



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
Programa de Pós-Graduação em História

UNIRIO
história

IONE MARIA DO CARMO

**“O CAXAMBU TEM DENDÊ”: JONGO E
RELIGIOSIDADES NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE
QUILOMBOLA DE SÃO JOSÉ DA SERRA**

2012

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

IONE MARIA DO CARMO

**“O CAXAMBU TEM DENDÊ”: JONGO E RELIGIOSIDADES NA
CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA DE SÃO JOSÉ DA SERRA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em História.

Rio de Janeiro
2012

IONE MARIA DO CARMO

**“O CAXAMBU TEM DENDÊ”: JONGO E RELIGIOSIDADES NA CONSTRUÇÃO
DA IDENTIDADE QUILOMBOLA DE SÃO JOSÉ DA SERRA**

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Anderson José Machado de Oliveira (Orientador)
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – PPGH/UNIRIO

Prof^a. Dr^a. Larissa Vianna
Universidade Federal Fluminense – PPGH/UFF

Prof^a. Dr^a. Andrea Marzano
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – PPGH/UNIRIO

Rio de Janeiro
2012

Dedico este trabalho a meu pai
Ozéas do Carmo (*in memoriam*)
que, apesar de se tornar invisível aos meus olhos,
permanece presente em minhas conquistas.

AGRADECIMENTOS

Ao chegar ao final de mais uma etapa de minha vida acadêmica, tenho a certeza de que carrego dentro de mim um pouco de todos aqueles que direta ou indiretamente participaram de minha trajetória.

Em primeiro lugar, presto aqui minha reverência a todos os Orixás. E, com muito respeito, peço licença aos pretos velhos e aos velhos jongueiros para entrar na roda de discussão de uma seara tão particular.

Sou grata à minha família, em especial à minha mãe, Tedilacir do Carmo, que me ensinou, através de sua história de vida, a encarar os desafios e a fazer das pedras que surgiram em meu caminho os degraus da conquista de meus sonhos. Igualmente aos meus irmãos, Ilca, Ívano, Iza e Ivan, pelo apoio a mim dedicado durante o processo de construção deste trabalho.

À Prof^ª. Vera Borges, de quem fui bolsista na disciplina de Projeto de Pesquisa durante a graduação, agradeço pelo grande incentivo de meu retorno ao mundo acadêmico, após alguns anos de dedicação exclusiva ao magistério. À Prof^ª. Vera Parente, com quem tive o privilégio de compartilhar conversas muito agradáveis e enriquecedoras, pelo apoio intelectual e afetivo, que me acompanhou desde meu ingresso no Programa de Pós-Graduação até a fase final da pesquisa.

A Vitor Pordeus, sou grata pelo grande apoio oferecido ao longo desta caminhada, traduzido em incentivo e reconhecimento da importância da formação acadêmica. Sem a sua compreensão seria impossível conciliar trabalho, estudo e pesquisa.

Aos meus amigos historiadores, Wanderson Reis, Claudio Honorato, Elaine Marcelina e Alessandra Tavares, obrigada pelas trocas constantes estabelecidas através de nossos debates informais ou de nossas participações em simpósios e congressos. Em especial, agradeço a duas amigas que tive o prazer de conhecer durante o mestrado e com as quais compartilhei alguns momentos de minha pesquisa: Elaine Ventura, que conheci durante a ANPUH-Rio, realizada em 2010 na UNIRIO, e Angélica do Carmo, minha colega de mestrado.

Às amigas Rosângela Delfino e Andrea Carvalho, agradeço a tranquilidade transmitida nos momentos mais tensos, o carinho, incentivo e companheirismo de todas as horas.

Ao grande amigo Geraldo Natalino, padre Gegê, por todo apoio oferecido durante a pesquisa realizada em São José da Serra, principalmente no momento em que ainda não tinha

bolsa. A ajuda recebida foi de fundamental importância para a realização do trabalho de campo. Sua presença em São José da Serra também colaborou para estreitar os laços com os moradores e consolidar a confiança dos mesmos em meu trabalho de pesquisa.

A Gil Guerra, Marcelo Duarte, Sr. Helcio e Sr. Heraldo, da Tenda Espírita Caxana, pelo apoio espiritual e pelas conversas esclarecedoras que contribuíram para uma melhor compreensão sobre assuntos relacionados à umbanda, tema ainda pouco explorado pelos historiadores.

A todos os entrevistados, pela atenção dispensada, pela confiança em meu trabalho e por terem disponibilizado a matéria-prima para minha pesquisa. Em especial, aos moradores da comunidade de São José da Serra pela forma acolhedora com a qual fui recebida em todas as visitas realizadas.

À CAPES, pela bolsa concedida, a qual foi de extrema valia para a realização das pesquisas de campo na comunidade de São José da Serra e na conclusão deste trabalho.

Agradeço às professoras Martha Abreu e Andrea Marzano, que durante minha qualificação fizeram críticas e sugestões extremamente importantes, que ampliaram meu olhar perante meu objeto de estudo e agregaram novas possibilidades que enriqueceram minha pesquisa. À banca examinadora da dissertação, composta pelas professoras Andrea Marzano e Larissa Viana, pela apreciação atenta e cuidadosa, a partir da qual surgiram importantes questionamentos e valiosas propostas para a continuidade deste trabalho.

Toda admiração ao meu orientador, Anderson de Oliveira. A esse grande profissional, no qual me espelho, agradeço a atenção dedicada em todos os momentos da orientação e pelo grande aprendizado adquirido durante o curso por ele ministrado, nas aulas de estágio docência e em nossas reuniões. Agradeço ainda pela compreensão nos momentos finais desta minha “dupla gestação”, já que nos últimos oito meses, além da produção desta dissertação, tenho vivido as etapas de minha primeira gravidez.

A meu marido Rui Piedade, grande companheiro, amigo e pai de Arthur, presente divino que trago em meu ventre, registro especial gratidão. Mesmo nos momentos em que estivemos separados pelo Oceano Atlântico, Rui esteve sempre presente, acompanhando minha trajetória durante todo o período do mestrado, oferecendo fundamental incentivo à conclusão deste processo. Com ele compartilhei minhas angústias, incertezas, desafios, conquistas, sucessos. Hoje, com o término de minha pesquisa, divido com ele a expectativa da chegada de nosso filho, parte de nós e a maior alegria de nossas vidas.

RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo analisar a relação entre a prática do jongo e as vivências religiosas em São José da Serra como um dos elementos de construção da identidade quilombola deste grupo no período de 1988 a 2011. Localizada no distrito de Santa Isabel do Rio Preto, no município de Valença, estado do Rio de Janeiro, a comunidade é formada por famílias descendentes de escravos que trabalharam naquelas terras até o final do século XIX. Presente em São José da Serra e no cotidiano das diversas comunidades negras do Sudeste brasileiro na atualidade, o jongo representa um dos elos entre os descendentes de escravos e seus antepassados, sendo um dos referenciais para a reafirmação das identidades desses grupos. Utilizando a metodologia da História Oral, procurou-se estabelecer uma análise comparativa entre os depoimentos dos moradores da comunidade de São José da Serra e as narrativas de representantes de outras comunidades jogueiras e/ou quilombolas no que diz respeito às interações entre o jongo e as religiosidades. Ao se identificarem como “católicos e umbandistas”, os moradores de São José da Serra nos apresentam a sua identidade religiosa. Compreender esse universo religioso, destacando seu diálogo com o jongo – uma das principais manifestações culturais do grupo – dentro do universo de apropriações culturais, possibilita a construção de uma leitura das práticas e vivências a partir das percepções do próprio grupo que as forjam.

Palavras-chave: jongo – religiosidade – identidade – quilombo

ABSTRACT

The present dissertation aims to analyze the relationship between the practice of jongo and the religious experiences in São José da Serra as one of the elements of the construction of the quilombola identity in the period of 1988 to 2011. The community is located in the district of Santa Isabel do Rio Preto in the township of Valença, state of Rio de Janeiro and is made up of families of slaves' descendants who worked in those lands until the late nineteenth century. The jongo is present in the daily lives of many black communities of Brazilian Southeastern nowadays and represents one of the links between the descendant slaves and their past, being one of the references to the restatement of the identity of these groups. Through the methodology of the Oral History we intend to establish a comparative analysis between the testimonies of the community of São José da Serra and the narratives of the representation of the other jongo communities or quilombola communities about the interaction of jongo and religiosity. The residents of São José da Serra present us their religious identity as they call themselves as “catholics and umbandistas”. Understanding this religious universe showing its dialogue with jongo - one of the main cultural manifestations of this group- inside the universe of cultural appropriations allows us to understand the practices and existence through the perception of the own group that forge them.

Keywords: jongo – religious – identity – quilombo

SUMÁRIO

Lista de ilustrações	09
Introdução	10
Capítulo 1. Jongo e religiosidades: as diferentes percepções das comunidades jongueiras	16
1.1. A comunidade de São José da Serra	16
1.2. O jongo como elemento de identidade das comunidades negras do Sudeste	30
1.3. As diferentes percepções sobre a relação jongo e religiosidades	38
Capítulo 2. O catolicismo de São José da Serra	46
2.1. O catolicismo popular	46
2.2. A prática das rezas	52
2.3. Elementos do catolicismo nos pontos de jongo	56
2.4. A capela de São José da Serra	59
2.5. As missas-afro na comunidade	63
2.6. A atuação de três párocos em São José da Serra	67
Capítulo 3. O jongo e as práticas religiosas da umbanda em São José da Serra	81
3.1. Umbanda: fenômeno urbano?	81
3.2. O terreiro de umbanda	86
3.3. Saudações, pontos e rituais	105
3.4. Práticas mágicas	113
Conclusão	121
Fontes	124
Bibliografia	127

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Escultura em Homenagem ao Quilombo da Rasa	23
Figura 2. Interior da Capela de São José da Serra	61
Figura 3. Missa afro realizada em comemoração ao dia 13 de maio	65
Figura 4. Missa realizada por Padre Edilson na comunidade de São José da Serra	75
Figura 5. Tenda Espírita São Jorge Guerreiro e Caboclo Rompe Mato	91
Figura 6. Terreiro de Santa Isabel	94
Figura 7. Seu João, no terreiro de Santa Isabel durante a gira	100
Figura 8. Gongá do terreiro de Santa Isabel	101
Figura 9. Dona Terezinha e sua irmã Dona Maria durante a gira	104
Figura 10. Dona Maria, sua neta Alice e sua filha Cristiane	105
Figura 11. Ritual da benção da fogueira realizado por Dona Terezinha – 2010	109
Figura 12. Ritual da benção da fogueira realizado por Dona Terezinha – 2005	112

INTRODUÇÃO

*Tava dormindo
Angoma me chamou
Disse levanta povo
Cativeiro acabou¹*

A proposta deste estudo consiste na investigação da relação entre a prática do jongo e as vivências religiosas como um dos elementos de construção da identidade quilombola da comunidade de São José da Serra. Pretende-se direcionar o foco para a análise de aspectos mágicos na dança e os elementos diacríticos que demarcam as fronteiras entre o jongo da comunidade em questão e as demais comunidades jongueiras do Sudeste brasileiro. Pretende-se também compreender as correlações existentes entre o catolicismo e a umbanda, bem como entre o catolicismo e o jongo e, ainda, entre a umbanda e o jongo em São José da Serra.

O marco temporal deste trabalho se inicia no ano de 1988, momento em que a Constituição Brasileira, através do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, reconhece a propriedade definitiva da terra aos remanescentes de quilombo,² estendendo-se até o ano de 2011.

A década de 1980 representou um avanço nas discussões e no desenvolvimento de políticas públicas direcionadas à população negra. A militância do movimento negro – considerando-se este um conjunto de entidades, organizações e indivíduos que lutam contra o racismo e pelos direitos da população negra – foi decisiva na conquista de tais direitos. Foi justamente o movimento negro que levou a proposta da regularização das terras quilombolas à Assembleia Nacional Constituinte de 1986, resultando no artigo 68 do ADCT em 1988.³

A partir desta normatização, as comunidades remanescentes de quilombo, localizadas em todo território nacional, são inseridas dentro de um novo debate: a afirmação de uma identidade quilombola. De acordo com a legislação, a autoatribuição é entendida como um elemento gerador de identidade de tais grupos sociais, sendo um ponto de partida para que

¹ Canto de várias comunidades jongueiras.

² BRASIL, Constituição (1998). Constituição da República Federativa do Brasil: Texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais nº 1/92 a 52/2006 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão nº 1 a 6/94: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2007, p. 188.

³ PEREIRA, Amílcar Araújo. “O mundo negro”: a formação do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). Niterói: UFF, 2010.

sejam contemplados pela lei reparadora dos danos históricos.⁴ As comunidades atuais legitimam suas reivindicações nem sempre tendo como referência uma interpretação idealizada dos quilombos históricos. Suas lutas estão baseadas na reapropriação do termo *quilombo*, permitindo um entendimento que aponta para um modo de vida particular, onde tais comunidades reivindicam seus direitos constitucionais através da referência à ancestralidade escrava, sem deixar de levar em consideração os conflitos fundiários do tempo presente.

O processo de efetivação das titulações territoriais constitui-se de duas etapas. A primeira trata do recebimento da certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares, reconhecendo, através de Laudo Antropológico, a identidade quilombola da comunidade. A comunidade de São José da Serra recebe sua certificação em 1999. Atendendo às exigências estabelecidas no dispositivo constitucional para a continuidade do processo, em 21 de junho do ano seguinte, é criada a Associação Negra Remanescente de Quilombo São José da Serra. São as associações comunitárias das comunidades quilombolas que no final do processo ficam responsáveis pelo recebimento da titulação da terra, considerada juridicamente como um bem coletivo que não pode ser desmembrado ou vendido. A segunda etapa consiste na certificação das terras, sendo o INCRA responsável pela avaliação, desapropriação e entrega da titulação definitiva à comunidade quilombola. Esta última fase, em São José da Serra, caracterizou-se por embates com o proprietário da fazenda e pela morosidade na conclusão do processo. Apesar de a comunidade ter recebido a certidão de posse da terra em 2009, a titulação definitiva ainda não foi emitida. É importante deixar claro que a realidade dos moradores não mudou, tendo em vista que, até a data de conclusão deste trabalho, a indenização que deve ser feita ao fazendeiro ainda não foi realizada.

A luta dos quilombolas diante do processo de efetivação das titulações territoriais implica considerar as profundas marcas sociais deixadas pelo período da escravidão no Brasil, sobretudo, a exclusão social de grande parte da população negra devido à ausência de reparação social no pós-abolição.

As comunidades quilombolas do Sudeste brasileiro estão localizadas em territórios que correspondem às plantações de café e cana de açúcar, que receberam, até a metade do século XIX, os últimos cativos vindos do continente africano. Esta sobreposição, exposta nos estudos de Hebe Mattos e Martha Abreu, demonstra como a prática do jongo, ou a memória deste,

⁴ ALMEIDA, Alfredo. *Quilombos: sematologia face a novas identidades*. In: Frechal – Terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista. São Luís: SMDDH/CCN-PVN, 1996, p. 17.

está presente nestas comunidades, representando uma das referências da ancestralidade negra para estes grupos.⁵

O jongo, inicialmente praticado pelos escravos de origem banto que trabalhavam nas fazendas do Vale do Paraíba, é uma manifestação cultural entendida enquanto dança e gênero musical poético. Segundo Emília Viotti, no período da escravidão, as cantigas ritmadas do jongo, que acompanhavam os movimentos da enxada, contribuíram para que os escravos relatassem os acontecimentos do cotidiano através da linguagem metafórica, excluindo seus senhores e feitores da compreensão de suas mensagens.⁶ Atualmente, no Sudeste brasileiro, o jongo é praticado por comunidades jongueiras, que não necessariamente são comunidades quilombolas. No entanto, algumas comunidades jongueiras buscam sua identidade quilombola através da prática do jongo.

Assim, considerando a questão da construção da identidade quilombola da comunidade de São José da Serra, o jongo representa um elemento significativo, tendo em vista a possibilidade de se estabelecer uma aliança ancestral entre os quilombolas da atualidade e os últimos cativos que ocuparam o mesmo território. Neste sentido, é importante considerar o jongo como um elemento identitário e como uma das principais bandeiras de luta nas reivindicações atuais da comunidade de São José da Serra.

Através da análise dos depoimentos dos moradores da comunidade de São José da Serra, bem como de uma análise comparativa entre estes e testemunhos de indivíduos de outras comunidades jongueiras e/ou quilombolas, tem-se a História Oral como principal metodologia de investigação neste trabalho.

A escolha deste recurso metodológico se justifica, principalmente, pela possibilidade de construir a história a partir do ponto de vista dos próprios sujeitos, tendo em vista que o objetivo desta pesquisa é analisar a construção da identidade quilombola da comunidade de São José da Serra através da vivência de indivíduos que expressam suas visões de mundo através de ações do cotidiano. Considerando que o documento oral “decorre de toda uma postura com relação à história e às configurações socioculturais, que privilegia a recuperação do vivido conforme concebido por quem viveu”⁷, não se tem a pretensão de dar voz aos silenciados, mas possibilitar a continuidade da escuta daqueles que só passaram a ser ouvidos após a visibilidade adquirida na década de 1980.

⁵ MATTOS; Hebe; ABREU, Martha. *Jongo, registros de uma história*. In: LARA, Sílvia; PACHECO, Gustavo. *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein, Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007. p. 100.

⁶ COSTA, Emília Viotti. *Da senzala à colônia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998, p. 292.

⁷ ALBERTI, Verena. 2004. *Manual de História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005, p. 23 .

Fez-se um levantamento das entrevistas já existentes no acervo do Laboratório de História Oral da Universidade Federal Fluminense, as quais foram realizadas em São José da Serra. Visando aprofundar a pesquisa na temática religiosa e sua relação com o jongo, realizaram-se outras entrevistas na comunidade de São José da Serra e na comunidade da Rasa – Búzios/RJ. Também foram entrevistados o bispo de Valença e os três últimos párocos responsáveis pela Igreja de Santa Isabel do Rio Preto, lideranças da Igreja Católica que tiveram uma relação direta com a comunidade de São José da Serra e que surgiam com frequência nos depoimentos dos entrevistados. Ademais, recorreu-se a fontes audiovisuais, com depoimentos presentes nos seguintes documentários: *Salve jongo!*; *Sou de jongo*; *Sementes da memória*; *Bracuí: velhas lutas, jovens histórias*; *Jongo da Serrinha: tributo a mestre Darcy* e *Documentário Jongo da Serrinha: tributo a mestre Darcy*.

Além das entrevistas, que se constituem nas fontes privilegiadas deste trabalho, construiu-se uma análise comparativa entre o CD-livro *Jongo do Quilombo São José*, material produzido pelos moradores da comunidade em 2004, e o CD-livro *Jongo da Serrinha*, lançado em 2002. Buscou-se confrontar a seleção dos pontos gravados por ambas, identificando os cânticos elencados pelos próprios agentes como símbolo de suas identidades. Considerando as imagens como documentos passíveis da análise do historiador, fez-se uso das fotografias tiradas durante o trabalho de campo e outras coletadas na própria comunidade.

No primeiro capítulo deste trabalho está situada a comunidade de São José da Serra em dois universos culturais. No primeiro, focada entre as comunidades quilombolas do Sudeste, momento em que se levanta a discussão sobre o que é ser quilombola na contemporaneidade. Levando em consideração as especificidades das comunidades negras na atualidade, é feita uma análise comparativa entre a comunidade de São José da Serra e as comunidades quilombolas da Rasa – Búzios/RJ, e de Bracuí – Angra dos Reis/RJ, buscando identificar os diferentes modos de ver o jongo e de construir suas identidades. Procurou-se analisar os Laudos Antropológicos destas comunidades, que vivenciaram trajetórias semelhantes na reivindicação da aplicação do Artigo 68 do ADCT. No segundo, situa-se a comunidade de São José da Serra dentro do universo das comunidades jogueiras do Sudeste, buscando demonstrar as diferentes percepções e semelhanças interpretativas em torno da relação jongo/religiosidades entre a comunidade em questão e as comunidades da Serrinha, Tamandaré e Santo Antônio de Pádua.

Partindo da autodefinição dos moradores de São José da Serra em se declararem “católicos e umbandistas”, este trabalho tem por interesse identificar elementos das vivências religiosas da comunidade, não perdendo de vista suas conexões com a prática do jongo.

Preferiu-se trabalhar com a ideia de uma “dupla consciência religiosa”, de acordo com a concepção do sociólogo Stuart Hall, posto que o autor procura tratar de tais práticas não do ponto de vista de uma hierarquização da cultura, nem de uma fusão de elementos culturais de diferentes religiosidades, mas através da convivência de dois códigos distintos.⁸ Para compreender o universo religioso de São José da Serra, foram consideradas as construções em torno das identidades culturais do grupo, o que permite relacioná-las com o cotidiano da escravidão no Brasil, marcado por profundas trocas culturais.

Através de uma perspectiva de análise que percebe o catolicismo e a religiosidade de matriz africana no período colonial a partir de reinvenções e de ressignificações, afastam-se as ideias que percebem tais códigos pela ótica de uma pureza, sem levar em consideração a construção de novos arranjos culturais. Teóricos como Laura de Mello e Souza trabalham com a ideia de uma religiosidade popular presente em nossa formação colonial.⁹ Esta religiosidade é fruto de um universo cultural conflituoso e de intensas trocas, sendo fundamental na construção de novas religiosidades.

No segundo capítulo deste trabalho, a preocupação é inserir a comunidade de São José da Serra no universo cultural das práticas religiosas, sobretudo, do catolicismo. Parti-se de uma breve discussão sobre o termo *catolicismo popular*, para localizar as práticas religiosas católicas consideradas “populares” num processo de reinterpretações, desfazendo a dicotomia erudito/popular. Buscou-se analisar as apropriações e ressignificações dos códigos do catolicismo nas práticas da comunidade, bem como perceber o entrelaçamento de símbolos religiosos do catolicismo e dos cultos das religiões de matriz africana e o transbordamento de seus elementos na prática do jongo.

Ainda discutindo a pluralidade religiosa no universo cultural da comunidade de São José da Serra, ao analisar as trajetórias dos três últimos párocos que foram responsáveis pela Igreja de Santa Isabel do Rio Preto, procurou-se compreender as múltiplas faces do catolicismo, mas também sua correlação com elementos de religiões de matriz africana. O cotidiano religioso desta comunidade, marcado por apropriações e reapropriações de diferentes elementos religiosos, constitui-se como algo essencial na construção de suas identidades.

No terceiro capítulo deste estudo tem-se como foco a questão das religiosidades de matriz africana presentes no cotidiano da comunidade de São José da Serra. Objetivou-se

⁸ HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

⁹ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

demonstrar como a construção identitária desta comunidade foi marcada por elementos não somente do catolicismo, mas também da umbanda. Partindo-se do questionamento sobre a umbanda enquanto um fenômeno urbano do século XX, o objetivo foi pensar na possibilidade da existência de códigos da umbanda no âmbito rural concomitante ao espaço urbano, além de demonstrar que determinados elementos do que veio a ser reconhecido como umbanda no século XX já podiam ser visualizados no século XIX. Pretende-se também mostrar a construção da identidade umbandista em São José da Serra, realizando uma análise da prática religiosa nos dois terreiros abertos pelos moradores da comunidade. Trata-se ainda da questão da relação do jongo com a umbanda, na mesma perspectiva metodológica dos capítulos anteriores, fazendo a comparação entre os depoimentos de moradores de São José com os de outras comunidades jogueiras.

Desta maneira, observando o jongo enquanto prática cultural e como um dos elementos de identidade quilombola da comunidade de São José da Serra, serão consideradas as tensões presentes na construção dessa identidade. Ao tratar da identidade quilombola da comunidade em questão, não se pode deixar de considerar que sua construção está intimamente relacionada ao contato deste grupo com outras comunidades jogueiras e/ou quilombolas. Deste modo, o fato de os indivíduos destes grupos reconhecerem ou não a relação entre jongo e religiosidades reforça a ideia de conflitos diante da construção de uma identidade quilombola e jogueira e também das especificidades de cada uma das comunidades.

CAPÍTULO 1

JONGO E RELIGIOSIDADES: AS DIFERENTES PERCEPÇÕES DAS COMUNIDADES JONGUEIRAS

O objetivo deste capítulo é apresentar como a relação jongo/religiosidades é percebida pelos representantes das diferentes comunidades jongueiras. Num esforço de construir uma identidade própria, determinadas lideranças das comunidades jongueiras afirmam que o jongo é apenas uma diversão, negando a existência de uma ligação com a religiosidade, enquanto outras tendem a assumir essa relação, como é o caso da comunidade jongueira e remanescente de quilombo de São José da Serra. Ao situar a referida comunidade dentro do universo quilombola, realiza-se uma análise comparativa entre São José da Serra e as comunidades quilombolas da Rasa e de Bracuí, demonstrando algumas questões que envolvem o processo de formação da identidade quilombola. Ao compreender a comunidade de São José da Serra no conjunto das comunidades jongueiras do Sudeste brasileiro, busca-se demonstrar as diferentes percepções e as semelhanças interpretativas em torno da relação jongo/religiosidades.

1.1. A comunidade de São José da Serra

No século XIX, o Sudeste brasileiro recebeu os últimos africanos bantos, oriundos da África Central ocidental, que serviram de mão de obra escrava nas lavouras de café e de cana de açúcar. Até meados do século XIX, a região do Vale do Paraíba era um exemplo da permanência da estrutura econômica colonial no Brasil, onde o desenvolvimento da lavoura monocultora nas grandes propriedades reforçou a dependência do sistema escravista. Segundo Reis e Gomes, a existência da escravidão pressupôs a presença da resistência dos cativos, a qual podia manifestar-se de forma individual ou coletiva. Das diversas ações contestatórias do escravo, as fugas marcaram os limites da dominação e permitiram a formação de grupos de escravos fugidos, os *quilombos*.

Na historiografia brasileira sobre o fenômeno do aquilombamento, *quilombos* e *mocambos* referem-se à formação de grupos de escravos fugidos, caracterizando um dos tipos de resistência mais típicos da escravidão.¹⁰ Principalmente a partir da década de 1980, com a

¹⁰ REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Uma história da liberdade*. In: *Liberdade por um fio: a história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 9-10

participação do movimento negro, esta interpretação tradicional do termo *quilombo* foi debatida e substituída por um significado mais abrangente. O deslocamento do significado original do conceito de comunidade quilombola, de matriz colonial, para um campo mais amplo atende à realidade histórica das populações negras rurais da contemporaneidade. Considerando a ideia de que o conceito articula-se a determinado contexto, sobre o qual também se pode atuar tornando-o compreensível e que a partir de um conceito pode-se pensar a realidade histórica,¹¹ o estudo das comunidades remanescentes de quilombos permite que se tome como ponto de partida a reflexão sobre o aspecto conceitual desta categoria social. Assim, é importante destacar que o que está em questão na ressemantização do termo *quilombo* não é, necessariamente, a descendência desses grupos com os escravos fugidos até 1888. Uma nova interpretação revela:

(...) [o termo *quilombo*] não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolvem práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. A identidade desses grupos também não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo.¹²

O movimento negro, entre outros movimentos sociais, esteve diretamente relacionado às conquistas da população negra nas décadas de 1970 e 1980. Dentre as reivindicações, surge em 1986 a questão da regulamentação das terras de quilombolas.¹³ O resultado desse processo de luta foi a promulgação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que garante a titulação definitiva da terra para essas comunidades na Constituição de 1988. De acordo com a publicação: “aos remanescentes de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”¹⁴

Segundo Arruti, a expressão *remanescente* surge como uma tentativa de solucionar a questão de continuidade e de descontinuidade com o passado histórico, em que a descendência não parece ser um vínculo suficiente. A reivindicação dessas comunidades em

¹¹ KOSELLECK, Reinhart. *Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n.10, 1992. p. 136.

¹² O'DWYER, Eliane Cantarino (org.) *Terra de Quilombos*. Rio de Janeiro. ABA – Associação Brasileira de Antropologia, julho de 1995. In: Relatório de Identificação da Comunidade Remanescente de Quilombo São José da Serra – Santa Isabel do Rio Preto – Valença – RJ, p.2.

¹³ PEREIRA, Amílcar Araújo. Op. Cit., p. 222-223.

¹⁴ BRASIL, Constituição Federal, 1988.

serem reconhecidas oficialmente como remanescentes de quilombo por parte do Estado – que se faz necessário para garantir tal direito – tem como pano de fundo os conflitos fundiários e não a afirmação da continuidade dos quilombos históricos.¹⁵ A abrangência do termo quilombo, adquirida com o atrelamento à palavra *remanescente*, também serviu para destacar a heterogeneidade da formação histórica dessas comunidades.

É nesse contexto que se insere a reflexão sobre a comunidade remanescente de quilombo de São José da Serra, localizada na Serra da Beleza, distrito de Santa Isabel do Rio Preto, na cidade de Valença, Estado do Rio de Janeiro. Como mostraram as historiadoras Ana Maria Lugão Rios e Hebe Mattos, em *Memórias do Cativo*, a formação desse quilombo está relacionada não só às fugas, mas também à diminuição da oferta de mão de obra liberta nos últimos anos da escravidão. Com a acirrada concorrência pela mão de obra, alguns fazendeiros recorreram a estratégias para convencer os cativos a permanecerem em suas fazendas, o que também acabava atraindo os escravos de outros proprietários. Segundo Rios e Mattos, a condição *pro indiviso*¹⁶ das terras de São José da Serra, que proporciona a comunhão de direitos, possivelmente determinou certa autonomia à comunidade escrava, atraindo cativos em fuga para aquela fazenda.¹⁷

Sabe-se que ações de cunho paternalista foram uma das marcas da cultura política do Império, base de sustentação da relação senhor/escravo. Mesmo com a abolição, a cultura paternalista se manteve presente, perpetuando as relações de dominação/subordinação, que sustentavam as hierarquias sociais. A partir desse momento, torna-se possível presenciar senhores incentivando a formação de famílias de ex-escravos com objetivo de manter os laços de dependência, importante para a permanência da autoridade senhorial nas regiões de tradição escravista. É possível inferir que o quilombo São José da Serra não se constituiu de forma diferente dessa tradição. A partir do depoimento de Seu Manoel Seabra, um dos descendentes dos antigos escravos da fazenda, podem-se identificar elementos de constituição desse quilombo:

Aconteceu a libertação e eles vieram acabar aqui. Meus avós fugiram pra cá. Meus avós que eram escravos. Então eles fugiram cá pra fazenda, essa fazenda aqui e esse doutor Ferraz, que era muito bom, acoitou eles. Eles saíram da fazenda onde eles eram cativos e vieram pra cá, depois do cativo eles vieram pra cá. Depois que ganhou a liberdade eles ficaram

¹⁵ ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru-SP: Edusc, 2006, p.81-82.

¹⁶ Aquilo que é indivisível (quanto aos bens). Ver REZENDE, Afonso Celso. *Dicionário Jurídico Especial*. Leme/SP: J.H. Mizuno, 2009, p. 469.

¹⁷ RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe Maria. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 282-283.

tranquilos aqui, mas eles fugiram. Quando eles chegaram aqui ainda não tinha tido a liberdade. O vovô Pedro veio vendido da África pro fazendeiro e aí fugiu desse fazendeiro pra essa fazenda, que também tinha um fazendeiro. O Dr. Ferraz acoitou. Acoitou e, depois que eles estavam aqui, aí veio a libertação e aí eles continuaram aqui mesmo.¹⁸

Muitas comunidades quilombolas da atualidade buscam se referenciar nas lutas quilombolas do tempo do cativo para fortalecer não somente o discurso pelo direito à terra, mas também para se constituir num referencial identitário. De acordo com depoimentos de alguns moradores dessas comunidades, percebe-se a preocupação em apresentar uma identidade quilombola consolidada, talvez com receio de não conseguirem a conquista de seus direitos. No entanto, a identidade quilombola não se constitui nesses grupos de forma repentina, mas durante um determinado período, que é variável de uma comunidade para outra.

Através das narrativas dos moradores das comunidades remanescentes de quilombo, revelam-se suas lideranças excluídas do processo de elaboração da legislação que as beneficia, tendo em vista que esses grupos só tomam conhecimento de seus direitos garantidos pela Constituição de 1988 a partir, principalmente, da segunda metade da década seguinte. Desse modo, apesar do conhecimento de sua descendência escrava, só após o acesso à legislação é que os membros dessas comunidades iniciam a construção de uma identidade quilombola. Vale, pois, destacar o depoimento de Emerson, jovem integrante da comunidade remanescente de quilombo de Santa Rita do Bracuí, localizada em Angra dos Reis, Estado do Rio de Janeiro:

Eu já sabia que eu era descendente de escravo, entendeu? Por parte do meu avô. Só que assim... o termo *quilombo*, não sabia ainda que isso existia. Aí nós ficamos sabendo porque o Leandro, que nós chamamos ele de Lico, teve lá em Paraty num passeio, e ele contando pro povo lá de Paraty, né? Pro Ronaldo, pro Waguinho, aí eles falaram: “já que a história que ele era descendente de escravo, ele também, aqui também era um quilombo.”¹⁹

Segundo depoimento de Toninho Canecão, líder da comunidade de São José da Serra, na Universidade Federal Fluminense, em 2003, numa palestra ministrada aos alunos do Curso de História Oral, fica bem claro que tal comunidade não tinha conhecimento da legislação até o contato com a professora Hebe Mattos, em 1998, para a realização do Laudo da comunidade:

¹⁸ Entrevista de Manoel Seabra, morador da comunidade de São José da Serra, concedida ao LABHOI em 10/12/1998.

¹⁹ Documentário *Bracuí: velhas lutas, jovens histórias*, 2007.

(...) Foi publicada uma Lei 88, 99 parece que a Doutora Hebe mais um pessoal aí, sabendo da comunidade ligou pra mim. Falei assim: “nós somos mesmo aqui”. A gente só vive da terra mesmo, ninguém sabia que era quilombo não. [inaudível] Aí ela falou: “vocês são quilombo”. Aí nós botamos a ideia de quilombo na cabeça e foi lá e fez um trabalho na comunidade, né? Mas só com o Laudo da comunidade, que a comunidade, que a gente reconhece o que é da comunidade (...).²⁰

Na fala acima, pode-se perceber o desconhecimento da utilização do termo *quilombo* como autodenominação da comunidade de São José da Serra e entender que a formação da identidade quilombola desse grupo só começa a ser constituída após o entendimento de tal comunidade como remanescente de quilombo. A ausência de uma identidade quilombola também é percebida em outras comunidades, como é o caso das comunidades remanescentes de quilombo de Santa Rita do Bracuí e da Rasa, localizadas em Búzios, no Estado do Rio de Janeiro.

No documentário *Bracuí: velhas lutas, jovens histórias*, nota-se que a identidade quilombola na comunidade remanescente de quilombo de Bracuí começa a ser construída, principalmente, após o contato de membros do grupo com pesquisadores, integrantes do Movimento Negro e também com outras comunidades quilombolas. A partir desses contatos a comunidade de Bracuí desenvolve o início de uma reflexão sobre seu passado histórico e de sua identidade no presente, resultando no autorreconhecimento dos seus moradores como remanescente de quilombo. No depoimento de Leandro, jovem morador da comunidade de Bracuí, é visível identificar essa influência:

Já lutei muito pela titulação do nosso lugar em várias reuniões do Rio, né? Aonde eu conheci pessoas que até me impulsionaram pra esse objetivo, né? Foi aonde o pessoal começou a abrir um pouco a mente pra coisa assim da titulação, onde o pessoal começou a saber o que era uma comunidade remanescente de quilombo, entendeu? Até então ninguém tinha conhecimento, o pessoal dançava o jongo, comemorava o dia 20 de novembro, dia da cultura negra e tudo, entendeu? Comemorava o dia de Zumbi e tal, dança o jongo, fazia festa e não tinha esse conhecimento de que era uma comunidade de quilombo, entendeu?²¹

É interessante observar também que, em seu relato, o jovem afirma que a comunidade comemorava o dia 20 de novembro, mesmo não tendo consciência de que eram remanescentes de quilombo. A data, celebrativa em comemoração ao Dia da Consciência

²⁰ Conferência de Antônio Nascimento Fernandes na Universidade Federal Fluminense em 2003. Arquivo: Acervo Labhoi.

²¹ Documentário *Bracuí: velhas lutas, jovens histórias*, 2007.

Negra, foi lançada nacionalmente pelo MNU, em 1978, em contraposição ao *13 de maio*.²² No entanto, o discurso contido no relato pode ser uma preocupação em demonstrar uma identidade negra consolidada e que pudesse ser favorável na conquista dos interesses da comunidade.

A apropriação da categoria quilombo em Rasa se deu a partir da iniciativa de Valmir Conceição de Oliveira, logo após iniciar seu trabalho como vereador do município de Búzios, em 1996. Filho de Dona Eva Maria de Oliveira, nascida em Búzios, em 23/12/1910, Valmir realizou pesquisa que comprovou a ancestralidade escrava dos negros daquela região e, em seguida, deu início ao processo de reconhecimento de Rasa como comunidade remanescente de quilombo. Com a fundação da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Rasa, sua irmã, Dona Carivaldina Oliveira da Costa, mais conhecida como Dona Uia, assume a presidência da instituição e é hoje uma das principais lideranças da comunidade.

No Dia Nacional da Consciência Negra de 2001, a comunidade remanescente de quilombo da Rasa recebeu, como homenagem do prefeito Delmires de Oliveira Braga, uma escultura representativa de um homem e um bebê negros (figura 1). A obra, feita pela escultora Christina Motta, está localizada no Cruzeiro do bairro da Rasa. De acordo com o relato de Dona Uia, a percepção dos moradores negros da localidade perante a ação do prefeito na época não foi positiva:

Dona Uia: Quando botaram Zumbi ali, eles queriam tudo quebrar Zumbi porque eles acharam (...) que o prefeito queria... como assim... (...) que era uma humilhação. Queria nos humilhar. Então eles queriam quebrar o negro.

Entrevistadora: Mas quem queria fazer isso?

Dona Uia: Os próprios negros porque achavam que era uma discriminação Búzios botar um negro na Rasa.

Entrevistadora: Não entenderam como uma homenagem?

