

JONGO & MOÇAMBIQUE: FACES DA CULTURA ESCRAVA EM SÃO LUIZ DO PARAITINGA

Ricardo Mendes Mattos¹

RESUMO

Jongo e Moçambique foram expressões culturais de matriz africana praticadas pelos mesmos protagonistas durante o período da escravidão, na cidade de São Luiz do Paraitinga. Tais expressões formam a dupla estratégia da comunidade cativa lutar por autonomia: de um lado, o escravo ladino infiltrando-se na cultura colonizadora e incorporando seus modos de ser; de outro, o culto aos rituais ancestrais, utilizado para criticar o escravagismo e organizar revoltas. A partir de memórias de alguns afro-brasileiros, colhidas por folcloristas, insere-se ambas manifestações culturais nos conflitos presentes em seu contexto histórico específico – tal como salienta Edward Thompson, em sua crítica à noção de cultura popular. Jongo e Moçambique surgem em uma teia de tensões que revela a história de africanos e afrodescendente na região.

Palavras-chave: Jongo; Moçambique; escravidão; cultura negra; São Luiz do Paraitinga.

JONGO & MOZAMBIQUE: THE SLAVE CULTURE FACES IN SÃO LUIZ DO PARAITINGA – BRAZIL

ABSTRACT

Jongo and Mozambique were cultural expressions of African origin practiced by the same actors during the period of slavery, in the city of São Luiz do Paraitinga - Brazil. Such expressions form the dual strategy of the captive community fight for autonomy: on the one hand, the slave rogue infiltrating the colonizing culture and incorporating their ways of being; the other, the ancestor worship rituals, used to criticize slavery and organizing riots. From memories of some african-Brazilian, collected by folklorists, both cultural events is analysed in the conflicts present in their specific historical context - as Edward Thompson points out in his critique of the notion of popular culture. Jongo and Mozambique appear in a web of tensions that reveals the story of African and Afro-descendents in the region.

Key words: Jongo; Moçambique; slavery in Brazil; black culture; São Luiz do Paraitinga.

RECEBIDO 21/08/2015

AVALIADO 04/11/2015

¹ Doutor em Psicologia Social da Arte pela Universidade de São Paulo e estudioso de expressões da cultura popular de São Luiz do Paraitinga

O moçambique era a “exibição da escravaria” nos suntuosos salões de seus senhores, conforme memória de Mestre Pedro², respeitado artista afrodescendente nascido durante a escravidão. A dança coroava a rainha negra – adornada com joias das donzelas da elite local – e o rei – que ostentava adereços dos fazendeiros. Até mesmo as espadas empunhadas pelos dançarinos em marcha eram emprestadas da Guarda Nacional. Entra na dança, então, um diálogo do africano e seus descendentes com a cultura branca escravagista – na mesma cidade em que o sistema escravocrata era sustentado pelo Barão do Paraitinga (latifundiário, arauto do Partido Conservador, Chefe do Estado do 14^a Batalhão da Guarda Nacional e deputado provincial). No moçambique, os “pretos” incorporam os símbolos, os ritmos, as formas de vestir e dançar da cultura opressora.

Após o moçambique no salão, ainda de acordo com Mestre Pedro, os negros se reuniam no terreiro para a jongada – daquelas de varar a madrugada. Distantes dos olhares dos senhores e entoando na tez do tambor a voz dos ancestrais, os escravos cultuavam a matriz africana que está na raiz de sua cultura. No tempo do cativo, agora é Luis Caié quem rememora, os pontos de jongo eram utilizados para o escravo “fazer suas combinações contar suas amarguras e criticar seus senhores”³.

A “exibição” do escravo resignado e a insurreição do escravo revoltado. No primeiro, a submissão à cultura escravagista, no segundo a evocação da cultura africana. Ambas culturas, a do moçambique e a do jongo, denotam formas distintas de o cativo lidar com a escravidão: de um lado, o cativo ladino infiltrando-se na cultura dos senhores e submetendo seu modo de ser, tendo em vista uma liberdade concedida por hipotética alforria; por outro lado, o culto à matriz africana na criação de uma comunidade cativa, cuja liberdade se conquista na luta, conflagrada em fugas e formação de quilombos.

Esse contraste frequentemente redonda em dicotomia. A passividade resignada no polo diametralmente oposto da atividade revoltada. Entretanto, Paulo Dias observa que são “dois aspectos complementares da festa negra no Brasil”: a celebração intra-comunitária no terreiro e o pertencimento a uma mesma matriz cultural; e a festa extra-comunitária nas ruas, “...em que o negro, através das danças de cortejo, busca inserir-se nas festividades dos brancos e ganhar certa visibilidade social, mediante a adoção de valores religiosos e morais da classe dominante”⁴.

Inseridos no contexto escravagista da cidade de São Luiz do Paraitinga, jongo e moçambique são práticas culturais concomitantes e complementares, celebradas pelos mesmos

² ARAÚJO, Alceu Maynard. Moçambique, dançado em São Luís do Paraitinga. **Folha da Manhã**, São Paulo, 22.03.1949

³ ARAÚJO, Alceu Maynard. **Folclore Nacional** (Volume II – Danças, Recreação, Música). São Paulo: Melhoramentos, 1964. p. 221.

⁴ DIAS, Paulo. A outra festa negra. Em: KANTOR, Íris; JANCÓS, István. **Festa** – cultura e sociabilidade na América Portuguesa (Tomo I). São Paulo: Edusp/ Imprensa Oficial/Fapesp, 2001. pp. 859-887.

personagens. O próprio Mestre Pedro, jogueiro afamado e aclamado engenheiro pela construção da Igreja Nossa Senhora do Rosário, é ícone do trânsito livre tanto nas comunidades negras quanto nos salões da elite luizense. Tia Tereza, coroada Rainha do Moçambique desde a escravidão até a década de 1950, era também considerada Rainha do Jongo e Rainha do 13 de Maio. Tais manifestações culturais não revelam apenas duas formas distintas de lidar com a escravidão, mas, sobretudo, a dupla estratégia da mesma comunidade cativa lutar por autonomia.

Distante de serem tradições inertes no tempo, estas manifestações culturais da escravidão fincam profundas raízes nas tensões de seu contexto histórico específico. É na história social da escravidão em São Luiz do Paraitinga que se pode analisar a cultura do jongo e do moçambique.

