sobre o fato, ela diz:

“Se eu não tivesse, não conhecesse a religiosidade que hoje eu conheço, eu não aguentaria. Então, eu acho que o espírito dela mesmo, a alma dela, o envolvimento dela espiritual que era muito forte, me preparou. Então me converti. Religião é aquele templo onde você se encontra, mas com a influência de amigos, a parte social. Eu acho que o templo é a parte social, é a religião. Agora a fé é muito importante. Se a gente tem fé, a gente passa as coisas, as coisas ficam mais suaves. A gente não se desespera e espera aquilo acontecer. Se for positivo, e se for negativo a gente passa e dá a volta por cima. E se a gente não tiver fé, aí desmonta. Qualquer um de nós. Então se eu creio que as coisas que estavam determinadas pra eu passar, se antes não tivesse me mostrado esse outro lado da moeda, eu não aguentaria. Então eu devo muito, muito, muito, muito... Devo muito às entidades. Devo muito ao meu preto velho, que me sustenta, que me apoia espiritualmente. E meus familiares materialmente. É isso” (NOINHA, 2019).



Noinha relata que o jongo para ela é uma maneira de conscientizar as pessoas e de crescer como ser humano. A mestra explica que o jongo é a sua própria alma e, que quando grita seus pontos de jongo, a primeira coisa que pensa é na voz sufocada dos avós, que não tiveram oportunidade de falar sobre o que passaram. Por isso, os pontos que canta são sempre uma libertação para ela. Sobre a relação entre jongo e religiosidade, Noinha, quando questionada se os seus ancestrais estão juntos dela no jongo, diz:

“Se eles estiverem aí, porque, a espiritualidade anda muito mais rápido do que a gente. Eu não vou dizer que eles não estão porque, né... é uma força né, uma vibração, é o espaço que se eles, se acharem que estão bem, né, que eles podem estar ali, só que eu não evoco. A minha parte de dança é dança.” (NOINHA, 2019)

Mas, se o quintal é o espaço da afetividade e do cotidiano, aparece também como um território atravessado por disputas. Uma das disputas identificadas nesse território tem relação direta com a questão da religiosidade. Noinha já foi vítima de intolerância religiosa em seu bairro e sobre isso fez o seguinte relato:

“Eu já tinha aqueles dias certos de passe, então aí a gente fazia uma palestra antes, conversava com algumas pessoas, orientação religiosa, porque isso é muito importante pra mim. Antes da outra, aí, depois do bate-papo, da conversa religiosa, aí que a gente fazia o passe, aí o preto velho chegava e dava o passe pro pessoal. Aí eles sabiam mais ou menos o horário e o dia. Pegava uma, era Kombi, hoje eles tem van de igreja, ficava com alto-falante em frente o meu portão. Com a altura maior que pudesse, o volume maior. Chegou um dia, não veio a van, a Kombi da igreja. Aí chegava na outra semana, eles cruzavam, fazia um culto do lado, numa casa do lado, fazia outro culto na casa da frente. Chegou um tal dia que não veio a van, o transporte da igreja. Eu achei assim, uma coisa engraçada. Aí de repente, um carro com uns alto-falantes, mas muito possante mesmo, começou a gritar música gospel. [...] Tentavam botar os vizinhos contra mim. Pessoa que a gente foi criado junto.” (NOINHA, 2019)

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

Sobre o avanço neopentecostal, o mencionado autor diz:

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

Vagner Gonçalves da Silva (2005) explica que nas últimas duas décadas tem-se verificado no Brasil uma intensificação do ataque promovido pelas igrejas neopentecostais contra as religiões afro-brasileiras. O autor explica que:

Esse ataque, visto por seus agentes como uma “guerra santa” ou “batalha espiritual” do bem contra o mal (sendo este representado pelos demônios que se travestem preferencialmente de divindades do panteão afro-brasileiro para causar malefícios), faz parte, em diferentes graus, do sistema teológico e doutrinário do pentecostalismo desde seu surgimento no Brasil no início do século XX (SILVA, 2005, p. 151).

