

# A MEMÓRIA DO JONGO EM BANANAL – SP: NO ENCALÇO DO PONTO PERDIDO<sup>1</sup>

*Diego da Costa Vitorino<sup>2</sup>  
Dulce Consuelo A. Whitaker<sup>3</sup>*

**Resumo:** Este trabalho apresenta dados de uma pesquisa etnográfica que teve como lócus a pequena cidade de Bananal (pouco mais de 11 mil habitantes), localizada no Vale do Paraíba no Estado de São Paulo – Brasil. Historicamente, Bananal se consagrou como uma das principais produtoras de café no século XIX, na região leste do Estado paulista. Inicialmente a pesquisa investigou entre os estudantes locais o imaginário popular sobre um personagem característico do "folclore" no país: o Saci. Os pesquisadores perceberam que para além dos muros da escola local, havia memórias, músicas e danças que são característicos de populações negras trazidas através da diáspora africana. Bananal está situada no Vale Histórico do Rio Paraíba do Sul, que ainda hoje preserva as marcas da cultura tradicional e permanece na memória de seus habitantes, tais como: o Jongo – um estilo musical que pode-se identificar como música da diáspora, devido a particularidade da antifonia do canto. Este cenário de Bananal foi ideal para partir da história oral, reconstruir as memórias da comunidade, do Jongo e da história dos negros no Brasil, sem esquecer a condição precária do sistema escolar público utilizado por estes grupos sociais em sua formação inicial.

**Palavras-chave:** Memória Social; Cultura; História Afrobrasileira.

---

<sup>1</sup>Trabalho apresentado no IV Seminário Internacional do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar 'Olhares e Diálogos sociológicos sobre as mudanças no Brasil e na América Latina', 2013, São Carlos.

<sup>2</sup>O autor é Cientista Social e Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar da UNESP – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara-SP. É pesquisador associado ao NUPE-CLADIN-LEAD. E-mail: divitorino@yahoo.com.br

<sup>3</sup>Pós-Doutora em Sociologia – Oxford, professora colaboradora junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar da UNESP-FCL/Ar e no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente da UNIARA-Araraquara.

**Abstract:** *This paper presents data from an ethnographic research that took place in a small city called Bananal (a little over 11 000 inhabitants). The referred city is located at Vale do Paraíba in São Paulo State – Brazil. Historically, Bananal was enshrined as one of the main coffee producers in the 19th century, in the eastern region of São Paulo State. At first the research investigated among the popular imagination of local students about a characteristic of a character of the "folklore" in the country: the Saci. The researchers noticed that beyond the walls of the local school, there were memories, musics and dances that are characteristic of black population brought through the African diaspora. Bananal is located at the Historic Valley of the Paraíba do Sul River, which until now preserves the traditional cultural that remain in the memory of its inhabitants, such as: the Jongo – a music style that can be identified as the music of the diaspora due to the particularity of antifonia of the singing. This scenary of Bananal was ideal to the part of the oral history, reconstruct the memories of the community, the Jongo and the history of blacks in Brazil, without forgetting the precarious condition of the public school system used for these social groups in their initial formation.*

**Keywords:** *Social Memory; Culture; Afro Brazilian History.*

## **Introdução**

Esta pesquisa, feita através de observação direta e contato próximo com os sujeitos participantes, foi uma tentativa que venho perseguindo desde o mestrado: captar a força e a persistência dos fragmentos de uma cultura afro que não se deixa subjugar pela subcultura dominante, que permanece nas memórias como marca de identidade, e ao mesmo tempo, verificar sua força ou fragilidade diante da avassaladora vitória dos modelos hegemônicos.

Nesse sentido, não interessa aqui evocar a contribuição dos negros a essa cultura hegemônica como seria, portanto, trazer para essa discussão grandes intelectuais negros que apesar de importantes, sem dúvida, se ocidentalizaram. Alguns estão sendo literalmente branqueados como Machado de Assis em recentes reproduções fotográficas.

Também não interessa a contribuição afro que necessitou do sincretismo para sobreviver dentro da cultura hegemônica dos brancos – tal foi a questão da religião e da música popular. São aspectos importantes, mas bastante enfatizados – e não só pelo senso comum - que se apresenta como "contribuições" e nesse

sentido "desaparecem" no turbilhão histórico que acelera a cultura. Procuo a resistência e, neste contexto, Bananal se apresenta como um laboratório ou um cenário possível.

## **Metodologia**

Fiquei durante três meses ou, mais precisamente, 92 dias, e tive como primeira tarefa acompanhar grupos de alunos em diferentes escolas da cidade – todas elas gerenciadas pela administração da Secretaria Municipal de Educação de Bananal.

