



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**VOZES E TERRITORIALIDADES NO PÓS-ABOLIÇÃO:
HISTÓRIAS DE FAMÍLIAS E RESISTÊNCIA IDENTITÁRIA –
O CASO DO CURURUQUARA**

JULIANA DE SOUZA MAVOUNGOU YADE

**Fortaleza
2015**

JULIANA DE SOUZA MAVOUNGOU YADE

**VOZES E TERRITORIALIDADES PÓS-ABOLIÇÃO:
HISTÓRIAS DE FAMÍLIAS E RESISTÊNCIA IDENTITÁRIA –
O CASO DO CURURUQUARA**

Tese apresentada ao do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Educação. Área de concentração: Educação Brasileira.

Orientador: Prof. Dr. Henrique Cunha Antunes Junior

**Fortaleza
2015**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

Y13v Yade, Juliana de Souza Mavoungou.
Vozes e territorialidades pós-abolição : histórias de famílias e resistência identitária - o caso do Cururuquara / Juliana de Souza Mavoungou Yade. –2015.
250 f. : il. color., enc. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2015.
Área de Concentração: Educação.
Orientação: Prof. Dr. Henrique Antunes Cunha Júnior.

1.Cururuquara,Festa do. 2.Samba de bumbo. 3.Famílias negras – Cururuquara(Santana de Parnaíba,SP). 4.Negros – Cururuquara(Santana de Parnaíba,SP) – Identidade étnica. 5.Negros – Cururuquara(Santana de Parnaíba,SP) – Usos e costumes. 6.Educação multicultural –Cururuquara (Santana de Parnaíba,SP). I. Título.

CDD 305.89608161

JULIANA DE SOUZA MAVOUNGOU YADE

**VOZES E TERRITORIALIDADES PÓS-ABOLIÇÃO: HISTÓRIAS DE FAMÍLIAS E
RESISTÊNCIA IDENTITÁRIA- O CASO DO CURURUQUARA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Educação. Área de concentração: Educação Brasileira.

Sessão Ocorrida em 12 de junho de 2015.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Henrique Antunes Cunha Junior (Orientador)
Universidade Federal do Ceará/UFC

Prof.^a Dra. Sandra Haydée Petit
Universidade Federal do Ceará/UFC

Prof. Dr. Kabengele Munanga
Universidade de São Paulo/USP

Prof. Dr. Bas'Ilele Malomalo
Universidade da Integração Internacional Luso Afro-Brasileira/UNILAB

Prof.^a Dra. Cícera Nunes
Universidade Regional do Cariri/URCA

Dedico este trabalho à Maria Julia de Souza e Josias José de Souza Mãe e Pai que cuidou até onde foi possível para que o sonho se realizasse.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Nzambi, meu Criador, pelo reestabelecimento de minha saúde física e psíquica, pela chance de continuar viva e poder contar essa história.

Agradeço ao meu grande mestre Doutor Henrique Cunha Junior, pelos anos de aprendizado, pela orientação cuidadosa, pela partilha do conhecimento.

Agradeço à minha família, porto mais que seguro.

Agradeço ao meu amado esposo e companheiro Mav, pelo amor que fortalece meu corpo e atenua a dor.

Agradeço ao seo Carmelino, dona Benedita, dona Mariazinha e dona Luiza pela confiança em me apresentar suas histórias, suas vidas.

Agradeço aos Professores: Kabengele Munanga, Ivan Costa Lima, Gerardo Vasconcelos, às Professoras: Rosa Ribeiro Bastos, Sandra Haydeé Petit e Ângela Linhares por contribuírem efetivamente com este trabalho através da qualificação. Ao Prof. Bas’Ilele Malomalo e a Profª Cícera Nunes por tornarem-se parte dessa travessia

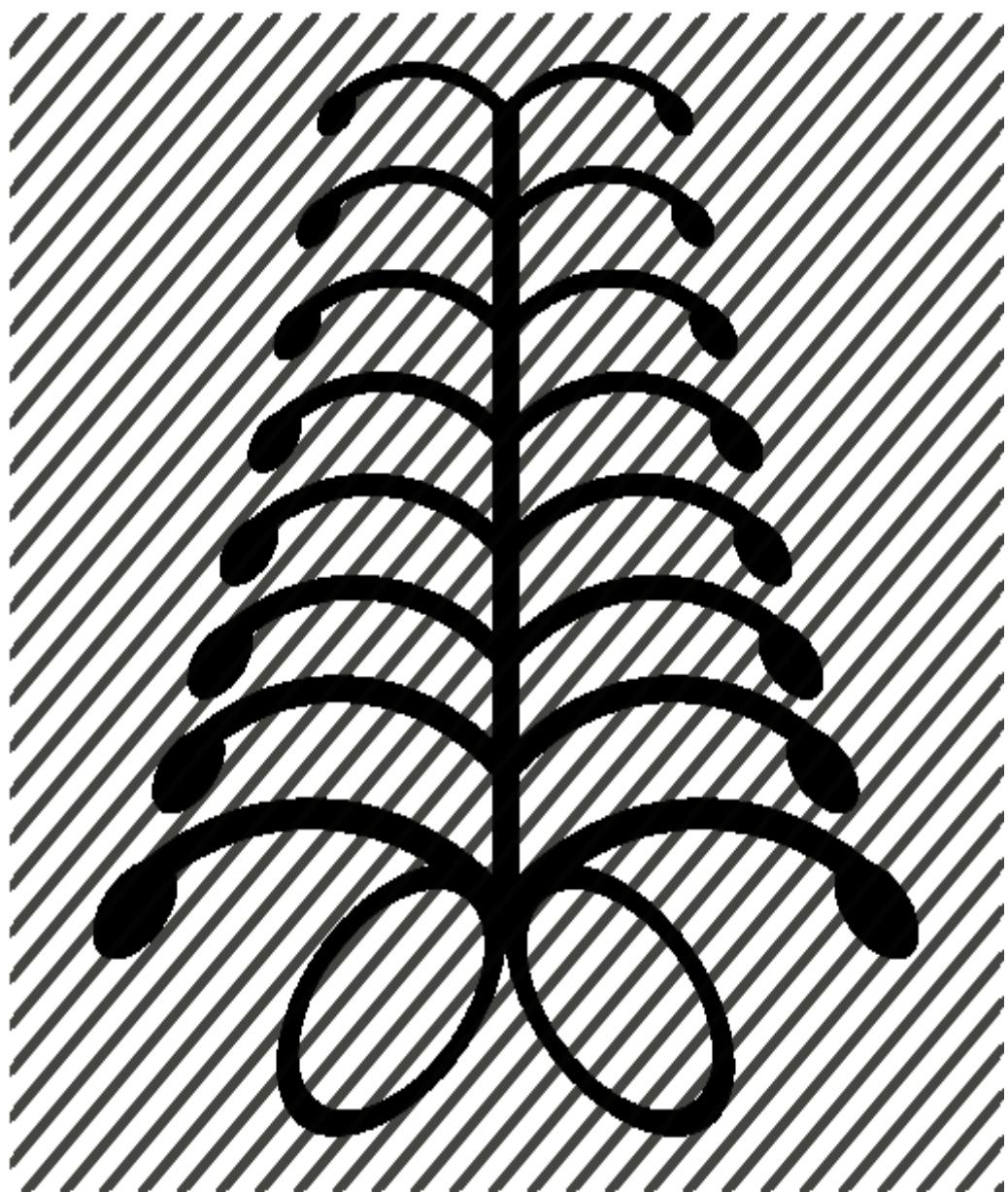
Agradeço aos amigos e amigas que me apoiaram, sustentaram, acolheram minhas dores, e compartilharam de minhas alegrias, sobretudo, e não me deixaram desistir.

Agradeço à Funcap, GBGM, e minha família pelo apoio financeiro sem o qual o início meio e fim respectivamente não seria possível.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará, professores, professoras e funcionários, gratidão e respeito.

Ao arquivo da Cúria Diocesana de Jundiaí, por me possibilitar rever através dos documentos histórias de vida, vivas na memória do Cururuquara.

Ao Centro de Memória e Integração Cultural “Capitã Bertha de Moraes Nérici” por possibilitar as primeiras fontes dessa pesquisa.



Aya, minha epígrafe. Este símbolo Adinkra simboliza a resistência, desafio às adversidades, perseverança, independência e desenvoltura.

RESUMO

A proposta desta pesquisa é compreender os processos de construção da memória de famílias negras a partir das migrações ocorridas no período pós-abolição. Para isso, partimos de nossa história familiar, que compartilha aspectos específicos do período, compreendidos como especificidades sócio-históricos manifestados nas narrativas de parte da população negra. A pesquisa de campo desenvolveu-se a partir do depoimento de três mulheres octogenárias e um homem nonagenário, que narram suas histórias de vida perpassadas por uma prática sociocultural desenvolvida por seus antepassados no território onde passaram parte significativa de suas vidas. Além dos depoimentos, na observação participante, tomamos parte da festa e das etapas em que é composta, visando a observar seus contextos e colher dados para posterior análise. A Festa do Cururuquara, que ocorre no bairro homônimo, em Santana de Parnaíba/SP, chega à sua 128a edição, no ano de 2015. No início, era uma forma de agradecer a São Benedito, Santo dos Pretos, pela liberdade. Leandro, Lizário, Elizeu e outros companheiros, também ex-escravizados e recém-libertos, como forma de homenagem, tocaram o Samba de Bumbo e, reunidos por três dias, planejaram o futuro, agora em liberdade. Desde então, os descendentes dos primeiros moradores do lugar seguem realizando a Festa do Cururuquara próximo do dia 13 de maio. A memória dos anciões depoentes desta pesquisa traz as especificidades da Festa e do território que a abriga, traduzindo a importância simbólica do território e da festa. Adotando como base teórica as memórias coletiva e individual; a oralidade; territorialidades de maioria negra; resistência identitária; foi possível interpretar as histórias do pós-abolição, no bairro, na Festa e na história de vida dos sujeitos da pesquisa.

Palavras-chave: Pós-abolição; Memória; Samba de Bumbo; Festa do Cururuquara, Educação

RESUMÉ

Cette recherche se propose à comprendre les procés de construction de la memoire des familles noires à partir des migrations qui se sont deroulées dans la période de post- abolition. C'est pour cela que , nous sommes partis , de notre histoire de famille qui partage avec les mêmes aspects spécifiques de cette période, et nous la comprenons comme une source socio- historique dans les narratives d' une partie de la population noire. La recherche sur le terrain c' est développé à partir du dépouillement de trois femmes octogénaires et un homme de quatre- vingt- et-dix ans, qui narrent leurs histoires de vie qui fut perçue par une pratique socio- culturelle développée par leurs ancêtres dans le territoire où ils ont passé une partie significative de leurs vies , au delà des dépouillements , nous avons réalisé des observations participantes , dans lesquelles nous avons fait part d' une fête et des étapes par lesquelles elle est composée, en visant l' observation de ses contextes et cueillir des données qui ont été postérieurement analysées . La Fête de Cururuquara, dans le quartier homonyme à Santana de Parnaíba-SP, arrive à la 128e édition en cette année 2015. Cette Fête a commencé comme une forme de remercier São Benedito, le Saint des noires , pour la liberté acquise. Leandro, Lizálio, Elizeu et d' autres compagnons anciens-esclaves aussi , et enfin nouveaux hommes libres , en but d' hommage au Saint, ils joueront le Samba de Bumbo, et se réuniront pour trois jours planifiant le futur, maintenant qu' ils étaient libres. Depuis ce jour , les descendants des premiers habitants de ce lieu continuent à réaliser la Fête de Cururuquara vers le 13 mai . La memoire des anciens qui composent cette recherche nous donne les spécificités de la fête et du territoire où elle est réalisée. Nous avons alors pu percevoir la très grande importance symbolique de ce territoire et de cette fête . En adoptant comme base de référence théorique : La memoire collective et individuelle , l' oralité , les territorialités de majorités noires , la résistance identitaire , il nous a été possible d' interpréter les inscriptions d' histoires de post- abolition , dans ce lieu , dans cette fête et dans l' histoire de vie de ces sujets de recherche.

Mots-clés : Post-abolition ; Mémoire ; Samba de Bumbo ; Fête de Cururuquara ; Education

ABSTRACT

The purpose of this research is to understand the processes of memory construction of black families which occurred during the migrations in the post-abolitionist period. In order to manage that, I have begun with my own family history, which shares specific aspects of that period, understood as socio-historical specificities manifested in the narratives of some of the black population. The field work was developed from the accounts of three eighty-year-old women and a ninety-year-old man, who narrate their life stories through a socio-cultural practice developed by their ancestors in the territory where they spent a significant part of their lives. Other than their testimonies, collected through participant observation, I took part in the phases in which it is composed so as to observe its contexts and to collect data for further analysis. The Cururuquara Festival, which takes place in the neighborhood with the same name in Santana de Parnaíba, São Paulo, has taken place for the 128th time in 2015. In the beginning, the festival was a way of giving thanks for freedom to Saint Benedict, the patron saint of Blacks. Leandro, Lizário, Elizeu and other companions, also recently-freed ex-slaves, played the Samba of the Bass Drum as a way of paying a tribute and after reuniting for three days, planned the future, then in freedom. Since then, the ancestors of the first inhabitants of that place have continued the traditional Cururuquara Festival on the nearest Saturday to May 13th'. The memory of the participants of this research brings the specificities of the Festival and of the territory where it takes place, translating the symbolic importance of the territory and of the festival. Adopting collective and individual memories as the theoretical foundation; as well as orality; Black territories; and resistance identity; it was possible to interpret the stories of the post- abolitionist period in the place where the Cururuquara Festival takes place and in the life story of the participants in the research.

Key words: Post-abolitionist period; Memory; Samba of the Bass Drum; Cururuquara Festival, Education.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Chegada de Sebastião de Souza e família em Carapicuíba	34
Figura 2. Tia Abigail	35
Figura 3. Casamento de Josias e Julia 21.01.1960.....	35
Figura 4. Meus avós paternos- 1945.....	36
Figura 5. Distribuição da população negra na Região Metropolitana de São Paulo	48
Figura 6. Região Metropolitana de São Paulo.....	49
Figura 7. Vista panorâmica da cidade.....	50
Figura 8. Placa de boas-vindas com slogan da cidade	50
Figura 9. Muro de Pedra	51
Figura 10. Muro de Pedras com detalhes das argolas de bronze.....	51
Figura 11. Imagem por satélite do Bairro Cururuquara	53
Figura 12. Casa de seo Roberto no Cururuquara	60
Figura 13. Casa de seo Roberto	61
Figura 14. João Sete Anéis, Georgina e Cleidinha (afilhada do casal)	61
Figura 15. Passeio à Pirapora do Bom Jesus	62
Figura 16. João Sete Anéis- Pirapora do Bom Jesus.....	62
Figura 17. Marinha, Maria Soares (mãe de dona Mariazinha), Juvelina	63
Figura 18. Batizado do bebê Hélio em Pirapora do Bom Jesus	63
Figura 19. Terras do Cururuquara	64
Figura 20. Reprodução da Escritura original das terras adquiridas por Leandro, Egydio e João.....	65
Figura 21. Cartografia das terras de Leandro Manoel de Oliveira no bairro Cururuquara.....	68
Figura 22. Reprodução da página de abertura do livro de Batizados	71
Figura 23. Reprodução da página de Nota sobre a numeração do Livro de Batizados.....	73
Figura 24. Reprodução do registro do batizado de Bernardina	73
Figura 25. Reprodução do registro de batizado de Vitalina	73
Figura 26. Reprodução do registro de batizado de Julio	74
Figura 27. Reprodução do registro de batizado de Benedicta	74
Figura 28. Reprodução do registro de batismo de João	75
Figura 29. Reprodução do registro de batismo de Pedro	75
Figura 30. Reprodução do registro de batismo de José	76
Figura 31. Reprodução do registro de batismo de Rosa Novais	76
Figura 32. Reprodução do registro de batismo de Marculino de Oliveira	77
Figura 33. Reprodução do registro de batismo de Antonio Novaes	77
Figura 34. Reprodução de Nota sobre numeração do livro de Batizados	78
Figura 35. Reprodução do registro de batismo de Maria	78
Figura 36. Reprodução do registro de batismo de João Soares	79

Figura 37. Reprodução do registro de batismo de José Novaes.....	79
Figura 38. Reprodução do registro de batismo de Antonio	80
Figura 39. Reprodução do registro de batismo de Horacia.....	80
Figura 40. Reprodução do registro de batismo de Domingos.....	81
Figura 41. Reprodução do registro de batismo de João.....	81
Figura 42. Reprodução do registro de batismo de Belarmino.....	82
Figura 43. Nota sobre nova numeração do Livro de registro de batizados	82
Figura 44. Reprodução do registro de batismo de Christina.....	83
Figura 45. Reprodução do registro de batismo de Pedra	83
Figura 46. Reprodução do registro de batismo de João	84
Figura 47. Reprodução do registro de batismo de Maria Soares	84
Figura 48. Reprodução do registro de batismo de Doulina	85
Figura 49. Reprodução do registro de batismo de Georgina.....	85
Figura 50. Reprodução do registro de batismo de Juvenal	86
Figura 51. Reprodução do registro de batismo de Joanna	86
Figura 52. Reprodução do registro de batismo de Benedicta	87
Figura 53. Carmelino Eusébio de Jesus	93
Figura 54. Luiza Camargo de Jesus	114
Figura 55. Maria Novaes Soares.....	132
Figura 56. Benedita Soares Santos	148
Figura 57. Terreno onde se localiza a casa de dona Marcolina Pinto de Camargo	173
Figura 58. Capelinha onde há aproximadamente se realiza a Reza Cabocla	174
Figura 59. Momento da Reza Cabocla, 2014	174
Figura 60. Reprodução do texto da Reza Cabocla.....	175
Figura 61. Imagem atual de São Benedito	181
Figura 62. Saída de São Benedito para a Procissão	182
Figura 63. Seguindo em Procissão.....	184
Figura 64. Encontro das Procissões	184
Figura 65. Capela das Palmeiras.....	189
Figura 66. Detalhe da Edificação.....	189
Figura 67. Detalhes da Capela: Velas no Altar	190
Figura 68. Devotos na Capela	190
Figura 69. Reprodução do Registro sobre a Capela de São Pedro.....	191
Figura 70. Reprodução das anotações do censo de 1922.....	192
Figura 71. Assentamento do Mastro (Festa do Cururuquara, 2013)	196
Figura 72. Assentamento do Mastro (Festa do Cururuquara 2014)	197
Figura 73. Samba do Cururuquara, Grupo 13 de Maio - Festa da Cultura Popular em Santana de Parnaíba, 2012.....	203

Figura 74. Samba do Cururuquara- década de 1960.....	204
Figura 75. Samba do Cururuquara, 1960.....	204
Figura 76. O tocador de Bumbo	205
Figura 77. Festa do Cururuquara, 2014	206
Figura 78. Pietro, componente do Samba do Cururuquara-Grupo 13 de Maio.....	207
Figura 79. Crianças do Samba do Cururuquara -Grupo 13 de Maio, 2012.....	208
Figura 80. Reprodução de uma denúncia de racismo ocorrido em uma unidade escolar de SP.	236

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
1.1	ROTAS PERCORRIDAS.....	14
1.2	BASES EPISTÊMICAS DA PESQUISA	17
1.3	OS FAZERES DESTA PESQUISA E AS FONTES DOCUMENTAIS.....	21
1.4	IMAGENS, TERRITÓRIOS DAS LEMBRANÇAS	26
2	MINHA HISTÓRIA FAMILIAR.....	28
2.1	SOMOS FEITOS DE ESQUECIMENTOS E LEMBRANÇAS.....	28
2.2	TERRITÓRIOS DE MINHAS MEMÓRIAS.....	29
3	CURURUQUARA: ESPAÇO, TERRITÓRIO, LUGAR DE VIDA E MEMÓRIA	43
3.1	CURURUQUARA	43
3.2	BREVE PANORAMA DOS ARREDORES DO LOCAL DA PESQUISA	43
3.3	CURURUQUARA: TERRITÓRIO FÍSICO E SIMBÓLICO DAS LEMBRANÇAS	52
3.4	CONSIDERAÇÕES SOBRE ESPAÇO, TERRITÓRIO E LUGAR	55
3.5	CURURUQUARA, TERRA DE PRETO	57
3.6	REGISTROS BATISMAIS DISPONÍVEIS NA CÚRIA ARQUIDIOCESANA DE JUNDIAÍ	70
4	COM LICENÇA, POSSO ENTRAR? PROCESSOS DA PESQUISA EMPÍRICA.....	88
4.1	FIQUE À VONTADE, A CASA É SUA	89
4.2	O ANCIÃO E AS ANCIÃS DO CURURUQUARA: SUAS HISTÓRIAS E MEMÓRIAS	92
4.3	SEO CARMELINO.....	93
4.4	DONA LUIZA.....	114
4.5	DONA MARIAZINHA.....	132
4.6	DONA BENEDITA	148
5	FESTA DO CURURUQUARA: A ARTESANIA DA CONTINUIDADE POSSÍVEL	166
5.1	CENAS DA FESTA	169
5.1.1	<i>A Reza Cabocla</i>	170
5.1.2	<i>Devoção a São Benedito: chegada e saída do Santo</i>	179
5.1.3	<i>Procissão</i>	182
5.1.4	<i>A Capela das Palmeiras</i>	185
5.1.5	<i>Missa</i>	192
5.1.6	<i>Assentamento do Mastro</i>	195
5.2	O SAMBA: SIGNIFICAÇÕES DO PATRIMÔNIO NEGRO	197
5.2.1	<i>Samba de Bumbo, Samba do Cururuquara</i>	202
5.2.2	<i>O samba do Cururuquara em verso</i>	210
5.3	AVANÇOS E RECUOS DO SAMBA DE BUMBO NO CURURUQUARA	212
6	NOSSAS HISTÓRIAS: O LUGAR E A FALA.....	218
6.1	BREVES HISTÓRIAS DA EDUCAÇÃO BRASILEIRA	219
6.2	DADOS DOBRE A ESCOLARIZAÇÃO DA POPULAÇÃO NEGRA DEPOENTE NA PESQUISA	224
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	232
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	239

1 INTRODUÇÃO

Os caminhos que percorremos culminam na escrita deste trabalho. Trazer o “meu lugar para a academia foi um desafio que aceitamos desde a pesquisa de metrado no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará, sob a orientação do professor Dr. Henrique Cunha Jr.

Tratar de memórias e histórias das populações negras moradores de bairros pobres de São Paulo é falar do nosso lugar territorial e simbólico. Lugar esse que se constituiu segundo Nascimento (2008, p. 53) como “espaços de vias e vidas desviadas, alijadas pela cortante e cor(reta) linearidade histórica. Vozes fora da rota da ocidentalizada sociedade brasileira”. Entre lembranças e esquecimentos, a memória reconfigura-se através do tempo.

As motivações subjetivas implícitas em minha vivência de mulher negra se entrelaçam na produção desse trabalho, pois o conhecimento que gradativamente foi sendo adquirido se constrói nas subjetividades que compõem nossa história e nosso olhar pesquisador.

Constituir-me pesquisadora negra das relações raciais na educação brasileira é fazer ressoar uma multidão de vozes que não estavam fora, mas dentro mim. É falar de minhas memórias educativas que se fizeram em via de mão dupla como educanda e educadora, e das inquietudes que nos possibilitaram alçar voos.

O ato de pesquisar fez-nos compreender nosso caminho metodológico enraizado na afrodescendência, uma vez que comungamos com as composições históricas, sociais, culturais e econômicas que se apresentam no local de pesquisa. Caminho que nos permitiu ser nós mesmas em inteireza, solitude, e sentimentos, caminho no qual desvendamos que a “emoção e a emotividade são motivos de conhecimento, e não de obstáculos” (MUNANGA, 1996, p. 222)

Demo-nos conta de que as histórias que ouvimos durante as pesquisas realizadas relatam “a resistência paciente e pacífica (jamais passiva) vinda do tempo de da palavra. A palavra e o tempo tecendo linhagens resistentes ao avesso do cenário brasileiro (NASCIMENTO, 2008, p. 58). São histórias tecidas no tempo da travessia, andanças da população negra no pós-abolição, rotas pouco interpretadas pela historiografia.

As histórias de migrações da população negra no pós-abolição produzem culturas que sustentam os valores sociais das localidades, da mesma forma que as histórias das migrações

japonesas¹ e europeias² influenciaram a formação cultural dos lugares onde se estabeleceram. As histórias dessas imigrações são parte de um conjunto de narrativas que possibilitam a fixação da memória e historicidade dessas populações e seus descendentes, visto que as produções materiais e imateriais são referências de fácil acesso para toda a população, e mesmo que essas produções não estejam fixadas no tempo histórico, ou espacial arquitetônico, por meio da patrimonialização, são continuamente rememoradas pelas diferentes formas da educação: formal/escolar; não- formal/extraescolar; não-formal/difusa.

No entanto, existe diferenciação no modo como são tratadas, visibilizadas e referendadas no conjunto historiográfico que narra a formação dos bairros, das cidades, dos patrimônios, as memórias pertencentes a africanos e afrodescendentes.

Todas as histórias que compõem as cidades podem auxiliar-nos na compreensão de contextos políticos, econômicos, históricos, culturais e sociais e suas dinâmicas na sociedade. Tais percepções estão vinculadas à produção do conhecimento gerado a partir do cotidiano, que atua como um dos elementos importantes na escolha e composição do currículo, do que ensinar e aprender ao longo do processo de escolarização de uma pessoa.

1.1 Rotas percorridas

Ao ingressar no programa de doutorado, já tínhamos a intenção de seguir pesquisando os temas: família negra, os processos de resistências, e como se desenhou o processo migratório da população negra no pós-abolição, de modo a aprofundar o estudo realizado no mestrado (SOUZA, 2010), no qual pudemos constatar que as histórias de chegada à cidade de Carapicuíba/SP, na primeira metade do século XX, estavam associadas de alguma forma ao período posterior à abolição da escravatura no Brasil.

Inicialmente, nosso projeto era realizar uma pesquisa que auxiliasse a constatar a presença de população negra antiga na região, pelo viés da escravização. Assim, enfocaríamos, além de Carapicuíba, as cidades vizinhas que também têm por data de fundação o século XVI.

¹ Em 1908, aporta o primeiro navio com imigrantes vindos do Japão, no Porto de Santos em São Paulo, levados para trabalhar em fazendas de café no interior paulista. Estima-se que 260 mil imigrantes japoneses deram entrada no País no início do século XX. A memória e história da imigração japonesa consta como patrimônio material tombado pelo Condephaat, nas cidades de São Paulo, Mogi das Cruzes e Registro.

² A imigração europeia para o Brasil atribui grande sentido na formação do patrimônio material e imaterial da sociedade brasileira. A memória, história e as identidades dos imigrantes europeus, sobretudo alemães, holandeses, italianos, portugueses, e outras comunidades menores, como os pomeranos, suíços, dentre outras, estão descritas e resguardadas por órgãos nacionais e estaduais de preservação dos bens culturais, e patrimônios tangível e intangível.

Desejava fazer um levantamento da população escravizada a partir de documentos oficiais e rever a trajetória das famílias negra na região.

Assim, surgiram algumas dúvidas: Existe um modo de narrar a história da população negra no Brasil que não seja pela escravização? Como repensar os processos migratórios pós-abolição como acervo disponibilizado à educação e outras áreas das ciências humanas? Como traduzir os processos educativos contidos nos modos de resistência da população negra?

As dúvidas de seguir em uma pesquisa que se referenciasse apenas no processo de escravização ocorridos na região, surgiram, dentre outros motivos, por perceber certa hostilidade no discurso de muitos profissionais da educação que questionavam a veracidade das contribuições histórico-social, econômica e cultural dos africanos e seus descendentes ao Brasil e ao mundo. Tivemos contato com tais discursos mais enfaticamente em dois momentos: quando participamos de cursos de formação para professores em relações étnico-raciais, e no momento em que passamos a facilitar tais formações.

Percebemos, então, que o desconhecimento das contribuições de africanos e afrodescendentes na sociedade brasileira como um todo conduz a um esvaziamento das histórias e narrativas de africanos e seus descendentes, nos mais variados espaços em que estiveram presentes por, pelo menos três séculos e meio, deixando a sensação de que a população negra só pode narrar sua história e memória pelo viés da escravização. Estrategicamente, mudamos o foco compreendendo a importância de aprofundar a pesquisa nos modos de resistências cultivadas no cotidiano, e os processos educativos contidos na memória e história da população negra como possibilidade de narrar as histórias das localidades.

No decorrer da pesquisa, compreendemos que a história das famílias negras são matriz pouco visitadas, pois temos que micro história, com objetivos específicos e temporalidades bem definidas auxiliam na composição e narrativa de macro histórias, e a leitura que fazemos para tal fenômeno dá-se a partir de incursões em nossa história

familiar, enquanto que as tentativas para chegar ao universo pesquisado, Cururuquara, as primeiras referências disseram-nos ser um lugar sem importância histórica, onde nada mais subsiste ao tempo, e podemos afirmar que tal fenômeno ocorre por um fato já citado: as histórias e memórias das populações negras continuam sendo referenciadas a partir da escravização, e esse meio de memória fixou-se como uma prerrogativa inerente à população negra, como se fosse o único modo de incluí-la na história.

As afirmações feitas no período em que buscávamos adentrar no território de pesquisa, o bairro Cururuquara, foram parte de nossas vivências e continuam ecoando no

presente. Existe uma afirmativa silente quase “inconsciente” de que conhecer as histórias e memórias de negros/as, não fazem/trazem sentido já que são histórias sem valor que não figuram no patrimônio simbólico e apenas recentemente fazem parte do processo escolar.

As dificuldades que encontramos após uma década nos percursos de implementação da Lei nº 10.639/2003, sobretudo em relação ao corpo docente das instituições de ensino, são prova disso. Os avanços são inegáveis, neste tempo pós- abolição, mas de quanto tempo ainda necessitaremos para que a escola, a sociedade, comprehenda a diversidade humana impressa através da descendência africana?

A “ausência” de memória impede a sedimentação do passado, e essa foi a sensação que nos ocorreu, ainda aluna, quando não pudemos responder para a professora de onde tinham vindo nossos antepassados, numa aula sobre as migrações e imigrações em São Paulo que nos auxiliaria a compreender a formação populacional do estado (SOUZA, 2010). Naquele tempo, a única referência para responder à professora baseava-se na compreensão de que: Africano - Preto - Escravo. O “produto final” que tivéssemos a nosso respeito e a respeito do grupo humano a que pertencemos seria a escravização. Esse era o referencial que negávamos, pelo fato de nosso ideal de humanidade estar calcado no europeísmo, história à qual desejávamos pertencer, pois contava fatos de reis, rainhas e reinados que resistiram ao tempo, e um mundo idealizado e construído a partir da brancura arquitetou-se de tal forma que na infância passamos a negar o que evidenciava nosso corpo, enquanto matéria viva.

Miriam Santos (2014, p.99) em sua pesquisa sobre o processo de construção e reconhecimento da identidade negra, diz que uma pessoa alheia à temática racial pode indagar:

como alguém pode ter uma representação de si que não corresponda a sua geografia corporal? Porém aquele que pousa um olhar atento à construção subjetiva e identitária do afrodescendente, pode comprehendê-la perfeitamente. Nas palavras de Souza (1983) “A constatação de ser negra, é mais que a constatação do óbvio”.

As diversas referências de população negra que tínhamos, sobretudo fora do ambiente familiar, constituíam processos de humilhação social, de acordo com Gonçalves Filho (2007). O autor afirma que a humilhação social é um golpe abrangente, por ser desferido sobre a coletividade e propendendo a nivelar o grupo pelo rebaixamento. Instrumento usado pela dominação, que tem longo alcance, pois atinge várias gerações de um mesmo grupo, visando a aprisionar toda uma coletividade no lugar da inferioridade, e esse processo manifesta-se em palavras, atitudes e imagens.

É necessário considerar a importante contribuição das ilustrações, como signos para

a formação do imaginário humano, especialmente ao processo de formação do imaginário infantil. As imagens que ocupavam nosso cotidiano, no processo de formação por meio da literatura infantil e do livro didático³, fortaleciam nosso imaginário no sentido de continuar negando nossa ascendência negro-africana. A literatura e o livro didático são instrumentos pedagógicos que, em certo grau, colaboram com concepções racistas e expõem os modelos de humanidade negroides à estereotipia.

Ferreira (2000) afirma que a ideologia racista atravessa gerações. É comum crianças atribuírem atitudes socialmente desejáveis aos brancos e comportamentos socialmente reprováveis aos negros. Nesse sentido, durante nossa infância e adolescência, compreendíamos todos os artefatos produzidos pelos africanos no Brasil como inferiores e tal afirmativa reforçava-se no cotidiano de diferentes maneiras.

Num processo de superação das imagens produzidas pelo cotidiano, que invisibiliza ou minimiza as narrativas de vida, as histórias e memórias da população negra, temos como objeto de estudo os processos de realização e as inscrições históricas apresentadas nos fazeres do Samba de Bumbo, um modo familiar de festejar a abolição que tem por território o bairro do Cururuquara, em Santana de Parnaíba/São Paulo.

Este estudo visou a compreender os percursos da população negra no pós- abolição, as migrações e suas implicações nas trajetórias de vida, a Festa do Cururuquara como continuidade de uma memória, as experiências geradas pelo tempo de escola.

Para alcançar o objetivo geral, os objetivos específicos abrangearam: Conhecer a formação territorial do lugar a partir do pós-abolição;

- a) Pesquisar a manifestação cultural Festa do Cururuquara;
- b) Acessar a história de vida de anciãos, filhos e netos dos fundadores do bairro;
- c) Analisar as enunciações nas falas dos depoentes acerca das histórias e memórias sobre escola. Já foi possível apreender, até aqui, a pluralidade que se apresenta nesta pesquisa e, por isso, lançamo-nos ao diálogo.

1.2 Bases epistêmicas da pesquisa

O processo de construção do conhecimento está atrelado aos procedimentos de ensino e aprendizagem e perpassa toda a existência humana. Compreender questões de como

³ C.F Ana Célia Sila, 1995

ocorre a produção e validação do conhecimento é fundamental para desenhar o campo conceitual em que trabalhamos durante esta pesquisa.

Repensar o modo como é apresentada a população africana e afrodescendente sugere ir além da escravização. Significa somar pesquisas e produções de diversas áreas do conhecimento, e estruturar outras possibilidades paradigmáticas de elaboração dos estudos sobre população negra afrodescendente no Brasil.

Paradigma é um termo originário do grego que se define como “modelo”. É um conjunto de princípios, práticas, teorias, conceitos e metodologias que orientam o fazer científico, um modelo a ser seguido, a fim de gerar produção do conhecimento (KUHN, 1998).

Nas ciências naturais é que se apoiam os modelos da ciência, no ocidente, e é claro que não se pode simplesmente transpor as proposições de Tomas Kuhn (1998) de forma mecânica, de uma ciência a outra, porém, o conjunto teórico apresentado pelo autor auxilia na reflexão de como ocorrem os processos de legitimação do conhecimento, a partir dos paradigmas como teoria + método + avaliação da própria teoria. Vislumbramos os paradigmas e as epistemologias a partir das ciências humanas, e acrítica que o autor faz à construção positivista da racionalidade científica nos interessa.

A produção do conhecimento há séculos baliza-se pela cosmovisão ocidental modelo que se desgastou e não auxilia na leitura das realidades em suas formas complexas;

De acordo com Oliveira (2007, p. 54)

Compreender o que chamamos de realidade é, no mínimo, um constructo simbólico. Tudo é evanescente, e o evanescente é o que constitui o real. O acontecimento e suas interpretações – que já é um acontecimento –, compromete-nos com o real (suas possibilidades e potencialidades)

Os modelos simbólicos estruturados no cartesianismo, universalismo e na homogeneidade, geralmente são utilizados para a interpretação das realidades, porém, embasam-se num sistema lógico-binário e as realidades anunciam campos metodológico, conceitual, teórico e prático para além dessas estruturas. É necessário ultrapassar o paradigma como concepção de mundo comungado e perpetrado por uma comunidade científica centralizada como conservadora.

Ao utilizar a palavra realidade (no plural), utiliza-se que é composta por muitas variações, que não cabem nas formulações do cientificismo enquanto “doutrina que aponta como verdade apenas aquela possível de se alcançar pelo método científico, que se ancora nos fatos objetivos e na absoluta empiria” (ROSA, 2009, p. 17) e muito menos do historicismo que tende

a valorizar como “causas reais” as manifestações materializadas.

Para este estudo, foi fundamental apreender a realidade como temporalidade que concebe o visível e o invisível. A matéria e a não matéria, por isso é inevitável a ruptura com a “ciência normal” que, segundo Kuhn (1998), se apresenta como a exaustão do modelo clássico de fazer ciência, tornando necessária uma revolução estrutural no campo das ciências.

Nesse sentido, alguns intelectuais trazem proposições teóricas de outras estruturas de pensamento científico nas ciências humanas. Ardoino (1998); Bachelard (19680; Durand (1997); Eliad (1991); Morin (2001) pensam a “realidade” a partir das “realidades” e trazem o múltiplo, a subjetividade, o universo sensível, o imaginário, o simbólico e a complexidade como categorias epistemológicas que rompem com acordos científicos dedutivos e simplificadores da realidade. São categorias que produzem os conhecimentos necessários às interpretações desta pesquisa.

Mas outra via despontou nos fazeres da pesquisa, a Cosmovisão Africana, da qual apresentamos alguns princípios, como a Circularidade, Palavra, Tempo, Pessoa, Socialização, Morte, Família, Ancestralidade. Esses elementos também se constituem como categorias de produção de conhecimento, pois se referem a estruturas que são partícipes do processo educativo, sobretudo o processo de ensinar e aprender coletivamente. A visão africana é da complexidade, em que os seres e as coisas estão inter-relacionados. Importante literatura que auxilia na compreensão dessa cosmovisão, é a obra de Oliveira (2006). Outros autores como Ayoh’Omidire (2004); Ídowú (1990); Adesoji (1990); Malomalo (20140; Luz (1995) trazem como conceito filosófico a cosmovisão africana, e consenso entre esses autores que a vida comunitária, a família e a religiosidade são elementos-base dessa cosmovisão. As categorias da cosmovisão africana inserem no tempo vivido (que não se dissocia do tempo de aprendizagem) as noções de incerteza e falibilidade que geralmente não estão na rigidez da cultura cartesiana, assumir a morte, por exemplo como processo educativo, é algo distante, no pensamento ocidentalizado.

No que tange à pessoa como indivíduo e seu processo de socialização, na cosmovisão africana, temos o preceito *Umbunto*, que quer dizer: “eu existo, por que você existe”. Essa visão de convivência coaduna-se com o princípio da ética global que, segundo Zifras (2001,

p. 15), é a “teoria do reconhecimento simétrico e recíproco que objetiva a dignidade individual e a justiça global como princípios regulativos, bem como a ausência de uma teoria positiva do bem e a aceitação do pluralismo como princípios constitutivos.

A palavra, oralidade, oralitura, são lugares de confluência da memória que se corporificam no território físico, ou simbólico, e atuam como potencializadores do pertencimento

coletivo ou individual. Dessa forma, Leda Maria Martins diz que

Se a oratura nos remete a um corpus verbal, indiretamente evocando a sua transmissão, a oralitura é do âmbito da performance, sua âncora; uma grafia, uma linguagem, seja desenhada na letra performática da palavra ou nos volejos do corpo. Numa das língua banto, da mesma raiz verbal (tanga) derivam os vermos escrever e dançar, o que nos ajuda a pensar que, afinal, é possível que não existam culturas ágrafas, pois segundo também [Pierre] Nora (1996), nem todas as sociedades confinam seus saberes apenas em livros arquivos, museus e bibliotecas (*lieux de mémoire*), mas resguardam, nutrem e veiculam seus repertórios em outros ambientes de memória (*milieux de mémoire*), suas práticas performáticas. (MARTINS, 2000, p. 84)

Com base nessas aprendizagens contidas na cosmovisão africana, referendamos a afrodescendência como paradigma de pesquisa sobre a população negra brasileira, estruturada pelos fundamentos da cosmovisão africana e perpassada pelos processos de resistências e continuidades.

Pensar numa proposição epistemológica que trabalhe a perspectiva afro-diaspórica como elemento conceitual de produção de conhecimento, é uma preocupação de pesquisadoras e pesquisadores que vêm atuando com a temática da população negra numa perspectiva vivencial. O desejo de romper com os “sistemas acadêmicos” estabelecidos não visa à substituição do modelo vigente, mas a elaboração conceitual que permite ir além do que está solidificado como “fazer ciência”, que possibilita perspectivas e ponta novos caminhos de pesquisa e pensamento para compreender as especificidades analíticas sobre a população negra brasileira.

A Pesquisa da Afrodescendência proposta por Henrique Cunha Jr, tem orientado muitos trabalhos na área da Educação. Pesquisadoras e pesquisadores vêm trilhando esse caminho, como foco na historicidade dos fatos sociais. Souza (2010, p. 47) relata que em se tratando da afrodescendência como método de pesquisa:

Parti de um universo em que já estava inserida, o que não significa que o conheça em sua totalidade, mas comungo com o repertório social e cultural do local da pesquisa. Por essa razão, não posso colocar-me na posição de um (a) etnólogo (as) pelo fato de ter um envolvimento preestabelecido com esse local, e possuir conhecimentos e opiniões que estão sujeitos a mudança, mas difere de um (a) pesquisador (a) que chega num local de pesquisa sem previamente ter vivenciado os acontecimentos locais. Portanto, nossa pesquisa realiza-se no sentido de ter uma contribuição para o entendimento de como se estruturam as percepções identitárias que se constroem num dado território que se apresenta como guardião de memórias, histórias e narrativas que re-significam o imaginário que circunda a população negra.

Cunha Jr.(2011, p. 3) afirma que a “afrodescendência se a próxima da fenomenologia por priorizar a consciência social dos indivíduos, e a experiência do grupo social, no entanto, considerando a historicidade da experiência”. Mansini (1982, p. 46) trabalhando com o enfoque

fenomenológico na educação, afirma que “[...] essa postura implica na recusa dos mitos da neutralidade e da objetividade da [ciência], obriga o pesquisador a assumir a vontade e a intencionalidade de rever os próprios valores e atitudes que contribuem para a manutenção do *status quo* atual”. Dessa forma, constata-se o mito da neutralidade científica nas pesquisas em ciências humanas. Munanga (1996) também contesta a neutralidade científica, sobretudo a na pesquisa em que o negro coloca-se como pesquisador de sua própria realidade. Afirmamos que nossa postura no ato de pesquisar é relacional, pois se caracteriza no contato sujeito-sujeito. Para Luz (1994, p. 46) os processos de pesquisa embasados na neutralidade, geralmente, pressupõem uma relação de sujeito (pesquisador) – objeto (pesquisado) e indaga “se o outro é colocado como objeto, como se poderá conhecê-lo como sujeito? O autor ainda pergunta: “Como então conhecer uma cultura, ou um sistema simbólico, partindo de outra cultura, de outro sistema simbólico? (LUZ, 1994, p. 47).

Numerosas pesquisas foram realizadas sobre a população negra, ao longo do século XIX, até meados do século XX, nos campos da etnologia, antropologia, criminologia, e referem-se à população negra como objeto de pesquisa, ratificando os racismos científicos, a fim de justificar as desigualdades e exclusões sócio históricas, culturais e econômicas entre a população afrodescendente e reveladas na sociedade brasileira. As produções material e imaterial de africanos e afrodescendentes foram/são desqualificadas pelas ciências e expostas ao campo do telúrico e sensual. Tal concepção. Expandiu-se para o referencial afro, no continente americano, e sobre essas bases, intelectuais produziram nas mais diversas áreas do conhecimento, e o fizeram de forma a testar a inferioridade intelectual de africanos e seus descendentes, o que gerou uma formação meticulosa da ideologia de inferioridade da população negra.

Para distanciar-se de tal ideologia na pesquisa afrodescendente, aprofundar-se no sistema simbólico dos sujeitos e do local em que se dará a pesquisa é fator importante, pois auxilia no recolhimento e na análise de um conjunto de informações que nem sempre estão disponíveis para outros pesquisadores (CUNHA, 2011). Explicitamos que a afrodescendência, enquanto metodologia, não trata apenas de procedimentos, mas de abordagens epistêmicas imbricadas em todo o processo de realização da pesquisa.

1.3 Os fazeres desta pesquisa e as fontes documentais

Nossa inserção no território desta investigação inicia-se com a retomada da pesquisa de mestrado intitulada “Memórias e História Negras da Cidade de Carapicuíba-SP: uma abordagem para a educação escolar”, um trabalho sobre as trajetórias de moradoras antigas da

cidade que narraram suas histórias de chegada e fixação na cidade, sinalizando os processos migratórios nas décadas seguintes ao período de pós-abolição. Retomamos a pesquisa tanto no sentido de conhecer um lugar que não adentramos à época, quanto para ouvir novamente os depoimentos coletados.

Retornar a Santana de Parnaíba permitiu-nos compreender a formação territorial da região, que tem por data de fundação os séculos XVI e XVII, a partir da hipótese de que se em Carapicuíba atestamos movimentos migratórios pós-abolição, algo semelhante poderia ter acontecido na cidade. Conhecer e estudar a região nos trouxe novos elementos da presença negra nesses lugares, já atestado após visitação no ano de 2009 à Cúria Metropolitana de São Paulo, quando lá encontramos registros de óbito e batismos e de escravizados na região. Interessavam-nos o fato de a região ter um fluxo econômico nos séculos XVII e XVIII baseado na exploração do trabalho das populações africana e afrodescendente.

Revisitando os depoimentos coletados na ocasião do metrado, percebemos que as histórias de vida narradas pelas/os depoentes davam pistas de lugares de memória da população negra, foi marcos Agostinho da Silva, filho de dona Neide, uma das depoentes que nos perguntou: “Voce já foi no Quilombo do Cururuquara? Respondendo-nos: “ Mano, lá tem uma festa de São Benedito, que acontece todo ano, eu já fui e é muito bacana!

Na época, mesmo com o objeto de pesquisa do mestrado já definido, ficamos instigados a conhecer o lugar, e assim fomos até Santana de Parnaíba. Chegamos à cidade à procura do Quilombo do Cururuquara, pois essa era a referência que possuíamos e não tínhamos nenhuma outra informação, seja sobre os moradores do lugar, o bairro, ou a sua composição sócio-histórica e dessa forma saímos à procura do Quilombo do Cururuquara.

Na época, o ano de 2009, chegamos ao terminal rodoviário da cidade de Santana de Parnaíba e buscamos informação de como chegar ao Cururuquara. Tomamos um ônibus denominado Jd, São Luiz/Cururuquara, por volta das 13 horas, e mais ou menos 1 hora e meia depois, ao descer do ônibus, num ponto localizado em frente a uma base da guarda municipal, fomos em busca de informações. Os plantonistas da base não conheciam as reminiscências negras do bairro Cururuquara, a capela das Palmeiras, lugar da tradicional Festa que ocorria há pelo menos 120 anos, na época.

Em busca de saber onde acontecia a Festa, caminhamos até um Clube, pois afirmaram que lá era onde aconteciam festas. Recepçãoada pelo administrador do clube, mais uma vez descrevemos o que buscávamos, e este me disse: “ Nossa, mas o que você quer fazer nesse lá, não tem nada nesse lugar! ”.

Mesmo assim, indicou um caminho, advertindo que era muito longe e que nada havia naquele lugar. Percorremos um trecho a pé, passando inclusive por dentro de propriedades privadas. Havia, na redondeza, muitas construções de casas de grande porte, que abrigariam em um futuro próximo uma população de classe média alta, mas também chácaras e sítios que referenciavam um bairro semirrural. Por volta das 17h30, resolvemos retornar sem ter conseguido realizar o objetivo, ou seja, chegar.

Na semana seguinte, fomos à prefeitura de Santana de Parnaíba e lá não conseguimos mais informações. Encaminhada ao Setor de Planejamento Urbano, que nos cedeu um material como o planejamento político bienal, mas sem nenhum dado sobre o bairro Cururuquara.

Centramos a busca na Capela das Palmeiras. Fomos até a Igreja Matriz e conversamos com o secretário, que nos passou um contato telefônico através do qual poderíamos possivelmente ter alguma informação da Capela. Ligamos e mais uma vez surpreenderam-se com nossa busca, e novamente ouvimos: “Lá não tem nada, nem missa tem direito. A capelinha é aberta uma vez a cada quinze dias, se você quiser, apareça um domingo de manhã que o padre estará lá”

Já que não faríamos nenhuma referência ao lugar, na escrita da dissertação, cuidamos por finalizar e defender a pesquisa de mestrado com o material que possuímos e, em 2010, quando aprovada para o doutoramento, tínhamos em mente ampliar a pesquisa *in loco*

Quando retornamos, no segundo semestre de 2012, encontramos melhor organização de espaço mantido pela prefeitura para a preservação da memória local. No mês de agosto, tivemos o primeiro contato “oficial” com o que se estabeleceu como o local da pesquisa.

Nesse processo, o primeiro contato foi com João Mário Machado, que à época trabalhava no Centro de Memória e Integração Cultural (CEMIC). Em conversa de aproximadamente 2 horas, falou-me com paixão sobre o Samba de Bumbo de sua cidade e da possibilidade de dar continuidade à manifestação por meio do Ponto de Cultura⁴ Leandro Manoel de Oliveira, voltado para a formação de crianças e adolescentes nas tradições locais, no caso, a tradição afro-brasileira, o Samba de Bumbo. No local, ele mesmo ministrava as oficinas de confecção de bumbo e vivências do universo rítmico-musical e corpóreo do Samba de

⁴ Os Pontos de Cultura compõem o programa Cultura Viva do governo federal que promove o estímulo às iniciativas culturais da sociedade civil já existentes, por meio de convênios celebrados após a chamada pública. A prioridade do programa são os convênios com os governos estaduais e municipais, para fomento e conformação das redes de Pontos de Cultura em seus territórios

Bumbo e os (as) 58 crianças e adolescentes, com idades de 10 a 17 anos, atendidos pelo programa, também participavam da formação em informática.

Ao final do mês de agosto de 2012, participamos da Festa da Cultura Popular, em que houve a apresentação de vários grupos de Samba de Bumbo do estado de São Paulo, e pela primeira vez pudemos visualizar a potencialidade estética dessa modalidade de Samba, Os toques do bumbo, as cores, e as coreografias e toda a musicalidade que envolve a manifestação tocaram- nos profundamente.

A partir da Festa, fizemos o primeiro contato com seo Carmelino Eusébio de Jesus e dona Luiza Camargo de Jesus e agendamos uma visita à casa do casal, moradores do bairro São Luiz em Santana de Parnaíba. Nessa conversa, nos indicaram outras duas primas que também poderiam nos contar mais histórias. Assim, contatamos dona Maria Novaes Soares e dona Benedita Soares Santos, que na atualidade são moradoras da cidade de Itapevi.

Nossas longas conversas não findaram em um único dia, a partir dali as idas e vindas a Santana de Parnaíba foram fundamentais para estabelecer o que o universo de pesquisa se daria a partir da memória desses praticantes do Samba de Bumbo e moradores do bairro Cururuquara pelo menos até o final da década de 1970.

Ouvimos as histórias de vida dos descendentes da terceira geração, netos e netas de Leandro Manoel de Oliveira, entre eles: Carmelino Eusébio de Jesus, 92 anos; Luiza Camargo de Jesus, 78 anos; Maria Novaes Soares, 86 anos; e Benedita Soares dos Santos, 87 anos, que possui parentesco com os (as) primeiros (as) depoentes apresentados, mas é membro de outra matriz familiar, que também compôs o bairro do Cururuquara no final do século XIX e início do século XX.

As entrevistas ocorreram entre os meses de setembro de 2012 e setembro de 2013, na casa das professoras e professor de campo⁵ que nos possibilitaram o contato com suas trajetórias de vida. Nossas conversas eram sempre acompanhadas por filhas, amigos, que em determinados momentos também participaram com suas falas. Optamos por trazer essas narratividades na transcrição dos depoimentos, tendo em vista a contribuição e dos detalhes que nos fornecem.

Nas narratividades, notadamente o Samba do Cururuquara é um acervo amplo de

⁵ A expressão “professores de campo” foi sugerido pelo Prof. Dr. Kabengele Munanga na ocasião da defesa da tese, visto que, seo Carmelino, dona Luiza, dona Mariazinha e dona Benedita ensinaram-nos sobre o bairro Cururuquara, lugar de existência e resistência, sobre suas linhagens familiar, sobre a festa e todos os atos que a compõe. São verdadeiros professores que nos apresentaram o campo de pesquisa, aspectos da vida social e da história. A partir de então, trocamos a designação depoentes por professores de campo.

história e memória dos caminhos percorridos pela população negra no pós-abolição, dado que observamos no momento em que os professores de campo narram suas memórias.

O samba do Cururuquara faz parte de suas trajetórias de vida e perpassa toda a existência dos (as) que pertencem à terceira geração guardiã dessas memórias e vivencias. São histórias narradas sobre um tempo que se materializou no território do ‘Cururuquara’, modo como os mais antigos se referem ao lugar. São histórias alinhavadas a um tempo específico, vivenciado pela população negra, que é o pós-abolição

Considerando que

A temporalidade que denominamos de Pós-abolição não é um tempo fixo que pode ser demarcado por um início e fim, porém apresenta um tempo demarcado pela vivência da liberdade de “poder ter nas mãos a própria vida” tornando-se sujeito das escolhas realizadas para dar continuidade na existência. O marco inicial do período entendido por Pós-abolição varia de acordo com as experiências vividas, com as construções da memória e as máculas deixadas por um tempo que marcou profundamente a história do Brasil e das Américas. (YADE, 2014, p. 288).

As narratividades trazidas para a composição deste trabalho, ainda hoje caracterizam- se como basilares das memórias, do território, das subjetividades, do patrimônio tangível, intangível e, sobretudo, da educação.

Quando partimos para a pesquisa de campo, a fonte documental não era elemento fundamental para a sua realização, porém, o próprio percurso da pesquisa empírica conduziu-nos às fontes.

A partir do acesso às certidões de compra de parte das terras no bairro Cururuquara e de óbito de alguns moradores antigos do bairro, parentes de seo Carmelino e dona Luiza, percebemos o desejo que tinham de “provar” a veracidade de suas histórias, que foi sendo subtraída com o tempo e com a perda do território físico. Tudo o que possuíam eram papéis que demonstravam o grande valor simbólico de suas histórias. E em uma de nossas conversas, dona Luiza disse que percebia que estávamos ali para somar, e não para fazer como outros, que sumiram com os papéis deles (o único modo de provarem suas histórias).

Compreendemos que era o momento de consultar os documentos “oficiais”, que resguardassem suas narrativas a partir de outros registros que ainda não possuíam, pois tudo o que tinham partilharam comigo: suas memórias e histórias, em palavras ou papéis.

Com esse objetivo, ao final do primeiro semestre de 2013, procuramos o arquivo da Igreja Católica, na Cúria Arquidiocesana de Jundiaí, onde se encontram os documentos das igrejas da região, para realizar consultas sobre o bairro Cururuquara. Pretendia obter

informações nos registros efetuados por esse órgão no final do século XIX e início do século XX.

