

RITOS DE INSTITUIÇÃO:
Trajetória Intelectual Do Jongo Do Sudeste.

INSTITUTION RITES:
Trajectory Intellectual Of Southeast Jongo.

RITOS INSTITUCIONALES:
Trayectoria intelectual Del Jongo Do Sudeste

Heloisa Rosa Costa Lima

Mestranda do Programa de Pós- graduação em História da Unicamp – heloisarosa@gmail.com

Recebido em: 29/01/2021

Aceito para publicação: 19/03/2021

Resumo

Este artigo tem como propósito traçar alguns apontamentos sobre a trajetória intelectual do Jongo do Sudeste, tendo como recorte temporal, a segunda metade do século XX e a primeira década do século XXI. Compreendemos que essa manifestação cultural foi tema de trabalhos ligados aos estudos folcloristas, e posteriormente ao campo do patrimônio imaterial brasileiro. Entendemos que ao traçar apropriação do Jongo pela academia nos possibilita perceber por que meios e razões essa manifestação adquiriu status de legitimidade social, quais os sujeitos envolvidos nesse processo, quais deles possuem o poder da língua legítima. Para isso teremos como aporte teórico o conceito de ritos de instituição de Pierre Bourdieu (1930-2002).

Palavras-chave: Jongo do Sudeste; Trajetória Intelectual; Ritos de instituição.

Abstract

This article has as purpose make someone notes about the intellectual trajectory of southeast Jongo, having as time frame the second half of the 20th century and the first decades of the 21st century. We understand that this cultural manifestation theme of works related to folklorist works, about Brazilian intangible heritage. We will have as a theoretical contribution the concept o institution rites by Pierre Bourdieu (1930-2002).

Keywords: Jongo; Intellectual Trajectory; Institution Rites.

Resumen

Este artículo tuvo como objetivo elaborar algunas notas sobre la trayectoria intelectual Del Jongo do Sudeste, teniendo como marco de tiempo, la segunda mitad del siglo XX y la primeira década del siglo XXI. Entendemos que esta manifestación cultural fue objeto de trabajos relacionados com lós estúdios folcloristas, y más tarde com el campo del patrimonio inmaterial brasileño. Tendremos como aporte teórico del concepto de ritos institucionales de Pierre Bourdieu (1930-2002).

Palavras llave: Jongo; Trayectoria intelectual; Ritos Institucionales.

Introdução:

O presente artigo busca trazer alguns apontamentos acerca da trajetória dos estudos sobre o Jongo do Sudeste. Entendemos que essa manifestação cultural, vem sendo, ao longo da segunda metade do século XX e no início do século XXI, tema de grande interesse

intelectual. Iremos fazer um pequeno panorama dos estudos sobre o Jongo dentro do campo do folclorismo (1940-1960), passando pelos estudos do Jongo em conjunto com a historiografia da escravidão (1970-1990), até chegarmos aos estudos deste enquanto patrimônio imaterial (1990-2005)

Compreendemos que essa separação, tão bem delineada, não se encontra no plano real, devido à realidade ser de difícil apreensão. Toda via, essa separação se apresenta como um método útil para o que nosso objetivo - de entender como esse tema foi tratado ao longo do tempo pela intelectualidade brasileira -, seja realizado.

Avaliamos que o arcabouço teórico dado pelo conceito de ritos de instituição desenvolvido pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu (1930-2002) apresenta-se como um instrumento de análise, para entender os diferentes usos\ênfases dados ao Jongo.

Essa manifestação cultural foi alvo de distintas narrativas, que estavam comprometidas com os diferentes interesses dos intelectuais do país. Ora a ênfase dada ao Jongo era de que esse é uma manifestação cultural legitimamente brasileira, e que deveria ser registrada pela elite cultural do país, tendo em vista que o país passava pelo processo de modernização, fato que ocasionava na perda das culturas tradicionais. Ora o Jongo, foi tratado como um meio para se entender os espaços de autonomia dos escravizados dentro do sistema escravista, tornando-se em conjunto com os estudos acerca das irmandades negras ¹, um espaço privilegiado para os historiadores e cientistas sociais que se debruçavam sobre o período de pré-abolição da escravatura. Mais recentemente, o Jongo vem sendo alvo dos estudos acerca do patrimônio imaterial, fato que alterou a perspectiva dos intelectuais sobre essa expressão, já que os sujeitos autorizados, que possuem a língua legítima (BOURDIEU, 1992) não se restringem mais aos pesquisadores do tema, mas esses, agora, dividem o espaço da fala autorizada com os integrantes das comunidades jongueiras.

Desta forma, compreendemos que os sujeitos que detém a língua legítima não são sempre os mesmo, haja vista, como salienta Pierre Bourdieu, a própria língua legítima não é

¹ As irmandades no Brasil constituíam uma das organizações tipicamente urbanas, atuavam no país, principalmente, no período colonial. Essas organizações se realizavam em virtude do compromisso de devoção por um santo, no caso, das confrarias de irmãos e irmãs escravizados, esses santos tinham ligação coma história desses homens e mulheres.