1. Esboço para uma história do negro em São Luiz do Paraitinga

É sintomático que na terra da cultura popular se deixe à margem o povo afro-brasileiro. O comum elogio à cultura caipira frequentemente exclui ou omite as contribuições de africanos e afrodescendentes na construção (material e imaterial) da cidade. Esta negligência chega ao cúmulo do absurdo quando um dos historiadores mais respeitados da cidade, Sr. Judas Tadeu de Campos, destaca os “estratos sociais” de São Luiz do Paraitinga, em 1850: o latifundiário, o sitiante, o agregado e o camarada⁵. Ora, por esta época, o número de escravos, contados no recenseamento de Daniel Müller, chegava a 23% do total da população⁶ e o número de escravos africanos crescia a cada ano. O que justificaria a omissão dos escravos na sociedade da época? Ora, se o negro não figura nos tais “estratos sociais” desse historiador, certamente ocupa posição central na luta de classes que acompanhou a história de sua “Imperial Cidade”.

Escravos africanos participaram da própria fundação da vila de São Luiz do Paraitinga. O primeiro livro de batizados da Paróquia de São Luiz de Tolosa, aberto poucos meses após sua fundação, em 09.06.1773, registra a procedência desses africanos: certo “gentio da Guiné” e outros da “Nação Mina”, “Congo”, “Cabinda” e “Angola”⁷.

Se considerarmos que o povoamento contou com gente de Pindamonhangaba, Facão (atual Cunha), Taubaté e Guaratinguetá, uma olhada na situação do escravo nessa última vila pode auxiliar. Em Guaratinguetá, o trabalho agrícola era realizado sobretudo por membros da família e agregados, sendo raras as propriedades com escravos – apenas 4 propriedades possuíam a baixa média de 7 escravos, segundo dados de 1750⁸.

⁵ CAMPOS, Judas Tadeu de. **A imperial São Luiz do Paraitinga: história, educação e cultura**. Taubaté: Fíbria/UNITAU, 2011. p. 30.

⁶ MÜLLER, Daniel Pedro. **Ensaio d’um quadro estatístico da Província de S. Paulo**. São Paulo: Typographia de Costa Silveira, 1838.

⁷ NERY, Rosa Maria de Andrade. **São Luiz do Paraitinga: reduto de gente bandeirante**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2014. p. 69.

⁸ HERMANN, Lucila. Evolução da estrutura social de Guaratinguetá num período de trezentos anos. **Revista de Administração**, Ano II, número 5-6, março/junho de 1948, p. 15.

HISTÓRIA E CULTURAS

Revista Eletrônica do Mestrado Acadêmico em História da UECE

No primeiro recenseamento da Vila de São Luiz do Paraitinga, em 1774, são contadas 800 pessoas que vivem em situação de pobreza, com sôfrega agricultura de subsistência, levada a cabo por membros da própria família. Há apenas 7 proprietários, com escravaria de 6 a 24 pessoas e um número pouco maior que possuía de 1 a 3 escravos⁹.

Ora, poucos escravos dispersos em propriedades distantes certamente tiveram dificuldades em partilhar sua cultura de origem e formar comunidade. Por outro lado, demasiado atrelados a vida de seus senhores, é provável que tenham absorvido mais facilmente seus costumes. Ou seja, cativos batizados, isolados uns dos outros, não tinham outras formas de encontro que não aquelas instituições do catolicismo oficial, especialmente as irmandades destinadas aos “pretos”.

Daí a criação da Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, com compromisso aprovado em 1775, pelo bispo de São Paulo (dom F. Manuel da Ressurreição). O pároco da Igreja local, Padre José Gonçalves da Cunha, proveniente da cidade vizinha de Taubaté, certamente conhecia a irmandade homônima, aprovada nesta cidade já em 1705¹⁰. Considerando a grande presença de missões católicas e irmandades na África central, e, ainda, a devoção a Nossa Senhora do Rosário pelos marinheiros nos entrepostos do tráfico escravo e mesmo nos navios negreiros, pode-se pensar que muitos africanos escravizados no Brasil conheciam esta devoção antes de desembarcar por aqui. A confraria oferecia importante espaço de sociabilidade e congregação dos escravos, inclusive na partilha de sua herança cultural. Contudo, concomitantemente, catequizava os escravos e incentivava a devoção aos santos católicos. Expressões cativas como o moçambique tiveram seu berço na ressignificação das culturas africanas e católicas pelos escravos batizados.

A vida econômica da vila de São Luiz do Paraitinga muda radicalmente no início do século XIX. Em 1808, com a transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro, passa a haver uma demanda desse mercado por produtos alimentícios. Nesta época, também, São Luiz do Paraitinga é das primeiras cidades paulistanas a plantar café¹¹. Com a agricultura de produtos alimentícios tendo em vista o mercado carioca ou com a produção de café, a cidade passa a ter parte da sua produção voltada ao mercado externo, não mais meramente para a subsistência de seus habitantes. Se na década de 1798-1808 a população “branca” da vila aumentou num grande ritmo (com crescimento de mais de 500 pessoas) e os escravos aumentaram em 110, na década

⁹ TRINDADE, Jaelson Britan. No caminho do Paraitinga. Em: SAIA, Luis; TRINDADE, Jaelson Britan. **São Luis do Paraitinga**. São Paulo: Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo (CONDEPHAAT), 1977, p. 13.

¹⁰ RIBEIRO, Fábila Barbosa. **Caminho da piedade, caminhos de devoção**: as irmandades de pretos no Vale do Paraíba paulista – século XIX. 2010. 262 fl. Tese (Doutorado no Programa de Pós-Graduação em História Social) Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

¹¹ MILLIET, Sérgio. **Roteiro do café e outros ensaios**: contribuições para o estudo da história econômica e social do Brasil. 4 ed. São Paulo: Hucitec/INL, 1982. 183 p.

de 1808-1818 há um vertiginoso aumento de escravos (392 pessoas) muito maior que o acréscimo de “brancos” (271)¹².

Neste novo contexto, a vida nas senzalas adquire novas feições: grande concentração de africanos e afrodescendentes oriundo de diversas etnias bantu. São as condições que tornaram possíveis manifestações afro-brasileiras como o jongo. A partir desse ritual, seja como canto de trabalho ou como festejo noturno, a comunidade cativa estreita seus laços de pertencimento, a partir da partilha da mesma língua, costumes e universo espiritual. No contexto de escravidão, o jongo adquire grande força política na crítica ao sistema escravagista, mobilização de revoltas e organização de quilombos.