O total de entrevistas realizadas foi de trinta e quatro. Dessas, 12 foram com sujeitos que trabalham na escola (10 professores, 1 diretora e 1 merendeira). Todas elas foram entrevistas semidiretiva, segundo Thiollent (1980).

Para este metodólogo, a entrevista semidiretiva proporciona ao entrevistado aprofundar os temas da pesquisa, além de dar ao entrevistador um papel mais ativo no processo de coleta dos dados.

No caso das entrevistas com os professores, os mesmos foram levados a abordar assuntos como: a família, formação acadêmica, trabalho e a cidade. Nos outros casos (nas entrevistas com os moradores da cidade sem "nenhuma" ligação com a escola), foquei na história de vida do informante, formação e profissão, além de temas que revelam aspectos socioculturais e lúdicos de Bananal.

A proposta metodológica desta pesquisa tem por alicerce as obras de Thiollent (1980), Whitaker (2002), Ardoino (1998) e toda uma historiografia acerca do problema debatido.

Neste contexto, se pode falar em um método que incorpora três olhares: o método etnográfico, o método histórico, ou seja, o contexto dos acontecimentos e o método materialista dialético, trazendo à tona as condições materiais e contradições da comunidade em questão.

Thiollent (1980) esclarece-nos sobre *os meios de captação de informação* – que deve ser constantemente criticado pelo controle metodológico do pesquisador – neste caso, subordinado à teoria sociológica, além de uma análise crítica sobre a sociedade de classe.

Whitaker (2002) contribui para uma pesquisa preocupada com a dialética estabelecida entre a cultura e a ideologia. A obra da autora ainda desperta o pesquisador para importância do Caderno de Campo e um registro sistemático dos fenômenos sociológicos.

Ardoino (1998) aponta para a perspectiva plural dos fenômenos educacionais, determinando desse modo a forma como construir o método nas pesquisas em

educação, além de sugerir a utilização de diferentes técnicas a fim de captar múltiplas nuances do problema em questão.

O Caderno de Campo compõe um documento de primeira necessidade do pesquisador. Nele foram relatados os costumes e o cotidiano que pude observar ou vivenciei na localidade: tanto pelo aspecto coletivo da comunidade quanto pelo viés da individualidade dos sujeitos. Nele registrei os acontecimentos mais variados e significativos que envolviam os sujeitos de minha *rede de relações*.

Assim sendo, o Caderno foi construído por todo o tempo em que permaneci no Campo e foi utilizado como ferramenta de registro quase que diariamente. As anotações deste Caderno serviram para lembrar fatos ou discursos de pessoas da comunidade capazes de fornecer a maior quantidade de informações sobre as relações humanas ali estabelecidas.

Por meus *itinerários* e minhas *rotas* encontrei sujeitos que através de seus relatos de vida puderam contar a memória e narrar a história oral (esta referenciada a uma tradição e sempre transmitida pela oralidade) que tecem aqui uma parte da história escrita desta comunidade. A articulação entre memória e história oral é um recurso que, fundamentado na historiografia da cidade, pode chegar à descrição do cotidiano e da cosmogonia preservada ainda hoje na localidade através das passagens dos séculos XIX ao XXI.

### **Memórias do Cativo**

Este subtítulo tem por finalidade compreender os desdobramentos decorrentes das rotas do tráfico negreiro Sul Atlântico na formação demográfica e cultural desta parte do Estado de São Paulo. Apesar dos historiadores admitirem que os dados sobre o tráfico de africanos para o Brasil entre os séculos XVI e XVII são pouco consistentes, há que reconhecer a relação profunda entre a África Central Ocidental (e quem sabe a África Central Oriental) e o nosso país (ALENCASTRO, 2000; SLENES, 2007; KNIGHT, 2011; VANSINA, 2011).

Como se pode constatar no início da obra de Alencastro (2000), a formação do Brasil ocorre fora do território nacional, mais precisamente no Eixo Sul Atlântico:

Nossa história colonial não se confunde com a continuidade do nosso território colonial. Sempre se pensou o Brasil fora do Brasil, mas de maneira incompleta: o país aparece no prolongamento da Europa. Ora, a ideia exposta neste livro é diferente e relativamente simples: a colonização portuguesa, fundada no escravismo, deu lugar a um espaço econômico e social bipolar, englobando uma zona de produção escravista situada no litoral da América do Sul e

uma zona de reprodução de escravos centrada em Angola. Desde o final do século XVI, surge um espaço aterritorial, um arquipélago lusófono composto dos enclaves da América portuguesa e das feitorias de Angola. É daí que emerge o Brasil no século XVIII. Não se trata, ao longo dos capítulos, de estudar de forma comparativa as colônias portuguesas no Atlântico. O que se quer, ao contrário, é mostrar como essas duas partes unidas pelo oceano se completam num só sistema de exploração colonial cuja singularidade ainda marca profundamente o Brasil contemporâneo (ALENCASTRO;2000, 9).(Grifo meu)