No Livro de Tombo 1884-1923, encontramos breve referência sobre o bairro no ano de 1922 e que no mês de novembro foram recebidos na comunhão da Igreja Católica 32 crianças, de ambos os sexos. No mesmo livro, na página 127, há uma espécie de censo dos bairros que estavam ligados à Igreja Matriz de Santana de Parnaíba, e o bairro Cururuquara, nesse registro, conta com 192 moradores.

Pesquisamos os Livros de Batizados dos anos 1871-1886 em que consta extenso apontamento de batismos dos filhos de escravizados e seus respectivos “senhores”, na cidade de Santana de Parnaíba. Nos Livros de Batizados ocorridos nos anos de 1886- 1893; 1894-1899; 1899-1902; 1903-1912, encontramos nomes de moradores do bairro Cururuquara que estabeleceram relações de compadrio e conseguimos então mapear a segunda geração dos moradores antigos do local. Dentre esses registros, encontramos nomes de pessoas referenciadas nas falas e com parentesco com os professores de campo da pesquisa.

Esses registros são importante fonte para documentar o período pós-abolição. São documentos que comprovam a fonte oral, que por si basta, mas dão o suporte para a descrição de um período de extrema importância para a história dos afrodescendentes no Brasil e para a sedimentação da memória dos professores de campo. Este breve relato aponta as rotas percorridas para a busca de material que compõe a parte empírica desta pesquisa e será detalhada em capítulo próprio.

A questão que buscamos elucidar neste trabalho de pesquisa é como podemos interpretar os lugares de memória da população afrodescendente nos espaços citadinos contemporâneos. E nosso desafio é pensar de que forma esses trajetos de memória podem ser elementos para a educação.

1.4 **Imagens, territórios das lembranças**

O uso de imagens e fotografias como recurso metodológico atende à perspectiva da escola de *Analles*, dessa forma, são utilizadas diversas fontes como possibilidade construtiva e interpretativa da historiografia.

Peter Burker (2004) faz um apanhado histórico do uso de imagens, gráficos, fotografias e outros meios de comunicação visual como fonte documental e analisa que as imagens podem ser consideradas extensões dos contextos sociais em que foram produzidas. As imagens utilizadas no decorrer do texto buscam elucidar as narrativas e auxiliam na compreensão

de um tempo vivenciado e conta a história de pessoas, no passado ou presente, que estão ligadas a um território.

As imagens e fotografias tornam-se recurso, pelo fato de compreendermos que não tratam apenas de representar o passado, mas proporcionam nova visibilidade e leitura, conjugando uma série de fatos que são qualificados pela memória. Como diz Raphael Samuel (1994), é o conhecimento que nos conduz às imagens e as tornam significativas historicamente.

O significado e a relevância histórica da imagem dá-se a partir do momento em que vai além de uma narrativa fixa no passado, mas possibilita identificações com o tempo, ainda que essas identificações sejam simbólicas e situem-se no campo da ‘cartografia mental’ utilizando um termo de Samuel (1994). A memória, com suas construções arquitetadas no passado, se revigora, torna-se espaço sensível para a reelaboração das imagens. Por meio das imagens (fotografia), experimenta-se um universo sensitivo que ficou fixo na lembrança.

2 MINHA HISTÓRIA FAMILIAR

Quanto a mim, considero-me parte da matéria investigada. Somente da minha própria experiência e situação no grupo étnico-cultural a que pertenço, interagindo no contexto global da sociedade brasileira, é que posso surpreender a realidade que condiciona meu ser e o define

Abdias do Nascimento

2.1 Somos feitos de esquecimentos e lembranças

A memória de um indivíduo estrutura-se a partir de sua origem familiar e é repleta de símbolos que possibilitam construção do tempo presente. Porém, ao tratar da memória de famílias negras, nem sempre é possível traçá-la com precisão e linearidade.

As rupturas são recorrentes, á sempre algo que a memória individual ou coletiva não pode alcançar. Refazer os percursos da memória por meio de narrativas biográficas pode ser um dos caminhos para estabelecer no tempo presente os conectivos estruturais da própria história.

Françoise Zonabend (1991), analisando os processos genealógicos como manutenção da memória, afirma que são como lugares de onde o indivíduo partirá para a construção de “seu” tempo e definem-se a partir de territórios de memórias coletivas e individuais. Os processos genealógicos das famílias afrodescendentes, muitas vezes, são descritos a partir de memórias que operam com os vazios, ausências, silêncios e esquecimentos.

Definimos como conectivos estruturais todos os aspectos materiais e imateriais que auxiliam no processo de composição das memórias e histórias. São elementos que ligam e embasam a existência a partir da ancestralidade e das noções de pertencimento, constituindo-se a partir da memória posicionada como produtora de historicidade que imprime, no patrimônio, na memória coletiva, e na historiografia, mascar de pertencimento dos grupos que compõem os territórios.

Desejamos afirmar a importância da memória e história de afrodescendentes como conectivos estruturais das histórias da população brasileira. A população negra, além dos caminhos individuais, necessita de rotas traçadas pela comunidade de pertencimento para dar voz a quem é. A partir de tal premissa, torna-se autor/a da escrita do tempo presente, na esperança de propiciar mudanças nas fronteiras científicas que se interpõem à produção de conhecimento na área da Educação.

2.2 Territórios de minhas memórias

Sei que para certo tipo de acadêmicos, trazer visões pessoais para a academia provoca constrangimento e indignação. Por vezes, esse certo tipo de acadêmico me olhou com incredulidade, e quantas vezes me senti assim, preferida por alguns grupos por ter preferido manter meus valores, meus princípios, enfim, meu interesse pelas questões raciais que se entrelaçam com minha própria vida.

Kiusan Oliveira

Os lugares em que ancoramos as lembranças são nos tempos vindos da infância, adolescência e formação escolar, momentos permeados por constantes mudanças, no sentido lato da palavra, que alteraram nossas percepções. As interpretações que fazemos da realidade talvez fossem diferentes se tivéssemos a oportunidade de vivenciar a infância e adolescência numa mesma casa, mesmo bairro ou mesma escola.

Há um traçado cultural que demarca a construção da memória. As que apresentamos neste texto, estão ligadas às especificidades do pós-abolição.

Um provérbio difundido no oeste africano diz que “cada um enxerga o meio-dia da porta da sua casa”. Certamente, nossa pretensão é ampliar o olhar para que possamos enxergar além do que a “realidade” nos permite, mas trazermos como referência o nosso lugar, “a porta de nossa casa”.

Trazer para essa escrita alguns aspectos de nosso núcleo familiar, contribuiu com a perspectiva metodológica embasada na afrodescendência, que traz como referência de pesquisa a autobiografia da pesquisadora como elemento epistêmico. As cosmovisões africanas são bases importantes de sustentação para o ato de pesquisar: memória, oralidade, biografias, autobiografias e ancestralidade, são preceitos caros para nós, e afirmamos, como as palavras de Cunha Jr. (2011, p. 9) que

As auto biografias exercem diversas finalidades na pesquisa afrodescendente. A primeira delas é a de revisar o percurso do sujeito pesquisador no seu processo de afirmação da identidade com o sujeito pesquisado. Na elaboração da autobiografia fica determinado a proporção de intimidade e inserção que o pesquisador tem como a comunidade de pesquisa, como se deram estas interações e quais foram os caminhos desse aprendizado.

Tendo como referência nosso percurso de afirmação identitária, podemos dizer que esta não se diferenciou de muitos afro-brasileiros e afro-brasileiras que tem como primeira experiência a negação de sua identidade, e ratificadas em muitos espaços institucionais, formais e informais pelos quais passam.

As identidades constroem-se a partir de signos e os caminhos dessa construção

antecedem a educação formal e a teórica sobre os processos identitários.

As leituras e reflexões que fizemos a partir das teorias sobre identidade culminaram na compreensão de que os signos significantes⁶ que nos cercaram por um longo período de nossa vida, corroboraram para a destituição do significado da africanidade em nós; um processo doloroso, pois durante anos travamos uma luta contra nós mesmas, contra o que nos torna visíveis, a geografia de nosso corpo.

A família, a igreja, a escola, são instituições sociais e também espaços das diversas aprendizagens para a vida em sociedade. Nesses espaços, há um reforço do mito da igualdade racial, amplamente difundido na sociedade brasileira. As alegações de que somos todos iguais, ensinaram-nos a nos negar, pois a igualdade que se prevê em lei, na prática, torna-se um grande esforço para se assemelhar com o branco.

Por isso:

Ser descendente do continente africano no Brasil continua sendo um fator de risco, um desafio para a manutenção da sobrevivência humana, um esforço adicional para ter visibilidade no sistema dominante e, sobretudo, colocar uma energia adicional para ser- estar inserido. É uma resistência secular contra a exclusão territorial, social e econômica. (ANJOS, 2009, p. 103).

As formas de resistências são múltiplas, dentre elas, as denúncias contra o racismo, que ocorre no sistema de ensino, são recorrentes. Abdias do Nascimento, em *Genocídio do Negro Brasileiro*, aponta o sistema educacional como um dos promotores desse genocídio, pois é utilizado como aparato de controle cultural, que culmina na manutenção da formalidade e da ostentação europeia.

Nogueira (1955) diz que um dos momentos na vida social das populações negras no qual as experiências de humilhação se intensificam, é o período em que adentram no sistema escolar. A experiência de escolarização geralmente inicia-se na primeira ou segunda infância de um indivíduo, períodos considerados fundamentais para o desenvolvimento, e base para todas as aprendizagens humanas que se dão dentro e fora da escola.

Gonçalves (1985) afirma existir um “ritual pedagógico a favor da discriminação racial”, há 29 anos, tendo por base o período em que este texto está sendo escrito, o autor produziu a pesquisa que trata do silêncio como instrumento perpetuador dos racismos no

⁶ Este é um conceito utilizado por Eduardo Oliveira (2006, destaque do autor). “O problema dos regimes de signos significantes é que se auto-elegem como os únicos possíveis”. O autor aponta para outra via, que auxilia em outras possibilidades de reconstrução do ser, da identidade que são as linhas de fuga. Essas dão margem aos regimes subjetivos – que são polivalentes e diversificados, promovendo a alteridade, respeitando as diferenças, reconhecendo os outros universos valorativos.

ambiente escolar. Há 29 anos (1985-2014), como discente de uma pré-escola que funcionava no salão paroquial da Comunidade São José, na Vila Crett, em Carapicuíba, desenvolvi as aprendizagens da leitura, da escrita com letra cursiva, das operações simples da matemática e de como desgostar de mim mesma.

A singularidade do meu corpo, não era, e não é, apenas “semovente”, como outrora denominaram, mas compunha-se de simbolismos, histórias e memórias ainda não decifrados por mim. Na infância, meu corpo afastava-me das brincadeiras de roda com os colegas da pré-escola. Meu corpo não me protegia, me expunha a situações constrangedoras, era sempre sujeito de julgamentos e condenações no espaço escolar. Era o corpo que recebia gargalhadas, apelidos e adoecia, aos 13 de maio de cada ano, num processo de recusa, para não ouvir a história e pintar os desenhos mimeografados que contavam sobre mim. Corpo que se marcou por todas as vezes em que ficou sem par para a dança junina, corpo que não era tocado pela professora, a não ser nos dias de “revista” para verificar quem estava com piolho ou com a orelha suja.

Esses e outros momentos foram decisivos no processo de desmoronamento de meu corpo negro, de minha geografia corporal, momentos compostos de falas e ações cruéis e violentas. Para exemplificar, relato um desses fatos.

Desde os 4 anos de idade, fui diagnosticada com artrite reumatoide juvenil. Com piora significativa da doença no início da adolescência, passamos a procurar alguns recursos que pudessem ajudar-me, além da medicina alopática.

Uma vez, minha mãe solicitou que uma pessoa fizesse uma oração por nós, que estávamos com 11 anos de idade, e, nessa oração, foi-nos “revelado” que a doença era uma maldição de pretos velhos, que deveríamos rejeitar e renunciar nossa ascendência africana para que fôssemos curadas. Recordamo-nos do sofrimento de nossa mãe se desfazendo de todos os signos que pudessem manter-nos ligadas à maldição, inclusive os pertences do irmão, guardados com carinho (pois à época havia falecido há 3 anos), as esculturas feitas por ele inspiradas na cultura de base africana, os discos musicais...

Essa foi uma experiência que nos trouxe muito sofrimento, mas não tínhamos compreensão de como poderíamos e deveríamos nos defender. Inclusive porque as declarações veementes se apresentavam como verdade, fazendo com que questionássemos a influência da maldição do pertencimento sobre os males de saúde. Com o passar do tempo, num processo de pacificar-nos com nossa história e geografia corporal é que pudemos refletir sobre as violências imbuídas nas atitudes e falas (mal ditas), que de modo explícito reforçaram os signos de inferioridade atribuídos aos africanos e seus descendentes, amplamente divulgados por meio da

educação escola da época. Tais aspectos afetaram-nos a ponto de acreditar que não pertencíamos a nada, ou melhor, ao que “pertencíamos”, era necessário renunciar. No processo de renúncia da cultura negra, também está embutida a aprendizagem de uma teoria que foi arquitetura pela intelectualidade brasileira do final do final do século XIX e início do XX, a desvalorização, demonização e condenação da cultura negra.

A compreensão que tínhamos, era que não podíamos nem mesmo queixar-nos das dores sentidas, pois significava continuarmos vinculadas à maldição, à ascendência africana. Sentir dor representava nossa falta de fé para desvincular-nos da maldição (nossa ancestralidade). Passamos anos de nossa vida tendo vergonha de quem éramos, fator que esfacelou nossas emoções, nossa subjetividade. Os desdobramentos dessa vivência refletiram-se em todos os modos de nossa existência.

O processo de tornar-nos negra ocorreu lentamente e posso dizer que está em construção, à medida que percebemos que a cada dia lançamos um novo olhar sobre a alteridade que só foi possível a partir do reencontro com nossa ascendência africana emanada no corpo, nas palavras e nos pensamentos.

Por muitos anos, nem mesmo a história de nossa família nos interessou. E foi nos caminhos percorridos para pós-graduar-nos, que (re) conhecemos nossa história familiar, e a percebemos como possibilidade de reencontro. Vimos que não difere das outras histórias familiares com as quais tivemos contato por meio da pesquisa, história de migrações no período de pós-abolição, que num processo de “incansáveis” tentativas de modificar a vida que tínhamos. Embora tenham sido desqualificadas como processo de informações da migrações e formação das características citadinas no século XX, as histórias familiares das populações negras são importantes, trazem informações que nos auxiliam na análise de tida uma conjuntura socioespacial. Mattos (2004) afirma que, geralmente, as imigrações no pós-abolição tornaram-se elemento de afirmação da “liberdade” de um modo de ter “controle” sobre a vida, o trabalho e seu ritmos.

Relembrar as palavras ditas por outros sujeitos da mesma história, o pós-abolição, na ocasião da nossa pesquisa de metrado (SOUZA, 2010): “era um tipo de escravidão, meu pai teve que fugir comigo e minha irmã, a gente era pequena, o dono da fazenda não queria que ele saísse de lá” (Dona Berenice) ; ou: “pelo que ela contava eles [falando de seu avô e sua avó] já trabalhavam na fazenda dos Alves, quando os filhos nasciam era já uma obrigação ficar nesta fazenda” (Maria Julia, minha mãe) , nos fornecem elementos que auxiliam a analisar o modo como a escravização naturalizou-se nos processos de interpretação da realidade brasileira.

A mobilidade tornou-se uma forma de ruptura dos resquícios dos tempos da escravização.

Nesse sentido, afirmamos que nossas histórias, enquanto coletivo negro representante da diáspora, compartilham uma trajetória comum. São processos de continuidade histórica e de reexistência⁷ que perpassarão por uma série de arranjos e permitem compreender que

Cada pessoa contém sua singularidade, entretanto participa de um complexo de relações sociais das quais emergem identidades coletivas. As identidades são de difícil observação e definição, pois tem suas constantes atualizações ou transformações. O importante nas identidades é que elas são resultados de processos históricos de uma sociedade. (CUNHA JR. 2011, p. 6).

Durante a pesquisa de mestrado acessamos algumas narratividades, dentre elas, a de nossa mãe que contava que o desejo de “ter a própria vida nas mãos” a levou, com outras famílias, também trabalhadoras da fazenda dos Alves desde o tempo da escravização, a saírem da cidade de Alfenas, Minas Gerais, rumo os Paraná, nas mediações do Rio Ivaí, por volta da década de 1950. A esperança e o desejo de nova vida implicou a perda e desintegração da família pelo caminho. Ela narrava que a dona da fazenda para a qual foram trabalhar colhendo café, no Paraná, a levou para trabalhar dentro de casa, e com o tempo não permitiu mais que visse seu irmão que, ainda por muito tempo, insistiu como a dona Malde para visitar sua pequena irmã, mas sempre era expulso do portão sob ameaça, até que um dia, não apareceu mais.

A lembrança de quem ficou sozinha para contar a história de uma extensa família que foi se perdendo no caminho, fazia minha mãe chorar. Solidão que se transformou em solidariedade e acolhimento de todos/as que se achegassem na casa de dona Julia.

Da parte de meu pai, nossa história também se constrói na andança. Na década de 1920, meu avô Sebastião José de Souza (1897-1968) saiu da região de Piracicaba/SP, onde nasceu, e migrou para Cambará, norte do Paraná, em busca de dias melhores; lá trabalhou com a terra e foi carroceiro. Em uma de suas viagens para Santa Cruz do Rio Pardo, como carroceiro, conheceu minha avó Maria Ricardo de Souza (? -1953); casaram- se na década de 1930 e ela passou a viver também em Cambará. Dentre outros seis filhos da família, meu pai foi o segundo.

Minha família, formada por meu pai Josias José de Souza (1938-1988), minha mãe Maria Julia de Souza (1940-2011), meus irmãos Luiz Cesar (1960-1988), Paulo Sérgio (1962), minhas irmãs Josiani (1963), Josilene (1965) e Gisele Cristina Vicente⁸ (1972) e eu, migramos

⁷ Cf. SOUZA, Ana Lúcia Silva. Letramento e reexistência. 2009

⁸ Gisele é uma afilhada de meus pais que ficou órfã aos 3 anos de idade e, desde então, passou a morar conosco. No início da década de 1990, retornou para o Paraná

de Jandaia do Sul/Paraná para Carapicuíba/São Paulo, no ano de 1982.

Meu avô havia retornado para São Paulo em 1963, por motivo de doença, mas de modo muito curioso chegou em Carapicuíba por reconhecer que, na cidade, havia “patrícios”⁹, um dos motivos pelo qual meus pais decidem também instalar-se na referida localidade.

Algumas fotografias fizeram parte de nossa infância e auxiliaram no processo de reencontrar nossa história familiar no tempo presente. São retratos que resistiram às mudanças, não se perderam no caminho, e recontam nossa história de pelo menos 55 anos atrás. São fotos que gostávamos de manusear quando criança e traziam algum sentido à nossa existência, ao ter nas mãos nossa história paterna. Embora fora de casa não fizéssemos nenhuma referência a elas, quando a tínhamos nas mãos era um momento acalentador. Especialmente as fotografias a seguir reproduzidas fazem parte desse tempo (Figura 1 a Figura 4).

Figura 1. Chegada de Sebastião de Souza e família em Carapicuíba



Fonte: Arquivo pessoal.

⁹ Irmão de cor.

Figura 2. Tia Abigail



Fonte: Arquivo pessoal.

Figura 3. Casamento de Josias e Julia 21.01.1960



Fonte: Arquivo pessoal.

Figura 4. Meus avós paternos- 1945



Fonte: Arquivo pessoal.

As fotografias antigas de minha família nos retiravam do vazio e colocavam num lugar que nos trazia algum sentido, permitindo-nos vislumbrar outras grafias de nosso pertencimento. Atuaram como representações gráficas da nossa origem, ali, com nossos parentes, poderíamos ser simplesmente quem éramos, uma criança negra, sem a necessidade de buscar subterfúgios em histórias e memórias que não nos pertenciam.

A mesma sensação tivemos quando os professores de campo começaram a nos mostrar as fotografias e os documentos que retratavam uma época. Imagens revestidas de símbolos, por meio das quais podiam se reconhecer no território que já não lhes pertence mais. Então, percebemos, como afirma Samuel (1994, p. 43), que o “espaço, mais que o tempo, fornecia os marcadores significativos, e as qualidades ideais eram situadas simbolicamente”, registradas no território da memória.

Visitar as imagens a partir dos registros fotográficos são possibilidades de revisar a história e narrar as realidades de um tempo.

Falar das nossas memórias é lembrar da casa acolhedora que sempre cabia mais um, independentemente do espaço físico, da família grande; é lembrar das muitas mudanças de casa, bairro e escola e também da dor da perda de parentes. Nossa mãe sempre acolhia amigos e familiares em nossa casa, prática que dura até hoje; sobre isso, sempre dizia: “*quem se perde da família quer sempre ter certeza que não ficará mais sozinho*”. Essa frase de minha mãe tornou-se um valor para nós da família.

Da infância, trazemos o aconchego do colo de nossa mãe, que entre cantorias nos embrava na sua doce voz. Lembramo-nos que nas sextas-feiras um grupo de pessoas ia para a nossa casa e cantava até altas horas da noite, Cuitelinho e Uirapuru, por nós conhecidas nas vozes de Pena Branca e Xavantinho. Cantadas todas as semanas, estavam entre as canções de que mais gostávamos. Esses foram momentos encantadores de nossa infância.

Nos bailes¹⁰ promovidos em casa, nos primeiros anos da década de 1980, os ritmos Break, Samba-Rock, Charme, Soul, eram os preferidos. Meu irmão Luiz Cesar e tio Gerson comandavam a “pista” na apertada sala de casa. Das manhãs de sábado, trazemos a lembrança da casa sendo limpa e do velho rádio (da extinta marca National) ligado, com o samba pedindo passagem sob o comando de Moisés da Rocha¹¹.

Estávamos sempre mudando. Na maioria das vezes o contrato de aluguel nem chegava a vencer e já era de preparar novamente a mudança. Chegamos a Carapicuíba em 1982 e da primeira casa não nos lembramos, sabemos que estava situada na Avenida Tamborí (1982-1983), mas nos recordamos muito bem de outras três em que moramos ainda na primeira infância. Na casa da Avenida Teixeira Lott (1983) aconteciam os bailes. Na Rua Guanandi (1983), nossa mãe mantinha uma oficina de costura que funcionava em um dos quartos; e na casa da Rua Radamis Crett (1984-1988), passamos quatro anos, marcados pelo nascimento de Ana, nossa sobrinha, as mortes de nosso irmão e de nosso pai e mais uma mudança.

Em todas essas moradias, havia muitas plantas, que acompanharam a mudança do Paraná para São Paulo, dentre elas, uma me impressionava pela forma e grandeza, o chifre-de-veado (*platycerium bifurcatum*). As outras são a begônia (*begonia elatior*), o antúrio (*anthurium sp*), copo-de-leite (*zantedeschia aethiopicas*), duas orquídeas (*orchidaceae*), muitas e variadas samambaias (que em época natalina recebiam bolinhas coloridas), alecrim (*rosmarinus officinalis*), comigo-ninguém-pode (*dieffenbachia seguine*), avenca (*adiantum capillus veneris*) e tantas outras que não sou capaz de identificar. Todos os dias de manhã, acompanhávamos nossa mãe para regá-las e não entendia porquê ela falava com as plantas.

Mudar, para nossa mãe, significava deixar algo para trás, porque sempre alguma coisa se quebrava; os móveis e utensílios iam se desfazendo pelo caminho; e algumas de suas plantas, por falta de espaço na “nova” moradia, iam sendo doadas para as vizinhas. Em uma das mudanças, perdeu-se o único retrato que ela guardava de sua mãe, foi triste vê-la procurando por algo que guardara por tanto tempo como única lembrança de sua família.

Hoje, traduzimos esse significado nas palavras de Gonçalves Filho (1998, p.20):

A casa humana recolhe uma coleção de objetos que nos ligam ao passado da família:

¹⁰ Como afirma H. Cunha, o baile é forte traço de identidade da juventude negra do centro-sul e do sul do País. Nota de aula, Faced (2012).

¹¹ O programa de rádio O Samba Pede Passagem, transmitido pela Rádio USP 93,7 MHZ, traz repertório variado de samba e está a 35 anos no ar, com produção e apresentação do regente e pesquisador da música popular brasileira Moisés da Rocha

são retratos, panos, livros, algum adorno, móveis, muitas vezes recebidos dos pais, dos avós, objetos que carregam histórias e fazem com que o morador se enraíze, mais além da natureza, também no mundo dos seus ancestrais, ligando o homem a outros homens que o precederam e que o abrigam. Estar em casa é estar nos outros, é estar em si mesmo estando nos outros.

A casa própria tornou-se um sonho desde a época em que meu pai era vivo, pois viver em São Paulo significou passar por muitas privações e pagar aluguel por muitos anos, o que se tornou um peso e nos conduziu a mudar de casa várias vezes. Mudamos de município e fomos para Osasco, no segundo semestre de 1988, nessa mudança, ficaram para trás as flores e pessoas que amávamos e tudo isso fez muita falta. Moramos lá por quase dois anos, até o despejo, em meados de setembro de 1990.

Despejo... palavra que, na vivência, se traduz em desespero. Nunca mais falamos sobre isso, e há décadas que essa memória se cala. Hoje, retomando essa parte de nossa história percebemos com lucidez alguns fatores. E compreendemos que “A humilhação vale como uma modalidade de angústia e, nesta medida, assume internamente – como um impulso mórbido – o corpo, o gesto, a imaginação e a voz do humilhado.” (GONÇALVES FILHO, 1998, p. 15).

O que era a argumentação de nossa mãe, uma mulher negra, viúva, doméstica, com duas filhas mães solteiras e uma filha menor de idade, diante da polícia militar acionada pela proprietária da casa, uma advogada branca, de classe média, que sempre recorria, em sua fala, à frase: “Sabe com quem está falando? ”.

Essa mulher repetiu um gesto amplamente difundido na sociedade brasileira, que fornece pseudo autoridade a quem está numa situação privilegiada e busca colocar o/a “inferior” em seu devido lugar. Lugar que sempre remete a uma identificação social vertical, o que aparecava ser um ato cordial, “ceder” a casa para nossa moradia após o falecimento de meu pai em troca do trabalho doméstico de minha mãe, tornou-se uma expressão da hierarquia patriarcal. Uma repetição da ambiguidade, de um gesto que se apresenta como generoso e se revela perverso e mantenedor da condição vulnerável do humilhado.

Damatta (1997) afirma que o “sabe com quem está falando? ” É uma forma estabelecida socialmente e não um modismo passageiro. A frase estabelece-se como recurso à manutenção dos poderes que geralmente se atualiza com a inferiorização do outro.

“Sabe com quem está falando?!” é uma recusa ao anonimato da autoridade que se pensa ter, e é exercida para a opressão e restrição do direito alheio. O autor diz que a frase pode até apresentar variações na forma, mas o conteúdo será sempre para recolocar o inferior estrutural em sua devida posição, a subalternidade. Isso confirma que a cordialidade, numa

relação que envolva bases sócio-históricas desiguais, estará em “xeque” na medida em que as diferenças sociais são demarcadas e transformadas em desigualdades. Esse aparato serve para manter os privilégios materiais e simbólicos de determinado grupo. Atrelado a essa reflexão, trazemos o conceito da humilhação social que nos fornece elementos para analisar tais fenômenos sócio-históricos, que ocorrem com a população negra.

Gonçalves (2007, p. 2) afirma que “não há humilhado como pessoa sozinha, embora exceda nossa imaginação o quanto pode sentir-se só a pessoa rebaixada sem que ninguém lhe valesse como fiador de sua dignidade atirada ao chão”. Nesse sentido, a humilhação social atinge a comunidade de destino, os antepassados, os que compartilham o tempo presente e os que estão por vir, sofrendo todos igualmente um rebaixamento sócio-histórico.

Retornamos a Carapicuíba pois, “quando os vinténs sobrantes não dão pra inteirar o pagamento, resta morar de favor, num eterno improviso. E sobreviver sem arriar quando o dono ou parente abre a cortina na cara do seu sono, o sol queima e abre suas pálpebras” (ROSA, 2007, s/p), fomos para a casa também alugada de meu irmão que estava recém-casado.

Foi um tempo difícil. A preocupação se estampava no rosto de nossa mãe. Vivenciávamos na pele os processos que já haviam nos acometido ancestralmente. Mais uma vez estávamos à mercê de humilhações que minavam nossa existência. Os processos pelos quais passamos naquele momento não eram e não serão apenas nossos, mas são experiências vividas e sofridas sem um lugar fixo, cidade específica ou estado determinado, pois somos parte dos 52% de negros e negras da nação brasileira.

Nesse período, continuamos estudando em Osasco até o final do primeiro ciclo do ensino fundamental. Em 1991, passamos a estudar em uma unidade escolar mais próxima de casa, e em 1993, mudamos novamente. Mais uma vez tivemos que mudar de escola, porém foi a que passamos mais tempo, pois nela, finalizamos o último ano do ensino fundamental e, em 1997, concluímos o ensino médio; conquistamos a casa própria e iniciamos um novo ciclo, o de fixarmo-nos. Em setembro de 1997, começamos a trabalhar com a finalidade de adquirir material preparativo para o vestibular. Trabalhei como diarista, vendedora, em uma lanchonete, na fábrica de sorvetes e, por fim, como auxiliar em uma escola que atendia ao berçário ao primeiro ciclo do ensino fundamental.

Iniciei a formação superior no ano de 1999. Cursar Pedagogia não era a primeira opção, porém, foi o que coube em nossa realidade. Nos rumos da Educação é que iniciei os questionamentos a respeito das realidades que me envolviam.

As vivências das populações negras e empobrecidas estão cercadas por momentos

de vulnerabilidades que se iniciam na infância. O trabalho precoce, as humilhações, invisibilidades e os processos de esvaziamento das categorias de pertencimento, são marcas que passam a ocupar a memória e muitas vezes se acomodam no esquecimento, afim de evitar o desconforto. Os fatores elencados tornaram-se compreensíveis, à medida que percorremos os caminhos de pesquisa. Numa relação sujeito-sujeito, percebemos que o fato de “se ter permitido” enganos, xingamentos, abusos, não se defender, calar-se, culmina na evidente negação da cidadania e dos direitos da pessoa humana.

As imagens criadas através dos séculos para referenciar a população de africanos, africanas e seus descendentes, sobretudo nas ciências humanas e biológicas, embasam-se na ideologia escravagista, contudo, no tempo presente, ocorrem reedições dessa mentalidade, atualizadas no cotidiano para delimitar os espaços permitidos ou não à população negra brasileira. É pertinente questionar as correntes epistemológicas e suas interpretações, pois são a partir delas que são elaboradas as teorias e a prática educativa, lugares de construção do saber e das relações de alteridade.

Os caminhos e as trajetórias individuais são importantes, mas, para superar os processos destrutores da dignidade afrodescendente, são necessárias diversas ações, desenvolvidas por diferentes segmentos da sociedade, bem como de políticas públicas nas diversas áreas.

Os processos de construção da estrutura social embasam-se na fixação do patrimônio a partir das referências individuais e coletivas do europeísmo, a memória, identidade, história, são pilares dessa estrutura social. Justamente por isso, as memórias das populações afrodescendentes são prudentemente ignoradas, de maneira a não ameaçarem a estrutura já edificada.

Pollak (1992.p. 5) diz que “memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva” e, assim, urge a necessidade de criar possibilidades de registros e reflexões sobre as diversas memórias e identidades que igualmente constituem a sociedade brasileira. O autor segue afirmando “que ela é também um fator extremamente do sentimento de continuidade de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”

Compreendemos a extrema importância dos sentimentos de pertencimento e de continuidade, e desejamos ter lugares de memórias que conjecturem os processos reconstrutivos da história da população negra na historiografia da educação, do patrimônio, da humanidade, pois “se consciência é memória e futuro, onde está a memória africana, parte inalienável da

memória brasileira? ” (NASCIMENTO, 1978, p. 95).

Joël Candau (2011) afirma que identidade é um estado psíquico e social. Sodré (1999, p. 34) considera que “a identidade de alguém, de um ‘si mesmo’, é sempre dada pelo reconhecimento de um ‘outro’, ou seja, a representação que o classifica socialmente”. Desta forma, consideramos que a classificação e identificação entre *idem* e *alter* são tecidas a partir de referências individuais e coletivas, mediadas por simbolismos, linguagens e signos que alteram os sentidos do pertencimento. A partir da indagação feita por Abdias do Nascimento (1978, p.95) de “onde está a memória africana, parte inalienável da memória brasileira? ”, passamos a refletir sobre nosso processo individual e coletivo de formação identitária, que se deu embasado na distorção da memória africana. Sobre isso, Santos (2014, p.11) diz que:

Para a Psicanálise, o sujeito é resultado de uma trama de identificações que se somam e conferem a ele um sentimento de unidade. Essa trama de identificações vai se intensificando e se tornando complexa. [...] A pessoa humana é constituída na relação eu/outro. Assim, a ideia que o sujeito faz de si é também construída pelo olhar reconhecedor do outro. **O que ocorre, porém, quando o olhar especular do outro nos devolve uma imagem distorcida?** (Destaque nosso).

Os efeitos dessa distorção não são privilégios nosso, mas atingiram no passado e atingem no tempo presente a toda a população brasileira negra e não negra, apresentando-se no cotidiano por meio de atitudes, falas, piadas, gracejos apresentados nos mundos virtual¹² e real. Do mesmo modo que os efeitos da distorção atingem a população negra e sua coletividade, coletivos também são territórios de fortalecimento da identidade e da memória. Esse foi um caminho que vislumbramos ao longo da pesquisa: é entre seus pares que a autoimagem se fortalece. Dentre esses espaços coletivos de pertencimento, temos as associações culturais. Os bailes e clubes de negros, movimentos sociais e movimentos de mulheres negras.

Neste momento, o trabalho amplia para nós o conceito da africanidade que se territorializou no Brasil, e auxilia-nos na compreensão do que é dialogar a partir de nossa constituição identitária com a ancestralidade, tradição e coletividade. Esses são conceitos que passaram do âmbito da pesquisa acadêmica para uma experiência de pertencimento que tivemos durante a pesquisa, visto que reconstituir a história dessas famílias é reconstruir parte da história

¹² Com o advento das redes sociais, um lugar em que não há “exposição” física entre locutor e interlocutor, o racismo como posicionamento ideológico (consciente ou inconscientemente) está a cada dia mais presente em posts, vídeos e memes. Na semana em que escrevemos este trecho da tese, tivemos acesso a um vídeo, em que o vlogger Felipe Neto questiona a ausência de humor entre os que “enxergam racismo em tudo” na postagem “Nego acha que é racismo”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Oz4mpMVWEhg>>, o vídeo foi lançado em 21 de março, Dia Internacional de Eliminação da Discriminação Racial. Esse é apenas um exemplo dos tantos que circulam no mundo virtual.

do período pós-abolição, parte do nosso povo, parte nossa.

A aventura de cada afrodescendente é reconstruir-se. Reconstruir sua história, feitas de lembranças e esquecimentos. Esquecimentos provocados por fatores que foram se estabelecendo na sociedade que utilizou de artimanhas científicas para o apagamento da população negra no Brasil; por ideologias que tentaram afastar a população negra de sua constituição corpórea, sua cultura e raiz.

No processo de retomada de nós mesmas, compreendemos que “essa identidade, que é sempre processo e nunca produto acabado, não será construída no vazio, pois seus constitutivos são escolhidos entre os elementos comuns aos membros do grupo [...]” (MUNANGA, 2004, p. 14).

Escolhemos lembranças e vivências para adentrar no território da pesquisa e juntamo-nos às histórias de meus pares que compartilham comigo não só as narratividades, mas também a ancestralidade e a luta neste tempo presente.

3 CURIRUQUARA: ESPAÇO, TERRITÓRIO, LUGAR DE VIDA E MEMÓRIA

3.1 Cururuquara

Considera-se que a palavra Cururuquara tem origem indígena e o significado é “toca do sapo”. Os antigos do local pronunciavam e ainda pronunciam Curuquara, e nos documentos oficiais encontramos duas grafias para designar a localidade: Coruruquara e Cururuquara.

3.2 Breve panorama dos arredores do local da pesquisa¹³

No cenário em que emergiram os questionamentos desta pesquisa, ficou explícito que ainda são desconhecidas as contribuições da população negra, no processo de construção histórico, social, cultural e econômico das localidades.

Geralmente, as populações negras estão associadas à indigência social e pobreza, mas nunca são questionados os fatores geradores desses males que afetam essa população de forma mais incisiva. As fontes documentais apontam um processo de desapropriação do espaço habitado, e as tentativas de desterritorialização das diversas práticas festivo-religiosas de base africana.

A cultura da população negra pensada como processo construtivo da memória e historicidade das localidades, é assunto pouco detalhado na literatura sobre as cidades do Estado de São Paulo.

O povoamento massivo de algumas cidades culmina com o processo de urbanização, por isso, é importante compreender as mudanças econômicas, sociais e políticas de desenvolvimento urbano do final do século XIX como desencadeadoras dos processos migratórios da população negra para os centros das cidades e dos centros para as periferias.

Algumas obras tratam especificamente desse período, trazendo informações sobre a cidade de São Paulo e seus arredores, como é possível constatar em Blay (1985); Baldim (2006); Dias (1989).

As autoras verificam que as mudanças ocorridas no final do século XIX, como a transição de uma sociedade rural para a urbana, traz profundas transformações no espaço citadino. Os grupos sociais, os tipos de moradia, o lazer, a educação, os espaços físicos, territórios e a produção cultural sofrem alterações em função dessas mudanças. O crescimento urbano alinha-se com os ideais desenvolvimentistas que o País deveria seguir.

¹³ Parte deste texto foi publicado na Revista Comunicações do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNIMEP. (2014)

Nesse contexto, manifestam-se os fenômenos migratórios de grande parte da população negra, das regiões centrais para as regiões periféricas da cidade. Cabe lembrar que esta já havia migrado do interior paulista para o centro devido às novas relações de trabalho estabelecidas nessas localidades e ao declínio do ciclo cafeeiro.

O próprio desenvolvimento urbano estava associado à modernização da indústria que, em princípio, não empregava os trabalhadores nacionais, assim, a sonhada prosperidade concentra-se nas mãos dos trabalhadores imigrantes. Tal fenômeno ocorre com os trabalhadores das indústrias, que oferecem trabalho formal e regulamentado a partir de 1932, como também com os trabalhadores informais, como sapateiros, barbeiros, horticultores, costureiros.

Podemos afirmar, a partir de Santos (1998), que houve uma construção do imaginário da história fabril e da cidade paulistana como de origem europeia e italiana, o que contribuiu para apagar da história e da memória outros grupos que compunham, sobretudo, o espaço da cidade.

Majoritariamente, as funções antes desempenhadas pela população negra e pobre são ocupadas com êxito pelos imigrantes, e mesmo as políticas trabalhistas de 1932 não abrangeram significativamente a população negra e pobre.

O espaço ínfimo na literatura de desenvolvimento urbano, das populações negras, acarreta um imaginário de que os pobres, na cidade de São Paulo, ao final do século XIX e início do século XX, eram apenas as populações de imigrantes, pois a constituição do espaço urbano será registrada apenas a partir da produção fabril. Embora inexista a inscrição na literatura, isso não representa a ausência de população negra atuante no processo produtivo desse espaço.

A venda e o cultivo de ervas, os “produtores” das garrafadas, as benzedeiras, quituteiras, os vendedores ambulantes, as lavadeiras, os carroceiros, verdureiros, sapateiros, as amas de leite, cozinheiras, o trabalho doméstico, são modos de subsistência que estiveram fora de foco na *belle époque* paulistana.

Reconhecemos que as produções sobre espaços urbanos são fontes para a releitura dos próprios espaços histórico, geográfico e educacional, além disso contribuem para a formulação e estruturação das identidades, memórias e narrativas sobre população negra num determinado território, e como afirma Marcelino (2007, p. 3) “serve de fundamento de leitura da metamorfose da sociedade brasileira”.

É possível constatar uma produção sócio-histórica, econômica e cultural de população negra no processo de urbanização do espaço citadino em Santos (1998), Marcelino (2007); Souza (2010); Azevedo (2010). Para esses autores e autoras, os espaços festivos, religiosos, e das relações de trabalho caracterizam-se como produção ativa da população negra

na formulação do cotidiano. A Festa é parte do processo de socialização, e tida, dentre a população negra, como elemento simbólico de muita importância. Porém, a historiografia dos lugares não a descreve como processo formativo e informativo dos territórios, que se fosse levado em conta traduzir-se-ia diretamente na produção das memórias e dos patrimônios das localidades.

Investigar o processo de construção do espaço urbano paulistano é versar sobre um tempo histórico em que são demarcados na cidade os limites espaciais a partir da descendência dos moradores e/ou frequentadores do espaço. Andrews (1998), Domingues (2004), Rolnik (1981), Santos, C. (1998) e Silva, J. G. (1990) apresentam estudos que se referem às práticas segregacionistas da sociedade paulistana em relação à população negra. Apesar das desigualdades entre negros e brancos, no Brasil, nunca terem sido impostas por leis, sempre existiram de fato. A história contemporânea das cidades brasileiras ainda reflete e expõe os processos de exclusão pelos quais passou e ainda passa a população negra.

Sem olvidar que os territórios constituem-se de espaços objetivados pelo plano material e de espaços subjetivados pelo plano identitário. Ambos dialogam com os símbolos que também são parte dos territórios e fornecem sentidos de pertencimento do lugar, pois “a cidade é antes de tudo o meio ambiente em que o homem vive, resultante de situação cultural, social e econômica (DIAS, 1989, p. 10)

Quando nos referimos aos espaços subjetivos, entendemos que estes são parte de uma configuração social e histórica que baliza as relações estabelecidas em determinado território. A subjetivação é um ato de complexidade, pois perpassa experiências internas e externas de um indivíduo, que se dão a partir das leituras dos diversos signos que fazem parte de sua existência. Por isso, está tão ligada às noções de pertencimento, e pertencimento, via de regra, sempre nos direciona a um espaço, um território material ou simbólico.

Os espaços urbanos, resultantes de conjunturas históricas brasileiras, criam segregações espaciais e promovem as desigualdades sociais decorrentes da ineficiência das políticas públicas. Diversos fatores históricos e sociais determinam a situação de vida da população negra, dessa forma:

A sociologia urbana está centrada nos aspectos da vida social e, em especial, se interroga sobre o desenvolvimento e interação do ser humano numa sociedade urbanizada. É neste contexto que as tensões se expressam: Na estrutura urbana há uma estratificação que tem sua expressão espacial na segregação urbana. (SILVA, 2006, s/p).

Para pensar os processos de interação e sociabilidade no âmbito de uma sociedade

urbanizada ou rural, faz-se necessário reconhecer que esses espaços muitas vezes se configuram como um não lugar de alguns grupos que historicamente destoam dos padrões estabelecidos, culminando na ausência de políticas públicas adequadas para as populações que residem nesses locais (SOUZA, 2011).

Para Dias (1989, p.14) a urbanização denota não apenas o processo pelo qual as pessoas são atraídas a uma localidade intitulada cidade e incorporadas em seu sistema de vida, mas também se refere àquela acentuação cumulativa das características que distinguem o modo de vida associado ao crescimento das cidades.

A autora segue afirmando que na América Latina a urbanização gerou simultaneamente processos de desenvolvimento e subdesenvolvimento. As simultaneidades nos processos de desenvolvimento e subdesenvolvimento estão estritamente ligadas às formulações do território e aos investimentos que forem a ele dirigidos.

Embora haja um discurso em que o desenvolvimento atinge a todos, podemos afirmar que esse processo ainda é desigual. Há uma persistência da pobreza em determinados territórios latino-americanos e caribenhos e geralmente esses territórios são bases para as produções materiais e imateriais das culturas afro-indígenas. Território relaciona-se com poder e as relações de poder “desdobram-se ao longo de um *continuum* que vai da dominação político-econômica mais ‘concreta’ e ‘funcional’ à apropriação mais subjetiva e/ou ‘cultural-simbólica’” (HAESBAERT, 2004, p. 95-96).

As formulações do espaço urbano periférico, constituído por negros e grupos subalternizados, são fruto dos processos de subdesenvolvimento e a delimitação dos que ocuparão esses territórios serão fortemente demarcadas no período que consideramos pós-abolição. Reafirmamos que a temporalidade a que denominamos de pós-abolição, não pode ser demarcada por um início e fim, mas a apresentamos como um tempo definido pelas vivências de liberdade, e isso varia de acordo com as experiências vividas, com as construções da memória e as máculas deixadas por um tempo que marcou profundamente a história do Brasil e das Américas.

O estado de São Paulo abriga percentualmente o maior número de afrodescendentes¹⁴ no seu espaço territorial. Segundo dados divulgados pelo Plano Nacional de

¹⁴ Afrodescendência é o recurso conceitual para definirmos a população apresentada ao IBGE como pretos e pardos. O censo demográfico usa um conceito de cor baseado na auto-declaração dos entrevistados. O conceito de afrodescendência tem por base a história e os processos de formação de identidade afrodescendente. As populações resultantes de imigrações forçadas devido ao sistema de produção do escravismo criminoso têm uma história em comum no Brasil. São originárias de um território de formação histórica e cultural comum que é o continente africano, a história e as culturas africanas. Esta população estabelece novas relações sociais

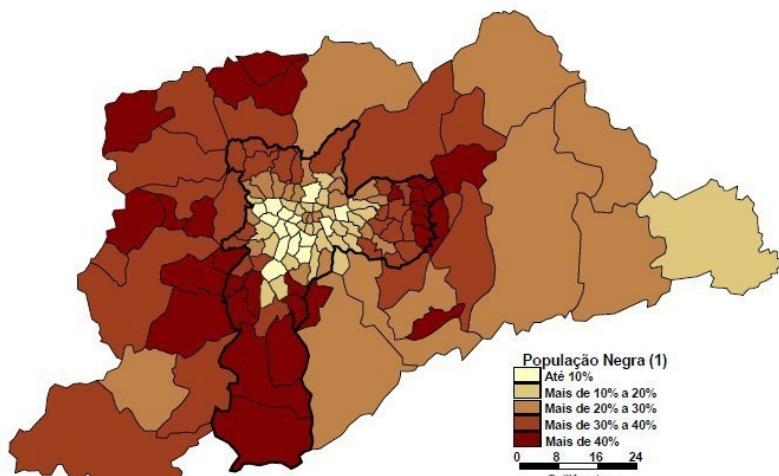
Amostras de Domicílios (Pnad), em 2005, o estado contava com a maior população negra do País, em termos absolutos. A população negra, categoria que abrange pretos/as e pardos/as, soma em torno de 12,5 milhões de pessoas, e corresponde a 31% dos habitantes do estado. Tais dados são valiosos para compreendermos os processos segregacionistas dos espaços no Brasil, sobretudo em São Paulo.

Pesquisas na área da Educação, Sociologia, História e Urbanismo CUNHA, 2001; ROLNIK, 1989; SILVA, 2006; SILVÉRIO, 2002; SOUZA, 2010) apontam que a ação do Estado foi fundamental para demarcar os territórios que seriam ocupados pela população negra no período pós-abolição. Esse processo gerou impactos diretamente na vida da população negra moradora antiga das cidades de Carapicuíba, Barueri, Santana de Parnaíba, Itapevi e Jandira, que por sinal, qualifica-se entre os municípios compostos com mais de 30% e 40% por afrodescendentes, segundo o Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados (Seade), 2005. Esses dados foram atualizados pela Pnad/2011, porém não demonstram alterações significativas no que se refere à distribuição e porcentagem da população negra no Estado de São Paulo e Região Metropolitana.

No mapa da Figura 5, observa-se como está distribuída percentualmente a população negra na Região Metropolitana de São Paulo.

e sofre as transformações condicionadas, de certa maneira, pelo sistema escravista e depois pelo capitalismo racista. Nestes processos sociais produzem novas identidades que resultam de uma origem comum e de uma história de contornos comuns. Afrodescendência é um conceito de base étnica dado pela história sociológica dessas populações. Os contornos desta identidade afrodescendente são de natureza política e cultural". (CUNHA JR., 2001, p. 70-71).

Figura 5. Distribuição da população negra na Região Metropolitana de São Paulo



Fonte: SÃO PAULO(2000).¹⁵

A Região Metropolitana de São Paulo, conhecida também por Grande São Paulo, é composta por 39 municípios, e abriga 20.731.917 habitantes, de acordo com o Censo IBGE 2010. Majoritariamente, seus municípios remontam a data de fundação no período colonial, e por eles passam o Rio Tietê. Mesmo os municípios que têm suas histórias de fundação no século XX, estiveram associadas às microrregiões que foram formadas por meio das expedições jesuíticas ou bandeirantes. A estrada de ferro também caracterizou um importante meio de investimento e valorização da região, desde o século XIX; nos dias atuais, a maior contribuição das companhias ferroviárias na Grande São Paulo é o transporte público.

A região em que foi realizada a pesquisa é constituída por um conjunto de cidades fundadas ainda no século XVI¹⁶, e, de certa forma, mantiveram ligações territoriais que auxiliam a compreender o espaço como uma territorialidade. Esse conceito liga-se aos processos de organização do lugar e aos significados que este trará para os grupos que o compõe. Podemos levantar várias hipóteses sobre aspectos da vida das populações negras dessas cidades, sobretudo o trabalho escravizado na região. Mas como já elucidamos, nos interessam aspectos que evidenciem, para além do escravismo, as produções socioculturais e históricas dessa população formada por africanos e seus descendentes, que também são parte da história local, muito embora

¹⁵ SÃO PAULO. Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados (Seade). Indicadores de desigualdade racial. População e estatísticas vitais. Mapas. Proporção de população negra na população total. Municípios da Região Metropolitana de São Paulo e Distritos da Capital 2000. Disponível em: <<http://www.seade.gov.br/produtos/idr/download/populacao>>. Acesso em: 16 maio 2011

¹⁶ Devido ao escravismo, enquanto instituição social, ter transformado a palavra trabalho em sinônimo da atividade realizada por negro, não existiram espaços produtivos sem a presença de negros. As cidades desse período têm invariavelmente expressiva população negra. (CUNHA, 2012, s/p.). Nota de aula.

estejam “deslocados” pela historiografia oficial.

Para elucidar as cidades que estamos considerando como pertencentes a uma mesma territorialidade trazemos um mapa da região metropolitana de São Paulo (Figura 6). A área à qual nos referimos está em amarelo. Fazem parte desta territorialidade os Municípios de Barueri, Carapicuíba, Itapevi, Jandira, Osasco, Pirapora do Bom Jesus e Santana de Parnaíba.

Figura 6. Região Metropolitana de São Paulo



Fonte: Emsampa (2013)¹⁷

O Município de Santana de Parnaíba, está a 35 quilômetros da capital, e foi fundado em 1580, por Suzana Dias, uma das netas do cacique Tibiriçá, pertencente à tribo Piratininga.

Situadas à margem esquerda do Rio Tietê, provavelmente as terras tenham sido uma sesmaria recebida do então capitão-mor São Vicente Jorge Correia. Santana de Parnaíba é considerada o “berço do bandeirantismo”. Nesse caso, o Rio Tietê foi de fundamental importância para que bandeirantes acessassem o interior paulista e outros estados brasileiros.

Em 1958, o Instituto do Patrimônio Histórico, Artístico Nacional (Iphan) já havia tombado uma edificação do final do século XVII onde funciona na atualidade o Museu Histórico Pedagógico Casa de Anhanguera. No ano de 1982, foram tombadas 209 edificações pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico (Condephaat), devido ao conjunto arquitetônico colonial localizado no centro da cidade.

¹⁷ Região Metropolitana de São Paulo. Disponível em:< <http://www.emsampa.com.br/page3.htm>. Acesso em: 19 mar. 2015

Figura 7. Vista panorâmica da cidade



Fonte: Prefeitura Municipal de Santana de Parnaíba

Figura 8. Placa de boas-vindas com slogan da cidade



Fonte: Arquivo pessoal.

A memória edificada do local também apresenta os resquícios da escravização de africanos, africanas e descendentes. O Muro de Pedra é uma edificação com pedras originais do XVI e XVII, e há indícios de que, na localidade, ocorria a “feira de escravos” no período de comercialização humana no Brasil. Os mesmos eram presos nas argolas de bronze afixadas nas pedras. As argolas encontradas na atualidade foram recolocadas pelos proprietários do restaurante São Paulo Antigo e, conforme afirma Luiz Pachella, é uma imagem que “nos faz voltar no tempo e imaginar as antigas feiras de escravos”. (Figura 9 e Figura 10)

Figura 9. Muro de Pedra



Fonte: Luiz Pachella.

Figura 10. Muro de Pedras com detalhes das argolas de bronze



Fonte: Zezinho Kinte.

De acordo com o Censo IBGE de 2010, a cidade conta com 108.813 habitantes. A caracterização dos bairros da cidade é bastante variada. No centro, estão as moradias e os casarios em estilo colonial preservados como patrimônio estadual, e no entorno encontram-se as residências para segmentos de média renda. A cidade ainda abriga parte de residenciais de alto padrão (Alphaville e Aldeia da Serra), bairros rurais e bairros empobrecidos, caracterizados por uma geografia e estética comum às periferias de São Paulo. Para Cunha Jr (2007, p. 69) “[...] a pobreza não é uma generalidade universal. Esta tem uma construção específica para cada espaço geográfico e para cada população”. E o autor segue dizendo:

Diversos fatores históricos e sociais determinam a situação de vida da população negra. A questão que envolve o espaço urbano e a habitação é um

dos fatores mais relevantes. Os espaços urbanos, resultados de situações históricas brasileiras, criam segregações populacionais espaciais e promovem as desigualdades sociais decorrentes das políticas públicas.