Dona Uia: Era uma homenagem, mas aí eles não entendiam. Botaram a homenagem lá e não falaram nada. Chegaram ali, botaram o negro e acabou. Não explicaram, ninguém nunca falou sobre o porquê que botaram aquilo ali.²³

A fala de Dona Uia demonstra a complexidade em torno da identidade étnica, um dos elementos significativos no processo de construção da identidade quilombola de uma comunidade negra. A identidade étnica, que segundo Barth é sempre *contrastiva*, implicando

²² A comemoração em torno do dia 20 de Novembro em substituição ao 13 de Maio foi proposta por Oliveira Silveira, fundador do Grupo Palmares, em 1971. Em 1978 o MNU acatou a sugestão do Grupo Palmares e oficializou o dia 20 de Novembro como Dia Nacional da Consciência Negra. Ver PEREIRA, Amílcar Araújo. Op. Cit., pp. 17-18.

²³ Entrevista de Carivaldina Oliveira da Costa, Dona Uia, concedida a Ione Maria do Carmo, 21/01/2012 – Comunidade da Rasa, Búzios, RJ.

a existência de um *nós* – que se posiciona a partir de elementos considerados comuns a todos os membros do grupo, como a ancestralidade – em oposição a *outros*.²⁴ Desta forma, podemos entender que a noção de pertencimento de um indivíduo a uma determinada comunidade quilombola perpassa, entre outros fatores, a valorização de um passado histórico, que reforça a afirmação de uma identidade e o diferencia de outros grupos. Nesse sentido, Jacques D’Adesky salienta que “os traços raciais, religiosos e linguísticos” não garantem a definição da noção de grupo étnico em um determinado local, mas sobretudo “é necessário saber em que proporção esses traços diferenciais dão lugar à tomada de consciência e às reivindicações coletivas de uma determinada identidade”. Para o autor, as reivindicações e a ideologia pela qual ela se expressa só são compreensíveis quando se conhece a história da inserção desse grupo na nação (memória), o grau de crença dos seus membros em sua unidade e a vontade de serem eles mesmos diferentes de todos os demais grupos.²⁵

O fato de parte dos membros da comunidade da Rasa não aceitar inicialmente a estátua de um negro no bairro provoca a reflexão sobre algumas possibilidades. A primeira é de que nem sempre a compreensão das lideranças de um grupo equivale à compreensão dos demais membros. O que pode estar claro para Dona Uia, por exemplo, pode não estar para os demais negros da localidade. Interpretar a figura retratada como Zumbi é um indício de sua postura política e ideológica. No entanto, para parte dos negros da Rasa, o sentimento de “humilhação” causado, segundo eles, pelo representante do poder público, pode ter surgido por razão de uma diferente interpretação do significado do monumento. A representação do negro como escravo pode ter sido interpretada como uma subordinação da população negra, uma ideia de inferioridade dos negros da Rasa em relação aos outros indivíduos da localidade.

²⁴ BARTH, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras – La organización de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1969. apud: PINHO, Patrícia de Santana. *Reinvenção da África na Bahia*. São Paulo: Annablume, 2004, p. 72.

²⁵ d’ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismo e antirracismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009, p. 39.



Figura 1
Escultura em Homenagem ao Quilombo da Rasa.
Fonte: Arquivo fotográfico – trabalho de campo, 2012.

Outra hipótese em relação à rejeição dos negros da Rasa perante o monumento estaria relacionada à realidade territorial da comunidade remanescente de quilombo da Rasa. Diferente de outras comunidades quilombolas, como São José da Serra e Bracuí, o espaço reconhecido como remanescente de quilombo em Búzios corresponde a todo o território do bairro da Rasa, que é ocupado não apenas pela população negra. Devido à especulação imobiliária, a região vem sendo ocupada, inclusive, por empresários estrangeiros. Dessa forma, a diversidade étnica percebida no território quilombola da Rasa pode dificultar a construção de um sentimento de pertencimento dos indivíduos negros nesse espaço e, conseqüentemente, na construção de uma identidade territorial. Sabe-se que as fronteiras territoriais não são rígidas, que as interações sociais entre os grupos sociais que ocupam diferentes territórios são constantes. No entanto, o território exerce uma grande importância na construção das identidades das comunidades quilombolas:

O território é uma condição essencial porque define o grupo humano que o ocupa e justifica sua localização em determinado espaço. (...) Mas antes de tudo é um espaço comum, ancestral, de todos que têm o registro da história, da experiência pessoal e coletiva do seu povo, enfim, uma instância do trabalho concreto e das vivências do passado e do presente.²⁶

A relação das comunidades quilombolas com o território, tanto no sentido funcional quanto no sentido simbólico do termo²⁷ – tendo em vista que tais grupos exercem domínios sobre seus espaços, realizando funções e produzindo significados – contribui na singularidade cultural de cada grupo, bem como nas reivindicações políticas em relação ao território que ocupam.

A comunidade de São José da Serra é uma das 23 comunidades que receberam a certidão de “remanescente de quilombo” pela FCP - Fundação Cultural Palmares no Estado do Rio de Janeiro.²⁸ Um dos requisitos para o recebimento desse documento é a declaração de autorreconhecimento da comunidade enquanto remanescente de quilombo. Tal fator ocasiona não somente o fortalecimento da identidade quilombola, como também implica um processo político mais amplo. As manifestações culturais a serem reconhecidas como práticas pertencentes à comunidade e a luta pelos direitos sobre o território são exemplos de desdobramentos gerados pela certificação da comunidade. Em outras palavras, o reconhecimento da comunidade como quilombo proporciona o fortalecimento da identidade em torno da terra, das ações políticas do grupo, contribuindo também para a preservação das práticas culturais imateriais, como o jongo. Essa questão evidencia as discussões de Giovanni Levi, que observou a terra como um patrimônio que, inserido em torno de uma cultura, fortalece os laços de reciprocidade de um determinado grupo, garantindo a coesão entre eles.²⁹ Segundo o Relatório de Identificação de São José da Serra, apresentado à FCP, a comunidade deve ser classificada como remanescente de quilombo na medida em que claramente trata-se de um grupo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão, tendo por base uma noção de ancestralidade construída no repúdio e na resistência ao cativo a partir da reivindicação do território³⁰.

²⁶ ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. *Quilombos: tradições e cultura da resistência*. São Paulo: Aori Comunicação, 2006, p. 49.

²⁷ HAESBAERT, Rogério. *Da desterritorialização à multiterritorialidade*. In: O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade. São Paulo: EGAL/USP, 2005.

²⁸ De acordo com o site www.palmares.gov.br. Acesso em 10/12/2011.

²⁹ LEVI, Giovanni. *A herança imaterial*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000.

³⁰ O Relatório de Identificação da Comunidade São José da Serra foi realizado em 1999 por Hebe Mattos, professora do Departamento de História e Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em História da

No Relatório de Identificação da Comunidade de Santa Rita do Bracuí, Angra dos Reis/RJ, realizado por Sandra Bragatto, os depoimentos dos moradores da comunidade são citados com o objetivo de demonstrar os laços de parentesco destes com os antigos escravos do Comendador Breves, antigo fazendeiro da região. Assim, a preocupação de estabelecer os laços dos atuais remanescentes de quilombos com seus antepassados, como observado no Relatório de São José da Serra, também está presente no documento da comunidade de Santa Rita do Bracuí. A autora encerra o Relatório ressaltando a ancestralidade escrava dos moradores da comunidade: “Assim, sua especificidade reside não apenas em forma de lutas em conflitos abertos ou declarados, mas no esforço em manter um universo simbólico que se constrói sobre a base da condição de descendentes de escravos.”³¹

Atendendo às exigências da Portaria nº 98 da Fundação Cultural Palmares, de 26/11/2007, a comunidade de São José da Serra recebeu sua certificação no ano de 1999. Após essa etapa, os moradores da comunidade, representados por Antônio Nascimento Fernandes³², passaram a reivindicar a titulação das terras da Fazenda São José através de processo aberto junto ao INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária –, órgão federal responsável pela titulação dos territórios quilombolas. Existe uma morosidade nesse processo. Das 26 comunidades que reivindicam a titulação definitiva junto ao INCRA, nenhuma delas teve seu processo concluído. Dentre os processos, o da comunidade de São José da Serra é o que se encontra em um estágio mais avançado. A previsão de conclusão do processo é para o primeiro trimestre de 2012, quando a concessão do título de propriedade será emitida à comunidade em nome da associação dos moradores de São José da Serra, tendo caráter coletivo e *pró-indiviso*. De acordo com o INCRA:

As comunidades quilombolas são grupos étnicos – predominantemente constituídos pela população negra rural ou urbana –, que se autodefinem a partir das relações com a terra, o parentesco, o território, a ancestralidade, as tradições e práticas culturais próprias.³³

O conceito de “comunidade quilombola”, definido pelo INCRA, é uma das principais referências para as comunidades que estejam pleiteando a titulação definitiva da terra. Dessa

Universidade Federal Fluminense, e Lidia Celestino Meireles, mestranda em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Ciência Política da Universidade Federal Fluminense. p. 43.

³¹ BRAGATTO, Sandra. Relatório de Identificação da Comunidade de Santa Rita do Bracuí, 1999, p. 18.

³² Também conhecido como Toninho Canecão. É o líder político da comunidade de São José da Serra, responsável por articular as reivindicações do grupo. Filho de Dona Zeferina Fernandes – uma das mais antigas e prestigiadas moradoras da comunidade, falecida em 2003 –, foi o fundador da Associação da Comunidade Negra Remanescente de Quilombo de São José da Serra, registrada em 21 de junho de 2000. Antônio Fernandes também foi vereador na cidade de Valença no período de 1996 a 2000.

³³ Ver site www.incra.gov.br. Acesso em 20/11/2011.

forma, é necessário que os discursos, produzidos textualmente ou oralmente pelos que reivindicam a posse do território, estejam em consonância com o discurso oficial do Estado, a fim de que seus direitos sejam reconhecidos.

Analisando o Relatório de Identificação Quilombola de São José da Serra, verifica-se que a apresentação da comunidade corresponde aos requisitos expostos na definição de comunidade quilombola apresentada pelo INCRA. Tal documento foi produzido em 1998 pela antropóloga Lídia Meirelles, que ficou responsável pela realização de pesquisa etnográfica da comunidade, e pela historiadora Hebe Mattos, que se deteve ao levantamento histórico social de São José da Serra. De acordo com as autoras, o relatório “privilegiou o ponto de vista dos moradores, suas concepções acerca de si enquanto um grupo descendente de escravos, seus modos de vida, suas categorias étnico-raciais, sua autodefinição e sua memória social.”³⁴ Através do relatório é possível notar uma questão fundamental no desenvolvimento deste estudo: os moradores mais velhos, os irmãos Dona Zeferina e Seu Manoel Seabra, alçados à condição de um dos elementos centrais de legitimação da identidade do grupo.

Seja ressaltado que, antes da produção deste relatório, Toninho Canecão, filho de Dona Zeferina, já atuava como líder e porta-voz da comunidade. Além disso, nesse momento a comunidade já tinha uma visibilidade na mídia, inclusive em meio de comunicação de circulação nacional. A revista *Isto é*, em 1997, esteve na comunidade e publicou uma matéria de duas páginas com o título “*De pai para filho: no interior do Rio, descendentes de escravos vivem sem luz elétrica e lutam para manter a tradição.*”³⁵ Na primeira página da matéria há uma foto da comunidade dançando o jongo e a seguinte frase: “*Moradores da fazenda dançam o jongo: herança dos tempos da escravidão.*” A responsável pela matéria, Liana Melo, contou com o depoimento de Toninho Canecão, que atuava naquele ano como vereador de Valença. Segundo a jornalista, “Antônio Nascimento Fernandes, espécie de embaixador dos negros da Fazenda São José, é um dos *poucos* que conhecem a história de sua gente.”³⁶ (grifo da autora)

Embora a entrevista da jornalista Liana Melo tenha relevância no reconhecimento midiático da comunidade quilombola São José da Serra, é possível notar um discurso que interpreta a identidade do grupo pautado num passado imutável, sem levar em consideração as transformações ocorridas ao longo do tempo e as necessidades atuais do grupo. Note-se a

³⁴ LIDIA, Meirelles; MATTOS, Hebe. *Laudo Antropológico de São José da Serra*, 1998, p. 7.

³⁵ Revista *Isto é*, nº 1442, 21/05/1997, pp. 41-42.

³⁶ *Ibidem*.

ênfase dada ao vereador Toninho em detrimento da fala dos mais velhos. Reconhecer Toninho como “um dos poucos que conhecem a história de sua gente” é negar a importância da tradição oral, uma vez que o conhecimento dos mais novos dentro do grupo é adquirido através da transmissão das vivências dos mais velhos.

A construção de um discurso sobre si para os outros também teve a influência de outras visitas na comunidade. São José da Serra, como outras comunidades remanescentes de quilombo, passou a ser frequentada por representantes do movimento negro, organizações não governamentais, intelectuais e pesquisadores de diferentes instituições. A resignificação do dia *13 de maio* pelos quilombolas na contemporaneidade pode ser vista como um resultado da articulação política das lideranças quilombolas com as pessoas vindas de fora. Tal diálogo é significativo não apenas na conquista dos direitos sociais, mas também na reconstrução da interpretação de determinados símbolos que marcaram a história de seus antepassados.

Atualmente a comunidade de São José da Serra associa o *13 de maio* à comemoração ao dia dos *pretos velhos*³⁷ e ao advento da Abolição, incluindo em seu calendário de festas o dia 20 de novembro. Apesar da inclusão da data no calendário festivo da comunidade, houve certa resistência por parte de alguns dos membros em aceitar a inclusão da nova data em suas festividades³⁸. Segundo Toninho³⁹:

Porque essa data de 20 de Novembro está nos negros, que mora assim na roça; lá é uma data bem recente. Isso aí começou a ser trabalhado a partir dos 300 anos de Zumbi. Faz 9 anos, né? Então você é um troço muito recente. Hoje... Hoje... Hoje nós estamos sabendo que de primeiro agente trabalhava muito 13 de Maio que a Princesa Isabel fez isso, mas hoje nós temos que a Princesa Isabel apenas assinou uma das coisas que já tinha acontecido... o negro não foi libertado(...) porque a gente precisa de tempo pra trabalhar isso aí, né? Então hoje nós temos que fazer o que? Zumbi, trabalhar o Zumbi(...) Porque de repente o Tio Maneco pode ta lá até falando em nome Princesa Isabel, dependendo... Princesa Isabel... então a visão totalmente diferente da minha, mas eu tenho que respeitar.

A fala de Toninho demonstra a tentativa de desconstruir uma memória oficial em torno do *13 de maio*, forjada pelo Estado monárquico e que visava “incentivar a gratidão dos libertos pela alforria, que deveria ser interpretada como sinônimo de graça alcançada, uma

³⁷ Os *pretos velhos* são considerados pelos adeptos da umbanda como os espíritos dos antigos escravos negros, que têm a humildade como uma de suas características. Ao incorporar um preto velho, o corpo do médium se curva, entrando em consonância com a forma como a entidade se apresenta. Em referência à idade dos pretos velhos lhes é oferecido sempre um banquinho onde podem repousar, atender os consulentes e realizar seus trabalhos. Ver R. Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*, São Paulo: Brasiliense, 1999. pp. 73-74.

³⁸ Ver documentário *Memórias do jongo*, 2005.

³⁹ De acordo com o depoimento de Antônio Nascimento Fernandes, conhecido também como Toninho, líder da comunidade, 13 de maio precisa ser esvaziado. Ver A. Rios e H. Mattos, *Memórias do cativo*, pp. 289-291.

liberdade doada.”⁴⁰ A negação de Toninho perante esta memória, desmistificando, principalmente, a imagem “redentora” da Princesa Isabel, não representa a mudança de interpretação de todos os membros da comunidade quilombola de São José da Serra sobre o *13 de maio*. Há, no entanto, um conflito de memórias, já que, de acordo com Toninho, seu tio Maneco, o senhor Manoel Seabra, tem uma “visão totalmente diferente” da dele. A interpretação de Seu Manoel Seabra sinaliza a permanência da memória oficial, que foi o significado presente no imaginário da população negra no pós-abolição. Dançar jongo nos festejos em comemoração ao dia 13 de maio foi fato registrado por folcloristas ao longo do século XX. Um dos pontos de jongo que era cantado pelos antigos jongueiros e retratava a gratidão dos negros pela Princesa era o seguinte:

Pisei na Pedra
Pedra balanceou
Mundo tava torto
Rainha endireitou⁴¹

As interpretações historiográficas, sobretudo, no trabalho do autor Robert Daibert Júnior⁴², observam que a memória exaltando a Princesa Isabel foi forjada desde seu nascimento. No momento em que a Princesa aproxima-se da causa abolicionista na década de 1880, segundo o autor, havia no Brasil *dois abolicionismos*: uma corrente moderada, ligada à monarquia, e o outra de teor radical. A memória da Princesa como a “redentora dos escravos” estava associada ao abolicionismo moderado, que pregava a abolição de forma pacífica, benevolente, sem mudanças sociais radicais. A ressignificação do *13 de maio*, onde o escravo passa a ser visto como o principal agente de sua liberdade, é reforçada pelo MNU – Movimento Negro Unificado. Apesar desse esforço, a memória oficial da abolição ainda prevalece no imaginário social de boa parte de descendentes de escravos.

A partir de visita feita à Comunidade de São José da Serra, durante homenagens ao dia 13 de maio de 2010, levando em consideração as motivações para a realização de uma comemoração, foi possível perceber que para a maioria da comunidade quilombola parece existir um estímulo maior em relação às festividades do dia 13 de maio se comparado às do dia 20 de novembro. É provável que isso ocorra não apenas pelo fato de remeter a uma ancestralidade escrava e à abolição da escravatura, como pelo fato de aquela data ter um significado também religioso, já que nessa data comemora-se, na umbanda, o dia dos *pretos velhos*.

⁴⁰ DAIBERT Jr., Robert. *Isabel, a “redentora” dos escravos*. São Paulo: Edusc, 2007. p.117.

⁴¹ *Ibidem*, p. 223. Este cântico é cantado por diferentes comunidades jongueiras.

⁴² *Ibidem*, p.109.

Configura-se, desse modo, a ressignificação do *13 de maio* e a inclusão do *20 de novembro* como datas comemorativas pelo movimento negro, enquanto um *fenômeno de transferência*⁴³. Inserida num campo de conflitos, esta transferência faz parte do processo de construção de uma memória, onde se procura dar uma importância maior a um determinado acontecimento em detrimento de outro. A resistência de parte da comunidade de São José da Serra em aceitar uma nova cronologia ligada à escravidão caminha ao lado da preocupação em rememorar determinadas tradições para que estas não caiam no esquecimento. A preservação de alguns elementos que estavam presentes na prática do jongo, realizada pelos seus antepassados, faz parte da dinâmica do binômio lembrança/esquecimento do processo de construção da memória e identidade quilombola da comunidade de São José da Serra.

Em dias de festa em São José da Serra, antes da apresentação do grupo, existe o ritual da *benção da fogueira*, iniciado por Mãe Zeferina. Realizado durante as festas em comemoração ao dia 13 de maio, a líder jogueira benzina a fogueira e, em seguida, os visitantes da festa. Após sua morte, em 2003, o legado da liderança espiritual e do jongo passou para as mãos de sua filha, Terezinha – conhecida como Mãe Tetê. Atualmente é ela que realiza essa prática em dias de festa. A inclusão desse ritual de abertura na roda de jongo demonstra a estreita relação da dança com a umbanda – como abordado no capítulo 3 –, sinalizando um processo de reinvenção do jongo. Esse processo tem um papel importante na manutenção da memória e na construção da identidade da comunidade.

Na construção da identidade quilombola em São José da Serra alguns elementos existentes no cotidiano da comunidade antes da Constituição de 1988 serão ressignificados ou evidenciados a fim de contribuir no reconhecimento de seus direitos perante a lei. A titulação definitiva da terra tem sido reivindicada pelos moradores de São José da Serra, principalmente através do reconhecimento da ancestralidade escrava. Por meio da manutenção da identidade e através das práticas cotidianas, o *jongo*⁴⁴ é utilizado como um dos instrumentos de legitimação desta ancestralidade, transformando-se numa das principais bandeiras de luta. Tal iniciativa aponta para um processo de reconstrução da memória do grupo, já que a dança antes de 1988 era praticada pelos moradores da comunidade sem a pretensão de servir como uma evidência que atestasse a autenticidade de um discurso proferido.

⁴³ POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. In: Estudos Históricos, vol. 5, nº10, 1992, p. 203.

⁴⁴ Segundo Iphan “o jongo é uma forma de expressão que integra percussão de tambores, dança coletiva e elementos mágico-poéticos. Tem suas raízes nos saberes, ritos e crenças dos povos africanos, sobretudo de língua banto. É cantado e tocado de diversas formas, dependendo da comunidade que o pratica.” Ver CD ROM - Dossiê IPHAN 5. Jongo no Sudeste. Brasília, DF: Iphan, 2007, p. 11.

Segundo Thompson⁴⁵, a história oral se constitui como um recurso metodológico de suma importância na construção do conhecimento histórico. Todavia, nenhuma fonte pode ser analisada como uma verdade inquestionável, pois a partir do momento em que ela é confrontada, torna-se possível a construção de novos saberes. Nesse sentido, entende-se a metodologia escolhida para este trabalho como um problema que ao mesmo tempo em que parece contradizer a discussão, tem capacidade de enriquecê-la. Observe-se que na fala de Seu Manoel Seabra o termo *quilombo* já existia no tempo de seus pais, ao passo que na fala de Toninho, o termo só vem a aparecer em consequência dos interesses dos estudiosos na comunidade. A partir das diferentes falas dos entrevistados é possível pensar, de acordo com as análises de Pollak, que “as preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória.”⁴⁶ Inference-se, portanto, que os interesses da comunidade acadêmica relacionados aos interesses da própria comunidade quilombola levaram a população de São José da Serra a se ver como remanescentes de quilombo. A partir desse ponto de discussão, perceber a memória social como produto da construção humana marcada por disputas políticas é fundamental.

A comunidade de São José da Serra deve ser entendida dentro do universo das comunidades remanescentes de quilombo, reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares, onde a relação destes indivíduos com a questão da terra se torna o ponto central de sua identidade coletiva. É a partir dessa relação que a referida comunidade vem lutando atualmente por seus direitos junto ao Estado, demonstrando que a questão quilombola hoje, diferente da época do cativo, refere-se à permanência num determinado território demarcado por fatores de ordem histórica, constantemente reelaborados no processo de reconstrução da memória e da identidade coletiva.

1.2. O jongo como elemento de identidade das comunidades negras do Sudeste

Os grupos analisados se organizaram historicamente em espaços que foram posteriormente denominados *territórios negros*, formados por atores sociais que revelam em suas práticas cotidianas e narrativas orais a construção de uma memória que é referencial ao mesmo tempo de uma ideia de ancestralidade e, portanto, elemento de uma formação

⁴⁵ THOMPSON, Paul. *A voz do passado: História oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. p. 307.

⁴⁶ POLLAK, Michel. op. cit., p. 204.

identitária.⁴⁷ É na manutenção de um determinado *modos vivendi* que esses grupos estão ligados diretamente à “ancestralidade negra, que por sua vez está relacionada à opressão histórica sofrida.”⁴⁸

Considerando que a memória “é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”,⁴⁹ pensar no processo de formação da identidade de uma comunidade quilombola implica provocar uma reflexão sobre a construção da memória desse grupo.

A Constituição de 1988 representou um marco fundamental na valorização das matrizes africanas presentes na cultura brasileira. Os artigos 215⁵⁰ e 216⁵¹ da Carta Magna foram essenciais para o reconhecimento da diversidade cultural do país e para a valorização das expressões culturais de matrizes africanas. Através dessa perspectiva, o jongo é incluído no conjunto das manifestações formadoras da identidade nacional e reconhecido, em 2005, pelo IPHAN como patrimônio cultural brasileiro⁵².

Iniciado pelos escravos de origem banto⁵³ que trabalhavam nas fazendas de café e cana de açúcar do Sudeste brasileiro, o jongo é manifestado através da dança de roda, da música ritmada por tambores, dos versos metafóricos e das práticas rituais, como a reverência aos tambores no momento da entrada na roda. Conhecido também como *tambu* ou *caxambu*, o jongo recebeu seus primeiros registros através dos relatos feitos pelos viajantes e folcloristas na primeira metade do século XIX. As comunidades negras praticantes do jongo na

⁴⁷ FUNES, Eurípedes A. “*Nasci nas matas, nunca tive senhor*”: história e memória dos mocambos do baixo Amazonas. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. Op. Cit., p. 467.

⁴⁸ Artigo 2º., Decreto nº. 4887 de 20 de novembro de 2003.

⁴⁹ POLLAK, Michel. Op. Cit., p. 204.

⁵⁰ O Artigo 215 § 1º garante também a proteção de outras manifestações culturais. Segundo o artigo “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes de processo civilizatório nacional.”

⁵¹ De acordo com o artigo 216 “constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referências à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I – as formas de expressão; II – os modos de criar, fazer e viver; III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.”

⁵² CD ROM - Dossiê IPHAN 5. Jongo no Sudeste. Brasília, DF: Iphan, 2007.

⁵³ De acordo com Robert Slenes, a maioria dos escravos africanos trazidos para a região Sudeste brasileira entre o final do século XVIII e meados do século XIX era proveniente da África Central Ocidental, onde estavam localizados os vários grupos étnicos que possuíam a mesma herança linguística-cultural banto. Ver: SLENES, Robert. “*Eu venho de muito longe, eu venho cavando*”: jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley Stein, Vassouras, 1949. LARA, Silvia; PACHECO, Gustavo (orgs.) *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein*. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007. pp. 115-117.

atualidade, também conhecidas como *comunidades jongueiras*, estão localizadas principalmente na região do Vale do Paraíba, eixo da economia cafeeira no século XIX, e nos litorais Sul e Norte fluminenses, onde se localizavam no passado os portos clandestinos de recepção dos últimos africanos escravizados que chegaram ao Brasil. Martha Abreu e Hebe Mattos observaram que essas regiões onde o jongo está presente, mesmo que seja apenas como referência de memória, equivalem às comunidades remanescentes de quilombo do Sudeste.⁵⁴ As condições socioeconômicas das comunidades jongueiras são precárias, revelando uma aparente contradição em relação ao reconhecimento do jongo como patrimônio cultural brasileiro. Sobre esta questão, comenta a professora Elaine Monteiro, coordenadora do Pontão do Jongo/Caxambu – UFF⁵⁵:

A grande contradição do reconhecimento do jongo como patrimônio cultural é a questão da identidade negra. A gente está falando de uma manifestação cultural que tem a sua matriz afro-brasileira. A gente está falando de comunidades negras. Então ao mesmo tempo em que essas pessoas são reconhecidas como patrimônio cultural do Brasil, que você às vezes tem as festas, os eventos, o reconhecimento público disso, que é muito importante pras comunidades, você tem por um outro lado as condições objetivas de vida, que são decorrentes do lugar em que a população negra foi colocada nesta sociedade. A gente sabe das desigualdades existentes entre negros e brancos, do acesso à educação, saúde, trabalho, renda. Então todos estes problemas estão colocados nas comunidades jongueiras e a gente lida com essa contradição. Você é patrimônio cultural do Brasil, mas você não tem transporte digno, você fica como o pessoal do quilombo, você não pode ir à escola porque choveu muito, porque não tem transporte ou como um caso que a gente teve do mestre homenageado em praça pública e no mês seguinte está internado com um quadro de desnutrição.⁵⁶

A fala da professora Elaine Monteiro além de enfatizar a importância do jongo como elemento constitutivo da identidade quilombola, também traz ao debate a questão da inserção social do negro na sociedade brasileira. De acordo com Abreu e Mattos, a dinamização do jongo tem aberto caminhos de sobrevivência aos jongueiros através de obtenção de

⁵⁴ ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. *Jongo, registros de uma história*. In: LARA, Sílvia; PACHECO, Gustavo. Op. Cit, p. 100.

⁵⁵ O Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu, criado em 2008, é um programa de extensão desenvolvido pela Universidade Federal Fluminense – UFF e pela Fundação Euclides da Cunha, em parceria com o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN e com as comunidades jongueiras do Sudeste brasileiro. Base de apoio à cultura do Jongo/Caxambu, o Pontão é ponto de encontro que proporciona a troca de vivências entre as comunidades jongueiras e um local de articulação de suas reivindicações políticas. Foi criado para manter a cultura viva, procurando ajudar a buscar soluções para os problemas que afligem às comunidades, tais como: ausência e/ou precariedade de políticas públicas que garantam os direitos de jongueiros/as; falta de recursos financeiros para o desenvolvimento de projetos comunitários e para atividades que garantam a manutenção do jongo nas comunidades; preconceito racial, entre outros.

⁵⁶ Entrevista da Prof^a Elaine Monteiro a Ione Maria do Carmo, em 14 de setembro de 2011, Niterói-RJ.

financiamentos de agências governamentais.⁵⁷ No entanto, percebe-se que as dificuldades socioeconômicas ainda são uma realidade nas comunidades jongueiras.

A comprovação da existência do jongo num determinado território é geralmente associada ao passado escravista, dando a possibilidade das comunidades negras reivindicarem a sua identidade quilombola. Dessa forma, as comunidades negras estabelecem um processo de organização em torno da ancestralidade, onde o jongo se transformou num dos referenciais para a reafirmação das identidades destes grupos, principalmente no processo de reconhecimento enquanto comunidade quilombola e na reivindicação do direito pela posse da terra. A valorização da ancestralidade está presente no discurso de Jeferson Gonçalves de Oliveira, do Guaratinguetá - SP:

A gente criou uma outra associação agora, uma associação quilombola, que vai lutar pelas terras, que faz parte da comunidade jongueira. Sou neto de jongueiro, filho de jongueiro e sou jongueiro também. O jongo tá no bairro nosso lá a mais ou menos uns cento e cinquenta anos. Então minha família, já vem fazendo parte dessa festa que tem no bairro.⁵⁸

Representando um dos principais elos entre os descendentes de escravos e seus antepassados, são nesses espaços que a transmissão do jongo para os descendentes dos escravos jongueiros vem sendo realizada através da história oral e de sua prática. Mais uma vez a valorização da ancestralidade e a transmissão do jongo estão presentes na fala de outro jongueiro, Mestre Laudeni de São José dos Campos:

Primeiramente eu sou filho de jongueiro, neto de jongueiro, lá em Barra do Piraí, sou nascido em Barra do Piraí. Meu pai era jongueiro, meu avô era jongueiro. Então eu desde criança, desde a idade de 6 anos eu participo do jongo. A gente foi criando aquele amor pelo jongo, carinho, aquele carinho pelo jongo. Inclusive dizem que a juventude na época de criança preferia mais um baile do que um jongo, né? Então quando eu ia em casamento com meu pai. Casamento de primeira lá no Estado do Rio, geralmente tinha duas barracas: a barraca de forró, e sempre nos fundos da casa, no fundo de quintal, tinha o jongo, sempre rolava o jongo. E na maioria das vezes eu ficava mais no jongo do que onde tinha baile. Eu na minha adolescência, entendeu? É... onde meu pai ia eu ia atrás, sempre acompanhando meu pai. Aí muitas vezes, por que de primeira não era funk que chamava, né? Era, falava Brow, é... a época do... James Brow. Então aí aquela rapaziada da minha idade tudo ia pra esse baile. Época do camisa riscado, aquele sapato cavalo de aço, todo mundo ia pra esses bailes. E eu não, eu já tinha aquela

⁵⁷ ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. “*Remanescentes das Comunidades dos Quilombos*”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH - São Paulo, julho 2011.

⁵⁸ Documentário “*Sou de jongo*”, Pontão do Jongo e do Caxambu/IPHAN, 2009.

coisa pelo jongo, entendeu? Já tinha aquela coisa pelo jongo. Mesmo quando arrumava namorada, era jongueira. (risos)⁵⁹

Comportando alguns elementos que apontam para uma continuidade histórica, o jongo afirma também uma identidade entre as diferentes comunidades jongueiras. Por outro lado, a particularidade de cada grupo revela o caráter plural do jongo no Sudeste brasileiro, proporcionando uma reinvenção da dança com características peculiares em cada uma das comunidades que a pratica.

A reunião desses grupos demonstra como o jongo pode ser entendido como um campo de intersecção entre essas comunidades, que possuem formas diferenciadas de apropriação desta manifestação cultural, resultando em múltiplas interpretações da mesma. Das várias reuniões que ocorreram e ainda acontecem, é importante destacar as várias edições do *Encontro de Jongueiros*, evento que promovia um diálogo entre as diferentes comunidades jongueiras, possibilitando a partilha de experiências e de saberes, além de possibilitar a articulação entre os grupos para discutir suas necessidades. O *I Encontro de Jongueiros* aconteceu em 1996 na cidade de Santo Antônio de Pádua, no Estado do Rio de Janeiro, e foi idealizado pelo professor Hélio Machado de Castro, da Universidade Federal Fluminense – UFF.⁶⁰ Os encontros aconteceram anualmente em diferentes localidades.

Através de minha participação na última edição do evento, o *XII Encontro de Jongueiros*, ocorrida nos dias 25 e 26 de abril de 2008 na cidade de Piquete/SP, foi possível identificar alguns aspectos relevantes que indicam o caráter aglutinador do jongo num universo heterogêneo. De acordo com a programação do evento, os grupos jongueiros de Valença – Quilombo São José da Serra, Angra dos Reis, Pinheiral, Santo Antônio de Pádua, Miracema, Guaratinguetá, Barra do Piraí, Campos, Quissamã, Porciúncula, Campinas, Carangola, Serrinha, São José dos Campos, São Mateus, Arrozal, Vassouras, Recreio – fizeram suas apresentações na primeira noite, encerrada com o jongo dos anfitriões da festa. Para o segundo dia foram programadas oficinas de confecção de tambores de jongo, aula de dança e “rodas de causos e histórias”; além de palestras e debates, que tinham como tema “Mestres e jovens: a transmissão da tradição do jongo”, “Jongo e Religião: a religiosidade nas comunidades” e “Pontos de Cultura de Jongo e Projetos comunitários: transformação social através da arte.”

⁵⁹ Documentário “*Salve jongo!*”, Pedro Simonard, 2005.

⁶⁰ O I Encontro de Jongueiros teve início com um projeto de extensão do curso de Licenciatura em Matemática da Universidade Federal Fluminense - UFF, em Santo Antônio de Pádua (RJ), no ano de 1996, por iniciativa do Prof. Hélio Machado de Castro, professor do referido curso na época.

Foram observados durante as exibições dos grupos alguns elementos em comum entre as diferentes comunidades como, por exemplo, a reverência dos jongueiros aos tambores antes de iniciar a roda. Esta prática pode estar associada à relação dos praticantes de jongo com a espiritualidade, já que é muito comum os adeptos das religiões de matriz africana “salvarem” os atabaques durante os rituais.

Os tambores – identificados como *caxambu*, *candongueiro* e *tambu*⁶¹ – são elementos centrais nas rodas de jongo. Cada grupo jongueiro define a quantidade (dois, três ou mais) e o tipo de fabricação destes instrumentos (feitos de tronco escavado ou industrializados) em suas apresentações. Independente da forma como são apresentados, os tambores são elementos centrais no jongo, reverenciados pelos jongueiros e podem ser considerados como um elemento identitário entre os jongueiros. Bem destacou Pedro Simonard:

O tambor unifica: Mestre Darcy foi criticado por acrescentar outros instrumentos ao jongo, por criar um figurino para seus grupos, por haver alterado a métrica e o número de versos do jongo, por ter acelerado o ritmo, mas não foi criticado por manter os tambores.⁶²

Mestre Darcy foi um dos principais representantes do *Jongo da Serrinha*. Também foi criticado por levar o jongo para os palcos. Segundo Lazir Sinval, cantora do Jongo da Serrinha e professora de jongo no Centro Cultural Jongo da Serrinha, as pessoas mais tradicionais chamavam Mestre Darcy de “maluco”, devido às mudanças que promovera no jongo. Ela destaca que o jongo apresentado como show para uma plateia era visto como uma falta de respeito por aqueles que ela denomina *conservadores*.⁶³ Essa questão faz parte de um debate maior que envolve a temática da tradição e da modernidade na prática do jongo. Para Darcy a inovação também era uma estratégia de manter viva a tradição do jongo. Havia uma preocupação do mestre jongueiro em preservar este legado cultural:

Pra mim a preservação do jongo é uma coisa muito séria que eu empenho toda a minha vida, né? E por isso mesmo é que eu denomino de resistência cultural, entendeu? Quer dizer, uma música que não está na mídia eu que a gente não tem nenhum tipo de ajuda governamental e que no peito e na raça eu faço essa cultura existir.⁶⁴

⁶¹ Os três tambores se diferenciam pelo tamanho e pela gravidade sonora. O som agudo é emitido pelo candongueiro, o som médio é produzido pelo caxambu, o som mais grave é emitido pelo tambu. Ver Edir Gandra, *Jongo da Serrinha: do terreiro aos palcos*. Rio de Janeiro: GGE/UNIRIO, 1995. p. 68.

⁶² SIMONARD, Pedro. *A construção da tradição no Jongo da Serrinha: uma etnografia visual do seu processo de espetacularização*. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2005, p. 101

⁶³ Documentário “*Salve Jongo!*”, Simonard, 2005.

⁶⁴ Documentário *Jongo da Serrinha: tributo a mestre Darcy*, 2005.

O discurso da tradição muitas vezes é utilizado para legitimar a ligação das comunidades jongueiras com o passado escravo. Em São José da Serra, por exemplo, a continuidade de dançar o jongo em volta da fogueira, o recurso à herança com base no parentesco fundado no reconhecimento de ancestrais em comum presente na transmissão da liderança do jongo e a resistência em aceitar outros instrumentos, além dos dois tambores feitos de troncos de árvores escavados, são algumas das características da dança vistas como “tradicionalistas” não só pelos membros da comunidade, mas também por outras comunidades jongueiras. No entanto, ressalte-se que essas tradições, como quaisquer outras, não são estáticas, podem também ser alteradas ou transformadas de maneira bastante repentina. Em São José da Serra observa-se que o jongo vem sendo reinventado, tendo em vista não só a sua utilização como uma das principais bandeiras de luta pela conquista dos direitos da comunidade, mas também pela inclusão de novos elementos na prática da dança, como é o caso da *benção da fogueira*.