Mais do que uma estratégia de proselitismo junto às populações de baixo nível socioeconômico, o autor explica que esse ataque visa combater essas religiões “para monopolizar seus principais bens no merca do religioso, as mediações mágicas e a experiência do transe religioso, transformando-o em um valor interno do sistema neopentecostal” (SILVA, 2005, p. 152).

No estado do Rio de Janeiro, o CEPLIR é o responsável pelo atendimento às vítimas de intolerância religiosa, por meio de registro de denúncias de forma presencial e por telefone, prestando atendimento de apoio jurídico, psicológico e social aos seus usuários. Com relação a dados estaduais, o documento Intolerância Religiosa no Brasil: Relatório e Balanço (2016) apresenta que os indicadores de referência são do período de julho de 2012 a setembro de 2015 (totalizando 1.014 atendimentos) e setembro a dezembro de 2015 (totalizando 66 atendimentos). No primeiro momento de investigação, os praticantes de religiões afro-brasileiras eram as maiores vítimas, em que “as denúncias contra religiões afro-brasileiras representaram 71,15%, fato que indica este segmento

como o mais vulnerável e conseqüentemente aquele com maior índice de vitimização” (SANTOS et al., 2016, p. 24-25).

A cidade de Campos dos Goytacazes, no interior do estado do Rio de Janeiro, tem vivenciado essa realidade de aumento dos ataques contra as religiões afro-brasileiras. Em setembro de 2019, foi publicada uma reportagem onde o Prof. Dr. Babalawo Ivanir dos Santos relata que dos 200 centros de religiões de matriz africana ameaçados em todo o estado, 40 estão localizados no município, evidenciando a grave situação.

Com base nas palavras do líder religioso, a reportagem ressalta que:

Campos vive, hoje, a situação mais grave do estado, com ameaças, mortes e também perseguições. Pode-se dizer que a região superou cidades da Baixada Fluminense, que sempre registraram um forte histórico de ataques a terreiros (AMORIM, 2019).

A reportagem também apresenta a fala do delegado Gilbert Stivanello, da Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância (Decradi). A reportagem ressalta a seguinte fala do delegado:

Os assassinatos estão sendo investigados para chegarmos à motivação. Os casos de Campos não foram comunicados à Decradi, que fica a quatro horas de distância daqui, fazendo que as pessoas optem por registrar a ocorrência na delegacia local. Nós vamos entrar em contato com a polícia de lá para apurar mais a motivação. O que temos são cerca de 20 ataques investigados na Baixada Fluminense (AMORIM, 2019).

É possível compreender que historicamente a demonização das religiões de matrizes africanas esteve imbricada ao racismo. A discriminação racial, que justificava ideologicamente a escravização dos africanos, se estendia à religiosidade vinda da África, que foi desqualificada e associada à feitiçaria europeia.

De acordo com Almeida (2018) o racismo, “é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertencam”

(ALMEIDA, 2018, p. 25). O autor também argumenta que o racismo é sempre estrutural, no sentido de constituir elemento que integra a organização econômica e política da sociedade brasileira, fornecendo o sentido, a lógica e a tecnologia para as formas de violência que moldam a vida social contemporânea, onde “as expressões do racismo no cotidiano, seja nas relações interpessoais, seja na dinâmica das instituições, são manifestações de algo mais profundo, que se desenvolve nas entranhas políticas e econômicas da sociedade” (ALMEIDA, 2018, p. 16).

O racismo institucional se expressa na dificuldade de acesso à escola, ao mercado de trabalho, na criação e implantação de políticas públicas que desconsideram as especificidades raciais e na reprodução de práticas discriminatórias arraigadas nas instituições. A situação social das mulheres negras é marcada pela violência contra si, seu corpo e sua vida, e também pela violência que atinge seus filhos, irmãos, companheiros, netos, bisnetos, massacrados pelos números da violência no Brasil, que mata majoritariamente a população negra.