Isto posto, a proposta deste trabalho é a de estabelecer conexões entre esta região da África e a formação de uma cosmogonia negra no Brasil. As historiografias aqui referenciadas são o alicerce para a compreensão de histórias que se formaram a partir da tradição oral dos grupos africanos traficados pelas rotas oceânicas.

Vansina (2011) afirma que os brasileiros passaram a dominar totalmente o comércio de escravos em Angola de 1648 a 1730. Além do trânsito de pessoas e ideias da África para o Novo Mundo, muitas plantas saíam da América para a África Central Ocidental, confirma o autor: milho, amendoim, mandioca, feijão e tabaco. Estabelecia-se, portanto, uma lucrativa rota comercial e, sobretudo criava-se entre o Brasil e a África Central Ocidental uma dependência econômica e social sem igual.

Segundo o autor, desde o fim do século XVII a coroa portuguesa já não possuía muito o controle do comércio de escravos que ficou na mão de quimbares, ovimbares (melhor identificados como afro-portugueses), além do domínio dos brasileiros. Partindo deste estudo de Vansina, os escravistas brasileiros agiam por intermédio desses agentes afro-portugueses em Luanda e Benguela.

Com o declínio dos Estados africanos, no século XVIII, houve o fortalecimento das redes comerciais, o que possibilitou o tráfico de mais de 6 milhões de africanos da África para outros continentes somente naquele século – dos quais 1,8 milhão de indivíduos vieram para o Brasil, ou seja, 31,3%, afirma o autor.

Vansina (2011) considera que a mortalidade atingia 10 a 15% dos que embarcavam rumo ao Novo Mundo - a oscilação do percentual está atrelada ao grau de amontoamento em que os africanos eram transportados. Com base nesses dados sobre o tráfico o autor é enfático ao afirmar que Angola dependia economicamente do Brasil e, por volta de 1800, 88% dos rendimentos desta nação africana provinham do tráfico de pessoas para o território brasileiro.

Segundo Knight (2011), sendo escravos ou homens livres, os africanos e afro-americanos contribuíram para domesticar grande parte de toda a extensão selvagem do continente americano, chegando a afirmar: "*Qualquer que tenha sido o número de africanos em tal ou qual país, a África imprimiu, na América, a sua marca profunda e indelével*" (KNIGHT; 2011, 877). (Grifo meu)

São estas as marcas que sobrevivem em Bananal? Para Knight (2011), a diáspora africana foi muito maior na América que na Europa e na Ásia. Na América, no início do século XIX, a população de afro-americanos chegava a 8,5 milhões entre homens livres e escravos. Desses, dois milhões encontravam-se nos EUA, outros dois milhões nas Antilhas, o Brasil abrigava 2,5 milhões e na América espanhola continental o montante chegava a 1,3 milhão de afro-americanos. Segundo o autor, os africanos influenciaram fortemente as regiões de latifúndio e toda a margem atlântica da América, desenvolvendo os mais variados tipos de produção e desempenharam todos os papéis sociais:

Eles foram pioneiros e conquistadores, piratas e bucaneiros, gaúchos, llaneros, bandeirantes, proprietários de escravos, negociantes, domésticos e escravos. Eles melhor se distinguiram em certos ofícios comparativamente a outros, mas, no entanto, o acesso às mais elevadas posições sociais lhes fora interdito pela lei. Após o século XVII, entretanto, os africanos eram os únicos escravos legais nas duas Américas e as populações africanas no seio das sociedades americanas estariam predestinadas a carregar, durante longo período, os estigmas desta condição. Antes da abolição definitiva da escravatura no Brasil, em 1888, a maioria dos africanos das Américas era escrava e eram eles quem cumpriam a maior parte dos trabalhos manuais e dos serviços que exigiam um esforço físico, frequentemente estafante, sem os quais as colônias, possessões e nações não teriam sido capazes de alcançar a prosperidade econômica (KNIGHT; 2011, 877).

Como já afirmei os dados da escravidão para a América são bastante controversos, entretanto, Knight (2011), afirma que P. D. Curtin é quem melhor oferece uma imagem global deste fluxo de africanos chegando a uma cifra de 10 milhões de escravizados. Retificando este total, há a pesquisa de E. D. Genovese, entre outros pesquisadores, que aumentaram esta estimativa para 20 a 30%, ou seja, cerca de 12 a 13 milhões.