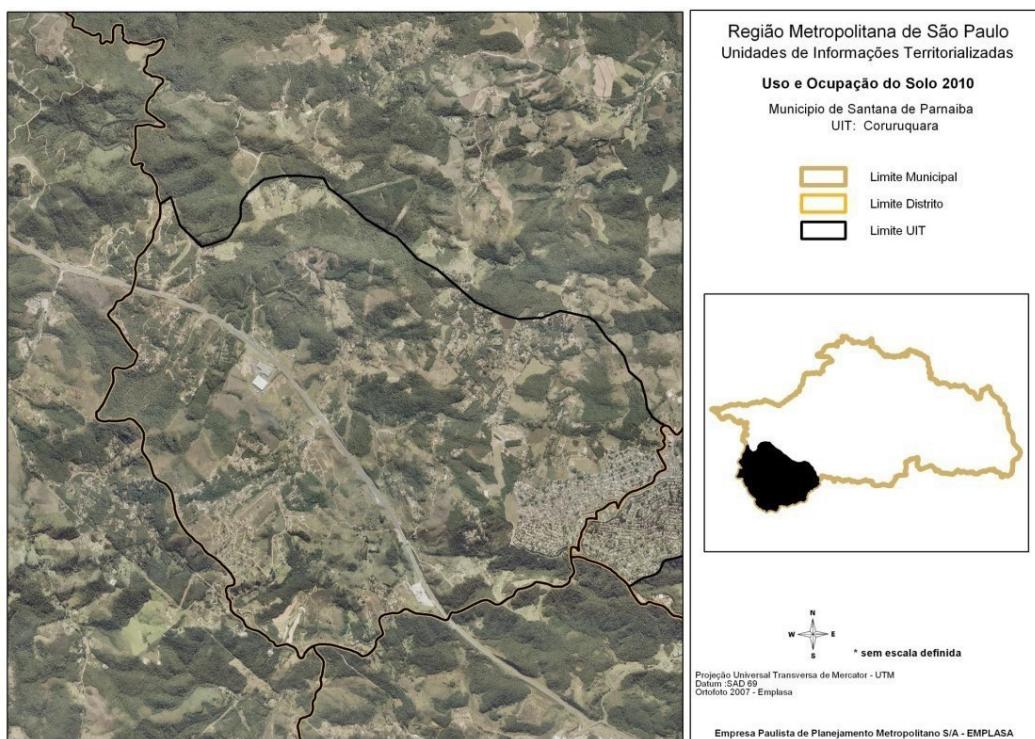
O espaço habitado por população empobrecida é composto por uma realidade complexa, que não se explica apenas pelos contornos de formação atual dos bairros periféricos. Uma questão elucidada da pesquisa de Souza (2010), é que parte das populações negras, moradoras de municípios periféricos da Grande São Paulo, não deriva apenas das migrações nordestinas. Mas suas histórias de chegada às cidades ligam-se diretamente ao período pós-abolição, originárias de diversas partes do País, como o interior paulista e o Estado de Minas Gerais, o que nos fez suplantar o imaginário de que a presença de populações negras nas periferias da Região Metropolitana de São Paulo é fruto apenas da migração de negros nordestinos.

3.3 Cururuquara: território físico e simbólico das lembranças

Cururuquara está aproximadamente a 17 quilômetros do centro de Santana de Parnaíba. Com área de 22 quilômetros quadrados, o bairro abriga residenciais, sítios, chácaras, casas de veraneio, residências simples, uma escola pública, o Colégio Municipal Aurélio Gianini Teixeira, que atende da educação infantil ao ensino médio, e o Ponto de Cultura Leandro Manoel de Oliveira. Nem todas as ruas do bairro são pavimentadas, as principais queixas dos moradores referem-se a saneamento básico, melhoria no transporte público que dá acesso ao bairro, iluminação pública das vias, e ausência de uma Unidade Básica de Saúde na localidade. A população do bairro, segundo o Censo IBGE 2007, era estimada em 4.171 habitantes.

O bairro do Cururuquara é cortado pela Rodovia Estadual Castello Branco, principal via de ligação entre a Região Metropolitana de São Paulo e o Oeste paulista (Figura 11).

Figura 11. Imagem por satélite do Bairro Cururuquara



Fonte: Emplasa, 2010¹⁸

Para além de um bairro localizado no Município de Santana de Parnaíba, Cururuquara é um recanto dos Oliveira, Soares, Novaes e tantos outros; lugar de memória, lugar de cantar e dançar o que se é.

Os anos do pós-abolição geraram um processo de migração da população negra, fenômeno ocorrido em todo território nacional. Migrar tornou-se um dispositivo de defesa e mobilidade “contra” a exploração, um dos sentidos mais profundos da liberdade.

“*A gente mudava para tentar ter a própria vida nas mãos!*” Esta frase, ouvi de minha mãe, quando relatava sua história de migração familiar, que, por coincidência histórica, se passou no mesmo período, o da pós-abolição.

A mobilidade tornou-se um dos representativos da liberdade. Mover-se no espaço sem ter que pedir “consentimento” significou “ter a própria vida nas mãos” e denotou com muita força o poder de decidir a própria vida, o que não havia sido possível em cativeiro.

A história do bairro Cururuquara também se constituiu a partir desse desejo. Seo Carmelino, dona Luiza, dona Mariazinha e dona Benedita disseram que seus antepassados, ao chegarem no Cururuquara, dirigiram-se à Capelinha, lá ficaram falando sobre a vida e projetando

¹⁸ Disponível em: <<http://www.emplasageo.sp.gov.br/uits/rmsp/rmsp.asp>>. Acesso em: 15 out. 2013

o futuro. Informaram também que, num período de três dias, Leandro Manoel de Oliveira e seus companheiros Lizário Antônio de Jesus e Elizeu permaneceram na Capela de Santa Cruz, agradecendo a São Benedito pela libertação. Lá cantaram, rezaram e sambaram, imprimindo suas marcas no espaço geográfico territorializando-o. A palavra, a música, a devoção e o corpo se tornaram elementos de um novo começo.

Conta-se que perguntavam um ao outro:

“O que você vai fazer?”
“Ah, eu vou ser jornaleiro!”¹⁹

Embora o poder de decisão apresente-se num contexto limitado, com grandes entraves de alcance histórico, visto as condições de trabalho que não tiveram alterações significativas, porém, trouxe múltiplos sentidos, como reatar laços familiares desfeitos pela escravização; ter expectativa de ascensão; livrar-se dos domínios do escravizador.

No caso desses processos migratórios, notam-se dois aspectos: ruptura e continuidade. A ruptura com o sistema escravista inaugura uma nova possibilidade de existir e reexistir. Resistência manifesta na continuidade das tradições, afetos e crenças que atuaram como potências do desenvolvimento identitário coletivo, práticas que se territorializaram e se (re)significaram. As modificações e formulações da cultura local puderam ser feitas pelo referencial da afrodescendência.

Os fluxos migratórios constituem um fenômeno de grande relevância, pois se caracterizam como uma das vias explicativas da composição territorial de bairros e cidades brasileiras e possibilitam reavaliar o imaginário de determinadas territorialidades que se edificaram por vezes negando a presença da população negra no tempo e espaço citadinos.

A história do Cururuquara desenvolve-se nesse contexto, e os professores de campo são unâimes em afirmar a ocupação do local a partir do pós-abolição.

Carmelino conta como se deu o processo de chegada de seus antepassados no Cururuquara:

O Leandro e nossa turma, tudo eles. Leandro, meu avô e o avô da Mariazinha, os Soares, os Novaes, eles eram escravos em Cotia, e de lá de Cotia o senhor mandou o Leandro, ele veio primeiro. Leandro nasceu em 1860 e mais ou menos em 1870, 70 e poucos ele veio para cá, em 1800 e tantos. Aí falou: “Leandro, você pega o cavalo aqui e vai se apresentar pro Manoel Bueno lá na Boa Vista”. Ele pegou o cavalo e não sabia o que ele iria fazer. Então ele veio aqui, trabalhou o dia inteiro e falou: “Senhor, eu já vou embora”. O fazendeiro disse: “Não, Leandro, você vai ficar comigo”. Acabou a escravidão”. Aí que o Manoel Bueno, ele não tinha nome de ninguém, Leandro só, sobrenome não existia. Nem

¹⁹Venda de um dia (jornada) de trabalho

o pai dele, ele tinha irmão. Lá na fazenda, de quefalaram para mim era o vovô Leandro, e meu avô Belizário também trabalhava lá, e também o avô da Mariazinha, também trabalhava lá o Eliseu.

Dona Luiza confirma dizendo: *É [...] Vovô Leandro ganhou as terras assim que ele foi libertado dos sinhô, né, da escravidão, ele ganhou do sinhô um pedaço de terra, eu só não sei dizer quantos alqueires, mas ele ganhou um bom pedaço de terra do sinhô dele.*

Na conversa com dona Mariazinha e dona Benedita, Eny (filha de Mariazinha) se lembra que vó Maricota (Maria Soares) foi escravizada, e também filha de escravizados. Maricota era avó de dona Mariazinha e dona Benedita, sua bisneta diz que na infância ouviu muito dizerem que *“Ela foi morar lá mocinha, então ela ganhou uns alqueires de terra [...]”*

E Eny prossegue:

É porque meu bisavô Leandro era escravo também então, ficou no Cururuquara quando teve abolição né, ele ficou pra lá mesmos já tava no Cururuquara e ganhou os alqueires de terra deles lá também né, e a minha bisa a Maricota também ganhou 60 alqueires de terra e ficou ali morando no Cururuquara também, né.

Essas referências permitem afirmar que Cururuquara se tornou o território de muitas pessoas, nele foram (re)produzidos subjetividades, afetividades, solidariedades. Na linha de pertencimento que traçamos sobre a localidade, não encontramos registros documentais que nos fornecessem outra explicação sobre o início do Bairro a não ser pela chegada dos ex-escravizados, fato atestado pelos depoimentos. Leandro, Belizário, Eliseu, Maricota e tantos outros que vieram da experiência histórica com o escravismo, que marcou suas vidas e a de seus ascendentes e descendentes. Para todos estes, Cururuquara torna-se o lugar de constituir família e fundar uma história que perpassaria gerações e no presente traz significados para a existência de um extenso grupo familiar.

3.4 Considerações sobre Espaço, Território e Lugar

Tomando como referência Santos (2001) e Raffestin (1993), elucidamos que o conceito de espaço geográfico difere do conceito de território. Tuan (2013) distingue o espaço indiferenciado do lugar significado. O espaço antecede o território que se evidencia pela ação humana no espaço geográfico. O local de pesquisa não teria a mesma validade para nós se não como territorialidade demarcada pela afrodescendência, lugar pleno de sentidos e vivências, que o torna significativo para um grupo de pessoas.

Para além de um espaço físico, Cururuquara também é um território que não está fora, mas dentro de Carmelino, Luiza, Mariazinha e Benedita, que o evocam como lugar da ancestralidade, da herança, pois é nesse lugar que a memória se refugia para narrar as histórias

que nos foram contadas. Na vivência dos professores de campo, constata-se que “a permanência é um elemento importante na ideia de lugar” (TUAN, 2013, p. 171). O fato de entenderem o território como lugar significativo os faz retornar anualmente na atualidade para a Festa de São Benedito, o Samba no Cururuquara. O desejo de morar no Cururuquara novamente foi explicitado várias vezes por Carmelino e Benedita, já Luíza e Mariazinha ressentem-se do fato de nada ser como antes no bairro, mas todos entendem o território, mesmo que simbolicamente, como seu.

Raffestin (1993, p. 143) afirma que “ao se apropriar do espaço, concreta ou simbolicamente, o ator ‘territorializa’ o espaço” e Cururuquara tornou-se território com a chegada de Leandro, Belizário e Eliseu, pois, durante a escravatura, o local era mais uma das terras dos Buenos de Oliveira, configurando-se apenas como espaço geográfico.

Milton Santos (2001) conceitua território como base para as trocas materiais e espirituais da vida, pois é o chão, a população e o sentimento de pertença. A atitude relacional que os seres humanos desenvolvem com o espaço geográfico possibilita torná-lo a casa, lugar de se viver e morrer; estes são significantes que atuam na definição do bairro como lugar da experiência dos descendentes e ascendentes das famílias que compuseram fisicamente o Cururuquara.

Vislumbrar o território como o “sentimento de pertencer àquilo que nos pertence”, evoca um princípio fundamental do conceito de identidade, pois se refere ao ato de imprimir sobre o território um conjunto de elementos que revela quem e o que somos. Poder “pertencer àquilo que nos pertence” evoca um sentido único e de um alcance simbólico e histórico na vida dos ex-escravizados que chegaram ao Cururuquara, não mais como sendo eles a posse, mas, agora, como possuidores do espaço.

O ato de cuidar do espaço físico e territorializá-lo traduz tal sentimento, dona Luiza conta-nos:

Quando vovô entrou nas terras ainda moço, ele entrou suando, trabalhando, comprando o pedacinho de chão, ele não só ganhou. Ele trabalhou, mas também comprou direitinho, então foi onde montou a lavoura; ele casou, foi batalhando [...]

O sentimento de pertencer traduz-se em trabalho, suor, luta, labuta sobre o território; o sentimento de pertencer possibilita firmar-se no tempo da liberdade e o território passa a ser espaço geográfico da solidariedade. Nesse sentido, dona Luiza prossegue em sua narrativa:

Todo mundo chegava de uma cidade lá longe ou se não do mato, para você ver, tinha mais de 10 pessoas que moravam dentro do sítio. Chegava, pedia para ele e ele deixava, igual aquele homem que trabalhava de carvoaria, ele deixou morar de boca, assim [...]

“Ô, Seo Leandro, o senhor me arruma aí um pedaço de chão para mim trabalhar com meus burros?”, e assim ele deixava os outros, eles vinham, faziam a casinha de barro que era a coisa da época e ficavam morando[...]”

Cultura, família, pertencimento, identidade e história dos afrodescendentes imergem desses acontecimentos e sentimentos. Como veremos no subcapítulo seguinte.

3.5 Cururuquara, terra de preto

Cururuquara é um bairro formado a partir da história de uma existência coletiva. A primeira referência que tive sobre o lugar o descrevia como um Quilombo. E, ao longo da pesquisa, fui compreendendo teoricamente através dos conceitos tecidos sobre quilombo e remanescentes de quilombo que o território poderia, sim, ser compreendido como tal, pois nele houve o compartilhamento de terras, identidade e memórias.

Dentre as tantas definições teóricas sobre o que é quilombo, a tônica do conceito é marcada pelo binômio fuga e resistência. No entanto, quero tomar como referência para o bairro Cururuquara conceitos que designam quilombo como o lugar do recomeço, do aconchego, da luta; o lugar de ser livre. Na atualidade, os grupos considerados remanescentes de quilombo têm os mais diversos modos e processos de formação, e se constituíram durante ou depois do período do escravismo.

O Centro Recreativo Palmares, criado pelo movimento negro na década de 1920 já era uma homenagem ao Quilombo dos Palmares, o que demonstra o reconhecimento de um lugar de resistência e tradição. A literatura acadêmica abordará a temática dos quilombos no final da década de 1950 com Clóvis Moura.

Américo (2013; 2015), nos estudos sobre a organização social e territorial das famílias quilombolas de Ivaporunduva, localizada na Região do Vale do Ribeira, no Estado de São Paulo, reconstrói a partir das vozes e memórias dos quilombolas, mantendo viva a própria perspectiva dos autores sociais e políticos; a luta histórica das famílias de Ivaporunduva para existir no território como sujeitos de direito. Para as comunidades quilombolas contemporâneas:

[...] a terra não é uma realidade física, é entendida como uma parte da vida e história – é considerada “mãe” da vida coletiva. A terra representa, no interior do universo quilombola, um patrimônio cultural imaterial comum das comunidades. Dessa forma, a essência da compreensão desse povo está nas condições pelas quais a posse da terra foi conquistada – na coletividade – sendo ela indivisível pela própria história. (AMÉRICO, 2015, p. 59-58)

Schmitt *et al.* (2002, p. 131) ponderam que “dentro de uma visão ampliada, que

considera as diversas origens e histórias destes grupos uma denominação também possível para estes agrupamentos identificados como *remanescentes de quilombo* seria a de ‘terra de preto’, ou ‘território negro’”. Ao aprofundar meu conhecimento sobre o território, por meio de contato com os professores de campo, nas conversas sobre as famílias que lá moraram no passado, logo identificamos Cururuquara como “terra de preto” fato que pode ser comprovado pela fonte documental. As autoras seguem afirmando que uma das formas de atestar ao lugar o *status* de quilombo, ou “terra de preto” é “a existência de uma identidade compartilhada, bem como a antiguidade de ocupação de suas terras, e ainda, ‘suas práticas de resistências na manutenção e reprodução de seus modos de vida num determinado lugar’” (SCHMITT *et al*, 2002, p. 4), fatores que demarcam fortemente o Cururuquara.

A categoria Quilombo para Cururuquara preencheu-se de sentido, na medida em que percorremos a localidade pesquisada. Tivemos contato com os antigos moradores do lugar, suas tradições e histórias de vida que solidificam a memória local.

Cururuquara foi um bairro de maioria negra já a partir da sua fundação, por volta de 1890. Para Cunha Jr. e Ramos (2007), os territórios de maioria afrodescendente, além de terem a maioria de população negra moradora do lugar, são definidos pela produção sociocultural vinculada ao cotidiano, memória coletiva e história do local que se conectam com signos das culturas de base africana. Cunha Jr (2007) segue dizendo que, embora esses bairros abriguem outros grupos com formação histórica e cultural diversa, é a africanidade que determina as dinâmicas social e cultural do território.

O explicitado acima pode ser comprovado nas dinâmicas antiga e atual do bairro. O Samba de Bumbo tem sua origem na africanidade e é praticado na localidade há 128 anos (tendo como base o ano de 2015). As principais práticas cultural e histórica no bairro são o Samba de Bumbo e a Festa de São Benedito. Por isso, pode ser denominado como um território de maioria afrodescendente. O Samba praticado no Cururuquara ratifica a afirmação, pois todos os anos as famílias se deslocam de Santana de Parnaíba, Itapevi, São Paulo e outras localidades, para organizar essa manifestação festivareligiosa.

Reconhecer Cururuquara como terra de preto, ou quilombo, pode produzir desconfortos, visto que, na atualidade, o local é habitado por condomínios residenciais, casas de pequeno porte e nas áreas não habitadas vê-se *outdoor* que indica a posse de alguma empresa ou futuros empreendimento. Alguns questionamentos podem advir do poder público, da mídia e população em geral, a respeito de considerar o território “terra de preto”, porém, tais questionamentos podem estar embasados na interpretação do termo pela ótica dicionarizada, o

que limita a interpretação dos conceitos de quilombo, remanescente de quilombo e terra de preto. As informações obtidas por meio de narrativa oral indicam que Leandro Manoel de Oliveira recebeu 8 alqueires de terra na localidade por meio de doação de Manoel Bueno de Oliveira, e que, com o passar do tempo, comprou, em parceria com seus cunhados, mais 10 alqueires de terra, totalizando 18 alqueires. Nessa localidade, foi-se constituindo um bairro com características rurais e de cultura de subsistência. Cururuquara, no passado, foi formado por grupos familiares, Novaes, Soares, Oliveira, Maria de Jesus, Camargo e tantos outros que estiveram associados ao território, partilharam da liberdade de ter um chão para plantar, um lugar para cuidar da nova geração que estava se formando, e tocar a vida em frente.

Seo Carmelino relembra que o que era produzido nas terras do Cururuquara, tanto servia para o consumo familiar quanto para ser trocado ou vendido no mercado da cidade.

Ali ele plantava milho, plantava batata, plantava amendoim, tudo que é planta tinha ali. Ele [Leandro] teve carro de boi, mas no tempo que eu conheci ele, ele não tinha mais. E ali onde era o chiqueirinho, na Praça Jorge Velho, tinha o mercado. Eu conheci o mercado caindo, mas conheci ele. Ele pegava o cargueiro e vinha trazer ali, as tias dela eu conheci, mas, avó [Luiza Maria do Espírito Santo] conheci pouco, eu a conheci e logo ela morreu, mas as tias dela fazia muito farinha de milho e ele trazia tudo para o mercado. Faziam também feijão, da cana fazia um melado até chegar o açúcar redondo.

Dona Benedita falou sobre o trabalho que era desempenhado por ela e pelas mulheres que moravam no Cururuquara:

Era na roça, colher milho, feijão, na roça, cortar lenha, né? No mato, e as mulheres só na tarefa. Você nem sabe o que é tarefa, né?

J: Sei não, conta pra mim!

B: Era um quadrado medido, assim, né? Grandão, maior que essa casa aqui, né, Mariazinha?!

M: Era um quadrado medido por varas pelos homens. Eram 12 varadas, que viram um quadrado, pra quebrar milho...

B: Quebrar milho, tudo isso nois fazia!

Colher dos frutos da terra era uma bênção para os moradores do Cururuquara, pois famílias extensas tiravam, dela, seu sustento. Schmitt (2002) chama a atenção para as relações familiares, fator que se revela em todo o processo desta pesquisa e salienta que: “parentesco e território, juntos, constituem identidade, na medida em que os indivíduos estão estruturalmente localizados a partir de sua pertença a grupos familiares que se relacionam a lugares dentro de um território maior”.

A afirmativa de que o lugar é terra de preto ou remanescente de quilombo, institui nova figura de direito. A terra deixa de ser compreendida apenas como espaço ocupado ou como resultado de um número “x” de famílias que ocuparam determinada extensão de hectares, mas passa a ser pensado como espaço construído social e simbolicamente, que leva em conta seus usos,

costumes e tradições, recursos ambientais imprescindíveis à sua manutenção, reminiscências históricas que permita perpetuar sua memória. (ARRUTI, 2008, s/p)

A Figura 12 e a Figura 13 mostram o bairro Cururuquara antes do processo de desapropriação dos antigos moradores. Também vê-se, através delas, os antigos do bairro em situações e contextos diversos do cotidiano. São imagens digitalizadas obtidas com João Mario Machado, mas são parte do arquivo pessoal dos professores de campo desta pesquisa e seus familiares.

Priore (2005, p. 30) afirma que o tempo é algo fundamental na fotografia, dos pontos de vista histórico e emocional. Ela é o testemunho de mudanças, transformações físicas e materiais. “A fotografia testemunha de maneira única e própria. Ela tem mais crédito do que o texto escrito e é tão importante quanto única”. O autor segue dizendo que a fotografia possibilita a captação de um momento da vida onde se pode ver o antes e o depois, as mudanças que intercorreram no tempo. Suscita no olhar observador o desejo de conhecer mais, de imaginar de reconstituir internamente, a partir da visão de um desses momentos, o conjunto de uma vida.

É a revelação da memória, da identidade, do direito de uma coletividade a ter história. As imagens suscitam alguns sentimentos, mas, sobretudo, revelam as intercorrências do tempo, sobre a vida. É a fotografia como objeto de memória (Figura 12 a Figura 18).

Figura 12. Casa de seo Roberto no Cururuquara



Ao fundo: Carmelino e Tio Zezinho. Em pé: Luiza e Roberto. Crianças: Maurício (irmão de d. Luiza), Luciana, Carmelino (Nenê), Maria Luiza.

Fonte: Arquivo pessoal dos professores de campo.

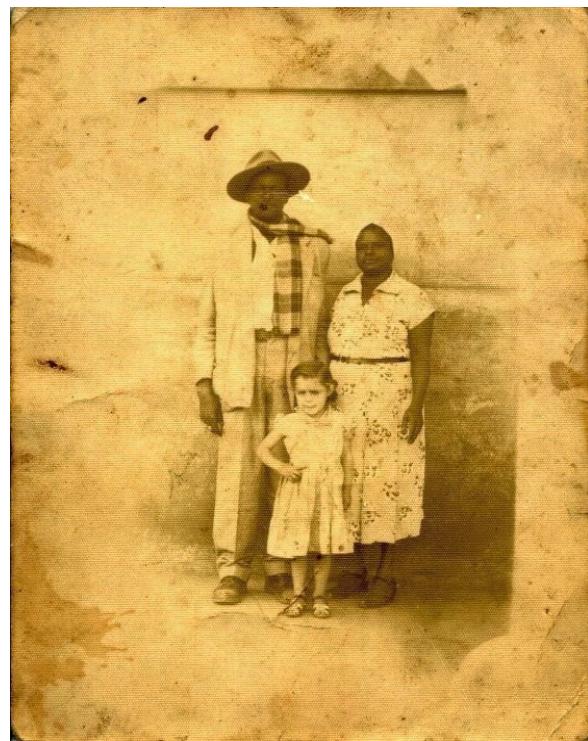
Figura 13. Casa de seo Roberto



Da esqu. para a dir.: Carmelino, Roberto, Luiza e as crianças: Zé (irmão de dona Luiza), Luciana e Nenê (filhos de Luiza e Carmelino)

Fonte: Arquivo pessoal dos professores de campo.

Figura 14. João Sete Anéis, Georgina e Cleidinha (afilhada do casal)



Fonte: Arquivo pessoal das professoras de campo.

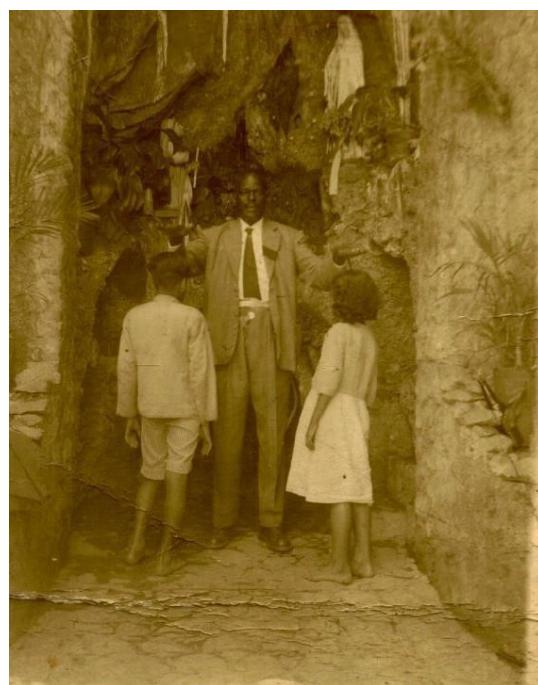
Figura 15. Passeio à Pirapora do Bom Jesus



Da esq. para a dir.: Andrelino, Juvenal (sentado) João Paulo, Julio, Antônia, Avelina, Antônia. Crianças: Alice, José, Ritinha, Benedita Soares (depoente).

Fonte: Arquivo pessoal das professoras de campo.

Figura 16. João Sete Anéis- Pirapora do Bom Jesus



Fonte: Arquivo pessoal das professoras de campo.

Figura 17. Marinha, Maria Soares (mãe de dona Mariazinha), Juvelina



Fonte: Arquivo pessoal das professoras de campo.

Figura 18. Batizado do bebê Hélio em Pirapora do Bom Jesus



Da esq. para a dir.: Alice, Luiza, Nadir, Clatinha (Clara Soares). Crianças: Odete, Hélio.

Fonte: Arquivo pessoal das professoras de campo.

Além do relato oral sobre como foram adquiridas as terras no Cururuquara, tivemos acesso ao documento de compra datado de 5 de fevereiro de 1913. Na “Escriptura de venda

e compra de uma morada de casa e parte das terras com benfeitoria”, está referido que o pagamento do imóvel foi efetuado em 7 de setembro de 1891. Os compradores do respectivo bem foram João Novaes, Egydio Novaes e Leandro Bueno de Oliveira.

Tudo indica que o bem foi adquirido depois dos compradores e familiares já estarem instalados na localidade. A data de pagamento ocorre apenas três anos após a abolição da escravatura. Em 25 de outubro de 2013, estivemos no Cururuquara em companhia de seo Carmelino e dona Luiza, e, em nossa caminhada, mostraram-nos o local dessa aquisição. Tentamos captar por meio da fotografia a descrição que nos faziam sobre essa área.

Seo Carmelino é enfático ao afirmar que onde, na atualidade, se encontra a placa da empresa Implement Ltda., advertindo ser propriedade particular, e seguindo o morro, foi a terra que Leandro comprou com seus cunhados (Figura 19). Afirma dona Luiza que “ali tudo era terra só deles, comprada, não ganhada de senhor”.

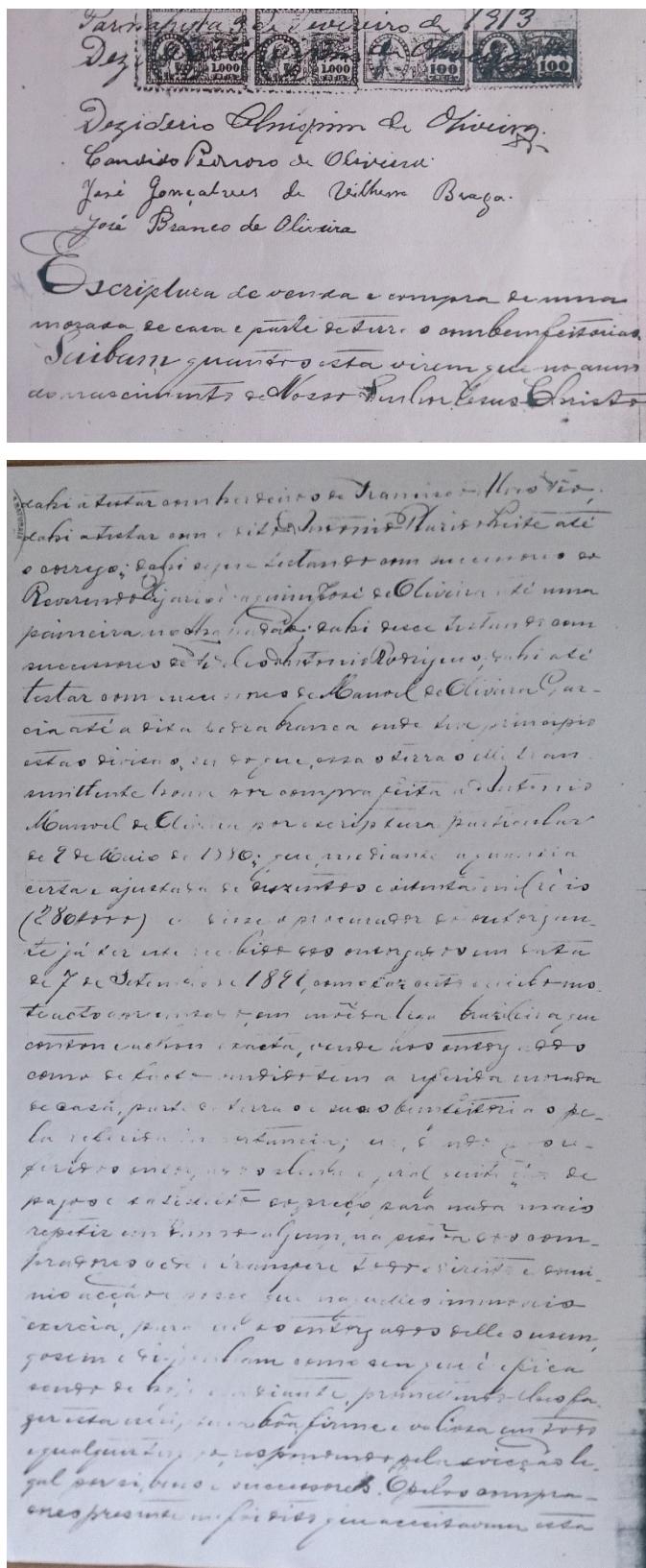
Figura 19. Terras do Cururuquara



Fonte: Arquivo pessoal.

Uma das formas de comprovar a ocupação do território por meio da documentação que se tem sobre o lugar. Apresento-vos cópias da escritura referente às terras adquiridas por Leandro, Egydio e João, cedidas pela família de seo Carmelino e dona Luiza.

Figura 20. Reprodução da Escritura original das terras adquiridas por Leandro, Egydio e João



Fonte: Família de seo Carmelino e dona Luiza.

As lembranças de como eram ocupadas as terras no Cururuquara que pertenciam aos antigos são muitas, dona Luizadiz:

[...] dá saudade de lembrar daquele buraco! Tinha um monte de casinha.... Todos os filhos em volta do vovô. [...] A maioria [...] Tinha a casa de vovô e os filhos tudo fizeram suas casinhas em volta, um era no alto, lá no Alto da Figueira, que era o tio João. Tinha o padrinho Júlio... O único que saiu de lá foi o tio Júlio e o tio Andrelino. Um foi morar na Casa Verde e o outro veio para o centro de Santana. Aí tinha o tio Andrelino ali na beira da Castelo, depois tinha tio Domingo e tio Inácio, bem aonde tá a Capelinha antiga. Lá era o tio Ignácio e o tio Domingo. Vovô é que estava lá na barrocada, então essas casas era tudo em volta a do vovô, fora os outros parentes, né? Aí tinha a de minha vó [materna], dos filhos dela, aí tinha o Eliseu, que foi um escravo também, dos Soares, da família Soares; lá no outro canto também com os filhos em volta dele. Só não conheci a casa de minha avó Mariana Novaes, eu não conheci.

E continua contando:

Ser criança... (risos) As tias da gente, as filhas de vovô – que daí vovô casou, ele teve nove filhos e tinha nós, alguns netos que ficavam [...] moravam na casa dele. Porque mesmo ele casando, meu pai ficou morando no terreiro da casa, fez uma casa pra ele no terreiro, fez um paiol e uma casa que fazia farinha de mandioca, a casa da prensa; fez uma casa da prensa onde eles faziam farinha de mandioca, eles não faziam farinha só de milho, mas farinha de mandioca, é que não foi falado aquele dia. Então chamava- se casa da prensa, ali a mandioca que eles plantavam faziam farinha e tanto consumia como vendia.

E ser criança ali era brincar na casa da prensa, no paiol onde ele guardava a mercadoria dele, amendoim, tudo que ele tinha nessa roça dele, nesses 18 alqueires de chão, ele guardava tudo nesse paiol. Tinha o paiol, uma salona que guardava arroz, feijão, tudo ali, que também era o armazém dele para vender na cidade. E nós [...] Ser criança, era ficar brincando por ali, comia o melado, farinha com açúcar, ia atrás delas no monjolo, porque tinha o monjolinho tocado a água.

Eny conta que sua bisavó Maricota também era dona de parte das terras no Cururuquara, e lá cuidou de seus filhos e filhas.

Ela foi morar lá mocinha, então ela ganhou uns alqueires de terra... Mãe, o que ela ganhou? Acho que foi 60 alqueires.

Quantos alqueires mãe? [dirigindo-se à dona Mariazinha]

Dona Benedita responde: “*Ih! Bastante, ai! Muitos, no Curuquara*”. Nesse momento, dona Mariazinha diz: “*Sessenta alqueires!*”.

Dona Maricota foi morar ainda mocinha no Cururuquara. Muito provavelmente foi escravizada e chegou ao território no período pós-abolição, e seus filhos e os filhos de seus filhos nasceram em Cururuquara. Avó de Mariazinha e Benedita, sua memória está viva ainda na corporeidade de sua descendência, seja através do canto de Eny (bisneta), ou a dança de Lourayne (neta de Eny, pertence à quinta geração de Maria Soares, “Maricota”).

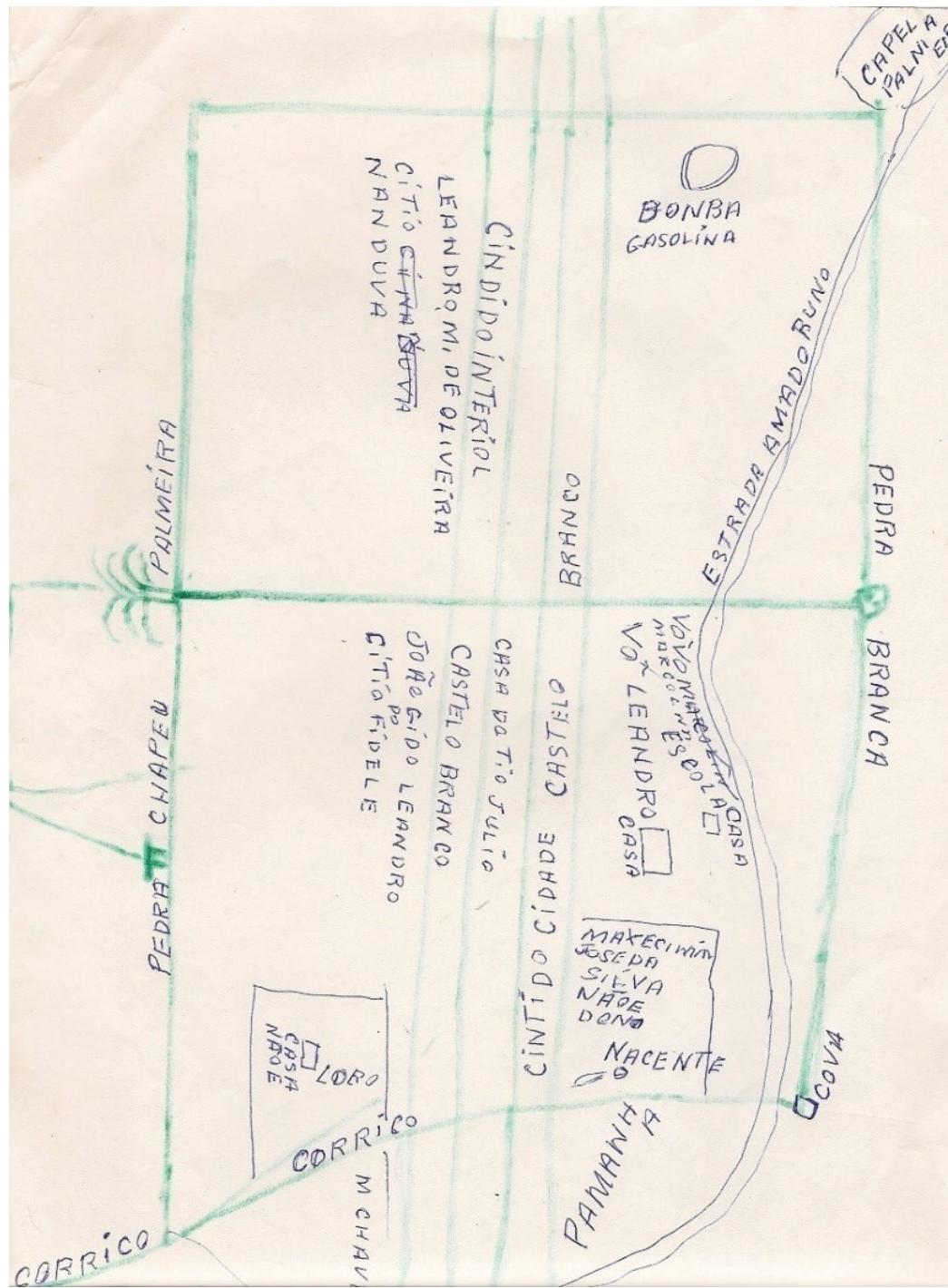
A territorialidade é o lugar onde essas memórias se corporificam, por isso, é de extrema importância para várias gerações pertencentes ao Samba de Bumbo. Esse território

abriga, para esse grupo toda a subjetividade implicada na palavra liberdade, por isso é possível descrevê-lo, narrá-lo e cartografá-lo de um modo tão específico e peculiar.

Seo Carmelino fez uma descrição cartográfica das terras de Leandro Manoel de Oliveira. A subjetividade dos modos de narrar e cartografar o território de seo Carmelino demarca, além do espaço geográfico local, outro código para efetuar a leitura e a grafia do território, o código do pertencimento que permite a expressão dos sentidos, sentimento, da história e da paisagem tal qual ele a vivencia.

O fato de seo Carmelino ser o frequentador mais velho do território (há pelo menos 88 anos, tomando por base o ano de 2014), permite não apenas conhecer, mas compreender o lugar como parte de sua existência. O código do pertencimento que se apresenta com muita nitidez, quando ouvimos seo Carmelino, lhe confere autoridade quando descreve o território, seja por meio da linguagem falada ou cartografada (Figura 21).

Figura 21. Cartografia das terras de Leandro Manoel de Oliveira no bairro Cururuquara



Fonte: Carmelino Eusébio de Jesus.

A memória do que foi, os processos de manutenção e perda da terra evidenciam Cururuquara como território de disputas. Embora os processos de desapropriação formal das terras tenham se “iniciado” por volta da década de 1960 e “finalizado” com a morte de Roberto Manoel de Oliveira, no ano de 1976, Cururuquara continua sendo um lugar importante, pois é nesse lugar que velhos, adultos, jovens e crianças veem-se como parte de uma ancestralidade que os fazem retornar ao território que “não lhes pertence mais” e dance sobre essa terra, lute pela conquista de um pedaço de chão, ou para serem devidamente indenizados.²⁰

Há uma história sentida e ressentida na vivência, fala e memória dos professores de campo sobre os processos de desapropriação que perpassam desde usucapião, venda de parte do terreno, vendas autorizadas indevidamente, destituição de parte do terreno para obras públicas. A documentação arquivada por seo Carmelino e toda a busca de auxílio jurídico é uma tentativa de reaver parte do território como a indenização paga pelo Estado de São Paulo pela parte do terreno que foi utilizada para a construção da rodovia estadual Presidente Castelo Branco no km 40. Demonstra o desejo de reaver o território, um desejo que não é só dele e de dona Luiza, mas de dona Benedita também.

Dona Luiza relata:

A terra que seu avô ganhou do sinhô, venderam pro Leonardo [não entendi o sobrenome]. Depois, as outras que ele tinha comprado sozinho, que comprou junto o meu pai de criação, seu tio lá, vendeu oito alqueires de terra pra um senhor de Amador Bueno. Eles venderam e na verdade acho que eles eram tão “inteligentes” que nem sabiam pra quem estavam vendendo e, nessa daí, foram vendendo pra outro, o outro foi se apossando demais, eu acho que foi mais ou menos isso e daí dentro da família, tem esse Bento branco que é meu compadre, e ele fez muita falcatrua lá e foi onde ele, ele só tá recebendo dinheiro da DR e as terras então perdeu tudo.

Carmelino ressente-se: “*Nós não recebemos nada, só gastamos o dinheiro e perdemos tudo*”.

Nesse trecho, dona Luiza alerta para o fato de que houve falsificação de assinaturas

²⁰ Desde que se iniciaram as obras de construção da Rodovia Presidente Castelo Branco, parte das terras pertencentes às famílias citadas na pesquisa foi apropriada pelo Estado para tornar a obra possível. Devido aos muitos moradores do bairro que estavam nas terras de Leandro, Belizário, Elizeu, Egydio e Maria Soares as ocupavam de favor e estes, na maioria das vezes vendiam as terras, cediam para terceiros. Esse processo, com o passar das décadas, dificultou a regularização do território, e somado a isso membros das famílias referem-se a processos de grilagem ocorridos dentro e fora da família, o que favoreceu uma ínfima parte dos descendentes dos antigos moradores do bairro e terceiros. Esta é uma memória que não se cala na existência das/dos professores/as de campo, embora estejam com idade avançada esperam que um dia seus ascendentes possam desfrutar de uma terra que compreendem ser suas por direito. Em 4 de agosto de 2014, estive visitando seo Carmelino e dona Luiza e fui informada que na semana anterior à data de minha visita eles foram procurados por um advogado para darem informações sobre as terras, pois uma empresa comprou 60 mil metros quadrados para construir um condomínio, e quer certificar-se de que a área comprada é parte das terras que foram vendidas de seus antepassados

para que ocorresse a venda de parte das terras:

Nem eu, nem minha mãe nunca vendeu nada, nem a parte de minha mãe, nem os outros herdeiros que tem lá um monte. Quando ele cavoucou isso para mim só de neto e bisneto tinha 160, ninguém recebeu nada, ninguém ouviu falar nada. Os advogados que tomam conta disso se encolheram tudo, dizem que nessa daí eles fazem uma falcatrua e eles recebem também, né?

Eny fala sobre toda a burocracia que envolve o processo de indenização pelas terras ocupadas pela Rodovia Presidente Castelo Branco:

Pelo que eu sei, tem muita terra lá que foi da nossa família, desde que passou a Castelo a gente sabe que têm milhões depositados e aí o Estado exige que estejam todos os herdeiros pra receber tudo de uma vez só; é impossível isso, é impossível! Porque cada família que já arrumou [...] por exemplo, pega a família dos Soares, já tá arrumado, vai lá e recebe. Não, ele não quer pagar todo mundo junto, e nisso aí quantas pessoas que já morreu, não recebeu, não vai receber.

As disputas ganham amplitude material e simbólica. É possível perceber que, para os participantes do Samba de Bumbo, a territorialidade está para além da materialidade, pois compreendem a importância do território como lugar de memória. O território traz a possibilidade de acessar a história reivindicada, revivida e reconstruída em todas as cenas da Festa do Cururuquara. Por isso, o conceito de identidade evidenciado por Sodré (1999, p. 33) como “o complexo relacional que liga o sujeito a um quadro contínuo de referências constituído pela interseção de sua história individual com a do grupo em que vive” é a perspectiva de identidade que evocamos na pesquisa. O complexo relacional que liga o indivíduo, coletivo, território, está posto com muita força, entrelaçado no dinamismo contínuo das identidades enraizadas no Cururuquara.

Cururuquara é uma territorialidade de resistência. Assim o sendo, mobiliza processos de aprendizagens a partir de elementos físicos, simbólicos que constituem o lugar. A grafia espacial do Cururuquara deu-se pela geografia do lugar, mas também pela memória e por parte de uma documentação recolhida em arquivos que auxiliou na afirmação da memória das porta-vozes e do porta-voz dessa história.

A documentação apresentada a seguir auxilia a confirmar o processo da ocupação pelas famílias que ainda hoje lutam para o reconhecimento de seus pertencimentos no território do Cururuquara.

3.6 Registros batismais disponíveis na Cúria Arquidiocesana de Jundiaí

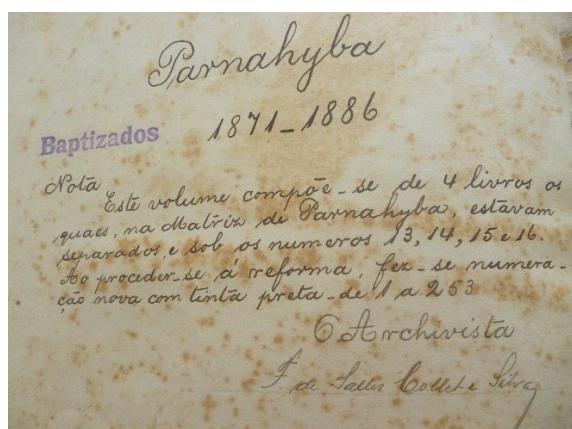
O registro documental auxilia no reconhecimento da antiguidade de posse da terra. Analisamos certidões de batizado documentadas na Cúria Arquidiocesana de Jundiaí, e as

relações de compadrio evidenciadas através dos referidos documentos apontam outros sujeitos, alguns não citados nas narratividades, e nem conhecidos pelos professores de campo que se surpreenderam quando retornamos às suas casas e apresentamos a imagem da documentação pesquisada. Ao ver o nome de mães, pais, avós, tios, tias, conhecidos e vizinhos, moradores do

‘Curuquara’ apadrinhando e sendo apadrinhados, dona Luiza balbuciou: “*Nossa história é de verdade!*”.

A pesquisa partiu do livro em que constam os batizados realizados entre os anos de 1871 a 1886 (Figura 22).

Figura 22. Reprodução da página de abertura do livro de Batizados



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

Período que antecede a abolição da escravatura, possui registros de batismos de muitos filhos de escravizados da região, e, a partir do registro 58 do referido livro, com a sanção da Lei do Vento Livre, as crianças negras passam a ser descritas como ingênuas; anteriormente, estavam evidenciadas pela cor da pele e filiação. Nesses registros, majoritariamente, os padrinhos dessas crianças também são escravizados, e, no caso de batismo de filhos de escravizados, os envolvidos na celebração são apresentados nos registros apenas pelo primeiro nome, seguidos da descrição: escravos de.

Embora nesses registros não tenha sido encontrada qualquer referência sobre os nomes que emergiram na pesquisa empírica, a importância de acessá-los é que nos auxiliam na interpretação da história do escravismo nessa região de São Paulo; a perceber relações parentais, familiares e de solidariedade entre escravizados, tão afirmadas, pela sociologia paulista da década de 1960, como inexistentes.

A partir do livro datado de 1894 a 1899, encontramos registros que evidenciam as relações de compadrio estabelecidas entre os moradores do bairro. Essas relações existiam para

proteger o recém-nascido, caso pai e mãe viessem a faltar, e o próprio contexto social dos anos pós-abolição continuou sendo de instabilidade e imprevisibilidade, das quais era necessário se proteger de alguma forma, pois, mesmo com o fim da escravidão, a população negra continuou aquém dos direitos de cidadania, com a configuração de um não lugar estabelecido na sociedade para os descendentes de africanos no Brasil.

A existência de territórios de maioria negra possibilitou, para os grupos migrantes no pós-abolição, um espaço de vivências e experiências culturais, identitárias, num território perpassado pelos sentidos da liberdade, e tornou-se um lugar-referência para a reelaboração das rezas, cantos, Festas, dos laços familiares, solidariedades e sociabilidades.

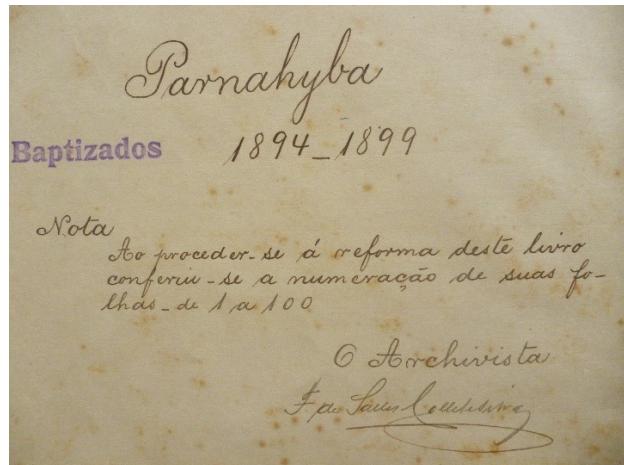
Analizando os registros de batismo da segunda geração de alguns dos moradores antigos do território, é possível uma leitura que as relações de compadrio no Cururuquara foram uma estratégia de extensão da família e do território no pós-abolição.

Os laços de compadrio estabeleciam-se para além das obrigações religiosas, e tornaram-se um modo de sedimentar a comunidade, por isso, concordamos com Rodrigues (2013, p.79) quando o autor se refere ao compadrio enquanto processo social, e, como tal, torna-se um modo de reforçar laços consanguíneos, expandir o vínculo entre pessoas situadas em extratos sociais diferenciados e criar novas relações de sociabilidades e solidariedade.

Majoritariamente, os estudos sobre as relações de compadrio estabelecidas entre a população negra referem-se ao período de escravização. Os apresentados são da primeira década do pós-abolição, mas as funções sociais do batismo, permanecem quase inalteradas no sentido de continuarem gerando sociabilidades, solidariedades, e o fato de os padrinhos serem escolhidos por apresentarem “maior” estabilidade seja social ou financeira e o fato de reforçar os laços entre amigos e entre familiares. O que se alterou foi o fato de as relações de compadrio darem-se entre pessoas livres.

A documentação demonstrada auxilia na reafirmação da antiguidade de pertencimento da terra pois essas relações davam-se em determinado território, Cururuquara, e a documentação refere-se à segunda geração dos moradores antigos do lugar, ou seja, nessa documentação consta o registro de batismo de pais e mães dos professores de campo, filhos da primeira geração que habitou o bairro no pós-abolição (Figura 23).

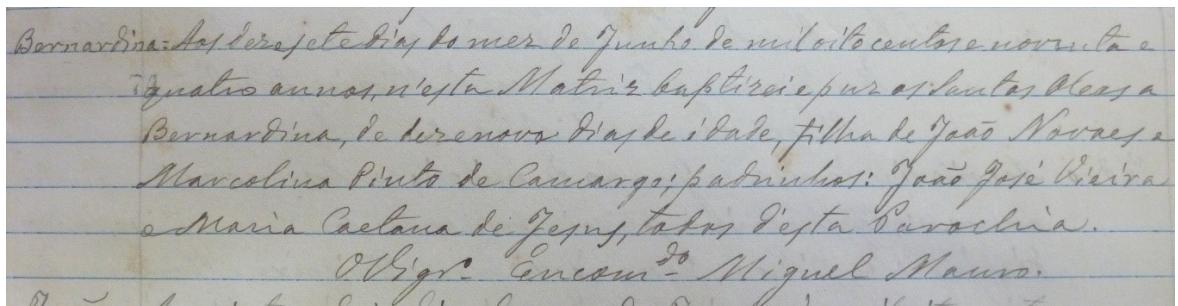
Figura 23. Reprodução da página de Nota sobre a numeração do Livro de Batizados



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

Em junho de 1894, foi batizada Bernardina, filha de João Novaes e Marcolina Pinto de Camargo. Foram padrinhos: João José Vieira e Maria Caetana de Jesus (Figura 24).

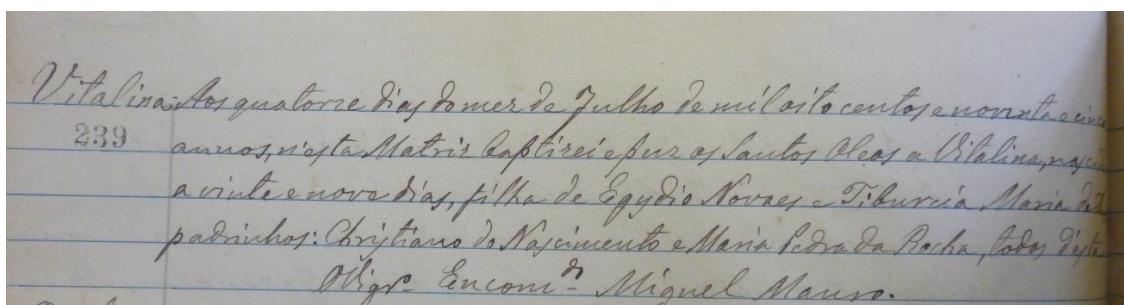
Figura 24. Reprodução do registro do batizado de Bernardina



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

Em julho de 1895, foi batizada Vitalina. Filha de Egydio Novaes e Tiburcia Maria de Jesus, foram padrinhos: Christiano do Nascimento e Maria Pedra da Rocha. Christiano, ou Joaquim Christiano do Nascimento, foi procurador de Paulo Araújo Vieira, na venda de terras, em 1891, para João Novaes, Egydio Novaes e Leandro Bueno de Oliveira (Figura 25)

Figura 25. Reprodução do registro de batizado de Vitalina



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

Em agosto de 1895, foi batizado Julio, filho de Leandro Manoel de Oliveira e Luiza Maria do Espírito Santo. Foram padrinhos: João Cruz e Josepha Novaes. (Figura 26).

Figura 26. Reprodução do registro de batizado de Julio

Julio - Ano vinte e cinco de Agosto de mil novecentos e noventa e cinco
nega Matriz baptizou e puser os Santos Olos a Julio, na cidad
filho de Leandro Manoel de Oliveira e Luiza Maria do Espírito
padrinhos: João da Cruz e sua mulher Josepha Novaes, todos
O Vig. Encam. Fr. Miguel Mauro.

Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

Em julho de 1895, é batizada Benedicta, filha de Escolastyca Maria de Jesus²¹ e pai incógnito. Foram padrinhos: José Novaes e Tiburcia Maria de Jesus.(Figura 31).

Figura 27. Reprodução do registro de batizado de Benedicta

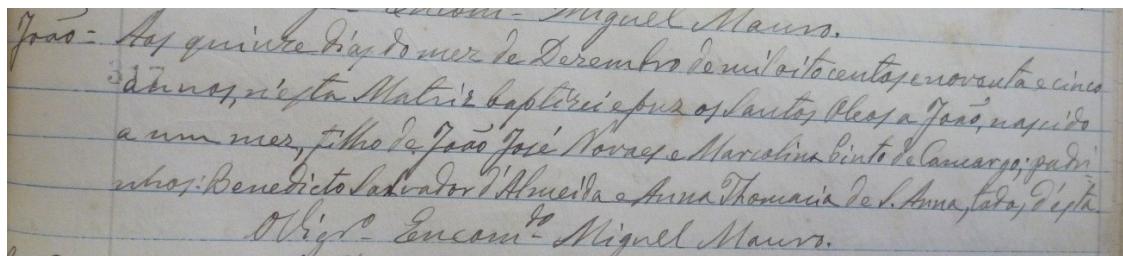
Benedicta - Ano vinte e cinco de Julho de mil novecentos e noventa e cinco
anos, na Capella de Birapora, o Rev.º Costab.º Fr. Francisco
Costabile baptizou e puser os Santos Olos a Benedicta, n
a vare dia, filha de pai incógnito e de Escolastyca Maria
de Jesus, padrinhos: José Novaes e sua mulher Tiburcia
Maria de Jesus, todos de sua Parochia de Carvalhyba.
O Vig. Encam.º Fr. Miguel Mauro.

Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

²¹ Em agosto do mesmo ano, Escolastyca Maria de Jesus aparece apadrinhando José, filho de Francisco Benedito de Freitas e Antonia Maria de Jesus. No registro, Escolastyca é apresentada como mulher de José Pedroso da Silva. O termo “pai incógnito” não significa que a mulher não estivesse unida consensualmente a alguém. Esta foi uma realidade encontrada em muitos outros registros de batizados nos livros pesquisados. Desses registros de batismos, sete chamaram muito a atenção, pois invariavelmente apresentam os pais como incógnitos e as mães têm todas o mesmo sobrenome, sendo elas: Ignácia Maria de Jesus, Margarida Maria de Jesus, Antônia Maria de Jesus, Olympia Maria de Jesus, Batistina Maria de Jesus e Leopoldina Maria de Jesus. Tibursia, esposa de Egydio, também tinha por sobrenome o “Maria de Jesus” e no registro batismal de uma de suas filhas, tem o nome de seus pais ignorado/incógnito, o que reforça as hipóteses de que: o sobrenome Maria de Jesus pode indicar consanguinidade entre essas mulheres, ou designar a ocupação social como ex-escravizadas. Esses registros datam de 1895 a 1903 e a partir da pesquisa de Santos (2012), é possível afirmar que foi comum no período pós-abolição mulheres ex- escravizadas, que não possuíam nome de família incorporarem o “de Jesus” aos seus nomes, na possibilidade de ter sobrenome. (Cf: SANTOS, C.A.B.P. Eva Maria de Jesus: memórias de uma comunidade negra. Disponível em: <<http://aa.revues.org/317>>. Acesso em: 12/ fev./ 2015.

Em dezembro de 1895, é batizado João, filho de João José Novaes e Marcolina Pinto de Camargo. São padrinhos: Benedicto Salvador d'Almeida e Anna Thomacia de P. Anna (Figura 28).

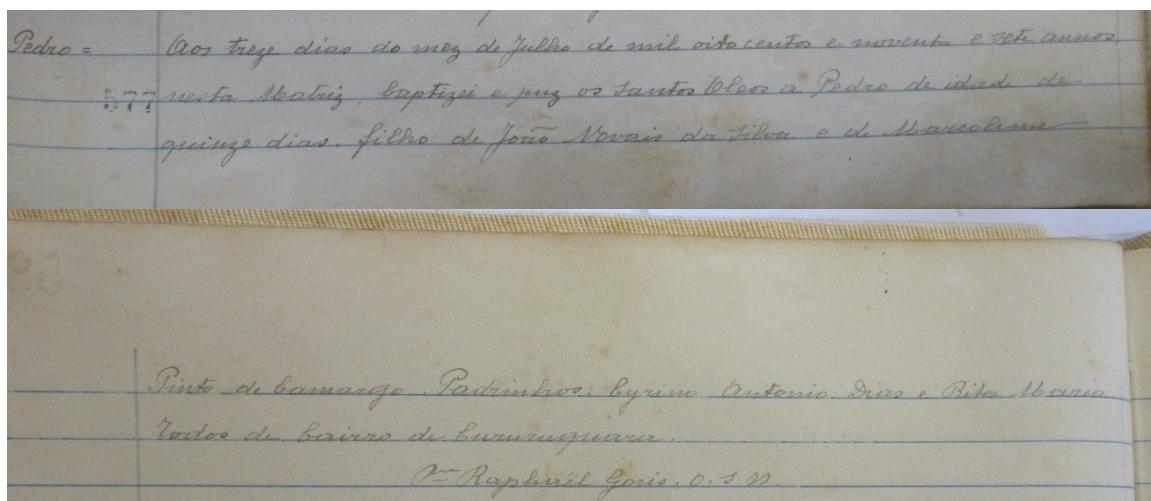
Figura 28. Reprodução do registro de batismo de João



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

Em julho de 1897, é batizado Pedro, filho de João Novais da Silva e Marcolina Pinto de Camargo, que teve por padrinhos Cyrino Antonio Dias e Rita Maria. (Figura 29).

Figura 29. Reprodução do registro de batismo de Pedro

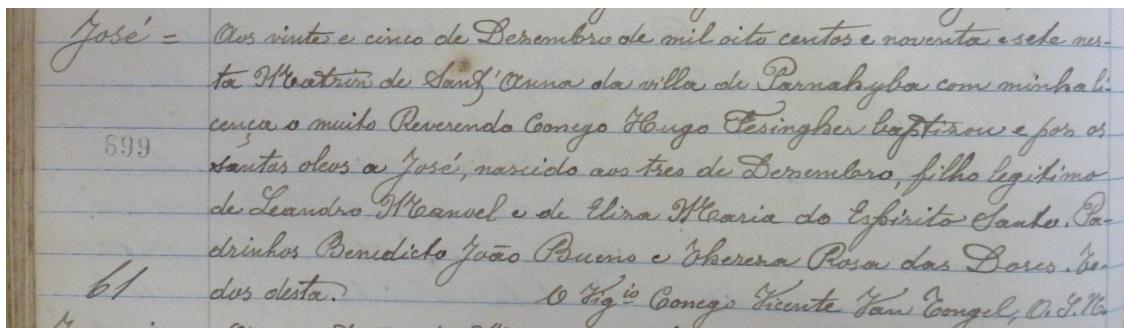


Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

Em alguns registros de batismo, constam as inscrições “todos do bairro Cururuquara.”.

Em dezembro de 1897, é batizado José, filho de Leandro Manoel de Oliveira e Eliza Maria do Espírito Santo (Luiza), com os padrinhos: Benedicto João Bueno e Thereza Rosa das Dores. (Figura 30)

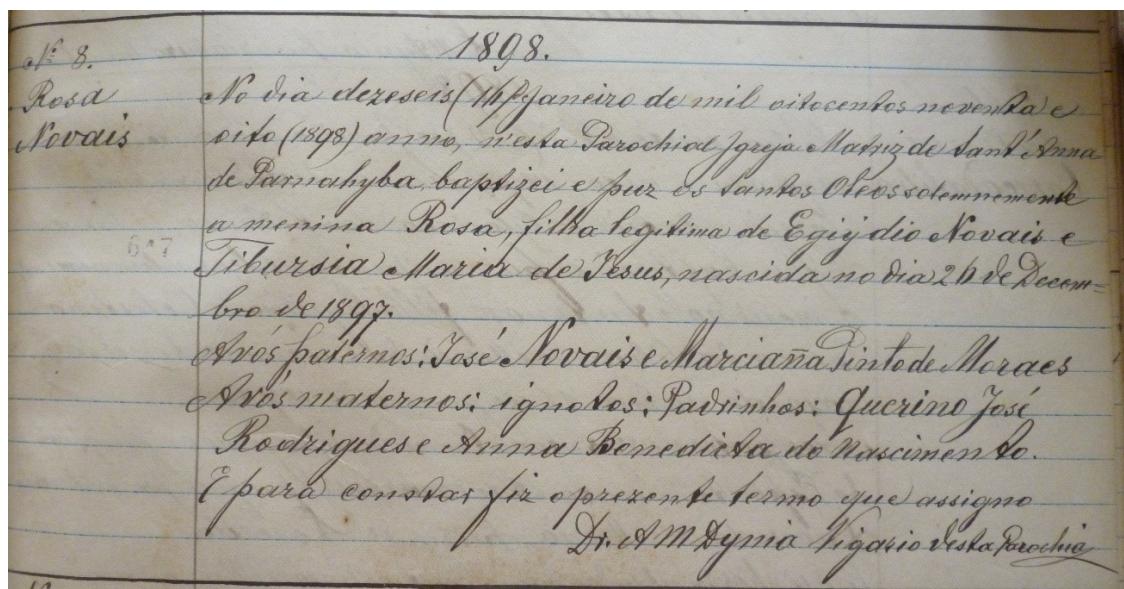
Figura 30. Reprodução do registro de batismo de José



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

Em janeiro de 1898, é batizada Rosa Novais, filha de Egydio Novais e Tibursia Maria de Jesus. São padrinhos: Querino José Rodrigues e Anna Benedicta do Nascimento. Avós paternos: José Novaes e Marciana Pinto de Moraes (Novaes). Avós maternos: ignorados. (Figura 31).

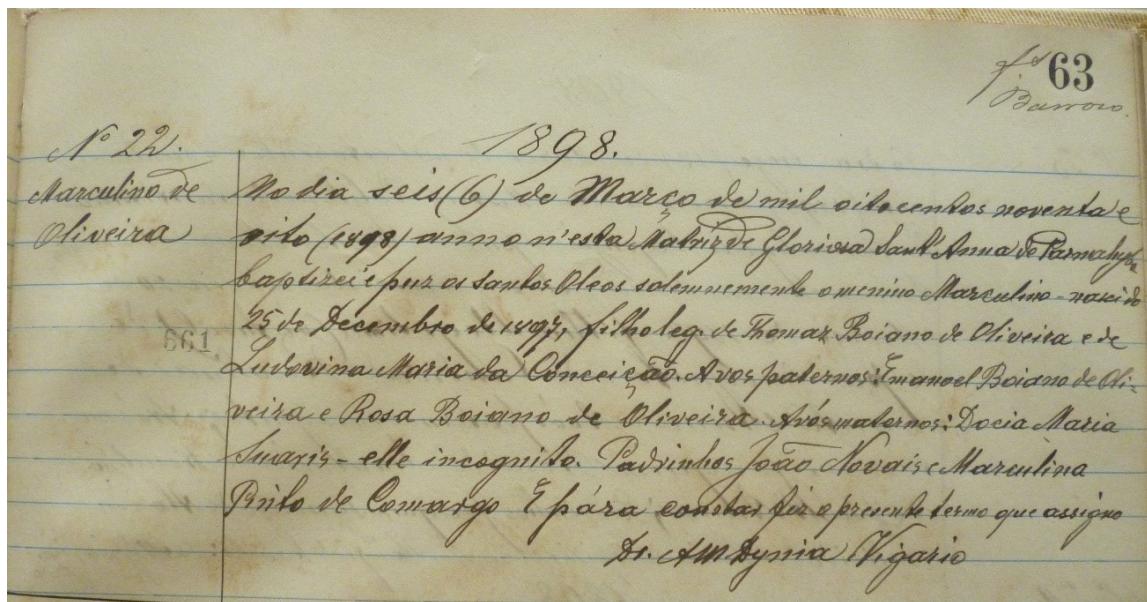
Figura 31. Reprodução do registro de batismo de Rosa Novais



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

Em março de 1898, é batizado Marcolino Oliveira, filho de Thomaz Baiano de Oliveira e Ludovina Maria da Conceição, com os padrinhos: João Novaes e Marcolina Pinto de Camargo. Nesse registro, são indicados os avós, paternos: Emanoel Baiano de Oliveira e Rosa Baiano e maternos: Dócia Maria Suaris e incógnito. (Figura 32). Talvez esta seja a primeira inscrição dos Soares.

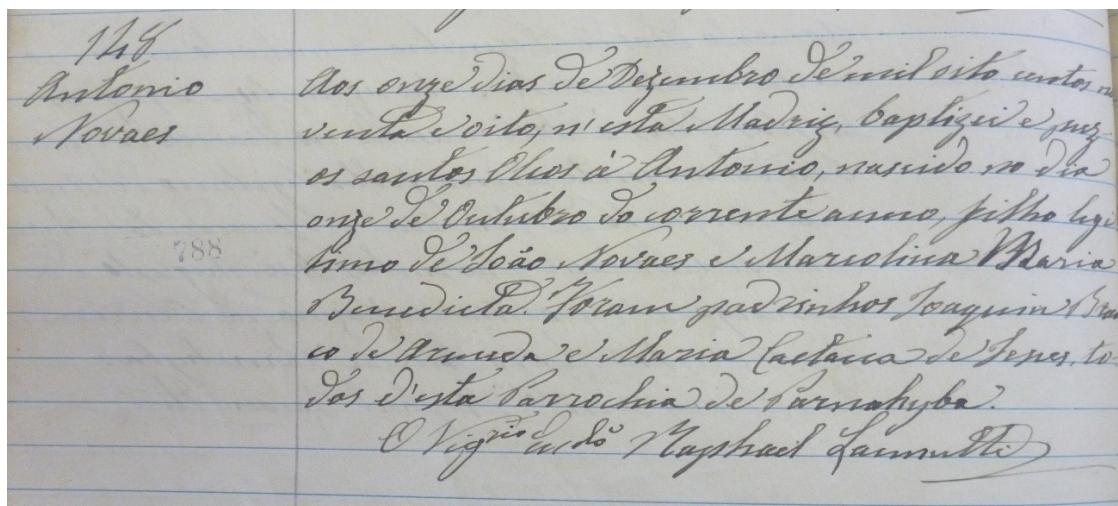
Figura 32. Reprodução do registro de batismo de Marculino de Oliveira



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí

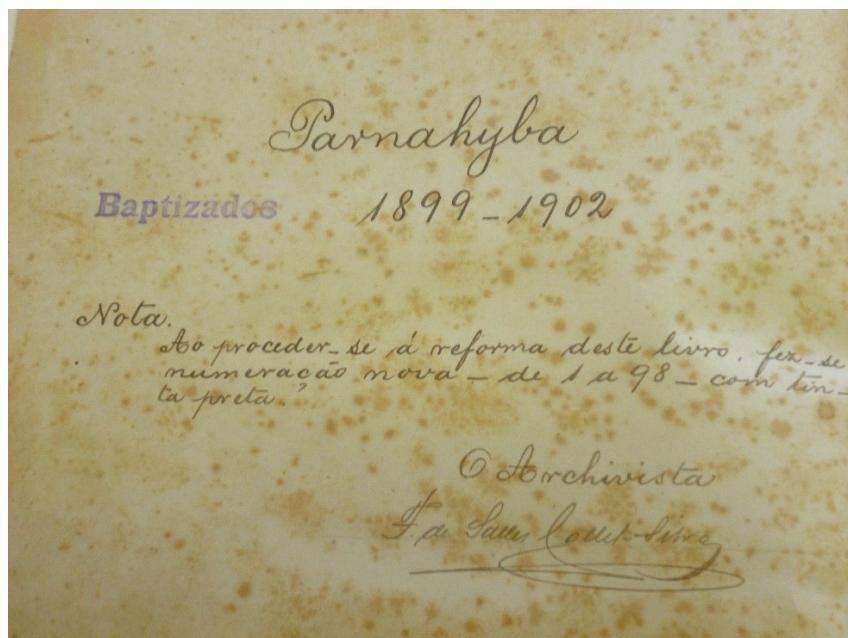
Em dezembro de 1898, é batizado Antonio Novaes, filho de João Novaes e Marcolina Maria Benedita. Os padrinhos são: Maria Caetana de Jesus e Joaquim B. de Arruda. (Figura 33).

Figura 33. Reprodução do registro de batismo de Antonio Novaes



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

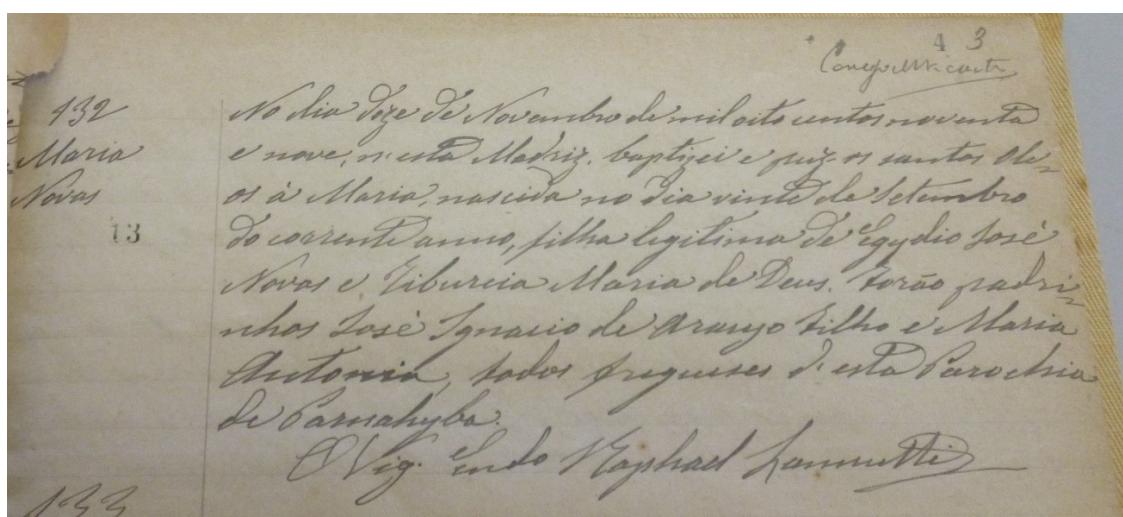
Figura 34. Reprodução de Nota sobre numeração do livro de Batizados



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

Em novembro de 1899, é batizada Maria Novaes, filha de Egydio José de Novaes e Tiburcia Maria de Deus; são padrinhos José Ignacio de Araujo Filho e Maria Antonia. (Figura 35).

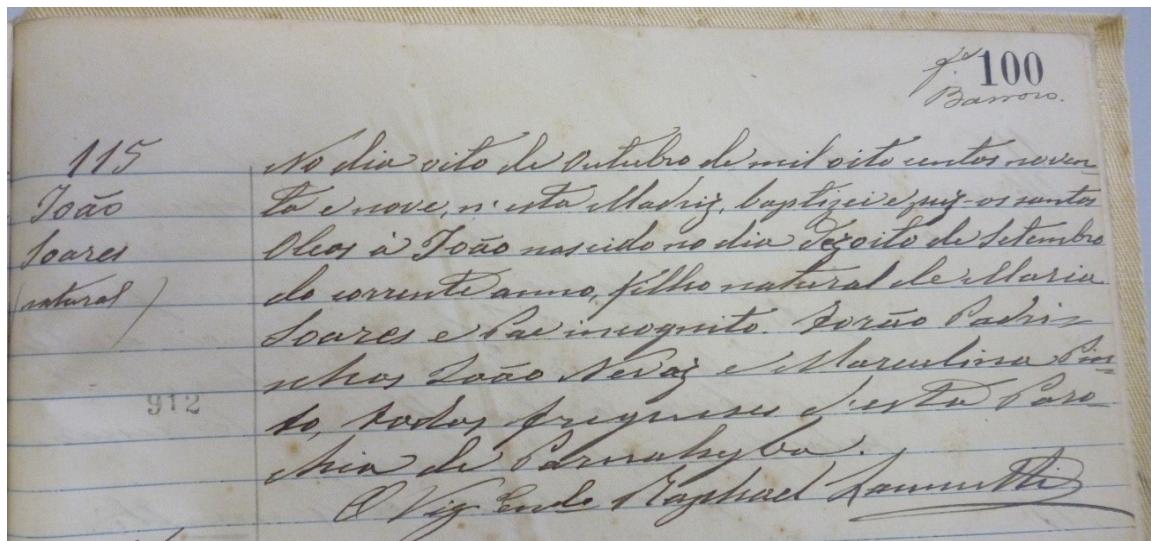
Figura 35. Reprodução do registro de batismo de Maria



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

Em outubro de 1899, é batizado João Soares, filho de Maria Soares e pai incognito. São padrinhos João Novaes e Marculina Pinto. Maria Soares é avó das professoras de campo Mariazinha e Benedita. (Figura 36)

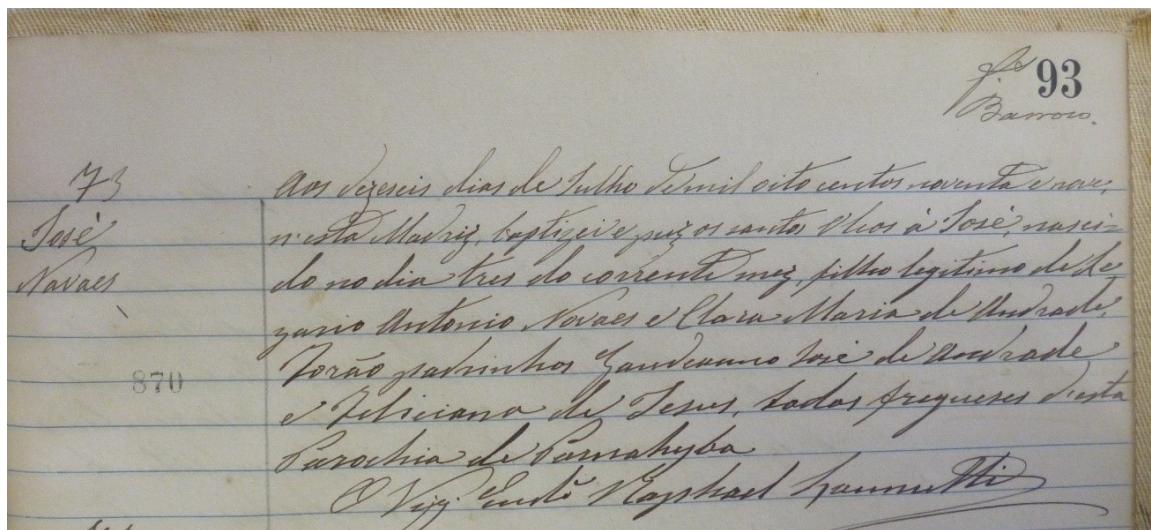
Figura 36. Reprodução do registro de batismo de João Soares



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí

Em julho de 1899, é batizado José Novaes, filho de Lázaro Antônio Novaes e Clara Maria de Andrade, São padrinhos: (trecho incompreensível) José de Andrade e Feliciano de Jesus. (Figura 37).

Figura 37. Reprodução do registro de batismo de José Novaes

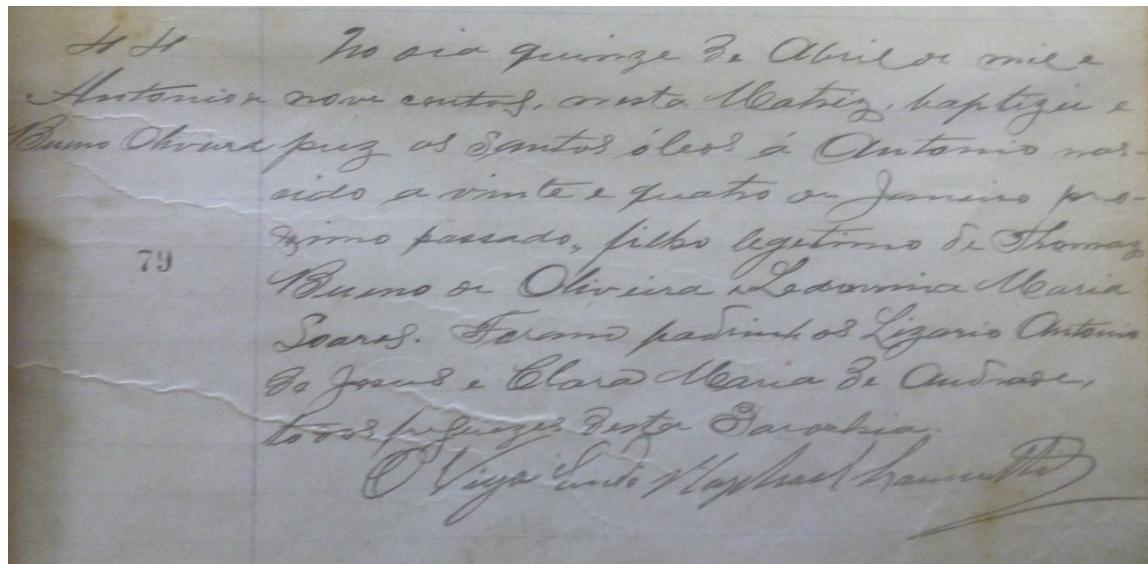


Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí

Em abril de 1900, é batizado Antônio de Bueno Oliveira, filho de Thomaz Bueno de Oliveira e Ludovina Maria Soares; são padrinhos: Lázaro Antônio de Jesus e Clara Maria Andrade. Lázaro Antônio de Jesus ou Lázaro Antônio Novaes são as variações encontradas para o avô de seu Carmelino, que o depoente identifica como Lázaro Antônio de Jesus. O mesmo

acontece com a companheira de Lizario, ora seu sobrenome aparece como Andrade ora como Trindade. (Figura 38)

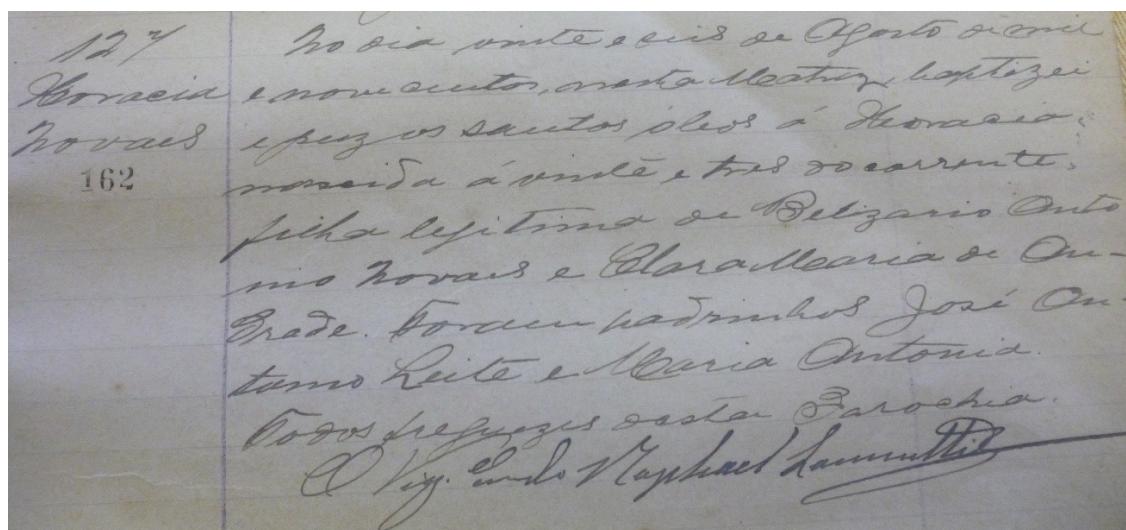
Figura 38. Reprodução do registro de batismo de Antonio



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

Em agosto de 1900, é batizada Horacia Novaes, filha de Belizário Antonio Novaes e Clara Maria de Andrade. São padrinhos: José Antonio Leite e Maria Antonia. Horacia, nascida em 23 de agosto de 1900, é mãe de Carmelino (depoente). (Figura 39).

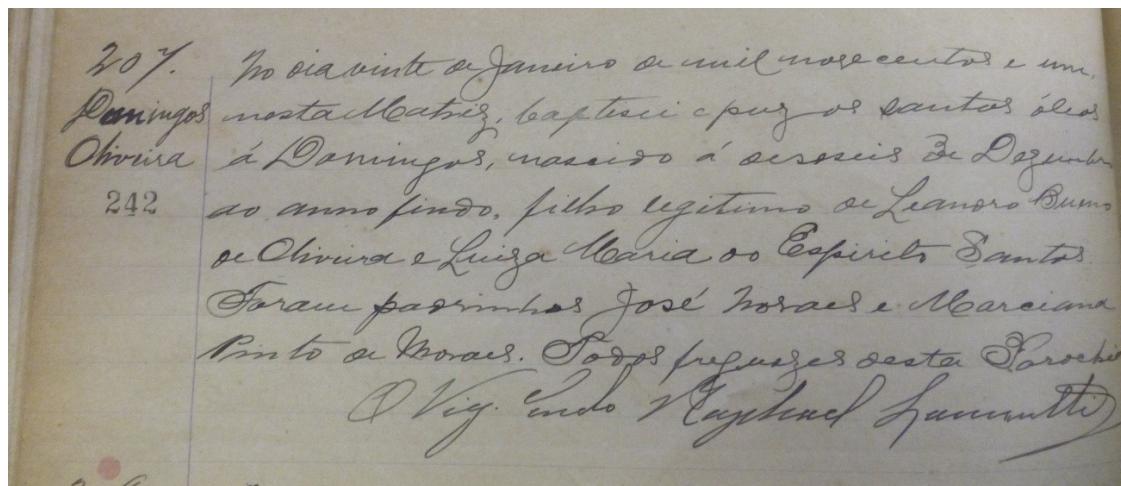
Figura 39. Reprodução do registro de batismo de Horacia



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

Em abril de 1901, é batizado Domingos Oliveira, filho de Leandro Bueno de Oliveira e Luiza Maria do Espírito Santo. São padrinhos José Novaes e Marciana Pinto de Novaes. (Figura 40).

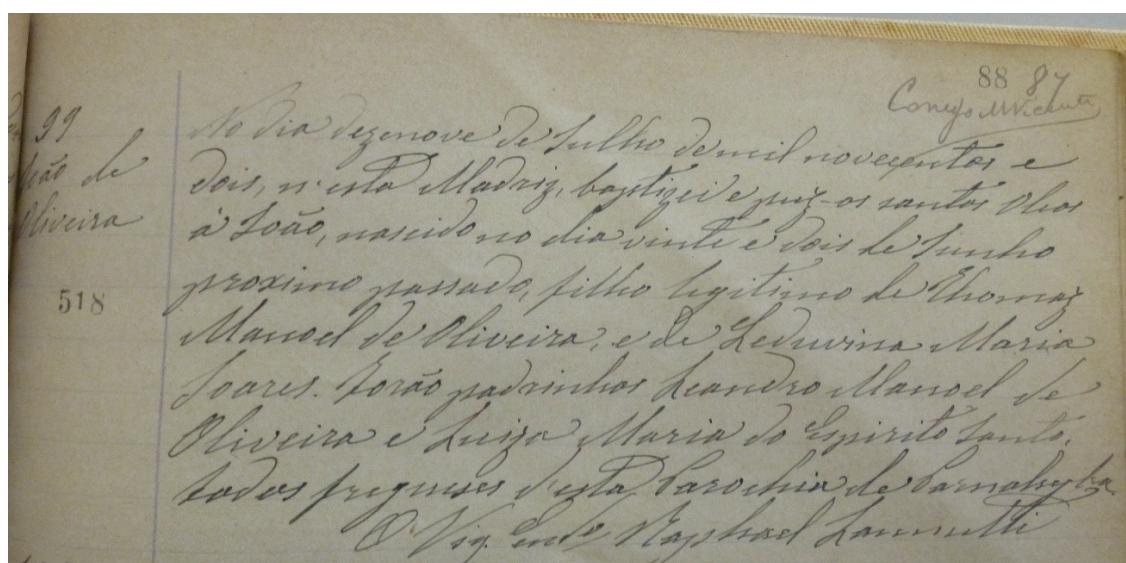
Figura 40. Reprodução do registro de batismo de Domingos



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

Em julho de 1902, é batizado João de Oliveira, filho de Thomaz Manoel de Oliveira e Leduvina Maria Soares. São padrinhos Leandro Manoel de Oliveira e Luiza Maria do Espírito Santo. (Figura 41).

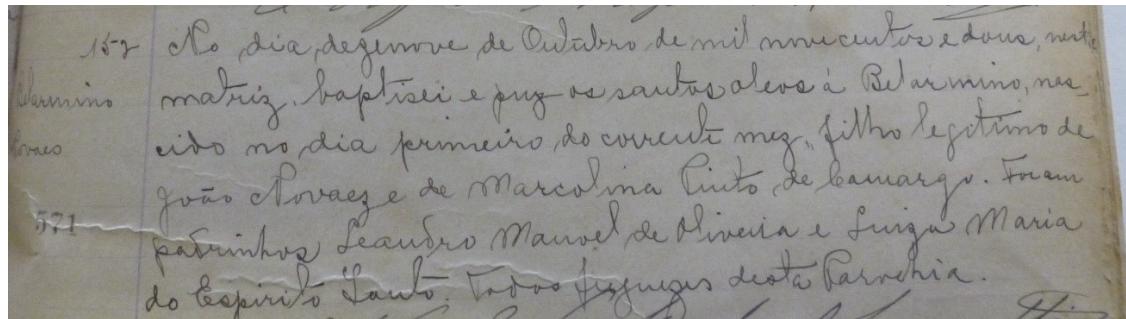
Figura 41. Reprodução do registro de batismo de João



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

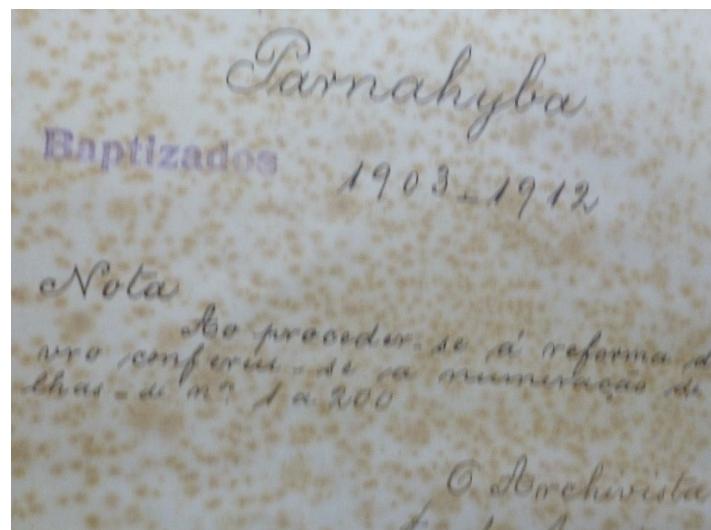
Em outubro de 1902, é batizado Belarmino Novaes, filho de João Novaes e Marcolina Pinto de Camargo. São padrinhos: Leandro Manoel de Oliveira e Luiza Maria do Espírito Santo. (Figura 42).

Figura 42. Reprodução do registro de batismo de Belarmino



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

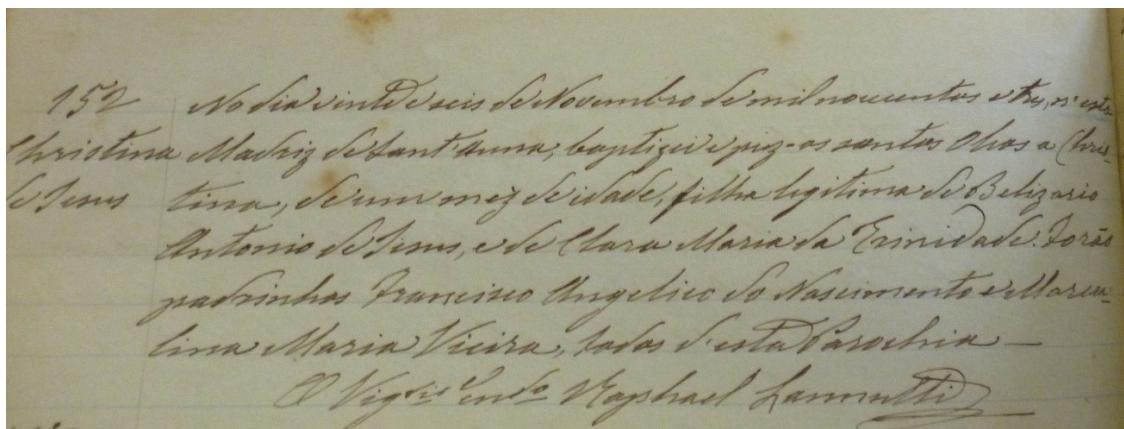
Figura 43. Nota sobre nova numeração do Livro de registro de batizados



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

Em novembro de 1903, é batizada Christina de Jesus, filha de Belizario Antonio de Jesus e Clara Maria da Trindade. São padrinhos: Francisco Angelico do Nascimento e Marculina Maria Vieira. Christina, tia de Carmelino, casou-se com João, filho de Leandro. Receberam Carmelino no Cururuquara em 1925. (Figura 44)

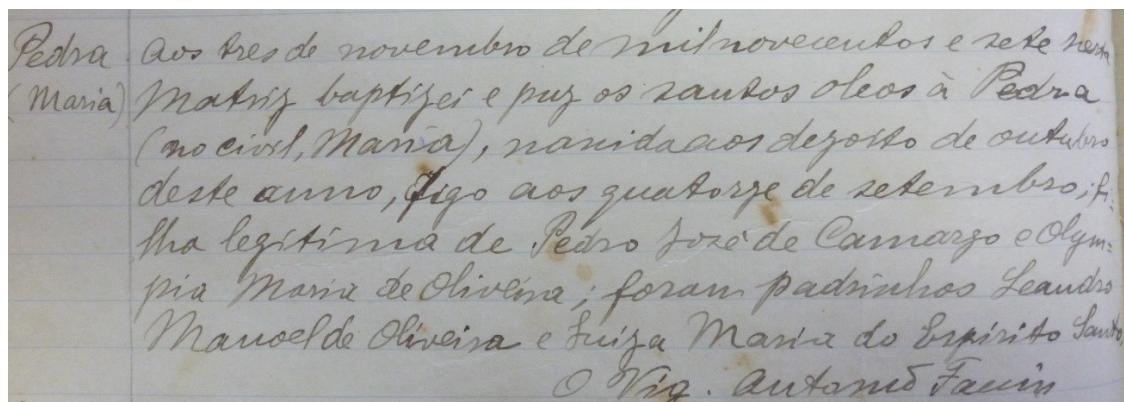
Figura 44. Reprodução do registro de batismo de Christina



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

Em novembro de 1907, é batizada Pedra (de nome civil Maria), filha de Pedro José de Camargo e Olympia Maria de Oliveira. São padrinhos: Leandro Manoel de Oliveira e Luiza Maria do Espírito Santo. (Figura 45).

Figura 45. Reprodução do registro de batismo de Pedra



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

Em junho de 1904, é batizado João de Oliveira, filho de Leandro de Oliveira e de Luiza do Espírito Santo. São padrinhos: Benedito Novaes e Mariana de Deus. João foi casado com Christina, mas teve filhos e filhas com Maria Soares (Maria) e é pai de Mariazinha (depoente). (Figura 46).

Figura 46. Reprodução do registro de batismo de João

63 No dia vinte e oito de Junho de mil novecentos e quatro, João se m^{aria}sta Oliveira, baptizou e puz os santos nomes a João, Oliveira nascido no dia vinte de Abril do corrente anno, filho legítimo de Francisco de Oliveira e de Luiza do Espírito Santo. Forão padrinhos Benedicto Soares e Maria de Souza, e Mariazinha de Souza, padrinhas Freguia Santa Cecília. O Vigário Santo Raphael Hammuth

Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

Em julho de 1904, é batizada Maria Soares, filha natural de Maria Soares (Maricota) e pai incógnito, são padrinhos: Benedicto Ramos de Assis e Benedicta de Freitas. Maria Soares é Maria, mãe de Mariazinha. (Figura 47)

Figura 47. Reprodução do registro de batismo de Maria Soares

79 No dia vinte e oito de Julho de mil novecentos e quatro, m^{aria}sta Oliveira, Maria Soares baptizou e puz os santos nomes a Maria, nascida no dia trigesimo de Abril do corrente anno, filha natural de Maria Soares. Forão padrinhas Benedicto Ramos de Souza e Benedicta de Souza, padrinhas Freguia Santa Cecília. O Vigário Santo Raphael Hammuth

Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

Em janeiro de 1096, é batizada Doulina, filha de Egydio Novaes e Tiburcia Maria de Jesus. São padrinhos: Leandro Manoel de Oliveira e Luiza Maria do Espírito Santo. (Figura 48).

Figura 48. Reprodução do registro de batismo de Doulina

Doulina No primeiro dia de janeiro de mil novecentos
e seis nessa Matriz baptizou e puz os raios de
à Doulina, nascida aos dezasseis de dezembro
de mil novecentos e cinco, filha legítima de Egydio
Novaes e Tiburcia Maria de Jesus, sendo padrinho
Leandro Manoel de Oliveira e tuija Maria
do Espírito Santo, todos desta.
O Vig. Antônio Faúis

Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí

Em julho de 1906, é batizada Georgina, filha natural de Maria Soares. São padrinhos Joaquim Christiano do Nascimento e Maria Pedra da Rocha. Georgina, nascida em 23 de abril de 1906, é mãe de Benedita (depoente). (Figura 49)

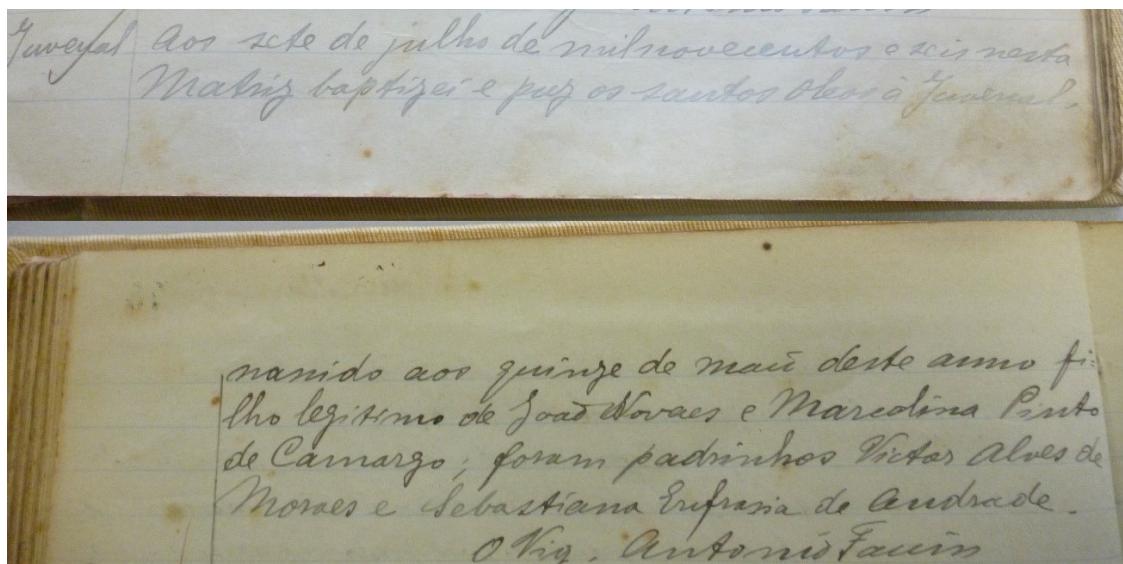
Figura 49. Reprodução do registro de batismo de Georgina

Georgina aos oito dias de julho de mil novecentos e seis
nessa Matriz baptizou e puz os raios deles à
Georgina, nascida aos vinte e seis de abril desse
ano, filha natural de Maria Soares; foram
padrinhos Joaquim Christiano do Nascimento e
Maria Pedra da Rocha.
O Vig. Antônio Faúis

Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí

Em julho de 1906, é batizado Juvenal, filho de João Novaes e Marcolina Pinto de Camargo. São padrinhos: Victor Alvez de Moraes e Sebastiana Eufrasia de Andrade. (Figura 50).

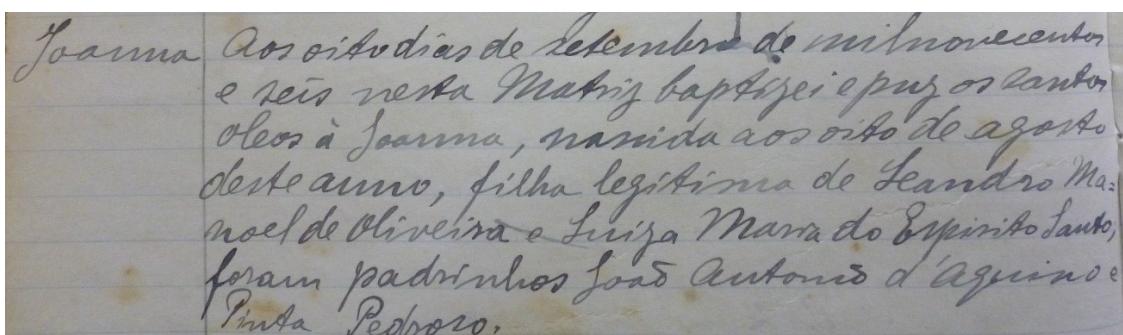
Figura 50. Reprodução do registro de batismo de Juvenal



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí

Em setembro de 1906, é batizada Joanna, filha de Leandro Manoel de Oliveira e Luiza Maria do Espírito Santo. São padrinhos: João Antonio d'Aquino e Pinta Pedroso. (Figura 51)

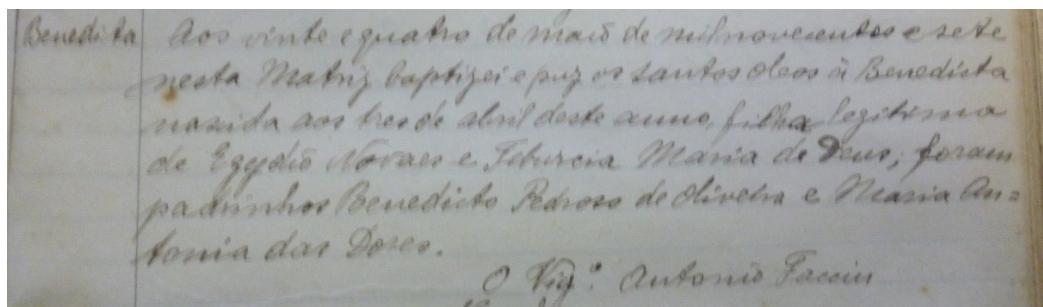
Figura 51. Reprodução do registro de batismo de Joanna



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

Em maio de 1907, é batizada Benedicta, filha de Egydio Novaes e Tiburcia Maria de Deus. São padrinhos: Benedicto R. de Oliveira e Maria Antonia das Dores. (Figura 52).

Figura 52. Reprodução do registro de batismo de Benedicta



Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí.

Os registros reproduzidos auxiliam na afirmação de Palma e Truzzi (2013, p. 23) de que: “os primeiros anos pós-1888 não somente formaram sólidas redes de relações interpessoais, como também elas foram essenciais nas estratégias e caminhos adotados por eles após a saída do cativeiro”, aspectos evidenciados por meio da pesquisa empírica e pelas fontes documentais. Essas estratégias mantiveram e mantêm ainda hoje a terceira, quarta e quinta gerações dos primeiros moradores “fixos” do bairro, e que elaboram, a partir de suas memórias, as significações do território.

Memórias que se estabeleceram no processo de formação do bairro negro, numa cidade que, desde o século XVI, foi evidenciada pela memória bandeirante. Disputa é uma definição que se aplica para o território em questão, mas também para as identidades e memórias que foram forjadas no território. Tal fato fica evidente quando dona Luiza, ao final da primeira visita à sua casa, disse: “*Eles precisam saber que também somos netos de alguém!*”.

No próximo capítulo, quem falará é a terceira geração, netos e netas de Leandro, Luiza Maria, Lizário, Clara, João Novaes, Maria Soares, Marcolina, Egydio, Tibursia, Mariana, Eliseu... Vozes de pertença ao território, vozes de uma memória vívida.

4 COM LICENÇA, POSSO ENTRAR? PROCESSOS DA PESQUISA EMPÍRICA

O contato com o ancião e as anciãs colocou-nos em um espaço acalentado e resguardado pela memória. Pedimos licença para adentrar em suas moradias, mas também em suas histórias de vida. Compreendemos a lição que os velhos iniciados africanos ensinam aos jovens pesquisadores nas palavras de Tierno Bokar (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.211).

Se queres saber quem sou,
Se queres que te ensine o que sei,
Deixa um pouco de ser o que tu és
E esquece o que sabes.

Num ato de silenciar-nos, compreendemos a força dos territórios material e simbólico na produção dessas memórias trazidas pelos professores de campo. Samba de Bumbo é a base da memória e da manifestação afrodiáspórica. Pudemos perceber que cada grupo social terá um enfoque de memória a partir de especificidades culturais que lhes são significativas.

Para o registro das narratividades, utilizamos gravador digital, e pudemos ainda coletar documentações fornecidas pelos entrevistados, em fotocópia. Para isso, levamos nossa impressora à casa dos professores de campo. Utilizamos algumas fotografias como fonte documental, pois são de grande valia, entendidas por nós como outra possibilidade de narrativa do tempo e da história. Ao final do encontro, havia sempre o convite para o cafezinho, e o retorno para uma visita sem pressa, mesmo depois de termos passado quatro ou cinco horas no local.

O rigor do tempo da pesquisa de campo imprime um “certo ar de pressa” e deixanos ávidos por informações, devido à ansiedade por resultados. Porém, a aprendizagem que tivemos é que o próprio tempo, travestido no envelhecimento humano, não requer pressa, mas escuta sensível e paciente para as tantas histórias que compõem a vida. Na segunda, ou terceira visita, tínhamos à mão um bolo de fubá com erva-doce, preparado por nós, e por algumas vezes ouvimos: “Você é uma das nossas!”.

A consciência de pertencer simbolicamente ao universo dessas pessoas, possibilitou uma convivência de proximidade e confiança, colocando-nos para além de pesquisadora, mas alguém com quem puderam compartilhar a vida. Além das histórias do Samba, ouvimos as múltiplas experiências que perpassaram suas vidas, como o trabalho, a vida familiar, e causos talvez tidos como “sem importância” ou validade para a academia. O tempo enlaçou-nos com a amizade e, com isso, percebemos uma identidade comum em nossa relação. Éramos todos sujeitos de uma história de famílias negras no pós-abolição.

Pudemos então vivenciar um ensinamento de nossa mãe, também descrito no provérbio do oeste africano: “O segredo do velho não se compra com dinheiro, mas com boas maneiras”.

Durante esse período, portamos um caderninho verde, no qual realizava algumas anotações, impressões sobre nós mesmas, os olhares e falares de cada um/a desses/as ancião e anciãs.

A emoção estampa-se no rosto, na voz e no olhar, quando falam do ‘Curuquara’, dos parentes que já se foram, das mudanças do tempo sobre os fazeres do Samba, das lembranças da infância, juventude, das festas do passado, e do medo de que a tradição acabe, quando fecharem os olhos no plano material. A morte, mesmo considerada como um processo inevitável, traz certa preocupação, ao pensarem no fim de toda a história e tradição, pelo fato de não saberem até quando será resguardada a memória de todos e tudo que fizeram parte de suas vidas, antes mesmo de virem ao mundo.

4.1 Fique à vontade, a casa é sua

A tradição oral, que evocamos nesta pesquisa, reconhece a fala não apenas como meio de comunicação diária, mas também como meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar de elocução-chave, isto é, a tradição oral. (VANSINA, 2010, p. 139).

O autor tece considerações pertinentes sobre a oralidade e concordamos que a tradição oral se apresenta como fonte que nos auxilia a apreender a realidade, a partir do momento em que fornece detalhes do passado.

A memória da população negra é parte fundamental para que a oralidade se torne matéria-prima do conhecimento sobre um território, grupo social e representações individuais ou coletivas, ao fixar no tempo presente histórias que auxiliam no desvelamento, na preservação ou reelaboração da identidade.

A função dos mais velhos e das mais velhas que relatam suas experiências a partir da cultura e identidade negras, tem grande importância no processo da história e memória dentro dos grupos que organizam seus modos de existência. Salientamos que as narrativas das experiências são demarcadas por limites de um contexto social que inseriu os afrodescendentes em processos de subalternização.

A memória dos mais velhos apresenta-se, nesta pesquisa, como possibilidade de narrar a história de um lugar e sua cronologia; a história e memória de parte da população negra

e a história de uma manifestação estética-poética-corpóreo-musical que tem bases na africanidade. A cronologia deve ser compreendida não como um tempo linear, mas período que nos ajuda a mapear os acontecimentos marcados por vivências e fatos.

A memória vívida e vivida surpreendeu-nos, no processo de audição e registro das narrativas. A história está ‘encarnada na totalidade do ser’, e apresenta-se como possibilidade de reviver o tempo. Aos mais velhos e mais velhas cabem a vivência e experiência, e os tornam guardiões e guardiãs da memória dos ascendentes, primeiras e primeiros habitantes no pós-abolição do bairro Cururuquara.

Os suportes empíricos utilizados para a preservação e retransmissão da memória nesta pesquisa são a voz, a musicalidade, o território, a imagem estética produzida pelas vestimentas utilizadas e a corporeidade. Esses são os elementos do Samba de Bumbo no Cururuquara, e marcam os valores civilizatórios da africanidade no Brasil.

No processo de busca conceitual sobre pesquisas com a memória de velhos e velhas, relemos o clássico de Ecléa Bosi (1994), que apresenta tais relatos. Seus depoentes e suas depoentes são majoritariamente moradores e moradoras da região central da cidade de São Paulo e descendentes de italianos e italianas. A autora trata de memórias a partir de conjuntura social específica, sobretudo relacionadas às elaborações e significações que a identidade europeia e eurodescendente adquire no Brasil, por isso não cabem generalizações.

As narrativas apresentadas por Bosi trazem aspectos da vida familiar, infância, escolarização, trabalho, lazer, moradia, espaços ocupados na cidade, patrimônio familiar. São informações que compõem as operações da memória e constituem uma das áreas de formação das identidades e memórias coletivas.

Esse conjunto de lembranças é fato registrado na memória, que tem operações sobre um pertencimento muito específico dos/das depoentes, e conta determinada realidade social, econômica, política e cultural condicionada pelo bairro, pela rua ou pela vida que se tem.

Dentre o conjunto de memórias trazidas na obra, o depoimento de dona Risoleta (BOSI, 1994, p. 363-400), chamou-nos a atenção pelo fato de contrastar com as demais histórias de vida trazidas na obra. Dona Risoleta é uma mulher negra, e há semelhanças históricas e vivenciais apresentadas nas memórias trazidas pelas depoentes desta pesquisa, ou da pesquisa de mestrado.

O conteúdo de vida, a maneira de se relacionar com o espaço, os territórios, as noções de lazer, educação e trabalho, denotam tais diferenças. Percebe-se o “peso” da história nas memórias narradas por velhos e velhas afrodescendentes. As narrativas trazidas em Bosi

(1994) são importantes, mas não explicam a memória de todos os velhos e velhas, pelo fato de existirem especificidades no processo de construção e afirmação da memória, a partir de seu narrador ou narradora.

Existem processos de violências e resistências, nas histórias de vida de eurodescendentes e afrodescendentes, no Brasil, porém operam com sentidos diferenciados material e simbolicamente, por questão de pertencimento. As narrativas, memórias, histórias de vida, são perpassadas pelas vivências e experiências sócio- históricas, culturais, econômicas, sem olvidar que o racismo no Brasil é estrutural e caracteriza-se como problema ideológico das relações sociais brasileiras.

As memórias de velhos e velhas afrodescendentes têm especificidades ligadas à cultura e história; trazem informações sobre o mundo do trabalho, escolarização, lazer, vida familiar, que diferem das histórias ligadas à população eurodescendente, e sintetizam que o processo de luta de classes não é suficiente para explicar as complexidades manifestadas nas vivências e lembranças de uma população.

Não o são porque, mesmo se tratando de classe trabalhadora, as complexidades do racismo afirmam o processo de desvalia, não pelo fato de ser trabalhador ou trabalhadora, mas por ser negro, ser negra. Essa desvalia opera com violências físicas e simbólicas que buscam diluir/apagar a população negra na sociedade brasileira, haja vista os crescentes índices de violências concretas e simbólicas e genocídios contra tal população.