É interessante salientar que a cultura está inserida num processo de transformações. As mudanças em torno da dança do jongo podem ser pensadas como algo necessário para sobrevivência desta manifestação cultural. O historiador Eric Hobsbawm⁶⁵, analisando a *História Política*, percebe as manifestações culturais, isto é, os hinos, os ritos e as datas cívicas, por exemplo, como *tradições inventadas*. Estas estão relacionadas ao processo de formação dos Estados Nacionais que procuravam se legitimar no seio social. Assim, verifica-se que a sociedade em seu processo de organização necessita inventar e reinventar sua cultura para sobreviver, que suas tradições definem-se pelo “conjunto de práticas – normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas – de natureza ritual ou simbólica, que visam incultar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado.” Desse modo, determinadas práticas inseridas no jongo recentemente podem ser tratadas como elementos tradicionais por conta da frequência com a qual são exercitadas.

Outro aspecto comum entre os grupos jongueiros observados no *XII Encontro de Jongueiros* são os *pontos*. Através dos *pontos*, melodias cantadas nas rodas de jongo, os negros, em meio à situação de cativo, expressavam suas ideias e emoções. Em versos curtos, os jongueiros transmitiam mensagens ou enigmas a serem decifrados, nos quais, a utilização de metáforas e a mescla do português com expressões de origem africana, transformam os *pontos* em canções difíceis de serem interpretadas. Os cânticos, (linguagem

⁶⁵ HOBBSAWM, Eric. In. RANGER, Terence. (orgs). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.pp.09-23.

própria dos escravos), relatavam os acontecimentos do cotidiano, excluindo os senhores e fatores da compreensão de suas mensagens. Em muitos momentos era através do jongo que os escravos combinavam suas fugas, tornando-se uma forma de resistência e ao mesmo tempo de sociabilidade no tempo do cativo.

Atualmente, os *pontos* cantados podem conter expressões ou tratar de temas que demonstrem que a prática do jongo assume aspectos para além do sentido de diversão. Os cânticos podem representar, mesmo que sutilmente, através da linguagem metafórica que lhes é característica, uma indicação da postura religiosa da comunidade jogueira, como a devoção a um determinado santo católico ou o respeito aos *pretos velhos*, entidades de umbanda. Em minha participação no *XII Encontro de Jongueiros*, observei que alguns grupos dançavam o caxambu acompanhados de *pontos* cantados também nas sessões de umbanda.

Os *pontos de abertura*⁶⁶ correspondem ao primeiro cântico entoado na roda de jongo. As letras desses *pontos* cantados no início da roda podem apresentar elementos que sinalizam uma determinada religiosidade do grupo, como também o respeito dos jogueiros pelos ancestrais e o respeito dos mais novos pelos mais velhos. Este aspecto pode ser identificado a partir de versos que expressam devoção a um santo ou orixá, o pedido de licença aos *pretos velhos* e, outras vezes, a permissão dos jovens aos jogueiros mais antigos. Um dos *pontos de abertura* de São José da Serra, de autoria de Mãe Zeferina, faz menção à devoção da comunidade pelos santos católicos:

Saravá São Benedito
Nossa Senhora do Rosário aê

Um *ponto de abertura* que expressa o respeito dos mais novos jogueiros aos mais velhos é o de autoria de Jeferson Alves de Oliveira, da comunidade do Tamandaré, Guaratinguetá – SP. Ele relata que aos 20 anos, quando tentou entrar numa roda de jongo, percebeu a desconfiança dos jogueiros mais antigos, já que ele era jovem. Dessa forma, entrou na roda de jongo e cantou o seguinte *ponto*⁶⁷:

Saravá jogueiro velho
Que veio pra ensinar
Que Deus dê a proteção

⁶⁶ Os *pontos* podem ser classificados em: abertura ou louvação (usado para abrir a roda do jongo ou na chegada de algum participante), desafio ou demanda (o jogueiro elabora um *ponto* enigmático que deve ser interpretado e respondido pelo seu adversário), visaria (*ponto* que permite a participação de todos, sem que haja preocupação com rivalidades), encante, saudação (cantado em homenagem a um jogueiro que está na roda ou ao dono do terreiro), agradecimento e despedida (aqueles cantados ao término da roda de jongo).

⁶⁷ Documentário “*Sou de jongo*”, 2009.

Pro jongueiro novo
Pro jongo não se acabá
Pro jongo não se acabá
Pro jongo não se acabá
Que Deus dê a proteção
Pro jongueiro novo
Pro jongo não se acabá
Lalaiê, lalaiê...

O *ponto* acima, além de expressar a reverência aos mais velhos, também demonstra uma questão muito presente nos depoimentos dos jongueiros: a preocupação com a transmissão do jongo.

Os primeiros jongueiros não permitiam a entrada de crianças nas rodas de jongo. O relato dos atuais jongueiros justifica a proibição não apenas pelo fato de as rodas dos antepassados serem praticadas em horário noturno, mas também por comportarem os chamados “aspectos mágicos”. As histórias contadas pelos jongueiros sobre esse fato são bem semelhantes. Na Serrinha, foi Vovó Maria Joana que teve a iniciativa de inserir as crianças nas rodas de jongo. Em São José da Serra, a permissão foi dada por Dona Zeferina.

Ao considerar, pois, que o jongo se insere num campo cultural de interações e contradições, deve-se excluir tanto a possibilidade de uma homogeneidade do jongo praticado pelos diversos grupos, quanto a busca por uma autenticidade desta expressão cultural nas comunidades jongueiras consideradas tradicionais. Devem ser considerados também os modos de manutenção dessa tradição, além das tensões e negociações que envolvem o processo de construção de suas representações e revelam elementos de contraste entre esses grupos, afirmando a identidade de cada um deles. Um desses elementos é a percepção diferenciada das comunidades jongueiras sobre a relação da religiosidade – católica e de matrizes africanas – com o jongo.

1.3. As diferentes percepções sobre a relação jongo e religiosidades

Cada comunidade jongueira possui uma trajetória específica. As histórias sobre o jongo são transmitidas principalmente pela tradição oral. Muitas vezes, estas histórias se complementam, interagem entre si, formando uma rede de memória. Contudo, se por um lado as narrativas orais dos jongueiros expressam compartilhamentos culturais, por outro revelam como os diferentes grupos e seus atores sociais se posicionam e se apropriam dos códigos culturais de formas diferenciadas.

Quando a questão é a relação entre o jongo e a religiosidade, não existe uma homogeneidade nos discursos dos jongueiros, principalmente no que se refere à aproximação da manifestação cultural com as religiões de matriz africana.

Segundo Robert Slenes, o preconceito estabelecido na sociedade brasileira diante das religiões de matriz africana fez com que, no século XX, os jongueiros desenvolvessem a tendência de negar qualquer forma de ligação do jongo com a macumba.⁶⁸ O caráter pejorativo do termo *macumba*, quando relacionado à magia negra para se referir aos cultos de origem africana, pode ser um dos motivos desse comportamento. Na década de 1980 e, principalmente, após a Constituição de 1988, há um movimento de valorização da cultura de matriz africana, o que contribuiu para a reafirmação de uma identidade negra e de afirmação da religiosidade de matriz africana, o que não impediu a permanência de uma visão negativa em relação a esta religiosidade. Assim sendo, parte dos praticantes deste segmento religioso continuou a negar sua identidade religiosa.

A negação da relação do jongo com as religiões de matriz africana não significa necessariamente a ausência dessa relação nas comunidades dos jongueiros entrevistados. Ela pode ser um indício da existência do *segredo*, muito presente no discurso mágico, onde o acesso a certos fundamentos é restrito a um determinado grupo. Por outro lado, é importante frisar que em algumas dessas comunidades negras houve a ruptura com determinadas práticas realizadas pelos antepassados.

A revitalização do jongo, principalmente na década de 1990, acontece no momento de afirmação da identidade quilombola em torno dos direitos constitucionais estabelecidos em 1988. Nesse processo, o jongo é escolhido com um dos elementos de organização da memória coletiva e instrumento importante na legitimação do passado histórico. Dessa forma, pode-se perceber que a exclusão das religiões de matriz africana na construção da memória quilombola em determinadas comunidades revela o caráter seletivo desse fenômeno. Outro aspecto que ajuda a compreender as escolhas e o posicionamento dos jongueiros ao forjarem suas memórias é a incorporação de novos elementos que pode chocar-se com as práticas culturais vivenciadas pelos antepassados, como é o caso da comunidade remanescente do quilombo da Rasa, localizada no bairro da Rasa, no Município de Armação dos Búzios, no Estado do Rio de Janeiro. Embora Abreu e Mattos afirmem que o jongo é um signo do passado africano e escravo, representando a principal bandeira de luta das comunidades

⁶⁸ SLENES, Robert. Op. cit., 2007, p. 154.

quilombolas de São José da Serra e da Rasa⁶⁹, verifica-se, através do trabalho de campo, que a conversão da comunidade da Rasa ao protestantismo demonstra uma resistência em torno da reconstrução do jongo na comunidade. Durante entrevista, Dona Uia, que ocupa a função de diaconiza na Igreja Assembleia de Deus, lembra-se de assistir a prática do jongo em Rasa, quando ainda era criança. A líder do quilombo da Rasa fala sobre a possibilidade de pessoas de São José da Serra irem a Rasa realizar oficina de jongo, mas afirma não existir muito interesse por parte dos jovens por motivo de escolha religiosa dos mesmos⁷⁰. Marta, líder política do quilombo da Rasa, também é diaconisa da mesma instituição religiosa de Dona Uma. Ao justificar a resistência da comunidade em praticar o jongo, ressalta:

Não existe jongo como brincadeira. O jongo ele é o que é, e as cantorias dele não é brincadeira, sempre têm influência das religiões de matriz africana. Então a gente como evangélico não fica legal uma hora você está dentro da igreja e outra hora você tá ali fazendo uma dança que a gente sabe que acontece na umbanda, acontece no candomblé, entendeu? Não que seja baseado só nisso, mas acontece, então a gente não tem aqui.⁷¹

Embora a liderança da comunidade quilombola da Rasa reconheça o jongo como uma prática cultural dos seus antepassados, é possível perceber, através do depoimento de Marta, que a dança, por questões religiosas, não é um elemento de identidade quilombola para o grupo. Ressalte-se que o motivo pelo qual a comunidade não pratica e não demonstra a possibilidade de reconstrução da dança na localidade é justamente o fato de perceberem aspectos da umbanda e do candomblé no jongo.

Através de uma análise etimológica dos termos *kumba* e *makumba*, em kikongo, Robert Slenes expõe, em seu artigo publicado no livro *Memória do jongo*, os significados das variações desses vocábulos e suas respectivas melodias tonais, bem como o cruzamento entre eles. Um dos objetivos apresentados por Slenes com esse estudo é o de preencher as lacunas, segundo ele, deixadas por Stanley Stein em seu livro *Vassouras: um município brasileiro do café, 1850-1900*. Para o autor, apesar de Stein já haver percebido a relação entre o jongo e o mundo espiritual, não apontou a natureza desse vínculo com o “Outro Mundo”, nem identificou suas origens africanas.⁷²

⁶⁹ Abreu, Martha; Mattos, Hebe (orgs.) *Pelos caminhos do Jongo/Caxambu: Histórias, memória e patrimônio*. Niterói: UFF. NEAMI, 2008. p. 29.

⁷⁰ Entrevista com Dona Uia, cedida à Ione Maria do Carmo em 21/01/2012, Quilombo da Rasa, Búzios-RJ.

⁷¹ Entrevista com Marta da Costa Cardozo de Andrade concedida a Ione Maria do Carmo, 21/01/2012, Quilombo da Rasa, Búzios – RJ.

⁷² SLENES, Robert. Op. Cit., 2007, p. 155.

Das várias possibilidades levantadas por Slenes, destaca-se para este estudo aquela que serviu de inspiração para nomear o artigo. Trata-se da relação realizada pelo autor entre o termo *kumba* e a letra do jongo recolhido em Barra Mansa pela folclorista Maria de Lourdes Borges Ribeiro, em meados do século XX:

Eu venho de muito longe
Eu venho cavando terra
Na portera da fazenda
É aí que o carro [o jongo] pega [a andar]⁷³

Para Slenes, um dos significados de *kumba* seria “cavar” uma estrada real ou metafísica. Ao relacioná-lo com o *ponto* acima, o autor levanta a possibilidade de que os jongueiros de Barra Mansa estivessem expressando nas duas primeiras frases o esforço realizado para preparar um caminho espiritual, aproximando-se da ideia de cavar uma estrada para o “Outro Mundo.”⁷⁴

Muitas vezes, a discussão sobre o vínculo entre o jongo e a religiosidade é embasada na ambivalência das dimensões do sagrado e do profano. Para Stanley Stein, o jongo estaria localizado entre esses dois sentidos. Segundo o autor, “o caxambu ocupava posição intermediária entre cerimônia religiosa e diversão secular”.⁷⁵

Em entrevista concedida ao antropólogo Pedro Simonard, em 1995, Darcy Monteiro, também conhecido como Mestre Darcy, evidencia uma percepção sobre o jongo que está intimamente relacionada com a religiosidade. Darcy define o jongo destacando a manifestação do sagrado na dança:

O jongo é uma dança de umbigada que tem também seu aspecto místico. Só que essa umbigada é uma umbigada referencial e não lasciva porque o jongo pertence à linha das almas, ou melhor, dos pretos velhos. O que seriam os pretos velhos? Seriam os nossos ancestrais que se tornaram divindades.⁷⁶

Darcy Monteiro era filho de Vovó Maria Joana, que atuava como líder jongueira, rezadeira e mãe de santo da umbanda dentro da comunidade da Serrinha. O posicionamento de Darcy é compartilhado com o de sua mãe, que também reconhecia a ligação do jongo com o mundo espiritual. Segundo Vovó Maria Joana, os tambores eram oferecidos “aos *pretos*

⁷³ RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. *O jongo*. In: SLENES, Robert. Op. cit., p 147.

⁷⁴ SLENES, Robert. Op. Cit., p. 148.

⁷⁵ STEIN, Stanley, *Vassouras: um município brasileiro do café, 180-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990, p. 243.

⁷⁶ Documentário “*Salve Jongo!*”, 2005.

velhos do jongo.”⁷⁷ No entanto, Darcy Antônio, filho de mestre Darcy e neto de Vovó Maria Joana, tem uma percepção diferenciada sobre o jongo da Serrinha. De acordo com o seu depoimento: “O jongo é uma coisa tradicional, mas tem uma coisa que nós respeitamos muito, né? Nós jamais misturamos o Jongo da Serrinha com cultos afro-brasileiros.”⁷⁸ Dessa forma, verifica-se que os laços de parentesco não são necessariamente um fator determinante para que sejam transmitidas as mesmas percepções sobre o jongo aos descendentes dos anti 43 jongueiros. A negação da religiosidade está presente na fala de outros jongueiros, que se preocupam em delimitar as fronteiras entre o sagrado e o profano.

Tia Maria do Jongo, do Jongo da Serrinha, contemporânea de Vovó Maria Joana e levada para o jongo através do convite de Mestre Darcy, fala a respeito da presença dos *pretos velhos* da umbanda no jongo. Segundo ela:

Nós já respeitamos porque é uma dança assim do tempo do cativo. A Dona Maria [Vovó Maria Joana] dizia: “nós estamos dançando mas os jongueiros velhos estão aqui”. Então nós rezamos um pai nosso antes de começar a dançar, benzemos os tambores, porque ela dizia que os velhos estão ali dançando com a gente. E já aconteceu, sabe? Nós recebemos um... Logo assim que Darcy fez o grupo, lá em cima, e tinha a Vovó Tereza que era mãe do Mestre Fuleiro. Então a gente dançando o jongo, dançando o jongo, de repente pegou uma entidade dela ali. Pegou o velho, o preto velho na Dona Tereza. Dona Maria levantou de lá, veio, segurou ela e tal, dançou um mocadinho com o velho ai o velho foi embora. Quer dizer que veio, né? Eu não acreditava muito não quando Dona Maria falava. Eu ah, que nada, mas depois daquele dia que eu vi vovó Tereza, então tem mesmo, aí eu fiquei com mais respeito. Mas também foi só, sabe? Não veio mais. A gente canta as músicas falando nos velhos, agradecendo, mas não... a gente graças a Deus não veio.⁷⁹

A fala de Tia Maria corresponde a um dos vários relatos sobre a incorporação de entidades da umbanda nas rodas de jongo. É interessante perceber que Tia Maria diz que este fato aumentou o seu respeito sobre o jongo, mas por outro lado dá “graças a Deus” por este fenômeno não acontecer mais nas rodas. O jongueiro Xina, que também é dirigente de um centro de umbanda em Tamandaré, Guaratinguetá-SP, também faz um relato sobre a possessão de um *baiano*⁸⁰, entidade espiritual da umbanda, na roda de jongo:

Teve gente que já recebeu **baiano** no jongo dançando junto comigo e me culpando dizendo que era eu o responsável por aquilo. Mas, eu jamais faço isso. Porque eu tenho um sentido que é de brincar no jongo e respeitar

⁷⁷ GANDRA, Edir. Op. Cit., p. 69.

⁷⁸ Documentário “Salve jongo!”, 2005.

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ Trata-se de uma entidade da umbanda. Segundo Lísias Negrão, o que caracteriza o *baiano* é a alegria e o deboche, percebidos no seu jeito brincalhão e zombeteiro. Ver Lísias Negrão. Op. cit., p. 216.

também, respeitar aqueles (espíritos) que tão chegando na roda. Porque, primeiro de tudo é a fogueira, a gente pede pra se cobrir, pra que seja queimada as energias negativas, que deixe livre pra energia boa pra que eu possa brincá, dançá, divertir, mas para isso eu também tenho que brincar com a mente bem limpa. Porque você sabe que a sua energia gera energia, vamos dizer assim, então o médium tem que tá bem preparado pra isso.⁸¹

O depoimento de Mestre Nico, líder jongueiro de Santo Antônio de Pádua, também chama a atenção. Nele, afirma que todo jongueiro tem uma relação com a umbanda e, no entanto, ao ser perguntado pelo entrevistador se ele próprio é de umbanda, nega seu envolvimento com a religião:

Todo jongueiro tem um dedo envolvido dentro dos terreiros de umbanda, muitas pessoas até tem medo de falar isso, mas eu falo francamente. Eu não faço parte, mas todos jongueiro faz parte de terreiro de umbanda, parte de jongueiro. Todo grupo tem três, quatro pessoas que tem terreiro, tem compromisso com os orixás. Aí nisso aí eles falam que é macumba. É difícil pra poder respeitar que é uma dança cultural, dança afro, entendeu? É a dança da libertação mesmo dos escravos, entendeu? Porque o sujeito sempre pensa que ali é, tem macumba porque geralmente os grupos eles tem a convicção em algum... tem um santo, carrega um santo, São Benedito, São Pedro, Santo Antônio e outros faz parte de terreiro de Umbanda, de Candomblé. Aí o pessoal fala que é um ritual, alguma coisa.

Entrevistador: Você é de umbanda?

Mestre Nico: Hein?

Entrevistador: Você é de umbanda?

Mestre Nico: Eu não sou.⁸²

Através das falas de Mestre Darcy, Vovó Maria Joana, Tia Maria do Jongu, Xina e Mestre Nico, é possível observar a dificuldade desses grupos na construção de sua identidade coletiva. Enquanto alguns entrevistados acreditam na presença de elementos da umbanda no jongo, outros a negam. Note-se a linguagem muito próxima do catolicismo e espiritismo, caracterizando um forte sincretismo religioso, levando à construção de novas identidades culturais em torno do jongo.

A rejeição da identidade religiosa umbandista de alguns jongueiros pode representar a ausência ou rejeição – caso da comunidade da Rasa – desta relação em determinada comunidade, mas também pode ser um indício de um cuidado em preservar uma escolha religiosa devido ao preconceito com as religiões de matriz africana. No entanto, a presença de elementos da religiosidade de matriz africana no jongo acaba por possibilitar que observadores externos percebam semelhanças entre estas expressões culturais, ocasionando

⁸¹ PENTEADO Júnior, Wilson Rogério. *Jongueiros do Tamandaré: devoção, memória e identidade social no ritual do jongo em Guaratinguetá-SP*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 194.

⁸² Documentário “Sou de Jongo”, 2009.

inclusive a construção prévia de um perfil de determinados jongueiros que pode não ser condizente com a imagem que se pretende transmitir. É o caso de Tia Maria do Jongo da Serrinha, que nega uma ligação com a umbanda, mas admite que muitas pessoas a veem como mãe de santo:

Pessoal diz que eu sou mãe de santo, que eu sou da umbanda, vem me pedir pra fazer trabalho, pra jogar carta,... Eu não sei fazer isso não. Eu fui criada ali com a Vovó Maria Joana, mas não... Uma que na minha mocidade ela ainda não tinha terreiro, já começa por aí. Depois quando ela abriu o terreiro de santo, aí tinha o jongo também lá. Ela nunca misturou. Nós tinha um ensaio, uma vista do Darcy, como estamos aqui, ela também participava. Mas fechava a cortina lá do santo dela e não tinha nada, era só o jongo. Então nunca me dediquei a esse negócio de santo. Pessoal tudo acha que eu sou. A não ser que tenha algum santo aqui do lado, eu na sei né? (risos)⁸³

Outras lideranças jongueiras não fazem qualquer esforço para desvincular a religiosidade de matriz africana com o jongo que praticam, como é o caso de São José da Serra. Ao discorrerem sobre tal relação, os representantes dessa comunidade o fazem de forma natural e positiva, sem o receio de interpretações depreciativas sobre o jongo.

Gilmara da Silva Roberto, jongueira e médium da umbanda dentro da comunidade de São José da Serra, quando questionada sobre a relação do jongo com a religiosidade, faz um relato que reforça o discurso de outros jongueiros, onde a figura do *preto velho* reaparece como um elemento de aproximação entre o jongo e a umbanda: “Na minha visão, eu vejo, porque se você prestar atenção, firmar, elevar seu pensamento bem, bem mesmo nos tambores, você vê os *pretos velhos* bem do lado, bem sentadinhos no meio da gente, ali.”⁸⁴

No depoimento acima, os tambores também aparecem como um elemento fundamental entre jongo e religiosidade. É através deles que, segundo Gilmara, é possível perceber os *pretos velhos* na roda de jongo. Sua fala também revela uma das faces da identidade religiosa da comunidade de São José da Serra, a umbanda.

A outra vertente religiosa do grupo se manifesta na prática do catolicismo. Dona Zeferina, falecida em 2003, tinha sua autoridade legitimada pela comunidade. Era líder espiritual, atuando como rezadeira e mãe de santo na umbanda. Em entrevista a Lidia Meirelles, ao ser questionada sobre a religiosidade do grupo, Dona Zeferina respondeu: “Aqui na comunidade todo mundo é católico. Católico e umbandista.”⁸⁵

⁸³ Idem.

⁸⁴ Entrevista de Gilmara da Silva Roberto concedida a Ione Maria do Carmo, São José da Serra – Valença/RJ, 31/07/2011.

⁸⁵ MEIRELLES, Lidia; MATTOS; Hebe. Relatório de Identificação da comunidade de São José da Serra, p. 15.

A atuação dos moradores de São José da Serra nos universos católico e umbandista se dá através da percepção destes na manifestação de fé em dois campos religiosos distintos. Essa “dupla consciência” religiosa⁸⁶ dentro da comunidade de São José da Serra revela a convivência entre catolicismo e umbanda dentro de um mesmo território, possibilitando o diálogo entre elementos destes códigos religiosos e da interação destes com o jongo, tornando-se fundamentais na afirmação da identidade do grupo. As narrativas e as práticas culturais revelam caminhos possíveis para realizar uma leitura do seu universo religioso e do imbricamento do jongo com esta religiosidade.

Através das narrativas apresentadas neste capítulo, percebe-se como a apropriação do termo *quilombo* se deu de forma diferenciada nas três comunidades quilombolas analisadas. Constata-se que a formação da identidade quilombola acontece dentro de um processo também variável, de acordo com a realidade de cada grupo, principalmente no que diz respeito à identidade territorial e à organização social de cada comunidade. As falas dos representantes das comunidades quilombolas e/ou jogueiras revelam contradições e conflitos em torno das construções identitárias destes grupos, que estão vinculadas à relação que estabelecem entre o seu passado histórico e as perspectivas do tempo presente.

Assim, a relação dos homens com a sua cultura pode ser vista como algo em transformação, o que justifica não somente as diferentes interpretações das comunidades quilombolas e/ou jogueiras em torno da prática do jongo, mas também implica a consolidação de suas identidades sociais enquanto grupo. Sobre o objeto deste estudo, a relação jongo/religiosidades em São José da Serra, consta, no próximo capítulo, a análise da identidade católica da comunidade, não desprezando as relações com a identidade umbandista e com a manifestação de elementos dessa dupla pertença religiosa no jongo.

⁸⁶ HALL, Stuart. *Op. Cit.*, p. 32.

CAPÍTULO 2 O CATOLICISMO DE SÃO JOSÉ DA SERRA

O objetivo deste capítulo é analisar a vivência do catolicismo entre os moradores de São José da Serra, destacando práticas significativas que demonstram as apropriações e ressignificações dos códigos do catolicismo na comunidade. Dessa forma, ao tratar do catolicismo de São José da Serra, pretende-se compreender essa religiosidade através do olhar dos próprios moradores da comunidade, buscando identificar elementos de uma identidade religiosa. Procurando entender melhor esses traços identitários, elabora-se uma análise comparativa entre a realidade religiosa de São José da Serra e a comunidade jogueira da Serrinha, através de duas lideranças femininas que apresentam semelhanças em suas práticas religiosas. Pretende-se ainda mostrar a trajetória dos três últimos párocos de Santa Isabel do Rio Preto e suas relações com a comunidade de São José da Serra, demonstrando até que ponto essas relações influenciaram na construção da identidade religiosa da comunidade.

2.1. O catolicismo popular

As variadas expressões do fenômeno religioso católico que não correspondem aos cânones fixados oficialmente pela Igreja Católica foram convencionalmente enquadradas na categoria de *catolicismo popular*. A dificuldade de se trabalhar com o termo “popular” é debatida por diversos autores. Uma das questões que envolvem esse debate é a definição do popular dentro de uma tensão contínua nas relações de domínio e subordinação, envolvendo questões de hegemonia. Diante dessa concepção de cultura inscrita num campo dialético, Stuart Hall deixa claro que se trata de um espaço variável, onde a articulação dessas relações passa por um processo de escolha de elementos que são preferidos para que outros possam ser destronados. No entanto, salienta o autor que os elementos que compõem as formas culturais são instáveis, não havendo conteúdos fixos para cada categoria. O fato de Hall se posicionar favorável à relação entre os termos *popular* e *classe* não o impede de reconhecer que essas categorias não são absolutamente intercambiáveis, tendo em vista que as culturas não estão isoladas e não pertencem exclusivamente a uma determinada classe, mas que se entrecruzam num mesmo campo de luta.⁸⁷

Dessa forma, as diversas manifestações da religiosidade católica são pensadas como um campo de práticas e representações constantemente reinventadas, recriadas. Partindo

⁸⁷ HALL, Stuart. *Op. Cit.* pp. 241-245.

dessa perspectiva, este estudo vai de encontro à forma como Ribeiro de Oliveira focaliza o catolicismo popular. O autor parte da ambivalência entre a cultura das classes subalternas e a cultura das classes dominantes, desconsiderando os processos de negociação e interação entre os diferentes grupos sociais. Segundo autor:

[pode-se] definir o Catolicismo Popular como um conjunto de representações e práticas religiosas autoproduzidas pelas classes subalternas, usando o código do catolicismo oficial. Isso significa que o catolicismo popular incorpora elementos do catolicismo oficial – os significantes – mas lhe dá uma significação própria que pode inclusive opor-se à significação que lhes é atribuída pelos especialistas.⁸⁸

Transitar pelo terreno do *catolicismo popular* requer, antes de tudo, perceber que a construção dessa categoria está diretamente relacionada a um processo de hierarquização da cultura, onde crenças e práticas mágicas que não são consideradas como sagradas pelo *catolicismo oficial* são inseridas no domínio do profano. No entanto, a própria formação do cristianismo apresenta práticas sincréticas, resultantes das apropriações de práticas mágicas pré-cristãs que foram incorporadas ao catolicismo. Como demonstrou o historiador Francisco Bethencourt em seu estudo sobre práticas mágicas em Portugal do século XVI, a Igreja se apropria das encruzilhadas, que antes eram usadas para a realização de magias, procurando cristianizá-las através da construção de cruzeiros e oratórios.⁸⁹ Elementos destas práticas, que serão associadas às religiões de matriz africana, já existiam nos cultos mágicos da Europa e serão relidas na América também pelos africanos. A combinação destes elementos trazidos de Portugal com outros, oriundos da cultura indígena e africana, contribuiu para que, desde o período da colonização portuguesa, o catolicismo já se apresentasse de forma plural.

O catolicismo laico existente no início do período colonial, também chamado de *catolicismo popular*, contava com o desenvolvimento de atividades religiosas desenvolvidas por leigos através de entidades autônomas, como as irmandades e confrarias. O processo de romanização do catolicismo brasileiro, ocorrido a partir da segunda metade do século XIX buscou, sobretudo, a transferência do poder religioso dos leigos para os clérigos da Igreja.⁹⁰ Desse modo, o catolicismo romanizado desvalorizaria o *catolicismo popular* e promoveria a normatização das práticas religiosas e uma vinculação cada vez maior com a hierarquia eclesiástica.

⁸⁸ RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. *Religião e dominação de classe*, Petrópolis: Vozes, 1985, p. 135.

⁸⁹ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 132.

⁹⁰ VALENTE, Ana Lúcia E. F. *O negro e a Igreja Católica: o espaço concedido, um espaço reivindicado*. Campo Grande, MS: CECITEC/UFMS, 1994, p. 57.

A cultura popular, na concepção de Roger Chartier, não pode ser entendida através de uma visão dicotômica da realidade, onde se estabelecem fronteiras rígidas entre o popular e o erudito. Para o autor, o que deve ser levado em consideração são as diferentes formas de apropriação dentro de um universo dinâmico de cruzamentos culturais entre os diversos segmentos sociais. Para Chartier:

A “literatura popular” e a “religião popular” não são tão radicalmente diferentes da literatura da elite ou da religião do clero, que impõem seus repertórios e modelos. Elas são compartilhadas por meios sociais diferentes, e não apenas pelos meios populares. Elas são, ao mesmo tempo, aculturadas e aculturantes.⁹¹

Baseado no conceito de *apropriação cultural* de Chartier, Anderson Oliveira, em estudo sobre a devoção negra aos santos católicos nas irmandades de São Elesbão e Santa Efigênia no Brasil colonial, mostra a pluralidade das práticas e vivências durante o processo de catequese voltado para os chamados “homens de cor”. O autor critica a visão dicotômica estabelecida pela Igreja, chamando a atenção para a preocupação da hierarquia eclesiástica em uniformizar cultos e práticas dentro de determinados padrões por ela estabelecidos. Partindo da perspectiva da existência de uma religião pura, a Igreja classificava como profanas as diferentes leituras dos códigos do catolicismo:

Esta religião teria componentes que poderiam ser generalizados para as demais formas da religião. A religião pura ao conter um núcleo comum/invariável – o sagrado – excluiria necessariamente o núcleo heterogêneo – o profano.⁹²

Tanto as ponderações acima, como as práticas religiosas católicas dos moradores de São José da Serra devem ser observadas segundo a diversidade de sujeitos sociais que estão agregados a uma cultura popular. É necessário também não tratar este conceito como algo estático, preservado no tempo, bem como considerar os conflitos, as tensões sociais e as relações de poder, presentes nas mais diversas manifestações culturais.⁹³

Analisar o catolicismo da comunidade de São José da Serra requer uma compreensão dessa religiosidade a partir do olhar dos próprios moradores. Nesse sentido, as narrativas colhidas na comunidade são importantes para se entender tal realidade. Os depoimentos de Dona Zeferina Fernandes e de seu irmão Manoel Seabra, concedidos à antropóloga Lidia

⁹¹ CHARTIER, Roger. “*Cultura popular*”: revisitando um conceito historiográfico. In: Estudos históricos, Rio de Janeiro, vol. 8, nº 16, 1995, pp. 183-184.

⁹² OLIVEIRA, Anderson José Machado. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet: FAPERJ, 2008, p. 35.

⁹³ CANCLINI, Nestor. *A Encenação do popular*. In: Culturas híbridas. São Paulo: Edusp, 2008, pp. 205-254.

Meireles, no final de 1998, para a produção do Relatório de Identificação da comunidade como remanescente de quilombo, são significativos para compreender o universo religioso do grupo. Nascidos na década de 1920, Dona Zeferina e Seu Manoel transmitiram pela tradição oral seus conhecimentos, suas histórias de vida e dos antepassados, além de se esforçarem para preservar os valores comunitários. Dona Zeferina, falecida em 2003, ocupava uma posição de liderança, fortalecida pela reverência dos mais novos à sabedoria dos anciãos e também pela hierarquia estabelecida pela autoridade religiosa. Seu Manoel Seabra é tratado com respeito pelos demais moradores da comunidade por ser um dos mais antigos do grupo. Procurando preservar os valores – que perpassam as questões religiosas, os laços de solidariedade e outros costumes da vida social – transmitidos ao grupo ainda nos tempos de vida de sua irmã, Seu Manoel é uma referência para a comunidade:

Os velhos continuam a assumir funções importantes na sociedade, funções que apelam para conhecimentos na tradição de vários domínios: jurídico, religioso, médico-mágico, educacional e econômico. Detentores do saber tradicional, é no momento da iniciação que transmitem oralmente e de maneira ritual sua experiência prática às novas gerações.⁹⁴

A forma de valorizar a sabedoria dos mais velhos pode ser relacionada com a base cultural comum dos povos banto que povoaram o Sudeste brasileiro até meados do século XIX. O termo *banto* é utilizado de modo genérico para se referir aos vários grupos étnicos originários da África Centro-Occidental que possuíam uma unidade linguística e partilhavam outras semelhanças culturais e que foram agrupados no Brasil durante a escravidão.⁹⁵ Segundo Robert Slenes, a herança cultural dos povos banto é um dos elementos que compõem a identidade das várias comunidades negras do Sudeste brasileiro, inclusive na região de Valença onde está localizada a Fazenda de São José da Serra.⁹⁶

Dessa forma, a autoridade de Dona Zeferina na comunidade legitima sua fala ao definir a religiosidade do grupo: “Aqui na comunidade todo mundo é católico. Católico e umbandista”.⁹⁷ A matriarca tinha uma dupla autoridade dentro do quilombo. Além de líder espiritual, atuando como mãe de santo e rezadeira, também se destacou como líder jongueira. Uma das formas de representação de sua autoridade era o fato de as festas serem realizadas no

⁹⁴ KAWASA, Nsang O’Khan. *O eterno retorno*. In: O correio da UNESCO. Brasil. Ano 10, nº 12, Dez. 1982, p. 14.

⁹⁵ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, pp. 135-147.

⁹⁶ SLENES, Robert. *Op.cit.*, 2007, p. 116.

⁹⁷ MATTOS, Hebe; MEIRELES, Lidia. *Op. cit.*, p. 15.

entorno de sua residência, sendo transferida para o pátio central do quilombo no final da década de 1990, época da construção da atual igreja da comunidade.

Seu Manoel Seabra, que trabalhava espiritualmente com sua irmã, atua no terreiro de umbanda até os dias atuais. Reforçando as palavras de Dona Zeferina, em seu depoimento afirmou ser “católico e espírita”.⁹⁸ Ambos declaram a existência de uma dupla religiosidade, todavia é possível perceber que enquanto Dona Zeferina usa o termo “umbandista” como parte de sua identidade religiosa, Seu Manoel utiliza a expressão “espírita”. É importante destacar que a utilização do termo “espírita”, neste caso, não se refere à religião kardecista, mas a uma outra forma de se referir à prática religiosa na umbanda.⁹⁹

As migrações ocorridas da região do Vale do Paraíba para outras áreas do Sudeste proporcionaram a difusão de práticas culturais. Verifica-se, assim, que alguns elementos presentes no cotidiano de São José da Serra, como o jongo, a prática das rezadeiras e a “dupla consciência” religiosa, não são características exclusivas desse grupo. Estas expressões podem ser localizadas em outros grupos, parcialmente ou em sua totalidade, como observado na comunidade jongueira da Serrinha.

Localizado entre os bairros de Vaz Lobo e Madureira, subúrbio carioca, o Morro da Serrinha, apesar de não ser uma comunidade quilombola, como a comunidade de Valença, foi sendo povoado por pessoas ligadas por laços de parentesco e amizade, construindo as redes de solidariedade, que permanecem até os dias atuais. Esta comunidade recebeu como um dos seus primeiros moradores Maria Joana Monteiro, também conhecida como Vovó Maria Joana Rezadeira. Nascida na Fazenda da Saudade, em Valença, no ano de 1902, Vovó Maria Joana afirmava ser neta de africanos. Migrou para o Rio de Janeiro em 1914, quando morou no Morro da Mangueira por doze anos. Em seguida, fixou-se definitivamente no Morro da Serrinha, onde viveu até o ano de 1986, quando faleceu. Ao lado de seu filho Darcy Monteiro, foi a grande precursora do jongo na Serrinha e mãe de santo no terreiro de Umbanda *Tenda Espírita Cabana de Xangô*, que ocupava um espaço dentro de sua própria casa. Também atuou como rezadeira, sendo bastante requisitada na Serrinha. Segundo Pedro Simonard, “ela era mantenedora da memória familiar sobre o jongo: conhecia um vasto

⁹⁸ Idem.

⁹⁹ Geralmente o termo “espírita” é utilizado para identificar o kardecismo, doutrina espírita divulgada pelo francês Allan Kardec. No entanto, o termo “espírita” também é utilizado por alguns praticantes das religiões de matriz africana.

repertório de curimãs, pontos de umbanda, jongos, sambas de terreiro, cantos de trabalho, rezas e benzeduras.”¹⁰⁰

Durante sua pesquisa sobre o jongo na Serrinha, a pesquisadora Edir Gandra manteve uma relação muito próxima com Vovó Maria Joana. A autora conta um episódio que vivenciou ao acompanhá-la à missa na Igreja dos Capuchinhos – localizada no bairro da Tijuca, zona norte do Estado do Rio de Janeiro – no dia de São Sebastião:

Nessa ocasião aconteceu um fato interessante: Vovó Maria Joanna foi televisionada, pois era personalidade conhecida e de influência na comunidade de Madureira como jogueira, sambista e Mãe de Santo; estava toda de branco e uma guia no pescoço; e no momento de tomar a hóstia, o Padre celebrante recusou-lhe a comunhão; Vovó, com a calma que lhe era característica, compreendeu a situação.¹⁰¹

Gandra não menciona a data em que ocorre tal episódio. O que se pode afirmar é que ele acontece no início da década de 1980, quando a autora realizou sua pesquisa na comunidade da Serrinha. A proibição da participação de Vovó Maria Joana na Eucaristia ocorre justamente no momento do período identificado por Scott Mainwarring como o declínio da Igreja popular, 1982-1985. Nesse período, houve um aumento das pressões dos setores eclesiais neoconservadores contra as ações da corrente católica progressista no Brasil, impedindo a continuidade da evolução das ações deste grupo dentro da Igreja Católica brasileira. A atitude do sacerdote demonstra uma concepção de fé apoiada no tradicionalismo da tendência conservadora da Igreja, que neste período estava sob a liderança de João Paulo II.¹⁰² A posição contrária dos conservadores às diferentes expressões de fé, que burlassem os valores estabelecidos pela instituição eclesial, explica o constrangimento sofrido por Vovó Maria Joana. O sacramento eucarístico é um dos principais símbolos do catolicismo, pois nele se reconhece a presença real do Corpo e do Sangue de Cristo. Desse modo, para os conservadores, seria inadmissível conceder a eucaristia para alguém que professa outra fé religiosa.