Em resposta ao grande aumento do número de africanos na vila, a Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos torna-se Irmandade em 1815, e é dirigida por rico proprietário rural. É possível que tal reformulação atenda as novas demandas de catequização e controle da comunidade cativa. Diferente de municípios vizinhos como Taubaté e Guaratinguetá, a irmandade luizense não contava com negros em sua mesa diretora – monopolizada, portanto, pela elite dirigente da cidade.

Em 1826, registra-se 3 grandes fazendas cafeicultoras com grande contingente de escravos e vive-se o auge do café no Vale do Paraíba. É também momento de grandes conturbações políticas com frequentes insurreições escravas.

As revoltas negras e formação de quilombos na região remontam ao período de fundação de São Luiz do Paraitinga. Em 1781, registra-se um agrupamento de ex-escravos nas cabeceiras do Rio Paraíba, entre São Luiz e Facão (atual Cunha)¹³. Em 1783 observa-se quilombo no caminho de São Luiz para Ubatuba. Porém, é a partir da década de 1820 que tais revoltas se tornarão muito frequentes, tanto quanto as manifestações de pânico e repressão da classe dirigente. Entre 1825 e 1827 reprime-se diversos planos de revolta escrava em Ubatuba e o início da década de 1830 documenta suspeitas de insurreições também em Areias e Bananal. Em São Luiz do Paraitinga, a Câmara da vila desenvolve grande empreitada de repressão a qualquer possibilidade de rebeldia cativa. Em 1832 há registros da mobilização da Guarda Nacional em resposta a ameaça de rebelião escrava e os Códigos de Posturas Municipais desta década dão grande atenção à prevenção de ajuntamentos escravos, assim como é mencionado o rigor policial na vigilância dos negros. O novo Código de Posturas de outubro de 1833 proíbe o porte de armas e objetos pontiagudos entre escravos e libertos, além de haver grande controle policial nos

¹² TRINDADE, Jaelson Britan. *No caminho do Paraitinga*, op. cit., p. 14

¹³ QUEIROZ, Suely Robles Reis de. *Escravidão negra em São Paulo*: um estudo sobre as tensões provocadas pelo escravismo no século XIX. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: INL, 1977. p. 141.

botequins¹⁴. Em dezembro do mesmo ano, institui-se Posturas Provisórias que proíbem o ajuntamento de escravos e libertos e suspendem todas suas funções públicas e festas religiosas. Tal medo de revoltas escravas chega ao cúmulo no dia 17 de dezembro, momento em que a Câmara organiza uma guarnição de homens armados em prontidão “a fim de obstarem qualquer intento que possa haver de parte dos ditos escravos dentro deste município”¹⁵.

Ainda assim, a cidade receberia fluxo considerável de escravos durante as décadas seguintes, especialmente em 1850'. É neste contexto que se tem a reorganização da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, em 1855, além da criação da Irmandade de São Miguel das Almas – dedicada aos ritos de morte, com participação de escravos.

No ano de 1870, a cidade empreende iniciativa pioneira de industrialização: a abertura da Fábrica de Tecidos Santo Antônio – que sobreviveu até 1882. A produção de algodão cresce vertiginosamente, chegando a cifra de meio milhão de quilos em meados da década. Os grandes fazendeiros viviam no que designaram um “clima de euforia”, comprando novos escravos e investindo nas lavouras.

Esse clima de otimismo e importância econômica da cidade alcança grande reconhecimento a 11 de junho de 1873, com o título de Cidade Imperial, concedido por Dom Pedro II. O Imperador agracia, ainda, Manoel Jacinto Domingues de Castro com o título de Barão do Paraitinga. Chefe do Partido Conservador, o Barão ascendeu na carreira política chegando a acumular vários mandatos como deputado provincial, além de Chefe do Estado Maior do 14º Batalhão da Guarda Nacional – com seis Companhias. Em São Luiz do Paraitinga, o Barão foi conhecido como principal autoridade na sustentação do escravagismo, lutando até o fim e resistindo, inclusive, à Abolição de 1888.

A ascensão política e econômica das autoridades escravagistas é acompanhada pelo aumento da tensão social com os movimentos cativos. A insubordinação dos escravos era cada vez mais aberta e incisiva, as revoltas mais organizadas, as fugas mais frequentes e os quilombos com grandes contingentes. As revoltas crescem paulatinamente, acompanhando o clima de terror e pânico que se alastra pela elite cafeeira nas décadas que antecedem a abolição da escravatura¹⁶.

Não apenas no interior das fazendas rurais os movimentos sociais negros estavam organizados, mas também contavam com a fermentação de ações abolicionistas urbanas – encabeçadas por pequenos comerciantes. Em 1871, por exemplo, a Confraria Nossa Senhora do

¹⁴ ALMEIDA, Jaime de. **Foliões** – festas em São Luís do Paraitinga na passagem do século (1888-1918). 730 fl. 1987. Tese (Doutorado em História), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1987. p. 231.

¹⁵ *Ibidem*, p. 320.

¹⁶ MACHADO, Maria Helena. **O plano e o pânico**: os movimentos sociais na década da abolição. Rio de Janeiro: UERJ/EDUSP, 1994. 259 p.

Rosário dos Homens Pretos sofre grande reformulação na qual passa a ser composta por comerciantes portugueses ligados ao Partido Liberal e afeitos as ideias abolicionistas.

O fortalecimento dos fazendeiros conservadores simultâneo ao fortalecimento dos movimentos negros redundou em “batalha”. As conquistas de liberdade por meio de fuga e aquilombamento assombravam, ainda, a classe escravagista que temia uma insurreição de maiores proporções. Assim, reagia convocando capatazes para promover ações violentas nos quilombos. No dia 20 de novembro de 1872, por exemplo, homens armados atacam um quilombo no bairro do Chapéu. Houve forte resistência e franca “batalha” – conforme expressão do processo criminal¹⁷. Ao final do combate, foi morta a negra Rosa, que ofereceu resistência, e estão feridos os negros João Medeiros, Adão, Sebastião e Vitorino.