Para saber mais acerca das irmandades negras no país indicamos a leitura de: SCARANO, Julita. Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no distrito diamantino no século XVIII. São Paulo: Editora Nacional, 1978. REGINALDO, Lucilene. O rosário dos Angolas. Irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista. São Paulo, Alameda, 2011.

algo natural, pois é composto por fatores que são extra-línguísticos que comportam mecanismos de distinções sociais, que mantém relação permanente entre a correção e a distinção.

A produção de discursos acerca de um objeto, ou especificamente, no caso desse trabalho, de uma manifestação cultural, é sempre imbuído por um rito de passagem, que faz com que essa expressão cultural seja, por meio, da enunciação em bloco (MIELKI, 2009, p.5) promovida pela certificação e naturalização desses enunciados, fazendo com que essa manifestação ganhe legitimidade social.

Assim, trabalhar com a produção discursiva realizada acerca do Jongo do Sudeste, passando pelas diferentes interpretações e ênfases dadas por esses intelectuais, nos faz perceber por meio de que rito de instituição o Jongo se transformou, de uma manifestação tida como primitiva, para uma expressão de relevância social, ocupando espaço na narrativa valorativa de que o Brasil é uma nação miscigenada e multicultural, assim fazendo com que o Jongo adentrasse no rol dos patrimônios culturais que devem ser salvaguardados em uma nação.

Dito isto, antes de adentrarmos dentro da problemática que envolve a trajetória intelectual do Jongo do Sudeste, se faz necessário que dediquemos algumas linhas desse trabalho para delimitarmos², em que consiste a manifestação cultural a ser tratada nessa pesquisa.

O que é o Jongo do Sudeste?

*“Eu vou abrir meu congo é
Eu vou abrir meu congo á (2x)
Primeiro eu peço minha licença
Pra rainha lá do mar
Para saudar a povaria
Eu vou abrir meu congo é”*

A letra da música descrita acima é de autoria da comunidade Jongueira do Tamandaré (Guaratinguetá, SP). Essas canções são chamadas de Pontos de Jongo, isso porque, originalmente, o jongueiro que lança (canta) o ponto para o outro jongueiro, desafiando a

² Compreendemos que o Jongo do Sudeste é uma manifestação plural e complexa, por essa razão não é nosso objetivo taxar as características dessa expressão com o fim de restringi-la a uma série de características, mas, nosso intuito, consiste em trazer alguns apontamentos sobre as características mais presentes no Jongo, afim de que o leitor que não tenha familiaridade com essa expressão cultural, possa ter mínima noção do que se trata o Jongo do Sudeste.

desamarrar (decifrar) o ponto, assim gerando em jogo em que os dois participantes se tornam oponentes. No entanto, essa expressão cultural, não é constituída apenas pelo desafio lançado entre um jongueiro e outro, mas é constituída de um sistema mais complexo.

Jongo, Caxambu, Tambu ou Batuque, são denominações de uma das mais complexas formas de manifestação cultural afro-brasileira, pertencente ao século XIX. Tal manifestação ocorria dentro das senzalas, principalmente, na região sudeste do país.

De uma perspectiva histórica, o Jongo é uma manifestação afro-brasileira, oriunda dos povos de língua banto, que no processo de diáspora trouxeram consigo suas tradições, religião e costumes que influenciaram a cultura brasileira (SLENES,1992,p.49).

Essa expressão cultural envolve múltiplas atividades, é composto por movimentos corporais; canto coletivo; prática de magia verbo-musical; culto de ancestralidade; tudo envolvido em uma mesma expressão, que fez parte da vida cotidiana dos escravizados, durante o século XIX. Nela, o detentor da palavra possui a função de guardião das histórias e de transmissor do conhecimento de seu povo, o que lhe garante poderes especiais, pois é por meio de suas palavras que os caminhos são abertos e as tradições perpetuadas. (SILVA, 2012, p.710).

Atualmente existem algumas comunidades jongueiras espalhadas no sudeste do país, essas comunidades perpetuam e dão continuidade a prática de seus ancestrais, realizando rodas de Jongo dentro das próprias comunidades. O processo de abertura das comunidades jongueiras para ampla sociedade é fomentado por casas de cultura e pelos próprios integrantes dessas agremiações³

Como o alvo deste artigo é traçar o percurso intelectual do Jongo dentro do campo acadêmico, restringiremos a nossa análise, a fim de concretizarmos esse objetivo. Para darmos início a essa tarefa iremos traçar os sentidos dados pelos folcloristas ao Jongo.