Independente do total, o Brasil foi o maior importador, chegando a 38% do total dos africanos escravizados vindos para a América. Porém, antes da

introdução de parte desses africanos escravizados na cidade de Bananal, e em toda parte leste do Estado de São Paulo para o trabalho na lavoura de café, a demografia na região era bastante diferente.

Bananal e o Vale Histórico do Rio Paraíba do Sul (Silveiras, Areias, Arapeí, São José do Barreiro) compõem uma das primeiras regiões a produzirem Café no Estado de São Paulo, afirma Motta (1999). Segundo o autor, no fim do século XVIII eram poucas as propriedades que produziam café na região e a agricultura desenvolvida era para subsistência: produzia-se milho, mandioca, galinhas e porcos.

Foi nas lavouras de café que muitos agricultores, descendentes de pobres habitantes que povoaram o Vale do Paraíba nos século XVII, enriqueceram entre as décadas de 1800 a 1830, formando algumas das principais fortunas da época – chegando alguns a se tornarem Barões no período da história Imperial do Brasil.

Foi a vida na Senzala que possibilitou criar a ideia de *corpos escravos* presente na obra de Motta (1999). Segundo o autor – pautando-se na lista nominativa de 1801 – a cidade de Bananal não contava com grandes *plantéis* no início do século XIX. Para ele a evolução dos padrões de propriedade de cativos seguiu os efeitos da maior produtividade do café que ocorrera no início da segunda metade do século XIX (MOTTA; 1999, 109).

Os dados do autor colocam em relação economia e a demografia da cidade no período. De 1830 a 1850, Motta (1999) afirma ser o apogeu da produtividade de café e do poder econômico dos cafeicultores de Bananal.

Na contramão da história oficial da Elite Cafeeira no século XIX, a bibliografia utilizada aqui tem como objetivo situar a vida daqueles que foram excluídos de educação, melhores condições de vida e dos salões de baile da elite. A Memória do Cativo traz à tona a cosmogonia trazida pelos negros na diáspora a partir do prisma da musicalidade, dos saberes, da magia e da religiosidade no século XIX no contexto da Senzala.

A Senzala e o terreiro de café são os locais onde a visão de mundo desses corpos escravizados foi transmitida através da oralidade<sup>4</sup>. Por isso, ao invés de analisar a vida nos salões nobres construídos para o baile das elites proponho o inverso.

---

<sup>4</sup>As religiões afrobrasileiras não serão analisadas no artigo. O terreiro que se quer analisar é o quintal da propriedade rural, cenário de festejos e da cultura popular, e não o Terreiro de Umbanda ou Candomblé.

## A Memória do Jongo em Bananal

Nem tudo foi desilusão na vida dos ex-escravos. Estes celebraram o fim do escravismo com muita música e dança afirma uma entrevistada. A avó de Dona Tereza dançou muito Jongo nos festejos que ocorriam nos terreiros das fazendas em Bananal<sup>5</sup>. Recordando as histórias de Camila Maria José sobre o dia da abolição, Dona Tereza revela: Ih! Ela dizia que fizeram festa. Dizia que os fazendeiros disseram: "- Vocês podem fazer festa! Pode dançar". Dizem que eles só dançavam Jongo.

O Jongo foi um ritmo bastante popular entre os negros africanos e brasileiros no tempo da escravidão e se tornou um ritmo comum nos festejos tradicionais tanto entre eles, quanto entre o restante da população. A abolição da escravatura foi comemorada com o Jongo que permaneceu vivo em Bananal até 1970.

O estilo é uma importante expressão imaterial da nossa cultura e tem sido estudado por alguns pesquisadores, tais como o clássico estudo da folclorista Borges Ribeiro, Lara & Pacheco (2007), Stein (1961), entre outros. Pergunto como e onde se formavam as rodas de Jongo - ao que Dona Tereza responde:

Lá na casa dos meus pais. Tinha também uma família lá perto da Fazenda Bom Retiro que toda véspera de São Pedro fazia festa e tinha Jongo lá. Todo o ano tinha. Então os homens cantavam e as mulheres cantavam. Os homens cantavam e as mulheres respondiam. Era legal pra caramba. Era até bonito.

O historiador americano Stein (1961) foi o primeiro pesquisador a gravar pontos de Jongo na cidade de Vassouras em 1949 – Vale do Paraíba fluminense no clássico da historiografia sobre a economia brasileira no século XIX: *Grandeza e Decadência do Café no Vale do Paraíba*. Suas gravações estão hoje publicadas na obra *Memória do Jongo* de Lara & Pacheco (2007).