A constante luta por libertação acaba por provocar a inviabilidade econômica do sistema escravagista, em virtude do reconhecimento dos fazendeiros de que não têm mais autoridade e forças para fazer frente às constantes revoltas dos escravos. Trata-se de um documento de 1874, em que a Câmara Municipal de São Luiz do Paraitinga responde a solicitação da Presidência da Província sobre informações acerca da economia escravagista. No documento, contam-se 2.215 escravos para uma população estimada em 12.000. Nota-se que não há qualquer contribuição de particulares ao Fundo de Emancipação e apenas cinco indivíduos foram alforriados em consequência da lei n. 2.040 de 1871 (chamada do Ventre Livre). Na ocasião, a elite latifundiária aproveita o ensejo para se queixar da preocupante questão da revolta dos escravos:

Cumprir remover portanto esses males, isto é, restabelecendo a força moral do senhor garantindo mais o seu direito sobre o escravo, e firmando a sua força moral tão abalada na luta constante em que se vê contra a insubordinação dessa classe, que [ilegível] por alguns indivíduos, vive quase sempre em revolta, e vitoriosa caminha desassombrada em seus desregramentos. Os fazendeiros já não têm confiança na propriedade de escravos, nem na aquisição (sic) de colonos; há três anos atrás, o clima era de euforia, comprou-se muito escravo, mas o crédito caro dos agiotas e o baixo preço do algodão, principal produto de exportação do município, instalaram a crise¹⁸.

Não era mera força de expressão para pressionar a Província a contribuir na disciplina da escravaria e repressão das revoltas. De fato, a tal “insubordinação” e constante “revolta” minaram as bases do escravagismo na região: daí o reconhecimento de que os escravos saíram “vitoriosos”. A partir da década de 1870, a cidade entrará em gradual redução dos investimentos na mão de obra escrava, inclusive com redução dos plantéis de cativos por meio da venda. A situação se torna mais aguda em 1877, momento em que a construção da via férrea ligando Rio de Janeiro e São Paulo faz escoar a produção agrícola da região pelo porto de Santos. São Luiz

¹⁷ QUEIROZ, Suely Robles Reis de. *Escravidão negra em São Paulo*, op. cit., p. 143.

¹⁸ ALMEIDA, Jaime de. *Folhões*, op. cit., p. 240.

do Paraitinga, importante entreposto comercial da produção rumo ao porto de Ubatuba, sofre de maneira mais aguda a crise da economia cafeeira.

Os primeiros anos da década de 1880 foram de fortalecimento de atividade abolicionista em São Luiz do Paraitinga. Os incentivos a fugas de escravos se proliferam em panfletos, em mercearias e nas instituições da sociabilidade negras.

Em 1882, por exemplo, tomam parte na mesa diretora da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, Manuel Garcia Braga e João Elói de Castro Guimarães. Ambos comerciantes, desenvolviam militância abolicionista, tendo sido, inclusive, denunciados por fazendeiros sob a liderança do Barão de Paraitinga. Trata-se de processo civil registrado em 1887, no Cartório do 2º Ofício de São Luís do Paraitinga. A denúncia mencionava que os comerciantes incentivavam a fuga coletiva dos escravos. Os acusados, por sua vez, denunciam o delegado de polícia ao juiz de direito, alertando que policiais estariam agindo sob direção dos fazendeiros na repressão às suas atividades comerciais e às movimentações nas senzalas. Já o delegado de polícia se defende, dizendo que as repetidas fugas de escravos no período têm adquirido nova força, pois há “em algumas delas até sinais e vestígios de revolta, folha de um plano assentado”¹⁹.

O processo permite observar as forças que compõe as tensões sociais da região. De um lado, as tão frequentes fugas de escravos, agora explicitamente incentivadas por militantes abolicionistas; de outro lado, fazendeiros em conluio com o delegado da polícia, procurando vigiar os plantéis e os agitadores.

Um detalhe ainda é fundamental: as antigas fugas coletivas e formação de quilombos respondiam a levantes espontâneos de escravos agindo por conta própria e de forma assistemática. Na década de 1880, contudo, as revoltas parecem ser planejadas por abolicionistas e escravos, em forte articulação da comunidade cativa com o movimento urbano.

Se já no ano de 1874 os fazendeiros não tinham confiança no trabalho escravo e deixavam clara sua impotência moral, no ano de 1884 as estatísticas provinciais evidenciam a decadência da lavoura escravagista no município de São Luís do Paraitinga: 1.893 escravos contra 2.215 há dez anos.

Em contrapartida, não apenas os fazendeiros e a polícia reagiam, mas também as forças conservadoras presentes em instituições escravagistas. Em 14 de agosto de 1884, o Clube da Lavoura e do Comércio registra um curioso pedido na Câmara Municipal: solicita a criação de um “centro” para “reagir contra os emancipadores incendiários”²⁰. A 12 de fevereiro de 1885, a

¹⁹ Ibidem, p. 53.

²⁰ Ibidem, p. 321.

Câmara discutia o projeto de Lei dos Sexagenários e registra em ata os anseios de fazendeiros da região que “esperam que o seu representante político saiba protege-los contra os filantrópicos proletários que conspiram contra a secular instituição da escravidão”²¹.

O que chama a atenção na atividade abolicionista é a ligação da causa imediata e localizada de São Luiz do Paraitinga com mudanças mais profundas na sociedade em geral. Ou seja, onde antes havia a atividade imediata de fuga, agora há reivindicações pela emancipação do escravo; onde antes se atentava contra a propriedade de um fazendeiro, agora se conspira contra a instituição da escravidão. E mais: termos como “proletários” e “ideias comunistas” – como veremos adiante – explicitam uma atividade revolucionária de setores muito avançados politicamente.

Não apenas os abolicionistas eram intimidados e alvo de preocupação das forças conservadoras. Durante o início de 1880, também se multiplicam processos criminais contra quilombolas. Na madrugada de 13 de junho de 1883, escravos aquilombados, armados com espingarda, relho e cacetes, invadiram a fazenda de Luís Manoel da Silva, onde mataram e dividiram um carneiro, beberam cachaça e pegaram um saco de feijão. Surpreendidos em fragrante, os fugidos são identificados e presos – todos são escravos fugidos de diferentes fazendas há alguns anos e formaram agrupamento quilombola, onde viviam em um rancho de palha, caçando de dia e saqueando de noite. Os interrogatórios evidenciam que o bando agiu auxiliado por Damásio, escravo da fazenda roubada.

Um dos quilombolas presos nesta ocasião, Constantino (escravo fugido da fazenda de Paulino Nogueira), é morto no dia 26 de novembro de 1885 – por desavenças com companheiros que envolviam seu relacionamento com uma mulher. Os depoimentos evidenciam que o assassinado vivia em diversos quilombos, participando, inclusive, de um interessante batuque. O forro Paulo, octogenário vindo da costa africana, relata encontro com Constantino em uma festa na casa de Antônio Carpinteiro. A tal festa congregava aquilombados, alforriados e escravos das fazendas vizinhas em um “rufado de tambor”²².