Jongo do Sudeste e os Estudos Folcloristas:

³ Sobre as ações realizadas pelas as comunidades jongueiras, a fim de divulgar a prática do Jongo, vale ressaltar a festa que ocorre na cidade de Campinas, interior de São Paulo, promovida pela comunidade Dito Ribeiro, que promove anualmente, o arraia afro-julino, em que a comunidade traz diversas outras agremiações jongueiras para se apresentar durante a festa. Essa festa é conhecida por trazer relevante quantidade de turistas para a cidade. Para saber mais sobre a comunidade Dito Ribeiro, e sobre o arraia Afro- Julino, consultar o site: <https://comunidadejongoditoribeiro.wordpress.com/casa-de-cultura-fazenda-roseira/> acesso em 28\08\2020.

As primeiras aparições do Jongo na historiografia estão presentes nos relatos dos viajantes, que descreviam essa manifestação, ora o chamando de “batuque dos negros”, ora como “dança de negros”. No entanto, com o passar dos anos, a concepção do Jongo feita por esses viajantes, perdeu espaço para os estudos relacionados ao folclore brasileiro. Os intelectuais do século XX começaram a dar outras concepções acerca das manifestações tidas como tradicionais no país. O folclore foi considerado durante os anos 40 e 50 como um “tema quente” para a elite ilustrada. Segundo Vilhena (1997) esse tema tornou-se, no cenário cultural brasileiro, um movimento organizado, produtivo e influente.

O interesse dos folcloristas pelas manifestações ditas populares pode ser explicado, em parte, pela preocupação que esses tinham em evitar o desaparecimento das culturas entendidas como parte da nação brasileira. Esses buscavam evitar que se olvidassem as raízes que compunham a nação e a nacionalidade brasileira, faziam parte do grupo de intelectuais que buscavam entender\ sanar o problema da construção da nossa nacionalidade.

A obra de maior renome entre os folcloristas, sobre o Jongo, é o trabalho de Maria de Lourdes Borges Ribeiro (1912-1983), publicada na década de 1960 e reeditada nos anos 1980. O livro de Ribeiro, *O Jongo*, é até hoje de grande valia, pois nele podemos encontrar um grande manancial de informações sobre as comunidades jogueiras, na primeira metade do século XX.

O Livro de Ribeiro sofreu diversas críticas, entre elas, estão as que denotam que ainda que a análise feita por ela traga aspectos como a coreografia, indumentária, instrumentos e a descrição dos espaços em que as rodas de jongo se realizavam, ela não se atentou ao contexto social e às condições que propiciaram a longa permanência dessa manifestação cultural. Portanto, sua análise ficou restrita às impressões impressionistas, sem que tenham sido elaboradas análises mais profundas.

Pareceres como os feitos a Ribeirão fazem parte do rol de críticas feitas à produção do tema folclorista no Brasil, muitas dessas críticas foram realizadas pela renovação dos estudos sociológicos no país, que tinham enquanto projeto para a nação o progresso e o desenvolvimento. De acordo com ROCHA (2009, p.220)

Na tentativa da construção de uma sociedade moderna, nos anos 40 e 50, quando levamos em conta a presença marcante da ideologia do desenvolvimentismo implementada a partir do governo de Juscelino Kubitschek. Tal desenvolvimentismo, apoiado nos preceitos do planejamento racional e científico, influenciou até mesmo alguns movimentos artísticos da época (bossa nova, poesia

concreta, arquitetura modernista), além dos novos estilos de vida que invadiram as metrópoles. Neste contexto, a associação do folclore à tradição transformou-o no porta-voz de um mundo anacrônico, incompatível com o projeto de construção da nação moderna que, por sua vez, prescindia cada vez mais da sua contribuição para o progresso. (ROCHA, 2009, p.220).

Muitas dessas críticas foram encabeçadas pelos estudos do Sociólogo Florestan Fernandes (1920-1995), seus questionamentos eram sobre os trabalhos dos folcloristas, pois os mesmos tendiam a delimitar as manifestações populares, por meio de um invólucro que inadvertidamente tornavam-nas inautênticas.

Críticas como essa foram feitas aos estudos folcloristas sobre o Jongo, pois segundo alguns intelectuais, como Garcia esses estudos estavam alheios ao universo das comunidades jongueiras, já que o intuito ao fim e ao cabo, dessas obras, era o de transmutar a cultura popular em uma cultura erudita. Nas palavras do autor:

Independente destas diferenças [popular/ erudito], em ambos os casos não foi levado em conta que as manifestações ditas folclóricas, sobre as quais estes indivíduos se debruçaram, eram construções “eruditas”, alheias ao universo dos praticantes do jongo, algo que começou a ser mais sistematicamente questionado a partir dos estudos de Florestan Fernandes. Foi Fernandes (1989) quem defendeu a ideia de que o folclore era um conhecimento comprometido com os interesses de uma classe - a burguesia -, que se autodefinia como afeita ao progresso, ao passo que os ditos populares viviam visceralmente ligados às tradições. Um conhecimento comprometido com tais pressupostos, concluiria ele, não poderia ser considerada ciência. (GARCIA, 2001, p.59).