Assim, ao considerar a persistência dos números relativos à violência apresentados no Atlas da Violência 2019 e a continuidade do processo de aprofundamento da desigualdade racial nos indicadores de violência letal no Brasil, onde, em 2017, 75,5% das vítimas de homicídios foram indivíduos negros (IPEA, 2019, p. 46), torna-se extremamente importante tematizar e disseminar o debate do tema racial atrelado a uma proposta coletiva que promova uma cultura da vida, da paz, da liberdade, do respeito religioso, da democracia e dos direitos humanos.

Dessa maneira, como encerramento deste último capítulo, é exponencial dizer que, se o racismo age enquanto ideologia que justifica, é naturalizado e dessensibiliza a população para compreender e se opor às históricas desigualdades hierárquicas, econômicas, sociais e educacionais decorrentes dos quatro séculos de escravidão no Brasil, é entendido que o jongo e seus saberes e fazeres permitem que pessoas negras, em especial, mulheres negras, construam espaços de manutenção e recriação de seus saberes e fazeres, por

meio dos quais as sociabilidades, trocas e exercício de poder lhes permitem agir no enfrentamento das dificuldades e contingências cotidianas. Por isso, as soluções que mulheres como a mestra jongueira Noinha encontram para resolver suas questões precisam ser colocadas em evidência, descritas e analisadas, para que se possa anunciar possibilidades inspiradoras de reexistências. Suas memórias não são esquecidas, ao contrário, na dimensão da tentativa de esquecimento e de enquadramento da memória (POLLAK, 1992) ocorrida durante todo o processo histórico social brasileiro, elas são recriadas e, nesse movimento, são reafricanizadas, de modo a aquilombar (NASCIMENTO, 2002) as estruturas discursivas da arena de negociações em torno de sua prática cultural no almejo por direitos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em virtude das análises apresentadas, a tese buscou descrever sobre os processos dinâmicos da luta étnica-racial da rede jongueira-caxambuzeira que contemplou cinco municípios onde há comunidades praticantes dessa expressão cultural estabelecidas ao extremo Sul do Espírito Santo, Norte e Noroeste do Rio de Janeiro e Sudeste de Minas Gerais (Brasil) e, em especial, o Grupo de Jongo Congola, este estabelecido no bairro Parque Guarus, no município de Campo de Goytacazes (RJ/Brasil). Tais reflexões, contempladas no capítulo um, foram direcionadas a partir da prática do jongo, entendida aqui como um sinal diacrítico, produto das formas de organização dos agentes comunitários negros desse lugar, análise debruçada sobre Barth (2000).

Esse exercício fora efetuado a partir das memórias e narrativas dos mestres e mestras das supramencionadas regiões abarcadas na tese e, conforme mostrado, o objetivo foi de descrever as categorias de identificação dos próprios agentes étnicos, ora por “jongueiros”, no contexto das políticas sobre patrimônios culturais, ora por “afro-brasileiros” ou “quilombolas” no contexto do reconhecimento do Estado como descendentes de africanos. Essas denominações são categorias constitucionais e lhes conferem direitos, respectivamente, culturais e étnicos.

O capítulo dois alcançou a realização da contextualização histórica, a partir das leituras de Hebe Mattos (2011; 1995), que subsidiou o entendimento da dimensão do Território e Territorialidade das localidades aqui contempladas, haja vista que os discursos e narrativas dos jongueiros se atrelam ao espaço físico de suas moradias e, para além, de seus lugares de memória (NORA, 1993 [1984]).

Na sequência, no capítulo três, após reflexões dos dois capítulos que o antecede, ao qual condicionou a pensar sobre essa dimensão identitária dos agentes sociais da pesquisa, sobre a dinamicidade da etnicidade, nos abriu portas para analisar o estabelecimento das trocas e negociações em torno da bandeira política de Estado sobre “bens imateriais”. Tal demanda é enviesada

diante das políticas patrimonialistas do Estado, sob o discurso da “salvaguarda cultural”, que veiculam ações públicas para com a preservação, fomento, divulgação e auxílio das “expressões imateriais” afro-brasileiras, dito essa conforme o caso em estudo. Ademais, essa designação é uma nova linguagem e categoria traduzida, reconhecida e emitida pelas agências culturais oficiais, essas que se tornam “tutoras”, a partir do momento em que a União assegura direitos constitucionais, e por eles a exigência da manutenção e proteção dos patrimônios, conforme os artigos 215 e 216 da CFB de 1988.