Estes tambores rufavam numa roda de jongo? De qualquer forma, o episódio oferece pistas de como as festas dos negros eram organizadas: reuniam com muita liberdade negros de diversos locais e em distintas situações sociais (cativos, aquilombados e alforriados), sem qualquer vigilância ou controle de senhores ou autoridades públicas. É um episódio emblemático sobre as conquistas dos movimentos negros da região e sua resistência cultural diante de uma

²¹ Ibidem, p. 321.

²² Ibidem, p. 323.

sociedade escravagista que já abandonou seu papel disciplinador e reconhece sua derrota no controle dos cativos.

Se as festas de negros ocorriam clandestinas no ambiente rural, os conservadores investem nos focos emancipatórios das instituições oficiais. Em 1886, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, que parece ter sido importante polo de apoio às lutas abolicionistas e rebeliões escravas, é assumida pelos conservadores. No ano seguinte, como vimos, alguns de seus dirigentes abolicionistas seriam denunciados.

Mas parece clara a crença na inviabilidade da economia escravocrata. Neste mesmo ano de 1886 em que o café no Vale do Paraíba apresenta sinais claros de decadência, o Procurador da Câmara Municipal de São Luís do Paraitinga, Olinto José Cabral, reforça a desistência dos fazendeiros luizenses em investirem na lavoura cafeeira, vendendo plantéis inteiros de escravos a municípios vizinhos. Neste mesmo ano, chegam à cidade 255 imigrantes estrangeiros, especialmente italianos e portugueses²³.

Nas vésperas da abolição, o clima esquenta ainda mais no interior paulista. O aumento de revoltas escravas evidenciava o número insuficiente de quadro policial para reprimi-las, gerando receio de uma insurreição de maiores proporções²⁴. No dia 1 de março de 1888, o delegado de São Luiz do Paraitinga envia uma correspondência urgente ao Presidente da Província solicitando reforço policial. O delegado está “antevendo sérios conflitos neste Município, devido a fuga de escravos para o Município de Taubaté”²⁵. Corria o boato de que este ajuntamento de fugitivos estaria assaltando fazendas da região. No mesmo momento, o subdelegado do distrito de Lagoinha menciona o mesmo pedido e temor similar, mas especificava: “prepara-se uma expedição de sediciosos, em Taubaté, para virem á Fazenda de Sant’Anna, termo desta Villa, assaltar e apoderar-se á força de libertos condicionaes, em número de oitenta”²⁶.

Em 1860, as rebeliões escravas na região consistiam em fugas coletivas e formação de quilombos; na década de 1870 passaram a lutar por libertação dos escravos em articulação com movimentos abolicionistas urbanos; no final dos anos 1880, os escravos fogem, se articulam entre si e constroem plano para “apoderar-se à força” de libertos condicionais.

A Fazenda Santana é até hoje conhecida pela extrema violência contra seus escravos. Mestre Renô Martins²⁷, que estudou em sua infância em grupo escolar formado nas

²³ PETRONE, Pasquale. A região de São Luís do Paraitinga (estudo de geografia humana). *Revista Brasileira de Geografia*, Ano XXI, n. 03, julho/setembro de 1959, p. 33.

²⁴ MACHADO, Maria Helena. *O plano e o pânico*, op. cit.

²⁵ MONSMA, Karl. A polícia e as populações “perigosas” no interior paulista, 1880-1900: escravos, libertos, portugueses e italianos. **26ª Reunião Brasileira de Antropologia**, Porto Seguro, Bahia, 2008. Disponível em: http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/mesas_redondas/trabalhos/MR%2012/Monsma%20ABA%202008.pdf Acesso em: 03.01.2015.

²⁶ Idem.

²⁷ Trata-se de uma conversa informal com o autor deste artigo.

dependências da referida fazenda, conta a seguinte lenda: havia paredes da senzala machadas de sangue que, embora fossem reincidentemente pintadas, jamais apagavam as marcas da morte. Trata-se de um “causo de assombração”, pois aponta a presença de espíritos de escravos mortos sob torturas que seriam responsáveis por essa manifestação sobrenatural. De qualquer forma, a lenda deixa clara a fama do tratamento violento dispensado aos escravos no local.

É possível que o agrupamento quisesse se apoderar desses libertos condicionais para que se libertassem de fato, pois tais fazendeiros poderiam estar tratando como cativos estes alforriados. Outra questão interessante é o local em que o movimento se instala: Taubaté. O que fariam escravos fugidos de São Luiz do Paraitinga em Taubaté?

No período final da abolição, setores radicais do movimento emancipatório estabeleciam clara ligação entre as revoltas rurais e o movimento abolicionista urbano. Pode-se pensar que tal ajuntamento revela a articulação entre rebeliões nas senzalas luizenses com abolicionistas radicais taubetanos. É preciso lembrar que a cidade de Taubaté comemora a abolição da escravatura no dia 04 de março, exatamente enquanto se suspeitava do plano do ajuntamento. É nesse clima de tensão e luta radical por libertação que é promulgada a libertação dos escravos no dia 13 de maio.

2. Moçambique no tempo do cativo

É no interior das tensões sociais que as expressões culturais de matriz africana podem ser analisadas. O moçambique esteve atrelado sobretudo aos espaços oficiais criados pelos senhores para a expressão dos escravos, em especial ligação com as Irmandades de Homens Pretos.

As Irmandades foram criadas no contexto colonizador em que os portugueses visavam converter africanos ao credo cristão. Surgem, ainda no século XVI, simultaneamente em Portugal e nas regiões colonizadas da África – inclusive em áreas de procedência da população escrava luizense, como Angola e Guiné²⁸. As Irmandades proliferaram-se na América Portuguesa, sendo instaladas no Rio de Janeiro, Belém e Bahia, no século XVII. Em 1705, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Taubaté aprova seu compromisso, abrindo os caminhos das irmandades no Vale do Paraíba paulista – que se instalaram neste mesmo século em Bananal, Guaratinguetá e São Luiz do Paraitinga.

As confrarias de homens pretos têm papel controverso. Por um lado, impõem a conversão dos escravos ao credo do colonizador. Neste sentido, o catolicismo oficial monopoliza a religiosidade cativa e suas práticas mágicas, estendendo a colonização ao âmbito espiritual e

²⁸ RIBEIRO, Fábria Barbosa. *Caminho da piedade, caminhos de devoção*, op. cit.

cultural. A presença constante de integrantes do clero local nas reuniões garantia a vigilância das irmandades, observando sua subserviência ao sistema escravocrata, no âmbito político, e ao catolicismo, no horizonte religioso.