É possível identificar algumas semelhanças identitárias entre Vovó Maria Joana e Dona Zeferina. Ambas foram jogueiras, rezadeiras, mães de santo na umbanda e católicas. Além disso, essas duas senhoras também apresentaram o território de origem como outro ponto em comum: a cidade de Valença. Conforme mencionado, essa região recebeu, como as demais áreas do Vale do Paraíba, uma grande quantidade de africanos de língua banto até

¹⁰⁰ SIMONARD, Pedro. *A construção da tradição no Jongo da Serrinha: uma etnografia visual do seu processo de espetacularização*. 2005. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais) – UERJ, Rio de Janeiro, 2005, pp. 35-36.

¹⁰¹ GANDRA, Edir. *Op. Cit.* p. 27.

¹⁰² MAINWARING, Scott. *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989. pp. 265-280.

meados do século XIX. Assim, mostra-se Valença um polo difusor de expressões culturais, que mantém a identidade entre os diferentes grupos, permitindo que se pense o território para além dos limites geográficos. Em seu território parece ter sido comum a existência da “dupla consciência” religiosa, da prática do jongo e das rezas dentre a população negra. Como Dona Zeferina e Vovó Maria Joana, a cantora Clementina de Jesus teve Valença como lugar de nascimento. Clementina teve contato durante a infância com as rezas através de sua mãe, que era rezadeira, gravou jongs e afirmava uma formação católica. Embora, segundo Luciana da Silva, não tenha assumido uma identidade religiosa de matriz africana, sua trajetória demonstrou um sincretismo religioso entre esta e o catolicismo.¹⁰³ Dessa forma, pode-se pensar Valença dentro de uma área que extrapola suas limitações físicas, constituindo-se num centro de conexão com outros pontos de cultura, num território descontínuo.

Os aspectos trabalhados neste item revelam a pluralidade religiosa que teve início no processo de formação colonial, como observou Laura de Melo e Souza em estudo da religiosidade no Brasil. Segundo a autora, essa religiosidade popular ou pluralidade religiosa tem como base a mestiçagem cultural vivenciada por diferentes segmentos sociais.¹⁰⁴ Sendo assim, entende-se o *catolicismo popular* considerando as possíveis interpretações sobre a religiosidade cristã, sem estabelecer hierarquias conceituais destas representações.

2.2. A prática das rezas

Afastados 12 km do centro do distrito de Santa Isabel do Rio Preto, os moradores de São José da Serra possuem um histórico de carência de atendimento médico e de transporte. A grande distância que separa a comunidade e o distrito de Santa Isabel, onde está localizada a unidade de saúde mais próxima da região, não foi motivo para que os moradores de São José ignorassem a assistência médico-científica. No entanto, ao mesmo tempo em que recorriam às consultas médicas, apelavam para a medicina popular da comunidade ao utilizarem as rezas e inúmeras vezes o trabalho das parteiras. Ao conciliarem o conhecimento médico-científico com o saber da medicina popular, em alguns momentos pareceu o último ser mais valorizado que o primeiro. Como forma de fortalecer a discussão, destaca-se o relato de Terezinha do Nascimento, filha de Dona Zeferina e uma das principais lideranças atuais dentro da comunidade. Dona Terezinha, no trecho subsequente, demonstra a escolha da

¹⁰³ SILVA, Luciana Leonardo da. *Rosa de ouro: luta e representação política na obra de Clementina de Jesus*. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – UFF, Niterói, 2011. pp. 22-27.

¹⁰⁴ SOUZA, Laura de Melo. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, pp. 86-150.

comunidade em manter o atendimento médico sem desconsiderar a cura popular no tratamento das doenças:

Entrevistador: Dona Terezinha, vou fazer uma pergunta fora do roteiro aqui: Queria saber naquela época, como é que fazia quando ficava doente? Como é que fazia com os remédios?

Dona Terezinha: Ah, tinha quem rezava e quando alguém tava ruim demais, tinha que ir no médico. Mas rezava e sarava.

Entrevistador: Quem rezava nessa época de criança?

Dona Terezinha: Compadre Mané rezava muito, sarava. Depois a mamãe rezava.

Entrevistador: Chá?

Dona Terezinha: Fazia chá. Fazia chá e curava. É, curava mesmo, né. Graças a Deus.¹⁰⁵

A prática das rezas, enquanto uma expressão mágico-religiosa, é uma das manifestações culturais presentes no cotidiano dos moradores de São José da Serra. O ato de *rezar alguém* tem por finalidade a cura de determinados males, sejam eles de ordem física ou espiritual, como o “quebranto”, o “ventre caído”, o “mau olhado”, a “espinhela caída”.¹⁰⁶

A interação de elementos do catolicismo com elementos das religiões de matriz africana mostra como as práticas de *rezadeiras* e *rezadores* resultam de um processo de reapropriações. Para Bentto de Lima, esta prática se associada principalmente ao meio rural, não estando relacionada necessariamente ao culto da umbanda, e, segundo ele, origina-se do *catolicismo popular*. Apesar de o autor destacar que o ato de rezar pode ser realizado através de transe e que a eficácia mágica está contida na magia verbal da oração, não reconhece nessa prática cultural as interações de elementos do catolicismo e de religiões de matriz africana.

Outro aspecto importante destacado por Lima é o uso da arruda durante as rezas, que indica sua origem ibérica.¹⁰⁷ No entanto, são identificados alguns elementos das rezas que estão presentes nos rituais da umbanda. É comum nos terreiros umbandistas o uso de um galho de arruda em um copo d’água ao lado do *ponto riscado*¹⁰⁸ pelos *pretos velhos*.¹⁰⁹ Segundo Lísia Nogueira Negrão, os *pretos velhos* são entidades da umbanda que representam a linha africana dentro do terreiro. Para Negrão, estas entidades, através da calma que lhes é característica, tranquilizam seus clientes, apaziguando seu ânimo contra os desafetos,

¹⁰⁵ LABHOI-UFF, Acervo Memória do Cativoiro, 13/12/2003.

¹⁰⁶ LIMA, Bentto. *Malungo: decodificação da Umbanda*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 121.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 121.

¹⁰⁸ Ibidem, pp. 81-84. Pontos riscados são desenhos feitos com pomba – argila branca – pelas entidades incorporadas em seus médiuns e possuem funções mágicas, apresentado significados diversos. Cada entidade possui um ponto de identificação e vários outros pontos para suas magias. Dessa forma, o ponto estabelece a ligação com o sagrado. A firmeza (segurança do ponto) requer o acender de velas e a colocação de um copo com água, ao lado ou sobre o ponto riscado.

¹⁰⁹ Ver referência nº 67.

benzendo-os e abençoando-os.¹¹⁰ Eles também utilizam a arruda durante as rezas e benzeduras realizadas nos consulentes para a cura de alguma enfermidade. Portanto, diz-se que a atuação dos *pretos velhos* em fazer orações se assemelha bastante às práticas das rezadeiras e rezadores, tendo em vista seus objetivos e os elementos utilizados em ambas.

Conhecido na comunidade também como *rezador*, Seu Manoel produz remédios caseiros, feitos com ervas medicinais, que são utilizados nos trabalhos de cura que realiza.¹¹¹ Atendendo não só os moradores de São José, mas também pessoas vindas de lugares mais distantes, Seu Manoel começou a *rezar* ainda menino e desenvolveu o aprendizado dessa tradição mágico-religiosa observando a prática de uma rezadeira.

Entrevistador: O senhor lembra quando foi a primeira vez que rezou?

Seu Manoel: Foi numa criança, que tava muito ruim. A mãe dela a gente chamava Maria Braga. Ela me pediu se eu podia rezar a criança, ela era rezadeira. Foi quem ensinou eu a rezar, meu irmão ela ensinou. Eu ia acompanhar ela na reza, eu ia todos os dias na casa dela depois do serviço. Eu era pequeno, eu ia de companhia. Ela não me ensinou, mas eu acompanhei a reza dela. Ela falou que eu era criança, que eu não podia aprender.

Entrevistador: Então o senhor ainda era criança quando fez a primeira reza?

Seu Manoel: eu era criança, estava com 11 pra 12 anos.¹¹²

Através da fala de Seu Manoel Seabra, retorna-se à ideia de hierarquia dos mais velhos com relação aos jovens, pois os primeiros agentes detinham a autoridade diante do saber rezar. Na fala de Seu Manoel, observa-se que seu aprendizado em torno da reza aconteceu por meio da observação, apesar de não haver uma autorização dos mais velhos em transmitir este conhecimento às crianças.

Para Bento de Lima, aquele que reza “adquire sua arte por vocação espontânea. Sua eficiência é fruto da aceitação da comunidade, pelo fato de certas pessoas associarem a melhoria de seus males a terem sido rezadas.”¹¹³ É possível notar que, a partir da primeira reza realizada por Seu Manoel, o grupo, ao ter esta prática como algo comum em seu cotidiano, proporciona sua legitimação não somente pelo reconhecimento do seu papel enquanto detentor deste saber na comunidade, mas também da reza enquanto elemento religioso.

¹¹⁰ NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP, 1996, pp 211-216.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Entrevista de Seu Manoel Seabra, concedida a Ione Maria do Carmo, São José da Serra – Valença/RJ, 19/02/2011.

¹¹³ LIMA, Bento, *Op. cit.*, p. 121.

Dona Zeferina, que também atuava como rezadeira na comunidade, recebia um público variado. Sua fama como rezadeira tomou grandes proporções, inclusive por sua aparição em programas de TV. Maria Aparecida Fernandes Azedias, filha de Dona Terezinha e neta de Dona Zeferina, nascida em 20/06/1969, acompanhou muitos dos trabalhos espirituais realizados por sua avó. Ela conta que até mesmo padres vieram à comunidade para serem rezados por sua avó:

Já teve vários padres aqui que já rezou. Veio pedir a Mãe Firina para rezar. Mãe Firina rezava ele, depois voltou agradecendo. Aí que falou que era padre, entendeu? Que recebeu uma graça. Veio um com o braço enrolado, já tinha passado no médico, médico falou que ele não tinha cura mais, tinha desenganado ele. Aí ele viu uma entrevista na televisão, aí ele chegou aqui. Aí pediu minha avó pra rezar, aí minha avó rezou, Mãe Firina. Aí depois ele voltou com mais sete padres. Veio agradecer e trouxe mais sete para ser rezados. E esses sete também voltou depois pra agradecer. Foi curado pela umbanda, entendeu? Pelo espiritismo.¹¹⁴

É interessante chamar a atenção para o fato de Maria Aparecida relacionar a prática das rezas à umbanda, e não ao catolicismo. Dessa maneira, faz-se claro que a escolha feita pelos estudiosos em classificar a reza como uma categoria do “catolicismo popular”, como foi apresentada inicialmente, não necessariamente deve corresponder aos modos de ver daqueles que exercitam tal prática.

Na comunidade de São José da Serra, a prática da reza pareceu ser comum no cotidiano do grupo, sendo Seu Manoel Seabra e Dona Zeferina aqueles que ocuparam um lugar “privilegiado” na comunidade por serem mais velhos e também por saberem rezar. Não por acaso, o saber da medicina popular ocupa uma posição de prestígio na mentalidade do grupo, ainda que seja conciliado com a medicina científica.

Procurou-se até aqui explorar um pouco mais a vivência do catolicismo em São José da Serra a partir de seus elementos nos pontos do jongo. Observou-se que não é possível pensar a questão religiosa da comunidade apresentada a partir da pertença única, pois ainda que a vivência religiosa do catolicismo seja percebida como um código autônomo pelos moradores, identifica-se o diálogo de elementos de uma vertente católica e também africana na prática do jongo.

¹¹⁴ Entrevista de Maria Aparecida, concedida a Ione Maria do Carmo, São José da Serra - Valença, 18/10/2011.

2.3. Elementos do catolicismo nos pontos de jongo

As canções, enquanto documento ou como objeto de estudo, têm sido cada dia mais exploradas pela historiografia. A recente pesquisa realizada por Caroline Moreira Viana é um exemplo disso. Ao tratar da relação entre a música popular e as afro-religiosidades no Rio de Janeiro, no período de 1902 a 1927, a autora privilegiou as letras das composições populares como fonte.¹¹⁵ A canção, entendida como uma expressão da voz e da fala,¹¹⁶ ao ser relacionada com o contexto em que foi produzida, constitui-se numa fonte rica de representação do universo cultural dos agentes sociais pesquisados. A análise dos pontos cantados durante a prática do jongo é importante para compreender a interatividade entre os “modos de ver” e os “modos de fazer” dos membros da comunidade de São José da Serra.

No Brasil, a transversalidade entre a música e a religião esteve presente no cotidiano dos escravos. A continuidade dessa relação está presente em várias manifestações culturais e pode também ser observada nas letras dos pontos de jongo, que muitas vezes remetem diretamente à memória da escravidão. Um dos traços comuns entre algumas comunidades jongueiras é trazer temáticas religiosas nos *pontos de abertura*¹¹⁷, apresentem estas expressões de cunho afro-religioso ou católico. O *ponto* abaixo, usado para abrir o CD-livro produzido em 2004 pelos moradores de São José da Serra, faz referência a dois santos negros católicos, Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, bastante cultuados entre a população negra durante a escravidão:

Saravá São Benedito
Nossa Senhora do Rosário aê (bis)¹¹⁸

De acordo com entrevista realizada com Seu Manoel Seabra, esse ponto é bastante antigo, não se precisando em que período foi composto¹¹⁹. O que chama a atenção nesse ponto, que saúda dois santos católicos cultuados por seus ancestrais, é o fato de ser iniciado

¹¹⁵ VIEIRA, Caroline Moreira. “Ninguém escapa do feitiço”: música popular carioca, afro-religiosidades e o mundo da fonografia (1902-1927). 2010. Dissertação (Mestrado em História). UERJ/FFP, São Gonçalo, 2010.

¹¹⁶ OLIVEIRA, Márcia Ramos. *Canto e tradição: a voz como narrativa histórica*. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy; SANTOS, Nádia Maria Weber; ROSSINI, Miriam de Souza.(orgs.). *Narrativas, imagens e práticas sociais: percursos em História Cultural*. Porto Alegre: Asterisco, 2008. p. 67

¹¹⁷ Também chamados de *pontos* de louvação, são utilizados para abrir a roda de jongo ou para recepcionar algum participante após o início da abertura da roda.

¹¹⁸ CD-livro Jongo do Quilombo São José. Gravado ao vivo em outubro de 2004 na Comunidade Remanescente de Quilombo São José da Serra. Realizado pela Associação Brasil Mestiço, tendo como coordenadores da produção Marcos André e Luciane Menezes e textos escritos por Antônio do Nascimento Fernandes, Hebe Maria Mattos e Marcos André.

¹¹⁹ Entrevista concedida a Ione Maria do Carmo, Rio de Janeiro, 19/02/2011.

com a expressão *saravá*, termo usado por umbandistas como uma forma de saudação ou de pedido de permissão. Na Enciclopédia brasileira da Diáspora Africana, Nei Lopes define o termo *saravá* como uma “saudação dos umbandistas, significando ‘salve’. É a *bantunização* do português ‘salvar’, ‘saudar’.”¹²⁰ O significado dado ao mesmo termo por Yeda Pessoa Castro complementa a análise de Nei Lopes. Para a autora, a palavra representa “saudação às divindades, pedido e permissão para participar de uma cerimônia.”¹²¹

Estudos demonstram que a incorporação do catolicismo em determinadas sociedades africanas ocorreu já no continente africano, antes da escravização e da vinda destes para o Brasil. De acordo com os estudos de Marina de Mello e Souza, a prática do culto católico pelos africanos provenientes da região Congo-Angola, por exemplo, inicia-se na segunda metade do século XV. Quanto às irmandades negras, estas começaram a ser organizadas em Portugal também no século XV, vindo para o Brasil no século seguinte.¹²²

Ao se constituírem no território brasileiro, as irmandades negras foram analisadas através de duas interpretações. Segundo Magali Angel, numa visão tradicional, estas irmandades estariam relacionadas a uma forma de acomodar os escravos negros libertos na sociedade escravista. Já numa vertente mais atual, as irmandades se relacionam, sobretudo, à recriação e vivência das múltiplas identidades escravas e à construção de uma rede de solidariedade interna.¹²³

Segundo João José Reis, as irmandades conferiam relativa autonomia ao negro, fazendo com que estes se dedicassem aos santos católicos, ainda que não deixassem de praticar os cultos de origem africana, que se caracterizavam pela recriação de práticas religiosas.¹²⁴

A devoção dos negros aos santos católicos São Benedito e Nossa Senhora do Rosário esteve diretamente relacionada ao projeto de evangelização dos negros durante o período colonial. Stanley Stein ressalta que, segundo o viajante Richard Burton, “Nossa Senhora do Rosário” era uma invocação muito usada por escravos e libertos tanto no Rio de Janeiro quanto em outros lugares do Brasil. Afirma ainda que nas senzalas era comum, entre outras imagens de santos, a imagem de São Benedito.¹²⁵

¹²⁰ LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004. p. 609.

¹²¹ CASTRO, Yeda Pessoa. *Falares Africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks Editora e distribuidora de livros, 2001, p. 336.

¹²² SOUZA, Marina de Mello e. *Op. Cit.*, 2002. pp. 159-161.

¹²³ ANGEL, Magali. *Irmandades*. In: VAINFAS, Ronaldo. (org.) *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2002, pp.390-391.

¹²⁴ REIS, João José. *Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão*. Revista Tempo, Rio de Janeiro, vol.2, nº 3, 1996, pp.7-33.

¹²⁵ STEIN, Stanley, 1971. p. 243.

De acordo com Oliveira, não se sabe ao certo quais teriam sido os motivos que estimularam a devoção dos escravos e libertos a Nossa Senhora do Rosário, que simboliza uma das mais antigas devoções desses segmentos no Brasil.¹²⁶ O historiador destaca ainda que no Rio de Janeiro, no período colonial, “o culto a São Benedito estava unido a Nossa Senhora do Rosário, formando uma única irmandade, na qual os angolas e crioulos eram maioria.”¹²⁷

No *ponto de abertura* mais conhecido dos jongueiros da Serrinha também ocorre menção a Nossa Senhora do Rosário. Este ponto é utilizado na primeira faixa do CD-livro Jongo da Serrinha. A composição de Mestre Darcy do Jongo evidencia na primeira estrofe o Rosário de Maria. O cântico, apesar de não fazer menção a São Benedito, cita ainda três outros santos católicos: Santo Antônio, São João e Santana. Além do culto aos santos, também se encontra a expressão *saravá*. A presença destes elementos, reunidos num mesmo ponto, demonstra a transversalidade entre elementos do catolicismo e dos cultos de matriz africana:

Bendito louvado seja,
é o rosário de Maria
Bendito louvado seja,
é o rosário de Maria

Bendito pra Santo Antônio,
bendito pra São João
senhora Santana, saravá meu “zirimão”
Saravá angoma-puíta, saravá meu candongueiro,
Abre caxambu, saravá jongueiro

Bendito louvado seja meu “zirimão”
agora mesmo que eu cheguei foi pra saravá

Bendito louvado seja Senhora Santana
agora mesmo que eu cheguei foi pra saravá¹²⁸

Neste *ponto de abertura*, os jongueiros da Serrinha reverenciam também os tambores na abertura da roda do jongo. Como destacou Vovó Maria Joana, *caxambu*, *candongueiro* e *angoma-puíta* eram os três tambores característicos do jongo dançado na zona rural quando era criança. Em sua narrativa, ela fala sobre a relação dos tambores com a religiosidade, ao destacar que os instrumentos eram oferecidos às entidades.¹²⁹ Apesar de o jongo da Serrinha passar por um período de transformações, principalmente na década de 1980, quando o grupo

¹²⁶ OLIVEIRA, Anderson. *Op. cit.*, p. 26.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 291.

¹²⁸ CD-livro Jongo da Serrinha.

¹²⁹ GANDRA, Edir. *Op. cit.*, p. 68.

iniciava suas apresentações nos palcos, os elementos religiosos permaneceram atrelados à prática do jongo.

Ao observar a presença de elementos do catolicismo nos pontos do jongo, percebe-se que existe uma ligação entre a vivência do catolicismo dos jongueiros nos dias atuais e a religiosidade católica dos seus antepassados. Considerando a possibilidade de vários “catolicismos”, as letras dos pontos de jongo expressam as representações da religiosidade cristã de diferentes grupos. Como um referencial de identidade religiosa de comunidades jongueiras e/ou quilombolas, os pontos também demonstram que a religiosidade católica muitas vezes se apresenta através de uma fé sincrética, onde a combinação dos elementos da religiosidade cristã com a religiosidade de vertente africana marca a presença de uma dupla consciência religiosa.

2.4. A capela de São José da Serra

Os atuais moradores da fazenda representam a última geração de escravos que trabalharam naquelas terras, totalizando mais de um século de ocupação do território pelos descendentes daqueles cativos.¹³⁰ De acordo com o relato de Seu Manoel Seabra, desde a época de seus pais a comunidade frequenta a Igreja matriz de Santa Isabel do Rio Preto, que foi construída em 1880. Quando criança, percorria o caminho de 12 km de São José até Santa Isabel a pé para assistir à missa no primeiro domingo de cada mês. O trajeto era feito juntamente com adultos e crianças da comunidade de fazendas vizinhas que se agregavam ao grupo ao longo caminho. A narrativa de Seu Manoel corrobora o depoimento de Dona Terezinha.

Entrevistador: E como era a relação com a religião quando a senhora era criança? A senhora frequentava a Igreja Católica? Como é que era?

Dona Terezinha: Toda vida a gente frequentava.

Entrevistador: Mas aqui, a capelinha é recente?

Dona Terezinha: Mas a gente ia. A avó da gente, minha mãe levava a gente. Levava, a gente arrumava, ia. A madrinha primeiro levava a gente no mato, buscava lenha e depois chegava em casa e dizia: Agora vamo pra igreja. A gente arrumava e ia a pé daqui a Santa Isabel.

Entrevistador: A senhora fez primeira comunhão?

Dona Terezinha: Eu fiz com sete ano. A gente ia a pé, assistia a reza. Dia do primeiro domingo do mês, todo mundo ia à missa. Todo mundo ia à missa, não ficava ninguém no lugar. Acabava a missa, vinha todo mundo a pé. Duas horas de viagem, três horas.¹³¹

¹³⁰ RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe. *Op.cit.*, p. 260.

¹³¹ LABHOI-UFF. Acervo Memória do Cativo. 13/12/2003.

A caminhada realizada pelos moradores de São José da Serra, e pelos que iam se agregando ao grupo ao longo do caminho, assemelha-se às romarias praticadas por católicos que percorrem longas distâncias motivados pela fé. Carlos Steil evidencia outro elemento característico da romaria, que pode ser observado na fala de Dona Terezinha: os laços de solidariedade.¹³² Estes contribuem para o fortalecimento da identidade do grupo e se relacionam às vivências comuns do cotidiano da comunidade. Ainda segundo os relatos de Dona Terezinha, as cerimônias católicas na fazenda de São José da Serra foram iniciadas em uma capelinha de sapê, onde eram rezadas missas todos os domingos. Erguida pelos próprios moradores na parte superior da fazenda, conhecida como Grotão, a capela foi destruída por um temporal, o que acarretou na necessidade de construção de um novo edifício religioso, que teve o apoio do padre Miro, responsável pela Igreja de Santa Isabel, na época. No dia 7 de dezembro de em 1997, a capela de São José da Serra é inaugurada com uma celebração realizada por padre Medoro.¹³³

De acordo com o Relatório de Identificação da comunidade, em que é reconhecida como “remanescente de quilombo”, – cuja apresentação à Fundação Cultural Palmares, em cumprimento a uma das exigências do processo de titulação definitiva, ocorreu em 1999 –, a Fazenda São José possivelmente foi desmembrada da Fazenda Cachoeira e vendida ao Coronel Fernando Antonio Ferraz em 1895¹³⁴. A relação dos atuais moradores com esse território, tanto no sentido funcional quanto no sentido simbólico do termo – tendo em vista que esse grupo exerce domínio sobre esse espaço, realizando funções e produzindo significados – acarretou na singularidade das manifestações culturais, possibilitando a construção de uma identidade territorial.¹³⁵ Esse território, ocupado há mais de cem anos, está diretamente relacionado com a memória do cativo e da abolição. Desse modo, a religiosidade, enquanto expressão que remete às práticas dos antepassados, é um dos elementos fundamentais na manutenção dessa memória. O fato de o grupo “tomar por empréstimo” o nome do padroeiro da fazenda para batizar a igreja católica da comunidade pode ser considerado, por exemplo, uma forma de manter-se vinculado a este passado. Conseqüentemente, a noção de territorialidade deve ser entendida como um espaço de representação cultural.

¹³² STEIL, Carlos. *Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 9, nº 20, pp. 241-261, outubro de 2003.

¹³³ Entrevista de Padre Medoro concedida a Ione Maria do Carmo, Três Rios - RJ, 19/02/2011.

¹³⁴ MATTOS, Hebe; MEIRELES, Lidia. *Op. cit.*, p. 37

¹³⁵ HAESBAERT, Rogério. *Da desterritorialização à multiterritorialidade*. In: O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade. São Paulo: EGAL/USP, 2005.



Figura 02
Interior da capela de São José da Serra.
Fonte: Arquivo fotográfico – trabalho de campo, 2010.

A apropriação e a ressignificação do catolicismo pelos moradores de São José da Serra podem ser percebidas também através dos indícios da pintura existente no interior da capela da comunidade (figura 2). A leitura de textos visuais implica o entendimento de que essas imagens são representações que resultam da criação e invenção do mundo e que por isso não correspondem a uma reprodução absoluta da realidade¹³⁶. Ao se constituírem como interpretação e experiência do vivido, de acordo com Sandra Jatahy Pesavento¹³⁷, essas representações devem ser lidas para além dos limites das dimensões físicas. Note-se a continuidade da mensagem transmitida por essas imagens em outras linguagens presentes em diferentes cenas do cotidiano. Nessa perspectiva de análise, a pintura interior da capela São

¹³⁶ PESAVENTO, Sandra Jatahy. *O mundo da imagem: território da história cultural*. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy; SANTOS, Nádia Maria Weber; ROSSINI, Miriam de Souza. (orgs.) *Op. Cit.*, p. 104.

¹³⁷ Idem.

José aponta para o circuito social dessa imagem, que revela as visões de mundo que concorrem no jogo das relações sociais daqueles que a representam¹³⁸.

Após a construção da nova igreja, a comunidade se organizou para fazer a decoração interna da mesma, como relata Dona Terezinha. O uso de troncos de árvore para fazer o púlpito e os bancos, bem como a iconografia que passou a compor a pintura do interior da igreja foram ideias sugeridas por padre Medoro. A proposta, apresentada em uma reunião entre o padre e a comunidade, obteve a aprovação de todos.¹³⁹ No entanto, segundo padre Medoro, o proprietário da fazenda reagiu a esta iniciativa da seguinte forma:

Eu me lembro que o fazendeiro teve uma reação muito forte e trouxe pra lá uma imagem de uma Nossa Senhora branca pra colocar na capela. E aí aconteceu o sumiço da santa, sabe? E o fazendeiro dizia: “Esse padre comunista” [risos] Esse padre... E no casamento, um casamento que ali celebrei. Foi até o primeiro casamento, ele resmungava a missa inteira: “Esse padre comunista, esse padre comunista.”¹⁴⁰

A atitude de Padre Medoro, ao apresentar a imagem em que São José Operário, Jesus e os demais personagens são representados como negros, demonstra como a ressignificação de ícones do catolicismo caracteriza uma intencionalidade na ação de representar a realidade através da linguagem imagética. Bem salientou Sandra Jatahy Pesavento sobre isto:

As imagens são, e têm sido sempre, um tipo de linguagem, ou seja, atestam uma intenção de comunicar, que é dotada de um sentido e é produzida a partir de uma ação humana intencional. E, nessa medida, as imagens partilham com as outras formas de linguagem a condição de serem simbólicas, isto é, portadoras de significados para além daquilo que é mostrado.¹⁴¹

A representação dos trabalhadores rurais na pintura indica uma preocupação de expor a realidade dos moradores da comunidade. Da mesma forma, a inclusão dos atabaques nas cerimônias revela a tentativa do padre para colocar em prática as orientações pastorais de um trabalho evangelizador com o negro, que preconizava a aproximação com o universo religioso dos descendentes de africanos, bem como valorizar a sua experiência histórica.

Até hoje são realizadas cerimônias na capela de São José da Serra. Casamentos, batizados e outras celebrações ocorrem nesse espaço. No último domingo de cada mês, o atual

¹³⁸ MAUAD, Ana Maria. *Através da imagem: fotografia e história-interfaces*. Revista tempo, Rio de Janeiro, vol. 1, n.2, 1996, p. 10.

¹³⁹ Entrevista de Dona Terezinha concedida a Ione Maria do Carmo, Rio de Janeiro, 19/02/ 2011.

¹⁴⁰ Entrevista de Padre Medoro concedida a Ione Maria do Carmo, Três Rios/RJ, 04/08/ 2011.

¹⁴¹ PESAVENTO, Sandra Jatahy. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy; SANTOS, Nádia Maria Weber; ROSSINI, Miriam de Souza.(orgs) *Op. cit.*, p. 99.

sacerdote de Santa Isabel, padre Levi, vai até a comunidade para celebrar a missa, que conta com a participação da maioria dos moradores da fazenda.

2.5. As missas afro na comunidade

Na noite de 22 de novembro de 1981 celebrou-se na Praça do Carmo, no Recife, no local exato onde a cabeça do líder negro Zumbi foi exposta em 1695, a Missa dos Quilombos. Naquela noite a “memória perigosa” de Zumbi pairou sobre uma multidão de aproximadamente 8 mil pessoas que com notável atenção e até devoção acompanhavam uma liturgia penitencial inédita no Brasil, na América e no âmbito católico em geral: alguns altos representantes da Igreja Católica (no palco central, em torno do altar, estavam Dom José Maria Pires, Dom Hélder Câmara, Dom Manuel Pereira, Dom Pedro Casaldáliga, Dom Marcelo Carvalheira), em presença de representantes do clero e do povo, se penitenciaram e pediram perdão pela atitude multissecular da Igreja diante dos negros, da “denegrada África” e especialmente diante dos escravos fujões e aquilombados considerados os maiores inimigos da empresa cristã durante séculos, (...) ¹⁴²

A Missa dos Quilombos, celebrada pela primeira vez na Semana do Dia da Consciência Negra em 1981, representou oficialmente a primeira *missa afro*. Idealizada e produzida por clérigos da Teologia da Libertação, naquele ano, Dom Hélder Câmara (arcebispo de Olinda e Recife), Dom Pedro Casaldáliga (bispo de São Félix do Araguaia/MT) e Dom José Maria Pires (arcebispo da Paraíba) estiveram à frente da cerimônia, posteriormente considerada como subversiva pelo Vaticano. Durante a Homilia, os teólogos chegaram a mencionar que a aprovação da corrente teológica não era unânime:

Hoje não falta quem condene a Teologia da Libertação – também chamada do Cativo – que justifica e incentiva, à luz da Palavra de Deus, os esforços dos oprimidos para se livrarem da marginalização a que foram reduzidos. ¹⁴³

O discurso dos setores mais conservadores da Igreja condenava essas cerimônias por considerar que estas se afastavam da liturgia oficial. Uma cena bem semelhante à exposta na epígrafe aconteceu em Santa Isabel do Rio Preto, em maio de 1995. Padre Medoro participou da “liturgia penitencial” com a presença dos moradores da comunidade remanescente de quilombo de São José da Serra e os moradores de Santa Isabel. Através de um ato simbólico, o padre pediu para que os brancos se ajoelhassem e fizessem um pedido de perdão, em nome

¹⁴² HOORNAERT, Eduardo. *A missa dos quilombos*. In: Tempo e presença, n. 173 janeiro/fevereiro de 1982. p.

12

¹⁴³ *Homilia para a Missa dos Quilombos*. In: Tempo e presença, n. 173, janeiro/fevereiro de 1982, p. 4

de seus antepassados, aos ancestrais dos negros presentes na cerimônia. De acordo com o depoimento de Dona Terezinha, essa foi a primeira vez que os moradores de São José usavam os atabaques na missa. No entanto, ela também relata as percepções diferenciadas daqueles que assistiam à cerimônia: “uns gostaram, outros não gostaram.”¹⁴⁴

As *missas afro* realizadas pela comunidade de São José da Serra demonstram uma face das diversas possibilidades de leituras e expressões do catolicismo. Atualmente elas acontecem na comunidade principalmente em dias de festas, como a do dia 13 de Maio, e geralmente são celebradas por um padre da Igreja de Santa Isabel. Tais cerimônias seguem um padrão das *missas afro*, como a realizada no ano de 1981, em Recife. O que diferencia essas missas das cerimônias comuns, além do uso de atabaques, são as oferendas apresentadas ao altar representando todas as atividades produtivas do grupo – alimentos cultivados pela comunidade, instrumentos de trabalho, artesanato, os cânticos que remetem aos sofrimentos do negro no tempo do cativo, dentre outros elementos simbólicos.

As letras dos cânticos característicos das *missas afro* expressam lutas e reivindicações da população negra. Através da memória da escravidão e de sua articulação com a realidade do negro na sociedade brasileira na contemporaneidade, as músicas entoadas nestas cerimônias religiosas são instrumentos de reflexão, principalmente em torno das questões sociais e da identidade negra. O canto de entrada entoado na *missa afro*, ocorrida na festa em comemoração ao dia 13 de Maio em 2010, na comunidade de São José da Serra, é um exemplo deste aspecto:

Negro nagô

1. Eu vou tocar minha viola, eu sou o negro cantador
O negro canta, deita e rola lá na senzala do Senhor

Refrão: Dança aí, negro nagô (4x)

2. Tem que acabar com esta história de negro ser inferior,
O negro é gente como outro, quer dançar samba e ser doutor

3. O negro mora em palafita, não é culpa dele não Senhor
A culpa é da abolição, que veio e não o libertou

4. Vou botar fogo no engenho, aonde o negro apanhou
O negro é gente como o outro
Quer ter carinho e quer amor

¹⁴⁴ MATTOS, Hebe; MEIRELLES, Lidia. *Op. cit.*, p. 18.

É interessante observar que durante estas cerimônias todos os moradores se apresentam vestidos de branco. A cor branca nas religiões de matriz africana está associada a Oxalá, inserido entre os chamados orixás *funfun*,¹⁴⁵ para os Iorubá. Sobre esse simbolismo, Raul Lody esclarece que o branco é referente à ancestralidade, à criação, aos antepassados, e por isso refere-se à vida e à morte.¹⁴⁶ A cor branca está presente também na indumentária dos filhos de santo durante as cerimônias realizadas nas instituições religiosas de matriz africana, como também nos espaços públicos. É comum que os membros dessas religiões se vistam de branco, mesmo fora dos seus espaços religiosos, às sextas-feiras, dia consagrado a Oxalá. Ao tratar sobre a associação dos dias de semana aos Orixás na Bahia, Roger Bastide, em *O Candomblé da Bahia*, ressalta que os próprios membros dos candomblés explicavam essas associações através do catolicismo. Nessa perspectiva, a relação de Oxalá com a sexta-feira é esclarecida a partir de sua equivalência ao dia da semana em que morreu Jesus Cristo.¹⁴⁷



Figura 03
Missa afro realizada em comemoração ao dia 13 de maio.
Fonte: Arquivo fotográfico – trabalho de campo, 2010.

¹⁴⁵ Consideradas emanções diretas de Olorun, uma das divindades iorubanas da criação, os orixás *funfun* são os seres mais elevados na escala da existência.

¹⁴⁶ LODY, Raul. *Jóias de axé: fios-de-conta e outros adornos do corpo: a joalheria afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p. 94.

¹⁴⁷ BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito Nagô*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1978, p. 101.

Outra questão a se destacar nessas missas é a percussão dos atabaques ao longo da cerimônia. O toque dos tambores estabelece uma comunicação direta com a ancestralidade africana. A presença desses instrumentos musicais na liturgia católica representa um dos elementos fundamentais para enquadrar a cerimônia na categoria de *missa afro*, tendo em vista que os tambores são um dos principais símbolos das culturas africanas. Repletos de simbologia em diferentes rituais africanos, a linguagem musical dos tambores dialoga com a dança, com as divindades, com as vozes dos cantores, apresentando uma variedade de funções de comunicações.¹⁴⁸

No Brasil, os tambores também assumem papéis diferenciados de acordo com as expressões culturais e ritos nos quais estão inseridos, bem como a forma como são confeccionados. Em São José da Serra, o que diferencia os tambores do jongo daqueles utilizados na umbanda é o fato de os primeiros serem esculpidos num tronco de árvore, como ainda é feito nas sociedades africanas. Além disso, os moradores da comunidade relatam que os tambores do jongo são centenários e que são eles os que fazem a percussão das missas. Assim sendo, a presença dos atabaques durante a participação da comunidade nas cerimônias católicas representa um elemento do jongo no catolicismo da comunidade de São José da Serra.