Essas críticas desmascaram um momento de ruptura entre o que se considerava como cultura popular e como folclore, e qual era o papel desses dois campos, dentro do projeto de modernização da sociedade. Essa fissura entre o folclore e a cultura popular começou a ser delineada, a partir dos anos 1950⁴, já que nesse período o folclore começou a ser compreendido enquanto tradição, passado e estagnação, e por sua vez, a cultura popular tomou tons de transformação, recriação e futuro.

A própria percepção de cultura popular enquanto transformação é um desdobramento da resignificação do conceito cultura, fato este que teve como maior popularidade entre a

⁴ Renato Ortiz já destacou o papel desempenhado pelo ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros) nesta distinção. Também nesta linha de interpretação, Oliveira (1992, p. 72) declara: “a identidade entre o folclore e cultura popular se rompe no ISEB”. Para saber mais do assunto, indicamos a leitura de: ROCHA, Gilmar. Cultura Popular: do Folclore ao Patrimônio. Revista Mediações. Paraná. v. 14, n.1, p. 218-236, Jan/Jun. 2009.

intelectualidade, a obra do antropólogo, norte americano Clifford Geertz, publicada em 1960⁵. Nesse período, o novo conceito de cultura possibilitou mudanças políticas e epistemológicas, na percepção do que era cultura, assim possibilitando ultrapassar a visão das diferenças culturais, como decorrentes de uma suposta inferioridade intelectual e/ou racial entre os grupos sociais. (ROCHA, 2009, p.228). Essas mudanças são até os dias de hoje de grande estima nas ciências sociais, fato que iremos evidenciar, ao longo desse artigo.

Se durante o período de 1940-1960, o Jongo foi assunto de grande interesse para os folcloristas, nas décadas de 1970 e, principalmente, na década de 1980, o Jongo serviu de escopo para a historiografia que se debruçava sobre os estudos da escravidão no Brasil.

Jongo do Sudeste e os Estudos Sobre a Escravidão no Brasil:

A partir da década de 1970, as pesquisas na área do jongo ganharam outro teor, esse passou a ser interpretado como uma forma de resistência que era exercida pelos homens e mulheres escravizados, no século XIX. Na percepção dos historiadores essas pessoas escravizadas eram agentes históricos, não deveriam ser vistos mais sobre a égide da subordinação, passaram assim a ser encarados como sujeitos, e não mais como objeto.

As próprias análises econômicas sobre as sociedades passadas perderam espaço nos trabalhos historiográficos. Essas pesquisas começaram a relevar a esfera cultural dentro das sociedades escravistas, como um fator autônomo e de grande importância, para as pesquisas sobre a sociedade oitocentista. Assim, não entendiam mais a cultura como um epifenômeno dentro da grande estrutura socioeconômica, e, sim, como um fenômeno de grande relevância.

Essa virada da historiografia brasileira, - que acompanhou uma tendência mundial- alterou o enfoque historiográfico dos senhores para os escravizados, já que esses intelectuais tinham como propósito ver esses homens e mulheres como sujeitos históricos inseridos no sistema escravista, priorizando o fato que esses eram capazes de representar seu mundo e nele atuar a favor de si mesmo. Desta maneira, o Jongo se torna um proveitoso objeto de pesquisa.

⁵ Vale salientar que a perspectiva de crítica à ideia de hierarquias das culturas foi fomentada no ano de 1952, pela obra *Triste Trópicos* do Sociólogo francês Levi-Strauss. Ver em: STRAUSS, Levi. *Tristes Trópicos*. São Paulo, Editora Penguin, 1992.

Uma das obras que marcaram esse período foi à pesquisa, fruto do trabalho de doutoramento do Historiador Stanley J. Stein (1920-2019). Esse trabalho tinha como mote a história da cidade de Vassouras (RJ), no período cafeeiro e escravista, no século XIX. Esses escritos foram realizados na década de 1940.

Mesmo que o interesse do autor fosse de entender a economia cafeeira tocada pela mão de obra escrava, ele também revelou os aspectos cotidianos da vida dos habitantes dessa cidade. Vassoura era um exemplo das cidades do período oitocentista, que tinham sua economia estruturada na cafeicultura, assim, apresentando-se como um útil objeto para a pesquisa do historiador.

Em seu trabalho, Stein traz rica análise acerca do ambiente cultural que estava presente na cidade de Vassouras, local que era nitidamente dividido entre uma população de homens escravizados e outra parcela de homens livres, cujos níveis sociais eram bem demarcados pelas hierarquias de classes.