---

<sup>5</sup>A roda de Jongo é composta por homens e mulheres que formam um círculo. Geralmente a composição da roda se dá próxima a uma fogueira, fundamental para a afinação do couro dos tambores: o maior chamado de bumbu/caxambu/tambor (dependendo da região no Vale do Paraíba) e o menor, o candongueiro. Em uma das entrevistas realizadas em Bananal, fica explícita a figura do mestre jongueiro: aquele que coordena a roda e a afinação dos instrumentos. Os pontos são entoados pelo jongueiro que vai ao centro da roda (qualquer um pode lançar seu ponto) e o coro responde repetindo o último verso. Mulheres e homens, além de cantar, dançam no meio da roda sem nenhum contato entre si, rodopiando seus corpos que são levados pelo som dos tambores.

Para Gilroy (2001) a antifonia no canto (o chamado e a resposta) – característica do Jongo e descrita por Dona Tereza no trecho acima –, é a principal marca da tradição musical negra da diáspora. Para o autor, as performances musicais negras são experienciadas pela identidade de maneira intensa e às vezes reproduzida por meio de estilos negligenciados de prática significativa como a mímica, gestos, expressão corporal e vestuários (GILROY; 2001, 166-167).

Segundo os jongueiros locais o som dos tambores é capaz de despertar níveis de consciência distintos naqueles que dançam. São inúmeros os relatos que deixam implícito a força mágica do som dos tambores, pois eles são considerados os elementos de conexão entre o plano material e o espiritual na cosmogonia negra (SLENES, 2007)<sup>6</sup>.

Dona Tereza se lembra do nome das pessoas que recebiam a vizinhança para festejar e dançar o Jongo:

Ah! Me lembro. Lá para o lado do Bom Retiro, na beira da estrada que vai pra lá era o pessoal do Sebastião Pretinho que fazia a festa ali. Aqui na Fazenda da Capuava tinha uma família que fazia o Jongo ali que era do Sr. Felipe. Eu era criança, mas eu lembro dele. Ele fazia festa ali, fazia o Jongo. Ih! A minha avó adorava dançar o Jongo. Outra dança, ela não gostava não. Era mais o Jongo! Nossa, ela rodava aquilo ali a noite inteira (risos). Na beira daquela fogueira, era divertido. Era a fogueira, tambor, eles botavam batata pra assar ali na beira do fogo. Ali eles dançavam, comiam batata assada, comiam mandioca assada, tomavam quentão e estava cantando e dançando. Mas ia até tarde da noite.

Observa-se que eram inúmeras as famílias que organizavam suas rodas de Jongo. Este relato demonstra que a manifestação era algo recorrente, assim como outras manifestações da nossa cultura que se tornaram comuns no século XX, tais como a roda de Samba e o Samba de Lenço. No trecho abaixo a informante canta um ponto:

Mais o Jongo era bonito. Quando era ali para a meia-noite e a gente já

---

<sup>6</sup>Em meu Caderno de Campo registrei um relato, comum entre os jongueiros em todo o Vale do Paraíba (como o que ocorreu a folclorista Borges Ribeiro), de que depois de encerrada a apresentação de Jongo, no lugar dos tambores abriram-se buracos no chão tal era a animação da roda de Jongo. Em outros relatos a poeira do chão se levantava quase que magicamente.

estava com sono a gente escutava aquelas vozes daquelas mulheres cantando alto. Mais aquilo era muito bom. Os homens cantavam e elas respondiam, por exemplo:

Os homens diziam: "Cai sereno, cai"  
Elas respondiam: "No cabelo de Maria" (risos)

E ficava aquilo. Então, quando os homens estavam dançando era de dois casais só. Quando outra dama queria dançar, ela entrava e a outra dama saía. E os homens era a mesma coisa. Pulava lá e o outro saía, pra deixar o outro dançando. É engraçado né?

O Lundu, o Fandango e o Jongo foram no século XIX retratados por vários pintores que passaram pelo Brasil. Dona Tereza foi pintando em nossa conversa quase que a tela de Johann Moritz Rugendas, 1835 – Batuque – ao descrever como se formavam as rodas de Jongo:



O mais interessante desta obra do pintor alemão que viajou o Brasil entre 1822-1825 pintando povos e costumes é justamente o cenário em que a roda de Jongo acontece: no terreiro. O cenário sugere, portanto, que este espaço era de extrema importância para os corpos escravizados. Seria o terreiro de café o local privilegiado para a manifestação da identidade e do desejo de liberdade desses indivíduos?