Através da articulação da memória coletiva entre os membros do grupo, a recriação da tradição se manifesta no intercâmbio entre as práticas do catolicismo e a religiosidade de matriz africana, mantendo a especificidade de cada uma. É preciso ampliar as possibilidades dessa relação, não considerando apenas como uma única chave de interpretação a equivalência dos nomes dos santos católicos às entidades da umbanda. O conceito de *sincretismo*, sustentado por Roger Bastide, é questionado por Anderson de Oliveira em sua obra sobre as irmandades negras e o culto aos santos católicos no Brasil colonial. Ao contestar a dissimulação que estaria associada ao “catolicismo negro” como uma forma de resistência das práticas religiosas de matriz africana, o historiador afirma:

As suas práticas religiosas, no interior daquelas instituições, foram pautadas segundo os códigos de base católicos, o que permite constatar um nível de crença nos símbolos cristãos, mesmo que estes tenham sido reapropriados. (...) Evidentemente, isso não excluiu a realização de cultos não católicos. Porém essa ambivalência não significou incompatibilidade. Era possível acreditar em Nossa Senhora do Rosário e acreditar em divindades do panteão africano, sabendo que elas mantinham suas respectivas identidades.¹⁴⁹

¹⁴⁸ JUNGE, Peter (org.) *Arte da África*. Centro Cultural Banco do Brasil, Rio de Janeiro, 2004, pp. 191-204.

¹⁴⁹ OLIVEIRA, Anderson. *Op. Cit.*, p. 34.

As argumentações de Oliveira ajudam a compreender a dupla consciência religiosa presente em São José da Serra. Seguindo esse raciocínio, entende-se a religiosidade católica da comunidade, com a inserção de novos elementos, como uma das possíveis leituras do catolicismo, ao mesmo tempo em que a umbanda, também praticada pelos mesmos atores, constitui-se numa expressão religiosa autônoma, que não se subjeta a fé católica. A interação entre estas manifestações de fé diferenciadas, bem como o diálogo com elementos do jongo, não compromete a existência de seus traços peculiares.

Dessa forma, constata-se que o catolicismo praticado pelos moradores de São José da Serra aponta para a existência de uma pertença religiosa múltipla. A combinação de elementos do catolicismo com elementos do universo das religiões de matriz africana faz parte de um processo cultural de apropriações e reapropriações que esses atores sociais fazem dos diferentes códigos religiosos. Ao estudar essas relações, o historiador, como salientou Chartier, deixa de se preocupar em caracterizar “os conjuntos culturais dados como ‘populares’ em si, [voltando-se para] as modalidades diferenciadas pelas quais eles são apropriados.”¹⁵⁰ Partindo dessa concepção, entende-se que os moradores de São José da Serra são sujeitos produtores e receptores de cultura, elencando os próprios traços culturais que são significativos na construção da identidade do grupo.

2.6. A atuação de três párocos em São José da Serra

A identidade religiosa identificada pela vivência do catolicismo pelos moradores de São José da Serra perpassa a relação estabelecida com os padres que passaram pela Igreja de Santa Isabel do Rio Preto no período de 1995 até os dias atuais. Neste item destaca-se a relação da comunidade estabelecida com o padre atual deste Distrito, Levi, e com os dois padres que o antecederam, Edilson e Medoro. A relevância em se focalizar estes sacerdotes dá-se pelo fato de terem sido citados várias vezes nos depoimentos colhidos na comunidade, tanto no que diz respeito à prática católica dos moradores de São José da Serra, quanto à questão da dupla consciência religiosa. É o que pode ser observado no depoimento de Maria Aparecida:

Teve muitos dos padres que não aceitaram, entendeu? Eles não aceitavam uma pessoa sendo espírita tá na Igreja. O último que aceitou geralmente pra todos nós foi o padre Medoro e o padre Edilson. Então ele respeitou e Dom

¹⁵⁰ CHARTIER, Roger. *Op. cit.*, p. 184.

Elias também mandou a gente seguir nossa religião. Sabia que a gente tinha duas religiões, que é da raiz, então mandou a gente seguir as duas. E o padre. Edilson e o padre Medoro, ele falou que ninguém pode discutir com a religião de ninguém, uma respeitar a outra.¹⁵¹

Medoro de Oliveira nasceu em 30 de janeiro de 1955, em Manoel Duarte, distrito do Município de Rio das Flores, Estado do Rio de Janeiro, em uma família religiosa, onde existiam 11 primos padres e 5 freiras. De acordo com o pároco, duas pessoas negras o influenciaram positivamente em seu processo de vocação sacerdotal. A primeira foi sua tia Elvira, senhora analfabeta de quem recebia as aulas de catecismo em casa, não tendo sido necessário frequentar um catecismo paroquial. A segunda pessoa surgiu no início de sua adolescência, padre Rocha. Primeiro padre negro da diocese de Valença, foi padre Rocha quem fez a proposta de sacerdócio pela primeira vez a Medoro, que na época descartou a ideia.

Em 1977, Medoro ingressou no Seminário Arquidiocesano São José, no bairro do Rio Comprido, na cidade do Rio de Janeiro. É provável que o fato de sua formação sacerdotal ter acontecido no Seminário de São José tenha influenciado na sugestão dada à comunidade de São José da Serra para que valorizasse a imagem deste santo na pintura interna da Igreja do quilombo. Sua formação, que se estende até o ano de 1980, foi realizada na PUC do Rio de Janeiro, onde teve contato com teólogos da Teologia da Libertação. Sobre as referências que irão influenciar e nortear suas práticas enquanto pároco e que contribuíram para entender sua atuação política em São José da Serra, Medoro relata:

Eu acredito que, sobretudo, a Teologia da Libertação. Dialoguei muito também com a Teologia do Primeiro Mundo, porém ela respondia... eu fui ordenado em 1981. A minha formação especificamente teológica foi entre os anos de 1977 a 1980. Nós vivíamos num momento de muita expectativa em termos de mudanças estruturais no Brasil e as perguntas que a Teologia Européia respondia não eram as perguntas da América Latina. (...) E nós aqui estávamos preocupados com a sobrevivência, com a luta, enfrentar as estruturas de poder, econômica, política. E é muito interessante, que foi dentro desse contexto que a Teologia da Libertação, que ela num primeiro momento trabalhou a questão política e econômica e a questão da luta de classe. Ela dialogou muito com o marxismo. Mas a Teologia começa a perceber outro tipo de pobreza, a questão do gênero, a questão da mulher, a questão étnica também, a questão da negritude. Então a gente teve uma abertura a partir daí.¹⁵²

¹⁵¹ Entrevista de Maria Aparecida concedida a Ione Maria do Carmo, São José da Serra. Valença- RJ, 18/10/2011.

¹⁵² Entrevista de Padre Medoro de Oliveira concedida a Ione Maria do Carmo, Três Rios/RJ, 04/08/ 2011 .

Após o Seminário, Medoro foi ordenado em Valença no ano de 1981. Em seguida, foi nomeado vigário em Paraíba do Sul por um ano. Em fins do mesmo ano, foi nomeado pároco de Sapucaia, onde ficou por nove anos. Entre 1990 e 1997 atuou como reitor do Seminário Interdiocesano no interior do Estado do Rio de Janeiro e como professor da PUC/Rio de Janeiro. Medoro esteve à frente da Paróquia do distrito de Santa Isabel entre os anos de 1995 a 1998 com seis diáconos, dentre eles, padre Edilson, seu sucessor.¹⁵³ Nesse período, padre Medoro teve uma participação ativa na comunidade de São José da Serra, tendo em vista seu envolvimento em assuntos particulares do grupo, como a legitimação dos direitos de posse da terra. Dessa forma, o pároco representa um dos apoios externos significativos na afirmação da identidade quilombola do grupo, principalmente naquele momento de luta pela aplicação dos direitos constitucionais. Como bem salientou Hebe Mattos:

A partir do final dos anos 1990, as demandas de terra e as identidades destes grupos se reorganizam enquanto “remanescentes de quilombos”, ao mesmo tempo em que crescem substancialmente o número e a qualificação de seus possíveis aliados.¹⁵⁴

O nome de Padre Medoro é mencionado várias vezes no Relatório de Identificação da comunidade de São José da Serra. As citações feitas no documento são referentes tanto às entrevistas dos membros da comunidade de São José da Serra, quanto à entrevista concedida pelo padre às pesquisadoras. O relato do sacerdote se apresenta como uma fonte importante, já que é bastante explorado no relatório. As informações transmitidas por ele contribuem na definição de alguns aspectos da comunidade, como no item que trata do “conflito e liderança política”. Neste item, onde a historiadora Hebe Mattos define a liderança de Seu Manoel Seabra como uma “autoridade política tradicional”, o depoimento de Padre Medoro sobre Seu Manoel é utilizado para justificar tal definição:

Eles realmente não falam, mas eles se consideram uma nação. E eles têm um rei, um chefe (...) e o bispo, nesse dia (referindo-se ao dia da inauguração da igreja da comunidade) fez questão que o chefe deles ficasse ao lado dele no altar, e valorizou muito a dignidade, a realeza que ele tinha sobre aquela comunidade, ali. (...) o nome dele é seu Manoel.¹⁵⁵

Nessa mesma parte do Relatório, é destacada a atuação de Padre Medoro e a insatisfação do proprietário da fazenda sobre a relação do sacerdote com os moradores da

¹⁵³ Padre Edilson permaneceu em Santa Isabel no período de 1998 a 2006.

¹⁵⁴ MATTOS, Hebe. *Novos quilombos: re-significações da memória do cativo entre descendentes da última geração de escravos*. In: RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe. *Op. cit.*, p. 259.

¹⁵⁵ MATTOS, Hebe; MEIRELES, Lidia. *Op. cit.*, p. 21.

comunidade. A aproximação do pároco aconteceu após receber um convite deste proprietário para realizar uma missa em São José. Dessa forma, o fazendeiro revelou seu arrependimento em tê-lo levado à comunidade, “alegando que ele estava transformando-a em uma favela”, tendo em vista a articulação política dos moradores após a construção da igreja na comunidade.¹⁵⁶ É interessante destacar o relato do padre sobre seu primeiro contato com os moradores de São José da Serra e sobre a reação do fazendeiro frente ao trabalho que estava desenvolvendo com a comunidade:

Foi muito interessante. Eu, recém-chegado em Santa Isabel, achava muito interessante que os negros que iam a missa eram muito negros, muito escuros. Não conhecia negros de pele tão escura. Depois perguntei quem eram eles. Me disseram: “De São José da Serra. Temos uma casa que a gente usa final de semana pra vir fazer compras, etc.” E fui convidado pelo fazendeiro. Estava recém-chegado, proprietário da Fazenda de São José da Serra, que é um brigadeiro, não me lembro o nome dele e nem faço questão de lembrar, que me chamou para celebrar a missa em São José. Quando encontro com aquela comunidade remanescente fiquei encantado com a comida, com o jongo e me lembrei que o padre que me encaminhou para o Seminário, que é filho de lá, e que foi pároco de lá por algum tempo, que era antropólogo, padre Sebastião da Silva Pereira, ele me falava muito sobre essa comunidade. Então, eu me purifiquei. Ia celebrar a missa deles uma vez por mês. Aí criamos ali círculo bíblico, já uma comunidade de base. Isso provocou uma reação muito forte do proprietário que quis me expulsar de lá. Teve várias investidas porque achava que os negros estavam ficando insatisfeitos com a situação que eles viviam.¹⁵⁷

Enquanto um observador externo, de acordo com Fredrik Barth, Padre Medoro não define os elementos que identificam a comunidade como um grupo étnico, já que os “sinais diacríticos” são definidos pelos próprios atores sociais.¹⁵⁸ No entanto, este pároco se apresenta como um incentivador das práticas culturais de matriz africana do grupo, importante na construção de uma identidade coletiva, já que a noção de origem comum que as comunidades negras elaboram sobre si é significativa na construção da identidade étnica.¹⁵⁹

A atuação de Padre Medoro na comunidade permite identificar seu posicionamento político dentro da Igreja Católica. Como mostra sua trajetória, as ações desse pároco vão ao encontro das propostas da Pastoral do Negro, fundada em 1983, no interior da instituição. O desenvolvimento de um trabalho pastoral voltado para a população negra foi resultado do processo de mudanças ocorridas na Igreja Católica a partir do Concílio Vaticano II. Ocorrido

¹⁵⁶ Idem, p. 23.

¹⁵⁷ Entrevista de Padre Medoro de Oliveira concedida a Ione Maria do Carmo, Três Rios/RJ, 04/08/ 2011.

¹⁵⁸ BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Organização: Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000, pp. 32-33.

¹⁵⁹ O'DWYER, Eliane Cantarino. *Quilombos: os caminhos do reconhecimento em uma perspectiva contrastiva entre o direito e a antropologia*. In: *Fronteiras*, Dourados, MS, v. 11, n. 19, jan./jun. 2009, p. 168.

entre os anos de 1962 e 1965, o Concílio teve o ecumenismo como um dos seus elementos fundamentais, além de outras propostas que acirraram as divergências já existentes dentro da Igreja.¹⁶⁰ A principal oposição frente às ações dos progressistas dentro da Igreja Católica teve início na década de 1970 pelos setores neoconservadores. No Brasil, as consequências dessa reação começam a se tornar visíveis por volta de 1982.¹⁶¹

O Concílio Vaticano II representou, no Brasil, a abertura de parte da Igreja Católica para a diversidade, bem como da aproximação entre a ala progressista da Igreja e os marxistas. A disposição em estabelecer um diálogo entre os setores católicos mais progressistas e os segmentos sociais menos abastados promoveu um redimensionamento da atuação dos leigos dentro da Igreja. Essa abertura incluía também o diálogo com os não católicos, promovendo o ecumenismo. Dentro dessa perspectiva, a Pastoral do Negro representou o trabalho evangelizador da Igreja entre os participantes da comunidade negra e dos seguidores das religiões de matriz africana, baseada na superação da dominação de classes.¹⁶²

No entanto, desde 1977 o CELAM – Conselho Episcopal Latino Americano – assumiu abertamente uma posição contrária às ações da Teologia da Libertação, o que resultou em perseguição daqueles que seguiam essa corrente teológica e na cesura de determinadas obras publicadas por estes. Um grande alvo desses ataques foi o teólogo Leonardo Boff que, acusado de se afastar radicalmente da ortodoxia católica, teve publicações censuradas e foi afastado das atividades religiosas e acadêmicas na década de 1980.¹⁶³

Em contrapartida, os grupos católicos conservadores, visando manter os valores tradicionais da Igreja, estiveram à frente da Renovação Carismática, que se estabeleceu no Brasil nos anos de 1970.¹⁶⁴ Acusando os progressistas de não enfatizarem a espiritualidade e, conseqüentemente, de se afastarem de Deus, não aceitavam a dedicação aos pobres, priorizada pelos progressistas. Para os neoconservadores, favoráveis a uma Igreja mais hierarquizada, a Teologia da Libertação se inspirava numa análise marxista da realidade, que não combinava com a natureza da Igreja.¹⁶⁵

¹⁶⁰ VALENTE, Ana Lúcia E. F. *Op. cit.*, pp. 72-74.

¹⁶¹ MAINWARING, Scott. *Op. cit.*, p. 270.

¹⁶² NETO, Laudelino José. *A pastoral do negro no Brasil após o Vaticano II: uma análise da pastoral do negro no Brasil após o Vaticano II nas práticas e ações da Igreja Católica*, 1986. Dissertação (Mestrado em Teologia), PUC, Rio de Janeiro, 1986, p. 169-195.

¹⁶³ MAINWARING, Scott. *Op. cit.*, p. 275.

¹⁶⁴ MASSARÃO, Leila Maria. *Combatendo no Espírito: a renovação carismática na Igreja Católica (1969-1998)*. 2002. Dissertação (Mestrado em História) - UNICAMP, São Paulo, 2002, pp. 73-74.

¹⁶⁵ MAINWARING, Scott., *Op. cit.*, pp. 277-278.

O objetivo desses setores católicos ligados à Teologia da Libertação era centrar-se na realidade dos menos favorecidos, buscando a sua transformação social através de uma práxis libertadora. Essa corrente teológica da Igreja Católica explica o engajamento político de padre Medoro na luta pelo reconhecimento da titulação da comunidade como remanescente de quilombo. Foi o mesmo padre que estimulou o toque dos tambores e a musicalidade negra dentro das cerimônias da Igreja matriz de Santa Isabel,¹⁶⁶ marcando o início das cerimônias inculturadas, as chamadas *missas afro*.

A introdução do uso dos tambores nas missas se iniciou com o incentivo do padre Medoro, que tem uma profunda admiração e carinho pelo pessoal da comunidade, o que é plenamente recíproco. Segundo D. Terezinha, em relação às manifestações culturais e religiosas dos moradores, existe um grande apoio por parte desse padre que disse “isso não pode acabar”.¹⁶⁷

Padre Medoro foi transferido para a catedral de Valença em 1998, onde atuou como pároco por treze anos. Mesmo estando afastado de Santa Isabel, o sacerdote não deixou de ter contato com a comunidade de São José da Serra. Após o decreto de regularização fundiária de territórios quilombolas, no governo Fernando Henrique Cardoso, os fazendeiros se reuniram e pediram uma reunião com o bispo. Padre Medoro relata uma parte desta reunião:

(...) foi uma reunião de duas, três horas, extremamente desconfortável porque, sobretudo, esse brigadeiro, ele era desrespeitoso na forma de falar e ainda era pejorativo em relação ao meu sucessor. O meu sucessor era um padre negro, padre Edilson. Ele dizia: “Bom é aquele padre que o senhor colocou lá, que não se envolve com essas coisas.” De verdade foi que essa reunião terminou, eu fundamentei minha prática no trabalho que fazíamos nos documentos da CNBB, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, mas lamentavelmente ao término daquela reunião o bispo preferiu ter uma posição neutra: “Isso aqui não é um fórum pra discutir isso. Isso tem que ser no Rio de Janeiro”. E a partir dali o bispo me proibiu que fosse a São José da Serra, porque lá era do padre Edilson.

O brigadeiro mencionado por padre Medoro, no depoimento acima, refere-se ao proprietário de São José da Serra, o mesmo que o havia levado a primeira vez à comunidade. De acordo com as palavras do militar, pode-se entender que a ação de padre Medoro na comunidade o incomodava. De fato, para sua tranquilidade, era interessante que o pároco

¹⁶⁶ MATTOS, Hebe. *Novos quilombos: re-significações da memória do cativo entre descendentes da última geração de escravos*. In: RIOS, Ana Lúgão; MATTOS, Hebe Maria. *Op. cit.* 2005. p. 264.

¹⁶⁷ Despacho da Presidenta da Fundação Cultural Palmares em 26 de março de 1999, aprovando o Relatório de Identificação e Reconhecimento Territorial da Comunidade Negra Rural de São José da Serra e Delimitação das terras ocupadas pela mesma.

estivesse distante daquele grupo, num momento onde as condições não estavam tão favoráveis para os fazendeiros que tinham quilombolas em suas terras.

A posição neutra do bispo de Valença, Dom Elias¹⁶⁸, citada por padre Medoro, parece não ter sido a mesma desde o início do contato do bispo com a comunidade. Em sua entrevista, Dom Elias conta que, depois de um certo tempo em Valença, visitou o Distrito de Santa Isabel do Rio Preto, quando foi convidado para celebrar missa na comunidade. Acontecimento que se repetiu por algumas vezes. O bispo lembra que, na época das suas visitas, havia um movimento na comunidade para a legalização das terras do quilombo. Segundo ele, o fato de se posicionar a favor dos quilombolas, juntamente com outros padres da Diocese, gerou uma reação dos fazendeiros que ficaram “chateados” com as lideranças religiosas. Dom Elias também cita o militar mencionado por Padre Medoro, mas não se recorda de seu nome. De acordo com o processo da comunidade de São José da Serra adquirido na Fundação Cultural Palmares, foi possível localizar, entre os vários documentos anexados, o nome de Friedrich Wolfgang Dershum, militar da reserva, no Contrato Social da Sociedade Agro-Pastorial São José da Serra Limitada.¹⁶⁹

A hostilidade expressa pelos fazendeiros, segundo Dom Elias, deve estender-se até os dias atuais. Sobre aquele momento, ele afirma: “passamos uns dias um pouco complicados na época”.¹⁷⁰ No entanto, apesar da reação hostil dos fazendeiros, o bispo permanece atuando na comunidade. Em sinal de apoio aos moradores de São José da Serra, reuniões eram realizadas em Santa Isabel para discutirem as questões relacionadas ao processo de titulação da terra. Nesse período, de acordo com Dom Elias, Medoro era o pároco da Igreja de Santa Isabel do Rio Preto. Outra informação importante, no depoimento do bispo, é a presença nessas reuniões de um grupo oriundo do Rio de Janeiro ligado à questão quilombola, que participou dos encontros também com o propósito de auxiliar os moradores na luta pela posse da terra. Tal informação reforça a ideia sobre as influências externas recebidas pelos moradores de São José da Serra no seu processo de construção da identidade quilombola.

Dessa forma, percebe-se que houve inicialmente um apoio e um envolvimento do bispo nas incursões de Padre Medoro e de outros párocos em contribuição na luta pela questão da terra dos quilombolas. É provável que a hostilidade dos fazendeiros na região tenha feito Dom Elias recuar em suas ações.

¹⁶⁸ Dom Elias James Mannig nasceu nos Estados Unidos em 1938. Veio para o Brasil em 1962, onde concluiu seus estudos enquanto seminarista no Seminário de São José – Rio Comprido/RJ. Após anos de atuação como pároco, foi nomeado bispo de Valença em 1990, onde atua até os dias atuais.

¹⁶⁹ Processo de nº 01420.000100/99-99, Fundação Cultural palmares.

¹⁷⁰ Entrevista de Dom Elias James Manning, concedida a Ione Maria do Carmo, Valença – RJ, 10/06/2011.

O segundo padre a ser destacado neste trabalho esteve à frente da Igreja de Santa Isabel do Rio Preto no período de 1998 a 2006. Nascido em 1º de novembro de 1969, em Paraíba do Sul, Estado do Rio de Janeiro, Padre Edilson Medeiros de Barros iniciou uma intensa vida religiosa na Paróquia de São Pedro e São Paulo, localizada em sua cidade natal, a partir de 1980. Atuou como coroinha, coordenou o Grupo de Jovens, foi catequista, Ministro Extraordinário da Eucaristia e, em 1992, ingressou no Seminário Arquidiocesano de São José, no bairro do Rio Comprido, na cidade do Rio de Janeiro. Em 1993 foi transferido para a Diocese de Valença, indo complementar seus estudos no Seminário Paulo VI, em Nova Iguaçu, onde cursou Filosofia e Teologia. Sua Ordenação ocorreu no dia 3 de maio de 1998, na mesma paróquia onde iniciou sua vida religiosa.

Sua aproximação com a comunidade de São José da Serra teve início em 1995, quando chegou à Santa Isabel do Rio Preto como seminarista numa Equipe Missionária coordenada pelo padre Medoro de Oliveira de Souza Neto. A convivência com Padre Medoro possivelmente influenciou na formação eclesial de Padre Edilson, visto que sua atuação em São José da Serra se aproxima mais de um pensamento progressista, vivido por Padre Medoro na década de 1980, do que de um pensamento neoconservador.

Os primeiros contatos de Padre Edilson com a comunidade quilombola aconteceram quando ainda era seminarista, através das celebrações mensais, nos encontros culturais, nas festas do Distrito e nas discussões em torno da titulação da terra. Segundo ele, seu envolvimento com a questão da terra começa a partir da iniciativa de Padre Medoro que, tão logo tomou conhecimento da possibilidade da titulação definitiva da terra por aquela comunidade, iniciou um trabalho de apoio aos seus membros.

Após sua ordenação em 1998 e a ida de Padre Medoro para a Arquidiocese de Valença assume como sacerdote da Igreja de Santa Isabel do Rio Preto. A partir desse momento, procurou dar continuidade aos trabalhos religiosos iniciados pelo padre Medoro na comunidade quilombola, envolvendo-se com questões relativas à conquista da titulação da terra.

Padre Edilson teve o primeiro contato com as *missas afro* através da Pastoral Afro de Nova Iguaçu, durante o período em que fez o Seminário na Baixada Fluminense. Este Seminário o permitiu reconhecer a cultura negra como elemento enriquecedor da liturgia religiosa. As *missas afro* foram frequentemente celebradas por ele na comunidade de São José da Serra, primeiro como seminarista e depois como padre residente de Santa Isabel do Rio

Preto. Para ele, era de grande importância que a história e as lutas da população negra fossem levadas ao altar da Igreja durante as cerimônias. Esta percepção do sacerdote pode ter contribuído para o fortalecimento da identidade do grupo, tendo em vista que, ao apresentarem elementos de sua cultura durante a cerimônia religiosa, os moradores estreitavam a relação com o catolicismo. Na imagem seguinte, verifica-se uma das características da *missa afro*, momento do ofertório em que se leva ao altar aquilo que é produzido pela comunidade.



Figura 04

Missa realizada por Padre Edilson na comunidade de São José da Serra.
Fonte: Acervo particular da comunidade, s/d.

A continuidade da celebração deste tipo de culto católico na comunidade de São José da Serra, durante o período em que Padre Edilson este como responsável da Igreja de Santa Isabel do Rio Preto, caracteriza a não ruptura da relação entre o catolicismo e elementos da cultura de matriz africana, o que expressa uma dupla consciência religiosa dos moradores, embora o pároco, em entrevista concedida, tenha negado a presença do que nesta pesquisa se coloca como “dupla religiosidade”. Segundo ele, a religiosidade de São José da Serra é “uma religiosidade forte, de cunho popular. A participação deles nas Missas é muito bonita. Padre

Medoro, teólogo, já dizia: ‘Não há dupla religião, ou dupla pertença, mas a mesma fé cristã se exprime também em ritos afrodescendentes’.¹⁷¹

A questão da “dupla consciência” religiosa verificada em São José da Serra, na qual a religiosidade católica e a umbandista são práticas presentes no cotidiano dos moradores, mostra-se um assunto complexo, sobretudo por parte dos próprios párocos e também de Dom Elias. Sobre a vivência religiosa da comunidade, Dom Elias faz o seguinte comentário:

Eu sei que quando a gente vai lá, não sei se todos, mas uma boa parte da comunidade participa da missa com a gente. A gente sabe que basicamente, se é umbanda mesmo, os princípios são diferentes. Então, como é que as pessoas conseguem fazer o casamento nas suas cabeças de uma religião com a outra eu não sei. Porque eu nunca cheguei lá, para ver funcionando o centro. Eu sei que tem as influências, porque uma coisa é a cultura e outra coisa é a religião, mas se misturam. Então, algumas coisas que vieram da influência dos que os antecessores da comunidade trouxeram da África, que estão ainda enraizados, eu nunca fiz um estudo disso para entender bem.¹⁷²

Apesar de os Padres Edilson e Medoro terem realizado *missas afro*, onde ocorreram recriações do catolicismo e de elementos da cultura de matriz africana, nenhum deles reconhece a dupla consciência religiosa da comunidade.

No caso de Padre Edilson, o relato de Maria Aparecida Fernandes Azedias, filha de Dona Terezinha e neta de Dona Zeferina, revela que durante a cerimônia fúnebre de sua avó, o pároco solicitou que os moradores de São José da Serra cantassem um ponto em louvor aos *pretos velhos* cantado no centro de umbanda da comunidade. O ponto escolhido e cantado pelos presentes foi o seguinte:

Na senzala tem um velho
Esse velho canta assim
Caminho que tem espinho
Mas a frente tem jardim
É um jardim de flores
É um jardim de luz
As flores é o amor
A luz do caminho é Jesus¹⁷³

No entanto, no depoimento fornecido por Padre Edilson, este episódio foi relatado de uma forma diferente:

¹⁷¹ Entrevista de Padre Edilson concedida a Ione Maria do Carmo através de e-mail, em 08/10/2011. Por determinação de padre Edilson, que alegou não poder realizar a entrevista pessoalmente, o questionário foi enviado ao pároco e respondido por e-mail.

¹⁷² Entrevista de Dom Elias James Manning, concedida a Ione Maria do Carmo, Valença/RJ, 10/06/2011.

¹⁷³ Entrevista de Maria Aparecida Fernandes Azedias, concedida a Ione Maria do Carmo, São José da Serra . Valença/RJ, 18/10/2011.

Terminando o Rito Católico de Exéquias, muitas foram as manifestações de despedida. Um Grupo do Quilombo desejou saudá-la de acordo com sua tradição. Não caberia dizer não. Até porque o Rito já havia sido concluído. Se não me engano, foi uma música cultural e não religiosa. Todos se emocionaram com a homenagem.¹⁷⁴

Como se pode perceber, o sacerdote, além de afirmar que apenas aceitou um pedido dos moradores, não identifica o ponto cantado como religioso, mas sim como um cântico cultural. O cântico é um ponto de umbanda em homenagem aos *pretos velhos*. De fato, para quem não conhece a religiosidade umbandista, talvez não consiga identificá-lo como um cântico oriundo desta tradição. Padre Edilson afirma que, embora tenha tido uma afinidade com os moradores da comunidade, não chegou a conhecer o centro da umbanda do quilombo. Sua frequência na comunidade extrapolava a agenda pastoral. Procurou estar presente em vários momentos, inclusive nas festas, onde, segundo o pároco, permanecia por bastante tempo. Apreciava as apresentações de jongo, em suas palavras, “uma relação de amizade e partilha da vida”, que iniciou quando ainda era seminarista e se fortaleceu quando assumiu o paróquia em Santa Isabel do Rio Preto.

Padre Edilson ficou por alguns anos responsável pelas paróquias de Conservatória e de Santa Isabel do Rio Preto. Em 2006, com a chegada de padre Levi em Santa Isabel do Rio Preto, tornou-se padre residente da Igreja de Santo Antônio em Conservatória. Em 2010 assume como pároco da Catedral de Nossa Senhora da Glória, em Valença, para substituir o padre Medoro, que havia sido transferido para a paróquia de Três Rios.

O terceiro padre a ser apresentado assumiu a Igreja de Santa Isabel do Rio Preto em 2010 e permanece na mesma paróquia até os dias atuais. Trata-se de Padre Levi da Cruz, nascido em 1º de novembro de 1972, no município de Comendador Levy Gasparian, Estado do Rio de Janeiro. Segundo ele, sua vocação sacerdotal foi despertada a partir da influência familiar. De família católica, padre Levi era levado para as missas por sua mãe e acompanhava seu avô nos compromissos religiosos, como nos terços cantados, enquanto seus pais trabalhavam. Em 1983 iniciou suas aulas no catecismo, atuando logo depois como coroinha na igreja local.

¹⁷⁴ Entrevista de padre Edilson, concedida à Ione Maria do Carmo através de e-mail, em 08/10/2011.

Ingressou no Seminário em 1998, iniciando seus estudos em Filosofia na Congregação do Verbo Divino, em Três Rios. No período de 2002 a 2004, estudou Teologia no Seminário Diocesano Paulo VI, em Nova Iguaçu, ordenando-se em 2005. Em 2006 assumiu a Igreja de Santa Isabel do Rio Preto. Sua chegada ao Distrito provocou uma reação preconceituosa por parte dos moradores da localidade, pelo fato de ser negro. Algumas pessoas foram até o Tribunal Eclesiástico de Niterói para solicitar a saída do sacerdote daquela paróquia. No entanto, esta ação não teve sucesso, pois a resposta do bispo foi favorável à permanência do padre. Segundo Dom Elias, é provável que a metade dos padres da região de Valença seja negra, devido à descendência escrava na região.¹⁷⁵

Em relação à sua atuação religiosa na comunidade de São José da Serra, Padre Levi conta que seu primeiro contato se deu na Semana Santa do ano de 2001, quando realizava estágio pastoral. Durante aquela semana, dormiu na casa de Dona Terezinha e chegou a conhecer Dona Zeferina, a qual define como uma “matriarca”, uma grande “mãezona” para os moradores do quilombo e também para os visitantes.

De acordo com Padre Levi, a construção da igreja em São José da Serra explica o fato de os moradores do quilombo atualmente não frequentarem as missas na Igreja de Santa Isabel do Rio Preto. Segundo ele, a única ligação que permaneceu foi a participação dos moradores da comunidade de São José da Serra na festa anual da padroeira do Distrito, que acontece no mês de julho, quando é realizada a apresentação de jongo.

Este sacerdote reconhece a prática religiosa da umbanda na comunidade de São José da Serra e o papel dos mais velhos como liderança religiosa, citando Dona Terezinha como exemplo. Ele afirma não ter tido interesse em conhecer o terreiro, principalmente devido à sua formação familiar tradicionalmente católica, em que não se falava sobre esta vertente religiosa. Porém, acredita na possibilidade de uma convivência com esta religião e afirma que a Igreja não deve interferir nesta manifestação religiosa, pois, segundo ele, deve-se levar em consideração a relação que esta comunidade tem com as heranças africanas. No entanto, não reconhece o sincretismo religioso na comunidade, ao afirmar que “mesmo sendo espíritas, há uma possibilidade muito grande de serem cristãos.”¹⁷⁶ Esta fala de Padre Levi se aproxima do discurso do Papa João Paulo II sobre o sincretismo religioso. Segundo o pontífice:

A Igreja Católica vê com interesse esses cultos, mas considera nocivo o relativismo concreto de uma prática comum de ambos ou de uma mistura entre eles, como se tivessem o mesmo valor, pondo em perigo a identidade da fé católica. Ela sente-se

¹⁷⁵ Entrevista com Dom Elias James Mannig, concedida a Ione Maria do Carmo, Valença-RJ, 10/06/2011.

¹⁷⁶ Entrevista de padre Levi, concedida à Ione Maria do Carmo, Santa Isabel do Rio Preto, Valença-RJ, 22/08/2011.

no dever de afirmar que o sincretismo é danoso quando compromete a verdade do rito cristão e a expressão da fé, em detrimento de uma autêntica evangelização.¹⁷⁷

Antes de chegar à Santa Isabel do Rio Preto e ter um contato mais próximo com a comunidade de São José da Serra, Padre Levi ainda não havia vivido a experiência de celebrar uma *missa afro*. É importante salientar que mesmo se autoafirmando como católico tradicional, o padre não se recusa a praticar a *missa afro* por reconhecer seu valor para a comunidade. Sua primeira experiência na realização deste tipo de celebração aconteceu em São José da Serra. A comunidade também é o único local onde pratica a cerimônia, tendo em vista que ainda não foi solicitado para realizar esse tipo de missa em outra localidade.

Sobre sua participação na luta pela titulação definitiva da terra, afirma não ter tido necessidade de um envolvimento nesta questão, devido ao fato de o processo já estar bem encaminhado no momento em que assumiu a Igreja de Santa Isabel do Rio Preto.

Sobre as influências teológicas ao longo de sua formação, Padre Levi afirma:

Não, eu não recebi influência, até porque na paróquia onde fui, a gente fala no berço católico, então, não era forte a renovação carismática, mas também não era forte, nós chamamos, a Teoria da Libertação. Até porque eu venho de paróquia tradicional, bem conservadora. Foi muito a espiritualidade da família que influenciou muito. Isso que ajudou bem. Eu não me sinto ligado a nenhuma corrente, porque eu sempre falei que nós devemos estar ligado muito a Jesus Cristo porque é claro que nós caminhamos junto com a Renovação Carismática, ela é muito importante dentro da Igreja Católica porque ela conseguiu trazer muitas pessoas, muitos jovens, muitas famílias para a Igreja. Por outro lado, nós temos a Teologia da Libertação que conseguiu desencadear uma série de coisas para a Igreja, importantes ou não. Mas só que eu não tomei partido de nenhuma das duas pra não dar a impressão de um partido político dentro da Igreja, porque nós temos que ser padre de todos e para todos. Então, eu não quis fazer opção preferencial nem pela Teologia da Libertação, nem pela Renovação Carismática, mas ser padre de todos.

Apesar de não reconhecer a influência de quaisquer correntes teológicas em sua formação eclesial, percebe-se que a postura do sacerdote está bem mais próxima de uma corrente conservadora. Sua atuação em São José da Serra se mostra mais distante do que as atuações dos Padres Medoro e Edilson. É possível perceber que a presença de padre Levi em São José da Serra se limita apenas ao cumprimento dos compromissos religiosos da agenda pastoral, sem que haja um estreitamento maior da relação com os moradores da comunidade. Outro fator que pode ajudar a compreender a atuação destes padres é o fato de Padre Levi não

¹⁷⁷ *L'Osservatore Romano*, 1º de Fevereiro de 2003. In: VIGIL, José; TOMITA, Luiza; BARROS, Marcelo. (orgs.). *Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 128.

ter tido uma participação na Pastoral do Negro durante sua formação eclesiástica, diferente dos Padres Medoro e Edilson.

Ressalte-se que mesmo uma atuação mais contida de Padre Levi, sua relação com a comunidade de São José da Serra é marcada por reciprocidades. Não são apenas os moradores da comunidade que se apropriam do conhecimento levado por ele ao grupo, mas o pároco também sofreu transformações, já que só a partir desta relação pode estabelecer contato com a *missa afro* e passar a praticá-la. O fato de os moradores da comunidade darem continuidade a esse tipo de cerimônia, mesmo com um padre que não tinha experiência em realizar tal tipo de celebração, demonstra como essa missa tem um valor significativo para o grupo e constitui-se num dos elementos de sua identidade religiosa.

Observa-se então, a vivência do catolicismo entre os moradores de São José da Serra, levando em consideração a categoria “popular” dentro de uma dinâmica de apropriações culturais, resultando não em uma visão dicotômica do chamado “catolicismo popular”, mas em uma leitura particular do catolicismo, realizada segundo as pertencas culturais da própria comunidade.

A “dupla consciência” religiosa presente na comunidade, onde o catolicismo e a umbanda se apresentam pelos moradores como constitutivas de sua identidade religiosa, parece estar também relacionada à territorialidade. Ao serem comparadas as atuações de Dona Zeferina e Vovó Maria Joana, ambas oriundas de Valença, percebe-se a semelhança de uma identidade religiosa. A prática das rezas, a fé católica e a umbanda surgem como elementos principais da religiosidade de ambas, o que permite fazer uma conexão com a religiosidade dos negros escravos bantos que trabalharam naquela região. A releitura de determinadas heranças culturais africanas de Valença também se expressa na construção da memória e em sua influência na manifestação do jongo. Outra mulher negra, também oriunda de Valença, Clementina de Jesus, possui em sua trajetória elementos que sugerem uma influência da região cafeeira. A cantora apresentou em seu repertório jongs e canções de cunho religioso de matriz africana, além de se autodefinir como católica.

Através dos relatos dos três párocos na comunidade de São José da Serra e do bispo de Valença, foi possível notar que a “dupla consciência” religiosa se mantém presente nas práticas culturais destes moradores, apesar da percepção diferenciada destes sacerdotes diante da religiosidade da comunidade. Dessa forma, a relação estabelecida entre estes párocos e a comunidade mostrou-se significativa na afirmação de sua identidade religiosa, bem como de sua identidade como comunidade quilombola.