Por essa razão, mediante a metodologia patrimonial imaterial do Estado, que celebra práticas políticas-culturais afro-brasileiras como “bens culturais nacionais”, dimensionando-as como “patrimônios”, o jongo é o denominado agora como “Jongo no Sudeste”. As comunidades que as praticam, sendo elas heranças que foram transmitidas por seus ancestrais, recheadas de simbologias, espiritualidade, conhecimentos, narrativas e memórias que se debruçam sobre histórias de vida e experiências diante de um sistema escravista, se tornam uma potencialidade política, legitimação étnica-racial e de ressignificação identitária, na medida em que as negociações em torno dessas expressões com os agentes políticos públicos no cenário das relações sociais, são estabelecidas.

Essa configuração da política cultural, que deteve como intenção a formação de uma identidade brasileira, incorporando as diversas práticas culturais como bens da Nação, é reinventada pelos agentes étnicos do Grupo Congola a partir do momento em que a brincadeira, na condição de “patrimônio”, traça mobilizações e articulações em prol da luta da demarcação da história e participação dessa população na construção das narrativas e memórias do município, debate promovido especial no capítulo quatro.

Nas análises empreendidas na pesquisa, buscou-se averiguar a (re)organização da identidade negra na configuração dos agentes sociais, membros do Grupo Congola, como jongueiros, dinâmica essa que soma à uma rede comunitária social da luta negra e quilombola no Norte e Noroeste fluminense, Sul do Espírito Santo e Sudeste de Minas Gerais.

Dessa forma, por intermédio do palco das políticas culturais, o supramencionado grupo, representa o jongo étnico-patrimonializado na promoção da visibilidade social, do fomento da autoestima proporcionado pela autonomia de negociar sua prática diante dos moldes da patrimonialização (tais moldes interpretados aqui como uma forma de selecionar o que pode ser “exibido” do jongo que contribui para a identidade brasileira, sendo a própria representação uma resposta contrária a esse posicionamento) e das políticas públicas municipais, no que tange a infraestruturas, benefícios sociais e projetos desse cunho.

A partir dos estudos da Antropologia Social, afirma-se que o indivíduo é (re)construído nas relações de etnicidade da comunidade em que pertence. Em outras palavras, as dinamicidades das formas organizativas de um grupo estabelecido por meio das relações de alteridade promovem a afirmação de pertencimento do sujeito étnico ao seu grupo, sendo essa maneira definida por meio de elementos elencados pelo coletivo social do grupo em que está imerso.

Dessa maneira, o indivíduo carrega consigo experiências, que são construídas e reconstruídas durante os processos comunitários da vida social, fomentando memórias individuais e coletivas, que constroem não a salvaguarda de um passado, e sim, o passado que constrói perspectivas para o futuro.

Ao transportar tal análise diante dos processos culturais para o jongo, é percebido como o sujeito praticante é um agente social na manutenção da mesma que, somente em tratá-lo como “patrimônio” já é um traço do agir, por exemplo, na política. Por outro lado, tem-se a percepção de que é uma brincadeira que perpassou (e perpassa) entre as gerações de parentesco e que, somente com isso, é que permitiu adentrar o jongo na dimensão a qual chegou.

Nessa linha de pensamento, é considerativo aqui destacar a oralidade como a principal maneira de apreensão do conhecimento do fazer ritualístico, da dimensão simbólica, da religiosidade e das matrizes históricas da comunidade.

Dado exposto, a memória é uma maneira de interligar o presente com o passado, cujos costumes e heranças culturais são transmitidos a cada geração, sendo



assim, experiências e ensinamentos (não somente dos vivos, mas também dos espíritos de seus ancestrais) estando imersos nos diálogos promovidos nas rodas, sobretudo nas rodas como brincadeira. A crença, os pontos, as linguagens, as narrativas, as simbologias, são mantidas por meio dos cantos e do corpo, expressões sígnicas que, por si só, demarcam diálogos, sentimentos e luta.