Por outro lado, as irmandades eram brechas consentidas para a formação comunitária, a ressignificação de práticas africanas e a organização política da população cativa. Se a rigidez institucional impunha severa hierarquia organizacional (mesa, escrivão, tesoureiro), os cativos inseriam formas de organização tribal, com a presença de reis e rainhas. Eram similares aos anciãos guardiões das tradições ancestrais – como a macota em África. Não à toa, as designações de “rainha” cabiam tanto ao moçambique como ao jongo. Se o costume financeiro católico delimitava a contribuição periódica (“jóias”), muitas irmandades utilizavam tais recursos para alforriar alguns de seus membros. Se o catolicismo impunha adoração aos santos, os devotos afrodescendentes convertiam-nos em divindades com feições e forças africanas. Se a Igreja impunha sua liturgia, os “pretos” inseriam muitas de suas práticas mágicas, em especial nos ritos de morte. Enfim, se as irmandades visavam conter insurreições e submeter politicamente os escravos, parecem ter tido importante papel na mobilização da comunidade cativa e na organização de rebeliões.

É no contexto controverso das confrarias que o moçambique estava inserido. Como era a tal “exibição da escravaria”, rememorada por Mestre Pedro, em entrevista concedida ao folclorista Alceu Maynard de Araújo, em maio de 1947?

Nos salões dos “ricos fazendeiros” ocorriam festas de “louvor a São Benedito”, em que se dançava moçambique como “dramatização de uma tese guerreira”. Os dançarinos, todos homens, eram dispostos em duas filas, empunhando espadas e vestindo camisolão branco até os pés, gorro vermelho bordado com letras douradas e meias pretas. O único instrumento utilizado era o “paiá”: “uma cestinha feita de taquara, tendo dentro pedrinhas ou bagas de chumbo, dando-lhe um ruído de chocalho”. Cada moçambiqueiro tinha paiás presos aos pulsos e tornozelos que soavam conforme a dança, em especial a batida dos pés. A rainha, única mulher da “companhia”, vestia-se de branco com faixa azul-claro na cintura e diadema na cabeça. Era adornada, ainda, com colares, pulseiras, anéis e brincos, de ouro e pedras preciosas, emprestados das senhoras da elite. O rei usava coroa de prata e vestia camisolão de seda vermelha, bordado com os dizeres: “Viva S. Benedito”.

Dessa forma trajados, os integrantes da companhia entravam no salão em “passos de marcha” militar, “cantando, em língua africana, louvores a S. Benedito”. Ao final da exibição, a

rainha passava uma “salva de prata” para recolher os óbolos dos expectadores, ofertados a São Benedito.

A breve descrição da dança do moçambique oferecida por Mestre Pedro permite compreender essa face da cultura de matriz africana, além de sua relação com a cultura colonizadora. Tal como observa E. Thompson: “o costume era um campo para a mudança e a disputa, uma arena na qual interesses opostos apresentavam reivindicações conflitantes”²⁹.

A disposição dos figurantes em fila marca um traço indelével da herança portuguesa. As danças indígenas e africanas, antes da colonização, mantinham disposição circular em roda. Para Mário de Andrade, estudioso do moçambique em São Luiz do Paraitinga na década de 1930, a fileira de dançarinos pode ter influência da “quadrilha europeia”, tal como ocorre em danças populares como a de São Gonçalo³⁰. Já Gerhard Kubik, em seu estudo sobre o batuque em Tietê, nota a disposição dos dançarinos em fileira como traço da “música militar europeia do século XIX (“european nineteenth-century military music”)³¹. Para Mário de Andrade, bem como para a estudiosa do moçambique luizense na década de 1940, Lavínia Raymond³², observa-se a ausência dos requebrados e meneios de corpo, característicos das danças africanas. Os dançarinos em fila, aos passos da marcha militar, parecem incorporar tradições europeias. Contudo, a presença dos “paiás” nos pulsos e tornozelos mantém semelhanças com cerimoniais africanos de recepção de autoridades. Alfredo Sarmiento, por exemplo, descreve um ritual ao “dembo Namboangongo”, autoridade vestida com roupas bordadas com letras douradas, que dispunha dançarinos e músicos em cortejo, estes últimos denominados como “banda marcial”³³. Stanley Syein, em seu estudo sobre o jongo de Vassouras, observa a importância do “rei” e da “rainha” no cerimonial, ambos com “nguízu” nos pulsos e tornozelos³⁴. Se, de alguma forma, as características marciais da dança incorporam elementos portugueses, mantém ritos e instrumentos africanos. Camila Agostini, referindo-se às congadas e moçambiques, lembra que a coração de reis e rainhas pode ter sido ritual de formação de lideranças cativas, com atuação proeminente em insurreições³⁵.

Assim, a presença dos elementos guerreiros carrega esse conflito: de um lado, denota a incorporação de aspectos da cultura escravagista, por outro, utiliza estes mesmos aspectos como forma de revolta contra a escravidão. É nessa tensão que moçambique e jongo tornam-se culturas

²⁹ THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. (Rosaura Eichenberg, trad.). São Paulo: Cia das Letras, 1998. p. 17.

³⁰ ANDRADE, Mário. *O samba rural paulista*. Revista do Arquivo Municipal de São Paulo, n. VXXI, novembro, 1937. pp. 37-116.

³¹ KUBIK, Gerhard. Drum patterns in the “Batuque” of Benedito Caxias. *Latin American Music Review*, vol. 11, n. 2, dezembro 1990, p. 159.

³² RAYMOND, Lavínia Costa. *Algumas danças populares no Estado de São Paulo*. Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, boletim n. 191, Sociologia n. 6, 1954. 128 p.

³³ SARMENTO, Alfredo. *Os sertões d’África*: apontamentos de viagem. Lisboa: Francisco Arthur da Silva, 1880. p. 90.

³⁴ STEIN, Stanley J. *Vassouras: um município brasileiro do café, 1850-1900*. (Vera Bloch Wrobel). Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990. p. 244.

³⁵ AGOSTINI, Camila. *Africanos no cativo e a construção de identidades no além-mar*. 2002. 151 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

em processo de renovação, a partir das forças presentes na sociedade luizense do período anterior à escravidão.