Pesquisas apontam índices alarmantes de que, na classe trabalhadora, quando são cruzados os dados de raça/gênero, o ônus de salário desigual, maior taxa de desemprego, predominância em trabalhos com menor remuneração, e trabalhos de menor valorização social, recai predominantemente sobre a população negra (DIEESE, 2011). Tais processos se reafirmam quando, nas histórias de vida, as depoentes relatam o trabalho na infância, a escolarização deficiente, e processos de humilhação social no decorrer da vida.

Dessa forma, afirmamos que a memória de negros e negras é parte de um conjunto específico condicionado pela história, cultura e pelas vivências específicas dessa população. (CUNHA, 2011)

Essas especificidades revelam-se nas narrativas ouvidas e passam a compor um universo historiográfico tecido a partir da oralidade e “torna-se uma atitude diante da realidade e não uma ausência de habilidade” (VANSINA, J. 2010, p. 140). A oralidade atua como mecanismo de transmissão e testemunho da temporalidade, ao explicar os fatos sociais, históricos e culturais.

As memórias de Carmelino, Luiza, Benedita e Mariazinha trazem detalhes das vivências, da tradição, vida, do lazer, da moradia e religiosidade no território do Cururuquara, e não são apenas recordações, mas uma história da qual são testemunhas vivas e ativas.

As narrativas ouvidas permitem afirmar, a partir de J. Vansina (2010, p. 169) que:

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo de desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados.

Em concordância com o autor supracitado, reafirmamos que as realidades são tecidas de formas múltipla e complexa. Para serem compreendidas, é necessário ir além da categorização cartesiana, pois o que denominamos ser realidade, dentro das categorias epistêmicas da afrodescendência, só é completa se levados em conta o mundo visível e o invisível.

A memória de população negra traz especificidades que se explicam pelos fatos históricos, culturais, sociais, econômicos vivenciados no processo de construção da memória, e em parte resulta das sínteses do patrimônio de uma localidade.

A lente que utilizamos para a análise das narratividades possibilita enfocar o território como base das memórias e das histórias de vida que nos foram narradas.

4.2 O Ancião e as Anciãs do Cururuquara: suas Histórias e Memórias

Carmelino, Luiza, Mariazinha e Benedita, na atualidade, não moram no bairro Cururuquara, mas pedimos licença para considerá-los como ainda pertencentes ao lugar, pois suas histórias e memórias perpassam esse território que é tão simbólico e traz sentidos às suas existências. É este professor e estas professoras que nos apresentou, explicou e elucidou a memória de um espaço que já não existe mais.

Ao trazer integralmente suas narratividades para o corpo do trabalho, pretendemos sinalizar a importância dessas narrativas de vida, que são pontos de conexão com muitas histórias de famílias negras que se rearranjaram no pós-abolição construindo sentidos reais para a liberdade, caminho que continua a ser feito após 128 anos da abolição (tendo como base o ano de 2015). A liberdade, para a população negra, não é apenas um estudo jurídico, uma lei, mas principalmente um processo de dignidade social e de difícil conquista.

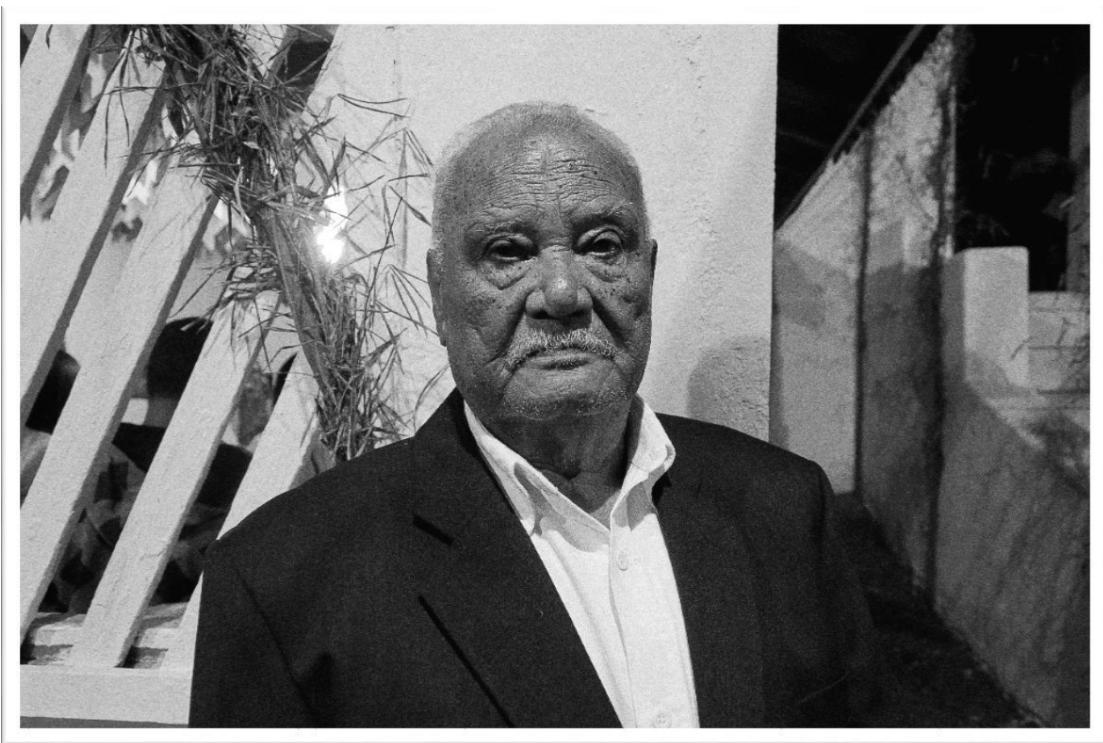
Ascendentes dos primeiros moradores do bairro trazem em suas narratividades relato de vivências e experiências no mundo do trabalho, família, amores, dissabores, lembrança

e convivência com os antigos, mas também suas impressões do mundo. Histórias que se ligam a outras histórias de descendentes de escravizados de São Paulo e do Brasil. Histórias que avivam as diversas faces de uma abolição inacabada, que não resultou em mudanças no processo de cidadania, do mundo do trabalho.

Mas, acima de tudo são histórias de vida que emanam esperança e nos contam de resistência que desafiam o tempo e o espaço. A frase final da narratividade de dona Luisa “*Nós damos a palavra sim, porque além de nós, tem os filhos os filhos dos filhos*”. Elucida-nos que a Palavra que é o presente de uma longa história, que teve um passado e se projeta para o futuro.

4.3 Seo Carmelino

Figura 53. Carmelino Eusébio de Jesus



Fonte: Marcos Palhano.

Depoente: Carmelino Eusébio de Jesus

Idade: 91 anos(01/09/1921)

Local: Casa de Carmelino e Luiza

Endereço: Rua São Vicente de Paula, 06 – Santana de Parnaíba

Data: 17/09/2012

Participantes: Luíza (esposa), João Mário (amigo), Maria Luíza Andrade (filha de Luíza)

Transcrição: Juliana de Souza

Revisada por: Lara Padilha

Conversa simultânea{Carmelino/Luiza

Carmelino: Ali ele plantava milho, plantava batata, plantava amendoim, tudo planta tinha ali. Ele teve carro de boi, mas no tempo que eu conheci ele, ele não tinha mais. E ali onde era o chiqueirinho, na Praça Jorge Velho, tinha o mercado. Eu conheci o mercado caindo, mas conheci ele. Ele pegava o cagueiro e vinha trazer ali, as tias dela eu conheci, mas, avó conheci pouco, eu a conheci e logo ela morreu, mas as tias dela fazia muito farinha de milho e ele trazia tudo para o mercado. Faziam também feijão, da cana fazia um melado até chegar o açúcar redondo

Luiza: Por incrível que pareça, há 30 anos atrás eu cheguei a encontrar compradores de vovô que chegou a perguntar para mim se ele ainda era vivo, eu falei: “Xi, meu avô faz tantos anos que já faleceu”. Ele trazia melado, farinha e rapadura também.

Meu avô chamava Leandro, até ele tem duas assinaturas, não é? Leandro Manoel de Oliveira. A assinatura que o Senhor deu para ele: “A partir de hoje você vai se chamar Leandro Bueno de Oliveira”, mas num lugar está Leandro Bueno de Oliveira em outro Leandro Manoel de Oliveira. Ele registrou os nove filhos dele como Manoel não como Bueno de Oliveira. O advogado de Franco da Rocha pediu 20.000 para acertar o nome dele, o meu cunhado disse que pagar, a gente até pode pagar, não tudo de uma vez, mas de pouco, pra acertar Leandro Bueno de Oliveira. Achamos melhor deixar como está. O que aconteceu? O Bentão carregou tudo, ele, o que ele pode pegar. Daquilo ele fez usucapião, ele não procurou a família para ver o que era de direito de todos, o erro dele foi esse. E ele não é nem casado com a prima, ele mora com ela. Ele fez usucapião com papel branco e não com escritura

L: Quando vovô entrou nas terras ainda moço, ele entrou suando, trabalhando, comprando o pedacinho de chão, ele não só ganhou. Ele trabalhou, mas também comprou direitinho, então foi onde montou a lavoura; ele casou, foi batalhando. Quando ele casou, minha avó tinha 11 anos de idade e ele tinha 16. E eles foram lutando, labutando e comprando um pedacinho de terra onde deu os 92 hectares que eu não sei o que quer dizer, se fosse alqueires eu saberia.

Foi onde ele inteirou os 92 hectares de terra e nisso daí, ele foi... Vovô... pra ver que ele não tinha escola mesmo, nada! Todo mundo que chegava de uma cidade lá longe ou se não do mato, para você ver, tinha mais de 10 pessoas que moravam dentro do sítio. Chegava, pedia para ele e ele deixava, igual aquele homem que trabalhava de carvoaria, ele deixou morar de boca, assim... “Ô, seu Leandro, o senhor me arruma aí um pedaço de chão para mim trabalhar com meus burros”, e assim ele deixava os outros, eles vinham, faziam a casinha de barro que era a coisa da época e ficavam morando, no final todos pegaram o direito de posse dentro do terreno e aí foi. Quando vovô morreu, os tios também eram “inteligentes” porque se eles fossem espertos eles iriam arrumar a documentação, pagar imposto, tirar escritura, mas não, o que fizeram? Venderam para uma outra pessoa, tinha um senhor lá na cidade comprando um pedaço de terra, eles pegaram e venderam para umas três, quatro pessoas, uma grande área, antes deles comprarem eles foram sondar as terras, não vão. Aí nessa de vender um pedacinho como os meus tios fizeram, as pessoas iam pegando maior. Vendeu lá para outro, o senhor de Amador Bueno, o senhor comprou um pedacinho e cercou. Deu para o Cristiano morar com os burros.

Aquele de Amador Bueno, Seo Cruz, era 10 alqueires, ele vendeu 8 alqueires, então foi assim que o pessoal foi entrando dentro das terras de vovô. Quando eles pensaram em organizar tudo, que estavam com a bola toda, já tinha herdeiros da terra. Vovô morreu, ele acabou de fechar os olhos e já tinha gente dentro do terreno porque ele deu para uma porção de gente morar e aqueles lá, imediatamente foram fazer usucapião. E depois que tudo isso acontece, cada um conta um pedacinho e a gente imagina: “Poxa vida, foi assim que os herdeiros perderam tudo as terras”.

Quer ver, uma outra coisa: aqui dentro da cidade, pegado à Secretaria da Fazenda, que hoje é o prédio sede da prefeitura, aquela casa pegado ali era deles também era de duas irmãos solteiras que não casaram, compraram aquela casa e viveram até o fim da vida. Quando elas fecharam os olhos, eu lembro que eu tinha 14 anos, essas irmãs estavam entre os nove filhos de Leandro.

Quando elas morreram, o que os irmãos fizeram, de tão ingênuos que os coitados eram, venderam a casa. Venderam a casa e não viu que tinha eu e mais um primo. Venderam para o doutor Eraldo, que comprou de um dos meus tios. Aí que apareceu que eles tinham vendido a casa com os menores no meio, e não podia. Os menores na época era eu, meu irmão e o irmão da Alice, eram três primos. Eles vendiam as coisas assim, filha. Nós não tivemos parte nenhuma, e assim a gente foi perdendo tudo. Porque o pessoal não tinha cabeça, ninguém tinha ideia de nada.

E só acordou quando aconteceu. Mas aí foi tarde!

Conversa com Carmelino em 17 de setembro de 2012.

Sou Carmelino Eusébio de Jesus e tenho 91 anos, desde os quatro anos estou junto com ele, eu nasci em São Roque, na fazenda Santo Antônio, em São Roque. Em 1925 minha tia casou com o tio da Luiza e veio morar no Cururuquara, então nós viemos juntos.

A minha tia casou com o tio da Luiza, ele morava aqui no Cururuquara, aí quando ela veio embora para a casa do marido dela, que é o tio João, tio da Luiza e meu tio também, minha mãe veio junto. Em 1925 ela casou e em 1926 a gente veio, porque as duas irmãs não largava uma da outra, então minha mãe veio junto.

Minha mãe chamava Horácia Eusébio de Jesus e Cristina Maria de Jesus era minha tia, irmã de minha mãe, minha mãe de criação. Eu fiquei viúvo, não quis abandonar meus filhos, agora minha mãe, quando apareceu um cara que casou e a mulher foi embora, foi embora pra casa dela e ele foi embora para a casa dele, só casou no cartório. Então esse cara vivia muito tempo sozinho. E quando ele conheceu minha mãe, ela tinha três filhos, eu e mais duas irmãs. Ele falou: “Horácia” – naquele tempo usava Nhá Horácia – “eu quero a senhora para morar comigo, mas o ‘piá’ eu não quero” (o piá era eu). Jogou eu fora e veio morar com as duas meninas junto com ele.

Meu pai, eu ouvia falar o nome dele mas vim conhecer ele já tinha 15 anos, daí ele morava perto da capela velha. Meus tios diziam: “Vamos conhecer seu pai”, que eram moleques pouco mais do que eu. Aí nós fomos lá e vi aquele grandão andando lá e disse: “Eu sou seu pai!”. Eu sabia que o nome dele era Dito. “Ô, Nhô Dito, que pai, o quê, pai é aquele coitado que fez isso aqui para dar pãozinho para a criança e não aquele que fica falando eu sou seu pai, mas eu nem vi ele, nem conheço!”. Conheci ele já tinha 15 ano, eu já trabalhava e tudo. Ele era casado e já tinha dois filhos, a mulher dele disse: “Ô, Carmelino, ele é seu pai, vem morar com nós aqui”, eu disse: “Não, senhora”. Ele disse: “Eu sou seu pai, vem morar comigo aqui”. “Que pai, o quê, Nhô Dito”, ele chamava Benedito, né. Sabe o que aconteceu depois? Quando eu tinha 26 anos, que estava para casar, estava namorando assim, sentado na casa do meu sogro, e começou a bater palma, abri a porta e não vi ninguém, porque lá não tinha luz, mas a lua estava bem clara e o quintal sendo bem limpo enxerga tudo, né! Eu olhava assim e não via ninguém. O cachorro via, o cachorro ficava bravo! Eu abria a porta e não via ninguém, foi três vezes assim, na última vez eu (perdão da palavra): “Ô seu fia da puta, quando eu abro a porta você se esconde?”. Passando o outro sábado, quando eu voltei para a casa de minha namorada, me disseram: “Sabe quem morreu àquela hora, oito horas da noite? Foi seu pai”. Dizem que a alma anda, né?! Eu não acredito, acredito em algumas coisas, mas na alma eu nunca viela.

L: Só dava pra vero cachorro latindo!

Minha mãe não casou com meu pai. Deixa eu contar a história direito, esse negócio de enrolada não adianta. Meus tios e minha mãe e minha tia trabalhavam com meu avô e daí, trabalhando lá, começou a gostar da minha mãe. “Vou namorar e depois vou casar com você, num sei mais o que lá”, apareceu eu. Falar verdade, eu não sei, porque eu era criança, mas contaram pra mim. “A Horácia ganhou um porquinho!”. Ah vá, dizer que eu era porco! Ele falou, o tal de Dito falou! “A Horácia ganhou um porquinho”, que era o filho dele. Então ele era porco, por isso eu não quis nem saber. E outra, minha mãe ficou sozinha, ele casou, foi embora aqui pra São Roque de cima, aí que eu conheci ele; sabia o nome, mas não sabia quem era, eu tinha 15 anos quando

eu conheci o tal que era o meupai.

Meu avô morreu em 1922, eu nasci em 1921, então não dá pra fala. Ele Belizário Antônio de Jesus, eles eram jornalistas, trabalhavam para um e para outro lidando com a lavoura. Minhas irmãs que ficaram com minha mãe eram Rosa, de 1924, e a Eida, de 1927, e foram morar com esse cara lá, chamava Severino Antônio Guerra. Ele disse que queria as duas meninas, “o piá eu não quero”, minha mãe me jogou na casa da sogra dela e a velha não podia nem com ela, roupa que era bom eu não tinha. Galo não podia ver nem mulher nem criança que pulava em cima, tacava espora, tanto que furou minha cara aqui assim (aponta a face próximo do olho) e minha tia vendo o que morava lá em Santana do Parnaíba disse: “João, vai buscar o piá no Cururuquara que o piá tá passando mal lá”. Aí ele foi lá na casa da velhinha lá, chamava Dona Arminda, a senhora, e falou: “Dona Arminda, eu vim buscar o piá”. “O piá tá aí, João, tá aí”. Eu me lembro bem do dia. Eu, das coisas de quatro anos, eu lembro.

Eu não sei contar como começou, mas eu lembro das coisas de quatro anos de idade, eu sei como que foi, mas não sei contar o pé da situação que aconteceu. Ele catou eu, trouxe para cá e, Deus abençoe a alma dele, ele me judiou muito, demais, esse homem. Eu falava para ele: “Tio, eu queria ir na escola”. Ele falava: “Não, você vai ajudar eu”. Na subida da Vila Velha pra plantar cana, sabe onde fica o asfalto hoje? Ali era o lugar onde ele plantava cana para uma mulher chamada Odócia, que era dona do engenho de Parnaíba, sabe a estrada para Vila Velha? Ali, era Ipanema que chamava, né, a estrada era por ali. Ali era o engenho onde a mulher plantava cana.

Então chegou um tempo em que todo mundo foi para a escola e eu lá, as filhas dele foi para a escola, e eu lá toda vida. Quando eu fiz 21 anos, em 1942, o último tempo em que foi chamado por sorteio, e hoje é por classe no militar, né; então fui ver se eu era sorteado, fui lá em São Roque, o homem do cartório chamava Sinésio. “Ô, Seo Sinésio, eu vim aqui ver se eu fui sorteado”, ele olhou lá na lista e disse: “Nada, só se você nascer de novo, porque dessa vez você não foi sorteado”. Aí eu cheguei em casa, eu era solteiro ainda, casei com 23 anos de idade, eu tinha 21. Falei: “Tio, eu vou de voluntário, voluntário era ir de oferecido, né! Não chamaram eu para ir no exército, eu vou de voluntário, pra eu aprender disciplina”, ele disse: “Você é vagabundo”, e não deixou eu ir. Mas também eu já tinha 21 anos e era senhor de si, podia abandonar ele e ir embora, mas não, fiquei lá até 23 anos. Aí, depois, quando minha mulher morreu, porque ela não gostava dele. Mas antes, quando eu era pequeno, ele pôs eu para trabalhar com meu avô. Meu avô não acreditava nele, porque ele pedia dinheiro emprestado, e não voltava para pagar mais.

J: Avô?! Seu Leandro?

C: Não. Esse meu avô era o por parte de meu pai, ele morava em São Roque e tocava lavoura, igual o avô da Luiza também tocava lavoura. Esse aqui, tinha bastante empregado; plantava algodão, cebola, milho, batata, pimentão, feijão, tudo isso vendia na cidade no mercado velho, ia vender. Nesse tempo não tinha CEASA não. Às vezes, quando era tarde da noite, ele aparecia lá, “Nhô Quim, vim pedir 12 mil réis e vou deixar o piá pra pagar o senhor”. Ele falava: “Carmelino!”. Ele estava ficando bem velho, cansado. “Senhor padrinho”, ele era avô e padrinho – “o João quer que eu dê 12 mil réis emprestado para ele, posso dar ou não? Acredito em você que é piá e não credito nele que é homem velho, porque ele pega o dinheiro e vai embora e não paga”. Então ele dava 12 mil réis para ele e eu tinha que ficar a semana inteira para pagar aqueles 12 mil réis, aí a outra semana eu ficava outra vez. Aí, quando chegava o outro sábado, ele perguntava: “Carmelino, você quer ir visitar seu tio e sua tia?”. “Quero, padrinho!”. “Tá aqui seu dinheiro e vai visitar eles lá”. Então era um matão, eu tinha medo de passar lá de noite, mas quando era umas três, quatro horas e ele mandava eu ir. Mas ele sabia a hora em que eu chegava lá, por que era uma descida e ele ficava olhando da porta pra me ver descer. Eu dizia: “Benção, tio!”. Sabe o que era o “Deus te abençoe?”. “O Nhô Quim pagou você?”. Não falava “Deus te abençoe”, não.

Se tinha festa no Cururuquara, a senhora é nova ainda, mas já ouviu falar em réis?

J: Ouvi, ouvi.

C: Antigamente era réis, mas isso há muitos anos acabou e muita gente nova não conheceu. Então ele me dava 500 réis para eu ir na festa e pegava 11 e 500 [recebia 12 mil réis] pegava para ele. Um pastel custava 200 réis, hoje uns 20 centavos. Eu ia brincar com os moleques lá e depois de um tempo eu falava: "Hum, preciso ir no banheiro", e não tinha banheiro nenhum, mentira, ia no banheiro nada, ia comer pastel, porque se eu falasse: "Vou comer", todo mundo ia junto e nem eu nem eles comia. Comia dois pastéis, 400 réis, ainda tenho 400 réis de lembrança! E me sobrava umtostão.

Aí, quando eu fiquei de 18 anos pra cima, não podia ir nenhum colega meu conversar comigo lá, pois nessa idade sempre ia rapaziada, pra gente poder conversar. E se chegava a hora do almoço, e eu dizia: "Vamo almoçar, fulano!". Ele falava: "Tem que pagar o almoço do seu colega, viu?". Era dois e quinhentos e há mais de 70 anos passado, eu pagava dois e quinhentos dele e dois e quinhentos meu.

Quando ele ficou doente, eu que carreguei ele pras Clínicas, pois os pronto-socorro de Itapevi mandou ele pra lá, e quando foi para transportar para a Vila Mariana, pois pessoa ruim da cabeça as Clínicas não tratava, e eu cheguei lá, ele estava no corredor, eu falava: "Benção, tio", "Deus te abençoe", ele estava quase morto, ruim mesmo. Eu fui falar com um cara e ele disse: "Esse homem está aí como louco", - "Não, ele não é louco não!". "Ele é louco! Eu não vou dar a ambulância, não, e se ele quebra a ambulância?! O homem é louco, vai quebrar a ambulância!". "Ele não é louco não!"

Fui lá no ponto de táxi, peguei um táxi, pegou minhas duas irmãs (uma prima irmã e outra por parte de pai, né?), catei ele, levei lá para o táxi e fomos lá para a Vila Mariana, onde a pessoa ruim da cabeça vai lá. Chegou lá, coloquei na cadeira. E as filhas ficaram sentadas lá, e eu fui no guichê e falei o nome dele. "Qual é o nome do paciente?". "João Manoel de Oliveira", chegou a hora dele, chamaram e eu levei lá. O médico disse: "Põe ele sentado aí".

"Ô, João, como chamava sua mãe?". "Luiza Maria do Espírito Santo". "Como é que chamava seu pai?". "Leandro Manoel de Oliveira". "Aqui tá como louco, o homem não é louco não! Tanto que já morreu o pai dele e ele contou direitinho o nome do pai, da mãe, ele não é louco não, pode ir embora!".

Saímos para fora de novo, passou um táxi, catei o táxi e fui até a Sorocabana, pegamos o trem e fomos até Carapicuíba. Em Carapicuíba, chamamos um táxi que levou a gente até na minha casa, eu morava ali perto da Vila Terezinha, perto da igreja onde é agora a Santo Antônio.

J: Sim, a Vila Caldas,

C: Morava do lado ali, perto ali onde é a delegacia hoje.

Levei ele lá, ficou uns dias lá com a Luíza, aí o meu comadre, esse que catou as coisas lá no Curuquara, foi lá com o caminhão, pegou meu tio, que era tio da mulher dele também, e levou lá para Itapevi.

Passou uns dias ele melhorou um pouco e eu fui lá visitar ele. Ele estava de pé lá pra baixo da casa da Mariazinha e ele gritava: "Ô vida luta", ele, coitado, não enxergava direito de longe, quando cheguei perto, ele bateu no meu ombro e disse: "Ô, rapaz, gosto muito de você, graças a Deus, agora você tem um bom emprego, uma boa mulher dentro de casa, não é porque é minha sobrinha, mas tem uma boa mulher dentro de casa", porque da minha primeira mulher num gostava dele e ele não gostava dela.

"Vamos lá pegar um frango para Luiza fazer para nós e assim a gente come junto lá". Passaram alguns dias, ele morreu. Mas ele pediu para eu dar perdão pra ele, mas só Deus, eu sou humano não posso dar perdão para ninguém. Mas ele pediu perdão. "Eu judiei muito de você, graças a Deus, você está em bom lugar, em bom emprego". Antigamente o bom emprego que existia era

só a Light e Sorocabana, que não tinha indústria como tem hoje. Hoje tem muito emprego, muito melhor que isso e naquele tempo não tinha.

J: E o senhor trabalhou aonde?

C: Eu trabalhei na Sorocabana.

J: Desde que idade?

C: Quando eu era menino, trabalhei na roça: cortar lenha, plantar milho, plantar feijão, plantar batata, tudo que se usava fazer. Com 27, anos eu entrei na Sorocabana, já era casado. Casei em 1944; em 1948 trabalhei em Barueri e depois acabou a empresa e eu entrei na Sorocabana, não queria voltar para o mato mais, fiquei três meses parado.

Aí eu fui procurar serviço em Pinheiros eu conhecia bem Pinheiros porque o caminhão passava pra lá sempre para entregar lenha. Aí passei num lava-rápido e perguntei para o cara: “Tá precisando de alguém para o lava-rápido aqui?”. “Não, já peguei ontem, daqui. uns dias passa aqui”. Aí cheguei na Wilson, já era tarde; hoje acabou, a Wilson, em Presidente Altino, hoje já não existe mais. Perguntei para o cara lá e ele disse: “Aqui pega gente de manhã, agora já é tarde”, cheguei lá já era mais de meio-dia. “Você vem amanhã cedo porque de manhã é que pega gente”.

Aí eu desci na estação de Barueri, fiquei sentado lá e pensei: “Se passar um trem para Itapevi, vou para Itapevi; se passar um trem para São Paulo, vou para São Paulo”. Aí chegou um cara e disse: “Sabe aonde está pegando gente? Na Sorocabana, eu tenho um primo meu que está trabalhando lá e disse que está pegando gente lá”. Eu disse: “Então eu vou para lá!”.

Chegando lá me informei e falaram: “Tá pegando gente, sim, só que o chefe foi almoçar, espera ele voltar”, eu fiquei no portão. Passou um senhor e eu fique desconfiado e pensei: “Acho que esse aqui é encarregado da firma”, entrei lá dentro, ele se chamava Seo Pascoal. Eu perguntei: “Tá pegando gente?”. “Tá. O que o senhor faz?”. “Sou ajudante de motorista”, “Tá pegando, sim, aqui”. A partir daquele dia já fiquei trabalhando lá, e lá fiquei, depois abandonei o serviço, naquele tempo a gente enchia muito acara.

Depois de dez anos que você estava no serviço, eles davam seis meses para o cara se aventurar lá fora. Foi em 1958, estavam fazendo a fábrica de cimento Santa Rita, eu disse: “Vou me embora daqui e vou aventurar, comprar um caminhão e vou pegar pó de pedra. Eu não vou voltar na Sorocabana mais, aqui eu vou no baile, vo bebe minhas pinga, naquele tempo a gente bebia muito né! E aí eu fiquei lá, quatro meses fora do serviço. Aí recebi uma carta – “Carmelino Eusébio de Jesus, comparecer acompanhado de advogado e três testemunhas”.

Eu não matei, não roubei, pra que aparecer com advogado? Se eu tivesse matado alguém, machucado ou roubasse aí sim. Esse tempo era o do Jânio Quadros, aí passou um cara, um colega lá da estação Julio Prestes e disse: “Carmelino, o que você está fazendo aí?”. “Recebi uma carta, aí, rapaz, que fala que é para aparecer com advogado e três testemunhas, eu não matei ninguém, não roubei”. “Ah, é fácil rapaz, vai ali no Jânio Quadros e tem o doutor Silva Prado e a secretária dele é a dona Dora Coimbra”. Fui lá e procurei por ela, ele falou onde é que era. Eu perguntei: “A dona Dora Coimbra?”, ela: “Sou eu. O que o senhor deseja?”, “Aconteceu assim, assim, assim...”.

Mas o colega já tinha instruído eu e disse: “Não diga que você abandonou o serviço, diga que você teve um (incompreensível) [problema] qualquer e você perdeu a noção do emprego. O advogado vai chamar você e não diga que abandonou o serviço, diga que você perdeu a noção do serviço, tinha uma dívida para pagar e ...”. Chegou lá o advogado, doutor Silva Prado, falei com a mulher que ligou lá para a Sorocabana, doutor Sinésio naquele tempo. Ligou e disse: “Doutor Sinésio, vou mandar um cliente do senhor”. Aí ele escreveu um bilhete e mandou eu entregar para o diretor da estrada, um colega que trabalhava junto comigo e passou a ser lutador de boxe, então ele passou do serviço pesado e ficava só de guarda pra ver se a gente podia falar

com o diretor ou não. Cheguei lá e disse: “Ô, Luizão, quero falar com o diretor”, aí mostrei: “Ó o bilhete que mandaram pra mim aqui”, fui lá falar com ele. Ele estava assinando, passando o visto em um monte de papel, mandou eu sentar e perguntou: “O que aconteceu com você?”. “É, doutor, tinha um negócio assim”, o advogado ensinou eu, né? “Tive umas coisas que perdi a noção do emprego”. Ele disse: “Tá bom, não tem nada, só não faça mais desta não. Vai se apresentar para o seu chefe”. Chegou lá eu enrolei o rabinho e fiquei quieto até me aposentar. Num quis saber mais.

J: E quanto tempo o senhor trabalhou na Sorocabana?

C: 27 anos, porque houve um acidente comigo e afastaram eu do serviço, eu fiquei sete anos afastado por invalidez, por causa da coluna.

J: Do que o senhor trabalhava lá?

C: Eu trabalhava de descarregador de caminhão. A Sorocabana é estrada de ferro, né?, mas eles tinham na Barra Funda a agência de caminhão que ia buscar mercadoria na cidade, para trazer na Barra Funda pra por no vagão pra seguir para o interior. Meu trabalho era esse, falavam “apanha”, ia buscar as coisas na loja e trazia ali e quando tinha também mercadoria que ia para fora que chegava no vagão, descarregava ali e ia entregar nos armazéns também.

J: Então o senhor era motorista!

C: Eu não era motorista, eu já dirigia, mas não podia fazer mais, porque eu não podia fazer as quatro operações porque eu nunca fui na escola. Que nem quando a minha prima estava escrevendo, porque ia na escola, eu ficava segurando a luz para ela e olhando o que ela estava fazendo, e depois eu não tinha lápis, pegava um pedaço de pau e ficava riscando na terra, assim eu aprendi alguma coisa.

Outra vez eu comprei um lápis e nele vinha a tabuada, tanto mais tanto é tanto, e foi assim que eu aprendi a fazer conta, mas aí na escola eu nunca fui, naquele tempo não tinha Mobral, tinha – em Osasco tinha Mobral – mas só um em Presidente Altino e lá eu arrumei vaga para entrar, sentou a diretora lá, pegou o livro, deu pra mim: “Leia aqui tal coisa, tal coisa, tal coisa”; digo: “Dona, eu vim aqui para aprender”. Escrever mal, eu sei, como por exemplo no meio da letra se pronuncia um “F” no meio de forma eu sei fazer, mas assim, a outra, não. Então, assim, como a gente pode pronunciar um “F” no meio da letra ‘alfabetação’ de letra de forma eu sei. Fui três dias lá, a mulher não apareceu mais, só veio quando eu entrei na escola, que ela veio me pedir para ler, ela do meu lado ali olhando, aí sumiu e não voltou mais. Puxa vida, eu levanto cedo para chegar meia noite em casa, não dá, vou embora. Se for pra morrer “burro” eu morro assim mesmo.

Então, aí, eu não pude seguir carreira de motorista porque não fazia as quatro operações. Aí precisou de conferente e eu trabalhei de balanceiro também, pega a mercadoria e coloca na balança, então vinha mercadoria lá da Rua Cantareira descarregava ali passava pela balança e o rapaz assinava lá. Então vinha um caminhão carregado de um monte de volume, mas um peso só. Tinha que pesar um por um e multiplicar tanto por tanto é tanto, então eu sabia conferir, aí me puseram de conferente.

A primeira carga que eu fiz era de cerveja, naquele tempo as caixas eram de madeira, então você vai deixando as caixas uma do lado da outra e vai para o empreiteiro. O empreiteiro, ele pega por tonelagem e quanto mais ele carregar mais logo ele termina. Então no vagão não coube os 750 engradados de cerveja, coube 734 sobrou 16, falaram: “Põe no vagão lá” e eu não sabia. Sabia conferir mas não sabia em que vagão seria posto e aí o cara falou para os empreiteiros: “Põe naquele vagão lá”. Pus lá no quarto vagão e foram embora, seguiram para Campo Grande. Ficaram mais ou menos uns quatro meses mandando carta: “Carmelino Eusébio de Jesus, onde é que você colocou os 16 engradados de cerveja?”. Eu falei “Puxa vida, eu bebo pinga para não beber cerveja, vou ter que pagar cerveja para os outros!”.

Eu coloquei no vagão e não tirei o número do vagão. Mas a Antártica é uma companhia muito boa, me chamaram lá, manda esse conferente. Pegaram um caminhão e me levaram lá, me fizeram uma carta para entregar na companhia. Eu falei: “Daqui não sai uma garrafa sem ser conferida”, aqui é Rua Presidente Wilson, a entrada aqui para a balança, pesava o caminhão, ia lá do outro lado na fábrica e carregaram o caminhão, depois que o caminhão é carregado torna a passar na balança outra vez para depois ir embora.

Então não sai uma garrafa sem ser conferida, pesa o caminhão depois carrega e entra na balança outra vez, pesa de novo outra vez; então faltando garrafa não saiu daqui. Eu falei: “Procura nos seus armazéns aí em Campo Grande porque em qualquer lugar deve estar esses engradados de cerveja”. Mais tarde veio uma carta para mim: “Achamos num canto do armazém lá”, mas eu passei apurado. Eu bebo pinga e vou ter que pagar cerveja pros outros?! (Risos).

J: De que ano a que ano o senhor morou em Carapicuíba?

C: Morei em Carapicuíba em 1950 da primeira vez, não tinha nada, nem luz, era tudo um matagal lá.

J: Perto da delegacia mesmo?

C: Eu morava ali perto, onde tinha um depósito do turco, onde antigamente era a feira, é, na Avenida Tâmara, na esquina da Inocêncio Seráfico, em 1950. Não tinha luz, nem nada, a luz de querosene nada. Fogão eu tinha, comprava terra de carvão, que era mais barato que o carvão, e fazia fogo, acendia aquilo lá primeiro o pó de carvão e dura mais do que queimar o carvão, né?. Esquenta aquilo ali, queima e aquela terra fica quente e a panela continua fervendo, assim que cozinhava ali. Depois eu fui embora, em 1952 eu comprei um terreno ali perto do Belval em Vila Nova, onde tem a Igreja lá no Belval também tem uma Igreja, a Igreja velha, eu morava atrás daquela Igreja. Depois dali em 1957 eu fui embora, foi quando eu fiz a burrada de pedir a licença para trabalhar por conta própria e não quiseram dar, a gente fala aventurar a vida. Pedi licença, quem tinha cinco anos eram três meses, quem tinha dez anos tinha seis meses para ir cuidar da vida particular. Se não desse certo podia voltar que a vaga estava garantida. Só que não recebia pagamento, só a vaga que estava garantida. Eu pedi para o cara lá, ele disse: “Ah, não posso dar não”. “Quê?! Quando eu nasci já tinha Sorocabana, eu vou embora!”. E vim embora para trabalhar em Ingaí, não tinha cidade, era só mato, eu plantava só roça e depois eu me atentei para o que o advogado tinha falado para mim. Eu tinha quase nove anos de serviço, já isso em 1957 ou 1958.

Como eu estava falando, primeiro o acidente mexeu com a coluna e aí afastaram eu, “Carmelino Eusébio de Jesus poderá fazer junta médica para fins de aposentadoria”. Em Carapicuíba, ali onde é o Santa Clara, o Santa Clara funcionava, mas não tinha o médico que lida de machucadura,

J: Ortopedista?!

C: Isso! Doutor Antônio, era o médico lá, rapaz novo, muito brincalhão. Aí ele aposentou eu e fiquei sete anos aposentado, fiz tratamento lá com ele, melhorou, tinha um enfermeiro dele, apelidado de Maranhão. Ele dizia: “Isso aqui se chama bico-de-papagaio”, ele carava eu, rapaz! Eu dizia: “isso aí dói!”, “mas você não é homem?”, “sou homem e sinto dor!”. Depois disso eu sarei, fiquei bom. Fui no Piratininga e pedi alta

Me atendeu lá um japonês, ele me perguntou:

- O que você faz na Sorocabana?

Eu disse que eu era ajudante de motorista. O médico disse:

- Quero lá saber se você é ajudante de caminhão, ou maquinista ou era motorista? Eu respondi:
- Não, eu tô falando que eu era ajudante de motorista, era ajudante, não o maquinista nem nada. Porque no processo tá marcado trabalhador tal, e eu vou lá dizer que eu era escrivário?

O que eu sou eu tô falando!

Eu era o último, ele largou o processo em cima da mesa e foi embora. Tinha um encarregado lá, um coordenador do INSS chamado Seo Roque, ele tava de pé na porta e disse:

- Doutor, o senhor não vai dar alta para o Seo Carmelino?
 - Eu não! Escuta, Seo Roque, se o senhor quiser dar o senhor dá, mas eu não vou dar não!
- Levantou, foi embora e deixou eu sentado ali.
- Carmelino, acompanhe eu, vamos na sala do coordenador.
 - O que que o senhor fazia?
 - Tal coisa assim.

“Vá tratar de seus direitos”, ele falou pra mim. “Se por acaso não der certo, o senhor pode voltar que o INSS tá aberto”. Falou bem assim pra mim.

Fui lá, peguei a carteira com a Dona Cidinha, a diretora lá do Colégio Colaço. Primeiro eu fui na delegacia, aí o delegado perguntou pra mim:

- Onde é que você trabalha?
- Na Sorocabana.
- Ô, rapaz, era bom se você viesse trabalhar aqui, porque a Sorocabana e aqui é do Estado, mas só que o serviço de servente aqui é particular, é uma firma, não é do Estado. Vê aí com a Dona Cidinha.

Fui lá com a dona Cidinha e ela perguntou:

- Do que o senhor trabalha?
- Na Sorocabana.

Eu perguntei: “Tem vaga aqui?”. Ela falou: “Tem”.

Me escreveu uma carta e depois disse: “Vai apresentar seu serviço lá”. Cheguei lá, a moça pegou a carta e a moça leu direitinho e disse:

- Carmelino, com essa carta de aposentadoria o senhor não precisa trabalhar mais, você está afastado porque o médico te afastou por doença, não por sua sacanagem, então seu tempo de serviço correu a mesma coisa, aqui sua carta, deu 34 anos, três meses e 29 dias.

Com mais um ano que trabalhei fora, 35 e tantos. Então aí fuiembora.

Tava um dia eu lá tomando um chá sossegado, um dia o Lírio ligou, trabalhava na prefeitura:

- Vem trabalhar!
- Mas eu sou aposentado.
- Mas você não é aposentado por tempo de serviço?
- Sim.
- Então pode ajudar na prefeitura a mesma coisa. Eu fiquei uma temporada lá, tempo do Capitão.

Eu trabalhei de pedreiro, carpinteiro, tinha pedreiro lá que não sabia nem fazer alicerce. Chegava lá era aquele amontoado, não tinha broca, tijolo [trecho não comprehensível]. Pra fazer um alicerce, você corta o tijolo para fazer a amarração, agora se só enfia o tijolo, qualquer coisa cai. Aí eu trabalhava de pedreiro e ele trabalhava de servente, mas eu dizia:

- O pedreiro é você. Eu faço o serviço sem ganhar o dinheiro? Quando o Lírio mandava eu fazer o serviço eu dizia:
- Eu pedi o serviço de pedreiro, você falou que não tinha, agora eu faço serviço de pedreiro, de servente, de carpinteiro, nenhum desses ofícios você disse que não tinha.

Ele falava:

Ô, velho, faz o serviço que depois a gente acerta.

Chegava dia de pagamento ele marcava como se fosse extra.

J: O senhor então morou no Cururuquara até os 23 anos, casou-se foi para Carapicuíba?

C: Depois para Carapicuíba. Fui tocar lavoura, mas tocava para os outros e não para mim. Aí pensei: "Vou tocar lavoura para mim, né?". Plantava feijão, plantava milho, o que podia plantar.

Ali na prefeitura, em frente à prefeitura tinha uma casa, que é dela. Tinha um senhor chamado Henrique Amâncio, ele tinha um armazém ali.

Ele disse:

- Cara, você planta milho, feijão lá e tudo que você colher, você traz para mim aqui.

Mas naquele tempo, se valia um cruzeiro, ele queria pagar 500 réis. Se valia 60 mil réis um saco, ele queria pagar 30, e desse jeito não vale a pena trabalhar para os outros, não adianta nada.

Um dia eu saí quietinho, a mulher não sabia, fui em Barueri, cheguei lá procurei serviço e achei serviço lá. Aqui eu ganhava dez mereis [mil réis] por dia, lá eu ganhava 20 pau. A mulher me ajudava também, naquela época era bom.

Daí um dia apareceu uma vaga de ajudante de caminhão, eu queria muito aprender dirigir caminhão, foi interessante, entrei de ajudante. Daí acabou a empresa, entrei na Sorocabana. Então quando eu entrei na Sorocabana já tinha prática.

De Vila Maria até a Barra Funda muitas vezes eu pegava o caminhão lá e trazia na Barra Funda, sem habilitação nem nada na mão, porque o guarda tinha isso; se bater em alguém ele prende você, se passar em sinal vermelho ele também prende você. Aí eu chegava no sinal vermelho, parava e procurava não bater em ninguém, aí vinha embora.

O motorista que eu trabalhava com ele era de Piraju, não conhece Piraju, né?, e hoje deve estar uma cidade, mas naquele tempo tinha umas duas três casas lá. Ele era motorista lá, a Sorocabana tinha empresa lá. Aí ele veio pra cá e São Paulo era diferente de sítio, naquele tempo, 60 anos passados, tinha poucos carros em São Paulo, agora hoje está assim de carro.

Então ele pegava o expresso e deixava o caminhão no meio da rua, lá longe, você conhece bem aquele expresso, bem no fundo a gente buscava as coisas na cabeça e colocava no caminhão. Puxa vida! Tinha um baiano que trabalhava comigo: "Ô, Valentim, o senhor olha aí do lado do ajudante que do meu lado aqui eu olho". Ele foi embora para lá e nós tínhamos que trazer a mercadoria dela nas costas até na rua, ou entrava lá caminhão. Ele era gago, e estava escrevendo lá, porque quem assina nota é o motorista, ajudante só carrega. Assinando a nota lá (fi fi fi.. fia puta),

Como é que você trouxe o caminhão aquele dia? [trecho incompreensível].

Porque que você não entra lá, o pessoal sai lá do interior com uma puta carretona entra de ré, e você não entra nem de frente?

- Ah, isso não é para mim não.

O pessoal da Sorocabana, os motoristas, tinha um boné, ele carava o boné na cabeça e respondia fi fi fi filho da puta (perdão da palavra).

Ali da Barra Funda, pegava a Maria Cândida, ia até a Cruzeiro do Sul e da Cruzeiro do Sul pegava a Voluntários da Pátria e subia até Major Santório, onde tem o antigo quartel do exército, entrava e já saía na Casa Verde, quando chegava no Viaduto do Pacaembu, parava o caminhão aí a gente ia entrar dentro do pátio. Porque dentro do pátio eu não podia entrar, pois se eu entrasse de caminhão lá eu era suspenso: "O senhor não tem autorização para entrar aqui". Eu não tinha, não podia.

J: E nesse percurso todo de vida do senhor, trabalho e todas essas histórias que me contou, e o Samba, desde quando o senhor conhece, participa do Samba do Cururuquara?

C: Eu era moleque e via os tios da Luiza sambando, achava bonito. Eu ficava ali, pulando atrás dos homens e quando eles vinham para trás pisavam no meu pé, naquela época não tinha sapato, saía chorando, ficava um pouco de lado, mas achava bonito e voltava pra lá de novo, nisso eu acompanhava.

Depois que eu casei, fui embora, daí eu passei para o negócio de baile, cantor de pinga, lavanderia. Depois que a minha mulher morreu eu casei com a Luíza, daí o pai dela era sambador, eu acompanhava ele, mas desde criança acompanho o samba. Parei quando casei que fui para o outro lado, depois casei com Luíza, o pai dela era sambador e eu voltei de novo pro lado dele. Eu não era tocador de zabumba nem de caixinha, mas era tocador de voz, ajudava a cantar.

[Dona Luíza fala:] “Mas ele tocou bem o bumbo, tocou bem uns tempos, nossa! Nesse tempo a gente se apresentou em Pinheiros, no antigo Largo da Batata, nós fomos dançar lá também o samba daqui. A primeira roupa que eu e o meu compadre Bento (corvo), nós arrumamos da nossa cabeça. Umas blusas bem antiga com rendinha, só que era renda bem caipira, num era essas rendas de agora não”.

C: Esse era o tempo do Gabriel, que mandava o caminhão buscar nós lá em Itapevi.

L: Sim, o Gabriel. Aí nós bolamos uma saia direta sem aqueles babados que chama atenção, sabe, reta, bem caipira mesmo e arrumamos bem o grupo e fomos tocar lá no Largo da Batata em Pinheiros, e ele tocava bumbo, heim! Tocamos nesse ginásio novo de Barueri, no Ginásio de Esportes, também fomos sambar duas vezes ali. Ele tocava bumbo. Agora ele não faz força de tocar o Bumbo mais.

C: O pessoal da Secretaria da Cultura dava um ônibus pra gente, e a gente ia buscar o pessoal em Itapevi. E daí a gente vinha inventando música, eu com o Bento pra cantar lá. “Compadre, como é que a gente faz lá...”.

L: O prefeito de Cotia queria ver o Samba, porque lá também tem um samba e ele queria ver o daqui para ver a diferença dos dois. Só que esses danados, o casal de Luiz e Luiza faleceram, aí acabou tudo o negócio.

J: Então quando o senhor casou com a Dona Luiza, o senhor voltou para o Cururuquara. Quanto tempo o senhor ficou no Cururuquara, depois do casamento?

C: Eu não morei lá.

L: Nós não moramos.

C: Nós morava em Itapevi, mas toda semana por causa do meu sogro a gente tava lá, a gente vinha na casa do pai dela.

L: Todo primeiro domingo do mês a gente tava lá, toda festinha, no segundo domingo do mês tinha reza, na capelinha, essa que a gente tá querendo levantar de novo, por influência daquela reza a gente tocava o Bumbo. Era meia dúzia de pessoas, oito, a gente já tava batendo o Bumbo. Daí nós ficamos com meu pai até o fim, daí meu pai morreu que nós nos afastamos.

J: Em que ano o pai da senhora faleceu?

L: Agora, dia 21, faz 35 anos. Meu pai morreu dia 21 de setembro.

C: Faz 36 anos, ele morreu em 76, em setembro de 1976, dia 22 de setembro.

L: Foi 21. Isso, Nhô Claudio já faz 35, meu pai é 36.

L: Daí a gente já ficou mais afastado, pra lá. Daí entrou aqueles, “eu faço melhor”; outros “não, é assim”; “não, é assim”; aí nós fomos se afastando. Que nós pegamos mesmo firme foi depois que Norbertinho entrou. Daí o Norbertinho entrou e disse: “A senhora não vai se afastar de jeito nenhum, tia, a senhora tem é que continuar” e a gente sempre ficou em volta dele.

J: E como começou o samba no Cururuquara?

L: O samba começou assim, além de vovô, né?, assim que vovô foi libertado.

C: Deve ter começado mesmo em 1889, por aí, assim. Porque não é do meu tempo, mas é meu mesmo assim. E quando formou a festa lá, logo arrumaram o bumbo e tocavam bumbo lá.

J: E a senhora, dona Luiza, que morou um tempo com o pai da senhora; ele contava como começou o samba?

L: Meu pai contava mais para o Carmelino, pro meu irmão Dito.

C: É, o Dito, tudo que eu sei, seu pai ensinou para o Dito.

C: O Dito como você sabe...

C: Não, meu pai, quando a minha mãe morreu, sabe?, o fogão de lenha, tem aquele rabão grande, ele sentava eu aqui, assim, quando eu ia lá, ele punha o Dito no colo e contava. Meu pai ficava contando a história, como que foi isso, aquilo lá.

L: Ali ele contava a história do samba, a história de vovô.

C: Ele morreu, coitado, esse meu cunhado morreu novo.

L: Ele morreu com 51, nossa, nem isso, morreu muito novo.

L: E a gente ficava curtindo o que a gente podia pegar ele contando.

J: E quais eram ashistórias que ele contava? O que ele contava?

L: Meu pai? Ele contava umas histórias de assombração.

C: O seu avô contava.

L: Meu vô eu não sei, lembro de meu pai e meu irmão.

C: A gente ficava sentado lá, naquele tempo não tinha luz elétrica, então no meio da cozinha, fazia uma fogueira que era para clarear a cozinha. Se tava calor, você tava sentado ali; se tava frio, a gente ficava perto; se tava calor, ficava longe. Ele sentava num banquinho com um cachimbo de barro no canto da boca e eles ficavam fazendo contação de como é que foi a vida dele. Eu, ele chamava de “sorongo”. E tinha um outro que era afilhado dele, menino que o pai dele morreu, a mãe morreu, então eles pegaram para criar, esse era atordoado. Sorongo, atordoado [risos].

Fala simultânea: { C/L

L: Eles faziam pamonha à noite, naquela cozinhona assim, ó, e no meio da cozinha, eles faziam fogo com lenha, aí na dispensa, que era mais pra lá assim, era aqueles casão de sítio, mais para lá tinha um outro quarto que é onde eles torravam farinha, faziam melado, ali era a arrumação deles para a manhã, pois na manhã um saía pra lá, outro pra cá, vendendo aquelas coisas. E na roda que eles tinha ali de parentes e amigos era contar história, mas era muito engraçado.

J: O seu Leandro também participava dos momentos de contar as histórias?

L: Com certeza, né, Carmelino?!

C: Ela conheceu um pouco o avô dela.

L: Eu conheci pouco o vovô, vovô morreu eu tinha acho que 12 anos.

C: Você tinha seis anos quando seu avô morreu.

L: Não acho que tinha mais.

C: Não, você nasceu em 34 e seu avô morreu em 40.

L: Ah, tá certo, eu achei que eu tinha uns 10 anos.

C: Aí ele ficava contando as histórias de como é que era antigamente, de que não existia caminhão, então era tudo no lombo de burro. Então ele pegava daqui do Cururuquara, ali da Boa Vista por aí e levava mercadoria para São Paulo e para Itu. Então, burro não dava para correr que nem carro e ia devagar, e chegava um tempo que era matão, não existia camba, era mato mesmo, chegava num lugar, “Vamos descansar um pouco aqui”, pra matar curu pegar um negócio de ferro, põe a panela em cima aqui e faz o fogo embaixo, e chegava de noite, aqui tinha um pau

assim [faz um gesto mostrando] na beirada da estrada, tirava a cangalha

L: Cangalha é uns arreios de couro.

C: E aquele pau, colocaram os arreios tudo em cima do pau e fizeram o fogo, quando olharam para trás, a cangalha estava andando. Aí não sei se é sucuri, jiboia, só sei que era uma cobra grande.

L: Jiboia.

C: Só sei que eles pensaram que fosse um pau, quando ascenderam o fogo, esquentou, aí a cangalha tava andando, aí eles ficaram tudo assustado, porque a cangalha estava indo embora, no calor, a cobra viu o calor e saiu.

L: Nossa, essa jiboia poderia picar eles lá.

C: A cangalha deles, eles tinha um negócio chamado bruaca, sabe o que é bruaca?

J: Não.

C: Bruaca é um negócio, um saco feito de couro, então o saco de pano colocava dentro daquele, e se chovesse aquele couro não deixava molhar a mercadoria. Então tinha a bruaca e enfiava o saco de mantimento dentro daquilo lá, enfiava dentro ali e ia embora nesse mundo afora, pra Itu, para São Paulo.

E São Paulo hoje é cidade, mas antigamente não tinha, há 70 e poucos anos passados não tinha nada.

L: Diz que eles iam e voltavam em três dias.

C: A gente chegava num mercado e entregava mercadoria lá, eles falavam. Ia para Itu e deixava lá. Aqui onde eu falei para você na Estrada Velha, onde tem aquele negócio que tira documento, ali era um mercado que tinha ali, e eles também vendiam ali.

J: Além de ser lavrador ele também vendia as mercadorias que produzia.

L: Vendia! Rapadura, açúcar que tem o preto e tem o redondo que é de uma cor mostarda bem clarinho,

J: Demerara será?

L: Num tem a rapadura que vende na rua?, é tipo aquilo o açúcar redondo deles. Eles não compravam açúcar, porque eles mesmos produziam.

C: Plantavam milho, amendoim, plantavam arroz, tudo nesse lugar do alto que ele ganhou a terra. E daí eles saiam para vender. Faziam a rapadura também, pé-de-moleque, você sabe o que é?

J: Sim.

C: Então, tinha muito amendoim, eles pegavam o amendoim, limpava ele e fazia o pé-de-moleque. Tinha uma madeira, faziam uma caixinha e põe ali para derreter e tirar, né? O outro fazia de taquara, tipo um coração pra por o melado ali e fazer a rapadura.

L: As forminhas deles

C: Primeiro apurava e quando fica bem durinho e depois socava.

L: Uma delícia o pé-de-moleque deles, até hoje eu olho assim com aquela vontade de comer aquele.

C: Faziam farinha, farinha de mandioca, ele não tinha a roda dele de fazer farinha, ele virava com a mão. O homem ali de Aldeia da Serra, a roda dele era tocada pela água. Virava a roda e ele só socava a mandioca lá dentro, a roda ia virando por água.

C: E a de lá era com a mão. Tinha um buraco aqui assim que ralava ela.

L: Faziam um biscoitinho de polvilho, humm...

C: Embaixo tinha uma gamela. Gamela você entende o que é?