CAPÍTULO 3

O JONGO E AS PRÁTICAS RELIGIOSAS DA UMBANDA EM SÃO JOSÉ DA SERRA

O reconhecimento da presença de elementos da umbanda no jongo pelos moradores de São José da Serra desempenha um papel importante na manutenção da memória e no processo de construção de sua identidade, estabelecendo aproximações e distanciamentos com outras comunidades jongueiras. Neste capítulo, faz-se uma análise desta questão a partir da vivência religiosa na umbanda e da manifestação do jongo na comunidade, percebendo seus imbricamentos.

3.1. Umbanda: fenômeno urbano?

Nos debates sociológicos e antropológicos sobre a origem da umbanda encontra-se a indicação de que esta religião foi instituída oficialmente na década de 1930. A versão compartilhada pelos antropólogos sobre os primeiros indícios da umbanda refere-se ao fenômeno de incorporações de *caboclos*¹⁷⁸ durante as sessões espíritas kardecistas.

De um modo geral, o nascimento da umbanda estaria associado ao movimento ocorrido no início do século XX, liderado por Zélio de Moraes, juntamente com outros intelectuais de classe média de Niterói.¹⁷⁹ Dirigente de um centro kardecista, Zélio incorporou pela primeira vez, na década de 1930, o Caboclo Sete Encruzilhadas, do qual recebeu a missão de fundar uma nova religião, a umbanda. Dessa forma, Zélio cumpre o pedido da entidade através da abertura de sete centros de umbanda, entre os anos de 1930 e 1937, na cidade do Rio de Janeiro. Essa versão também é compartilhada por Vagner Silva, que no entanto chama a atenção para a dificuldade em se estabelecer um momento preciso sobre o início dessas incorporações nos centros espíritas kardecistas.¹⁸⁰ O mesmo autor lembra que a

¹⁷⁸ Os caboclos representam os espíritos dos índios brasileiros que depois da morte passaram a trabalhar espiritualmente através da incorporação nos médiuns durante as sessões umbandistas. Segundo Ortiz, os caboclos podem também se manifestar em alguns terreiros de candomblé, principalmente os de origem banto. ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 71. No entanto, a participação destas entidades se realiza de forma periférica, tendo em vista que, em sua maioria, os cultos do candomblé estão voltados diretamente aos orixás.

¹⁷⁹ BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983, pp. 93-99.

¹⁸⁰ SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. Rio de Janeiro: Ática, 1994. p. 110.

fundação do centro de umbanda de Zélio de Moraes não é o suficiente para identificá-lo como o primeiro centro dessa religião.¹⁸¹

Renato Ortiz já expõe uma outra versão sobre as primeiras incorporações de *caboclos* nos centros kardecistas do início do século XX. O autor relata um acontecimento que antecede à primeira incorporação de Zélio de Moraes. Segundo Ortiz, no ano de 1924 o kardecista Benjamin Figueiredo incorporou o espírito Caboclo Mirim. Este espírito, que representa o índio brasileiro, não foi aceito no kardecismo, por ser considerado uma entidade não evoluída. Assim, Benjamim se viu obrigado a abandonar o kardecismo e fundar no Rio de Janeiro a Tenda Espírita Mirim sob a orientação daquele espírito. Renato Ortiz não deixa de citar a história de Zélio, mas defende a ideia de que a umbanda se desenvolve paralelamente em diferentes Estados, sem que exista comprovadamente uma relação de influências entre os diferentes terreiros.¹⁸²

Estudos de historiadores sobre cultos religiosos de matriz africana, na cidade do Rio de Janeiro do século XIX, sugerem a possibilidade da existência de alguns elementos identificados como característicos da umbanda no tempo presente. Mary Karasch chama a atenção para a pluralidade religiosa dos escravos de origem banto, os quais foram trazidos para a região centro-sul do país. Originários da África Centro-Occidental, estes grupos eram etnicamente heterogêneos em sua formação sociocultural. A autora destaca a flexibilidade destes grupos em dialogar com outras religiosidades ainda no seu continente como, por exemplo, a devoção dos santos católicos concomitante às práticas religiosas nativas. Karasch relaciona este aspecto, característico das religiões centro-africanas, com a umbanda contemporânea. Para ela, esta maleabilidade marca uma das diferenças entre a umbanda e o candomblé, já que este tem em sua base de formação a tradição conservadora iorubana.¹⁸³ Esta tradição, igualmente inventada, apega-se ao discurso de pureza e de proximidade com os ritos ditos originais, buscando afirmar uma maior africanidade.

Ao observar a trajetória do líder religioso negro José Sebastião da Rosa, mais conhecido como Juca Rosa, Gabriela Sampaio observou as semelhanças entre as cerimônias e rituais por ele realizados, na segunda metade do século XIX, as práticas religiosas de matriz africana, ainda presentes no candomblé e na umbanda. Entre as semelhanças encontradas atualmente nas religiões de matriz africanas, destacam-se o banho de ervas, o sacrifício de

¹⁸¹ Idem, p. 113.

¹⁸² ORTIZ, Renato. *Op. cit.* pp. 41-42.

¹⁸³ KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp. 341-396.

animais, as consultas realizadas pelo pai de santo durante as incorporações e a presença de santos católicos ao lado de orixás, como os casos de Nossa Senhora e do Senhor do Bonfim.

Gabriela Sampaio identifica elementos nos rituais de Juca Rosa como oriundos da África Centro-Occidental. Entre outros, destaca-se a presença de um líder carismático no comando dos rituais coletivos, com sua capacidade de se comunicar com espíritos através do transe e na realização de consultas para a resolução de problemas de naturezas diversas, como questões amorosas, sentimentais, financeiras e patológicas.¹⁸⁴ É importante salientar que a realização de consultas por meio de transe, já presente nas práticas religiosas africanas e nos rituais de Juca Rosa no século XIX, é uma característica da umbanda. A autora também destaca outros elementos percebidos nas cerimônias deste pai de santo que possuem sentidos semelhantes nos rituais umbandistas, como é o caso do uso da *pemba*¹⁸⁵ – utilizada para marcar os pontos riscados no chão e que simbolizam graficamente as linhas de vibrações a que pertencem os espíritos¹⁸⁶ – e a presença do *cambondo*.¹⁸⁷ Sendo que na umbanda contemporânea, levando em consideração as variações ocorridas ao longo do tempo, é mais comum encontrar-se o termo *cambono* para se referir ao adepto que atua como ajudante durante as sessões do terreiro.

No que se refere à localidade de origem das influências religiosas na África encontradas nas práticas religiosas do Rio de Janeiro do século XIX, Gabriela Sampaio se aproxima das afirmações apresentadas por Mary Karasch. Considerando que o Rio de Janeiro naquele período recebeu um intenso fluxo de escravos de origem banto, sobretudo ocupando o Vale do Paraíba, é possível acreditar na existência destas práticas não somente no âmbito urbano, como também nas regiões rurais.

Nesse sentido, vale reforçar a prática umbandista desenvolvida por duas lideranças religiosas oriundas da cidade de Valença, região do Vale do Paraíba. Uma delas, Vovó Maria Joana, oriunda da cidade de Valença, que pertence à região do Vale do Paraíba, atuou como mãe de santo da umbanda no Morro da Serrinha, subúrbio da cidade do Rio de Janeiro até a década de 1980. A outra, Dona Zeferina, também valenciana, liderou dois terreiros: um na

¹⁸⁴ SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai de santo na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009, pp. 183-244.

¹⁸⁵ Espécie de giz grosso usado na umbanda para riscar no chão os pontos que identificam as várias linhas a que pertencem as diversas entidades. Ver Nei Lopes. *Op. cit.*, p. 523.

¹⁸⁶ A autora demonstra que o uso da *pemba* nos rituais de Juca Rosa é semelhante ao uso dado pelos praticantes da umbanda. Ver Gabriela Sampaio. *Pai Quilombo, o chefe das macumbas do Rio de Janeiro imperial*. Revista Tempo, Rio de Janeiro, nº11, p. 163.

¹⁸⁷ De acordo com Gabriela Sampaio, Juca Rosa era acompanhado de um ajudante ou *cambondo*, que o auxiliava durante as cerimônias e rituais. A autora destaca que Arthur Ramos também acrescenta as expressões *cambone*, *cambonde* e *cambono* para descrever os auxiliares dos sacerdotes nos cultos afro-brasileiros. Ver: Ramos, Arthur, *O negro brasileiro*, p. 103 e 111.

fazenda de São José da Serra e outro em Santa Isabel do Rio Preto. Apesar de o encontro entre estas duas líderes religiosas nunca ter ocorrido, – visto que Vovó Maria Joana já havia falecido à época do encontro de jongueiros entre as comunidades da Serrinha e São José da Serra – elas desempenharam funções semelhantes em territórios diferenciados. O que ora se pretende enfatizar é que a origem comum entre estas duas senhoras possivelmente influenciou suas trajetórias religiosas. Outro exemplo que reforça a ideia da presença de elementos religiosos não associados exclusivamente ao perímetro urbano do Rio de Janeiro é a presença rural da umbanda na própria comunidade de São José da Serra, localizada em Valença.

Contudo, a umbanda foi caracterizada como um fenômeno urbano para certos autores, como a antropóloga Maria Helena Concone, com base nas primeiras incorporações de *caboclos* registradas na cidade do Rio de Janeiro.

A Umbanda apresenta-se como um culto religioso tipicamente urbano que contempla as camadas médias, ofertando aos membros “**ativos**” uma gama variada de bens simbólicos e de produtos “mágicos”, através dos quais se dá uma resposta rápida a suas necessidades, seja no acolhimento de seus atores e personagens, seja no trabalho ritual através das entidades e seus “cavalos”.

188

A carência de pesquisas sobre a umbanda na zona rural permite a reflexão sobre até que ponto as manifestações relacionadas ao universo umbandista realmente se deram no sentido cidade-campo. Pode-se trabalhar com a hipótese da existência de fenômenos mediúnicos e elementos da umbanda que se desenvolverem no âmbito rural de forma concomitante às que ocorreram no território urbano ou até mesmo de já fazerem parte do mundo rural antes da religião ser oficializada.

As práticas culturais de matriz africana nas comunidades negras são fundamentais na construção e na manutenção de uma identidade étnica, já que a noção de origem comum que as comunidades negras elaboram sobre si é significativa na construção desta identidade¹⁸⁹. Considerando os relatos e o cotidiano da comunidade quilombola de São José da Serra, pode-se afirmar que a umbanda é um elemento que legitima a identidade negra do grupo. Todavia, alguns autores não reconhecem elementos de matriz africana na umbanda, conferindo ao candomblé a principal referência desta africanidade.

¹⁸⁸ CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *O ator e seus personagens*. In: CONSORTE, Josildete Gomes; COSTA, Márcia Regina da. (org.). *Religião Política e Identidade*. São Paulo: EDUC, 1988, pp. 85-108.

¹⁸⁹ O'DWYER, Eliane Cantarino. *Quilombos: os caminhos do reconhecimento em uma perspectiva contrastiva entre o direito e a antropologia*. In: *Fronteiras*, Dourados, MS, v. 11, n. 19, jan./jun. 2009, p. 168.

Determinados autores referem-se ao candomblé enquanto uma expressão “pura” da tradição religiosa africana, por considerar suas práticas rituais mais comprometidas em manter as “raízes” dos cultos religiosos africanos. Estes mesmos autores delegam à umbanda uma posição menor, por considerá-la menos “pura”, menos tradicional em relação ao candomblé, sobretudo pelo sincretismo que lhe é característico, pela ausência do transe de Orixás e pela possessão de entidades. Renato Ortiz faz essa comparação:

Na Umbanda esta característica do transe regulamentado pela tradição africana – a repetição dos mitos, as aventuras e desventuras dos deuses – desaparece completamente. Por outro lado as divindades negras não descem mais, nem dançam alegremente lado a lado com os homens; elas são substituídas por espíritos que cavalgam o corpo dos médiuns. Ogum, deus da guerra, Oxóssi, deus da caça, cedem seus lugares aos caboclos Rompe-Mato e Arranca-Toco. As raízes africanas, seiva preciosa que alimenta a vida do candomblé, são cortadas e metamorfoseadas; os deuses evocarão daqui por diante simplesmente o nome das diferentes linhagens às quais os espíritos umbandistas pertencem.¹⁹⁰

Na observação feita pelo autor não é levada em consideração a pluralidade de modos de ser das religiões de matriz africana, que equivale a diferentes modalidades de culto. Cada terreiro tem sua especificidade, de modo que não se pode afirmar, por exemplo, que as possessões de Orixás desapareceram por completo na umbanda. Este fenômeno religioso é realizado em determinados terreiros de umbanda, onde além de *caboclos* e *pretos velhos*, outras entidades são incorporados durante as sessões, como mostrou Yvonne Maggie em seu estudo sobre o terreiro de umbanda Tenda Espírita Caboclo Serra Negra. A autora, ao tratar das atividades espirituais desenvolvidas pelo pai de santo Pedro durante o conflito com o presidente do mesmo terreiro, destaca a incorporação de Orixás pelo dirigente.¹⁹¹

Pretende-se elucidar que tanto a umbanda quanto o candomblé são religiões desenvolvidas no Brasil e, portanto, preservam características da cultura praticada pelos escravos, que no contexto da formação colonial agregou elementos católicos, assim marcando uma pluralidade religiosa. Dessa forma, podem-se encontrar terreiros de candomblé que cultuem *caboclo*, entidade que representa a ancestralidade indígena e, por isso, considerada como um elemento originalmente brasileiro. Por outro lado, tanto a umbanda quanto o candomblé possuem elementos que remetem à ancestralidade africana. Esse hibridismo é comum na religiosidade e nas práticas mágico-religiosas de origem africana no Brasil. Um exemplo é o uso das “bolsas de mandinga” – portadas pelos escravos e por outros indivíduos

¹⁹⁰ ORTIZ, Renato. *Op. cit.*, p. 70

¹⁹¹ MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 98.

da sociedade, como forma de proteção espiritual – que se constituíam numa das formas mais comuns de crença mágica no período colonial. De um modo geral, as bolsas eram produzidas em tecido branco e tinham em seu conteúdo uma combinação de elementos relacionados a hábitos culturais europeus, ameríndios e africanos.¹⁹²

Através das interpretações dos autores citados acima é interessante salientar que a umbanda parece ser inferior ao candomblé, pois segundo estes teóricos, não há “pureza” africana na umbanda. No entanto, como demonstrado também neste item, principalmente através das autoras Gabriela Sampaio e Mary Karach, a umbanda apresenta elementos que estiveram presentes nas práticas religiosas africanas. Portanto, é possível afirmar que existe também uma ancestralidade africana na umbanda. Levando em consideração a impossibilidade de se conservar uma forma cultural imutável ao longo do tempo, os símbolos, rituais e crenças que faziam parte das religiões da África Centro-Occidental, e que hoje são identificadas na umbanda, foram reelaborados dentro de um novo contexto. Estas transformações contribuíram para a existência de diferentes leituras da umbanda, como verificado em diferentes terreiros, dentre eles, o da comunidade de São José da Serra.

É importante frisar que as releituras supracitadas não impossibilitam a permanência de determinados elementos de origem africana como fundamentos religiosos nas cerimônias dos atuais centros umbandistas. No caso das sessões de umbanda nos terreiros dirigidos pelos moradores da comunidade de São José da Serra, estão presentes: a condução dos trabalhos espirituais coletivos por um líder carismático; a possessão de espíritos através do transe; a devoção aos orixás; o toque do atabaque, dentre outros elementos. Com base nisso, acredita-se que o candomblé e a umbanda são dois campos religiosos inseridos numa seara de disputas na construção de suas identidades, ambos reivindicando uma herança memorial e africana como fundamento desse processo de formação identitária.

3.2. O terreiro de umbanda

A prática religiosa umbandista foi iniciada na comunidade de São José da Serra antes da construção do terreiro de umbanda. Inicialmente os trabalhos espirituais eram realizados no espaço domiciliar. Dona Terezinha Fernandes conta que durante a infância via sua madrinha, Dona Januária, trabalhando espiritualmente em casa com entidades. A prática de realizar trabalho espiritual dentro de casa foi seguida mais tarde por Dona Zeferina:

¹⁹² SOUZA, Laura de Mello. *Op. cit.*, 1986, pp. 213-214.

Minha madrinha trabalhava, mas eu não lembro, que eu ainda era criança. Mas minha madrinha que trabalhava. Mas não era terreiro assim, ela trabalhava na casa dela mesmo. Igual a mamãe. A mamãe começou a trabalhar dentro de casa.¹⁹³

Dona Januária, que também era rezadeira, foi a líder espiritual da comunidade antes de Dona Zeferina. Segundo Dona Terezinha, depois de mudar-se para São Paulo, Dona Januária foi passando o legado aos poucos para Dona Zeferina.¹⁹⁴ Essa informação coincide com o depoimento de Seu Manoel, que conta que sua irmã foi a São Paulo pedir permissão a esta senhora para abrir o terreiro na comunidade.

Ainda de acordo com o relato de Dona Terezinha, Dona Zeferina passou por uma enfermidade, ficando de cama por nove anos. Por volta de 1965, época do casamento de Dona Terezinha, sua mãe começou a sentir os sinais da mediunidade com a manifestação de suas entidades espirituais que a curaram:

A mamãe coitada, pra poder chegar e deixar pra nós [o legado espiritual], ela ficou doente nove anos na cama. A gente sempre cuidava com ela. Sempre cuidava e ajudava o papai muito. Papai era uma ótima pessoa, e nós era uma porção de irmão. Metade ia pra roça com papai e outra ficava em casa com a mamãe e ela doente, ruim. Encostava nela [entidade espiritual] mas não sabia. Até um dia o próprio guia dela baixou nela e curou ela.¹⁹⁵

Dona Maria Fernandes, nascida em 14/12/1951, filha de Dona Zeferina, saiu de São José da Serra para morar em Queimados em 1970, quando casou. Ela diz que tinha uns 10 anos de idade quando sua mãe estava enferma. Seu relato complementa a história contada por Dona Terezinha sobre a cura da doença de sua mãe através das incorporações de seus guias. Segundo ela:

Eu era pequena já ia na casa da minha tia lá em cima, lá onde Tereza e Tião mora. Mas a gente não entendia nada, esse negócio de espiritismo não. Não sabia o que era. Quando via era os guias dela começando a chegar. Aí foi chegando um, chegando outro, dali foi chegando, foi chegando, até que chegou, daí ela já passava a rezar as pessoas quando chegava lá, mas só lá de dentro de São José. Não pra fora, pra fora não. Aí então ela sozinha lá, Vovô chegava, rezava. Aí então depois ia embora. Aí então chegava as crianças, eu lembro bem disso. Chegava as crianças, rezava, falava as coisas, depois ia embora. Chegava no outro dia ela estava boazinha.¹⁹⁶

¹⁹³ Entrevista com Terezinha Fernandes concedida a Ione do Carmo, São José da Serra, Valença-RJ, 19/02/2011.

¹⁹⁴ LABHOI-UFF. Acervo Memória do Cativoiro.13/12/2003.

¹⁹⁵ Idem.

¹⁹⁶ Entrevista de Maria Fernandes Aredes, concedida a Ione do Carmo. Queimados/RJ, 28/10/2011.

Dona Maria ressalta que o atendimento espiritual realizado pelos guias de sua mãe era restrito apenas aos moradores de São José da Serra. A necessidade de abrir um terreiro surgiu pelo aumento do número de pessoas para serem rezadas. O centro de umbanda de São José da Serra foi construído um pouco mais abaixo da casa onde morava Dona Zeferina, como afirma Dona Maria: “Já não cabia mais gente ali dentro da sala. Aí que ela teve a ideia de fazer o centro embaixo”.¹⁹⁷

Os moradores de São José da Serra ergueram dois terreiros de umbanda, onde atuam até os dias atuais com sessões de caridade.¹⁹⁸ Ambos foram construídos sob a orientação de Dona Zeferina. O primeiro, a *Tenda Espírita São Jorge Guerreiro e Caboclo Rompe Mato*, foi fundado na década de 1970, na própria comunidade. Atualmente as sessões de umbanda, ocorridas semanalmente na comunidade, atraem consulentes e médiuns oriundos de várias regiões, inclusive da cidade do Rio de Janeiro. O segundo terreiro, homônimo do primeiro, está localizado em Santa Isabel do Rio Preto. Fundado em 1981, foi o único a ser registrado pelos moradores de São José na Confederação Espírita Umbandista do Brasil, por ter sido construído em terreno próprio. Como o processo de titulação definitiva das terras de São José da Serra não foi concluído, os moradores não puderam registrar o terreiro da comunidade, erguido numa propriedade que juridicamente ainda não lhes pertence.

Em minha primeira visita à comunidade de São José da Serra, no dia 19 de setembro de 2009, fui convidada a participar da sessão no centro de umbanda da comunidade. A oportunidade de voltar outras vezes ao terreiro durante esta pesquisa possibilitou uma análise mais detalhada do espaço e do desenvolvimento dos trabalhos ali realizados. As giras¹⁹⁹ são iniciadas por volta das 20h e só terminam depois de todos os consulentes serem atendidos. Todo piso do terreiro é de terra batida. Abaixo do teto, bandeirinhas de papel coloridas enfeitam o terreiro. Suas paredes são de barro e seu telhado de sapê, como é feita a maioria das casas da comunidade. O terreiro é pequeno, separado por um muro baixo que divide o salão em uma área menor, onde fica a assistência, e uma área maior, onde são realizados os

¹⁹⁷ Idem.

¹⁹⁸ De acordo com Renato Ortiz, existem dois tipos de sessões na umbanda: a de caridade e a de desenvolvimento mediúnico. A primeira refere-se às giras onde existe a posse dos médiuns pelos guias espirituais para realizar o atendimento aos consulentes, seja por meio de passe ou de consulta. A segunda é voltada exclusivamente para os médiuns do terreiro, tendo como principal objetivo o aperfeiçoamento mediúnico. p. 104.

¹⁹⁹ Sessões onde são realizados os trabalhos espirituais.

trabalhos dos médiuns. Logo na entrada, percebe-se à direita, na área menor, um espaço reservado para os Exus.²⁰⁰

Ao entrar na parte maior do terreiro, encontra-se à direita o banquinho onde Dona Terezinha realiza a maior parte do seu trabalho espiritual durante a sessão. Em seguida, ainda do lado direito do terreiro, tem-se o espaço reservado às Iabás.²⁰¹ Na sequência, está o lugar destinado ao povo cigano.²⁰² Após, vê-se o espaço onde Mãe Zeferina trabalhava espiritualmente quando era dirigente do terreiro. Este local é preservado com a foto da falecida mãe de santo, além de várias imagens de Jesus e de santos. Na parte central está localizado o altar do terreiro, o *gongá*²⁰³, com as imagens de São Jorge e de Jesus no topo. Nos degraus inferiores do altar estão as imagens de vários santos católicos e entidades religiosas da umbanda, como *caboclos* e *pretos velhos*. Do lado direito ao gongá existe uma mesa com imagens de São Jerônimo. E do lado esquerdo, outra mesa com as imagens de São Cosme e São Damião, com vários objetos deixados pelos consulentes, como roupas de bebê, brinquedos e fotografias, que representam verdadeiros ex-votos²⁰⁴ em agradecimento às graças alcançadas. Na parte da frente do gongá, uma mesa com imagens de *pretos velhos*. De acordo com a composição das imagens do terreiro, percebe-se a contemplação das sete linhas da umbanda: Religiosa (Oxalá), Seres das Águas, Justiça, Almas, Caboclo, Pretos Velhos e Crianças²⁰⁵.

Todos os médiuns escolhem um, ou mais de um, dos espaços descritos acima e acendem velas assim que entram no terreiro. Deitam à frente do gongá em sinal de reverência.

²⁰⁰ Estão presentes tanto na umbanda quanto no candomblé, mas com significados diferentes. Segundo Lísia Negrão, os Exus são entidades que se manifestam tanto na *umbanda* quanto na *quimbanda*. Em alguns casos são associados à linha de esquerda da umbanda, em oposição à linha da direita (representada por caboclos, pretos velhos e crianças). Na umbanda, quando atendem aos consulentes através das consultas, os problemas aos quais se dedicam a resolver, sobretudo estão associados às questões sentimentais e financeiras. Trabalham em diversas linhas, como por exemplo, exus da encruzilhada, exus da estrada, exus do cemitério. Podem também ser conhecidos como Povo de Rua ou Povo de Cemitério, de acordo as linhas em que trabalham. Ver Lísia Nogueira Negrão. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 1996, pp. 219-228. Já para Edison Carneiro, Exu é uma criação dos orixás e um elemento intermediário da relação entre os homens e as divindades. Sua intercessão junto aos orixás pode ser direcionada tanto para o bem quanto para o mal, de acordo com as intenções de quem faz o pedido. Ver Edison Carneiro. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Conquista, 1961.

²⁰¹ Orixás femininos ligados às águas (Yemanjá, Oxum, Nanã, Oyá, Obá, Yewá).

²⁰² Representam entidades relacionadas a Linha do Oriente, onde se encontram entidades de origem oriental.

²⁰³ O mesmo que altar.

²⁰⁴ Objetos produzidos com a finalidade de agradecer um milagre alcançado. Prática cultural muito presente no catolicismo, onde fiéis levam objetos, velas, membros feitos de cêra, que são oferecidos a determinado santo como forma de pagamento de uma graça recebida.

²⁰⁵ As sete linhas da umbanda correspondem às sete vibrações relacionadas aos orixás. Cada entidade que se manifesta na umbanda estaria relacionada à uma legião de espíritos que correspondem a uma determinada linha. Ver VICTORIANO, Benedicto Anselmo Domingos. *O prestígio religioso na umbanda: dramatização e poder*. São Paulo: Annablume, 2005, p. 113

Em seguida cada médium se posiciona num determinado local do terreiro para dar início aos trabalhos da noite.

A sessão é aberta com uma sequência de *pontos* para *baiano*. As entidades desta falange são os primeiros a baixar no terreiro. Os *pontos* são cantados sem o acompanhamento de atabaques.

Quem é baiano
Agora que eu quero ver
Firma seu ponto no
Azeite de dendê
Eu quero ver o baiano de Aruanda
Trabalhando na umbanda
Pra quimbanda não vencer

O *ponto* acima define a umbanda como linha espiritual do terreiro de São José da Serra. Observa-se que, segundo o cântico, a quimbanda é vista pelos umbandistas da comunidade como algo negativo, a ser combatido pela umbanda.²⁰⁶ Esta maneira de compreender a relação umbanda/quimbanda se aproxima da análise de Carlos Rodrigues Brandão. O antropólogo percebe esta relação através de uma visão maniqueísta, onde a umbanda é entendida como uma religião dirigida ao bem e que cultua entidades espirituais benéficas; enquanto a quimbanda situa-se num campo oposto, onde atuam as forças do mal e espíritos que trabalham com energias negativas.²⁰⁷ Porém, este discurso não pode ser generalizado. Tanto entre os adeptos da umbanda quanto entre os teóricos, encontram-se diferentes interpretações para a relação umbanda/quimbanda. Stefania Capone, por exemplo, não trabalha com esta interpretação antagônica entre ambas. Para a autora, os dois cultos, que a princípio seriam incompatíveis, na realidade vivem em simbiose, tendo em vista a necessidade de os umbandistas recorrerem aos *quimbandeiros* para desfazer os trabalhos maléficos da quimbanda.²⁰⁸ Embora Capone perceba umbanda e quimbanda dentro de uma relação harmoniosa, a autora partilha a ideia da associação da quimbanda com a magia negra.

Nesse sentido, destaca-se o estudo de Sá Junior. De acordo com o historiador, a quimbanda também pode ser interpretada como uma demanda. Como bem demonstrou

²⁰⁶ Dentro de uma visão dicotômica do universo das religiões de matriz africana, a quimbanda opõe-se à umbanda. Enquanto a umbanda estaria voltada para a prática do bem, a quimbanda operaria exclusivamente para a prática do mal. Ver ORTIZ, Renato. *Op. cit.*, p. 87.

²⁰⁷ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Festim dos bruxos: estudos sobre a religião no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: Ícone, 1987, p. 70.

²⁰⁸ CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2009, p. 100.

Yvonne Maggie em *Guerra de Orixá*²⁰⁹, a demanda surge dos conflitos das relações existentes no campo religioso, através da acusação de magia entre membros de um mesmo terreiro ou entre praticantes de terreiros diferentes. Sá Júnior apresenta ainda outro prisma, em que a quimbanda pode ser entendida enquanto uma prática dentro do culto umbandista, através da gira de Exu.²¹⁰ A título de exemplo desta última interpretação, vale citar o ponto de Exu cantado durante a abertura do culto do terreiro umbandista Tenda Espírita Caxana²¹¹:

Exu da meia noite
Exu da madrugada
Salve umbanda e quimbanda
Sem Exu não se faz nada



Figura 05
Tenda Espírita São Jorge Guerreiro e Caboclo Rompe Mato –
São José da Serra.

Fonte: <http://diversidadeemquestao.wordpress.com>

²⁰⁹ MAGGIE, Yvonne. *Op. cit.* pp. 45-47.

²¹⁰ SÁ JUNIOR, Mario Teixeira. Do kimbanda à quimbanda: *encontros e desencontros*. In: Revista Cantareira – Revista Eletrônica de História – volume 1, número 3, Ano 2, Ago. 2004. Disponível em <http://www.historia.uff.br/Cantareira>.

²¹¹ Terreiro inaugurado em 1966, em Magalhães Bastos, bairro da zona oeste da cidade do Rio de Janeiro.

Mãe Tetê é a primeira a incorporar seu guia²¹². Ela incorpora uma *baiana*²¹³ que trabalha com facões durante a sessão. Após fazer a “limpeza espiritual” nos consulentes, a *baiana* finca cinco facões no solo do terreiro para confirmar a eficácia do trabalho. De acordo com a posição em que caem os facões, a entidade repete a limpeza feita no consulente ou conclui o atendimento.

Concomitante ao trabalho da *baiana*, os outros médiuns do terreiro também incorporam seus *baianos* e outras entidades, para que seja dado início à corrente. Todas as pessoas da assistência passam por um médium incorporado, que realiza o trabalho de afastar os maus espíritos. Esse trabalho é sempre desenvolvido por dois ou mais médiuns. Enquanto um médium incorpora um ou mais espíritos perturbadores que acompanham o consulente, outro médium os doutrina. O médium doutrinador pede para que o espírito opressor se apresente, dizendo seu nome e a finalidade da magia realizada. Em seguida o mesmo médium pede para que ele desfaça a magia feita e que se afaste do consulente. Durante o trabalho, o médium doutrinador usa uma espécie de fio de algodão para fazer a “amarração” da magia maléfica que foi realizada pelo espírito.

Ao final da gira, uma fogueira é acesa ao ar livre do lado de fora do terreiro. Nela, as magias que foram amarradas nos fios de algodão são queimadas. Esse trabalho é realizado pelos Exus e Pombagiras, últimas entidades a “baixarem” no terreiro. Com a função de fazer a limpeza do terreiro, estas entidades incorporam em seus médiuns ao som de pontos cantados correspondentes à sua linha espiritual. Cada consulente se aproxima da fogueira, fazendo movimentos de limpeza em todo o corpo, sob a orientação do exu da mãe de santo. Após esta etapa, exus e pombagiras realizam o atendimento aos presentes.

Dona Maria, irmã de Dona Terezinha, afirma em seu depoimento que o terreiro “nunca foi de matança”.²¹⁴ Aos olhos de Dona Maria, o sacrifício de animais é uma prática ruim. Na umbanda, a existência desse tipo de ritual pode ocorrer devido às várias ramificações da religião, como bem demonstrou Etiene Oliveira. A matança pode ocorrer em centros de umbanda *traçado*, ou seja, quando o pai de santo trabalha com as linhas de umbanda e do candomblé no terreiro, no entanto, em dias diferentes. De acordo com a fala de Dona Maria, percebe-se a necessidade de deixar claro qual é a linha do terreiro fundado por sua mãe, Dona Zeferina, e seguida pelos moradores da comunidade.

²¹² Espírito que incorpora no médium durante as sessões no terreiro.

²¹³ Trata-se de uma entidade da umbanda. Segundo Lísias Negrão, o que caracteriza o *baiano* é a alegria e o deboche, percebidos no seu jeito brincalhão e zombeteiro. Ver Lísias Negrão. Op. cit., p. 216.

²¹⁴ Entrevista de Maria Fernandes Aredes concedida a Ione do Carmo, Queimados/RJ, 28/10/2011.

A prática da cura, que é uma das características da umbanda, é apresentada pelos adeptos como um dos motivos que os levam à conversão umbandista, como aconteceu com Dona Zeferina. A cura mágico-religiosa de enfermidades que era realizada por Dona Zeferina contribuiu também para o crescimento do número de consulentes no terreiro da comunidade. A continuidade dos trabalhos de cura até os dias atuais revela a importância dessa prática. Dona Terezinha relata um trabalho de cura feito por Dona Zeferina:

Curou muita gente, ela curou muitas pessoas que chegava desenganada. Veio do Rio um menininho desenganado do médico. Ela disse que tinha ido em tudo que era hospital, até no Souza Aguiar. Não tinha um pedaço de corpo dele que não era lugar de tinha injeção, da cabeça aos pé. Aí o sobrinho dela mora em Queimados, até já faleceu também, aí trouxe ele aqui. Vamos levar lá na madrinha Ferina, que ela dá cura ao seu filho. Ai disseram, vamos sim. Aí pegaram o trem, vieram até a Barra[Barra do Pirai], de Barra pegaram um ônibus até conservatória, de conservatória pegaram até a ponte, aí vieram. Vieram, chegou aí, nós tava arrumando [...] pro terreiro. O menino não falava, não andava, não chorava mais, aí fumo pro terreiro, a mamãe começou a trabalhar pra ele. Era nove hora, quando terminou o última limpeza que fizeram no menino era quatro horas da manhã. Aí quando terminou ele falou assim: Mamãe estou com fome. Aí a mãe fez um mingau de fubá, deu ele. Aí eles foram embora de madrugada, quando chegou no Rio, só os remédio que ensinou nunca mais ficou doente. Hoje já casou, já tem filho grande, tem tudo, mas foi curado.²¹⁵

No terreiro de São José da Serra, Mãe Firina, como também era chamada Dona Zeferina, iniciou muitos moradores na umbanda. Dona Terezinha afirma que nunca saíram da comunidade ou tiveram acesso a algum livro para aprender as diretrizes da umbanda. O ensinamento veio dos guias, tanto de sua mãe quanto dos demais médiuns do terreiro. Ela também esclarece que não escreveram nada sobre a religião, o que permite concluir que os ensinamentos foram transmitidos pela tradição oral. Segundo Dona Terezinha:

As forças da gente conversa muito com a gente. A gente então sabe muita coisa orientada pelos guias. Eles vai, conversa, explica, eles mostra, eles sabem. É uma coisa que a gente sabe por causa disso. Não é uma coisa que a gente leu, escreveu, nem... Recebido ordem deles. É por isso que as pessoas acham aqui diferente dos outros lugar. É que todo mundo aqui tem a vibração de receber recado, dar recado, orientar, saber o que a gente vai falar.

Confirma-se, portanto, que a tradição oral assume sua relevância na prática do jongo e das rezas, assim como na transmissão de saberes da comunidade e na prática religiosa da umbanda. Os ensinamentos transmitidos pelas entidades espirituais constituem a base teórica

²¹⁵ Entrevista com Terezinha Fernandes, concedida a Ione do Carmo, Valença-RJ, 19/02/2011.

que norteia a prática religiosa dos moradores na umbanda. A forma como estes conhecimentos são transmitidos contribuem também na construção de uma identidade religiosa do grupo, já que este fator, como destacou Dona Terezinha, contribui para que os visitantes percebam o terreiro da comunidade como “diferente” de outros. Sendo assim, a tradição oral no universo religioso funciona como um instrumento de manutenção dos princípios religiosos, servindo também para estabelecer os limites entre os próprios adeptos e destes com os sujeitos externos ao grupo. Em São José da Serra, a oralidade presente no universo religioso está intimamente ligada às relações familiares, como é o caso de Dona Terezinha e sua mãe.



Figura 6
Dona Terezinha, à esquerda, com sua mãe, Dona Zeferina, no terreiro de Santa Isabel.
Fonte: Arquivo particular de Dona Terezinha, s/d.

O fato de Dona Terezinha acompanhar sua mãe nos trabalhos espirituais contribuiu na sua formação como mãe de santo. Sobre o recebimento do legado espiritual, Dona Terezinha faz um relato em que demonstra a importância de sua atuação como líder espiritual:

Para mim foi uma coisa assim importante porque nós duas sempre foi unida, eu e ela. Sempre ajudei ela toda vida no terreiro. Eu no terreiro acompanhando ela. Acompanhei trinta anos trabalhando junto com ela. Aí

ela entregou a responsabilidade na minha mão porque eu já estava preparada. Eu enfrento até hoje. É uma coisa que da onde ela ta, ta ajudando eu muito, mas muito mesmo. Porque vem gente nas últimas depois volta pra agradecer. A gente tem salvado muita pessoa. Esse ano então, no começo do ano já salvei muita pessoa.