Acerca da contribuição que os estudos de Stein trouxeram para as pesquisas sobre o Jongo, segundo a historiadora, Silvia Cristina Martins de Souza e Silva foi importante:

Para a mudança de enfoque sobre o jongo entre os historiadores, foram decisivas as pesquisas realizadas por Stanley Stein no Brasil, nos anos 1940. Foi ele quem, no seu clássico *Vassouras: um município brasileiro do café* (1850-1900) chamou atenção para as memórias do cativo e das experiências vividas no pós-abolição, assim como para as imbricações entre o sagrado e o profano, presentes no Jongo, invertendo uma postura, comum entre viajantes, romancistas e folcloristas, que lhe reservavam o espaço do exotismo, da selvageria ou das meras descrições impressionistas (SILVA, 2009, p.15).

A pesquisa de Stein possibilitou um novo olhar para a compreensão de processos históricos mais amplos. Ele propiciou um rico arcabouço de fontes biográficas e documentos acerca das relações cotidianas dentro do ciclo do café, conforme expõe a historiadora Silvia H. Lara:

[...] valoriza-se também o uso dos depoimentos de ex-escravos dos jongos (ou caxambus) como meios para obter um caminho alternativo e crítico em relação às informações oferecidas pelos relatos de viajantes e pelos manuais de fazendeiros (LARA, 2007, p. 63).

Com exceção de Stein, pois seus escritos foram realizados nos anos 1940, foi a partir da década de 1970, que desabrochou na academia, novas perspectivas acerca do Jongo. Foi

quando ele ganhou um novo *status* acadêmico, pois se antes o Jongo era interpretado somente como pertencente a uma expressão cultural dos escravos, agora, ele passou a ser encarado como uma comunidade linguística com capacidade para soldar uma identidade banto no Brasil.

A perspectiva de olhar a presença dos escravos, não somente, como força de trabalho de origem africana, ou como meros objetos dentro da dominação econômica e social realizada pelos senhores, fez com que o Jongo adquiri-se foros de legitimidade, já que essa atividade permitiu enxergar que os escravos também eram pessoas que sentiam, pensavam, agiam por meio de uma lógica própria, que deveria ser fonte de valorização para os pesquisadores.

Essa possibilidade analítica foi instaurada, especialmente, devido à influência dos estudos de E. P. Thompson, historiador social e cultural de vertente heterodoxa marxista, cujos estudos acerca do século XVII e XVIII, na Inglaterra, ganharam notoriedade na Europa e no Brasil, influenciando o campo da História Social⁶. Em seus estudos, Lara (2007) afirma, que após os desdobramentos teóricos e políticos de Thompson:

Alguns historiadores começaram a insistir na necessidade de incluir a experiência escrava na história da escravidão, a “inclusão dos excluídos” vinha acompanhada de uma nova maneira de analisar a relação senhor e escravo: paternalismo e violência não mais eram considerados pólos opostos, mas elementos que haviam se combinado para compor uma relação de dominação específica. As análises valorizavam cada vez mais as práticas cotidianas, os costumes, as lutas, as formas de resistência, acomodações e solidariedades entre escravos, entre senhores, entre senhores e escravos (LARA, 2007, p.60).

Ao analisar a cultura banto, Robert Slenes (1992) destacou que o Jongo foi uma das formas de comunicação entre os povos de origem banto escravizados no Brasil, pois essa linguagem facilitava e possibilitava a comunicação entre escravos oriundos da região centro-ocidental da África, região de onde vieram cerca de 75% dos africanos que foram desembarcados na América portuguesa e depois no Brasil.

A comunicação via Jongo, era o meio que os escravos se organizavam e se protegiam contra seus senhores, nas palavras de Slenes, os praticantes do Jongo tonavam-se “mestres na dissimulação” (SLENES, 1992, p.67). De um lado, os homens brancos não se detinham a entender as formas com que os homens escravizados interagiam entre si, já que estavam mais preocupados em promover a ordem e o controle da estrutura escravista. Por outro lado, esses

sujeitos escravizados, tinham a possibilidade obtida por meio dessa expressão cultural, de estabelecer comunicação secreta, a fim de encontrar formas de resistir ao cativo.

As rodas de Jongo eram permitidas nos dias dos santos católicos e, para os escravos, era uma oportunidade de comunicação que não era compreendida por seus senhores. Dessa forma estudos que evidenciassem a sociabilidade entre homens e mulheres negros pertencentes à África banto deveriam ser mais explorados. Sobre esse tema R. Slenes expõe que:

[...] nos estudos sobre a escravidão, ainda é comum ler que a comunicação, propriamente dita, entre africanos escravizados só teria se iniciado depois da viagem à América, com aprendizado de um dos idiomas de europeus, ou de uma língua ‘pidgin’ (um linguajar simplificado) baseada neles. Antes disso, a diversidade de línguas entre os cativos teria obstado praticamente qualquer troca acima de um nível primário.

Ora, este argumento talvez tenha algum fundamento no que se refere a escravos da África Ocidental (a região da Costa da Mina e da Baía de Benin), onde de fato coexistem várias famílias de línguas não relacionadas. Porém, para a África banto, no entanto, é totalmente inadequado (SLENES, 1992, p.50).