Dona Tereza começa falando das roupas: *Eram tudo comprida. Quando*

*girava aquelas saia rodada, voava assim.* A entrevistada ao nos informar sobre a dança trás a tona tanto memórias de sua avó como algumas vivências de sua infância nas rodas de Jongo. São essas vivências que a fazem se recordar do segundo ponto:

*[cantando]*  
*"Bate tambor grande,*  
*Repilica o candongueiro,*  
*Tambor grande é minha cama,*  
*O pequeno é meu travesseiro"*

Em Bananal encontrei um cenário importante do Brasil oitocentista (tanto pela arquitetura como pelos costumes preservados nesta região) e fiz dele meu laboratório a céu aberto para o estudo da Escola, a Memória e a Cultura Popular. Este foi o cenário perfeito para reviver a memória do Jongo e dos Jongueiros através de cinco entrevistas.

O contexto foi escolhido a fim de proporcionar ao pesquisador um encontro com manifestações da cultura popular, ditas tradicionais, uma vez que o povoamento de Bananal data do fim do século XVIII e teve a escravidão no século XIX como fato marcante de sua história.

As Memórias sobre o Jongo em Bananal são basicamente de três períodos diferentes: a) memórias do Jongo nas fazendas coloniais no pós-abolição; b) memórias do Jongo do início do século XX – sob a nova ordem de trabalho; c) as memórias do Jongo na Praça do Rosário entre 1940 a 1970.

Os dados qualitativos foram importantes para a metodologia de pesquisa porque amparados pela história da região foi possível reconstituir a Memória do Jongo em Bananal e, conseqüentemente, demonstrar que, de manifestação cultural proibida no século XX, o Jongo se torna reflexo da cultura popular no momento em que deixa de ocorrer apenas nos terreiros das fazendas e passa a ser apresentado na Praça do Rosário.

Dona Tereza se refere, no trecho abaixo, ao período em que o Jongo ocorria na Praça do Rosário, onde, aliás, está localizado o Solar Manoel de Aguiar Vallim<sup>7</sup>:

---

<sup>7</sup>O Solar, ou também chamado de "Casa de Vivenda", era frequentemente construído pelas elites agrárias nas áreas urbanas das cidades onde viviam, ou na Capital do Império, onde eram organizadas reuniões, festas religiosas ou mesmo local de descanso no período da entressafra.

Conforme eles iam batendo no tambor o pessoal dançava. As mulheres também dançavam com os homens. Mas dizem que a dança deles era assim. Ninguém punha a mão no outro. Eles dançavam um aqui e outro ali. Um ia pra lá e o outro vinha pra cá. Eu sei que eles dançavam a noite inteira. Eu não sou do tempo da escravidão, mas eu ainda cheguei ver o Jongo. Porque tinha muita gente antiga né. A gente [os mais novos] já gostava do forró. Mas nós no forró ouvia o Jongo e nós achava bonito.

O Jongo foi uma manifestação que nasceu na Senzala como um subterfúgio para a vida no sistema escravocrata e foi ganhando novos espaços (cenários) e adeptos.

Ao passo que a elite cafeeira tentava mudar seu status de elite agrária para elite intelectual através da incorporação de costumes não nacionais através da importação da cultura "erudita"/europeia, ou melhor, da cultura do colonizador, o Jongo se tornava referência de musicalidade na Senzala. É o contraponto dos salões nobres de meados do século XIX.

O terreiro (o quintal da propriedade agroexportadora de café), espaço público que compartilhavam escravos e senhores foi sempre o intermédio entre o salão nobre e a Senzala. No salão como se pode afirmar pela obra de Castro & Schnoor (1995) tocava-se ópera e dançava-se valsa. No terreiro tocava-se e dançava-se o Jongo no período do Brasil Imperial (1808 – 1889).

Durante todo o século XIX o Jongo foi muito popular entre os negros, tornando-se um festejo tradicional no pós-abolição, aderindo para a sua roda outros adeptos. Em todos os 13 de maio ocorriam rodas de jongo no Vale do Paraíba Paulista (SLENES, 2007).

O ritmo nasceu na Senzala e se tornou código cultural antes do Samba. As rodas de Jongo eram realizadas em festas de casamento, nas festas juninas para comemorar os dias dos santos católicos, como afirma Dona Tereza.

Zezinho, nascido em Bananal, e hoje com 62 anos menciona em sua entrevista a particularidade do Jongo que é a tradição oral:

Ele é uma coisa quase igual a um código que eu aprendi muito com minha tia e os antigos. Então os negros queriam falar uma coisa para que os patrões não ficassem sabendo, cantavam o Jongo e cada palavra significava uma coisa.