Pela observação dos aspectos analisados, a roda de jongo é o acionador e estimulador das memórias, é a cura emocional e física dos jongueiros, é o momento de solucionar as desavenças e de criar outras, ali são dialogadas as pautas de demanda comunitária, rememoração de situações e de revivescências.

Por todos esses aspectos, as performances podem ser percebidas como formas de estabelecimento de fronteiras e relações de interação, uma vez que assumem aspectos particulares do grupo. A criação súbita de versos, a forma do batuque nos tambores (e eles próprios), a relação de tratamento entre os membros, são exemplos da linguagem dos jongueiros por meio do qual sinalizam e expressam os seus modos de compreender e entender a vida. Além do mais, o acesso à escrita e a escolarização das lideranças mais jovens, possibilita processos de interação social por meio da escrita, que reinventa a oralidade, a memória e a própria concepção de história.

Em suma, a memória dos jongueiros é articulada em três momentos, a saber: tempo, espaço e agência, de modo que o processo de (re)invenção de lembranças torna-se instrumental no processo de reconstrução da identidade desse grupo. Ao tomar como postura a apropriação de seu “patrimônio”, os jongueiros do Congola reinventam-se, como um dos propósitos de reconhecimento sócio-político no cenário público. Tendo em vista as dimensões observadas, é afirmado que o jongo rompe e refuta sua associação como uma manifestação folclórica, uma vez que é imprescindível seu caráter político, sua dimensão criativa, suas estruturas hierárquicas e simbólicas, que visam reagir à subalternização e ao esquecimento tanto de sua população quanto de suas memórias e histórias.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. **Pelos caminhos do Jongo/Caxambu: História, Memória e Patrimônio.** Niterói: EDUFF, 2008.

ABREU, Martha. Em torno do passado escravista: as ações afirmativas e os historiadores. *Revista Antíteses*, vol. 3, n. 5, jan.-jun. de 2010, p. 21-37.

ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos.** 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de preto, terras de Santo e Terras de Índio. Uso Comum e Conflito.** Revista do NEA. UFPA, 1989.

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

AMORIM, Diego. Líderes religiosos de Campos relatam ataques e ameaças de traficantes a terreiros. **Extra**, 10 set 2019. Disponível em: <<https://extra.globo.com/casos-de-policialideres-religiosos-de-campos-relatam-ataques-ameacas-de-trafficantes-terreiros-23938758.html>>. Acesso em: 25 out. 2020.

DAS, Veena. **Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos.** Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 14, n. 40, 1999.

DUARTE, L. F. D. Horizontes do indivíduo e da ética no crepúsculo da família. In: RIBEIRO, I. (org.). **Família e sociedade brasileira: desafios nos processos contemporâneos.** Rio de Janeiro: Fundação João XXIII, 1994. p. 23-41.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Ed. Contra Capa, 2000.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Eve. **La collection: Une forme neuve du capitalisme la mise em valuer économique du passé et ses effets.** Les Temps Modernes n. 679, set. 2014, pp.5-72.

BOURDIEU, Pierre. **A Distinção: crítica Social do Julgamento.** São Paulo: Edusp/Porto Alegre: Zouk, 2007, 560 pp.

BOURDIEU, Pierre. **A miséria do mundo.** Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas.** São Paulo: Brasiliense, 1990.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição [da] República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Decreto-lei nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. **Programa Nacional do Patrimônio Imaterial**, Brasília, DF, 4 de agosto de 2000.

BRASIL.. Presidência da República (2004). Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a **Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)** sobre povos indígenas e Tribais. Diário Oficial da União, 20/04/2004, p. 1.

FONSECA, Cláudia. **Concepções de família e práticas de intervenção**: uma contribuição antropológica. Saúde e Sociedade, v. 14, n. 2, p. 50- 59, maio/ago. 2005.

FRY, Peter; Vogt, Carlos. **Ditos e feitos da “falange africana” do Cafundó e da “calunga” de Patrocínio (ou de como fazer falando)**. Revista de Antropologia. 26 (1983), pp. 65-92.