3. Jongo no tempo do cativo

A própria organização do sistema escravagista oferecia as condições sociais para o florescimento do jongo. A grande concentração de africanos de diversas etnias e afrodescendentes nas senzalas, mão-de-obra necessária para a empreitada cafeeira, contribuía para a formação de comunidades negras. Nessas comunidades, havia necessidade emergente de organização: seja a criação de uma linguagem em comum, seja a partilha de costumes e modos de viver. As observações de Luis Caié sobre a roda de jongo como momento da comunidade cativa “fazer suas combinações contar suas amarguras e criticar seus senhores”³⁶, sugerem um papel de mobilização política, certamente relacionada com as insurreições escravas e formação de quilombos. Sabe-se que os africanos escravizados no sudeste brasileiro partilhavam elementos culturais bantu, referentes a língua, danças, costumes e símbolos mágicos em comum. Além disso, a convivência antes e durante o embarque em navios negreiros fortalecia vínculos entre estes escravos que povoariam as senzalas do Vale do Paraíba do Sul.

Contudo, os costumes africanos cultuados em aldeias desde os ancestrais e consolidados na vida da comunidade livre, foram modificados no contexto de escravidão. Esse contexto oferecia, sobretudo, a necessidade de organização política no enfrentamento à escravidão. Assim, da ficção regionalista de José de Alencar às memórias da escravidão coletadas por Stanley Stein, passando pelos inúmeros relatos de folcloristas, a linguagem iniciática do jongo serviu como comunicação hermética entre os escravos na resistência ao escravagismo.

Durante a escravidão o jongo se disseminou por todo o Vale do Paraíba do Sul, em grande extensão que abrange parte dos estados atuais de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo. A região próxima à São Luiz do Paraitinga praticava o jongo em todas os municípios: na vizinha Cunha – na qual os escravos representavam o impressionante número de 61% da população, em 1838³⁷ – a tradição jogueira era muito forte; em Guaratinguetá vicejava o jongo atualmente mais importante do Estado, da comunidade do Tamandaré; em Ubatuba diversas comunidades quilombolas jongavam, tanto quanto em Taubaté consolidam-se as famosas rodas de jongo do alto de São João, o mesmo ocorrendo nas vizinhas Redenção da Serra e Natividade da Serra.

³⁶ ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore Nacional*, op. cit., p. 221.

³⁷ MÜLLER, Daniel Pedro. *Ensaio d’um quadro estatístico da Província de S. Paulo*, op. cit.

No extenso município de São Luiz do Paraitinga, o jongo se disseminou por distintas regiões: Selado, Raizeiro, Alvarengas, Lagoinha, São Pedro de Catuçaba, etc. O jongo era praticado nos mais diversos locais: no centro da cidade, após festas negras, nos salões dos senhores; no terreiro das fazendas, nas vésperas de “folgas”; no eito das lavouras. Havia jongada nos espaços livres dos quilombos e nas festas oficiais de culto a santos de devoção do catolicismo popular (São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, São João, São Pedro).

Nessa grande variedade de expressões do jongo se pode antever uma cultura múltipla. Porém, a memória de pessoas como Mestre Pedro (Pedro Pereira Rio Branco), Benedito Pereira de Castro, Renô Martins e Luis Caié, permite observar alguns traços gerais do jongo em São Luiz do Paraitinga.

Primeiramente, o jongo desenvolveu-se como canto de trabalho e como ritual noturno.

A transmissão oral das expressões da cultura popular deixa grande legado na memória dos “antigos” – como são chamados nas comunidades. Seu Renô Martins comenta sobre a cantiga de trabalho no eito: “os negros cantavam o brão, mas cantavam baixinho para o senhor não escutar. Quando o senhor ia viajar, eles cantavam mais alto, porque o tomador de conta gostava de ver eles cantarem”³⁸. Perceba como o mestre da cultura popular menciona o canto do brão, que seria “quase um jongo”, “gerado pelos escravos”³⁹. A repressão do senhor e a resistência do canto – bem como a cumplicidade do feitor – denotam o quanto a cultura do jongo era palco de disputas. A proibição do canto pode estar relacionada ao temor dos senhores sobre seu potencial subversivo, assim como a insistência do canto em tom mais baixo reforça seu teor de protesto. Pode-se bem aplicar a síntese de Stanley Stein: “Dentro desse contexto, os jongs eram canções de protesto, reprimidas mas de resistência”⁴⁰.

Enquanto ritual noturno, o jongo traz toda herança cultural africana – que permaneceu viva até meados do século XX, conforme registro de folcloristas. Alceu Maynard de Araújo coleta, por exemplo, em 1947, o seguinte “ponto” de abertura da roda de jongo: “Primeramente saravá Guananzamba, Guananzamba do céu, abaixo de Guananzamba, saravá santo por santo...”⁴¹. Entoadado em forma de oração pelo jongueiro Joaquim Honório, filho de angolanos escravizados no Brasil, o ponto mescla a linguagem bantu com o português; as divindades africanas com os santos católicos – pois “N’Gana Zambi” era vocabulário amplamente utilizado nos sertões da África para se referir a “Deus”⁴². Todo o universo simbólico da magia ancestral

³⁸ INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. “Foi São Benedito quem me trouxe aqui”: devoção e tradição entre congadas e moçambiques do Vale do Paraíba. (pesquisa e texto de Raquel Dias Teixeira) Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP, 2012. p. 65.

³⁹ **Brão**. Direção: Victor Biganezes. Produção: Marcelo Toledo. Vento de Maio Filmes/PROAC, 2013. DVD (30 min.).

⁴⁰ STEIN, Stanley J. **Vassouras**, op. cit., p. 246.

⁴¹ ARAÚJO, Alceu Maynard. **Folclore Nacional**, op. cit., p. 223 (nota de roda pé número 48).

⁴² SARMENTO, Alfredo. **Os sertões d’África**, op. cit., p. 26.

africana era incorporado com palavras enfeitiçadas que evocavam as forças ancestrais. Os pais de Renô Martins lhe contaram a história de um jongueiro que “fez a bananeira crescer, deu cacho, amadurou e comeram a banana na roda de jongo. Tinha também uma paineirona, diz que cutucou a paineira com a faca e disse: agora a gente vai tomar vinho o resto da noite!”. Outra história é contada também nas memórias familiares de Renô Martins: “Os escravos pulavam a janela e iam para um terreiro no qual o chão chegava a ser fundo, de tanto jongo e pemba”⁴³. Como observou Robert Slenes⁴⁴, estes são elementos presentes nos feiticeiros “cumba” da cultura africana, tal como documentado por estudiosos e viajantes. Karl Laman, no início do XX, ouvira no Kongo a história de um sacerdote que plantava bananeira na praça que amadurecia no mesmo dia, podendo-se comer seus frutos. Da mesma forma, ainda conforme Slenes, a palavra “cumba”, em regiões africanas, está ligada àquele que abre fendas no chão pelas quais penetra no outro mundo (reino dos mortos), conforme a lenda do chão afundando na roda de jongo.