Neste trecho Zezinho confirma as hipóteses de Gilroy (2001) quando este

autor afirma que a música na diáspora adquire traços de uma cultura de resistência ou de contracultura. Segundo o autor, subjugados à dinâmica escravista, *a música se torna vital no momento em que a indeterminação/polifonia linguística e semântica surge em meio à prolongada batalha entre senhores e escravos* (GILROY; 2001, 160).

Ao lembrar-se de um ponto Zezinho revela a dinâmica da sociedade bananalense após a escravidão:

*[cantando]*  
*Na Fazenda Bom Retiro,*  
*todo mundo que mandá,*  
*galinha faz pagamento,*  
*cachorro troca fubá,*  
*vaca berra no chiqueiro,*  
*porco ronca no curral.*

O jongueiro explica que através deste ponto os jongueiros sabiam que na fazenda em questão o pagamento estava atrasado e, conseqüentemente, a administração da mesma não ia bem. Percebe-se que no ponto vaca e porco estão propositalmente em lugares trocados, há um problema na ordem estrutural do chiqueiro e do curral.

Zezinho deixa evidente que os pontos são matreiros e carregados de *significados argutos e humor astucioso (...) [de gente que aprendeu] a arte do subterfúgio e da ironia como um meio termo entre a submissão e a revolta* (SLENES; 2007, 112), como também havia percebido Stein (1961).

O Jongo revela, portanto, as entrelinhas das relações de poder. A fotografia a seguir foi tirada em 11 de abril de 2012 no local de trabalho (uma venda no Rancho do Baiano - km 8,5 da Estrada que vai para a Serra da Bocaina) de José Cândido de Santa Rosa, o Zezinho do Sancho:



*Zezinho nos fala sobre o Jongo citando exemplos: era muito visto naquele tempo se, por exemplo, tinha uma mulher grávida e ela estava sem marido ou era mãe solteira. Então tinha um monte de ponto que jogava para o povo ficar sabendo:*

*[Cantando]  
A moenda tá sem milho,  
Caixote cheio de fubá.*

O entrevistado afirma que: isso tudo a gente compreende na roda de Jongo. São os códigos do Jongo. O Jongo é *isso, mexe, fala o que está passando numa fazenda, fala do outro*. Foi através desse modo de operar que o Jongo sobreviveu às mazelas da escravidão e o desejo dos senhores de apagar dos corpos escravos suas memórias e identidade.

José Maria Nogueira, o Zizinho, de 65 anos – também nascido em Bananal – relembra do Jongo realizado nas quermesses entre as décadas de 1940 a 1970. Ao rememorar a figura de seu pai – Sr. Santinho Rosa –, nos conta sobre o papel do mestre jogueiro:

Ele que afinava. Quando ele via que estava bom, ele botava a mão e parava [o tambor]. Parava e dava umas voltas na roda. A fogueira do lado e ele chamava o ponto. E as dançarinas - não seria esse o termo -, as damas é melhor. Dançarino fica muito moderno. As damas ficavam em volta. Seus vestidos floridos. Lenço na cabeça, saias cumpridas que era da época.

O mestre jongueiro era aquele responsável por organizar a roda do Jongo, afinar os instrumentos, puxar os pontos. Ao mestre também está relacionada à figura do cumba, um tipo de feiticeiro comum na África Central Ocidental e importante na cosmogonia negra criada no Brasil. Porém, antes de todo o trabalho do mestre jongueiro, era necessário acender a fogueira para assim afinar os tambores e começar a roda.

Zizinho nos explica a dinâmica na roda: *Porque quando o meu pai puxava o ponto, já ficavam todas elas ligadas [as damas]. Algumas tinham o costume de colocar a mão no ouvido pra afinar mais. Para ver se tava mesmo boa a voz. Então quando ele chamava o ponto, por exemplo:*

*[cantando]*

*Eu vou te contar um causo,  
De um menino mal criado,  
Morreu por ser mal criado,  
De uma bala na cabeça e sete faca do lado,  
Às onze horas do dia,  
Menino foi sepultado,  
São Pedro abriu a porta,  
Entra filho abençoado.*

*[E as damas]: Entra filho abençoado, entra filho abençoado.*

Segundo Zizinho este trecho era apenas uma entrada para depois vir – como ele mesmo diz: "o quente". No trecho acima se vê a referência ao catolicismo muito presente. Já a seguir um ponto com referências a religião afrobrasileira:

*[cantando]*

*Oi quedê meu boi de guia?  
Tá mancando o que é que tem,  
Coro: Tá mancando o que é que tem."  
Repete:  
"Oi quedê meu boi de guia?  
Tá mancando o que é que tem,  
Coro: Tá mancando o que é que tem.*