GOLTARA, Diogo Bonadiman. **“Dá um S na corrente”**: A rede esotérico-umbandista às margens do rio Itapemirim. Tese de doutorado. Brasília, DAN/UnB, 2014.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A retórica da perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Ed.: da UFRJ/IPHAN. 2ª edição, Rio de Janeiro, 2003.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos objetos**: coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2007.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; e CHAGAS, Mário. (Org.). **Memória e Patrimônio**: ensaios contemporâneos. 2 ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 25-33.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente. In.: TAMASO, Isabela Maria; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. (Org.). **Antropologia e Patrimônio Cultural**: trajetórias e conceitos. – Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

GUIMARÃES, Aissa Afonso; e OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. **Jongueiros e caxambuzeiros no Espírito Santo**: pesquisa, extensão e políticas de salvaguarda do patrimônio cultural. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL POLÍTICAS CULTURAIS, 5º, 2014, Rio de Janeiro.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. **Atlas da violência 2019**. Brasília; Rio de Janeiro; São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2019. Disponível em: [https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio/190605\\_](https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio/190605_)

atlas\_da\_violencia\_2019.pdf>. Acesso em: 6 dez. 2020.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Jongo no Sudeste**. Brasília: 2007.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Inventário Nacional de Referências Culturais: **Jongo, patrimônio imaterial brasileiro**. Brasília, 2005.

LEITE, Fábio. **Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas**. África: Revista do Centro de Estudos Africanos, São Paulo: USP, v. 1, n. 18-19, p. 103-118, 1995/1996.

LEITE, Ilka Boaventura. **Território Negro em área rural e urbana**: algumas questões. Textos e Debates. Florianópolis, NUER/UFSC, ano 1, n.2, 1991. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/126236/Textos%20e%20Debates%20No%202.pdf?sequence=2&isAllowed=y>>. Acesso em: 04 out. 2016.

LEITE, Ilka Boaventura. O Projeto Político Quilombola: Desafios, conquistas e impasses atuais. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 16(3): 965-977, setembro-dezembro/2008.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ABREU, Regina Maria do Rego Monteiro. A Antropologia e o Patrimônio Cultural no Brasil. In: LIMA FILHO, M. F; BELTRÃO, J. F; ECKERT, C. (ORG.). **Antropologia e Patrimônio Cultural**: diálogos e desafios contemporâneos. Blumenau: Nova Letra. Associação Brasileira de Antropologia, 2007. p. 21-44.

LITTLE, Paul E. "**Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade". Série Antropologia. N° 322. Brasília: DAN/UnB. 2002.

MATTOS de Castro, Hebe Maria. **Passados presentes**. Rio de Janeiro: Laboratório de História Oral e Imagem, Universidade Federal Fluminense (LABHOI/UFF), 2011.

MATTOS de Castro, Hebe Maria Mattos. **Das cores do silêncio**: os significados da liberdade no Sudeste escravista, Brasil século XIX. 2ªed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1995.

MONTEIRO, Elaine; SACRAMENTO, Mônica. **Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu**: Ação coletiva e identidade negra em comunidades tradicionais. In: X CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, em Braga, Portugal, 2009.

NORA, Pierre (1993 [1984]). **Entre memória e história**: a problemática dos lugares. Projeto de História, Revista do Programa de Estudos de Pós-graduação em História e do Departamento de História da PUC. São Paulo. n. 10, dezembro. p. 7-28.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins. **O projeto político do território negro de Retiro e suas lutas pela titulação das terras**. Tese de doutorado. Florianópolis: PPGASUFSC, 2005.

PACHECO, Gustavo (Orgs.). **Memória do Jongo**: as gravações históricas de Stanley J. Stein. São Paulo: CECULT, 2007.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: **Estudos Históricos**, vol. 2, nº 3. Rio de Janeiro, 1989, p. 3-15.

POLLAK, Michael. Memória e identidade. In: **Estudos Históricos**, vol. 5, nº 10. Rio de Janeiro, 1992, p. 200-212.