Assim, a linguagem, o universo simbólico e a força da palavra enfeitiçada são típicas da África. Neste último comentário, contudo, Renô Martins revela outra herança africana na dança do jongo: a tal “pemba”, a dança do jongo, descrita como “balanceada e arrodada”. Muito provavelmente, a expressão “pemba” deriva de “semba”, nome dado à umbigada no ritual de lembamento em África, na famosa descrição de Alfredo Sarmiento, de *Os sertões da África* (1880). Exatamente a “semba” figura nos estudos afro-brasileiros como a origem do samba – primeiramente em Arthur Ramos⁴⁵. Também no gesto ritual da “semba” Edson Carneiro⁴⁶ busca a designação “dança de umbigada”, na qual inclui o jongo. Por fim, igualmente através da “semba”, José Ramos Tinhorão defende a ideia da umbigada como denominador comum da influência negra nas danças praticadas no Brasil⁴⁷.

Outro registro importante sobre o jongo em tempo de cativo é a associação dos jongueiros da região com práticas de feitiçaria e rituais de cura com uso de vegetais (curandeiros conhecidos como “raizeiros”). Alceu Maynard de Araújo, por exemplo, descreve assim um jongueiro octogenário, filho de africanos de Angola: “Joaquim Honório parece ser o líder carismático, domina aos demais jongueiros pela sugestão que exerce sobre todos e pelo prestígio que adquiriu por ser ‘entendido’ nas artes da magia negra, de curandeiro, de rezador de rezas fortes, benzedor, capelão, etc.”⁴⁸. Nos próprios estudos desse folclorista sobre “feitiçaria e

⁴³ INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. “Foi São Benedito quem me trouxe aqui”, op. cit., p. 66.

⁴⁴ SLENES, Robert W. “Eu venho de muito longe, eu venho cagando”: jongueiros cumba na senzala centro-africana. Em: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo. *Memória do jongo*: as gravações históricas de Stanley J. Stein – Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas: CECULT, 2007. pp. 109-156.

⁴⁵ RAMOS, Arthur. *O folclore negro do Brasil*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante, 1935. 264 p.

⁴⁶ CARNEIRO, Edison. *Folguedos tradicionais*. 2. ed. Rio de Janeiro: Funarte, 1982. 176 p. (Coleção Etnografia e Folclore/Clássicos; n. 1)

⁴⁷ TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil*: cantos, danças, folguedos. São Paulo: Art Editora, 1988. 138 p.

⁴⁸ ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore Nacional*, op. cit., p. 226.

medicina popular”, diversos curandeiros são também jongueiros. Carlos Rodrigues Brandão⁴⁹ observa a mesma associação na década de 1980. Mestre Raizeiro, falecido em 1996, era jongueiro da última geração da cidade e também reconhecido na arte da cura – de cujo ofício empestou o nome. Se dá em São Luiz do Paraitinga algo próximo à verificação de Emilio Willems, em seu estudo sobre a vizinha cidade de Cunha: “Todos [os feiticeiros poderosos são] indivíduos de ascendência africana e, entre eles, os homens são jongueiros afamados”⁵⁰.

Em tempo de cativo, o jongo em São Luiz do Paraitinga foi roda ritual noturna e canto de trabalho no eito. De um lado, constrói uma identidade cultural compartilhada com raiz na matriz centro-africana. Por outro lado, articula forte rede de comunicação entre cativos, com claro teor político de resistência: seja na crítica ao escravagismo ou na combinação de revoltas. As características do jongo são encarnadas pelos jongueiros cumbas: memória coletiva da tradição ancestral, curandeiros e lideranças políticas.

4. Contribuições afro-brasileiras na cultura caipira

Com a abolição da escravidão, jongo e moçambique passarão por profunda renovação no interior da efervescência étnica que cria aquilo que se denomina genericamente como cultura caipira.

No ambiente rural, o jongo continua presente nos mutirões cooperativos ou nas festas de roça⁵¹ – como vimos em sua influência no canto do brão. Na cidade, o jongo terá importante papel como canal de comunicação do afrodescendente com a sociedade republicana nascente, especialmente nas comemorações do 13 de maio. Ali, o jongo continuará como símbolo de resistência negra, seja na crítica a sociedade de classes ou no exercício da cidadania. Conforme nota o historiador Jaime de Almeida, a roda de jongo congrega antigos ativistas abolicionistas e lideranças da comunidade afrodescendente, como traço de uma tradição que se renova nas reivindicações da classe trabalhadora nascente.

O moçambique, nos dizeres de Mestre Pedro, se “mestiçou” – ou seja, passou por equivalente processo de renovação a partir de misturas étnicas. Com similar tema militar, a dança incorpora os bastões – antes exclusivos do caiapó, dança indígena restrita aos “caboclos”, durante a escravidão – além de ampliar seu instrumental e modificar suas vestimentas. Já a coroação do rei e da rainha de Congo foi incorporada como importante tradição na procissão de encerramento da Festa do Divino Espírito Santo da cidade.

⁴⁹ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A partilha da vida*. São Paulo: Geic/Cabral Editora, 1995. 273 p.

⁵⁰ WILLEMS, Emilio. *Cunha* – tradição e transição em uma cultura rural do Brasil. São Paulo: Secretaria da Agricultura, 1947. p. 130.

⁵¹ SCHMIDT, Carlos Borges. Aspecto da vida agrícola no Vale do Paraitinga. Revista *Sociologia*, v. 1, pp. 35-55, 1943.

HISTÓRIA E CULTURAS

Revista Eletrônica do Mestrado Acadêmico em História da UECE

Ambos constituem presença constante nos estudos dos folcloristas e são consagrados como “nosso folclore” (expressão utilizada nas programações da Festa do Divino). Com o jongo, o moçambique, a coroação do Rei Congo estão alguns dos traços fundamentais da população afro-brasileira nas manifestações culturais no município. Quiçá se pudesse ao menos reconhecer a importância da matriz africana na cidade, em meio à exaltação da cultura caipira.