É interessante observar que Dona Terezinha evidencia o trabalho de cura como uma responsabilidade deixada por sua mãe. Através desta e de outras narrativas, percebe-se que a atuação de Dona Zeferina lhe conferiu uma autoridade e liderança que era legitimada pelos demais membros do grupo. As curas realizadas por ela contribuíram para adquirir o respeito tanto dos moradores de São José da Serra quanto de pessoas de fora da comunidade. Mesmo após sua morte, seus ensinamentos e orientações continuam a ser seguidos pelo grupo. A passagem do legado espiritual para Dona Terezinha lhe conferiu também a liderança que era exercida por sua mãe na comunidade. A confiança que era depositada em Dona Zeferina pelo seu trabalho de cura foi transferida para Dona Terezinha, conforme identificado em seu depoimento:

No final do ano salvô uma moça no hospital, o pai pediu pra rezar, aí tem aquela cruz na entrada do terreiro, eu não dava tempo de subir pro centro porque já tava tarde que eu cheguei de Valença. Aí chegamos era mais de cinco horas. Aí ele pediu pra eu rezar. Aí eu falei que naquele di não ia dar porque não dava tempo de ir no terreiro. Aí ele pediu pelo amor de Deus eu queria pedir a senhora um favor: salve a vida da minha filha que está entre a vida e a morte no hospital. Aí eu falei mas eu não tenho força, nem poder pra salvar a vida da filha do senhor, mas vou fazer uma oração. Aí levei ele no Cruzeiro, acendi a luz e pedia as almas do santo cruzeiro, a vovó do santo cruzeiro. Porque o cruzeiro foi fincado no dia 13 de maio com a dona que era quase do cativoiro. Então a gente zela por ele até hoje. E tudo que pede nesse cruzeiro ele atende. Aí primeira coisa que eu vi foi assim fazendo a oração para ele foi o caixão da filha dele, apareceu no pé dele. E ele chorando pelo amor de Deus não deixa morrer é a única filha que eu tenho, só tenho uma. Aí eu falei: ó, ta na mão de Deus, no braço forte da Santa Cruz, porque a cruz de Jesus é a mais forte do mundo, tem força e poder. Aí ele foi embora, já tinha escurecido, marquei pra ele vir ao terreiro. Ele voltô, veio ao terreiro. Pedi pra trazer uma blusa da menina. Ele trouxe, rezou, levou. Ela vestiu no hospital. Aí o doutor não achava nada, ela ficou muda, o pescoço inchou tanto que teve que furar um buraco no pescoço pra ela respirar. Aí torno a voltá de tarde e disse: acho que a minha filha vai morrer Dona Terezinha. Ela aliviou um pouquinho mas ela vai morrer. Eu disse: não vai morrer, o senhor confia em Deus. Aí da outra vez que ele veio, ele disse que deu mal cheiro na menina, mas fez todos os exames e não deu nada. Aí quando viu caiu a carne assim do lado dela todinha. Aí caiu aquela carne tudo viva. Aí ele veio aqui correndo falar outra vez. Da onde ele mora é três horas a cavalo até chegar aqui, atravessando pelas essas mata aí atrás até chegar aqui. Aí quando ele chegou que falou comigo, aí o Vovô que tava em mim falou não vai precisar tirar carne nenhuma do corpo dela pra fazer enxerto (tinha que tirar a carne do corpo), ela vai ser curada. Aí quando fez

um mês ele já trouxe ela aqui para agradecer. Trouxe pra agradecer. A cicatriz já toda igual ao corpo, fechada e ele chorando. Dava pena que ele chorando, veio agradecer e engranhou no pé da cruz [inaudível]. Agradece o nosso preto velho que mora lá, que mora no pé dela, que curou a filha dele e o terreiro.²¹⁶

Na prática de cura exercida por Dona Terezinha pode-se observar uma das principais características do pertencimento religioso da comunidade: a associação de elementos religiosos da umbanda e do catolicismo, conforme apresentado nos capítulos anteriores. Um aspecto importante presente no relato de Dona Terezinha e que demonstra a interlocução entre a umbanda e o catolicismo é o cruzeiro. Construído nos arredores das igrejas católicas, o cruzeiro é o local onde os fiéis acendem as velas para as almas ou para algum outro propósito religioso. De acordo com Riolando Azzi, a ereção da cruz no início da colonização marcou a manifestação do catolicismo como um marco da conquista e como localização de culto. Na análise do autor, a cruz também simboliza a devoção católica popular, tendo como uma das manifestações da expressão da fé cristã a devoção às almas. A tradição entre os religiosos do catolicismo em cultivar as almas, segundo o autor, deve estar provavelmente relacionada às influências célticas sofridas pelos portugueses.²¹⁷ Ao se analisar esta devoção na atualidade, verificam-se permanências e transformações ocorridas ao longo do tempo. É importante chamar a atenção justamente para a incorporação de novos significados a esta tradição, como a associação com elementos da religião de matriz africana. Acender velas no cruzeiro às segundas-feiras, dia das almas, é um bom exemplo. Esta prática é realizada tanto por católicos quanto por umbandistas, tendo em vista que na umbanda a segunda-feira é reservada aos *pretos velhos* – que representam a linha das almas – e, normalmente, quando é preciso realizar algum trabalho espiritual por intermédio dessas entidades, os rituais são realizados preferencialmente neste dias.

A presença dos *pretos velhos* no trabalho de cura desenvolvido por Dona Terezinha também se explica pela atuação dessas entidades nas enfermidades dos consulentes. São entidades que possuem o conhecimento da cura de doenças através de plantas e ervas medicinais. Segundo Lísia Nogueira Negrão, os *pretos velhos* representam na umbanda a linha africana dentro do terreiro. Para Negrão, essas entidades, através da calma que lhes é característica, tranquilizam seus clientes, apaziguando seu ânimo contra os desafetos, benzendo-os e abençoando-os.²¹⁸ A forte ligação entre os *pretos velhos* e a comunidade

²¹⁶ Idem.

²¹⁷ AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978. pp. 14-20.

²¹⁸ NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Op. cit.* pp 211-216.

quilombola de São José da Serra provavelmente decorre de terem trabalhado nesta mesma localidade antigos escravos, ascendentes dos atuais moradores. Representantes, na umbanda, justamente dos escravos que sofreram na época do cativo, os *pretos velhos* firmam um especial significado para a referida comunidade.

Como o terreiro de São José começou a receber pessoas vindas de fora da comunidade, Dona Zeferina teve a iniciativa de registrá-lo. Como já foi exposto, o centro construído na fazenda não podia ser registrado por ter sido construído em terreno que não pertencia a Dona Zeferina. Como possuía uma casa no Morro do Cruzeiro, em Santa Isabel do Rio Preto, decidiu abrir outro terreiro lá, para desenvolver os mesmos trabalhos que já eram realizados em São José da Serra. Inicialmente os trabalhos eram realizados em Santa Isabel quinzenalmente. Dona Maria conta em seu depoimento que a princípio eles iam caminhando da fazenda até Santa Isabel.²¹⁹

Com o surgimento de uma linha de ônibus, que liga Conservatória a Santa Isabel, eles passaram a caminhar da fazenda até a estrada, onde conseguiam ter acesso ao transporte coletivo. Mesmo morando fora da comunidade, em Queimados, Rio de Janeiro, Dona Maria continua frequentando a comunidade de São José da Serra e de Santa Isabel para participar das giras dos terreiros como médium e também das rodas de jongo, em dia de festa.

No dia 26 de janeiro de 1982, o extrato do estatuto da Tenda Espírita São Jorge Guerreiro e Caboclo Rompe Mato foi publicado no Diário Oficial do Estado do Rio de Janeiro com o endereço do Morro do Cruzeiro, s/nº, localizado em Santa Isabel do Rio Preto. O documento, exposto abaixo, faz parte do processo de regularização do terreiro de umbanda, atestando o registro do mesmo na Confederação Espírita Umbandista do Brasil. O registro na C.E.U.B. foi feito sob o nº 361.

²¹⁹ Entrevista de Maria Fernandes Aredes, concedida a Ione do Carmo, Queimados/RJ, 28/10/2011.

TENDA ESPÍRITA SÃO JORGE GUERREIRO E CABOCLO ROMPE
MATO
EXTRATO DO ESTATUTO

Filiada à C.E.U.B. sita no Morro Cruzeiro-s/nº para a prática da Umbanda, com Diretoria composta por 7 membros e o Presidente é o responsável legal; os sócios não respondem p/ encargos sociais e o fim da tenda e a reforma do Estatuto serão de acordo com os arts. 21 e 23.
Martinho Mendes Ferreira-Presidente da C.E.U.B.
(Guia nº 188577/A)²²⁰

No dia 03 de março de 1982, no Registro Civil de Pessoas Jurídicas, Ex-Cartório Castro Menezes, o requerimento foi realizado por João Batista de Azedias, marido de Dona Terezinha, que ficou sendo o representante legal do terreiro. Segue abaixo, a relação dos sócios fundadores relacionados no estatuto:

RELAÇÃO DOS SÓCIOS FUNDADORES²²¹

1. JOÃO BATISTA DE AZEDIAS
Faz. São José - Sta. Isabel do Rio Preto
2. ZEFERINA DO NASCIMENTO
Faz. São José - Sta. Isabel do Rio Preto
3. MANOEL SEABRA
Faz. São José - Sta. Isabel do Rio Preto
4. TEREZINHA FERNANDES DE AZEDIAS
Faz. São José - Sta. Isabel do Rio Preto
5. HAMILTON DO NASCIMENTO
Faz. São José - Sta. Isabel do Rio Preto
6. JOÃO CARLOS FERNANDES
Rua Figueira de Maio, 30 - Queimados
7. MARIA REGINA AZEDIAS FRANÇA
Faz. São José - Sta. Isabel do Rio Preto
8. TEREZA ANTONIO FERNANDES
Faz. São José - Sta. Isabel do Rio Preto
9. ANTONIO DO NASCIMENTO FERNANDES
Rua Senador Vasconcelos, 4-Queimados
10. JULIA ANTONIO FERNANDES
Faz. São José - Sta. Isabel do Rio Preto

²²⁰ Diário Oficial do Estado do Rio de Janeiro. Ano VIII – Rio de Janeiro – Terça-feira, 26 de janeiro de 1982 – Parte V – nº 17, pág. 12.

²²¹ Estatuto de Fundação da Tenda Espírita São Jorge Guerreiro e Caboclo Rompe Mato. Registro nº 67819 no livro nº A23 e do protocolo 234, livro nº A21, em 3 de Março de 1982.

11. FRANCISCO DO NASCIMENTO FERNANDES
Faz. São José - Sta. Isabel do Rio Preto

12. SEBASTIÃO DO NASCIMENTO FERNANDES
Faz. São José - Sta. Isabel do Rio Preto

Dos doze sócios fundadores apresentados no Estatuto do terreiro, três já se encontram falecidos: Zeferina do Nascimento, Julia Antonio Fernandes e Sebastião do Nascimento Fernandes. Este último, filho de Dona Zeferina, falecido em 2011. Dentre os sócios observa-se que dois moravam fora da comunidade de São José da Serra: João Carlos Fernandes e Antonio do Nascimento Fernandes, ambos filhos de Dona Zeferina, os quais residiam em Queimados-RJ.

João Carlos Fernandes, atualmente mora em Barra do Piraí e é evangélico. Frequenta a comunidade para visitar a família, mas não participa mais das sessões do terreiro. Antonio do Nascimento Fernandes mora atualmente em Santa Isabel do Rio Preto e não desenvolve trabalho mediúnico na comunidade. Como exposto nos capítulos anteriores, ele é o principal representante e porta-voz da comunidade, atuando principalmente nas questões relacionadas à posse da terra. Ao lado de sua irmã Terezinha Fernandes, líder religiosa, Toninho representa a liderança política do grupo.

As giras em Santa Isabel não seguem totalmente a mesma dinâmica das giras de São José da Serra. Algumas semelhanças e diferenças puderam ser identificadas. Uma das semelhanças entre as duas giras é que os médiuns que atuam nos dois terreiros são os mesmos. As sessões no terreiro de Santa Isabel acontecem com um intervalo maior do que no de São José da Serra devido à dificuldade de deslocamento dos moradores da comunidade até o centro do Distrito. O público que compõe a assistência muda, já que as sessões realizadas em Santa Isabel atraem um maior número de pessoas que moram na localidade.



Figura 7

Seu João, marido de Dona Terezinha, no terreiro de Santa Isabel durante a gira.
Fonte: Arquivo fotográfico - trabalho de campo, 2011.

Diferente das giras ocorridas em São José da Serra, em Santa Isabel há a presença de atabaques. É provável que a ausência do toque na umbanda em São José da Serra esteja relacionada com a presença dos tambores do jongo na comunidade. Possivelmente, em respeito aos tambores do jongo, vistos pela comunidade como tradicionais, o uso dos atabaques usados nas giras de umbanda esteja restrito ao terreiro de Santa Isabel. Os instrumentos utilizados nas sessões desse local são produzidos industrialmente e tocados, principalmente, pelos netos de Dona Terezinha, filhos de Aparecida, e por outros rapazes da comunidade. Nas rodas de jongo, os tambores são tocados por homens mais velhos, como é o caso de Seu João, marido de Dona Terezinha.

O gongá é composto por menos imagens do que o de São José da Serra, como se pode observar na figura 8. No entanto, estão presentes no altar os principais santos e entidades que fazem parte das representações simbólicas das sete linhas da umbanda.

No altar do terreiro de Santa Isabel se encontram imagens dispostas em níveis. No degrau mais alto do gongá está a imagem de Jesus, seguida de Nossa Senhora Aparecida e São Jorge. No quarto nível estão as imagens de Nossa Senhora da Conceição, Santa Bárbara, São Sebastião e dois *caboclos*. No quinto degrau estão Santo Antônio, São Jerônimo, São

Benedito e imagens de *pretos velhos*. No último degrau fica a imagem de São Cosme, São Damião e Doum, e uma imagem menor do *erê*²²² Mariazinha.



Figura 8
Gongá do terreiro de Santa Isabel.
Fonte: Arquivo fotográfico - trabalho de campo, 2011.

Uma das sessões que pude presenciar no terreiro de Santa Isabel aconteceu no dia 15 de outubro de 2011, quando se comemorava o Dia de São Cosme e São Damião. A gira aconteceu num dia de muita chuva na cidade e, por isso, segundo os médiuns do terreiro, a presença da assistência foi reduzida. O público presente era formado em sua maioria por moradores de São José da Serra e em menor quantidade pelos moradores de Santa Isabel, totalizando em média 30 pessoas.

²²² São espíritos infantis. Seus atributos principais são a inocência e a alegria. Ver NEGRÃO, Lísias, *Op. cit.*, p. 233.

A sessão ocorreu num sábado, durou a noite toda e transcorreu da mesma forma como costuma acontecer em São José da Serra. O trabalho de afastamento dos maus espíritos dos consulentes foi realizado ao longo da noite. As últimas entidades a “descerem” no terreiro foram as crianças, que representam a linha dos êres, que no sincretismo está associada a São Cosme e São Damião. Vários pontos de São Cosme e São Damião foram cantados, dentre eles o descrito abaixo:

Dia 27 de setembro é dia
De São Cosme e Damião
Todas as crianças vêm gritando
Queremos doce, cocada e guaraná

O trabalho desenvolvido pelos erês é bem diferente das demais entidades da umbanda. A forma de eles trabalharem espiritualmente se dá através de brincadeiras realizadas com os consulentes. Molhar a assistência com guaraná, lambuzar os consulentes com bolo, distribuir frutas e doces são algumas formas de trabalho espiritual das crianças. Nesse momento as crianças transmitem o seu *axe*²²³, realizam magias, proporcionando também a proteção aos participantes.

Dona Terezinha tem o apoio de sua irmã, Dona Maria, durante os trabalhos realizados no terreiro. Na figura 9 podem-se ver as duas irmãs com indumentárias de trabalho na umbanda. Ambas vestidas de branco, com turbante na cabeça e fios de contas no pescoço. É importante ressaltar que esse tipo de indumentária não é utilizado por todos os jongueiros de São José da Serra nas apresentações de jongo. A única pessoa que se apresenta com roupas brancas, turbante e colar branco no pescoço é Dona Terezinha. Contudo, a roupa que ela utiliza no jongo não é a mesma usada nas sessões de umbanda. Na obra de Wilson Rogério Penteado Júnior, é apresentada foto de uma senhora vestindo turbante e colares no pescoço, a qual é identificada como uma jongueira de São José da Serra.²²⁴ No entanto, por observação desta pesquisa, foi identificado um equívoco, posto que a pessoa fotografada não faz parte da comunidade e, conseqüentemente, não corresponde a um componente do jongo de São José da Serra.²²⁵

Na hierarquia da religião, a mãe de santo ocupa o lugar de maior prestígio dentro de um terreiro. Segundo Benedicto Victoriano, “dos ogãs ao pai ou mãe de santo há um longo

²²³ Significa a energia das entidades, a força vital dos orixás.

²²⁴ PENTEADO, Júnior. *Op. Cit.*, p. 229.

²²⁵ Num diálogo com o autor através de e-mail, comuniquei este fato, já que além de Dona Terezinha, nenhum outro integrante do jongo de São José da Serra usa esse tipo de indumentária. As mulheres jongueiras usam saias e camisetas brancas e os homens jongueiros usam calças e camisetas brancas durante as rodas de jongo.

caminho de experiência mediúnica, espiritual ou de sabedoria para integrar o *corpus* religioso ou administrativo do terreiro.”²²⁶ Em São José da Serra, o cargo maior na umbanda, que era ocupado por Dona Zeferina, passou após sua morte para as mãos de sua filha Terezinha. A transmissão deste cargo não se deu por acaso, pois se observa nos depoimentos colhidos que houve uma preparação para que Dona Terezinha ocupasse esta função. Desse modo, nota-se que a organização hierárquica dentro do terreiro é pautada, sobretudo, pelas relações familiares em torno das mulheres.

A transmissão da liderança religiosa da comunidade ocorre em função das figuras femininas. A prática umbandista em São José da Serra foi iniciada por Dona Januária, que teve Dona Zeferina como sucessora. Atualmente esta liderança ocupada por Mãe Tetê recebe a ajuda de sua irmã, Dona Maria, para comandar as atividades religiosas. Dona Terezinha e Dona Maria, as únicas filhas ainda vivas de Dona Zeferina, desempenham um papel de destaque dentro do terreiro e da sucessão baseada nas lideranças femininas. Mãe Tetê tem 30 anos de experiência dentro da religião, o que lhe proporcionou um amplo conhecimento dos saberes e práticas religiosas. Dona Maria teve sua iniciação na religião em 1992, aos 41 anos de idade. Na hierarquia do terreiro, Dona Maria é uma das filhas de santo de Mãe Tetê, embora seja irmã carnal da mesma.

²²⁶ VICTORIANO, *Op. Cit.*, p. 34.



Figura 09
Dona Terezinha (Mãe Tetê) e sua irmã Dona Maria, à direita.
Fonte: Arquivo fotográfico – trabalho de campo, 2011.

Mesmo morando em Queimados, município da Baixada Fluminense do Rio de Janeiro, há 40 anos, Dona Maria tem um sentimento de pertença à comunidade São José da Serra, o qual é transmitido às gerações seguintes através das práticas culturais. Suas filhas e neta a acompanham nos trabalhos desenvolvidos nos terreiros de São José da Serra e em Santa Isabel, bem como nas rodas de jongo da comunidade. A prática religiosa e o jongo representam um elemento aglutinador, já que reúne os atuais e ex-moradores da comunidade. A figura abaixo apresenta três gerações: Dona Maria, a filha Cristiane e sua neta Alice. Elas simbolizam a participação das mulheres na transmissão não apenas de uma prática religiosa, mas também na construção de uma memória coletiva.



Figura 10
Dona Maria, sua neta Alice (no centro) e sua filha Cristiane.
Fonte: Arquivo fotográfico – trabalho de campo, 2011.

É importante perceber a umbanda como um dos valores simbólicos presentes no território de São José da Serra, contribuindo para gerar as relações de identidade e pertencimento. De acordo com Bonnemaïson e Cambrèzy, “o poder do laço territorial revela que o espaço está investido de valores não apenas materiais, mas também éticos, espirituais, simbólicos e afetivos. É assim que o território cultural precede o território político e com ainda mais razão precede o espaço econômico.”²²⁷ Dessa forma, a presença da umbanda na comunidade de São José da Serra tem um papel essencial no processo de construção da identidade do grupo, do sentimento de pertencimento e também da memória.

3.3. Saudações, pontos e rituais

Os moradores da comunidade remanescente de quilombo de São José da Serra, em suas práticas e narrativas, demonstram existir uma relação estreita entre a umbanda e o jongo

²²⁷ BONNEMAISON E CAMBRÈZY, *Le lien territorial : entre frontières et identités*. Géographies et Cultures (Le Territoire) n. 20 (inverno). Paris, L’Harmattan-CNRS, 1996, p. 10: apud BORTOLETO, Elaine. Identidade, Território e Pertencimento: a comunidade Pomeranaem Pancas/ES e a unidade de conservação dos pontões capixabas. Anais XVI Encontro Nacional de Geógrafos.

por eles praticados. A manifestação dessa percepção pode ser identificada no CD-livro desse grupo, produzido em 2004. Dentre as 26 músicas gravadas, destacam-se três, que são pontos cantados em terreiros de umbanda. O primeiro deles, cantado em homenagem aos *pretos velhos* nas sessões, aborda o cotidiano das populações negras que viviam no Sudeste brasileiro trabalhando nas plantações de café e de cana de açúcar, tema bastante explorado pelos jongueiros:

Faixa 4: Plantei café de meia

Eu já plantei café de meia
Eu já plantei canaviá
Café de meia não dá lucro
Canaviá cachaça dá²²⁸

Segundo depoimento de Maria Aparecida, filha de Dona Terezinha,²²⁹ o ponto acima é cantado pela comunidade tanto nas sessões de umbanda quanto nas rodas de jongo. Esta informação demonstra a dificuldade de se estabelecer a origem deste ponto na umbanda ou no jongo. Existe a possibilidade de este ponto ter surgido primeiro no jongo e depois ter sido apropriado pela umbanda ou o mesmo ter sofrido um caminho inverso.

O segundo refere-se à faixa 23, que é uma adaptação de um ponto de umbanda referente à Ogum Beira-Mar, uma qualidade de Ogum, que trabalha à beira-mar, em sintonia com outros dois orixás, Iemanjá e Iansã. No CD-livro, o cântico é apresentado como um “jongo para saudar a chegada do dia, momento em que a roda de jongo termina.” A comemoração ao dia de Ogum na umbanda e de São Jorge nas Igrejas Católicas é iniciada com o toque de alvorada ao raiar do dia. É possível que a utilização desse jongo com o propósito apresentado possa vir dessa relação. A autoria do *ponto* é atribuída à Tia Januária, a líder religiosa e rezadeira que antecedeu a liderança religiosa de Dona Zeferina em São José da Serra.

Faixa 23. Beira-mar

Beira-mar auê Beira-mar
Auê Beira-mar, o dia évem
Auê Beira-mar, Beria-mar.²³⁰

²²⁸ CD-livro Jongo do Quilombo São José.

²²⁹ Entrevista de Maria Aparecida Azedias concedida a Ione Maria do Carmo, São José da Serra – Valença/RJ, 18/10/2011.

²³⁰ *Ibidem*.

O outro *ponto* trata-se literalmente de um ponto de umbanda em homenagem a Ogum Iara, outra qualidade de Ogum, que trabalha na cachoeira, em harmonia com Oxum. Este ponto é utilizado para fechar o CD-livro.

Faixa 26. Ogum Iara
Se meu pai é Ogum
Vencedor de demanda
Ele chega no reino
pra salvar filhos de Umbanda

Ogum, Ogum Iara
Salve o povo de batalha
Salve a sereia do mar
Ogum Iara
Saravá Ogum, Ogum Iara²³¹

A decisão da comunidade de São José da Serra de gravar os pontos supracitados entre os pontos de jongo demonstra um dos elementos de identidade do grupo: reconhecimento da umbanda como um elemento diacrítico. Um aspecto interessante é o fato de esses três pontos terem sido gravados por Dona Terezinha, a mãe de santo do terreiro de umbanda da comunidade, o que revela a importância desses pontos e a proximidade do jongo com a religiosidade de matriz africana. Tendo em vista que “é por meio de significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos”²³², o CD-livro produzido pela comunidade de São José da Serra ajuda a compreender os elementos escolhidos no processo de estabelecimento da identidade coletiva desse grupo.

Em dias de festa em São José da Serra, o jongo ainda é dançado em volta da fogueira. A entrevista de Vovó Maria Joana à Beatriz Bonfim, em 1983, aponta para o fato de que essa tradição é típica da região de Valença. Vovó Maria Joana fez algumas comparações entre o jongo que era dançado na zona rural no início do século XX, quando era criança, e o jongo da década de 1980 dançado na Serrinha:

Hoje mudou. Antes os velhos armavam a fogueira com quase dois metros de altura e só começavam a dançar depois de pedir licença aos orixás. Cada mulher usava a roupa que podia, havia desafios lançados, crianças só entravam se os pretos velhos, que estavam ali para desafogar as suas mágoas, permitissem. Agora é mais tranquilo, dançamos também em casa, não apenas no terreiro.²³³

²³¹ Ibidem.

²³² WOODWAER, Kathryn. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: THOMAZ, Tadeu da Silva (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 17.

²³³ JORNAL DO BRASIL. *Vovó Maria Joana traz a Serrinha à Lapa para mostrar o jongo*. RJ, 08/04/1983.

Em São José, antes da apresentação do grupo, há o ritual da “benção da fogueira”, onde Dona Zeferina benzia a fogueira e os visitantes da festa. Após sua morte, em 2003, o legado da liderança espiritual e do jongo passou para as mãos de sua filha, Terezinha, também conhecida como Mãe Tetê pelos frequentadores do centro de umbanda da comunidade.

A tradição de dançar o jongo em volta da fogueira, o recurso à ideia de ancestralidade presente na transmissão da liderança do *tambu* e a resistência em aceitar outros instrumentos (além dos dois tambores feitos de troncos de árvores escavados) são algumas das características da dança vistas como “tradicional” pela comunidade de São José da Serra. No entanto, note-se que essas tradições, como quaisquer outras, acompanham as mudanças sociais e podem ser alteradas ou transformadas de maneira bastante repentina.²³⁴ Em São José da Serra percebe-se que o jongo vem sofrendo mudanças, tendo em vista não só a sua utilização como uma das principais bandeiras de luta pela conquista dos direitos da comunidade, mas também pela inclusão de novos elementos na prática da dança.

Segundo Norbert Elias, o *habitus* está associado uma identidade e se consolida na sociedade a partir da interação do indivíduo com os demais do grupo, momento em que os indivíduos passam a vivenciá-lo. Em São José da Serra, a prática do jongo, mesmo tendo sofrido transformações, deve ser pensada como parte da identidade da comunidade, tendo em vista a transmissão de seus valores às gerações. O *habitus*, focalizado dentro de uma dimensão simbólica do autor, pode ser considerado tanto uma identificação pessoal, como pode servir de marca que distingue o indivíduo dos demais. A prática do jongo pode ser considerada um *habitus*, na medida em que é adquirida mediante a interação social entre os moradores da comunidade. Sedimentado no interior da vida social da comunidade, não deixa de acompanhar as mudanças.²³⁵

²³⁴ GIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrolado: o que a globalização está fazendo de nós*. Rio de Janeiro: Recorde, 2007, p. 51.

²³⁵ ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2002, pp. 15-31.



Figura 11
Ritual da benção da fogueira realizado por Dona Terezinha.
Arquivo fotográfico – trabalho de campo, 2010.

Na figura 11 observa-se a prática do ritual da benção da fogueira, realizada por Dona Terezinha. Nesse momento ela assume uma função específica na roda de jongo. Sua atuação parece estar mais próxima de seu papel enquanto líder espiritual do que como jongueira do grupo, tendo em vista tanto os elementos simbólicos presentes no ritual quanto o fato de não executar a dança. A benção da fogueira pode representar um pedido de licença dos jongueiros aos Orixás, conforme relatou Vovó Maria Joana à Beatriz Bonfim, (na entrevista de 1983, já citada), e também uma reverência aos ancestrais. Tal prática, ocorrida nas noites de festa da comunidade, também pode estar relacionada à fogueira de Xangô, tradição presente nas religiões de matriz africana. O *ponto de abertura* cantado em São José da Serra para abrir a roda de jongo no momento da benção da fogueira é justamente uma homenagem a Xangô, orixá que tem como símbolo, além do machado e da pedreira, o fogo:

Ah, eu fui na mata buscar a lenha
Eu passei na cachoeira, molhei a mão
Senhor da Pedreira
Benza essa fogueira
Além da fogueira

Ajudai todos os irmãos²³⁶

O historiador Robert Slenes indicou a existência do uso do fogo nas comunidades escravas do Sudeste brasileiro e, através de uma perspectiva comparativa, procurou demonstrar que esta prática seria uma das heranças culturais dos povos de origem banto da África Central. O autor parte do relato da professora alemã Ina Von Binzer que, ao visitar uma fazenda do Vale do Paraíba na década de 1880, observa a presença constante do fogo nas habitações escravas. Ao localizar esta prática no cotidiano de povos da África Central, como os *bakongo*, grupo étnico banto, Slenes chama a atenção para a conotação espiritual atribuída ao fogo. Os *bakongo* utilizavam o fogo como elemento importante no ritual do culto aos antepassados, simbolizando a mediação entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos, na busca pela proteção dos ancestrais. Desse modo, o autor trabalha com a hipótese de que as práticas observadas por Binzer na fazenda do Vale do Paraíba tenham suas origens na África banto, visto que a maioria dos escravos trazidos para a região Centro-Sul do Brasil entre o final do século XVIII e 1850 eram oriundos daquele tronco linguístico do continente africano. Nessa perspectiva, é possível que a prática de dançar o jongo em volta da fogueira, como acontece nas noites de festa em São José da Serra, também localizada na mesma região da fazenda visitada pela educadora alemã, possa ter também relação com a manutenção do fogo na cultura dos povos banto.²³⁷

Um outro aspecto importante, observado nas investigações de Slenes, é o significado da fumaça do fogo ritualístico dos *bakongo*. A fumaça tinha um sentido semelhante ao do fogo, ou seja, servir como um elemento de aproximação entre homens e espíritos, bem como um veículo de proteção dos ancestrais. Neste caso, o cachimbo seria um dos elementos utilizados nessa ligação com os antepassados.²³⁸ Assim, a informação remete ao uso das defumações²³⁹, ocorridas nas sessões de umbanda, e do cachimbo, pelos *pretos velhos*. Parece que no caso dos povos *bakongo* e na religião umbandista, a fumaça assume significados bem próximos, tendo em vista que na umbanda o ato de defumar ou de usar a fumaça do cachimbo serve para purificar o ambiente, os médiuns e os consulentes, traduzindo uma relação com a proteção espiritual.

²³⁶ CD-livro Jongo de São José. Ponto de autoria de Toninho Canecão.

²³⁷ SLENES, Robert. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 237-253.

²³⁸ Ibidem.

²³⁹ Purificação do ambiente, dos médiuns e consulentes no início das sessões de umbanda, através da utilização da fumaça gerada pela queima de ervas.

Nota-se, na figura 11, que Dona Terezinha usa um fio de contas branco no pescoço. Esses colares, também conhecidos por guias ou ilequês, são confeccionados com contas e fios de náilon e representam marcas sociais e religiosas de presença obrigatória nos rituais públicos e privados das religiões de matriz africana.²⁴⁰ De acordo com Raul Lody:

O fio de contas é emblema social e religioso que marca um compromisso ético e cultural entre o homem e o *santo*. É um objeto de uso cotidiano, público, situando o indivíduo na sociedade do terreiro. [grifo do autor]²⁴¹

Fazendo uma leitura através do código cromático, observa-se que o fio de contas com miçangas brancas utilizado por Mãe Tetê corresponde a Oxalá, orixá iorubano principal nas religiões de matriz africana. Orixá da criação e da fertilidade, segundo Nei Lopes, este também é conhecido como “o rei das vestes brancas”, por ser o mais importante dos Orixás da cor branca ou dos Orixás *funfun*.²⁴² Levando-se em consideração a complexidade do código cromático das contas, tendo em vista as variações dos tamanhos das contas e a combinação de diversas cores, de acordo com o tipo de nação de cada terreiro, esta pesquisa abarca apenas os aspectos mais gerais do simbolismo desses colares nas religiões de matriz africana.

O uso de fio de contas durante o jongo também era uma prática dos jongueiros da Serrinha na década de 1980, quando Mestre Darcy e Vovó Maria Joana ainda eram vivos. Gandra, é interessante notar, esclarece ser essa prática realizada apenas pelos jongueiros da Serrinha ou por aqueles que tinham uma relação mais próxima com os moradores. É possível que os mais assíduos ao jongo e que usavam as guias, como destaca a autora, fossem também frequentadores do centro de umbanda de Vovó Maria Joana ou umbandistas de outro terreiro.

Os componentes do grupo do Jongo da Serrinha usam guias para se protegerem das “negatividades”, não entrar coisa ruim... Eva chama de negatividade “tudo o que atrapalha a pessoa”.

Os músicos profissionais não usam guias; nem os que eventualmente dançam com o grupo. Os membros da família e os mais assíduos usam-nas por todos os que participam.²⁴³

De acordo com Mãe Tetê, as ervas utilizadas para a benção são alecrim ou manjeriço, dois elementos que simbolizam Oxalá para os adeptos das religiões de matriz africana.²⁴⁴ Dessa forma, verifica-se que elementos da umbanda relacionados a Oxalá estão presentes

²⁴⁰ LODY, Raul, *Op. cit.*, 2001, p. 32-33.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 59

²⁴² LOPES, Nei. *Op. cit.*, p. 504.

²⁴³ GANDRA, Edir. *Op. cit.*, pp. 110-111

²⁴⁴ Oxalá é o Orixá maior dentro da fé umbandista, o criador de tudo e de todos. Nos terreiros de Umbanda é figura central nos congas, onde aparece representado na imagem de Jesus Cristo.

tanto nas *missas afro* quanto no ritual da fogueira durante a abertura da roda de jongo. O manjerição é usado também em banhos de purificação e o alecrim é usado para descarrego em defumações pessoais, ou seja, ambas são ervas de limpeza espiritual.²⁴⁵ Outro elemento importante a ser percebido na figura 11 é a utilização do coité,²⁴⁶ bastante utilizado nos rituais das religiões de matriz africana. Na umbanda utiliza-se com mais frequência o coité, enquanto no candomblé o uso da cabaça é mais utilizado. Ademais, é possível notar que a introdução do coité não se deu desde o início da prática da *benção da fogueira*, já que na foto abaixo, anterior ao ano de 2010, Dona Terezinha carrega a água a ser utilizada na benção em um recipiente de uso doméstico.



Figura 12: Ritual da benção da fogueira.
Fonte: Arquivo particular de Dona Terezinha, 2005.

A cabaça está presente na maioria dos rituais e práticas dos filhos de santo²⁴⁷ do candomblé, como os rituais de iniciação dos filhos de santo e os banhos de folhas. Percebe-se que houve uma preocupação em introduzir no ritual da benção da fogueira um elemento que

²⁴⁵ PORTUGAL, Fernandes. *Rezas, folhas, chás e rituais dos Orixás*. Ed. Tecnoprint., 1987, pp. 103

²⁴⁶ A cabaça é o fruto da cabaceira, de utilização ampla nos rituais do candomblé. Inteira recebe o nome de cabaça. Cortada recebe a denominação de cuia ou coité.

²⁴⁷ No candomblé e na umbanda, designação genérica do iniciado. Filho espiritual de pai ou mãe de santo num terreiro. Ver Nei Lopes, *Op. cit.*, p. 277

tivesse um valor simbólico no campo das religiões de matriz africana. Neste sentido, é provável que a inserção deste e de outros elementos religiosos durante a apresentação do jongo de São José da Serra demonstre tal prática não apenas como uma diversão, mas como expressão de uma intencionalidade que contribui na reafirmação da identidade religiosa da comunidade.

Ainda durante o ritual, Dona Terezinha afirma que algumas palavras são ditas por ela em frente à fogueira, antes de realizar a benção dos visitantes. Ela conta que os participantes costumam levar pedaços do carvão da fogueira, que são utilizados na cura de doenças.²⁴⁸ Prática semelhante fora encontrada na Europa do século XVI, como demonstrou Jean Delumeau, ao tratar das dificuldades enfrentadas pela Igreja a fim de impor os valores da catequese em detrimento das práticas das diversas culturas locais. O autor identifica a persistência de alguns hábitos condenados pela hierarquia eclesiástica, como circular em torno da fogueira e levar para casa tições de carvão como amuletos. Delumeau demonstra como o fenômeno foi cristianizado pela Igreja da Contra-Reforma, que atrela o ritual da fogueira, considerado pagão pela instituição, às festas de São João.²⁴⁹

A fogueira de São João, trazida para o Brasil pelos portugueses no período colonial, como ressalta Martha Abreu, é justificada pelo discurso católico através da história de Santa Isabel, que teria utilizado a fogueira para anunciar a Nossa Senhora o nascimento de São João Baptista.²⁵⁰ Nesse processo de apropriações e reapropriações no universo cultural, observa-se que o esforço da Igreja em cristianizar determinados elementos e práticas culturais não impossibilitou o surgimento de novas interpretações sobre determinados ícones cristãos, como percebido na relação sincrética entre o santo católico São João e o orixá Xangô, cultuado pelos adeptos da umbanda e do candomblé.

3.4. Práticas mágicas

Os chamados “aspectos mágicos” são tema recorrente nos estudos sobre o jongo, desde os primeiros trabalhos realizados em meados do século XX. Na referência aos aspectos

²⁴⁸ Entrevista concedida a Ione Maria do Carmo, Comunidade São José da Serra, fevereiro de 2011.

²⁴⁹ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *A catequese dos negros no Brasil colonial*, p. 46. In: Os santos pretos carmelitas: culto dos santos, catequese e devoção negra no Brasil colonial. Niterói: UFF, 2002.

²⁵⁰ ABREU, Martha; SOIHET, Rachel. *Op. cit.*, p. 97

mágicos, serão também tratadas as *demandas*.²⁵¹ As observações feitas por pesquisadores em regiões diferenciadas do Sudeste brasileiro ajudam a definir alguns elementos mágicos que estiveram presentes nas práticas dos antigos jongueiros. Para se compreender a permanência ou a ruptura desses elementos na prática do jongo realizado pelas comunidades jongueiras na atualidade, faz-se necessário pensar o jongo enquanto uma tradição no ambiente da modernidade, levando em conta as diferentes formas de apropriação da dança e pelas interações com outras expressões culturais.

Ao descrever o jongo realizado em 1945 na cidade de Cunha, Estado de São Paulo, Alceu Aynard Araújo reserva um espaço em seu artigo para tratar da magia na prática dos jongueiros. Sobre as demandas presentes nas rodas de jongo, o autor relata um caso e em seguida expõe sua opinião:

Um jongueiro amarrou uma pessoa que estava zombando da dança dos pretos, deixando-a com a frente virada para a parede até o amanhecer do dia. O jongueiro tem parte com o demônio (exu pagão), assim, afirmam, e todos os bons jongueiros, já se pode saber, são também entendidos na arte da quimbanda ou magia negra (...) os jongueiros, pelo que constatamos, gozam de uma auréola de mágicos e feiticeiros, pessoas que têm determinados privilégios e têm amizade com o diabo.²⁵²

O relato acima poderia ser mais um dentre tantos outros sobre *demanda* no jongo motivada pela falta de respeito de um observador perante a dança ou um dos participantes, demonstrando que o jongo excede o campo da diversão. No entanto, um dos aspectos que chamam a atenção na fala do autor é a associação da *demanda* no jongo com a quimbanda em meados do século XX. A interpretação dada por Araújo para a quimbanda equivale à prática da magia negra. Segundo ele, os jongueiros que teriam pacto com o demônio se utilizariam desta prática durante as rodas de jongo.