PROGRAMA TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES RURAIS E URBANAS: PROCESSOS ORGANIZATIVOS, MEMÓRIAS E PATRIMÔNIO CULTURAL AFROBRASILEIRO NAS COMUNIDADES JONGUEIRAS DO ESPÍRITO SANTO. Banco de dados. 2012 a 2014.

PENHA, Maria Geneci da. **A voz do tambor**: Noinha e o Jongo. Gráfica Vieira, Campos dos Goytacazes – RJ, 2010.

REIS, João José Reis. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos Malês em 1835. Ed. Companhia das Letras, 2003.

SAHLINS, Marshall. (1997) [1985]. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar.

SALES, João Ricardo Boechat Pires de Almeida. **Religião e classe social**: uma análise dos especialistas religiosos de diferentes segmentos evangélicos sob a influência do Pentecostalismo. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Centro de Ciências do Homem, Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes, 2017.

SANTOS, Babalawô Ivanir dos. **Intolerância Religiosa no Brasil**: relatório e balanço. Rio de Janeiro: Kline Editora, 2016. Disponível 42757 em: <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2018/08/relatorio-final-port-2.pdf>>. Acesso em: 22 abr. 2020.

SILVA, Larissa de Albuquerque. **“O alvoroço do mangangá”**: Uma análise do processo patrimonialista do jongo na comunidade São Mateus, Anchieta (ES). Dissertação de mestrado. Vitória, PGCS/UFES, 2016.

SILVA, Sandro José da. **“Do fundo daqui”**: Luta política e identidade quilombola no Espírito Santo. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, ICHF/UFF, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**: por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

WEBER, Max (1972). **Economia e Sociedade**. 3. ed., Brasília: Editora da UNB [1920].

## ANEXOS - QUADROS

**Quadro 02** – Relação dos “grupos” de jongos e caxambus no estado do Espírito Santo (ES)<sup>48</sup>:

GRUPOS	MUNICÍPIOS	MESTRES E MESTRAS
Jongo de São Benedito	São Mateus	Sônia Amorim Ramalho
Jongo de São Benedito	São Mateus	Dilzete Nascimento - Nega
Jongo de Santo Antônio	São Mateus	Antônio Nascimento - Tonhão
Jongo de São Cosme e Damião	Conceição da Barra	Osmara dos Santos Guilherme - Bibiu
Jongo de São Bartolomeu	Conceição da Barra	Carmem Jacinta
Jongo de Sant’Ana	Conceição da Barra	Maria Amélia
Jongo de Santa Bárbara	Conceição da Barra	Gessi Caetano
Jongo de São Benedito e São Sebastião	Conceição da Barra	Benedito Conceição Filho – Preto Velho
Jongo de São Benedito das Piabas	Conceição da Barra	Benedito Paixão dos Santos – Santos Reis
Jongo Nossa Senhora da Aparecida	Conceição da Barra	Douglas Alexandre dos Santos
Grupo de Jongo Mirim das escolas Deolinda Lajes e Dunas de Itaúnas	Conceição da Barra	Antônio Conceição
Tambor de São Benedito	Alfredo Chaves	Afonso Cardoso
Jongo de São Benedito	Anchieta	Hudson José Antunes

---

48 O referido quadro é uma atualização da relação de “grupos” encontrado no livro Jongos e Caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo / organização Aissa Afonso Guimarães e Osvaldo Martins de Oliveira. – 1. Ed. – Vitória: UFES, ProEx, 2017, p. 61-63.