C: Tipo vasilha, feita de pau. Colocava ela ali, caía aquele caldo, chamava tapiti o negócio,

espremia e aquela água saía tudo naquele taxo, na gamela. E a mandioca brava, um dia a cabra bebeu aquilo ali, ó, esticou. Tem mandioca brava que mata agente.

J: É, mandioca brava é perigosa. O senhor falou que o samba é antes do seu Leandro?

L: Não, o samba é depois de vovô? O samba é depois da libertação de vovô que começou.

J: Então como foi que começou? Me conte um pouco essa história...

C: Não me contaram também, mas pelo que eu saiba, desde que começou o samba logo começou a festa do Cururuquara, arrumaram o bumbo e começaram a tocar.

J: E por que começou a festa do Cururuquara?

L: A festa começou porque iam homenagear a... Fizeram uma festa em comemoração à libertação, não foi?

C: Você conhece bem lá [dirigindo a palavra ao João Mário]. Agora tem os coqueiros lá, ali tinha seis coqueiros, ficavam assim e assim [gesticulando com a mão]. Então, na frente, tinha uma capelinha feita de bambu, de madeira, então ficaram lá contando história. “O que você vai fazer?”. “Ah, eu vou ser jornaleiro!”.

L: Depois da libertação, uns dias depois da libertação.

C: “Eu vou trabalhar por minha conta!”. Aí foram embora. Quando chegou no dia de... num dia reuniu todo mundo. “Vamos fazer uma festa para São Benedito?”. A turma falaram, os escravos, meu avô, o avô da Luiza, mais outros companheiros

L: O Soares, a família Soares da Mariazinha também viu, tudo é daquela panela ali.

C: Também participou o meu avô, o avô da Luiza, o vô da Mariazinha tudo participaram.

L: Tem um resto de família em Cotia, que esse pessoal eu não cheguei a conhecer, também é desse tempo.

J: O avô a quem o senhor se refere era o pai da dona Horácia?

C: Sim, porque tinha o avô por parte do pai, mas esse não apitava nada!

J: O avô que o senhor tinha contato era o pai da mãe do senhor.

C: Então, aí fizeram a festa de São Benedito e o pessoal conhecido, colega dele lá de Cotia, falou para a avó da Luiza assim: “Ô Marcolina, vocês estão fazendo a festa de São Benedito lá, e vocês não têm São Benedito?”. “Nós não tem, não, a gente faz a festa de São Benedito sem ver ele”. “Vou doar o São Benedito para vocês”. Um São Benedito pequenininho assim, deu para a avó, bisavó da Luiza. Então esse santo não morava na capela, na capela não tinha santo, só tinha Santa Cruz.

L: Só a Santa Cruz, é.

C: Hoje tá cheio de Santo lá, mas não tinha nada, as cruzes do tempo antigo ainda estão lá ainda.

L: Aquelas cruzes ainda são do mesmo tempo. Você já foi lá?

J: Ainda não.

L: Quando você for na antiga capelinha, são três cruzes, assim, no fundo dela é três cruzes, o único santo que tinha lá. Nunca teve santo lá, agora é que levam.

J: E as cruzes ainda são do tempo do Seo Leandro?

L: E ainda é do tempo de vovô, um pouquinho para cá, era sim. As três cruzes.

C: Ali é Santa Cruz, cruz do 13 de maio.

L: Santa Cruz, tão colocando Santo Antônio da cabeçadeles.

C: E São Benedito de 12 para 13 de maio era a festa lá. Então o Santo morava, vinha para a casinha da vó Marcolina, tinha uma espécie de oratório, um caixãozinho, ele ficava dentro lá. Chegava o dia da festa a mulherada ia lá, colocava ele em cima da mesa, pegava o andor, arrumava o andor

bem arrumadinho, vestia o Santo e daí de noite no dia 12, fazia a romaria para essa festa.

L: Sobe para a capela numa procissão, para homenagear ele lá na capela Santa Cruz.

C: A festa não acabava, não, a festa amanhecia. No outro dia, outra romaria de manhã para entregar o Santo na casa da vó Marcolina. Chegava lá, ela tinha um cantinho que ela plantava camomila, nascia bastante lá. E ela apanhava e dizia para o avô da Luiza, “Vai comprar, bem, você vai lá em Parnaíba e vende para mim essa camomila lá pra comprar açúcar, porque o pó eu tenho”, e ela tinha pé de café, apanhava o café, limpava ele depois torrava, fazia o pó, socava ali e dava café para a turma; agora, açúcar ela não tinha.

L: Hum, aquele quintalzão...

C: O marido dela morreu acho que foi em 1924 ou coisa assim, eu só conheci ela, o marido dela não. Ela não tinha pensão, não tinha nada, e vivia como deus-dará, as coisinhas que ela tinha ela vendia e eu, quando era moleque, a minha tia falava assim: “Vai na casa da Nha Marcolina pedir para ela umas folhas de couve”. A gente chegava lá e falava: “Benção, Nha Marcolina”.

L: Era uma índia braba!

C: Ela passava a mão na cabeça da gente e dizia: [Ação de Deus, José e Maria].

L: Chegava lá ela benzia vocês tudo mais era braba!

C: Aí eu falava: “A minha tia mandou pedir para a senhora umas folhas de couve”. Ela dizia: “Mora em cima da pedra?” [risos]. Tinha lugar para plantar e não plantava, mas mandava pedir para a velhinha.

L: Todo mundo tinha mato. E iam buscar na casa dela, era remédio,

C: Eu era o xodó, ela já era velha, morreu com 92 anos de idade, e a casa dela, a água dela era assim na baixada, ia pegar água lá para jogar na planta. Coitada da velhinha, ainda o povo ia lá pedir pra ela. E ela: “Mora em cima da pedra?”.

L: Vovó era terrível. Aquela ali não existia... depois que fez a capelinha, até ela nascer, copiou uma música não sei quem falou para ela lá,

“Capela das Palmeiras, foi feita pelos escravos, A cruz é de madeira e as paredes são de barro”.

L: É certinho, lá era de barro mesmo.

C: Era de barro. Aí tinha ali na balança, na Castelo Branco, não tem a balança lá? Não tinha um casarão velho lá? Ali morava um senhor de nome João Prado, e a mulher dele chamava dona Carmem, uma pessoa [que roubou ou comprou de nós, trecho incompreensível]. E ela tinha cerâmica, fazia tijolo, fazia telha. E falou pro pessoal, chegou na casa de um: “Posso derrubar aquela capela e fazer uma de tijolo?”. Um cutucava o outro: “Ah, pode”, todo mundo leu que podia fazer né?, aí fizeram a capela que existe hoje.

L: Mas agora já quiseram derrubar de novo há uns anos aí, há uns 15, 16, 17 anos, e nós fomos os primeiros a dizer que não. Fizeram perguntar!

C: Aí quando o Padre... a Igreja de Santa Rita...

L: ...e a de barro já não devia ter derrubado, né!

C: Pegou para tomar posse do Cururuquara, fez a planta e falou para o comadre Bento: “Vamos fazer uma igreja aqui e derrubar essa capela”, a capelinha, e todo mundo reuniu e falou: “Não pode derrubar essa capela, é histórica do tempo dos Arturo, do tempo antigo”. Aí levantaram aquela capela lá, o padre Eduardo batalhou pra ajudar fazer aquela capela lá. Dom Francisco de Itapevi, padre de lá, ele queria tomar conta da capela lá. Só que aqui não é Itapevi, não, aqui é Santana de Parnaíba! “Santana de Parnaíba é que tem que tomar conta, não lá Itapevi”, o padre Eduardo falava. Comadre Bento tinha um caminhãozinho baldeava tijolo pra levantar aquela Capela.

J: Como foi que a primeira capela foi construída, ela era de barro. Mas assim, de quem era aquele terreno, como se chegou a este lugar chamado Cururuquara?

L: Lá já tinha o nome de Cururuquara.

C: Eu nunca ouvi falar nada do nome. Fizeram essa pergunta lá na festa, aí um caboclo: “Ah, é por que tinha muita taquara aqui e puseram o nome de Cururuquara”. Nunca ouvi falar esse nome. No caso de Ingaí é por que tinha muito ingá ali na região, é por isso do nome. Sítio do Morro eu não sei, porque foi chamar Sítio do Morro.

L: Acho que lá Cururuquara deve ser porque os escravos, ali foi a fazenda dos escravos. Que eles trabalhavam já no Cururuquara.

J: Então ali já era uma fazenda?

L: Era uma fazenda do senhor e os escravos trabalhavam nela. Como findou esse negócio da escravidão, com certeza daí que levou esse nome de Cururuquara. Nós nunca soubemos também porque chama Cururuquara.

C: Fazenda era aqui no Boa Vista.

L: Nós nunca soubemos também por que chama Cururuquara.

C: Eu não posso dizer mais nada porque eu nunca ouvi falar. Um lá falou que existia taquara e por isso levou o nome de Cururuquara, mas eu nunca ouvi falar isso.

L: Em algum lugar deve ter.

C: E o pessoal não falava Cururuquara, falava Coruquara. “Onde é que você mora?”. “Moro no Coruquara!”.

C: Naquele tempo não sabia pronunciar o nome, falava Coruquara!

L: Eu acho que é porque tinha a fazenda dos escravos.

João: Pelo estudo que a gente tem lá, disse que o nome da fazenda já era e chamava Fazenda Cururuquara, e Cururuquara em tupi significa buraco ou toca do sapo. Cururu seria sapo e Quara seria o buraco dele a toca dele.

C: Eu nunca ouvi fala nada

J: Porque Jabaquara também foi lugar de quilombo e o significado é lugar de negro fujão. Então o sufixo da palavra Quara, pensei que tivesse alguma relação.

L: Antes era Coruquara e agora não é Cururuquara, puseram mais um RU.

C: Lá em São Paulo tinha um lugar chamado Tatuapé, sabe porque chama tatuapé? Não sabe né? Existia um homem que tinha apelido de tatu e morava lá, quando formou cidade, então ficou aquele bairro Tatuapé. Assim eu ouvia fala no rádio essas palavras.

E sabe que na Bela vista tem apelido de... como é? Bexiga, isso bexiga! Sabe por que chama Bexiga ali? Porque tinha um pessoal que morava lá em Santo Amaro e vinha fazer compra em São Paulo, outros chegavam ali, vinha bastante gente, né?, um tinha que fazer um negócio num lugar, outro outro. “Onde é que você me espera?”. “Lá no Bexiga”, tinha um cara que tinha armazém e tinha muita bexiga na porta, né? Então apelidaram. “Onde é que você vai me esperar?”. “Lá no bexiga”, aí então acabou aquilo ali e ficou o nome de Bexiga. Ali não é bexiga, é Bela Vista.

J: E o primeiro da família de vocês a chegar no Cururuquara foi o seu Leandro?

L: Da nossa família, é, mas dele foi saindo bastante gente!

J: E como seu Leandro chegou?

C: O Leandro e nossa turma, tudo eles. Leandro, meu avô e o avô da Mariazinha, os Soares, os Novais eles eram escravos em Cotia, e de lá de Cotia o senhor mandou o Leandro, ele veio primeiro. Leandro nasceu em 1860 e mais ou menos em 1870, 70 e poucos ele veio para cá, em 1800 e tantos. Aí falou: “Leandro, você pega o cavalo aqui e vai se apresentar pro Manoel Bueno

lá na Boa Vista". Ele pegou o cavalo e não sabia o que ele iria fazer. Então ele veio aqui, trabalhou o dia inteiro e falou: "Senhor, eu já vou embora". O fazendeiro disse: "Não, Leandro, você vai ficar comigo. Acabou a escravidão". Aí que o Manoel Bueno, ele não tinha nome de ninguém, Leandro só, sobrenome não existia. Nem o pai dele, ele tinha irmão.

L: O pai dele, dizem que chama José Ferreira, mas nós nunca descobrimos nada.

C: Diziam que ele tinha irmão e irmã em São Roque, só que ele era bem preto e os irmão dele, fugiu do do... ficou assim, nem era branco nem era preto, era fula.

L: Era meio sambado.

C: Lá tinha a Idalina e fazia a festa de São Pedro lá, em São Roque, e no fim da Rua da Raia em São Roque, morava o tio dela que era irmão do vó Leandro, era irmão dele, mas num diz que é irmão, não.

L: São tudo mulato essa gente. Você conhece um pedacinho dos Cutianos aqui em Santana do Parnaíba? Os Cutianos, um pessoal moreno? Na Rua Copacabana entres da escola Chácara Encantada, num tem uns morenos ali? Um senhor preto bem pretinho, dona. C: Onde morava o João que era guarda daprefeitura.

L: O João velho e aleijado? Então, aquela família ali, é família de vovô, são tipo índio. Então ele é primo irmão de vovô. O pai deles é sobrinho de vovô, o senhor que é aleijado. O Nitinho Cutiano era bem pretinho, bem escurinho, e a mulher dele era bem branca, então, quer dizer que aquela mulher que mora ali é neta do Nitinho Cutiano, ela é bem clara, então os filhos deles não é branco nem preto.

L: E dá para dizer que é família de vovô? Pra começar não tem nem o sobrenome.

C: A casa dele é na subida da Vila Velha, num tem uma casa na frente, assim, do lado que a gente passa onde fica o guarda, tem uma casa ali.

L: Tem uma família enorme nossa aí tudo branca! Você conhece Zé Patrício que está no fim agora?

João: Quem?

João: O Zé Patrício? João: Ham, conheço.

L: Pois é, o Zé Patrício é parente da gente. Neto de Nitinho Cutiano.

João: É, claro de olho verde ainda.

L: Aquela casa que estava meio abandonada, agora os políticos arrumaram e tão trabalhando pra cima.

Em frente a São João, então, ali é sobrinho de um também, uma senhora morena tipo a minha Mara [risos], morena bem clara, era sobrinha de vovô também. É interessante a família, só que aí se espalha, eu não sei, acho que antigamente tinham muita vergonha de preto e é aonde que nós aqui sabe que é parente, que eles é tudo parente, mas eles às vezes nem sabem que nós somos parentes deles, entendeu? Sabe porque depois de velho a gente fica contando.

C: Eu vou contar uma história para você, parece mentira, mas é verdade. A Luiza é bisneta do senhor. A vó dela é bem branca, a bisavó dela era tipo índia, uma mulher bem clara...

L: Essa minha bisavó branca, ela é filha de índio.

C: É. E a vó da Luiza, que era filha dela, era filha de senhor, tinha foto até pouco tempo aí, é que o marido dela era bem pretinho, e a mãe da Luiza era quase da cor dela assim.

L: Morena escura.

C: Ela era branca, mas ele era bem escurinho.

L: Então eles também se misturavam, né?, mas a gente se assustou de uns anos pra cá de preto casar com branco. Mas eles também se misturavam, olha a minha avó, minha avó era bem clara e o pai dela era bem pretinho, porque minha avó, ela é filha de sinhô, a minha avó é filha de

sinhô, então ela é bem branca igual ao pai. Eles também se misturavam, porque até há poucos anos atrás era difícil negro casar com branco ou branco casar com negro. Tinha sempre aquela escama, no fim tá ficando cada dia mais comum, né?, porque já vem de geração.

C: Meu avô, a primeira mulher dele, eu não cheguei a ver isso daí, mas contaram para mim e tinha uma tia minha que eu conheci muito ela, era bem escurinha, e depois a outra não era nem preta nem branca, era a tia do Ditinho que foi prefeito aqui. Ela era branca, então o pai da Luiza falou tia Clara [risos].

J: Então chegou lá no Cururuquara o Senhor Leandro?

C: É, ele é o primeiro que veio.

J: Depois veio o avô do senhor...

C: Depois que acabou a escravidão, meu avô veio de Cotia paracá.

J: E eles contavam se eles estavam juntos no mesmo lugar lá em Cotia?

C: Eles viveram juntos lá em Cotia.

J: Na fazenda, trabalhavam na mesma fazenda. E o senhor sabe o nome dessas pessoas que trabalhavam? Era o seu Leandro, quem mais?

C: Lá na fazenda, de que falaram para mim era o vovô Leandro, e meu avô Elisário também trabalhava lá, e também o avô da Mariazinha, também trabalhava lá o Eliseu.

L: João Novaes era o meu bisavô, pai da vó branca.

C: Marcolina é avó da mãe da Luiza, dela é bisavó. L: Marcolina era índia, né.

J: Os primeiros a chegarem no Cururuquara foram o Senhor Leandro, o Elisário e o Eliseu, e trabalhavam todos numa mesma fazenda em Cotia, menos Seo Leandro que veio antes por motivo provável de venda.

C: O Leandro já trabalhava aqui, veio de lá, aí quando acabou a servidão se reuniram, já conhecia de moleque lá. E sabe onde era a fazenda? Conhece ali em Cotia?

J: Conheço muito pouco Cotia.

C: De frente à Igreja era o casarão dos escravos. Eu conheci lá, cada murãozão grandão era feito de madeira. Quando eu era moleque passava lá, eu via aquele casarão velho, e aí falavam: "Sabe o que é esse casarão? Aqui era a fazenda dos escravos!".

L: E os parentes que ficaram lá em Cotia, Embu, aqueles lados, perderam terra igual aqui. Disse que até pouco tempo existia o muro da porteira onde existiam os terrenos lá dentro de Cotia. E disse que eles foram deixando, deixando, deixando. Eu não sei se hoje derrubaram, porque não tem gente nossa que ande por lá para saber, mas existiu até pouco tempo o murão da porteira, mas perdemos terra lá também.

C: Você tem o negócio lá do mapa dos bairros todos, Parnaíba mandou em São Roque e governou São Paulo por 72 horas. Parnaíba governou São Paulo, então ela é mais velha que São Paulo. Então a fazenda daqui, São Roque mandava até... Você tem passado na estrada de Itu, na estrada onde passa o ônibus [dirigindo-se a João Mario], a antiga estrada de Itu, daquela estrada lá onde está aquela placa Araçariguama, ainda ali é Parnaíba, até o morro, não tem um morro? Do morro para lá era São Roque e do morro para cá era Santana do Parnaíba. Até o Capitão quando passou a Castelo Branco e foi ele prefeito aqui em 1987 que ele foi aqui né, ele quis dar da Castelo para lá para o prefeito de São Roque, ele falou pra mim, e ele [prefeito de São Roque] não aceitou. Parnaíba mandou em São Roque, também tem o livro lá, mas São Roque, Pirapora, Cotia, Cajamar - que era Água Fria e Gato Preto, tudo era daqui - Barueri, Carapicuíba, Caieiras, até no 21 [km 21, da Rodovia Castelo Branco]. Do 21 para lá era São Paulo, e do 21 para cá, Santana de Parnaíba. Depois Osasco passou a município e de onde tem o CEAGESP, daquele rio pra cá Osasco e para lá São Paulo. Eu sou um cara que vive enterrado no mato, mas mais ou menos eu conheci tudo isso aí.

J: Que memória fantástica a do senhor. Só me explica uma coisa, Seo Carmelino, na reunião que o senhor diz que aconteceu depois da abolição da escravidão e estavam algumas pessoas conversando, essas pessoas era o seu Leandro, o seu Elisário e o Eliseu?

C: Era eles, tudo escravo. Você conhece a Cruz da Pedra? A cruz de pedra tem uma história que à direita sai em Amador Bueno, e à esquerda era a antiga estrada de Itu, na baixada lá para baixo tinha uma fazenda também.

L: Fazenda de escravo.

C: Descendo a descida lá em baixo tem a casa de um cara de um lado e do outro uma capela, não tem? Aquela capela sabe por que foi feita ali? O escravo dali - ali chamava João Turco, porque o homem que comprou lá chamava João turco, é Zé Turco que comprou lá, então ninguém chamava pelo nome da terra, era terra do João Turco, não, Zé Turco, João era o filho. Ali então quando houve a libertação, o cara fugiu, saiu de lá para ir embora, o capanga viu o cara saindo, saiu atrás até a capela e deu uma subida assim pra cima, ali era um pasto, né? Conforme o nego ia correndo lá, o capanga corria atrás dele, catou ele, se grudaram, o escravo tinha uma faquinha dentro do bolso e o cara grudou ele: "Você tem que voltar pra trás", agarrou nele e os dois agarrados, o escravo conseguiu arrancar a faca dele lá e rolando, rolando ali naquela capela embaixo, a estrada passava aqui e a capela era aqui. Aí eles foram rolando, o cara conseguiu arrancar a faca dele e fincou no capanga, matou o capanga. Aí chamaram os outros escravos lá, chamaram o cachorro, então ele ia correndo e olhando para trás para ver se o cachorro estava correndo atrás dele, ele parou assim e falaram: "Ô, rapaz, segue aí porque foi um favor que você fez para nós, esse cara era muito ruim", que era o cara que tomava conta deles.

L: Dizem que era um capanga que judiava muito dosescravos.

C: E o cara correndo, o cachorro atrás (au, au, au) e de vez em quando ele parava, e diziam: "Vai embora, foi um favor o que você fez". Matou o cara! No Sítio do Morro também foi a mesma coisa.

Fala simultânea {C/L}:

L: É assombrado esse pedacinho de estrada! Eu passei lá duas vezes na época, que eu criava meus filhos sozinha, eram três crianças, a menina no braço, que eu nunca larguei para nada, e os dois menininhos que meu pai olhava, filho em seguida um do outro. E eu atravessava a estradinha da estaçãozinha do trem lá onde meu pai morava pertinho da Castelo. Aí tinha que atravessar a rua e de tanto ouvir o Cavaleiro que era visão de outro mundo eu passava que nem um... eu nem sei como eu virava ali de tanto medo, era um lugar que tinha bastante taquaral, aí quando eu atravessava já vinha do outro lado pois eu sabia que lá eu já ia ouvir o barulho dos porcos, um monte de porco preto, menina! Que saía na beira do caminho, assim, fazendo bastante barulho, só que não era porco, era visão. E na cruz mesmo pra baixo onde esse homem, o escravo, matou o capanga lá, era um barulho: "tec, tec, tec", aí meu pai queria me tapear e dizia que era onça. Onça com o luar claro desse... Ele não tinha medo, ele contava e ainda tirava um barato.

C: No Sítio do Morro, depois que você passa as duas casas, você segue para a aldeia e segue para o Sítio do Morro. Lá na frente tem um portão assim, a estrada avançava por ali, dali vinha sair aqui na casa do Xavier, Roberto Xavier. Ele lá tem duas pedra, uma pedra grande assim comprida, o nego correu e estava com uma espingarda, e o outro vinha no cavalo, o cara vinha no cavalo para caçar ele. Correu e escondeu atrás da pedra, quando o cara passou, ele pá! E morreu. Ali tinha uma cruz, agora acabou tudo mas o outro dono que tinha ali, eu fui fazer a capela e a cruz para ficar ali. O dono dizia: "Isso aqui não pode acabar, porque aqui mataram o capanga que corria atrás dos escravos, por isso que tem aquela capela ali".

J: E quando o samba no Cururuquara acontece, desde 1890 e nunca parou?

C: Mais ou menos de 1890 para cá, no ano da libertação, fizeram a festa lá, daí o samba era o divertimento deles. Aí quem ficou tomando conta foi o pessoal do Leandro.

J: E nunca parou?

L: Já parou por causa de política. Teve um tempo que parou a festa por causa de mau frequência, o pessoal que vai na festa pra badernar, pra varrer baixar, então ela parou de 1944 a quando? Esse tempo eu não me lembro, não. Porque aí você não tinha nem casado ainda e eu não me lembro.

Foi naquela festa que parou o Samba que você brigou com o cara?

C: Quando acabou o samba eu já era casado, em 1944, foi na festa que o dia amanhece e o pessoal tava tudo jogando. Aí falaram: “O quentão vai jogar fora!”. Reuniu eu, seu pai, todo mundo pra tomar o quentão que ia jogar fora. E quando ela voltou eu não sei direito, pois quem fez ela voltar foi seu pai e o compadre Bento, eles que se reuniram e disseram que aquilo não podia acabar.

L: Eu não sei quando voltou, mas ficaram uns três anos sem festa.

C: Foi de 1945 para cima, pois em 1944 tinha festa lá ainda.

L: Acho que ficaram uns dois anos sem festa.

J: Então isso aconteceu mais ou menos no final da década de 40. De 1945 a 1948 mais ou menos?

C: Isso, esse tempo ficou sem festa, aí depois reuniu meu sogro, pai da Luiza, e o compadre Bento vieram pedir pra formar a festa outra vez.

L: E todos os moradores lá da Boa Vista.

C: Vieram pedir pra formar a festa outra vez. Não tem um bambuzeiro ali na frente da capela? Ali não tinha bambu, tinha uma porteira de pau, daquelas de correr. Então ali o pessoal entrava lá dentro e ficava aqueles amigos do português e ficavam conversando lá, e nego ia lá badernar lá dentro. Aí ele acabou com a festa

L: É, foi isso mesmo!

C: A mulher dele chamava Venturina e ele Seo Cruz, ela era brasileira e ele era português.

L: Sem contar os casais de namorado que entravam lá.

C: É. Então aí acabaram com a festa.

J: Retornando só posteriormente...

L: É, retomou depois mas é só a data que eu não estou lembrando, mas eu acho que foi uns dois anos não chegou a três ficar sem festanão.

L: Em 40 e poucos meu pai, o Zé Bueno, aquele pessoal sitiante antigo, não tinha Bento, Bento vem depois.

J: Todos os filhos de seu Leandro faziam parte do samba de bumbo?

C: Em 45 o Bento já tava, sim!

L: Os que não faziam parte do samba era só meu tio João, seu pai de criação, que não fazia parte do samba, o resto tudo fazia. Homem e mulher tudo fazia.

C: O João, meu pai, lidava com a sanfona.

L: E a velhinha Soares fazia parte do café da festa!

C: O tio da Mariazinha, o tio Inácio que é o tio da Luiza, meu sogro Roberto e mais os outros companheiros aí sambava!

J: Qual o nome dos filhos do seo Leandro?

L: Hum, qual que é o primeiro? Ditinha, tia Benedita, né?

C: Tia Ditinha primeiro.

L: Júlio é segundo?

C: Não sei quem é o segundo, se tio Inácio ou tio Júlio...

C: O tio João eu sabia, o tio João era o penúltimo. O tio João foi o último, nasceu em 1904, o meu pai de criação é de 1904.

J: O Seo João, né?

C: Ele era tio da Luiza e meu tio também, porque casou com a minha tia.

L: Benedita, Inácio, Júlio, João (1904), tem Domingos, José, Roberto (1908), tem Joana.

C: “*Eu vim aqui com fama de sambadô*

“*Eu vim aqui que o Roberto me chamou*”.

A sobrinha dele, quando ela casou de novo ficava sentada no barranco cantando.

{C/L: “*Eu vim aqui com fama de sambadô Eu vim aqui que o Roberto me chamou*”.

J: E as letras dos sambas?

L: A gente tem as letras, não tá aqui porque eu esqueci de pegar com a Agacir.

C: A prima dela inventou essa música, agora a prima da Mariazinha invento uma assim: “*Maria da Roxinha*”.

L: Ela inventou Santa Tereza também:

“*Eu venho vindo de Santa Tereza Procurar amizade aqui nessa redondeza*”.

L: Isso foi a Roxa, filha do Dito Soares. Isso foi quando o samba se levantou novamente.

C: Ela gostava de samba. O pai dela era sambadô.

L: Menina nova, igualzinha aquela menina lá, Lourrayne. Igualzinha, igualzinha a menina Lourrayne.

C: Ela, eu não sei o nome dela, Roxinha, Roxinha, Roxinha não é nome, né?

L: Eu também não sei o nome da Dona Roxinha, na família há tantos anos, mas tem coisa que passa.

J: O Seo Leandro casou-se uma vez só?

L: Vovô se casou uma vez só. Morreram cedo. Arrumaram um monte de filho e morreu cedo.

C: A mulher dele morreu em 1929. Nome dela era Luiza Maria do Espírito Santo. E ele morreu em 1940. Ela morreu em 29 de dezembro de 1929, uma coisa assim, com 52 anos, e ele em 1940, com 80 anos. Assim eu vi falar, eu sei que é assim.

J: A senhora falou que são nove filhos né, Benedita, Inácio, Júlio, João, Domingos, José, Roberto, Joana e...

C: Tem Andrelino aí? Andrelino o caçula

J: Ah! Andrelino.

C: Eram sete homens e duas mulheres,

L: É bom porque isso tudo vai para o Centro Cultural de Brasília. O bom da história é essa, é bom eles saberem, da nossa história. Nós damos a palavra, sim, porque além de nós tem os filhos, os filhos dos filhos.

4.4 Dona Luiza

Figura 54. Luiza Camargo de Jesus



Fonte: Marcos Palhano

Depoente: Luiza Camargo de Jesus Idade: 78 anos (29/06/1934)

Local: Casa de Luiza e Carmelino

Endereço: Rua São Vicente de Paula, 06 – Santana de Parnaíba

Data: 27/09/2012

Participantes: Carmelino (esposo), Maria Luiza (filha)

Transcrição: Juliana de Souza

Revisada por: Lara Padilha

Meu nome é Luiza Camargo de Jesus, 78 anos. Sou daqui de Santana do Parnaíba, nasci no bairro do Cururuquara. De volta já estamos há 32 anos.

Conheci minha mãe muito pouco, mas meu pai bastante. Minha mãe era Pedra Camargo Novaes de Oliveira e meu pai, Roberto Manoel de Oliveira.

J: E os avós da senhora, a senhora chegou a conhecer?

L: Os avós só conheci muito mal o Vovô Leandro.

J: O pai da senhora nasceu onde?

L: Também no Cururuquara. Meu pai faleceu há 36 anos.

J: Quem foi o primeiro morador aqui de Santana?

L: Foi padrinho Julio.

J: Filho do vovô Leandro?

L: É, filho dele. Não sei de que altura dos filhos ele era, se era primeiro, segundo, ou terceiro. Mas o primeiro que veio morar em Santana do Parnaíba, dentro da cidade, foi padrinho Júlio.

J: A senhora pode me contar um pouco como foi a infância da senhora, as coisas lá no Cururuquara, como foi que o Vovô Leandro ganhou as terras?

L: É, Vovô Leandro ganhou as terras assim que ele foi libertado do sinhô, né? Da escravidão; ele ganhou do sinhô um pedaço de terra, eu só não sei dizer quantos alqueires, mas ele ganhou um bom pedaço de terra do sinhô dele.

C: Oito alqueires, deu pra ele!

L: Ah, ele lá tem tudo na cabeça!

J: Ah, foram oito alqueires, Seo Carmelino?

C: Foi oito alqueires de terra, deu o sobrenome pra ele e deu oito alqueires de terra pra ele, como ele fosse um filho dele, né? O escravo que era bom, aquele que fazia tudo quanto é serviço qualqué, tudo que o sinhô mandava fazer, então aquele empregado que não reclamava nada era bom empregado, quando chegava no fim da escravidão ele dava 12 mil metros pra cada pessoa, mas como ele foi registrado como filho, deu pra ele oito alqueires.

L: Deu o nome pra ele e ainda deu esses oito alqueires de chão pra ele pra ele viver, pra ele sobreviver depois sozinho.

J: E nesses oito alqueires o senhor Leandro teve os seus filhos, os netos?

L: Nesses oito alqueires ele casou, eu não tô bem certa da data, diz que ele casou com 16 anos.

C: Depois que ele casou. Ele ganhou essa terra, oito alqueires de chão, e depois ele comprou mais 10 alqueires, ele sozinho.

L: Ele tinha muitas terras; agora, doada do sinhô era oito alqueires.

C: E aí ele comprou mais uma parte...

L: Que é aqueles papéis que nós perdemos tudo. J: E como era ser criança lá no Cururuquara?

L: Ser criança... (risos) As tias da gente, as filhas de vovô – que daí vovô casou, ele teve nove filhos e tinha nós, alguns netos que ficavam... moravam na casa dele. Porque mesmo ele casando, meu pai ficou morando no terreiro da casa, fez uma casa pra ele no terreiro, fez um paiol e uma casa que fazia farinha de mandioca, a casa da prensa; fez uma casa da prensa onde eles faziam farinha de mandioca, eles não faziam farinha só de milho, mas farinha de mandioca, é que não foi falado aquele dia. Então chamava-se casa da prensa, ali a mandioca que eles plantavam faziam farinha e tanto consumia como vendia.

E ser criança ali era brincar na casa da prensa, no paiol onde ele guardava a mercadoria dele, amendoim, tudo que ele tinha nessa roça dele, nesses 18 alqueires de chão, ele guardava tudo nesse paiol. Tinha o paiol, uma salona que guardava arroz, feijão, tudo ali, que também era o armazém dele para vender na cidade. E nós... Ser criança, era ficar brincando por ali, comia o melado, farinha com açúcar, ia atrás delas no monjolo, porque tinha o monjolinho tocado a água. Você já viu um monjolo tocado a água?

J: Já vi, sim.

L: Então, lá existiram uns três ou quatro monjolos, lá existiram três ou quatro monjolos e cada um dos filhos, dos parentes que casavam, eles montavam um monjolinho para eles sobreviverem, porque aquilo é que fazia a farinha. Ia no monjolo atrás delas [das tias], ficava olhando, vivia no meio dos bichos. Eu lembro, lá em volta do monjolo tinha cobra passando, às vezes a gente pulava por cima, a gente corria da cobra e a cobra corria de nós. Nossa, cágado tinha de monte, aquela água que cai da bica onde maneja o monjolo, embaixo era uma pedreira e tinha um monte de cágado, era cágado, não era tartaruga, não, ih... até hoje eu não gosto desse bicho.

Ser criança era assim, a gente vivia nos fundos do quintal cavoucando; brinquedo não tinha, a não ser pular corda. Lembro que eu fui ter uma boneca com quase 10 anos, foi quando eu ganhei a primeira boneca, minha madrinha era da cidade, era lá da Casa Verde, e me trouxe uma boneca e um vestido de crepom, na época falava crepom, não sei explicar hoje o que que era crepom.

Ganhei um vestido e essa boneca, boneca de papelão bem grande assim [mostra o tamanho com as mãos]. Nossa, foi uma festa durante muitos anos. Nós brincávamos de roda, de boneca, fazia boneca de sabugo, fazia boneca do milho, nós pegávamos o milho e ficávamos penteando ele, peteca. Ontem mesmo vi uma petequinha aqui deste tamaninho que meu netinho trouxe da escola, uma petequinha de palha, aí eu lembrei da nossa peteca.

J: A senhora frequentou a escola?

L: Frequentei até o terceiro ano só. Meu pai mudava muito, era aqui, na cidade, lá, meu pai não parava. Depois que o vovô morreu, ele começou a mudar, ele vinha aqui, morava nesses sítios que tem hoje aí ainda, aí brigava ou com o patrão ou com o filho do patrão, se desentendiam, arrumava a mudancinha dele e vinha embora pra casa do vovô lá.

J: Nesses sítios onde ele morava, que tipo de trabalho ele fazia? Como era mudar, morar nesses lugares?

L: Plantava, criava galinha, tinha cavalo, aquela vida de sítio; tinha galinha, porco, cavalo, tinha burro para baldear as coisas, meu pai nunca teve carro, vovô teve carro de boi, mas meu pai não, ele nunca teve carro. E interessante que ele manejava bem o carro de boi, ele guiava bem os bois trabalhando e ele não teve carro. Meu avô, sim, teve carro, teve vaca de leite... Eu conheci até os tambores de leite de baldear o leite de Cururuquara para Cotia, olha só! Tudo em cargueiro. Meu pai, não. Depois que vovô morreu, as coisas fracassaram e meu pai ficou criando aquelas criaçõozinha só para uso dele, mas era bom.

J: Quanto tempo a senhora morou lá no Cururuquara?

L: No Cururuquara? A gente morou entre o Cururuquara e o centro da cidade a vida inteira, porque, mesmo depois de casada uma vez por mês eu estaria ali. E porque também eu não dei sorte no casamento, e então eu ficava atrás do meu pai para ele me ajudar. Meu pai olhava minhas crianças, eu trabalhava na cidade e uma vez por semana eu estava lá por causa dos meus filhos, mesmo que ele não estivesse olhando criança, eu tive uma crise, um tempinho assim que você vive sozinha, não precisa estar amolando ninguém. Mesmo que eu não estivesse atrás dele para ele me ajudar, eu estaria ali uma vez por mês sem falta, por que uma vez por mês tinha reza na capelinha, se você não viu lá você vai ver ainda. Então meu pai, vamos supor, era o padre, hoje ele era o capelão, então a gente não faltava nisso para fazer companhia para ele, ele ajudava a gente então a gente também tinha que ajudar ele.

J: Eu lembro que, em nossa última conversa, Seo Carmelino falou assim: “A Luiza é filha de rezador”, como que era isso, essa função que ele desempenhava? Ele benzia as pessoas?

L: Ah, sim.. Não, não, ele rezava os hinos da igreja, os hinos que ele aprendeu depois da escravidão, porque hoje nem a igreja sabe rezar aqueles hinos, mas não tem esse negócio de benzimento, não. Chegava, eles reuniam uns quatro, cinco parentes, colegas, conhecidos do bairro e iam pra capelinha rezar; me lembro que a reza era três e meia, quatro horas da tarde, todos primeiros domingos do mês.

J: E no caso são aquelas rezas que a senhora tem guardado?

L: É, a reza que eu tenho guardado, a metade. Nós deixamos para relembrar isso 15 anos depois que meu pai morreu e daí foi difícil pra nós captar. Um lembra um pedacinho, outro lembra outro pedacinho e nós fizemos esse tanto que tá aí, mas não é tudo, não.

J: E ele sabia tudo de cor?

L: Tudo de cor, sem escrever; tudo da cabeça deles, não só ele, tinha meu tio, o Cesário Preto, que era colega, tudo os negos que moravam aqui na redondeza, a maioria rezava com o meu pai e sabia rezar. Depois de muito tempo que meu pai tinha morrido... Depois que meu pau morreu, a gente não podia falar nele, era a mesma coisa que ele estivesse ali, era choro dali, choro daqui e acabava o dia, então foi a aí que nós perdemos, pois se a gente tivesse desde o começo alimentando aquilo, nós tínhamos pegado mais; como meu irmão é muito esperto – o mais

caipira que tem da família, mas o mais esperto – ele começou lembrar um pedacinho, outro pedacinho, aí eu cutuquei ele, “Por que que nós não reza isso, isso, isso...”. Aí ele foi falando, “É mesmo, tem isso, isso, vamos escrever!”. Eu tenho até as letrinhas dele escrito a mão. Foi aí que nós começamos a relembrar, daí foi que nós lembramos esse pedacinho que tá aí. Mas era muita reza, eu tento lembrar umas rezas, assim, que eles rezavam, assim, em horas bem pesadas, sabe, em horas difíceis, em horas de muita fé, eu tento lembrar e não consigo, não sei se vou conseguir ainda lembrar uns pedacinhos. Era assim...

Depois, teve uns anos que meu compadre entrou, hoje ele é compadre, mas naquela época ele tava só morando com a minha prima, ainda; ele entrou, daí foi a onde surgiu o leilão, aí tinha leilão, cada um do bairro levava uma prendinha, aí era um frango assado, bolinho de fubá, arroz doce, doce de abóbora, era as prendas. Daí começaram gritar leilão e esse leilãozinho é onde tá aquela capela grande que tem lá, foi de leilãozinho, quando meu pai morreu aquilo lá já ficou de pé, e o padre Eduardo, daqui, ajudou muito também. Aí tá até hoje a festinha lá, que tá muito difícil pra ir pra frente, né? Porque agora entrou gente de fora naquele bairro, os grileiros, entrou bastante grileiros de Aldeia da Serra lá pra dentro, então nós, do bairro, a maioria não vai mais pro Cururuquara, a gente não frequenta o Cururuquara porque fica triste do que tinha e hoje não é igual.

J: E quando a senhora fala de festa, é a festa que acontece todo 13 de maio?

L: É, todo 13 de maio.

J: E desde quando acontece esta festa? A senhora frequenta a festa desde menina, Dona Luiza?

L: Desde menina, depois que a gente casou, tinha ano que ia, tinha ano que não ia, com a vida complicada demais, mas nós estávamos sempre ali.

J: Com quantos anos a senhora se casou?

L: Com 19 anos, aí teve uns anos que [trecho não compreensível], mas assim mesmo, acho que perdi muito pouco, porque me lembro que os meus filhos, primeiro do primeiro casamento, tinham esse tamaninho, os dois eram um seguido do outro, um ano e quatro meses do outro. Então lá fui eu com aquelas crianças parecendo gêmeas, pois eu fui na festa porque eu pedi uma grande graça para São Benedito e fui cumprir mesmo arrastando as crianças. Lembro como hoje, eu subi com um e meu pai subiu com outro no colo, e meu pai rezando porque o trajeto de ir lá, um dia a gente pode até ir junto se você se interessar, mostrar o trajeto de reza como é que é. A gente fazia aquilo lá a pé, não é fazer o centrinho que nem faz aqui correndo e entra na igreja, não. Saía da casinha velha da minha bisavó Marcolina e ia pra Capela das Palmeiras, todo mundo rezando, e eu lembro que eu fui com essa criança no colo vestido de branco e preto, porque São Benedito, ele tinha uma – nós chamava assim “ópa” –, assim, vamos supor, um camisão branco até mais ou menos isso [apontando para a perna na altura dos joelhos] e aqui em cima tinha uma “opinha” preta. São Benedito tinha, São Benedito de lá, que era a roupa do São Benedito de congada aqui da cidade – aqui existiu congada também, no dia da Festa de São Benedito que hoje tiraram, não existe mais. Então eu, com a mini [pequena] cabeça que eu tinha, só sei que eu fiz essa roupa para os meus filhos acompanharem a procissão e meu pai me ajudou. Com o marido “bom” que tinha na época – [pausa para cumprimentar uma das filhas (Maria Luiza) que chegou] – E o marido bom que tinha na época, ele me deixou no sítio dia nove, isso nunca vou esquecer, e a festa era de 12 para 13. “Ah! Fulana, eu vou trabalhar”, sabe aquela onda de mentira? “Eno dia 12 cedinho eu tô aqui”. Fiquei lá eu no sítio com duas crianças, promessa para cumprir e naquele tempo era tudo mais difícil, hoje é mais fácil tudo, e eu fiquei lá no sítio com duas crianças, e meu pai me ajudando, sabe? Ele disse: “Nóis dá um jeito!”. Lembro que foi ele e minha comadre que me ajudou a fazer aquele trajeto com duas crianças, mas fiz e cumprí o que eu pedi a São Benedito. Fiquei toda a vida quebrando a cara, arriscando, “Hoje vai dar certo”, caía, levantava, caía, levantava, fui lidando até as crianças terem, um tinha dez anos e o outro tinha 11 e essa de colo. Daí, por infelicidade, aceitei proposta de outro, uma pessoa veio

e arrumou outra pessoa. E sabe, eu era tão gagá na vida que nem pra arrumar não prestava, sabe? Aí outra pessoa arrumou outra pessoa, “Essa vai tirar você do sofrimento”, e como eu era muito burra aceitei a proposta e arrumei um casal, gêmeos, que hoje estão com 50 anos, tudo isso. Demorou, eu pastei bastante na vida. Agora tá com 48 anos que eu sou casada de novo com ele [referindo-se a Carmelino], mas no meio tem a cabeçada. Hoje eu vejo, eu penso assim, sabe, Juliana? Que se eu tivesse a cabeça que essas meninas de hoje em dia têm hoje, eu não tropeçava assim, não, penso eu. Agora assim, o tropeço vem para aquilo que você tem que passar. Se você tem que passar naquele caminho, não adianta que o caminho é seu, se você tem que passar naquele caminho, não adianta que você vai passar. Então, eu penso as duas coisas, se eu fosse as meninas de hoje, ia cair num tropeção desse? Ia nada! Eu mesmo sabia escolher as coisas, não os outros ter que arrumar para mim, entendeu?! Os costumes da época!

Daí, quando foi para a gente juntar – porque a gente juntou primeiro, ele era viúvo e eu era separada, separada duas vezes, ainda. Meu pai não queria deixar mais, pra você ver como eram os costumes, eu já tinha casado, já tinha tropeçado e ele não queira. E disse: “Não, não dá sorte! Vai sair daqui só para sofrer de novo, a minha filha parece uma caveira”, ele disse. Disse para ele [Carmelino]: “Não vai sair mais”. Era os costumes da época, a gente entende isso, mas a gente era muito burro, muito, muito, muito, muito. Aí foi que eu pastei bastante, e agora acho que tô tendo um final feliz, né?! Pastar do jeito que eu pastei, credo, eu podia estar ralando pior ainda. Mas eu nunca caí nessa rala, rala, nessa que tem menina que cai porque quer, não! Meu pai foi muito importante para mim. Minha mãe faleceu eu tinha quatro anos e seis meses, eu mal lembro dela. Eu até lembro um pouquinho mais do vovô, mas dela eu lembro muito mal. Eu só lembro de uma surra que ela me deu porque... o quê que eu fiz... parece que eu queria tomar a caneca de leite do meu irmão e ele era menorzinho que eu, me lembro que cheguei na porta e catei a caneca de leite, lá a vaca era cabra, né? E daí eu apanhei, só lembro daquilo lá. Não lembro o que ela fazia, como é que ela era, só lembro que ela era uma mulher bonita, não sei se é porque eu vejo a foto, uma mulher bonita. Morena clara como essa minha filha aí [aponta para Maria Luiza], mas eu não lembro o jeito dela em casa, só lembro que eu apanhei.

J: E o pai da senhora, casou de novo?

L: Casou? Humm....! Meu pai casou três vezes! Aí no meio eles se juntaram, ele e minha madrasta, e ela morreu dali uns anos, coitada, minha madrasta morreu também, num deu sorte, coitado. Depois ele casou com esta que está viva ainda hoje. Essa é mais nova do que eu, ela tem 73 anos.

C: A mãe é mais nova que a filha. (risos)

L: Mas ele casou três vezes, meu pai, não tava sofrendo mais porque minhas tias, as irmãs solteiras dele, pegaram todos nós pra tomar conta, eu e meu irmão. Dois já tinham falecido antes dela e um morreu na mesma hora que ela morreu; morreu cinco minutos depois. Ela já tava doente um ano, tava com tuberculose, disse que foi recaída, aquela de sítio, e nessa que ela ficou doente um ano e quando faltou cinco dias para ela morrer, o menino teve febre, febre o quê?... Não me lembro, disse que foi uma tal de febre amarela, não sei o que significa febre amarela, e daí o menino teve isso, e eles cuidaram. Tinha um farmacêutico antigo do centro da cidade aqui, chamava-se Joaquim Miranda, e foi o único farmacêutico da cidade, o homem ia toda semana aplicar uma injeção na minha mãe, nisso minha mãe durou um ano doente, e no dia que minha mãe morreu, esse menino, que já estava bem melhor, já era o quinto dia, faleceu ali também, cinco minutos depois dela. Do menino eu lembro, ele era um meninão grande.

J: Era mais velho que a senhora?

L: Não, mais novo, bem pretinho, e não usava calça, camisa era camisola. Era camisola que usava as crianças, eles punham um camisolão, não sei se tinha coisa embaixo ou não, e aí esse menino faleceu, cinco minutos, ela faleceu na cama dela e ele – uma tia bem velhinha que a gente tinha e na época cuidava dela, foi ver – ele tava morrendo. Meu pai ele sofreu muito

também. O primeiro filho. Quem era o primeiro filho, Esmeralda ou eu?

C: O primeiro do seu pai, do primeiro casamento do seu pai é você, a mais velha.

L: Seis meses antes faleceu essa Esmeralda, ela era deficiente, eu não vi, não lembro, não sei. O que eu sei é o que contam, ela era deficiente, paralítica, ela nunca andou, então não sei nem com quanto tempo ela morreu, nem nada, só sei que faleceu antes de minha mãe.

C: Quando faleceu sua mãe, morreu seu irmão também.

L: Sei, o Dito.

C: Carregaram sua mãe e me mandaram ir lá pra carregar o menino. Morreu os dois juntos, foi dois enterros, o menino e ela. Vovô morreu em 1940 e sua mãe morreu em 1939.

J: Do casamento de seu pai com sua mãe só ficou a senhora viva?

L: Ficou eu e meu irmão, esse ainda durou 54 anos, faleceu agora há poucos anos. Com minha primeira madrasta, ele teve nove filhos; depois, aí, minha madrasta faleceu e ele ficou sozinho, aí era maio bobão, por isso que eu também fui. Aí eu acabei de crer porque que eu fui bobona. Arrumaram um casamento para ele, sabe, na roça os outros querem casamento pro outro, né? Era assim. Sabe quantos filhos ele teve com a outra? Já tem vários mortos, já... Onze filhos... Três mulheres e 22 filhos, fora os que morreram de minha mãe, mas se ele tivesse vivo até hoje, a gente estava carregando ele com muita alegria. Os neguinhos que nasceram agora do terceiro casamento, tudo é a cara dele, ver eles é ter saudade, eles moram no Belval, em Barueri.

Os terrenos perdidos tudo, mas os grileiros deram uma posse de terreno pra ela, deram uma casa e como a casa não era muito boa, não dava muito certo porque era lá no Quarenta em Santa Rita, ali tava formando, naquele tempo tava uma marginalidade triste, chegou a ponto do meu irmão levar um tiro de raspão de tão mal frequentado que era. Minha irmã um pouquinho mais velha, aí tinha os outros irmãos mais velhos ajudaram e venderam aquele lugar, uma casa, menina, coisa de louco, pra pobre, um puta de um casão com dois banheiros, um quintalzão, mas venderam porque não dava pra ficar.

Minha madrasta com aquele mundo de criança tudo pequena, como é que nós fazíamos pra cuidar daquela mulher lá? Aí separou tudo as crianças. Foi triste esse pedaço também, um foi pra casa de um irmão, outro foi pra casa de outro e assim foi, espalhou todo mundo pra poder... Essa criatura [Carmelino] juntou, na época tinha dois cunhados se juntaram pra fazer a casa pra ela. Casa não, levantar dois cômodos grandes, não tinha com quê fazer mais. Comida era a gente que dava.

J: Nessa época o pai da senhora já tinha falecido?

L: Assim que ele faleceu, dois meses depois foi uma luta feia, até dois, três anos foi muito feio. Comida nós tínhamos que nos juntar e fazer a despesa deles, outra minha irmã tinha que sair de lá de Guarulhos e ver como é que eles estavam se caminhando. Nossa, menina! Numa dessas ela sofreu bastante, mas ela [madrasta] não tem muito sofrimento na cabeça, ela, assim, é uma pessoa bem desligada, graças a Deus que ela é assim, porque se ela fosse um pouquinho como eu, ela tinha morrido. Mas aí os filhos do meu pai, os que já tinha, tudo casado, tudo dono do seu nariz, se uniram tudo e iam levar a despesa, aquilo que faltasse pra arrumar, não tinha, "Ah, vamos correr, vamos arrumar". Foi sofrido, sofrido. E hoje, graças a Deus eles estão lá no centro, em frente àquela escola nova do Jardim Belval, tem uma casa boa. Ele ajudou a levantar até três cômodos, só para eles entrar dentro, daí as crianças foram crescendo, trabalhando, e o bom da história é que todos têm juízo, essa raiz foi muito boa.

J: Quantos irmãos vivos a senhora tem hoje?

L: Olha, nem sei... Lá tem João, Ivana, Leandro, Maurício, Maria Isabel tem seis, com os mortos seriam 11, Isildinha, tem sete.

J: Aí do casamento dos nove tem quantos vivos?

L: Dos nove, só um. Além deles falecerem pequenos, minha madrasta do meio morreu e só ficou um casal e esse casal um faleceu já tem perto de 20 anos, né? Esse tinha convulsão, e aí antigamente não via logo o que a criança tinha, deu a pneumonia e juntou e lá se foi... ele lutou bastante e do primeiro casamento só tem eu, porque meu irmão faleceu há poucos anos.

J: Desses filhos, todos participavam da festa lá no Cururuquara?

L: Os do Belval não participam, quem participa sou eu, minha irmã de Guarulhos, de vez em quando a de Mairiporã, que é a mais velha do meu pai com a madrasta terceira, e por causa de ter sítio, morar muito longe, ela não vem. Mas ela chora lá; no dia, ela chora de tristeza: “Todo mundo vai só eu não vou”.

J: E o pai da senhora, tocava?

L: Meu pai tocava bumbo. Numa daquelas fotos que o João está com ela na mão, tem ele tocando. Meu pai tocava bumbo e muito bem tocadinho. Meu pai e o irmão dele, tio Inácio, eram os bumbeiros da coisa, os dois que arrumavam; se chegava na época da festa e o bumbo estava precisando de ajeitar, pedia para esse daqui comprar couro – porque o bumbo lá era couro, não era desses igual hoje – pedia pra comprar couro, daí eles arrumavam todinho os instrumentos.

J: O quê que o Seo Roberto falava do Cururuquara, do samba?

L: Ele falava que tudo lá era muito bom, que a turma tinha que seguir, que não tinha que morrer, “Isso não pode morrer, isso tem que continuar”. Sabe, quando qualquer pessoa desanimava um pouco, o que eu me lembro, ele falava isso, ele ali deve saber mais [apontando para Carmelino].

J: E o senhor, Seo Carmelino, o senhor tocava bumbo também?

C: Eu só andava atrás da turma. Aí, depois que eu fiquei moço, eu acompanhava eles, mas com 17 anos de idade eu larguei mão do bumbo e passei para o lado do baile. Mas achava muito bom aquilo lá. Aí agora do segundo casamento eu acompanhava ele, o pai dela, [apontando para Luiza] né? Daí nos últimos tempos a gente começou a viajar, ia pra São Paulo, pra outras vilas, né? Mas antigamente, não, a gente sambava só na festa.

L: A prefeitura começou a pegar e nós começamos a sair, né?

C: Eu participava, quando de criança, mas depois de velho...

L: A tia dele era uma sambadeira de primeira; a tia, a mãe, eu era pequena mais eu me lembro. A Horácia, a tia Cristina, nossa, como sambavam aquelas mulheres. A minha tia Cristina, não é porque ela era minha tia, ela é casada com um tio, mesmo, no dia seguinte ela e meu pai ficavam “au au au au” [afônicos], eles nem a fala deles não saía, ficavam igual cachorro [risos], aí minha madrasta dizia: “Vão sambar, vão sambar, dois loucos!”, e se davam muito, os cunhados, nossa! Também, meu tio, qualquer coisinha que fazia na minha tia, meu pai ia lá ficar bravo com o meu tio. Então, era uma família muito unida, um brigava com o outro no ato, mas não brigar de ficar de mal, nada, só de chamar a atenção. Ele fala aí que meu pai era pequenininho, mas ele dizia uma palavra e meu tio negão ficava quieto.

C: Meu pai de criação, seu tio, era um fortão.

L: E meu pai era miudinho.

J: Eles eram irmãos, né?

L: Irmãos.

C: Ele ia em reunião, depois enchia a cara e começava a brigar, então meu sogro, pai dela, era miudinho, mas dizia: “Ô, João, cê tá loco, João?”. Catava ele, dava uma volta e ele parava. Um dia ele queria matar eu...

L: Meu tio João.