"O quente", como afirma o entrevistado, são os diversos pontos e seus significados infinitos, se pensarmos que eles estão pautados na visão de mundo

do terreiro, da Senzala Centro-Africana como diria Slenes (2007), ou seja, dos corpos escravizados e oprimidos. Na fotografia abaixo o Jongueiro (Sebastião Nogueira Rosa ou Santinho Rosa) e sua esposa – pais de Zizinho:



É comum alguns pontos serem interpretados de diferentes maneiras pelos jongueiros. Além disso, encontramos variações de um mesmo ponto em diferentes cidades do Vale do Paraíba paulista, como é o caso do ponto a seguir cantado por Zizinho:

*[cantando]*  
*No meio de tanto pau,*  
*Embaúba é coronel,*  
*[Damas:] Embaúba é coronel.*

Este ponto também coletado na cidade de Bananal é bastante conhecido e encontramos tanto nas gravações de Stanley Stein em Vassouras – RJ, com algumas variações, como em outras localidades do Vale do Paraíba paulista e fluminense – por exemplo, na pesquisa de Borges Ribeiro no município de Cunha – SP –, afirmam Lara & Pacheco (2007)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup>A Embaúba é uma árvore bastante comum na região de Mata Atlântica. Por ser uma espécie pouco exigente quanto ao solo é possível encontrá-la mesmo em áreas de pouca preservação ambiental.

Certamente o ponto acima citado é bastante antigo nas rodas de Jongo. Ele pode ser desatado quando se percebe que é possível relacionar a figura da embaúba a uma pessoa - certamente um senhor do tempo da escravidão. Veja que humanos assumem nos pontos do Jongo a figura de animais ou, como neste caso, a figura de uma árvore.

A metáfora utilizada "No Encalço do Ponto Perdido", revela a trajetória deste pesquisador que, através de *rotas* e de *rede de relações*, buscou encontrar não apenas os pontos perdidos nas memórias das famílias negras de Bananal, mas sim revelar a Memória do Jongo e sua importância para o entendimento da formação da cosmogonia local.

Isso não significa que os nós dos Pontos tenham sido desatados, mas sugerem que apesar da dialética entre memória e esquecimento (WHITAKER et.al., 2010), a teoria sociológica possa reconstruir parte desta memória social que foi ideologicamente descartada pelas elites políticas e econômicas do Brasil.

## Referências

ALENCASTRO, L. F. **O Trato dos Viventes**: a formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARDOINO, J. Abordagem multirreferencial (plural) das situações educativas e formativas. In: BARBOSA, J. G. (coord.) **Multirreferencialidade nas Ciências e na Educação**. São Carlos: EdUFSCAR, 1998, p. 24-41.

CASTRO, H. M. M.; SCHNOOR, E. (Orgs.) **Resgate**: uma janela para o oitocentos. Rio de Janeiro: Topbooks, 1995.

GILROY, P. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

KNIGHT, F. W. A Diáspora Africana. In: ADE AJAYI, J.F. (Ed.) **África do Século XIX à Década de 1880**. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO (vol. VI - Coleção História Geral da África), 2011.

LARA, S.H.; PACHECO, G. (Orgs.) **Memória do Jongo**: As gravações

históricas de Stanley Stein, Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca, 2007.

MOTTA, J. F. **Corpos Escravos, Vontades Livres:** posse de cativos e família escrava em Bananal (1801-1829). São Paulo: FAPESP e AnnaBlume, 1999.

SLENES, R. Eu venho de muito longe, eu venho cavando: jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, S.H.; PACHECO, G. (Orgs.) **Memória do Jongo:** As gravações históricas de Stanley Stein, Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca, 2007.

STEIN, S. J. **Grandeza e Decadência do Café no Vale do Paraíba.** São Paulo: Brasiliense, 1961.

THIOLLENT, M. J.M. **Crítica Metodológica, Investigação Social e Enquete Operária.** São Paulo: Polis, 1980.

VANSINA, J. O Reino do Congo e seus vizinhos. In: OGOT, B.A. (Ed.) **África do século XVI ao XVIII.** São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO (vol. V - Coleção História Geral da África), 2011.

WHITAKER, D. C. A. **Sociologia Rural:** questões metodológicas emergentes. Presidente Venceslau/SP: Letras à Margem, 2002.

WHITAKER, D. C. A. et. al (Org.) **Ideologia e Esquecimento:** aspectos negados da memória social brasileira. Presidente Venceslau/SP: Letras à Margem, 2010.