Assim tanto o Jongo como os estudos sobre as Irmandades Negras tornaram-se um local privilegiado para a historiografia, que buscava entender os espaços de autonomia e resistência dos escravizados existentes no Brasil.

Se até há pouco tempo, o jongo era assunto dos relatos dos viajantes estrangeiros, romancistas e folcloristas; tal percepção foi alterada, pois ele vem sendo tema de debates historiográficos, e, mais recentemente, entrou para as discussões acerca dos Patrimônios Imateriais, título concedido ao mesmo, em 2005, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

Quem é o dono da voz? Jongo do Sudeste como Patrimônio Imaterial.

A entrada do Jongo do Sudeste dentro do campo do patrimônio imaterial veio a partir da solicitação realizada no ano de 2001, pelas próprias comunidades jongueiras ao Instituto do Patrimônio Histórico, Artístico Nacional (IPHAN). No entanto, esse título veio a ser concedido, pelo órgão, somente no ano de 2005.

Vale lembrar que a categoria de patrimônio imaterial é algo relativamente novo dentro das políticas de preservação do patrimônio no Brasil. O patrimônio imaterial é uma categoria criada em 2000, ou seja, mais de 70 anos após a criação da Secretária de Patrimônio Histórico, Artístico, Nacional (SPHAN) órgão criado durante o governo Vargas⁷.

Nos primórdios das políticas patrimoniais no país, as atenções dos intelectuais e dos agentes do patrimônio estavam voltadas para o patrimônio material brasileiro, o chamado patrimônio de “pedra e cal”. Grande parte desses intelectuais compunha o grupo dos modernistas, esse contava com Mario de Andrade, Oswald de Andrade, Afonso Arinos, e de renomados arquitetos como Lúcio Costa, Oscar Niemeyer, entre outros.

No entanto, como o campo do patrimônio, na década de 1980, foi afetado pelos desdobramentos decorridos da abrangência do conceito de cultura, fato que já comentamos acima. Esse acontecimento fez com que se abrange se as percepções sobre o que é o patrimônio cultural de um país.

Assim como o campo da cultura sofreu modificações ao longo do tempo, é possível afirmar que o campo do patrimônio também sofreu com os desdobramentos desse novo cenário. Desta forma, podemos compreender que o campo do patrimônio cultural, por si só, é um constructo social, edificado por diferentes sujeitos (intelectuais), que atribuem sentido a um determinado bem (seja ele de natureza material ou imaterial), por meio, do subterfúgio dado pelo recurso narrativo, que fornece valores para determinados objetos ou manifestações culturais, assim os construindo como objetos que devem ter relevância perante a sociedade.

Acerca dos argumentos valorativos que são intrínsecos ao campo do patrimônio cultural, o historiador Ulpiano Bezerra de Meneses expõe que na história do campo do patrimônio cultural, valores como os de origem histórica, artística, e\ou arquitetônica, são comumente utilizados dentro da narrativa realizada pelos intelectuais do patrimônio. No entanto, esses valores podem ter outra natureza, como os valores chamados valores culturais, esses podem ser tanto cognitivos, afetivos, éticos, entre outros. (MENESES, 2009 p.35).

A concepção de que o campo do patrimônio é um “campo” no sentido atribuído por Pierre Bourdieu, ou seja, é construído por diferentes agentes, que movidos por diversos

⁷ O SPHAN foi criado em 1937, durante o governo Vargas, ficava dentro do ministério da Educação regido pelo ministro Gustavo Capanema (1900-1995). Para saber mais sobre a trajetória institucional do patrimônio cultural no país. Ver em: FONSECA, Maria Cecília L. O patrimônio em Processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; MinC- IPHAN. 2005.

interesses, buscam construir e atribuir uma determinada narrativa valorativa sobre objetos ou manifestações culturais, por isso, esse campo possui uma luta pelo poder, que é transmitido pelo uso da autoridade legítima, nesse caso, uso da língua legítima.

Quando pensamos no percurso intelectual que o Jongo passou até ser titulado como patrimônio cultural brasileiro, faz com que pensemos na formação de um campo, pois esse é tido como um Rito de Instituição, ou seja, é relevado como uma prática, uma manifestação, que deve ser tida como legítima socialmente, assim adquire teor de naturalidade, como se sua importância fosse algo aceito pela sociedade como um todo. Sendo assim, essa expressão cultural deve ser legitimada. Na concepção de P. Bourdieu um rito de instituição é:

Indicar que qualquer rito tende a consagrar ou a legitimar, isto é, a fazer desconhecer como arbitrário e a reconhecer como legítimo e natural um limite arbitrário, ou melhor, a operar solenemente, de maneira lícita e extraordinária, uma transgressão dos limites constitutivos da ordem social e da ordem mental a serem salvaguardadas a qualquer preço. (BOURDIEU, 1992, p.98).