C: O pai dela chegou, assim... Minha tia, nós estávamos jogando bola, aí eu falei assim: “Tia, eu tou com fome”, e começou a brigar os dois, aí depois ele queria catar minha garganta lá e

ela saiu fora e gritou: “Roberto! Roberto! Roberto! Roberto!”. “Que foi, Cristina?”. Ele veio correndo, nem tomar café não tomou. Ela falou: “Vai descendo que o Roberto vem aí”, e desceu atrás. Ele perguntou: “O quê que aconteceu lá?”. Eu tava com fome, pedi um pedaço de pão e os dois começaram a brigar, aí ele avançou pro meu lado. Eu cheguei do jogo, tava com fome, ela era minha mãe de criação, disse: “Tia, tô com fome”, e começaram a discutir os dois, eu disse: “Se a senhora ficar quieta, um sozinho num vai brigar”, aí ele pulou em mim. Foi quando ela saiu pra fora e gritou meu sogro.

L: Era bonito a vizinhança lá; cheia de casa de barro, uma lá, outra lá, tudo dos filhos de vovô, morava tudo em volta de vovô. Dá saudade de ver aquele buraco lá.

C: Quê que foi, o que aconteceu lá? Meu sogro, né? Eu era moleque. Ele [João] veio com um puta de um pau para descer em minha cabeça, assim. E meu sogro, né? Não era meu sogro porque eu era moleque, falando com ele e ele com o pau assim pronto para descer na minha cabeça. - Tá loco, João!

Aí ele desceu o pau no chão.

-Vai embora, vai embora!

Aí eu subi e ficaram os dois falando. Ele não discutia com o irmão não.

L: Teve uns anos aí da gente, quando eu chegava em casa de sábado, que eu chegava para ficar com os meus filhos com a sacolada de coisas que eu levava pra lá, ele dizia: “Muito bem, muito bem minha sobrinha, esse hominho aí é bravo!”. Eu dizia: “Ele é bravo, tio João?”. “Hum, não brinca com ele, não”.

L: Meu pai, ele era pequenininho mas ele era bravo, não dizia uma palavra mal pra ninguém, mas chegava na pessoa e acalmava, não sei o que ele fazia, acalmava só na conversa, dava conselho. Eu admiro, porque naquele tempo não existia sabedoria, era dele próprio. Já tinha o outro que era briguento, encrenqueiro, mas ele não, resolvia só conversando com a pessoa.

J: A senhora falou uma coisa agora que me interessa saber, dá saudade de lembrar daquele buraco? Tinha um monte de casinha.... Todos os filhos em volta do vovô, me conta como que era isso.

L: A maioria... Tinha a casa de vovô e os filhos tudo fizeram suas casinhas em volta, um era no alto, lá no Alto da Figueira, que era o tio João. Tinha o padrinho Júlio...

C: O único que saiu de lá foi o tio Júlio e o tio Andrelino. Um foi morar na Casa Verde e o outro veio para o centro de Santana.

L: Aí tinha o tio Andrelino ali na beira da Castelo, depois tinha tio Domingo e tio Inácio, bem aonde tá a Capelinha antiga. Lá era o tio Ignácio e o tio Domingo. Vovô é que estava lá na barrocada, então essas casas era tudo em volta a do vovô, fora os outros parentes, né? Aí tinha a de minha vó [materna], dos filhos dela, aí tinha o Eliseu, que foi um escravo também dos Soares, da família Soares; lá no outro canto também com os filhos em volta dele. Só não conheci a casa de minha avó Mariana Novaes, eu não conheci.

C: Eu pensei que ali onde seu pai foi morar que ele vendeu para o Abílio Mariano fosse terra de sua avó, mas não era, eram outros Mariano. Mas aí eu não conheci a casa dela, mas era muito bonito ali, porque era só família.

J: Desculpe cortar, mas me diga, a senhora Marcolina, vovó Marcolina, era mãe da mãe da senhora?

L: Não, era vó de minha de minha vó, Mariana, que era filha dela, bem branca, era filha de sinhô.

J: E ela casou com...?

C: O marido dela era, ela casou com o pretinho lá, esqueci o nome dele. Acho que era Benedito, né?

J: Então era tudo família...

L: Tudo se conhecia e da família tudo cruzada, né? Um casa com fulano, com cicrano e ficou tudo numa panela só.

C: A vó Mariana eu não conheci, ela morreu em 1924, eu tinha três anos, deixou o tio dela com idade de três anos, era. Ela casou duas vezes também. Casou a primeira vez, aí morreu o marido dela, mas já tinha a mãe dela e mais a tia, duas meninas ela tinha, e depois casou com outro senhor e teve mais um filho e morreu em 1924, ele nasceu em 1921, não conheceu a mãe dele.

L: Conhecemos só o Tonico, né? Tonico e tia Maria.

C: Tonico, tia Maria e sua mãe.

J: Então dera nesse bairro, formado por pessoas da família, por pessoas que acabavam crescendo juntas, que acontecia o samba...

L: Só eles ali faziam o samba, porque era muita gente!

J: E todo mundo ali participava?

L: Participava, todos ali participavam!

J: Todo mundo ali, o Seo Eliseu Soares, o pessoal Mariano, a família da senhora...

L: Vovó Marcolina era a principal, ela que ganhou o São Benedito para fazer a festa em homenagem à libertação.

C: Ela ia na reza, dançar ela não dançava, você lembra, né?

L: O santo morava na casa dela. Eu me lembro, eu era bem pequena, mas a reza solene que faziam na casa dela se fosse hoje era de chorar, de tão bem rezada. O capricho dela de fazer aquelas broas, de fazer aquele café para dar para o povo, e brava, essa minha avó era brava, nossa senhora. Ele aí [apontando para Carmelino] tomou uns pito dela. Mas era um pessoal bravo, dentro do limite. Muito católico por dentro, eles eram. Esse bairro que dá dó de ver hoje, porque a gente viu tudo ali, o que a gente não viu foi porque a gente não alcançou, mas a gente viu muita coisa ali.

J: E o que que aconteceu dona Luiza, o que que aconteceu que as pessoas foram saindo de lá, a senhora disse que o primeiro filho do senhor Leandro a sair de lá foi o seu Julio, né?

L: Foi o padrinho Julio.

J: E ele foi morar onde?

L: Veio morar aqui em Santana, aqui no centro. Sabe ali em frente a rodoviária? Tem um restaurante que tinha o nome de Vaca Atolada, ali era um pedaço do padrinho Julio. Ele veio, trabalhou aí em volta nessas montanhas, nesses engenhos parados e daí ele comprou esse terreninho.

J: Então todo mundo lidava com a terra, mesmo!

L: A filha mais velha dele, quando saiu do Cururuquara, ela tinha nove anos, ela cansou de contar até agora entes de morrer que ela tinha nove anos, quando ele deixou as terras lá de vovô e veio pra cá.

J: E aí o que que foi acontecendo com as terras lá, como foram perdendo? Pelo que vocês contam é um pedaço muito pequeno que é da família.

L: Nem tem. As terras meus tios venderam, vendeu lá para um fulano lá de Amador Bueno, outro deu pra um fulano lá da cidade, e esse povo tudo trabalhava com advogado, dois, três advogados.

C: A terra que seu avô ganhou do senhor, venderam pro Leonardo [não entendi o sobrenome].

Depois, as outras que ele tinha comprado sozinho, que comprou junto o meu pai de criação, seu tio lá, vendeu oito alqueires de terra pra um senhor de Amador Bueno. Eles venderam e na verdade acho que eles eram tão “inteligentes” que nem sabiam pra quem estavam vendendo e, nessa daí, foram vendendo pra outro, o outro foi se apossando demais, eu acho que foi mais ou menos isso e daí dentro da família, tem esse Bento Branco que é meu compadre, e ele fez muita falcatrua

lá e foi onde ele, ele só tá recebendo dinheiro da DR e as terras então perdeu tudo.

C: Nós não recebemos nada, só gastamos o dinheiro e perdemos tudo.

L: Nem eu, nem minha mãe nunca vendeu nada, nem a parte de minha mãe, nem os outros herdeiros que tem lá um monte. Quando ele cavoucou isso para mim só de neto e bisneto tinha 160, ninguém recebeu nada, ninguém ouviu falar nada. Os advogados que tomam conta disso se encolheram tudo, dizem que nessa daí eles fazem uma falcatura e eles recebem também, né?

C: Coitada da Maria, sua prima, ele [Bento?] fez usucapião e ele pegou o dinheiro. O que eu fiquei mais bravo com o advogado é que seu tivesse junto com ele eu dava um tapa na cara do advogado! Porque é duro tirar seu sono, fez eu gastar... Veio um primo dela e disse assim: “Ô, Carmelino, vamo lá conhecer o doutor Antônio Brás”, “Tá, vamo lá”. Chegou lá: “Ô, Carmenlino, você é herdeiro do Cururuquara?”, “Não, eu não sou herdeiro, eu sou herdeiro lá da outra parte onde tem o pesqueiro lá pro lado do Rancho da Pamonha, do outro lado não”. “Mas você não é casado com a herdeira?”, “Sou”. “Você também é herdeiro, tira o documento e vem aqui, se você ganhar eu ganho, se você perder eu também perco”. Um tal de Brás de Barueri. Tirei os documentos tudo que ele mandou levei os documentos, cheguei lá: “Ah, não dá pra ler, a letra é muito difícil, vai no cartório fazer uma cópia legível”. Vim aqui, paguei e tirei. “Um dia por semana você me liga pra mim pra saber como é que vai o processo”. Entreguei o papel para ele na boa fé, toda semana eu ligava: “Doutor Antônio, como é que vai tal coisa?”, “Não tem novidade!”. Eu falei, “Se não vai ver, como é que vou saber se não tem novidade, se eu não vou ver, não tem novidade! Aí um dia, passando bastante tempo: “Ô, Carmelino, você não tem nada!”. Eu falei: “Você tá fazendo eu de bobo, doutor? Eu não sou advogado, mas entendo o que é a lei!”. Porque eu tinha um advogado tenente coronel que ensinava pra mim, ele sempre dizia: “Se você tem que fazer alguma coisa, vem aqui comigo”, por isso que eu sei alguma coisa. Você é um coitado que tá aí, viu! Você tá fazendo eu de bobo, eu não sou advogado, não sou nada na vida. “Você não tem nada lá!”. E passou o documento pro cara que mora junto com a prima dela, ele nem é casado, ele mora junto.

L: Ele não é casado, ele nunca quis casar!

C: O meu tio falava assim: “Ô, Bento, você nem casado com minha sobrinha não é e tá metendo o bico no meio!”. O nosso tio, né? Que falou por sobrinho dele.

L: Esse advogado fez todo documento pra esse compadre nosso catar tudo, então ali tem três, quatro advogados que dividiram o dinheiro.

L: A gente fez todo o documento pra ele, fio, aí que descobriu os 160 netos, pra ele passar pra esse compadre nosso catar tudo! Então ali tem uns três ou quatro advogados que dividiram o dinheiro da DR, e não era pouco não, viu? Desde 1965.

C: Já lidei com quatro advogados, um de Sorocaba, esse não veio aqui, mas foi no escritório da minha filha, pra perguntar como que foi os negócios da terra lá, como que foi. E eu explicava, a divisa vai de tal lugar a tal lugar, tal coisa começa em tal e tal lugar, no fim tomamo cacetada.

L: Eu acho que esses advogados receberam alguma coisa.

J: E lá nesse lugar, nesse território que pertencia a várias famílias, é um lugar simbólico da memória da família de vocês, o lugar de raiz...

L: Nossa raiz tá naquele chão!

J: A senhora me citou uma capela bastante antiga, o que mais tinha nesse lugar?

L: Olha, nós conhecemos só a capela, a casa de Dita Almeida, a casa de Vovó Marcolina, A capelinha de Inha Purita, aonde fizeram há uns anos atrás a Capelinha de São Benedito antiga, mas não é ela, a capelinha antiga caiu, lembra? Que era de barro a capela.

C: A da Palmeira era de madeira.

L: De barro também!

C: Aí depois uma senhora que tinha... Você conhece a Castelo Branco, né?

J: É!? [não muito]

C: Passando o Rancho da Pamonha, tem um lugar que chama ali Balança, assim do lado, num dia que a senhora passar lá, tem assim do lado uma casa velha, abandonada, ali morava uma senhora de nome Dona Carmem, o homem marido dela chamava João Prado, ela era de família de Jaú. Então essa Dona Carmem tinha cerâmica [uma olaria], o marido dela falou assim pro pessoal lá: “Eu posso derrubar aquela Capela e fazer de novo, de tijolo, cobrir de telha?”. O pessoal concordou. “E vou doar a Nossa Senhora do Carmo”. Ela era Carmem. “E de 15 pra 16 de julho, vamos fazer uma festa para Nossa Senhora do Carmo”. Aí formaram a festa, reuniu todo mundo, ela levou tijolo e fez a capela. Aí todo ano tinha a festa, depois agora tem pouco tempo que ressolveram fazer aquela igreja que tem lá. Você já foi lá? Atrás da Capelinha fizeram uma capela grande. No Suru e lá quiseram derrubar, lá o pessoal reuniram e disseram; “Não pode derrubar, porque isso aqui é relíquia do tempo dos escravos”. E no Suru também, eles vieram aqui, o pessoal do Suru veio até aqui pra falar comigo. Carmelino, você conhece ali desde que fez a capela nova, porque tinha a capela velha e depois fizeram a capela nova. A velha é ali pra frente do pesqueiro, e a nova é aqui no pé da subida. É que queriam derrubar aquela para fazer a igreja igual fizeram no Curuquara, tudo o pessoal de lá se reuniram e um deles de lá veio correndo em casa, eu morava lá do lado da Telesp e morei muitos anos lá, no tempo que existiu aquela capela, como aquilo é muito antigo, não pode derrubar. Agora, no Curuquara, foi o nosso pessoal da antiga que não deixou derrubar aquela capela. Ali era Capela de Santa Cruz, não tinha santo.

L: No Curuquara também vieram com negócio de tirar a capela, lembra? Quando foi na reforma da capela nova no Curuquara, a Agacir veio perguntar o que que nós achava, lembra? Aquele dia que aquele advogado estava aqui, a Agacir veio aqui perguntar o que que nós achava, eles estavam querendo mexer na capela, ela não sabia o quê que eles queriam, mas que eles estavam querendo mexer na capela. Nós falamos: “NÃO!”. Porque daí lá tá muito enrolado agora, porque agora a comunidade de lá, a maior parte é de Aldeia da Serra, então eles acham que são donos do mundo, sabe? Esse Aldeia aí. Eu sei porque nós vamos lá e eles fazem o maior pouco caso pro nosso lado, aí nós falamos para a Agacir: “Ah, não, essa capela tá existindo aí desde tal tempo assim, assim, assim, e agora vai tirar a capela? Que jeito vai ficar o pátio? Não vai ser aquele pátio antigo mais se tirar a Capelinha”. Daí eu não sei, só sei que até agora eles não mexeram, mas eles têm vontade é de tirar a capelinha pra deixar um negócio moderno, simbólico do jeito que eles querem, só que se virem falar de novo a gente vai falar não até morrer, e ainda por sorte nós somos os mais velhinhos de lá, então eles fazem cada cara feia pra nós.

E eu vou na festa de São Benedito agora, São Benedito o aniversário dele é cinco de outubro e tem uma festa, mas eles não aceitam o samba, como é que chama, samba, como é que eles falam? Eles não aceitam o samba, a comunidade da Aldeia, vários deles a maior parte não aceita o samba. O samba sai porque agora a prefeitura entrou e eles têm que aceitar, mas eles lá em si não... não gostam, torcem o nariz e não falam sim. Igual esse ano, eles deixaram o nosso samba por último, já que nós queríamos... Foi reclamado, assim, que eles deixavam sambar só 20 minutos, só 20 minutos, então é.... como eles não querem, o quê que eles fizeram? Então deixa nós sambando, acho que a prefeitura que arrumou com eles depois, então deixa nós sambar por último. Então vamos por último, saímos de lá mais de duas horas da manhã, e o João saiu de lá quase cinco horas da manhã, porque ele e o resto dos grupos ficaram sambando. Aí disseram: “Vocês entrando às 11, vocês podem sambar até a hora que vocês quiserem!”. É pra fazer desaforo, isso aí.

J: E antigamente a festa era de vocês!

L: A festa era nossa!

C: Até outro dia, a noite inteira.

L: O samba era a tradição da festa. Agora se hoje aí moda de viola, vai não sei o que, não sei o que, é hoje. Aí não sei o quê que arrumaram com a prefeitura, aí, porque agora a prefeitura registro o samba, a prefeitura disse que tinha que continuar, aí eles ficaram muito loucos e arrumaram com a prefeitura pra nós sambar por último, então. Nós entramos às onze! Eu falei: “Não tem problema, quando nós cansar nós vamos embora!”. Foi isso que foi feito esse ano. Eles vão lidar, lidar que vão tirar, quando morrer os mais velhos eles não estão nem aí mais.

J: E a senhora disse assim, o lugar sempre foi da reza de São Benedito e do samba...

L: Sempre foi!

J: Há quanto tempo acontece essa reza e a festa lá, Dona Luiza?

L: Há quanto tempo? Desde o início que teve a libertação e se reuniram os negros para fazer a festa de São Benedito, desde o início. Por exemplo, as rezas no primeiro domingo do mês nunca acabou, acabou agora que entrou essa gente nova, foi depois de agora que meu pai morreu para cá, e 36 anos pra cá, que não tem mais as rezas do primeiro domingo do mês...

J: Enquanto o Seu Roberto esteve vivo, aconteceu a reza e o samba no 13 de maio!

L: Acontecia.

C: Rezava, rezava de novo outra vez, no outro dia rezava de novo, aí vinha com o Santo pra casa da vó Marcolina.

L: Vovó Marcolina vendia camomila o ano inteiro pra comprar açúcar.

C: Pedia pro Vovô Leandro, ele era cunhado dela: “Eu vou apanhar camomila cê vai vender em Parnaíba para comprar açúcar, porque o pó eu tenho”. Ela apanhava café para fazer pó, né?

J: E qual o nome do marido dela, o senhor lembra?

C: João Novaes.

J: João Novaes era irmão do Vovô Leandro?

C: Não. João Novaes era cunhado do vovô Leandro. A vó Luiza era irmã do João Novaes. Tinha o João Novaes e Egydio Novaes, os dois eram irmãos da vó Luiza. Luiza Maria do Espírito Santo era avó da Luiza.

J: Entendi.

C: Ela era irmã do Egídio e do João Novaes

J: E como a Luiza Maria do Espírito Santo casou com o Leandro Manoel de Oliveira, este se tornou cunhado do João Novaes e do Egydio Novaes.

C: Quando formou a festa, vou contar de novo outra vez, eles vieram lá de Cotia, que nosso pessoal é tudo de lá, né? “Vocês estão fazendo a festa, Marcolina, de São Benedito sem São Benedito? Vamos dar um São Benedito pra você”, e ele não morava na capela porque era dela, né? Ele saía ia pra capela no dia 12 e de manhã, no dia 13 ele voltava pra capela dela. Era outra festa, porque tinha bastante gente, então ela fazia café, rezavam de novo, distribuía café e nosso tio que morava na Casa Verde era muito divertido, né? Chegava fazendo zoeira e formava uma outra festa! Era um terreirão grande que tinha lá. Um dia a gente tem que ir junto pra eu te mostrar onde era a casa dela e a ainda existe o terreiro lá. Ali endurecia de gente, todo mundo dançando; quando dava nove e meia, dez horas a turma ia embora.

J: O samba de bumbo é um samba que acontece no quintal, no terreiro.

C: Desde quando eu me conheço por gente o samba é assim. Eu nasci em São Roque, mas minha criação foi desde a idade de quatro anos eu tive aqui no Cururuquara. E quando eu era moleque, achava bonito e ficava atrás dos homens, mas moleque não podia no meio deles. Eles usavam aqueles sapatos de prego de cabeça, pisaram no meu pé, eu saí chorando, mas eu achava bonito e voltava de novo outra vez. Aí, depois dos 17 anos em diante, comecei a namorar e parti pro lado do baile. Depois que eu fiquei viúvo, casei outra vez com a Luiza mas a gente já morava

junto. Moramos 13 anos juntos, aí acompanhava meu sogro, ele era tocador de bumbo e eu junto com ele.

J: O senhor lembra das músicas cantadas no samba de bumbo? O senhor pode cantar uma para mim?

C: [cantando] “Jacarezinho mora na lagoa Pescoço torto comeno a minha leitoa”.

Essas são as antigas, né? Depois, aí, tinha... antigamente existiam dois samba: Campinas e São Paulo, então aí São Paulo queria ser mais maior, um queria ser mais que o outro, então inventaram uma música que tocava muito no Cururuquara.

[Música] “Estrela Dalva na cumduca de meu boi laranjal Como Campinas não tem, como São Paulo não há”.

São Paulo queria ser grande e Campinas queria ser. Campinas tinha o sambador que chamava João Diogo, era o rei dos sambadores... eu só cantei uma que eu inventei da minha cabeça, como eu sou o mais “novo” da turma que compunha lá [cantando]:

“Chegou, chegou o vovô do Cururuquara, chegou, Chegou, chegou o vovô do Cururuquara, chegou!”

Esse não existia, mas agora, por causa da minha idade, aí eu falei pro João Mário: Dá pra tocar, porque eu não posso dançar, não posso nada mais”. [João disse:] O senhor e a dona Luiza são os mais velhos daqui”.

C: Tem mulher mais velha do que ela mas não participa, né? É ela que participa, eu e ela somos os mais velhos do zabumba.

L: Tem as primas mais velhas que eu, a outra minha prima Juninha, que está no hospital, tem 87.

J: E elas nunca participaram?

L: Não, não querem participar, cansamos de convidar, cansamos.

J: Mas quando eram jovens participaram ou nunca participaram?

L: No baile, o negócio delas era baile, nunca participaram; e a outra é evangélica também, tá fazendo 80 anos o mês que vem, não tá nem aí. Agora, essa de 85, que é a Mariazinha, que é a mãe da Eny, ela pegou pra participar mas também não tá nem aí, o negócio dela é mais baile, então ela não tá nem aí, ela só acompanha. Aí quem ficou, assim, fazendo alguma coisa direito, outra errada, outra conforme, sabe? Só ficou eu e o Carmelino, da família.

[Pausa para o café]

J: E as palmeiras que tem lá perto da capelinha, quem plantou? Como que é essa história?

L: Da época da escravidão tem duas palmeiras ainda de pé, dois coqueiros imensos! Foi eles da roda ali que plantaram. Eu sei que era seis palmeiras, só tem duas, mas aí andaram plantando mais duas que são novas ainda. E as gigantonas tão lá, nossa, duas gigantes, quando cair muita gente vai chorar. Elas tão bem no pé da capelinha velha, dão coquinho ainda.

C: Quando houve a festa lá, depois que terminou, eles: “O que você vai fazer?”, “Ah, eu vou trabalhar de jornaleiro!”, “Não, eu vou trabalhar por minha conta!”. E eles ficaram três dias e três noites conversando ali. Aí falaram assim: “Vamos fazer uma festa pra São Benedito?”. Mas não tinha santo. Aí falaram assim: “Vamos plantar umas palmeiras aqui?”. Aí plantaram seis pés. Três assim e três assim [mostra com as mãos enfileirando- as], agora caiu e ficou três.

L: Caiu quatro já, ficaram só duas antigas.

C: E não plantaram mais, ficaram de plantar e não plantaram.

L: É, isso é um descuido! Eles não viram que tava caindo? Como a gente não tá lá na comunidade é bom não mexer muito.

C: Daí na música samba, inventaram a música assim: “A Capela das Palmeira, foi feita pelo

escravo

As cruz é de madeira e as parede são de barro”.

C: É... era bonito.

[Canta outro samba]

“Faz roda grande mulher, faz roda grande mulher Homem não sabe roda, homem não sabe rodá!”. [Maria Luiza, filha de dona Luiza, chega a participar da conversa:]

Maria Luiza: A senhora contou pra ela que a gente foi no SESC? É, no SESC Pompeia, apresentar esse samba.

J: E a cruz de pedra?

M.L: Eu gosto, eu adoro! Eu lembro que eu era menina, meu avô era vivo ainda. As rezas na capelinha eu gosto, sabe? Foi maravilhoso. Eu sei samba, eu lembro do samba. Eu lembro de muita coisa, gostoso demais, mas depois que entrou... Todo anos a gente ia lá na capela, rezava direitinho tudo, tudo aquelas coisas que eles montavam um monte de coisa. Tinha meu irmão pequenininho, que já é falecido, a Cláisse, era mais família do que defora.

L: Só lá de casa eram 12!

M.L: Era mais família do que de fora! Entendeu? Então, eu lembro muita coisa boa da época do meu avô, com 12, 13 anos, nossa! Cururuquara era tudo o que era bom, era bom demais. Muito bom demais, nossa. Hoje em dia é que não tem mais graça.

L: Hoje em dia não tem mais nada, é uma simples queremesse.

M.L: Os mais velhos querem levantar.

L: Nós não queremos levantar, nós acompanhamos pra não ficar perdido de vez.

M.L: Mas foi bom demais.

L: Até que teve uns quatro, cinco anos depois que meu pai morreu, nós íamos com aquela garra toda, eu a minha irmã, bastante gente da família, ia com a garra toda. Mas aí o povo de fora tinha entrado, a minha irmã foi e disse: “Luiza, esquece, bem. Para com isso!”. E quando eu vi que não era aquilo, e ela dizia: “Para um pouco, me ouve! Não adianta você ficar se matando, filha, você sozinha não vai conseguir!”.

J: Então a festa começou a se “perder” quando os de fora foram entrando?

L: E eles foram mudando tudo o jeito. Pode ir lá, tem a festa todo ano, mas não é nem a metade do que era. As barraquinhas, era tudo feito com ramo de mato, taquara! A cobertura era... quem podia, punha encerado, mas quando não podia, punha mato também!

M.L: Pros mais novo, pras crianças assim, na hora que tivesse cansado, fazia cama de mato assim...

L: Porque chega uma hora que a criançada quer dormir.

M.L: Era coisa bem original mesmo!

L: Da roça mesmo!

M.L: Mas daí cada um vai tomando seu rumo! Mas a gente fica aborrecido.

L: Igual à Eny. A Eny teve uma reunião o ano passado, que era pra nós dois irmos, essa minha prima de Itapevi, era pra nós tudo ir na reunião, e eu não sei o que aconteceu que eu e ele.... Ah! Não trouxeram condução! Isso foi o ano passado, bem antes da festa; chegou lá a Eny, um monte, a festa aqui era assim, assim, assim, eu era deste tamaninho e a gente lembra, rasgou o pano. Sei que quando nós chegamos lá no dia seguinte, dali uma semana ia ter outra reunião, daí nós não pudemos faltar, né? Aí os homens tavam tudo de cara feia! Ninguém participava, só vinha, olhava assim, como se tava olhando um bicho! Que coisa! E assim vai se estragando a festa. Mas eu ainda quero escrever tudo isso que tá aqui na minha cabeça e deixar tudo escrito!

Escrever folha por folha e falar tudo o que aconteceu ali.

J: É um jeito de deixar escrito a memória do lugar, né, dona Luiza?! Ela talvez nunca volte a ser como era antes, mas existiu uma história.

M.L: É história da época dos escravos!

L: Se eu tivesse uma pessoa que saiba desenhar, poderia fazer até a capelinha, depois os ranchinhos em volta, como a festa foi. Se tiver alguém pra fazer isso pra mim eu aceito, quero fazer pra deixar. Eu quero deixar isso, até pra essa cultura aí, eu quero entregar. Eles judiaram muito da gente, eles demoraram muito a querer entrar nesse assunto dos Palmares, demoraram, fizeram muito pouco causo, deram risada, caçou, isso aí é uma macumba! Nós fomos sambar aí nessa escola Rute, lá eu não sei quem era da escola...

M.L: Zombaram bastante, nem sambaram direito porque zombaram bastante!

L: Nem deu pra sambar, zombaram bastante de nós, fizeram uma roupa errada! Fizeram uma roupa pra nós, já tem mais de cinco anos isso. Então, fizeram uma roupa pra nós cor-de-rosa, cheia de rendas, rendas e mais rendas, parecendo aquelas baianas que rodam no carnaval.

M.L: Na época a roupa não era toda rendada...

L: Não, não! Era caipira mesmo, estampada sim, mas sem rendaiada.

Fizeram uma roupa dessa pra nós, pra quê! Essa escola zombou tanto! Eles diziam desde a portaria quando nós tava entrando. “Olha os macumbeiros, aí”, [ai meu Deus] ali era pra gente pegar e responder mal, os professor...

M.L: Nós não respondemos nada porque a gente é civilizado, educado.

L: Ninguém respondeu nada! Aí ficou uma turma que frequenta essa escola, a turma da noite, que frequenta essa escola. Começou a puxar a roupa das meninas, tinha pouca menina aquele tempo. Passar o pé pras meninas cair. Foi muito mal aquele samba. Nossa, eu tenho pavor daquele dia! Eu nem gosto daquele foto, mas infelizmente eles mandaram e está aí. Então, o Centro Cultural daqui, até a escola condenavam ao samba. Eles demoraram muito, agora que Brasília acordou, agora que o país acordou de mexer com isso é que eles registraram a gente. Deu muito o que fazer, o João não te falou? Fizeram tudo pra gente desistir, mas nós vamos morrer ali, não vamos desistir. Agora esses barão da Aldeia da Serra tão por dentro, agora eles estão atacando pra não aceitar essas histórias do quilombo, eu acho! Porque pela cara que eles fazem pra nós! Nós tivemos uma reunião antes da festa e outra um dia antes da festa. Daí por isso que eu quero deixar umas coisinhas escritas e até desenhado se for possível, pra saber bem como foi, e vocês que lutam pra isso, melhor ainda, melhor ainda. A luta é grande, pois como eles não quer nem saber, a gente tem que ir cavoucando, cavoucando, cavoucando até um dia chegar lá, mas aí em Parnaíba, nossa senhora! Pode ver! Você não conhece parnaibano, eu que conheço a maioria, pelo menos a maioria do centro, dos antigos; tem muitos novos aí que vêm me abraçar e eu não conheço, mas já é daqui, então foram muito tempo contra, sabe? Tem um rapaz aí, que toda vida... e ele tá trabalhando aí há mais de dez anos, um que filma, como é que chama?

J: Cinegrafista?!

L: É. Então, aquele homem nem olha na nossa cara, ele nem olhava na nossa cara esse rapaz, e hoje já tá com sua idade [referindo-se à filha Maria Luiza que está com 54 anos], mas ele entrou novo na prefeitura. Ele fazia tanto pouco caso, que num dia a gente foi entrar na perua pra ir pro Curuquara, que era o dia da festa, ele dizia: “Aqui não cabe, não! Aqui não cabe, não! Aqui vai fulano, vai cicrano, não cabe!”. E era eu e o Carmelino, Eu falei: “Então nós vamos a pé? Então nós vamos a pé! Nós aluga um táxi aí e vamos”, eu falei pro motorista. O motorista falou: “Não, vocês têm que ir, a perua veio aqui pra levar vocês!”. Mas ele foi com uma cara, ele e a mulher dele que hoje é esposa, foi com uma cara, menina! Até hoje não sei o nome dele. Sempre que a gente tá sambando eu vejo ele na praça, mas finjo que não vejo, porque ele não vê a gente também! Eu não entendo, tá trabalhando, ganhando dinheiro e fazendo pouco caso dos outros. É fogo essa

gentinha daqui de Santana. Uns querem levantar e outros derrubar!"

J: É, de uns quatro anos pra cá que o pessoal da cultura está apoiando?

L: Eu acho muito bom! Eu acho é bom! Porque nós viemos de quem? De nossos antepassados, como eles, né? Eu acho uma boa, todo mundo veio de um antepassado, ou preto ou branco, e nós tivemos muita luta. Como eles vieram dos senhores brancos, nós viemos do negro. É bom pro novo saber qual é a raiz. Eu não tenho escola nenhuma, e depois de velha eu não quis entrar pra aprender. Aqui na nova matriz, indo pra Pirapora, num tem uma igrejona no meio do mato? É a nova Matriz de Santana do Parnaíba, tem uns dez anos que estão lutando com aquilo lá. E lá tem ensinamento pra todas as idades, mas eu não fui. Por isso eu não sei falar direito. Se eu tivesse alguma sabedoriazinha eu ia ajudar.

J: Mas a senhora já ajuda muito com a história que a senhora traz.

L: Eu tenho até a terceira série. Eu passei pra quarta com 12 anos, mas eu queria trabalhar, aí meu pai levava eu pra olaria que tinha no centro. Pois ele largou mão da roça e foi ser oleiro, né? Que fala... Aí ele queria por todas as crianças. Mas quem disse que eu queria, porque o barro comia tudo assim a mão da gente, aquilo ficava em carne viva, e daí eu fui pra cidade trabalhar.

J: E na cidade a senhora trabalhou do quê?

L: Olhava dois menininhos, filhos do Juiz de Paz de Santana do Parnaíba.

J: Isso com 12 anos?

L: Isso, com 12 anos e quatro meses. Naquele tempo, por causa da idade, não podia trabalhar, e esse Juiz de Paz tinha as filhas dele tudo lá nas Perdizes, então ele me levou pra trabalhar lá nas Perdizes pra filha dele. Menina, como eu chorava! Morava lá, só vinha uma vez por mês. Mas eu saí da escola... E não queria ficar na olaria... Aí meu pai só ia me buscar uma vez por mês pra eu vim pra casa, nesse tempo. Ele me buscava e eu ficava dois dias. De no alto das Perdizes, rua Franco da Rocha, eu ouvia o trem, pra quê! Se eu escutasse eu começava a chorar, chorar, chorar... Aí minha patroa, a Dona Didi, falava: "Por que tá chorando, menina?", "Eu tô com saudade da minha casa, quero ir embora pra minha casa!". Não, mas seu pai disse que você vai ficar aqui com a gente, não vai embora!". Foi sofrido, mas não queria ir para a escola, tinha que ficar lá. E o menino de lá que eu fui brincar com ele, batia em mim, eu era um rato! J: A senhora era pequenininha?

L: Até hoje, e o menino era viçoso, gordão, filho de gente rica e batia em mim que só vendo, não via a hora de chegar no quarto de noite para chorar, que coisa chata. Se eu tivesse ido pra escola, não precisava ter ficado lá.

Saí de lá e fui para a Almeida Prado, também era sistema escravo trabalha aqui, é aqui, nem no portão pode sair, meu pai me entregava ali e ali tinha que ficar, também não oferecia uma escola nem nada pra gente. A única coisa que eu aprendi ali foi cozinar mais ou menos na época, né? Do contrário, é só faxina! E nisso a gente ficou a vida inteira, quando caí aqui na vila há trinta e poucos anos - que eu estou de volta, ainda eu lidei com faxina, ainda! Na faxina de novo, e arrastando criança ainda. Tem coisa que eu acho que tem que ser né, mas eu acho que tinha que ser né, e a cabeça não abriu para outra coisa então eu acho que tinha que ser isso mesmo, faxineira, pelo menos não deu pra morrer de fome.

J: É um trabalho! Que muitas de nós passamos por isso.

L: É, agora elas estudam, vão pra escola, têm direito, nossa, é outro mundo. Antigamente eles não ofereciam nada e a gente acha que tá bom tudo aquilo. A única coisa que eles diziam, coitado [referindo-se ao pai], "Não põe a mão em nada, heim, se você ver um dinheiro, deixe onde estava. A única coisa que ele falava pra mim. Que seu colocasse a mão no dinheiro eu ia ser mandada embora e chegava em casa e ainda apanhava.

J: Pra gente finalizar, dona Luiza, eu queria que a senhora falasse um pouquinho sobre o que a

senhora comentou, em uma conversa nossa, que na década de 60, de passar a rodovia Castelo Branco, como foi esse processo?

L: Quando a Castelo Branco entrou?

J: É.

L: Acho que foi antes de 60, né, Carmelino?

C: Antes.

L: Daí aqueles homens da Rener traziam o exército para tomar conta do terreno, lembra?

C: Daí eu não tava lá ainda!

L: Mas eu estava! Um pouquinho antes de 60, teve uma companhia com o nome Rener, Banco Rener, teve lá nas terras e compraram por quem a gente não sabe, só que eles não deixavam ninguém entrar nas terras. Se um pessoal ia e desmanchava a cerca, no dia seguinte eles iam e cortavam e passavam acerca de arame.

J: E as terras eram de vocês!

L: Era do meu bisavô João Novaes, tio Egydio, João Novaes. Sabe onde de domingo fazia roça?

C: Aonde era do seu avô, ali.

L: Subia até o Rio do tio Delfino, eles picavam tudo a cerca.

Quem fazia a cerca era gente que já tinha comprado de alguém, aí eles, sei lá o que lá, mandava uma turma do exército, cinco homens, tudo na beira da estrada pra saber quem que ia entrar pra mexer com a cerca, eles cortavam ou então eles atropelava quem estava ali, sabe? A gente não ficou sabendo como o banco da Rener fez aquilo, porque a herança ali era de vovó.

C: Mas o pessoal antigo, coitado, eles não tinham dó do que era deles, tem uma área de terra sua, né? Tem um cara entrando lá dentro, o que você vai fazer? "Aí é meu, sai daí!"... O meu sogro, coitado, ele confiava em muita gente e depois que nós ficamos junto... Ô cumpadi, agora vai ser bom! Cururuquara não tinha luz,

Vai ter luz, porque a pedreira lá daquele alto lá, comprou lá do Servino. Servino é um vizinho meu lá do 29 que comprou lá uma área de terra lá, não tinha nada. Pediu pra morar lá em 1933

L: Esse não tinha nada lá.

C: Na época ele tinha um burro de carroça e uma vaca de leite. Eu não tenho nada de terra pra fazer pasto pra minha vaca e nem pro meu burrinho de carroça, você tem aquela área lá, que nosso tio mudou de lá e foi pra perto da capelinha, né? E ficou aquela área lá. Então veio uns homens maior que devorou a aldeia da Serra que era Ingaí, derrubou o mato e fez carvão, o homem veio com 30 burros pra baldear carvão dali pra Amador Bueno, não ia pra São Paulo, colocava no trem no vagão pra ir para São Paulo. Então, esse homem falou: "Inácio, aquela área lá você podia me arrumar pra eu por meu burro e minha vaca de leite lá, ficou lá séculos de vida lá, tempo né? Sabe que foi que ele fez? Ficou lá e vendeu lá.

L: Vendeu pra outro falante!

C: Esse homem que comprou lá, vendeu pra Santa Rita, fábrica de cimento, lá tem pedra boa pra cimento, lá no alto! Só que vendeu lá, o homem fez a sonda tudo só pra pedreira tem que ter escritura, pra poder pegar a ordem pra por dinamite pra estourar a pedra, o homem não tinha documento, de que jeito né, perdeu. Aí meu sogro, vendo que o homem roubou lá dele. E ele: "Agora vai ter luz aqui! Vai passar a luzaqui!".

L: O homem vendeu lá, comprou duas casas em Itapevi, e meu pai contente que ia ter luz! Que ia estourar a pedreira e ia ter luz. De quem é lá agora?

C: No fim, o Servino vendeu pra pedreira, pra Santa Rita, mas a pedreira não pode funcionar naquela época por que tinha que comprar dinamite do exército e se não tiver escritura eles não vendem! O Servino morreu, mas como ele não tinha como devolver o dinheiro, tá lá o rolo ainda.

C: Agora tem luz.

L: Mas tem luz porque a Eletropaulo desceu, né?! Mas é tudo assim. Então, com esse negócio de vender, assim, é que o Exército tomou conta de uma enorme área de terra, não dessa parte do Servino, mas da outra parte que é de Vovô Leandro, Vovó Marcolina, ali onde o banco pegou, é que puseram o exército lá, e ali onde é o São Nicolau, uma vila com mansões e casarões, também era área de vovô.

J: Passei por ali a primeira vez que tentei chegar lá no Cururuquara.

L: Aí tem os casarões e ali ainda é área de vovô, tio Egydio, Vovó Marcolina, proque essa área deles são três parentes que compraram de sócios, não é doado, compraram de sócios. Então esse terreno aí pegaram e puseram o exército tomando conta.

C: Não, aonde colocaram o exército tomando conta é do seu avô sozinho, Seo Nicolau com a vovó Marcolina é mais pra baixo.

L: Só sei que o banco da Rener fez isso aí.

C: Aonde o Egydio comprou com o Vovô Leandro é onde vó Marcolina morava.

L: Não tem a última casa que foi feita lá no São Nicolau, do lado de baixo, feita do anos passados pra cá? Dali até lá a porteira de vovô tinha soldado. Sei que era uma enorme terra.

C: A área que o seu vó comprou sozinho.

L: Eles perderam tudo de bobeira, foi vendendo de pedacinho, e aí não sabe pra quem é. Esse que comprava já tá ciente, “Eu vou comprar daí eu passo pra outro”. É aí é onde eles perderam. Só dos nossos descendentes, entre meu e dele, são 83 netos e bisnetos.

M.L: Do primeiro casamento a senhora teve eu [Maria Luiza], o Artur e o Carlos, do segundo casamento foram os gêmeos, Ronaldo e a Rosana, e do terceiro casamento foi Claudio, Luciana, Lucimara e o Cramelino, e um que perdi. Mais cinco do Carmelino que quando a gente casou, vieram tudo de 16 anos pra baixo.

J: Então a senhora ajudou a criar.

L: Quinze filhos! E olha que cuidei e continuo cuidando de neto! A vida é assim bem sofrida, mas não sei como é que a gente lembra de tanta ciosa! Eu não sei porque foi, mas um pouquinho antes de 90, deu uma fracassada o samba. Tem uns parentes da gente bem preto daí do Suru, que se juntaram com a gente. E o que eles mais gostavam era da reza, porque aí o Suru também tinha reza e eles não conseguiram segurar as coisas dos antigos dele. Mas aí quando tava tudo se encaixando, meu irmão vai e adoece, meu irmão era forte, sabia chamar o povo. Mas aí, coitado... Morreu. Tem uma fita que meu irmão gravou de uma reza que a gente fazia, de São Pedro, porque minha mãe chamava Pedra, e fizemos oito anos de samba e reza, a gente começou e achou que dava pra gente levar adiante. E assim foi. O Miguel emprestava o bumbo. O bumbo que era da família deixaram acabar, meu sobrinho Carlinhos gostava muito do bumbo, levou o nosso e descuidou, emprestou para uma tia dele e deixou acabar. Era de tora de madeira, couro de boi mesmo, e todo tarraxado no cipó.

Quando chegava o mês de abril, meu pai já ia pro mato atrás de cipó. Enrolava e punha na água, depois de uma semana dele na água, debaixo da bica, e ele tirava limpava tudo ele, porque aí saía toda casca e ele ia tarraxar o bumbo com cipó, os aros eram pau, tem um pau que dobra, e uma vez por ano era isso.

4.5 Dona Mariazinha

Figura 55. Maria Novaes Soares



Fonte: Marcos Palhano

Depoente: Maria Novaes Soares

Idade: 86 anos(02/11/1927)

Local: Casa de Dona Maria

Endereço: Ana de Araújo Castro, 364 -Itapevi

Data: 25/09/2013

Participantes: Benedita (prima), Eny Soares de Souza(filha)

Transcrição: Juliana de Souza

Revisada por: Lara Padilha

J: Qual é o nome da senhora?

M: Maria Novaes Soares.

J: E que idade a senhora tem?

M: 85, já fiz de tudo. Nasci em 2 de novembro, sou do Dia de Finados.

J: Qual é o nome dos pais da senhora?

M: Pai, João Manuel de Oliveira, mãe, Maria Soares.

J: A senhora sabe o nome dos seus avós?

M: Leandro Manoel de Oliveira, a avó não conheci [parte de pai].

J: E os avós por parte de mãe, a senhora lembra o nome deles?

M: Maria Soares, porque é eu Maria, minha mãe Maria e minha vó Maria. Então é Maria, Mariazinha e Maricota. Minha vó era Maricota e Minha mãe, Maria e eu, Mariazinha.

J: E o avô da senhora?

M: Não conheci, mas o nome dele era Eliseu.

J: E a senhora nasceu aonde?

M: Lá no Cururuquara, porque o hospital mais perto lá naquele tempo era em Parnaíba, num dava tempo e tinha muita parteira lá.

J: E a mãe da senhora contava quem foi a parteira que realizou o parto?

M: Não.

J: E a senhora trabalhou durante a vida?

M: Sim, trabalhei muito, trabalhei na roça primeiro. No Cururuquara trabalhava na roça, depois minha mãe morreu, nós se separamos todos, um irmão foi pra lá, outro foi pra lá, ficou tudo separado.

J: Em quantos irmãos vocês eram?

M: Nem sei, mulher e três homens. O Luís, Toninho e Osvaldo, é seis.

J: A senhora lembra os nomes das mulheres?

M: Joana, uma que faleceu esse ano, a outra é Clara, e eu.

J: Tem outros irmãos vivos?

M: Não tem nenhum. Eu tenho uma irmã, mas os irmãos morreram todos.

J: Então a senhora é filha do Senhor João Novaes que era filho do seu Leandro... E a senhora sabe quem foi morar primeiro naquele bairro em Cururuquara?

M: Não sei, só sei que nasci lá, mas acho que foi minha avó, pois ela foi escrava, sabe? Então eu acho que foi ela e teve as filhas dela lá.

J: Mas é a sua avó por parte de mãe?

M: De mãe.

J: Então é a senhora Maria Soares?

M: Isso.

J: E como era o Cururuquara quando a senhora era pequena?

M: Era um matão, tinha umas casas ali, outra lá, e tinha muito mato, não tinha luz, era luz de querosene, num tinha nada.

J: E as casas de lá, como eram?

M: Algumas de tijolos, algumas de barro... Variava.

J: E a senhora conheceu o vovô Leandro?

M: Conheci mas ele morreu logo, eu era pequena quando ele morreu.

J: E o que a senhora lembra do seu avô? Quais as histórias que ele contava...

M: Dele, eu não sei nada e a minha avó, que era mulher dele, eu nem a conheci, porque já tinha falecido.

J: Lá no Cururuquara, tem as festas, o samba de lá, como que era isso? A senhora participava, ou o pai da senhora participava, como que era isso?

M: Mês de maio tinha a Festa de Santa Cruz, dia dois, três de maio, depois era a Festa de São

Benedito, dia 13 de maio.

J: E essas festas aconteciam desde que a senhora era menina?

M: Desde que eu era menina.

J: E a senhora lembra da sua mãe, do seu pai que participava?

M: A minha mãe dançava samba, mas meu pai, não, só os irmãos do meu pai dançavam.

J: Mas ele não tocava bumbo, nem nada?

M: Não, ele só tocava sanfona.

J: Ah! Ele tocava sanfona...

M: É, ia nos bailes, naquela escuridão que nem luz tinha pra gente ir lá, nas festas.

J: E a senhora frequentou a escola?

M: Sim, mas uns dois anos só, mais faltava do que ia.

J: E a escola era perto? No bairro mesmo?

M: Sim, da minha casa era perto.

J: A Senhora lembra quem era a professora que dava a aula? Ou o nome de alguém?

M: Uma era Dona Olinda e a outra era a Dona Iracema, de Santana de Parnaíba elas era, elas dormiam lá a semana inteira e no sábado elas ia embora.

J: Eu estava olhando alguns documentos e surgiu um nome de umas pessoas, eu não sei se a senhora já ouviu falar, Carolina Tyane, já ouviu falar desse pessoal?

M: Carolina!? Não me lembro não, eu era pequena, então eu não me lembro, que nem meu avô mesmo eu não o conheci, era pequena, apenas conheci a minha avó.

J: Por parte de mãe né? Tá. E o pai da senhora, tinha outras pessoas da família dele que morava ali no bairro? Como que era isso?

M: Tinha bastante casa, no sítio havia bastante.

J: E era tudo da família?

M: É, a gente conhecia bastante, os filhos e os pais, né?

J: E o pai da senhora e os irmãos deles, que, como a senhora disse, participavam do samba, também moravam lá no Cururuquara?

M: Moravam, só um tio meu que não morava, o Tio Andrelino.

J: E a senhora lembra onde ele morava?

M: Não, quando eu conheci ele pra fora, ele morava em Sorocaba.

J: Que era o irmão do pai da senhora, né?

M: Meu pai morava lá mesmo, tocava sanfona, ia nos bailes.

J: E a senhora fala assim que muda lá do Cururuquara com 17 anos, né?

M: É, eu tinha quase 18.

J: Mas a senhora muda por que, Dona Maria?

M: Porque minha mãe morreu, e só tinha minha mãe, e o meu pai não morava com a minha mãe, então foi todo mundo pra um lado, separou todo mundo.

J: Os seis irmãos que a senhora tinha; cinco, né? Seis com a senhora!

M: É.

J: E a senhora sai de lá e vai morar onde?

M: Venho morar aqui em Itapevi.

J: Aqui mesmo nestacasa?

M: Não, essa casa eu fiz depois, bem depois, eu tinha 17 pra 18, não tinha muito juízo então... Trabalhava nas casas das mulher, dormia lá mesmo, só às vezes eu ia pra casa das tia, eu vim pra cá sozinha e cabei ficando aqui até agora.

J: E veio trabalhar pra cá, e a senhora trabalhava no serviço doméstico mesmo?

M: Trabalhava, trabalhei um pouco em firma, mas mais em casa de família.

J: E quando a senhora vem pra cá, a senhora continua indo lá no Cururuquara, participando do samba, ou participando das missas...

M: Eu ia muito pro Cururuquara antes, mas agora fiquei doente, só vou quando me levam, mas agora vou só de vez em quando. Antes eu ia, passeava de dia, de domingo, mas agora não deu mais.

J: E antigamente...

M: Santa Casa tinha lá, a gente ficava internado lá na Santa Casa, a Igreja, que tinha uma grande que nós ia, o Natal lá em Santana de Parnaíba, mas era duas horas a pé!

J: É, né? Pra conseguir chegar em Santana, né?

M: É, a gente não tinha cavalo, não tinha nada, era a pé mesmo...

J: E ali no Cururuquara, o tempo que a senhora morou lá, 17 anos tinha roça.... Como o pessoal vivia lá? Do que eles viviam?

M: Roça de feijão, roça de milho... J: E aí vendia pra cidade?

M: Não.

J: Ah, era só pra eles mesmo, né?

M: É difícil, alguns vendiam por lá mesmo, né? Mas pra fora não, cada um tinha uma roça pra ele, aí, se sobrasse, né? Minha mãe nem tinha roça, nem plantava nada, né? Trabalhava pros outros.

J: Trabalhava na roça dos outros...

M: Na roça dos outros, no frio, às vezes chegava com o pé duro da roça, é muito duro, foi muito dura a morada lá no Cururuquara.

J: E a senhora começou a trabalhar pequena também...

M: Às vezes tirava a minha tarefa, e tinha que deixar pro outro dia... Eles pediam um tarefão pra gente, assim.

J: E às vezes não dava conta, né?...

M: Às vezes não dava, acabava o dia e não dava, aí, no outro dia, a gente ia terminar, mas na roça eu trabalhei pouco, não trabalhei muito não.

J: Mais quando pequena, mesmo, que a senhora ficou na roça... Aí a senhora vem pra Itapevi mocinha, né? E aí começa a trabalhar em casa de família...

M: É, aqui eu conheci a vida sozinha, foi virando, virando...

J: Aí a senhora já saiu de lá trabalhando, aí morava na casa das pessoas...

M: É, eu vim de uma colega, uma conhecida, e ficava na casa dela e ia trabalhar fora, dormia na casa dela.

J: E os irmãos da senhora, depois a senhora não teve mais contato com os irmãos, o pai da senhora?

M: Nós ficamos um tempão separados.

J: Contato, assim, com o pai da senhora, como que é?

M: Quando eu mudei pra cá?

J: Isto.

M: Não, ficava aqui mesmo, é difícil, às vezes eu ia no Cururuquara, mas agora muito difícil. Nas festas eu ia sempre, mas assim, à toa, não. Eu conheci muita gente lá, mas agora, uns mudaram, outros morreram, mas agora não..

J: Hoje não tem mais ninguém lá, né? Tempouca...

M: Eu nem gosto mais do Cururuquara, a minha irmã foi morar pra lá, quis ir pra lá... Morar, não, ela fez uma casa lá, fim de semana vai lá, passa o dia, mas eu... Não tem mais ninguém, eu não conheço ninguém. Antigamente, ia na casa de fulano, na casa daquele, na casa de outro. Agora não tem mais ninguém, né? Os que tinha do meu tempo já morreu quase tudo, eu não vou lá, difícil.

J: E quando a senhora lembra das festas... É diferente hoje em dia? E esse ano a senhora estava na festa, né? Como que era a festa antigamente? O que mudou pra hoje em dia...

M: Era com lampião a luz, lá; e o samba tinha café da noite, dava café pra todo povo, e a minha avó ia fazer café a noite inteira.

J: A Dona Maria?

M: É, Maricota.

J: E quando a senhora lembra do Cururuquara, assim, daquele lugar né? Que sentimento a senhora tem?

M: Agora nem tem muito, não tem mais ninguém de lá de antigamente, as pessoas de antigamente mudaram todas, então a gente não tem mais conhecido, né? Agora, tem gente que adora ir lá; eu, não, não tem pra onde ir lá, ficar andando, antigamente tinha aquele colega de escola, tinha tudo, agora não tem mais não.

J: E o bairro lá, é um bairro grande, o Cururuquara, mas, assim, tinha muita gente da família de vocês que moravam lá antigamente...

M: Tinha minhas tias, primas, primos, tinha muita gente.

J: E a senhora sabe como que as pessoas começaram, que a senhora disse que, assim, que provavelmente tenha sido pela avó da senhora, né? Que a sua família vai pra lá, porque ela foi escravizada, né? E quem contava essa história prasenhora?

M: Que história?

J: Que a avó da senhora tinha sido escravizada...

M: Ah, eu já sabia, desde pequena.

J: Ah, desde pequena...

M: É, ela foi, depois ela foi embora, ela que fazia o café da festa, ela era bem velhinha, mas ficava a noite inteira, café dava muito, café com pão. Antigamente, a noite inteira ficava passando café pra lá, pra cá e minha vó fazia, tinha uns tachos grande assim de água e ela fazia café a noite inteira..

J: E ela também morou lá até quando morreu, lá no Cururuquara...

M: É.

J: E ela contava de onde tinha vindo, se ela nasceu ali mesmo...

M: Sabe que eu não sei direito da onde minha avó veio...

J: Tá. Porque o pai da senhora, a mãe da senhora, nasceram lá, no Cururuquara...

M: Nasceram.

J: Tá. A senhora lembra o ano em que o pai da senhora faleceu?

M: Não lembro, eu tava aqui, tava aqui morando em Iatapevi.

J: E da mãe, a senhora estava lá, a mãe da senhora faleceu do quê? A senhora lembra?

M: Não tinha médico pra ir, tinha que ir pra Parnaíba, né? Era difícil, né? Aí foi ficando doente, doente... até que morreu.

J: Então a avó da senhora morreu depois da mãe dasenhora?

M: Antigamente era muito esperta, ia pra Paranaíba, andava, passeava muito, mas agora, não deu mais...

J: É, né? Mas a senhora aproveitou enquanto pode, né? Mas a senhora casou, teve filhos?

M: Não, eu não casei, eu fui morar com um homem, ele era casado separado, aí a gente uniu a família, ficou. Tive duas filhas com ele, olha aí ele nas fotos, é ele e a sobrinha dele, ela era de Minas, ele era mineiro, eu ia muito pra Minas.