Outro aspecto que merece destaque na fala de Araújo é a relação da *demanda* ocorrida no jongo com o Exu pagão, entidade que pode estar presente tanto nas giras de quimbanda quanto nas giras de umbanda. O fato de a figura de Exu estar geralmente associada à magia pode ter possibilitado a relação desta entidade com a prática de *demandas* dentro do jongo. Mais um elemento que pode ser agregado à associação feita pelo autor é a semelhança entre o

²⁵¹ No jongo essa expressão se refere a briga entre jongueiros, onde um participante realiza uma magia direcionada a outro jongueiro presente na roda, deixando-o enfeitado, ou “amarrado”. Como foi exposto anteriormente, também encontrou-se este termo na umbanda, que significa guerra de orixá, batalha, briga de santo, ou ainda, o conflito mediado por feitiços entre pessoas dentro do campo religioso.

²⁵² ARAÚJO, Alceu Maynard. *Jongo*. In: Revista do Arquivo Municipal. Ano XVI, vol. CXXVIII, Out. 1949, pp. 53- 54

principal horário de atuação do Exu e o horário da prática do jongo realizado pelos antigos jongueiros.

É comum encontrar nos depoimentos dos jongueiros mais velhos a informação de que as rodas de jongo praticadas em tempos mais remotos aconteciam à meia noite, como destacaram Eva e Dona Eulália, do jongo da Serrinha: “o jongo sempre começava à meia-noite, meia-noite começava o tambor a rufar; meia-noite até o sol raiá, mesmo até sete, oito horas da manhã tinha o jongo.”²⁵³

Segundo relato de Araújo, a roda de jongo transcorreu “até o amanhecer”, o que possibilita inferir que tenha começado no horário noturno. Outra referência sobre este aspecto é encontrada na música Caxambu, gravada pelo cantor Almir Guineto: “Deu meia-noite / O galo já cantou / Na igreja bate o sino / É na dança do jongo que eu vou”.²⁵⁴ Estas indicações possibilitam fazer um cruzamento com uma das características atribuídas aos Exus: o horário principal de sua atuação para a realização de magias, ou seja, o horário da meia noite. Um ponto cantado nas sessões de umbanda para o Exu Tranca Rua faz menção a alguns elementos citados na música Caxambu: “O sino da igreja faz belém, blem, blom / Deu meia-noite o galo já cantou / Seu Tranca Rua que é dono da gira / Oi corre gira que Ogum mandou.”²⁵⁵

A aproximação do jongo com a umbanda também mediada pelo Exu, como sugeriu Araújo, é pouco mencionada nos depoimentos dos atuais jongueiros. Como discutido no primeiro capítulo, o cuidado em evitar uma depreciação da imagem do jongo também pode ser um dos motivos do silêncio ou da negação desta associação. Vê-se que o jongo apresenta vários simbolismos, o que possibilita sua associação com outras entidades da umbanda, além da figura do *preto velho*.

Outro depoimento importante é o do sambista Aniceto de Menezes e Silva Júnior, do Império Serrano:

O jongo mata, jongo não é brincadeira, o jongo é das almas e é importante que a senhorinha saiba que está conversando com uma pessoa do santo, eu sou do santo, aquilo ali é a casa das Almas e casa de Exu. (...) O jongo é das Almas, o jongo deve ser iniciado à meia-noite, o jongo exige uma fogueira, nesta fogueira uma vasilha com algo dentro, deve ser acesa uma vela, ao lado desta vela um copo d'água virgem, liso. O jongo deve ser dançado com a indumentária branca, na falta de branca, alva. (...)²⁵⁶

²⁵³ GANDRA, Edir, *Op. cit.*, p. 64

²⁵⁴ A música *Caxambu* foi lançada em 1986 no LP *Almir Guineto*, pela gravadora RGE.

²⁵⁵ Ponto de umbanda dedicado ao Exu Tranca-Rua das Almas. Domínio Público.

²⁵⁶ MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural. Divisão de Editoração, 1995. p. 139.

Percebem-se, em sua fala, alguns elementos destacados até aqui, como a *demanda*, a relação do jongo com a linha das Almas ou dos *pretos velhos*, o horário de início da dança à meia-noite, a presença da fogueira, o ritual e a indumentária usada nas rodas.

Maria de Lourdes Borges Ribeiro chamou a atenção para a ausência de “possessões” nos jongs por ela investigados.²⁵⁷ No entanto, deve-se considerar o fato de as incorporações poderem ocorrer de maneira bem sutil, não sendo muitas vezes percebidas pelos observadores externos e também pelos participantes da roda, como descreve Seu Manoel Seabra:

(...) Tinha uma comadre minha que o compadre, que é o pai do... Tio do Toninho, Sebastião Geraldo. Eles foi para São Paulo. Ah mas nós cantava a noite inteira. Então... E as damas, minhas noras, a irmã dela, a... essa. Ianoua, era a mais nova. E eles... cobinava as dama para me dar uma coça, pra eu mesmo... não sair. Para eu não entrar na dança. Aí eu falei: vocês pode... juntar tudo... que eu to pronto, né? Disputar com vocês, e disputava. Eles tirou um baile, teve uma vez que teve três bailes seguidos, mas não ganhou de mim [risos]. E eu dancei com eles a noite inteira, né? E... não saia da roda. Aí essa minha cumadi, falou: é... o senhor é bom mesmo. Aí teve um **baiano** dela que ela trabalhava, aí ele me deu uma amarrada no pé, falou: O Maneco, você é forte mas não deixo você em pé. Ele me amarrou, eu não podia nem andar. E andando assim... Depois é que ele destrabalhou o trabalho lá perfeitamente. Aí eles fez um baile lá, foi saindo um tambu, eu saía cambateando [riso]. E aquela dor na perna, aquele peso na cabunda feito que eu tava carregando uma propriedade. E eu não consegui. Aí nós **fomos no trabalho**, aí **eu falei com o caboclo**: O caboclo..., eu não sei o que tá havendo comigo, eu vou entrar no tambor eu danço a noite inteira, aí ele viu lá... Ele falou: ó... vamo criar... foi bom você me explicar agora tem que chamar o que te amarrou pra te desmarrar você. Aí eu falei mas é... Quem amarrou? Aí ele falou: ó... o baiano amarrou você. Amarrou mesmo. [riso]. Aí eu falei: deixa ele me amarrar não fiz nada. Ele fez por causa de você ganhou do meu cavalo... e ganhou da comunidade toda, você é duro mesmo. [riso] Eu falei: só assim que o Francisco ganhava de mim, né? [riso] Se fosse uma mano a mano eu vencia, nesse jeito e tudo... eu perdi. Aí esse baiano baixou, baixou... Aí ele baixou e ainda veio zangado comigo, falando se entorta... tinha era uma dor nas pernas e os pesos. Passou a mão lá, a mão lá, pronto e sumiu mesmo. [risos] E... Aí ele falou assim: Olha você não se mete com... no... tambu não de qualquer jeito não **que o tambu tem dendê**, eu falei... é, eu peço mas um cadinho, isso tem mesmo. E agora eu acabei de ver que tem. [riso]²⁵⁸

Segundo relato de Seu Manoel, a incorporação do *baiano* aconteceu de forma tão sutil que não foi percebida pelo jongueiro. É interessante notar que o feitiço feito pelo *baiano* na roda de jongo só foi desfeito por ele mesmo no terreiro de umbanda. Diante da história contada por Seu Manoel, fica mais uma vez evidente a relação entre o jongo e a umbanda. Neste caso, onde ocorre uma situação de *demanda*, esta relação é mediada por outra entidade,

²⁵⁷ RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. *Op. cit.*, p. 49

²⁵⁸ LABHOI-UFF. Acervo Memória do Cativoiro. 28/11/2003.

o *baiano*. Caso semelhante aconteceu no jongo de Tamandaré. Xina, jongueiro e umbandista daquela localidade, fala sobre a presença da mesma entidade no jongo:

Teve gente que já recebeu baiano no Jongo dançando junto comigo e me culpando dizendo que era eu o responsável por aquilo. Mas, eu jamais faço isso. Porque eu tenho um sentido que é brincar no jongo e respeitar também, respeitar aqueles (espíritos) que tão chegando na roda. (...) ²⁵⁹

Dessa forma, percebe-se a possibilidade da manifestação de diferentes entidades da umbanda nas rodas de jongo, o que demonstra a existência de uma complexidade no que se refere às práticas mágicas ou às *demandas* no jongo. Talvez seja pela existência desses fenômenos que nos jongs praticados pelos antepassados dos atuais jongueiros houvesse a proibição da participação de crianças nas rodas.

Com as transformações ocorridas ao longo do tempo, através de releituras e incorporação de novos elementos, a presença das crianças e jovens nas rodas de jongo passou a ser quase que uma obrigatoriedade nas comunidades jongueiras, tendo em vista a preocupação com a manutenção e a permanência da dança em cada localidade. Não obstante as crianças frequentem atualmente as rodas, os fenômenos mediúnicos e as *demandas* continuam existindo, mesmo porque as crianças que frequentam o jongo são as mesmas que participam das sessões umbandistas.

A afirmação de que o “tambu tem dendê” é outro aspecto relevante do depoimento de Seu Manoel. A palavra “dendê” refere-se ao fruto da palmeira conhecida como dendezeiro, do qual se extrai um óleo utilizado na culinária. O “azeite de dendê”, como é conhecido no Brasil, ou “óleo de palma”, como é conhecido em Angola, é ingrediente indispensável em vários pratos da culinária africana e afro-brasileira.²⁶⁰ Esse óleo também é usado no preparo de comidas rituais específicas de cada Orixá nas religiões de matriz africana.²⁶¹ Desse modo, dizer metaforicamente que algo “tem dendê” significa, na linguagem religiosa de matriz africana, a existência de espiritualidade naquilo de que se fala.

Elizabete Seabra, filha de Seu Manoel Seabra, usa a mesma expressão de seu pai ao se referir aos aspectos mágicos do jongo: “O caxambu tem dendê”.

²⁵⁹ Entrevista de Xina, concedida ao antropólogo Wilson Rogério Penteado Júnior. In: Jongueiros do Tamandaré, p. 190.

²⁶⁰ No Brasil o azeite de dendê é utilizado na preparação do caruru, vatapá, acarajé, bobó-de-camarão, entre outros pratos. Na culinária angolana, o óleo é usado para preparar moamba de galinha, o calulu, etc.

²⁶¹ O preparo dessas comidas também passa por um ritual. Depois de prontos são oferecidos aos orixás acompanhados de rezas e cantigas, durante a festa ou no final. Quando distribuídas para todos os presentes são chamadas de axé, pois acredita-se que o Orixá aceitou a oferenda e impregnou de axé as mesmas. Ver <http://umbandabrasileira.wordpress.com/2008/09/24/comidas-de-santos/>, acesso em 16/03/2011.

Elizabete: Se a gente chegasse assim, se tivesse conversando aqui nós mais velho, chegasse uma criança (?) nós saía vazando. Então, a gente só ouvia eles comentando né aquilo que foi, foi bom, ah o caxambu nós vamo fazê mais assim, vai tê que tê mais isso, aí aqueles mais velhos conversando cum outro né, tu via que eles tinha garra mesmo, faeio ó e muita coisa, e a gente (?) o caxambu tem dendê, nego falava assim, e a minha mãe dizia assim: tem mesmo, minha filha, tem dendê sim. Então...

Entrevistador: Então já que você (?), eu vou perguntar: jongo é místico?

Elizabete: Místico?

Entrevistador: É.

Elizabete: Sê qué dizer se ele (??)?

Entrevistador: É... se ele tem um... ele é só uma dança ou é algo espiritual...

Elizabete: Eu sei que o...

Entrevistador: Porque você disse que tem dendê...

Elizabete: Tem. Porque o jongo... o jongo eu sei que ele é abençoado, isso eu sei que ele é...

Entrevistador: É né...

Elizabete: O jongo é abençoado. Então é nessa palavra que a gente diz que às vezes, que a gente não pode dizê outra palavra, a gente diz tem dendê né? Então o jongo é uma coisa (?).²⁶²

A utilização da palavra *dendê* com a conotação de algo mágico também é encontrada em determinados *pontos* da umbanda, como o que segue abaixo, dedicado à Pombagira:

Pombagira foi à capela
Levar marafo pro padre benzer
Sacristão disse pra ela:
A batina do padre tem dendê²⁶³

O marafo, ou aguardente, citado no *ponto* acima é utilizado nos rituais realizados na umbanda por Exus e Pombagiras.²⁶⁴ Dessa forma, o fato de a Pombagira levar a aguardente para ser bento pelo padre demonstra a crença dos umbandistas na existência do magismo no catolicismo, representando o compartilhamento de elementos nas duas religiões. Percebe-se neste *ponto* da umbanda que o termo “dendê” também é utilizado para indicar a presença de aspectos mágicos. Assim, percebe-se o uso da linguagem metafórica como um aspecto comum encontrado tanto nos *pontos* cantados nas sessões da umbanda quanto nos executados nas rodas de jongo.

Os *pontos* cantados também possibilitam estabelecer outras conexões entre o jongo e a umbanda. Os cânticos entoados nas rodas de jongo em cada comunidade, como discutido no

²⁶² LABHOI-UFF. Acervo Memória do Cativeiro. 13/12/2003.

²⁶³ Ponto de exu. Domínio público. Ver http://oxossicacador.com/umbanda/pontos/pontos_poba-gira.htm, acesso em 16/03/2011.

²⁶⁴ Segundo Vagner Gonçalves da Silva, a Pombagira seria uma versão feminina do Exu associada ao estereótipo da prostituta, da mulher da “rua”, que se veste com roupas escandalosas, exhibe atitudes obscenas, linguagem vulgar e gestos escrachados. As Pombagiras, associadas aos prazeres do corpo, geralmente quando incorporadas bebem em taças bebidas doces, como champanhe, e fumam cigarros presos a longas piteiras. (p. 123)

primeiro capítulo, possibilitam observar as marcas identitárias do grupo. A escolha de cantar *pontos* no jongo que remetam diretamente a uma determinada entidade é um elemento importante na investigação sobre o posicionamento dos jogueiros perante a aproximação do jongo e a umbanda. No relato de Seu Pedro, umbandista e jogueiro de Tamandaré, que chegou ao jongo através de sua mãe de santo da umbanda, é interessante notar o quanto os *pontos* cantados no jongo foram determinantes para que houvesse um laço de identificação com a dança:

Eu quando entrei no jongo na primeira vez que eu conheci, que a minha mãe de terreiro aqui me chamou pra vim, eu ouvia os pontos e de repente comecei a bater palma e quando foi ver eu já tava dançando na roda, porque uma coisa que atrai no jongo é que tem uns ponto muito forte que louva as entidade.²⁶⁵

A fala de Seu Pedro reforça a ideia de que o “caxambu tem dendê”, ou seja, que existe uma espiritualidade nas rodas de jongo. Elementos característicos do universo umbandista na prática do jongo também podem ser percebidos em São José da Serra através de outra fala de Seu Manoel Seabra sobre a reverência aos tambores do jongo e também de sua relação com os *pretos velhos*:

Seu Manoel: Tive que saravá o tambor. Por causa que eu sou o chefe, né? Aí por isso que eu tenho que saravá ele. Outra dançarinha também. Mas já basta...

Entrevistador: O senhor pede licença pra quem?

Seu Manoel: Para Preto Velho.²⁶⁶

Neste caso, o ato de “saravar” está relacionado ao costume de pedir permissão aos mais velhos e aos ancestrais antes de iniciar ou entrar numa roda de jongo. Na narrativa de Seu Manoel Seabra este pedido é feito aos *pretos velhos* através dos atabaques, que também simbolizam uma ligação com o povo do cativeiro. Mais uma vez, encontram-se nas palavras de lideranças do jongo da Serrinha semelhanças com as de Seu Manoel Seabra. Para os filhos de Vovó Maria Joana, Eva Monteiro e Darcy Monteiro, os tambores são “representantes na comunicação dos terrestres com os seres espirituais, meio de comunicação com as entidades, as almas.” Edir Gandra complementa essa ideia, afirmando que “a isso se deve o uso de salvar os tambores, que foram oferecidos às entidades do Jongo”.²⁶⁷ Essa reverência aos *pretos velhos* também é uma característica dos *pontos de abertura*, que também podem trazer um

²⁶⁵ PENTEADO JÚNIOR, *Op. cit.*, p. 157.

²⁶⁶ LABHOI-UFF, *Acervo Memória do Cativeiro*. 2005.

²⁶⁷ GANDRA, Edir. *Op. cit.*, p. 75.

pedido de permissão dos mais jovens jongueiros aos mais experientes para cantar os *pontos*. Parafraçando os jongueiros, este é o momento em que “pinto novo” pede licença ao “galo velho”. Um bom exemplo é o *ponto de abertura* cantado pelos jongueiros de Angra dos Reis:

Cheguei na angoma
Tinha muita diferença
Quero cantar meu pontinho
E meus pais velhos dá licença²⁶⁸

Através das narrativas dos moradores de São José da Serra, bem como de suas representações e práticas cotidianas, foi possível perceber elementos elencados por esses atores sociais como significativos na construção de sua identidade quilombola. São José da Serra é ao mesmo tempo uma comunidade jongueira e quilombola, o que representa duas identidades que convergem para uma memória coletiva ancorada no passado escravista. Entre essas duas identidades, o jongo pode ser visto como um elemento de interseção de construção da memória do grupo.

A análise das narrativas possibilita afirmar que a presença da religiosidade no jongo praticado pelos moradores de São José é reconhecida pelo grupo como um elemento diacrítico. Levando em consideração a “dupla consciência” religiosa do grupo, procurou-se demonstrar a dinâmica de interações entre o jongo e a umbanda, o jongo e o catolicismo e entre o catolicismo e a umbanda. Buscou-se também elucidar como esses diálogos estão relacionados com uma cultura que recria constantemente uma memória dos seus ancestrais, ensejando um processo significativo para a afirmação de uma identidade étnica, que por sua vez é relevante na construção da identidade quilombola da comunidade em questão.

²⁶⁸ Documentário *Jongo, calangos e folias*. 2007.

CONCLUSÃO

Esta investigação sobre a relação do jongo e religiosidades em São José da Serra revelou o jongo, bem como o catolicismo e a umbanda, como elementos fundamentais na construção da identidade quilombola da comunidade.

O processo de titulação definitiva das terras ocupadas pelos quilombolas de São José da Serra, que foi iniciado em 1999, com o recebimento da certidão de remanescente de quilombo, esta emitida pela Fundação Cultural Palmares, foi marcado por tensões que envolveram não só os moradores da comunidade e os fazendeiros locais, como também atores sociais externos. Os diálogos estabelecidos com intelectuais da academia, com agentes dos movimentos sociais, principalmente do movimento negro, e com religiosos católicos influenciaram na construção da identidade quilombola do grupo, tendo em vista que tais contatos possibilitaram o conhecimento da legislação constitucional e impulsionaram as primeiras iniciativas do processo de luta pelos seus direitos em torno da terra.

A localização da comunidade de São José da Serra no universo das comunidades jongueiras e quilombolas possibilitou demonstrar a pluralidade no processo de construção das identidades e a articulação destas com a luta pela posse da terra. Apesar de haver uma compatibilidade entre os territórios jongueiros da atualidade e as regiões onde o trabalho escravo foi utilizado nas plantações de café e cana de açúcar, nem todas as comunidades quilombolas têm o jongo como elemento legitimador de sua identidade e ligação com a ancestralidade escrava. É o caso da comunidade quilombola de Rasa - Búzios, RJ, a qual, diferentemente de São José da Serra, não reconhece o jongo como elemento de reafirmação de sua identidade quilombola,

Para os moradores de São José da Serra que se autodefinem “católicos e umbandistas”, as relações estabelecidas entre o jongo e as religiosidades são percebidas através das duas vertentes religiosas. A “dupla consciência” religiosa dos moradores de São José da Serra, onde catolicismo e umbanda convivem dentro de um mesmo território cultural, contribui para o diálogo do jongo com estas religiosidades sem que haja uma interpretação negativa ou contraditória desta relação.

A “dupla consciência” religiosa parece estar relacionada com a vivência religiosa dos antepassados, posto que os escravos de origem banto, dos quais possivelmente os moradores de São José da Serra são descendentes, tiveram experiência religiosa semelhante – considerando-se que já no continente africano este grupo étnico demonstrara a flexibilidade

de incorporar os códigos católicos sem deixar de praticar seus cultos locais. Observou-se que a “dupla consciência” religiosa é uma prática predominante em São José da Serra, porém não é algo restrito a ela. Esta religiosidade foi identificada também na região de Valença, que recebeu até meados do século XIX escravos de origem banto.

Em outras associações com a cultura dos antepassados africanos foi possível reconhecer a forte crença na ligação entre o mundo dos vivos e o mundo espiritual. Diferentes elementos que funcionam como elo entre os dois mundos puderam ser observados no campo cultural da prática do jongo. Os *pontos* cantados, o tambor, a fogueira, a reverência às entidades e divindades religiosas, ou ainda a afirmação de que “os *pretos velhos* estão presentes na roda do jongo”, são alguns desses elementos. Concluiu-se existirem no jongo de São José da Serra elementos culturais de origem africana que, junto com o catolicismo, permitiram à comunidade construir sua memória identitária

O jongo praticado pelos membros da comunidade pesquisada neste trabalho nos permitiu entender a construção de suas identidades a partir de três aspectos centrais. O primeiro está relacionado à presença do catolicismo, praticado pela comunidade através de sua própria visão de mundo, onde a relação com diferentes párocos e o bispo revelou uma troca cultural. Ao mesmo tempo em que os moradores de São José da Serra sofreram influências, também influenciaram. O segundo aspecto refere-se à prática da umbanda na comunidade. Concomitante ao catolicismo, ela é destacada como uma das referências identitárias da religiosidade do grupo. A sucessão religiosa baseada nos laços de parentesco e a liderança feminina frente à organização e gestão dos trabalhos dos terreiros abertos pela comunidade são aspectos peculiares ao grupo. O terceiro a ser destacado é a relação do jongo com as referidas religiosidades. Enquanto elementos do jongo foram identificados nas cerimônias católicas, como a presença do tambor e os *pontos* cantados, elementos da umbanda nas rodas de jongo também foram observados, como a participação de Dona Terezinha nas rodas de jongo, enquanto líder religiosa – já que é responsável pela execução da benção da fogueira e não dança o jongo com os demais membros do grupo.

Desse modo, as formas de representação de elementos do catolicismo e de religiões de matriz africana no jongo de São José da Serra representam um traço diacrítico que estabelece fronteiras deste grupo com outras comunidades jongueiras, ao mesmo tempo em que desempenha papel importante na construção da identidade quilombola da comunidade. O pertencimento identitário de São José da Serra em torno do termo “remanescente de quilombo”, definido no artigo 68 do ADCT, implicou a reafirmação dos laços com o passado

escravista. Assim, enquanto manifestação cultural praticada pelos escravos que habitaram aquele território, o jongo se apresenta como um dos principais elos desta ligação.

A forma como a comunidade se apresenta como quilombola proporciona a visibilidade dos elementos principais que compõem a base dessa identidade. A festa anual em comemoração ao dia 13 de Maio, por exemplo, é um evento da comunidade repleto de símbolos e significados que demonstram a representação dos moradores sobre sua identidade quilombola. A incorporação das *missas afro* nas festividades da comunidade sinaliza a intencionalidade de apresentar para um público externo sua identidade étnica, bem como dar visibilidade à relação desses indivíduos com os seus antepassados. Ainda durante a festa, a dança do jongo é apresentada de uma forma peculiar, tendo em vista que a benção da fogueira, que abre a roda, transformou-se numa marca identitária do grupo. Durante a apresentação do grupo, os pontos que saúdam os Orixás, a indumentária da líder espiritual da comunidade e a presença de entidades espirituais, como afirmam os jongueiros da comunidade, são elementos da umbanda presentes no jongo praticado em São José da Serra.

Levando-se em consideração a ligação da manifestação cultural com a memória escrava, o jongo – antes praticado apenas dentro de um contexto familiar, nos momentos de datas festivas e significativas para a comunidade – é recriado e transformado em um instrumento de grata importância para a legitimação de uma luta política e na construção de sua identidade quilombola.

FONTES

1. FONTES

1.1. Documentários:

Bracuí: velhas lutas, jovens histórias

Realização: Observatório Jovem do Rio de Janeiro, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense – UFF, 2007.

Direção: Paulo Carrano.

“Sou de jongo”

Realização: Pontão do Jongo e do Caxambu - UFF, 2009.

Produção: Observatório Jovem – UFF.

Direção: Paulo Carrano.

Memórias do cativoiro

Direção: Hebe Mattos e Martha Abreu. Rio de Janeiro: UFF, 2005.

Jongos, calangos e folias. Música negra, memória e poesia

Direção: Hebe Mattos e Martha Abreu. Rio de Janeiro: UFF, 2007.

“Salve jongo!”

Direção: Pedro Simonard, 2005.

O Jongo da Serrinha: um tributo a Mestre Darcy.

Direção, roteiro e produção: Beatriz Paiva, 2005.

1.2. Impressas:

Periódicos

JORNAL DO BRASIL. *Vovó Maria Joana traz a Serrinha à Lapa para mostrar o jongo.* RJ, 08/04/1983.

Revista *Isto é*, nº 1442, 21/05/1997, pp. 41-42.

Revista *Tempo e Presença*, nº 173, janeiro/fevereiro de 1982.

CD-ROM

Dossiê IPHAN 5. Jongo no Sudeste. Brasília, DF: Iphan, 2007.

Arquivo Fundação Cultural Palmares - Brasília

Relatório de Identificação da Comunidade Remanescente de Quilombo de São José da Serra.
Processo nº 01420.000100/99-99

Autoras: Hebe Maria Mattos e Lúcia Celestino Meireles.

Relatório de Identificação da Comunidade Remanescente de Quilombo de Santa Rita do Bracuí.

Processo nº 01420.000103/99-87 – Parecer nº 004/FCP/Minc/99

Autora: Sandra Bragatto.

Outros

Diário Oficial do Estado do Rio de Janeiro. Ano VIII – Rio de Janeiro – Terça-feira, 26 de janeiro de 1982 – Parte V – nº 17.

Estatuto da Tenda Espírita São Jorge Guerreiro e Caboclo Rompe Mato.

Registro no Cartório Civil de Pessoas Jurídicas, sob nº 76819 no livro nº A23 e do protocolo 234, livro nº A21, em 3 de Março de 1982.

1.4. Oraís:

Entrevistados	Data	Local	Entrevistador	Arquivo
Zeferina Nascimento	15/05/1995	Comunidade de São José da Serra– Valença/RJ	Ana Maria Lugão Rios	LABHOI-UFF Acervo Memória do Cativeiro
Manoel Seabra do Nascimento	10/12/1998	Comunidade de São José da Serra– Valença/RJ	Hebe Mattos e Lúcia Meireles	LABHOI-UFF Acervo Memória do Cativeiro
Manoel Seabra Nascimento	28/11/2003	Comunidade de São José da Serra– Valença/RJ	Hebe Mattos e Martha Abreu	LABHOI-UFF Acervo Memória do Cativeiro
Elizabete Seabra Procópio	13/12/2003	Comunidade de São José da Serra	Fernanda Thomaz, Gisele Martins e Vantuil Pereira	LABHOI-UFF Acervo Memória do Cativeiro
Manoel Seabra do Nascimento	19/02/2011	Comunidade de São José da	Ione Maria do Carmo	PPGH/UNIRIO

		Serra – Valença/RJ		
Terezinha Fernandes Azédias	19/02/2011	Comunidade de São José da Serra – Valença/RJ	Ione Maria do Carmo	PPGH/UNIRIO
Elias James Mannig	10/06/2011	Valença/RJ	Ione Maria do Carmo	PPGH/UNIRIO
Gilmara da Silva Roberto	31/07/2011	Comunidade de São José da Serra – Valença/RJ	Ione Maria do Carmo	PPGH/UNIRIO
Medoro de Oliveira	04/08/2011	Três Rios/RJ	Ione Maria do Carmo	PPGH/UNIRIO
Levi da Cruz	22/08/2011	Santa Isabel do Rio Preto – Valença/RJ	Ione Maria do Carmo	PPGH/UNIRIO
Elaine Monteiro	14/09/2011	UFF – Niterói/RJ	Ione Maria do Carmo	PPGH/UNIRIO
Edilson Medeiros de Barros	08/10/2011	Por e-mail	Ione Maria do Carmo	PPGH/UNIRIO
Maria Aparecida Fernandes Azédias	18/10/2011	Comunidade de São José da Serra – Valença/RJ	Ione Maria do Carmo	PPGH/UNIRIO
Carivaldina Oliveira Costa	21/01/2012	Comunidade Quilombola da Rasa – Búzios/RJ	Ione Maria do Carmo	PPGH/UNIRIO
Marta da Costa Cardozo de Andrade	21/01/2012	Comunidade Quilombola da Rasa – Búzios/RJ	Ione Maria do Carmo	PPGH/UNIRIO

2. BIBLIOGRAFIA

2.1. Obras de referência:

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, Senado, 1988.

CASTRO, Yeda Pessoa. *Falares Africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks Editora e distribuidora de livros, 2001.

LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

REZENDE, Afonso Celso. *Dicionário Jurídico Especial*. Leme/SP: J.H. Mizuno, 2009.

2.2. Artigos, livros e teses:

ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. *Jongo, registros de uma história*. In: LARA, Sílvia; PACHECO, Gustavo. (orgs.) *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley Stein, Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007.

_____ (orgs.) *Pelos caminhos do Jongo/Caxambu: Histórias, memória e patrimônio*. Niterói: UFF. NEAMI, 2008.

_____ “*Remanescentes das Comunidades dos Quilombos*”: *memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação*. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH - São Paulo, julho 2011*.

ALBERTI, Verena. 2004. *Manual de História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

ALMEIDA, Alfredo. *Quilombos: sematologia face a novas identidades*. In: *Frechal – terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista*. São Luís: SMDDH/CCN-PVN, 1996.

ANGEL, Magali. *Irmandades*. In: VAINFAS, Ronaldo. (org.) *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. *Quilombos: tradições e cultura da resistência*. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Jongo*. In: *Revista do Arquivo Municipal*. Ano XVI, vol. CXXVIII, Out. 1949.

ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru-SP: Edusc, 2006.

AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Organização: Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

_____. *Los grupos étnicos y sus fronteras – La organización de las diferencias culturales*. México: Fundo de Cultura Económica, 1969. apud: PINHO, Patrícia de Santana. *Reinvenção da África na Bahia*. São Paulo: Annablume, 2004.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito Nagô*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1978.

BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

BONNEMAISON E CAMBRÈZY, *Le lien territorial : entre frontières et identités*. Géographies et Cultures (Le Territoire) n. 20 (inverno). Paris, L' Harmattan-CNRS, 1996, p. 10: apud BORTOLETO, Elaine. Identidade, Território e Pertencimento: a comunidade Pomeranaem Pancas/ES e a unidade de conservação dos pontões capixabas. Anais XVI Encontro Nacional de Geógrafos.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Festim dos bruxos: estudos sobre a religião no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: Ícone, 1987.

CANCLINI, Nestor. *A Encenação do popular*. In: Culturas híbridas. São Paulo: Edusp, 2008.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2009.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Conquista, 1961.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: os últimos anos da escravidão na Corte*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

CHARTIER, Roger. “*Cultura popular*”: revisitando um conceito historiográfico. In: Estudos históricos, Rio de Janeiro, vol. 8, nº 16, 1995.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *O ator e seus personagens*. In: CONSORTE, Josildete Gomes; COSTA, Márcia Regina da. (org.). *Religião Política e Identidade*. São Paulo: EDUC, 1988.

COSTA, Emília Viotti. *Da senzala à colônia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

CUNHA, Maria Clementina P. *Carnavais e outras f(r)estas*. Campinas: CECULT/Editora UNICAMP, 2001.

d’ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismo e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

DAIBERT Jr., Robert. *Isabel, a “redentora” dos escravos*. São Paulo: Edusc, 2007.

ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

FREIRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

FUNES. Eurípedes A. "*Nasci nas matas, nunca tive senhor*": história e memória dos mocambos do baixo Amazonas. In: REIS, Jaó José; GOMES, Flávio dos Santos. *Uma história da liberdade*. In: Liberdade por um fio: a história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GANDRA, Edir. *Jongo da Serrinha: do terreiro aos palcos*. Rio de Janeiro, GGE-UNIRIO, 1995.

GIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrole: o que a globalização está fazendo entre nós*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HAESBAERT, Rogério. *Da desterritorialização à multiterritorialidade*. In: O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade. São Paulo: EGAL/USP, 2005.

HOBBSBAWN, Eric. In: RANGER, Terence. (orgs). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOORNAERT, Eduardo. *A missa dos quilombos*. In: Tempo e presença, nº 173 janeiro/fevereiro de 1982.

JUNGE, Peter (org.) *Arte da África*. Centro Cultural Banco do Brasil, Rio de Janeiro, 2004.

KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

KAWASA, Nsang O'Khan. *O eterno retorno*. In: O correio da UNESCO. Brasil. Ano 10, nº 12, Dez. 1982.

KOSELLECK, Reinhart. *Uma história dos conceitos: . problemas teóricos e práticos*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

LARA, Sílvia; PACHECO, Gustavo. (orgs.) *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley Stein*. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007.

LEVI, Giovanni. *A herança imaterial*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000.

LIMA, Bentto. *Malungo: decodificação da Umbanda*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

LODY, Raul. *Jóias de axé: fios de conta e outros adornos do corpo: a joalheria afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

- LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- MASSARÃO, Leila Maria. *Combatendo no Espírito: a renovação carismática na Igreja Católica (1969-1998)*. 2002. Dissertação (Mestrado em História) - UNICAMP, São Paulo, 2002.
- MATTOS, Hebe. *Novos quilombos: re-significações da memória do cativo entre descendentes da última geração de escravos*. In: RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- MAUAD, Ana Maria. *Através da imagem: fotografia e história-interfaces*. Revista tempo, Rio de Janeiro, vol. 1, n.2, 1996.
- MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. E Inf. Cultural. Divisão de Editoração, 1995.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- NETO, Laudelino José. *A pastoral do negro no Brasil após o Vaticano II: uma análise da pastoral do negro no Brasil após o Vaticano II nas práticas e ações da Igreja Católica, 1986*. Dissertação (Mestrado em Teologia), PUC, Rio de Janeiro, 1986.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (org.) *Terra de Quilombos*. Rio de Janeiro. ABA – Associação Brasileira de Antropologia, julho de 1995. In: Relatório de Identificação da Comunidade Remanescente de Quilombo São José da Serra – Santa Isabel do Rio Preto – Valença – RJ.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado. *Os santos pretos carmelitas: culto dos santos, catequese e devoção negra no Brasil colonial*. Tese (Doutorado em História) UFF, Niterói, 2002.
- _____. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet: FAPERJ, 2008.
- ORTIZ, Renato Ortiz. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PENTEADO Júnior, Wilson Rogério. *Jongueiros do Tamandaré: devoção, memória e identidade social no ritual do jongo em Guaratinguetá-SP*. São Paulo: Annablume, 2010.
- PEREIRA, Amílcar Araújo. *“O mundo negro”: a formação do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995)*. Tese (Doutorado em História) UFF, Niterói, 2010.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *O mundo da imagem: território da história cultural*. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy; SANTOS, Nádia Maria Weber; ROSSINI, Miriam de Souza.

(orgs.) *Narrativas, imagens e práticas sociais: percursos em História Cultural*. Porto Alegre: Asterisco, 2008.

POLLAK, Michel. *Memória e Identidade Social*. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

PORTUGAL, Fernandes. *Rezas, folhas, chás e rituais dos Orixás*. Ed. Tecnoprint, 1987.

REIS, Jaó José; GOMES, Flávio dos Santos. *Uma história da liberdade*. In: Liberdade por um fio: a história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, João José. *Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão*. Revista Tempo, Rio de Janeiro, vol.2, nº 3, 1996.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. *Religião e dominação de classe*, Petrópolis: Vozes, 1985.

RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe Maria. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai de santo na Corte imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

SILVA, Eduardo; REIS, João José. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

SILVA, Luciana Leonardo da. *Rosa de ouro: luta e representação política na obra de Clementina de Jesus, 2011*. Dissertação (Mestrado em História) – UFF, Niterói, 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Candombé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. Rio de Janeiro: Ática, 1994.

SIMONARD, Pedro. *A construção da tradição no Jongo da Serrinha: uma etnografia visual do seu processo de espetacularização, 2005*. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais) – UERJ, Rio de Janeiro, 2005.

SLENES, Robert. *“Eu venho de muito longe, eu venho cavando”*: jogueiros cumba na senzala centro-africana. In: Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley Stein, Vassouras, 1949. LARA, Silvia; PACHECO, Gustavo (orgs.). Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007.

_____. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das letras, 1986.

STEIN, Stanley, *Vassouras: um município brasileiro do café, 180-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

STEIL, Carlos. *Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 9, nº 20, pp. 241-261, outubro de 2003.

THOMAZ, Tadeu da Silva (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VALENTE, Ana Lúcia E. F. *O negro e a Igreja Católica: o espaço concedido, um espaço reivindicado*. Campo Grande, MS: CECITEC/UFMS, 1994.

VIEIRA, Caroline Moreira. *“Ninguém escapa do feitiço”: música popular carioca, afro-religiosidades e o mundo da fonografia (1902-1927)*, 2010. Dissertação (Mestrado em História). UERJ/FFP, São Gonçalo, 2010.

VICTORIANO, Benedicto Anselmo Domingos. *O prestígio religioso na umbanda: dramatização e poder*. São Paulo: Annablume, 2005.

VIGIL, José; TOMITA, Luiza; BARROS, Marcelo. (orgs.). *Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental*. São Paulo: Paulinas, 2008.

WOODWAER, Kathryn. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: WOODWER, Kathryn. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: THOMAZ, Tadeu da Silva (org.); HALL, Stuart; WOODWAER, Kathryn. *Identidade e diferença: uma perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, R.J.:Vozes,2000.