A legitimidade que se confere ao Jongo, já predispõe na formação de um campo, pois ao ser tido como uma manifestação relevante, ela confere aos grupos que detêm as competências correspondentes ao direito e a obrigação de salvaguardar esse rito, ato que configura em uma relação de poder material e simbólico, ao ver que o porta-voz desse campo é reconhecido socialmente, não apenas por suas habilidades linguísticas, mas, também, pelo lugar que ocupa dentro desse campo, o que seria, no caso da trajetória intelectual do Jongo, dentro do espaço acadêmico.

Assim quando o Jongo é visto pelo prisma das intenções dos intelectuais ligados ao folclore, ele faz parte da retórica que obedece aos anseios pela busca do entendimento da nossa nacionalidade, e da preservação das culturas consideradas tradicionais, que estariam sendo ameaçadas pelo processo de modernização do país.

Já quando essa manifestação cultural é percebida pelos historiadores, como parte dos espaços de autonomia e resistência dos escravizados no século XIX, ele se torna atrativo para os estudos desses intelectuais. No entanto, as formas com que o Jongo vem sendo visto e utilizado pela intelectualidade, faz com que haja uma trajetória de diferentes interpretações acerca da legitimidade dessa manifestação.

Toda via, quando o Jongo adentra dentro do campo do patrimônio imaterial, os próprios integrantes das comunidades jongueiras, ganham foros de legitimidade, já que a

narrativa estabelecida por eles é entendida como língua legítima, qualidade que antes era monopólio dos intelectuais. Fato que evidencia que a própria formação do campo do patrimônio imaterial assume a postura de restituir ou de dar voz ao “povo” (ROCHA, 2009, p.230)

Assim estudar o Jongo do Sudeste é um meio de entender como o campo do patrimônio imaterial atua na ação de salvaguarda das diversas manifestações ditas tradicionais. Já que se antes a preocupação dos folcloristas era de registrar para não se perder, os agentes do campo do patrimônio imaterial atuam no papel de dar a voz ao “povo”, diferindo-se em suas políticas preservacionistas no que tange ao trato e a importância dada ao papel das comunidades tradicionais.

Desta forma quando pensamos quem é o árbitro da língua legítima, na trajetória intelectual do Jongo do Sudeste, podemos perceber que tanto nas ênfases dadas a essa manifestação pelos folcloristas nas décadas de (1950- 1960), como a dada pela historiografia da escravidão, (1970-1990) “os donos da voz” eram os intelectuais, que ao escrever sobre o Jongo, o descreviam e argumentavam acerca da sua relevância social, no entanto, quando o Jongo adentra para o campo do patrimônio imaterial, o espaço do “dono da voz” é compartilhado entre os intelectuais do patrimônio e os membros das comunidades jongueiras.

Os nuances presentes nas relações entre os membros da academia e as comunidades jongueiras no presente, são fatores importantes a serem analisados, porém, não cabem ao recorte que esse trabalho se propôs. Mas indagações como as deixadas nesse artigo servem como farol para que outras pesquisas sejam realizadas sobre essa problemática.

Considerações Finais:

O pressuposto que defendo neste artigo é o de que o Jongo constitui uma manifestação viva, orgânica, que envolve tradição; mas, também, ganha outras roupagens no presente. Temos como objetivo fazer a história do Jongo no tempo presente, problematizando os espaços que ele vem adentrando, seja no campo dos estudos do folclore nacional, da historiografia, ou do patrimônio imaterial.

Se no início desse século, as comunidades jongueiras estavam presentes em diferentes processos socioculturais, tais como: o Encontro de Jongueiros, que teve patrocínio da Petrobrás, e o Pontão de Cultura do Jongo, que atuou no trabalho de salvaguardar o Jongo

junto às comunidades com financiamento do extinto MINC (Ministério Nacional de Cultura). Esse acontecimento devesse ao fato dessa expressão cultural, ter passado por um rito de passagem, assim assumindo determinado papel no presente, papel esse que, nas palavras de Silvia H. Lara, faz com que o Jongo hoje seja:

Usado como instrumento de lutas políticas, envolve muito mais do que discussões históricas, envolve poder, identidade, “Tradições herdadas de seus avós, palavras combativas que expressam a amargura, a resignação irônica e a desforra dos tempos da escravidão – e que hoje podem instruir as lutas do presente”. (LARA, 2007, p.67).

Grosso modo é possível notar que o Jongo insere-se no campo acadêmico como um atrativo. Quando o campo acadêmico apropria-se de fontes referentes às culturas populares, como festas, manifestações religiosas, com o fim de torná-las seus objetos de pesquisa, ele também torna essas culturas justificáveis socialmente. Por meio, desse campo, o Jongo foi convertido em cultura legítima e reconhecido como tal, apaziguando as perspectivas que interpretavam o Jongo como pertencente ao barbarismo dos batuques.