Sol e Lua		
Tambores de São Mateus	Anchieta	Renélio dos Santos Mendes
Jongo Mirim da EMEIEF São Mateus	Anchieta	Articuladores: Gilson José dos Santos e Eira Crisney Zuqui
Caxambu do Horizonte	Alegre	Antônio Raimundo da Silva – Pai Antônio
Caxambu Andorinha	Jerônimo Monteiro	Sebastião Azevedo dos Santos – Sebastiãoão
Caxambu da Velha Rita	Cachoeiro de Itapemirim	Niecina Ferreira de Paula Silva – Dona Izolina
Caxambu da Santa Cruz	Cachoeiro de Itapemirim	Maria Laurinda Adão
Caxambu Alegria de Viver	Cachoeiro de Itapemirim	Canuta Caetano – Dona Canutinha
Jongo Mestre Wilson Bento	Itapemirim	Anízio dos Santos Bento
Jongo Mirim Chrispiniano Balbino Nazareth	Itapemirim	Cleuza Maria da Silva Gomes - Quequê
Caxambu da Família Rosa	Muqui	Haroldo Rosa
Caxambu de Santo Antônio de Muqui	Mimoso do Sul	Francisco Vivas - Chiquinho
Jongo Mãe África, Pátria Amada, Brasil	Presidente Kennedy	Édina Maria das Neves dos Santos

**Quadro 03** – Relação dos “grupos” de jongs e caxambus no estado do Rio de Janeiro (RJ)<sup>49</sup>.

---

49 O referido quadro se baseou nas informações contidas no site <http://www.pontaojongo.uff.br/>, acessado em agosto de 2019, e atualizado por meio da comunicação estabelecida com as “lideranças” e “articuladores” dos jongs e caxambus do Rio de Janeiro. Agradeço ao Jeferson Luiz Rodrigues da Silva Nunes, o Jefinho, pelo apoio.



GRUPOS	MUNICÍPIOS	MESTRES E MESTRAS
Grupo Cultural Jongo da Serrinha	Rio de Janeiro	Lazir Sinval e Luiza Marmelo
Jongo do Bracuí	Angra dos Reis	José Adriano
Jongo do Quilombo de São José da Serra	Valença	Antônio do Nascimento Fernandes - Toninho Canecão
Jongo de Pinheiral	Pinheiral	Maria de Fátima - Fatinha
Jongo Semente da África	Barra do Piraí	Cosme
Jongo de Arrozal	Piraí	Edgard Camillo
Caxambu Renascer de Vassouras	Vassouras	Cláudia e Wilson - Pretinho
Caxambu de Miracema	Miracema	Paulo Rogério da Silva - Rogério de Oxóssi
Caxambu de Michel Tannus	Porciúncula	Joaquim Raimundo Ramos – Joaquim Cipó
Caxambu Sebastiana II	Santo Antônio de Pádua	Nico Tomaz
Grupo de Jongo Congola	Campos dos Goytacazes	Geneci Maria da Penha – Dona Noinha
Tambor da Machadinha	Quissamã	Leandro Nunes

**Quadro 04** – Relação dos “grupos” de jongos e caxambus no estado de São Paulo (SP).<sup>50</sup>

GRUPOS	MUNICÍPIOS	MESTRES E MESTRAS
--------	------------	-------------------

<sup>50</sup> O referido quadro se baseou nas informações contidas no site <http://www.pontaojongo.uff.br/>, acessado em agosto de 2019, e atualizado por meio da comunicação estabelecida com as “lideranças” e “articuladores” dos jongos e caxambus de São Paulo. Agradeço a Jociara Souza pelo apoio.

Comunidade Jongo Dito Ribeiro	Campinas	Alessandra Ribeiro
Jongo Um Novo Olhar	Piquete	Gilberto - Gil
Associação Cultural Quilombola do Tamandaré	Bairro do Tamandaré, Guaratinguetá	Jeferson Alves de Oliveira – Jefinho do Tamandaré
Grupo de Jongo do Tamandaré	Guaratinguetá	André Luiz e Lúcia Maria
Jongo Mistura da Raça	São José dos Campos	Laudeni Souza e Márcia
Jongo Filhos da Semente	Indaiatuba	Jociara Souza
Jongo de Embu	Embu das Artes	Sol Silva

**Quadro 05** – Relação dos “grupos” de jongs e caxambus no estado de Minas Gerais (MG).

GRUPOS	MUNICÍPIOS	MESTRES E MESTRAS
Caxambu de Carangola	Carangola	Arlindo Olegário
Jongo de Recreio	Recreio	Cicinha
Caxambu Bias Fortes	Bias Fortes	Paulo Renei