Nesses moldes, os relatos impressionistas acerca dessa expressão cultural são problematizados. Portanto, elege-se quem é o arbítrio legítimo para declarar o que é e o que e o não é considerado cultura popular, ou seja, o que deve ser valorizado ou desvalorizado, o que deve ser produzido, divulgado e consumido pelos demais entes que compõem a sociedade.

O percurso intelectual em que passou o Jongo do Sudeste demonstra como essa expressão, ganhou foros de legitimidade no presente. O fato de ser nomeado como patrimônio cultural nacional, foi em parte, devido ao desdobramento das percepções de valorização que recaíram sobre ele no passar do tempo. No entanto, entender que o Jongo participa do campo acadêmico, faz com que esse seja encarado como uma manifestação importante, tanto pelos estudiosos do tema, como pela própria comunidade de descendentes de africanos no país, que luta pela autoridade da fala legítima e pelo seu reconhecimento social.

Por essa razão, entender o rito de instituição ao qual o jongo passou, tendo em vista os pontos de conflitos, os nuances de interpretação, e os locais em que estavam\ estão os sujeitos detentores da fala legítima, se faz tarefa imprescindível para entendermos os sujeitos e os discursos que estão por traz do processo de relevância social dessa manifestação cultural no presente.

Referências bibliográficas

ALENCASTRO, Luiz Felipe de, *Os Lusobrasileiros em Angola* - Constituição do Espaço Econômico Brasileiro no Atlântico Sul, 1550-1700. Tese de livre-docência em história econômica. Instituto de Economia. Universidade Estadual de Campinas, Unicamp, 1994, inédita.

_____. **O trato dos viventes:** formação do Brasil no Atlântico sul, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BOURDIEU, Pierre. 1993. Algumas propriedades dos campos. In: _____. **Questões de sociologia.** Rio de Janeiro: Marco Zero, p. 89-64.

_____. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (org.). **Pierre Bourdieu. Sociologia.** São Paulo: Ática, 1993, p. 122-155.

_____. O mercado de bens simbólicos. In: _____. **A economia das trocas simbólicas.** Trad. Sérgio Miceli. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 99-181.

_____. Campo do poder, campo intelectual e habitus de classe. In: _____. **A economia das trocas simbólicas.** Trad. Sérgio Miceli. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 183-202.

_____. Sistema de ensino e sistemas de pensamento. In: _____. **A economia das trocas simbólicas.** Trad. Sérgio Miceli. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 203-229.

_____. **A economia das trocas linguística:** o que falar quer dizer. Trad. Sérgio Miceli et. al. 2ª ed. 1ª reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

ELTIS, David, Migração e estratégia na História Global, In: Manolo FLORENTINO & Cacilda MACHADO (Org.), **Ensaio sobre a escravidão** (1). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 13-35.

GRUPO CULTURAL JONGO DA SERRINHA. **Jongo da Serrinha.** CD-livro. Rio de Janeiro: Grupo Cultural Jongo da Serrinha, 2002.

LARA, Silvia Hunold e, PACHECO, Gustavo (Org.). **Memória do Jongo:** as gravações de Stanley J. Stein. Vassouras, 1929. - Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007.

MARSON, Adalberto. **Reflexões sobre o procedimento histórico,** In: SILVA, Marcos A. da (org.). *Repensando a história.* 2ª ed. São Paulo: Marco Zero, p. 37-64, s/d.

MARTINS, **Alessandra Ribeiro. Requalificação urbana:** a Fazenda Roseira e a comunidade Jongo Dito Ribeiro Campinas/SP. Campinas (SP), PUC-Campinas, 2011.

MENESES, Ulpiano Bezerra de. O campo do Patrimônio Cultural: Revisão de Premissas. In. **I fórum de Patrimônio Cultural**, 2009, Ouro Preto. Anais 2. Ouro Preto: IPHAN,2009. v.1, p.25-39.

ORTIZ, Renato (org.). **Bourdieu – Sociologia**. São Paulo: Ática. Coleção Grandes Cientistas Sociais, vol. 39. 1983, p.156-183.

SILVA, Alberto da Costa e, **A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

SLENES, Robert W. – “**Mulungu ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil**”, Revista USP, n.12,dez./jan./fev. 1991-92.

STEIN, Stanley J. **Vassouras: um município brasileiro do café – 1850-1900**, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

SILVA, Silvia C. S. **De dança de negros a patrimônio cultural: Notas sobre a trajetória do jongo no Sudeste brasileiro**. Diálogos, Maringá, v. 16, n.2, p. 707-738, 2012.

SILVA, Silvia C. S. “**Que venham negros á cena com maracas e tambores**”: Jongo, Teatro e Campanha Abolicionista no Rio de Janeiro, *Afro- Ásia*, Bahia, v.40, n.3, p.145-171, 2009

TINHORÃO, José Ramos. **O som dos negros no Brasil**. Cantos, danças, folguedos: origens. São Paulo. Ed. 34, 2008.