J: E a senhora tem netos? Quantos?

M: Tenho, né? Netas três, a Fernanda, Cassiana e a Gabriela. Agora bisneta tem cinco, quatro da Fernanda, uma da Cassiana.

J: A senhora já tem netos e bisnetos.

M: Tenho bastante já, tem dia que eles estão aqui, agora eles não tão, porque estudam, né? Mas sábado, domingo sempre eles estão aqui.

J: E da época de escola, assim, que a senhora disse que frequentou durante dois anos, o que a senhora lembra desse tempo?

M: Era muito ruim, pobre não tinha nem roupa para ir pra escola direito, mas não tinha festa nada, em escola, as professoras vinha de Paranaíba, final de semana eles iam embora. Foi bom a escola, mas aprendi pouco, aí não quis estudar mais e fiquei com o que sabia.

J: E a senhora se aposentou pelo tempo de idade? Poridade?

M: Não, foi... eu trabalhava, eu tive em um serviço 14 anos e o outro 17, nesses dois serviços, em casa de família, esses dois eu aposentei.

J: E hoje, a senhora com 85 anos, uma vida inteira que passou assim, o que que a senhora leva dessa vida, dessa história toda que a senhora me contou?

M: Ah, passou o tempo muito bom, né? Gostava de ir no baile dançar, não perdia um sábado, ia trabalhar; mas sábado e domingo era por minha conta.

J: Gostava de baile...

M: Gostava de ir pro baile, passear, viajar, viajei muito, eu vendia roupa antigamente, eu ia buscar a roupa, então eu ia, de cada 15 dias, eu ia buscar, eu ia pra Águas de Lindoia, como é que chama o outro lugar que eu ia? Lindoia, Monte Sião, e tem mais um lugar, eu tô esquecendo, eu ia pegar a roupa, eu viajei bastante, fui pra bastante lugar, fui pra Ouro Preto, pra Minas, fui pra bastante lugar andar.

J: A senhora disse que nunca sambou, né? A mãe da senhora que sambava, a avó, né? Mas a senhora acha importante a festa...

M: Eu andava no meio deles, mas num sambava, só eu da família que não samba; todas, até minhas netinhas samba, todas, mas só eu que não sambei, mas eu andava no meio deles lá, do samba, tava sempre rodeando eles lá, ouvindo eles cantar, mas samba não deu pra mim, mas minha mãe sambava, minha tias, todos sambavam.

J: A mãe da senhora, que era irmã da mãe do seu Carmelino?

M: Não.

J: Ah, tá!

M: Eu sou de outra família, de Parnaíba, minha mãe tinha uma irmã em Parnaíba, Toninha era a minha madrinha.

J: Eu pensei que seu Carmelino tinha sido criado pelo seu pai, então não foi...

M: Foi, no começo, até quando ele ficou mocinho, ele morou com o meu pai, ele tem eu como a irmã dele.

J: Porque ele foi pra lá pequeno, pro Cururuquara?

M: Ele nasceu lá.

J: Nasceu lá em Cururuquara?

M: Daí cresceu junto com nós, dançava, ia pro baile, prosamba.

J: Então foi o pai da senhora que criou ele também...

M: Ele fala que eu sou a irmã dele.

J: Ele falou, mesmo, ele falou: "Você vai lá na casa da minha irmã, a Mariazinha".

M: É Maria, Mariazinha, e Maricota, tudo Maria.

J: As Marias... E a senhora colocou o nome de uma das filhas de Maria? Ou não?

M: Não, uma é Elza, a outra é Eny; é nome de mineiro, o pai dela que pôs o nome delas. É, Eny quase não tem, né? Elza tem bastante, mas Eny...

J: É, mas Eny é diferente, né?

M: É, eu tive só as duas.

J: Mas que bom, Dona Maria, a senhora quer falar mais alguma coisa, contar mais alguma coisa?

M: Não sei... Lembra aí...

[Nesse momento chega Eny, filha de dona Mariazinha, que também participa da conversa, fornecendo alguns detalhes sobre a elaboração da Festa de São Benedito e a realização do Samba de Bumbo]

E: A festa que eles faziam antigamente era pra comemorar a abolição, e a festa deles -os de fora - é para comemorar São Benedito. Então eles fazem outra, né? E a gente quer separar, porque as prioridades deles é sertanejo, né? Eles, como moradores agora, atual, de lá, eles acham que tem direito, tão tentando acabar com a festa né? Eles não gostam de samba, então por isso que eu não fui este ano. Enquanto não separar, né? Porque são eles que estão entrando no nosso território, né? Se eles não gostam de samba, então eles têm que separar a festa, né? O Dia de São Benedito, que é 25 de outubro, e a gente faz dia 13 de maio, que é o Dia da Abolição, que a gente mantém a tradição, os escravos fizeram a festa, né? Três dias e três noites, e todo ano comemora, foi passado de geração a geração e a gente não quer que acabe, né? Então a gente quer fazer a nossa festa separada da deles.

J: É uma festa que acontece há muitos anos, já, né?

E: Há muitos anos, eu nem sei... Eu já estou com 57 anos, já, e desde quatro anos eu já participo da festa, já ia pra festa, a procissão.

J: E a dona Maria disse que desde pequena ela já ia pra festa, né? Então...

E: É, e ela que tem 80 e poucos anos, é muitos anos, né? Então, os descendentes não tão deixando acabar, né? Tem bastante, as crianças vão nascendo e já vão caindo no samba, né? Já vão aprendendo, até tem uma música que fala:

"Cururuquara não tem escola pra aprender, a geração já nasceu sambando e sambando vai até morrer".

Eles já nascem sambando, já, né? Então a gente tá tentando passar isso para as crianças, eles estão sambando, tem bastante criancinhas lá, né? Meus netos, o mais novo integrante é o Pietro, né? Tem cinco anos, já, ele samba há dois anos, entrou com três anos pra sambar já, né? Então vou ver se a Melissa vai, né?

J: É, Melissa, você vais sambar?

E: A Melissa vai, né? Ela é terrível, a Melissa vai...

M: Aquele samba que tem ali, dentro do caderno perto do remédio... E: As fotos?

M: É, tinha bastante.

E: Eu não sei. Não a gente foi dançar no Revelando, agora; o último samba que a gente participou foi no Revelando, em São Paulo.

J: Agora esse período que está tendo agora, em 2013. E: É, é, a gente foi dançar no Revelando.

J: Você, então, está no samba desde pequena, sempre fez parte...

E: É, isso desde os quatro anos, que eu participo do samba. A gente já ia pra casa do meu tio Roberto, já ficava lá, pra casa do meu vô; o vô, os tios já ia armazear as barracas lá, deixava tudo arrumadinho, porque a festa sempre foi dado 30% pra Igreja, né? Mas as barracas eram das próprias pessoas, dos próprios parentes, porque a festa ali só tinha parentes.

J: É porque era um bairro que começou com muita gente da família de vocês, né?...

E: É, era raro você encontrar gente que não era da família, primo, prima, tio, tia, bisavô. O meu vô mesmo é que fazia a queima, montava a bateria de queima de fogos lá na curva da procissão de encontro... que depois que São Benedito chegava aqui na Igreja, na capela, né? Ele também fazia a bateria de fogos.

O tio Roberto que fazia as barracas, então era só família, mesmo, que fazia. Agora sim que tem gente diferente, né? Com o tempo também foi todo mundo vindo embora pra cidade, uns pra Santana de Parnaíba, outros pra Itapevi, né? Os últimos tios que ficaram na casa foram expulsos, né? De espingarda, expulsaram eles na época, né? Ninguém tomou providência, acabou se perdendo tudo, né? Eles têm muita terras lá, mais acabou recebendo nada, uma enrolada, muita confusão.

Esse meu tio, Roberto, ficou lá até morrer, então a gente fazia festa e ficava na casa dele, né? Na casa do pai do Noberto, que era um outro primo também, ele tinha uma venda lá, tinha uma casa, a gente ficava o dia inteiro lá, porque ficava, assim, uma semana lá antes da festa no Cururuquara, né? Fazendo tudo, e depois, quando terminava a festa, a gente voltava pra cá, pra levar a Nossa Senhora do Carmo pra capela, e ficava na casa do tio Roberto, almoçava e só vinha no outro dia à tarde.

E a festa era feita no dia mesmo, podia ser segunda-feira, terça-feira, o dia que fosse que a gente fazia a festa no dia mesmo dele, né? No dia dele, não, né? No Dia da Abolição da Escravidão, então a gente comemorava. E fazia a festa, era muito bonita a festa. Hoje em dia já morreu quase todo mundo, né? A gente faz o possível, porque até hoje, né? Tem mais mulheres do que homem, não tem muito homem sambando, tem alguns ainda só, os primos que tá ai tocam pra gente, homem mesmo tem poucos, sobrou mais as mulheres.

J: Da família mesmo, né?

E: É, da família mesmo, é mais as mulheres mesmo, morreu tudo. Agora que tá entrando os pequenos, né? Porque tem alguns que têm vergonha, né? Não sambam, mas a maioria é... Mete a cara e vai mesmo, né?

J: Então vocês participaram agora do Revelando São Paulo?

E: Participamos, eles fizeram que nem uma procissão, né? Vários sambas, tinha congada, maracatu, uma monte de samba, né? Tradição do samba, bastante, que nem uma procissão, um atrás do outro, cada um tocando o seu, nenhum atrapalhou o outro, foi muito bonito, tinha uns cem grupos de bumbo, né? E tal...

J: Eny, qual é a importância do samba dessa memória?... Porque, assim, a gente vê que essa festa - esse ano mesmo que você não foi, né? - quase não tem espaço, e aí as pessoas mais velhas falam que antigamente o samba saía de dentro da Igreja, você chegou a pegar esse período que saía de dentro da Igreja com os bumbos e depois iam pro terreiro fazer o samba... Você lembra disso? E: Não, não, de dentro da Igreja, não; era festa ali, aí quando chegava lá tinha a ladainha, né?

Levantava o mastro, aí ia fazer o leilão, né? As prendas a gente arrecadava, ganhava, os próprios

moradores, parentes levavam: coroa de ovos, galinha, bolo de fubá... Aí, depois que terminava o leilão, aí sim eles já estavam tomando as branquinhas deles, em volta da fogueira, esquentando os bumbos já, assim que terminava o leilão já começava o samba, né? Às vezes eles paravam, esquentavam de novo o bumbo de novo na fogueira. Era uma fogueira que durava dois dias.

J: E o samba durava bastante também né!?

E: O samba ia até as 7h da manhã, sambavam mesmo, né? Mas essa festa de Santa Cruz eu não lembro muito não, né?

M: A festa de Santa Cruz era de dia e de noite, aí chegava a noite descansava um pouco e quando era 2h da manhã começava de novo o samba.

J: É que a senhora contou né?

E: É, em julho também tinha a festa da Nossa Senhora do Carmo, sambava também, fazia no mesmo estilo, mas a festa que era mais esperada, mesmo, era a festa da abolição dos escravos, mesmo, mas elas dançavam muito bonito, né? Minhas tias... Na época nem tinha, agora que tem roupas, né? Pra gente representar, né? Pra não ficar aquela coisa de estar todo mundo junto, pra distinguir uma pessoa de outra, mas a gente dançava do jeito que agente tava, sabe? Mas elas dançavam muito bonito, já usavam aquela saia rodada, era muito bonito. Os homens cantavam e as mulheres respondiam. Hoje não, eu puxo o samba, para que a pessoa possa ouvir, né? Porque às vezes eles não conseguem ouvir o que tá cantando.

J: O que está sendo puxado, né? Pra poder responder...

E: Mas antes era assim, os homens cantavam e as mulheres respondiam. Era muito lindo mesmo o samba. Os primos, os netos do meu tio Roberto; o Carlos, Arthur, o Adilson tocavam, né? A caixinha, o bumbo pequeno, porque são dois bumbos e duas caixinhas na realidade, né? Hoje tem mais, também, pra poder... Além dos meninos estarem aprendendo, né? Os herdeiros tão tocando pra continuar, mas o samba mesmo, na época, era dois bumbos e duas caixinhas.

M: Aqui tem três crianças, né?

J: Aqui tem três crianças que participam.

E: São três netos meus que participam, e bisnetos da dona Mariazinha. Que são: a Lourrayne, que começou com três anos, hoje com 18 tá sambando; tem o Kauê, que está com 16 anos, que começou desde pequenininho; agora entrou o Pietro, né? E lá na casa da minha prima tem mais duas crianças: o Guilherme, que samba também, tem 5 anos, e as crianças estão entrando. E eles entram por conta própria deles, sabe? Ninguém força eles entrarem, eles querem entrar, pedem pra fazer a roupinha deles.

J: Porque eles sentem orgulho, e querem estar fazendo parte disso, né?

E: A gente vai passando, né? Pra eles, à medida que eles vão crescendo, a gente vai contando a história, né? Pra eles saberem como que foi, né? A Lourrayne mesmo, a minha neta, a gente fez bastante samba atual, nós duas aqui bola samba atual, né? Inventar mais tipo de samba, né? Que fale do Cururuquara... A gente acaba de fazer o samba, quando você vai, daqui dois meses, um mês, o samba já está tudo com outras pessoas, pegaram já tudo o grito, o samba de Pirapora pega tudo o samba da gente.

J: Que é de vocês...

E: A gente faz de novo, mas estamos indo, né? Vamos ver até quando dá certo. Mas agora infelizmente morreu outra prima, né?

J: Sim, a Odete, né?

E: É, a Odete, né? Faleceu. Ela lutou muito pelo samba, né? Ela sempre estava lutando pra gente ter espaço lá, né? Porque eles tiraram o espaço da gente, a gente começava a dançar até 7h da manhã, agora não tem horário, sabe? O que que é isso?! Ter horário dentro da sua própria casa, não está certo isso, né?

A prioridade deles é sertanejo, não o samba, né? Eles não passam pra escola do Cururuquara a cultura, né? Quem estava passando isso era o João Mario, mostrando pras crianças do Cururuquara, pros novos moradores, né?

J: Que lá é o lugar que tem uma memória, que tem uma história, né?

E: Porque se não passar na escola, você não sabe o que que é, né? Então ele estava passando isso, né? Agora, com a mudança de prefeito, parou, né? Agora que mudou de novo eu não sei como que está, né? Mas ele fez um serviço muito importante lá no Cururuquara.

A prefeitura em si, né? A Agacir, a Fatima agora entrou também, né? Ela já foi do samba, agora voltou de novo, sabe? Uma pessoa que ajuda muito, dá muita força pra gente, né? A Agacir batalha muito pelo samba, o João Mario... Então a gente vai vendo, né? Como é que fica, né? Esse ano. Esse ano, não, né? O ano que vem, porque esse ano já foi a festa, né? Vamos ver se eles conseguem separar mesmo, né? Porque se o importante pra eles é o sertanejo deles, eles fazem a festa deles e a gente a nossa, porque a gente traz mais convidados e aí a festa vai ser só samba, né? Só samba de bumbo, né? Aí a gente chama outras pessoas pra vim participar.

J: Eny, você poderia cantar? Um samba das antigas e um desses novos que você faz com a Lourrayne?

M: Aquele samba de Santa Tereza.

E: “*Eu venho vindo,*

Oh, de Santa Tereza, Procurar amizade Aqui nessa redondeza”.

Outros que eles gostam também é:

“*Jacarezinho,*

Oh, mora na lagoa, Pescoço torto

Comeu a minha leitoa.”

Agora, um dos novos que a gente fez, foi uma história que eles contavam muito pra gente que era da Mãe de Ouro que voava de um morro pro outro. E a gente fez assim...

“*Curuquara é tradição Lugar de grande tesouro, Acredite se quiser,*

Aqui voava a Mãe de Ouro.”

Esse aí a gente fez também. Deixa eu ver mais o que a gente fez... A gente fez um em agradecimento, mais tem coisas que eu não lembro. Mas fala assim:

“*Roda morena, Torna rodar, Sacode a saia,*

Deixa o samba arrebentar.”

Esse é uns dos novos, e tem aquele lá, também, como é que é...

“*O Curuquara não tem escola pra aprender,*

O Curuquara não tem escola pra aprender,

A geração nasce sambando e assim vai até morrer. A geração nasce sambando e assim vai até morrer.”

J: E quando você vai lá, Eny, que sentimento você tem daquele lugar?

E: Ah, eu tenho sentimentos de saudades, sabe? Parece que você está vendo todo mundo lá, era muito bonito, sabe? Ali era só parente, o tio, falta aquele tio chegar, o vô, os primos, as primas, as barracas; você vai aqui é do vô, você vai ali é dos tios, do primo, sabe? Eles faziam uma barraca muito bonita, toda coberta com bambu, tanto a lateral como em cima, cobria com sapé e eles faziam duas partes, eles faziam um quarto onde colocava as crianças pra dormir à noite, durante a madrugada, né? E a outra parte era onde eles faziam o comércio.

Então era bonito, né? A gente falava que parecia quarto de cozinha, né? Fazia um quartão. A gente tem muita saudade, né? Porque independente de qualquer coisa a festa acontecia no dia do samba,

no dia da festa até agora [quando] nós mesmos, os parentes que estamos sambando, você parece que sente a presença deles, você sente que estão ali todos sambando, eles estão na festa ali na capela, principalmente na capela, eles não vão na Igreja grande, eu tenho certeza que eles não vão na Igreja grande. Eles ficam ali mesmo, na capela, você sente a influência quando você está sambando, cantando mesmo, né? Tem um samba mesmo que a gente canta que é assim:

“Afirma, afirma não bambee! Afirma, afirma não bambee! Afirma, afirma não bambee! Afirma, afirma não bambee!”

Que é pra segurar mesmo, ali, o samba, né? Ter força ali no samba. Tem outros, é que eu não tô lembrando... Acho que é:

*“Não mexa com esse samba Que ele é abençoado,
Quem mexer com esse samba, Vai sambar sem ser chamado.”*

Então é um samba forte, mesmo, né? Eu acho que em 2011 eu enfeitei a capela, porque sou eu que enfeito a capela, né?

Eu fiz corações azul e rosa, aí eu coloquei o nome de todos que já morreram, de todos mesmo, encheu a capela, ficou lindo, sabe? Com os corações pendurados, com o nome de todos eles, e além de estar o nome dos parentes, vieram todos sambar, todos ali sambaram, sabe? Coloquei o nome, então o samba ficou pesado, muito forte, sabe? Aquele ano, eu achei que ficou muito pesado, a gente cantou, eu cantei bastante. Depois que terminou o samba, que tem o horário lá, marcado pelos “bonito” lá, né? Aí, quando eu vim pra capela, eu caí dentro da capela, caí mesmo, eu não sabia o que estava acontecendo, passei mal, bem mal naquele dia. Então o samba não é de brincadeira, ele tem uma força mesmo, ele tem uma força, então, a gente... eu acho que até eles ajudam a gente pra não ter terminado esse samba até agora, né? Ter acabado mesmo esse samba. Então dá dó porque a gente faz de tudo pra não acabar, né? Você vê que eles já até tiraram o espaço, quando fizeram a Igreja grande, né? Tudo bem que fizeram a Igreja porque achavam que era pequena. Na nossa época, quem entrava na Igreja, o meu tio Soares, a Silvia, meu tio Roberto, tinha a tia Toninha, tia Avelina, a Georgina, aquelas pessoas principais ficavam na capela, pra poder rezar e cantar a ladainha, né? E os demais ficavam do lado de fora, quem coubesse na Igreja ficava, ficava pro lado de fora, aí eles fizeram aquela Igreja, tiraram o espaço todo dali, porque não tinha aquela Igreja, aquele espaço atrás que o pessoal se troca também não tinha. Ali ficava um cercado que ficavam os garrotes, a gente ganhava todo ano, sabe? Dois bezerros que colocava no leilão, aí eles já tiraram o espaço ninguém perguntou nada para ninguém, foram só fazendo, né? Agora, hoje em dia as barracas, tudo uma coisa só, é mil barracas, mas tem que comprar as fixas num lugar só. É tudo barraca de Santana de Paranaíba.

Não deu mais espaço pra nós, colocar as nossas barracas, a gente não tem espaço pra isso, né? E é assim também, e a barraca tem comida até 10h, às vezes até antes já acabou tudo. Não tem nada. A nossa não, né? Amanhecia fazendo, pastel, quentão... Agora não, é tudo limitado, eles fazem cronômetro, o horário, né? Então tá tudo diferente.

J: Eny, e quem são essas pessoas?

E: É uns moradores, eu, agora no momento, nem fui esse ano, mas esqueci o nome de um que se põe, que ele acha que pode tudo, né? E outra coisa, ele mora na Aldeia da Serra, não tem nada a ver, né? Mora na Aldeia da Serra. Ele acha que pode controlar, lá fazer do jeito que ele quer, eu não sei qual é o interesse dele, sinceramente eu não sei. Eu falo, porque aí só pode tar rolando dinheiro, uma pessoa que não gosta de negro, não gosta de samba, mora na Aldeia da Serra, tá fazendo o quê lá? Pra tentar tirar a festa, se ele tá fazendo proveito da festa, né? Porque ele faz no dia 13 de maio, que é o dia da nossa festa então, eu não sei qual é o interesse dele. Eu sinceramente não sei qual o interesse dele em querer acabar com aquilo ali. Então, já que o interesse dele é só dinheiro, que ele fala que é dinheiro, que visa dinheiro. Então eles podem fazer em qualquer outro dia.

J: Em qualquer outro lugar também.

E: Em qualquer outro dia e qualquer outro lugar.

J: Mas na Aldeia da Serra que está cheio dos bacanas, né?

E: É, Cururuquara tem bastante espaço, lá perto da escola, lá em baixo, eles podem fazer em outro lugar, mas ele querem fazer ali na Igreja de São Benedito, ainda como festa de São Benedito. Então isso aí está errado.

J: Então até a missa não tem uma palavra sobre o sentido real da festa, né? Do dia 13 de maio, Dia da Abolição, não faz nenhuma referência ao vovô Leandro, os antigos do lugar, né?

E: Não, não faz referência a ninguém, de jeito nenhum. Tem outro que mora lá, e fala: “Eu moro lá há 50 anos”, mas os 50 anos que ele tem e os 58 que eu tenho, ele não sabe mais do que eu. Ele é mais velho que eu, mas ele não sabe mais do que eu sei, e ainda o que eu sei é quase nada, mais do que eu ele não sabe nada sobre o Cururuquara, é mentiroso ainda esse que mora lá, né? Porque em 2006 bateu o pé que não teve festa, que foi ele que fechou e que não teve festa, a Agacir falou: “Senhor, tá gravada a festa de 2006, como o senhor fala que não teve festa?”. Aí ele começou a falar que não teve festa, “Eu que fecho”, acha que mora lá, mas não..

J: Mora lá há 50 anos, mas, assim, a sua mãe nasceu lá há 85 anos atrás, né?

E: É, ele não sabe nada do Cururuquara.

J: Fora a história da Dona Luiza do Espírito Santo, que foi casada com o vovô Leandro, ela nasceu lá em 1908, né?

E: Ele não sabe nada do Cururuquara, ele não sabe nada, né? E o pouco que eu sei da minha idade que eu vivi lá, eu estava todo final de semana tava lá, ficava lá na casa do meu tio Roberto. Ele não conheceu o Cururuquara, subir na procissão, encontrar cobra no meio do caminho, sabe? Com vela de lamparina, não tinha luz, não tinha nada, a gente só andava em cima dos caminhão, né? Ele não sabe nada, então; ele é mentiroso, então, por que que não que não teve a festa de 2006? Só se ele tivesse dormindo, a festa de 2006 está gravada, né? Eu acho assim, tudo bem, não é porque a gente não mora mais lá, mas lá tem espaço pra todo mundo, pra nós e pra eles, o outro que mora lá na Aldeia da Serra, que visa dinheiro no Cururuquara, porque um lugar humilde, que ele está pensando que ele pode enganar o pessoal que mora lá, né? Mas a gente ele não engana. Faz uma festa lá, né? Os troxas vêm e gastam dinheiro lá, compram tudo, porque eles estão só visando dinheiro. Só que eu acho, assim, que eles não deveriam estar misturando com a nossa festa, deixasse só, E não aproveitar da festa de São Benedito, que é a abolição dos escravos que a gente comemora; eles deveriam fazer a parte sozinhos, né? Isso eles deveriam já ter feito e o que eles não fazem.

J: Eny, o samba, assim, que nós temos por relatos, acontecem há mais de 100 anos, né?

E: Bem mais...

J: Cento e vinte e seis anos que comemorou este ano, né? E você sabe se já teve alguma proibição de acontecer a festa?

E: Não, teve um tempo que... Como faleceu os mais velhos, né? Aí teve um tempo que ficou um ou dois anos sem fazer a festa, né? Mas logo a Luiza, a minha prima Luiza, lá de Santana de Paranaíba, o pessoal se reuniu, né?

O Bento, que é pai do Noberto, aí começaram de novo a fazer, mais aí eu acho que ficaram um ou dois anos sem fazer, né? Mas aí foi morrendo as pessoas, aí foi ficando meio triste o samba, aí as pessoas pararam de fazer, aí o Bento começou a fazer de novo, o pessoal tudo voltou pro samba, e desde então eu não me lembro mais de ter parado de fazer a festa, que é o que eles alega, que pegaram tudo isso aqui destruído abandonado, quem reviveu a festa foi o Bento, o pai do Noberto.

J: E você lembra mais ou menos em que época isto aconteceu?

E: Eu não lembro, não, mais foi há muito tempo, porque já é há muito tempo que não para de ter a festa, né? Aí ele começou a fazer a festa de novo, a fazer como era antes, tudo bonitinho como era antes..

J: Eu me lembro que em 2008 eu estive em Santana, eu não tinha contato, eu sabia que acontecia a festa, aí o pessoal falava: “Ah, lá não acontece nada, não”. Aí eu liguei para uma capela que diz que tomava conta de lá, né? Aí eu falei com o padre e ele me perguntou: “Ah, o que você quer lá? Lá não tem nada, não, não acontece nada, não tem nada de importante”.

E: Pra eles não é importante, né? Pra gente é, né? Muito importante.

J: E por que é muito importante pra vocês?

E: Ah, pra gente é importante porque, primeiro pra manter a tradição da abolição da escravidão, né? A luta que foi pra eles conseguirem a vitória deles, né? Quando conseguiram a abolição, porque eles ficaram pensando o que iam fazer da vida porque não tinha nem lugar pra ir, o meu tio Carmelino fala, né? Que eles perguntavam pra um: “O que você vai fazer? Pra onde você vai?”. Tava livre mas não sabia o que fazer, né? E nem pra onde ir, então, primeiro eles falaram: “Vamos fazer a festa, né? Pra São Benedito, agradecer...”, e fizeram, eles plantaram oito pés de coqueiros na frente da Igreja, e fizeram a fogueira e dançaram três noites e três dias, dançaram mesmo.

Então, a gente não queria que morresse isso, né? E por eles também, né? Pelos antigos, que eles faziam de tudo para não acabar a festa, era muito importante pra eles a festa. E depois que eles saíram de lá tiveram a vida própria, iam de terno, todos chiques, eles iam na festa e sambavam a noite inteira, e era no dia mesmo, podia ser segunda-feira, terça-feira, quarta-feira, naquele dia, pra eles era muito importante.

Chegava caminhão cheio de gente, carro, eles iam de qualquer jeito eles iam. Mas modificou tudo agora, né? Mas tudo bem, que agora já o Cururuquara não é como antigamente, as pessoas humildes só que moravam lá, não tinham maldade, hoje já tem maldade, bagunça... Realmente, hoje você tem que ter uma proteção policial da Guarda Municipal, dos militares, a gente tem que ter um apoio da prefeitura, porque não é mais como antigamente.

Antigamente, geralmente era parente, quando alguém dos parentes que brigava eles amarrava no coqueiro até o outro dia de manhã. Ou soltava ou se ainda não tava bom que era alguma coisa mais grave ele ia pra delegacia de Parnaíba. Mas hoje em dia, não.

A gente vai ver o que eles vão decidir. A prefeitura de Santana, a Fátima conversou inclusive com o padre se ele vem faze a missa. “Não, venho, não tem nada a ver”, porque o padre, no dia que ele foi, ele entrou mudo e saiu calado. Eu fiquei muito brava, porque eu xingo mesmo, esse povo é que tá entrando na festa e vem como se fosse deles lá, como se fosse deles, sabe?

Por mim, então, eles que fiquem a vontade lá, porque junto com eles não dá, eles não gostam de samba, então....

J: Esse foi o primeiro ano que você está fazendo esse protesto de não ir?

E: Não fui nesse ano de jeito nenhum. O João Mário deu sorte porque a Adriana ainda canta, ela que segurou o samba. Eu disse que não ia e não fui mesmo!

Eles têm que sair de lá. Eles é que estão no nosso caminho. Ali é nosso espaço, que aliás eles já deixaram desse tamanhinho, por que era maior, dava pra passar por trás da Igreja. E ainda tem aquela parte que fizeram para você se trocar, comer um lanche. Tudo bem, até podia fazer mais... Meu medo só é deles derrubarem aquela capela.

J: Você me disse que está havendo uma conversa, tornar o samba patrimônio, como é que isso está se encaminhando, vocês que são os antigos sambadores estão participando da conversa?

E: A gente conversou com eles, então Fátima falou que assim que resolvesse ia chamar a gente, ia comunicar comigo pra tá passando o que foi resolvido.

A prioridade agora é o tombamento da capela pra eles não poderem por a mão mesmo, deixar lá a capela. E ver o que Santana do Parnaíba vai fazer para separar essa festa, eles fazem a deles, a gente não se mete, e a gente faz a nossa. A prefeitura de Santana vai dar estrutura tanto pra ele quanto pra gente também. A mesma estrutura, segurança, vai dar as barracas, tudo, tudo bonitinho, o palco que eles fazem, então, quer dizer, ninguém vai sair prejudicado. Não vai ter briga, discussão. Eles fazem da maneira deles e a nossa a gente faz da nossa maneira, a gente quer manter a tradição.

Eles entraram no nosso espaço no dia da nossa festa, não tá correto, e quer tirar o nosso espaço? Não pode tirar nosso espaço, eles estão entrando no nosso espaço. A festa é da abolição do escravo e festa de abolição do escravo é samba de bumbo e não sertanejo, não tem nada a ver. Na época que tinha a festa mais antigamente, tinha sertanejo, mas o verdadeiro sertanejo, não sertanejo com guitarra, com bateria, não é isso!

Era dois cantando e cada um com uma viola, sertanejo de raiz mesmo. Não é com cinturão, cowboy, nada disso, a gente não tem nada contra, também, só que se tivesse espaço para todo mundo, eu mesmo sugeri... Então...

Porque daí quando ele vê que eu pego, não tenho medo não. Eles falam: Não é isso, Dona Eny, a senhora está nervosa!

Então, bom, já que você concorda comigo, coloca um sertanejo e um samba, um sertanejo um samba, uma atração sua e um samba, vamos misturar a festa então! Não, não quero!

Ele quer o quê? Deixar a gente pra trás. Aí ele falou: “Não”... Eles acham que a gente é bobo.

- Não, vocês ficam por último!

Já acabou tudo pra se vender nas barracas, quem vai ficar lá na festa? Não tem o que comer, e outra coisa que eles falaram, isso é o rapaz que trabalha com o padre, que tem um nome lá que eu não sei com que é.

- É, mas eu vi gente com a roupa de vocês comendo num bar lá embaixo!

Eu falei: “Mas todo mundo tem direito de ir e vir, eles comem onde eles quiserem, tá acabando a abolição, tem direito de ir e vir, e outra coisa, eles também seguram até terminar a missa, tem pessoas que tá verde de fome e não tem aonde comer e as barracas estão fechadas, tudo tem regra!”. Num é assim.

- Mas por que vocês não abrem e deixam as pessoas comer? Tem criança com fome, às vezes chegou cedo aqui.

- Não, porque a pessoa bebe muito!

- Mas festa é isso. Agora vocês querem festa sem bêbado, sem comida, sem preto, sem samba, não pode comer em outro lugar... Num é assim, gente, cheio de regra. É festa da abolição e não da escravidão! Escravidão, se vocês quiserem faz na festa de vocês, e não na nossa! Pra isso tem a segurança, se vocês não vendessem cerveja não ia ter bêbado”. Mas aí também eles não iam ter o lucro deles, é complicado.

É isso, é tudo com regra a festa deles, então eles fazem a festa deles sozinho, e nós fazemos a gente, com a nossa cerveja, nossa temperada. Minha prima nem faz mais a temperada por causa disso. Ela faz uma bebida que chama temperada, a Luiza, e é muito gostoso, sabe? Depois na Igreja, ali na Igreja a gente serve a temperada, distribui pra pessoas. Na festa da gente tinha café e pão a noite inteira, as pessoas, os que não tivessem condições, iam lá comia um pão com manteiga, minha bisavó Maricota, ela que fazia.

J: E você lembra dela?

E: Lembro, lembro da vó Maricota, quando ela faleceu eu tinha quatro anos e pouco, né? Lembro dela, lembro bastante da vó Maricota, lembro até do dia do enterro dela.

Em Santana do Parnaíba, todos os pretos de Santana têm apelido, sabe? Todos os pretos, é Alice

Preta, B Negão. Eu acho uma cidade racista mesmo, Santana do Parnaíba é racista, Carapicuíba eu não sei, mas Santana é racista.

Tinha muito preto lá, e todos os pretos de Santana do Parnaíba têm apelido, é raro um que não tem apelido, então como que não tem preto lá? Desde que me conheço por gente, quantos eu não vi nascer lá. A minha prima Alice, mesmo, nasceu ali. Minha tia, quando casou, foi pra Santana de Parnaíba, porque Cururuquara pertence a Santana de Parnaíba, como não tem? Tem preto sim, aí eles fala que é baiano, descendente de bandeirante, não tem nada a ver. Mas Santana de Parnaíba, eu acho, é muito racista mesmo, pra você ver, cidade pequena, qualquer pessoa que chega, principalmente se for preto, eles tão tudo te olhando, vendo que você não é da cidade.

Hoje até aumentou mais, tem um bairro São Luiz que é problema, é um bairro meio perigoso.
J: E o bairro do Cururuquara, que informação que você tem sobre as terras?

E: Pelo que eu saiba, tem muita terra lá que foi da nossa família, desde que passou a Castelo a gente sabe que tem milhões depositado e aí o Estado exige que esteja todos os herdeiros pra receber tudo de uma vez só; é impossível isso, é impossível! Porque cada família que já arrumou... por exemplo, pega a família dos Soares, já tá arrumado, vai lá e recebe. Não, ele não quer pagar todo mundo junto, e nisso aí quantas pessoas que já morreu, não recebeu, não vai receber.

A gente ficou sabendo agora que meu primo agora recebeu aí... Quanto que foi, mãe?

M: Acho que foi 30.

E: Não, 90... Eu não sei quanto que receberam agora, só sei que cem mil foi pra cada filho, esqueci o valor. O Bento recebeu agora, a gente queria saber, como é que lelé consegue receber e os outros não. E como ele consegue receber sem tá todo mundo junto, se exigência é isso e só ele consegue receber, e não é a primeira vez, ele já vendeu vários terrenos, então a gente sabe disso. Por que que ele consegue receber, então, por que eu não posso receber, vão falar: "Cadê a sua irmã? Cadê seu primo, cadê o filho de fulano?".

Uma coisa vai ligando a outra, que nem a esposa desse Bento, ela é filha do Inácio.

J: Que era filho do vovô Leandro...

E: Sim, ela é filha do Inácio, neta do vovô Leandro.

Agora, assim, como é que o Bento consegue receber se não está os filhos do Domingo Manoel de Oliveira, do Roberto Manoel de Oliveira, do João Manoel de Oliveira, do Julio Manoel de Oliveira, do Andrelino Manoel de Oliveira, e só os filhos do Inácio conseguem receber? E os outros não, não é chamado os outros. Como é que só um filho do Leandro consegue receber e os demais não? Seria pra todos igual.

Aí tem rolo de advogados, rolo dele, que ele já vem fazendo rolo há muito tempo, tanto que quando ele recebeu esse dinheiro foi embora, sumiu daqui, desapareceu daqui de Itapevi. Como só ele consegue receber, como que só um filho do Leandro velho que consegue receber?

E os outros não, os herdeiros. Ele recebeu, agora no começo do ano ele recebeu.

Já que a gente já perdeu as terras, roubaram as terras, já tiraram da gente, agora a festa! A gente não quer isso, a gente quer manter a tradição da terra, só isso! Enquanto tem herdeiro querendo eles querem, deixa a gente no dia 13 comemorar a abolição da escravidão, né? É só isso que a gente quer, deixar a igrejinha que os escravos fizeram lá pra que seja vista pelas crianças que tão chegando, né? Pra todos conhecerem como que foi a festa e a gente passar um pouquinho da história pras crianças, pra todos que tão interessados em saber. É isso que a gente quer, agora eles tiraram o espaço da gente, querem derrubar a capela e fazer a festa do jeito deles, cheia de regras e tão colocando... na festa da abolição tão querendo escravizar a gente de novo. Só que agora a gente não aceita mais, não é aquele tempo mais, acabou. Agora a gente bate de igual pra igual, de frente. Não é mais o tempo da escravidão. Acabou, acabou a escravidão, mas eles

quer escravizar a gente na festa, “Vocês vão fazer do jeito que a gente quer”, a gente não vai fazer do jeito que eles querem, vai ser feito do jeito que era, pelo menos... mais ou menos, mas vai ser com liberdade, não é assim. A gente só quer nosso espaço de volta, só isso. E ninguém vai mexer com eles, vai ter a mesma regalia, eles vão fazer a prefeitura de Santana do Parnaíba, vai dar as mesmas condições pra eles, segurança, barraca tudo bonitinho e nós também.

Faz muito tempo que a gente samba, porque eu lembro o meu vô, pai dela [apontando para a mãe], que ele morreu tem 35 anos, mas tem muito tempo que a gente samba lá, muito tempo mesmo. Que Santana de Parnaíba começou a fazer roupa pra gente apresentar na praça, então Santana não tem nem como dizer que não tem preto, porque já tem uns 50 anos que a gente apresenta em Santana também.

J: Então vocês, além do Cururuquara, apresentavam em Santana do Parnaíba também?

S: Sim, e era só o Samba do Cururuquara, às vezes a gente passava um domingo, aí eles davam almoço, café da tarde, ônibus pra buscar, pra levar. Já tem muito tempo que a gente samba, já sambou a Lucinda, o Vicente, tanta gente que sambou.

Mariazinha: O ônibus ia cheio.

E: A gente samba há muitos anos pra se acabar, por isso que a prefeitura...o pessoal que tá agora é interessado, eles lutam com agente.

J: E antigamente, como, além das ajudas que você falou, a prefeitura se reunia através de algum órgão, se reunia com vocês pra auxiliar no samba e estarem juntos com vocês pra pensar no samba como processo de resistência?

E: Não, eles só davam apoio pra gente representar o samba como que era. Como Santana de Parnaíba é uma cidade de eventos, uma cidade histórica, sempre que tinha alguma coisa, Festa de Santa Ana mesmo, sempre que tinha alguma coisa lá, eles vinham chamar a gente pra sambar, agora esse apoio começou há pouco tempo mesmo. Com a Agacir, o João Mário, primeiro teve a Fátima, que agora voltou. O Marcello, que dava apoio, aí sim, quando essas pessoas que começaram a entrar na festa pra atrapalhar a festa, aí já começou a lutar pelo tombamento. Agora Santana de Parnaíba, na parte da cultura, tá dando muito apoio pra isso, né? Não é tão antigo, porque antes a gente não tinha esse problema, a gente chegava e fazia a nossa festa normal, às vezes Santana do Parnaíba fazia pra gente sambar no próprio Cururuquara, a gente sambou muito. Sabe? Tem um filme lindo, tá com quem esse filme? Com o Norberto, eu acho; que a gente tá chegando, aí você vê as meninas tudo novinha, ninguém tinha filho, nada, tudo novinha, chegando em Santana de Parnaíba, elas tudo mais nova [referindo-se a Dona Mariazinha e Dona Benedita], em Santana de Parnaíba, não; na Capela do Cururuquara, e a gente foi sambar lá, a gente sambava lá. A Luiza levava temperada, né? A gente levava coisa pra comer e ficava o dia todo lá no Cururuquara, então até há pouco tempo estava sossegado.

Depois que chegou essa festa aí de...

E também a festa do Cururuquara, a gente não tinha essa...como é que fala? Esse palco que eles montam, a gente dançava no terreiro do jeito que era, apesar de estar com roupa a caráter, pois não era assim, antigamente era do jeito que você estava, entrava no samba quem queria ia entrando no samba, a gente dançava livre. Depois que Santana do Parnaíba começou a montar esse palco, que foi despertando interesse dos gananciosos, que visa o dinheiro. A pessoa que mora lá na Aldeia da Serra e vem interferir no samba aqui, num samba de preto que ele não gosta, tá fazendo o quê? Tá visando o dinheiro. Ninguém é bobo, ele acha que é todo mundo bobo, que o tempo da escravidão continua, mas não continua. Agora dá pra enfrentar de frente, de igual pra igual. É, Cururuquara, é isso!

Dona Benedita: Mas era tão bom, pobrezinho... né, Eny? Acabava a fogueira da festa, nós tudo pegava... era pobre de comida mesmo, comia feijão com farinha, que nem existe hoje, e daí nós pegávamos aquele pão que sobrava, que eles davam, porque dava café com pão a noite inteira, né,

Eny? Nós levávamos tudo e ia comer. Era bonito demais, mas era pão de verdade.

E: Nossa, fazia aquele coadorzão de café, era a coisa mais bonita!

B: Minha vó! Era minha vó que fazia.

E: Depois ficou a Ditinha do Brando, que a gente chamava de vó. Ela fez muitos anos também.

B: Depois que minha vó morreu, ela que fez.

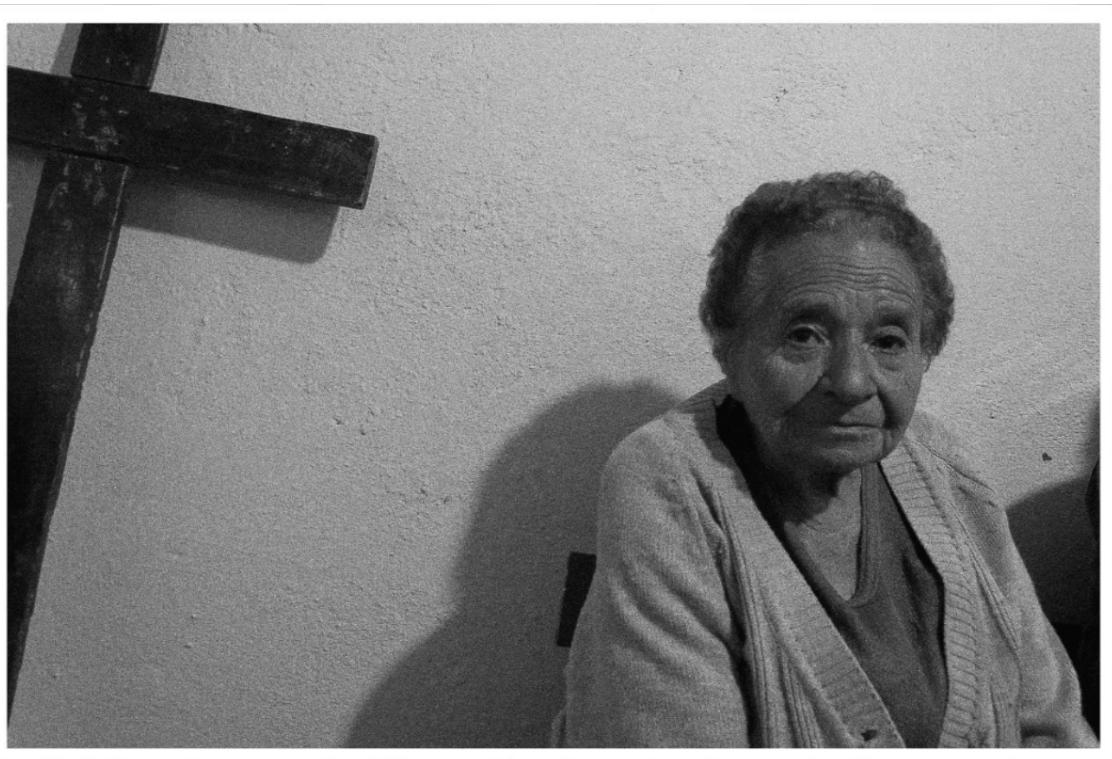
E: Eles já pensavam nisso, aqueles que não tinham condições, era pão com café a noite inteira, já que a festa amanhecia.

J: A gente pode até dizer que, além da festa, criava-se um espaço de solidariedade.

E: Com certeza! Às vezes as próprias prendas que eles arrecadavam, por exemplo, bolo, já cortava e já comia lá mesmo; frango, leitão assado, tudo já partia e comia lá mesmo junto, era muito bom! A gente adorava essa festa, a gente fazia qualquer coisa pra ir para essa festa, era comentada. E o dia que caía era, não importa se era terça, quarta, qualquer dia a gente ia pra festa.

4.6 Dona Benedita

Figura 56. Benedita Soares Santos



Fonte: Marcos Palhano

Depoente: Benedita Soares do Santos

Idade: 87 anos (08/02/1927)

Local: Casa de Dona Mariazinha

Endereço: Ana de Araújo Castro, 364 –Itapevi

Data: 25/09/2013

Participantes: Mariazinha (prima) Eny (afilhada)

Transcrição: Juliana de Souza

Revisada por: Lara Padilha

J: Qual é o nome inteiro da senhora, Dona Benedita?

B: Benedita Soares do Santos.

J: E qual é a idade que a senhora está hoje?

B: 85? Não, 86! Vou fazer aniversário em fevereiro.

J: Em que dia a senhora nasceu?

B: Não sei o dia, eu não sei, minha nega; sei que sou de 1927.

B: Sou de 1927! Quantos anos é?

J: Deixa eu ver aqui... 86... A senhora vai fazer 87, então.

B: Nossa, nem sabia... Ah! Eu tenho 86 e vou fazer 87. E ela tem 85 e vai fazer 86. [apontando para Dona Mariazinha].

Mariazinha: Eu sou mais nova do que ela nove meses.

B: Novemeses!

J: Qual é o nome da mãe da senhora?

B: Georgina Soares.

J: Que era a filha da dona Maricota?

B: Isso, era a filha da Maricota.

J: Qual é o nome do pai da senhora?

B: Meu pai, José; mas eu não sei do quê, porque ele não morava com a minha mãe, eu só sei que ele era José porque a mãe falou pra mim.

J: Ah, tá. Então o pai e a mãe da senhora não moravam juntos...

B: Morava um do lado do outro, né? Povo antigo mas não moravam na mesma casa.

J: E a senhora teve irmãos?

B: Não, nenhum.

J: Então a senhora foi filha única...

B: É, sozinha.

J: E a senhora trabalhou?

B: Não, muito pouquinho, porque a minha mãe que trabalhava, pouquinho, às vezes na roça, né? Mas era só às vezes que trabalhava, mas bem pouquinho.

J: E quando a senhora trabalhava pouquinho em quê que a senhora trabalhava?

B: Em casa de família, assim...

J: Em casa de família, sim...

B: Isso, em casa de família, só também, pouca coisa, né? A minha mãe mais que trabalhava porque só tinha eu, ela fazia as coisas pra mim.

J: E a senhora frequentou a escola?

B: Frequentei, saí com quarto ano.

J: Então a senhora fez a primeira fase da escola, né?

B: Isso.

J: E a senhora lembra da escola, como que era? Era lá no Curuquara mesmo?

B: Não! Daí eu já vim pra cá mesmo, eu morava em Pinheiros, e de lá minha mãe veio embora trabalhar de cozinheira, e eu morava com minha mãe, ia no Curuquara, mas já não morava lá.

J: Tá, então conta pra mim, a senhora nasceu onde?

B: No Curuquara, onde ela nasceu também [referindo-se à dona Mariazinha].

J: No hospital ou foi em casa também?

B: Em casa, com parteiras.

J: E quando a senhora sai então do Curuquara?

B: Quando eu saí? Ah! Faz muito tempo, mas eu não saía de lá, né? Mariazinha, mais de uma vez faz tempo, muitos anos.

J: Aí a senhora foi morar com a mãe da senhora em Pinheiros em que ano? A senhora lembra mais ou menos quando que foi? Quantos anos a senhora tinha mais ou menos?

B: Não lembro, eu era nova, pequena ainda, de 10, 12 anos...

J: Escola a senhora fez já lá, em Pinheiros, então?

B: Sim, lá mesmo, era externato, chamava de primeiro, né? Internato, externato sei lá. E eu tava na escola, a primeira fase, né? Não era grupo, minha mãe pagava por mês pra minha escola.

J: E a senhora ficou até que ano nesta escola? B: Até o terceiro ano, nessa escola.

J: E aí depois a senhora saiu da escola e continuou morando com a mãe da senhora...

B: Isso, continuei morando com a minha mãe sempre.

J: Então a mãe da senhora faleceu onde? Não foi lá no Curuquara, então?

B: Não, foi em Ferreira, perto de Itapecerica.

J: Então a senhora morou ali? Morou quanto tempo lá?

B: Ali eu morava com a minha mãe. Bastante anos, nossa, nem sei quantos, mais foi bastante anos.

J: E quando a senhora estava lá, morando com a mãe da senhora, lá em Pinheiros, né? Nesse período que a mãe da senhora estava trabalhando, né? Vocês sempre voltavam pro Curuquara?

B: É, minha mãe sempre ia, né? A mãe dela morava lá, que era a minha avó, né? A gente ia sempre no Curuquara.

J: E o que a senhora lembra da vó Maricota?

B: Ihhh! Bastante coisa...

J: Então conta pra mim o que a senhora lembra dela.

B: Que ela levava nós passear, pra Cotia, a pé, desde do Cururuquara, a gente ia pra Cotia a pé, né? Mariazinha, nós saímos só pra comer na estrada, comprava tudo o que a gente queria, só pra comer na estrada, pão sabe... E a gente ia, né? De a pé pra comer, né? Que coisa... A gente ia pra passear, né? Pra Cotia, que a irmã dela morava em Cotia, né? Que a vó daquela menina lá, né? A Eny...

J: Então a senhora não tem parentesco com o seu Leandro Bueno, né? O parentesco da senhora vem através dos Soares, né?

B: É, dos Soares mesmo.

J: A senhora lembra quem foi o primeiro Soares que foi morar lá no Curuquara, como que era, a vó Maricota contava essas histórias pra senhora?

B: Não contava, não, quem morou, também não lembro.

Mariazinha: Eu não lembro!

Eny: Ela não era escrava? Filha de escravo? Não foi ela que ganhou um terreno de lá? Então que morava lá já! Ela foi morar lá mocinha, então ela ganhou uns alqueires de terra... Mãe, o que ela ganhou? Acho que foi 60 alqueires.

J: Então foi nesse período, depois que terminou a escravidão, ela ganha então um pedaço de terra lá também?

B: Isso.

E: Quantos alqueires mãe? [dirigindo-se à dona Mariazinha]

B: Ih! Bastante, aí! Muitos, no Curuquara.

M: Sessenta alqueires!

J: Sessenta alqueires então que ela ganhou. Então o Seo Leandro Bueno ganhou uma parte, aí a Dona Maricota ganhou outra parte e ali as famílias foram convivendo, se misturando, casando, porque aí uma filha da Dona Maricota casa com o filho do seu Leandro, que é o caso da dona Mariazinha, e a outra filha da dona Maricota permanece lá. Você lembra quantos filhos a dona Maricota teve? A sua avó?

B: Deixa eu ver... Vivo quantos tinha?

E: Tio Soares, tia Adrelina, tia Jorginha, tia Toninha, tia Maria...

B: Isso!

M: Tinha a Dita também...

E: Tinha a tia Dita e qual mais?

B: E a Sebastiana... E Joaquim, Mariazinha

E: Então ela tinha sete filhas mulheres e dois filhos homens...

J: Sim, então foi sete mulheres e dois homens.

E: E aí ela ficou só com... morreu uma mulher e um homem, que ela criou mesmo, cinco, né?!?

B: Isso.

E: Seis mulheres e um homem que ela criou, né?

J: Desculpa, Eny, estamos conversando e não perguntei seu nome completo!

E: Eny Soares de Souza.

J: Então acaba tendo essa mistura de famílias lá no Curuquara mesmo, né?

B: É isso.

E: É porque meu bisavô, Leandro, era escravo também, então ficou no Cururuquara quando teve abolição, né? Ele ficou pra lá mesmo, já tava no Cururuquara e ganhou os alqueires de terra deles lá também, né? E a minha bisa, a Maricota, também ganhou 60 alqueires de terra e ficou ali morando no Cururuquara também, né?

J: Que são os primeiros moradores ali, né? Na Cúria de Jundiaí, num livro que eles têm lá, a primeira vez que o bairro do Curuquara é mencionado, é em 1922.

E: Em 1922 já tinha ela, né? Porque ela é de 1912! Não, não; mentira, ela é de 27, meu pai que é de 12, tá certo, ela é de 1927. Faltavam cinco anos ainda, né? Então, de repente os tios dela, né? A mãe dela.

J: Sim.

E: Ainda nessa época, que eu sei ainda, tinha mais católicos. Nem tinha... os crentes ainda. J: Sim,

E: É, pelo que eu sabia, eles participavam da festa já, todo mundo participava. Deve ter nome de alguém do Leandro, dos Soares...

J: Então, Dona Benedita, a senhora falou que saiu do Cururuquara ainda bem menina, né? E vai morar com a sua mãe, Dona Georgina, em Pinheiros. Sua mãe trabalhava aonde?

B: Ela trabalhava numa pensão, daqueles homens que viajam de caminhão, ela era cozinheira lá.

J: Ah, sim! Ela era cozinheira então em uma pensão.

B: Primeiro que ela foi, foi lá, que eu lembre, ela trabalhou nessa pensão, depois teve mais outros empregos, né?

J: E aí a senhora foi morar com ela então...

B: Isso, aí eu fui morar com ela, ela levou eu embora.

J: E de quanto em quanto tempo vocês voltavam para o Cururuquara, como é que vocês vinham: de trem, de ônibus, como que era? Porque vim lá de Pinheiros pra cá, né? Como que era isso?

B: Tinha trem, né? Mariazinha...

M: Vinha até Osasco, e de Osasco pegava o trem.

E: Pegava o trem e de lá de Amador Bueno eles vinham apê.

B: Uma hora, quase, andando a pé, ou mais, né?

E: Porque ela ficava mais no Cururuquara do que com a mãe dela, né? Mesmo menina, ela saiu, mais ela não largava dela. [referindo-se a dona Mariazinha]

B: É verdade! Até hoje é assim.

J: Até hoje, né?!

E: Elas falavam assim, que, quando a gente ficar velha, a gente vai morar juntas. E estão aí.

J: Olha só, desde pequenas então.

E: Porque era a Mariazinha com a Dita, e a Joaninha com a Malvina. Que a Malvina é a dos Leandro, né?

B: E mulher do Bento.

E: E elas não se largavam, a Joaninha já faleceu o ano passado, né? E aí ficou as três aqui, né? E as duas ainda continuam juntas.

J: E o que a senhora lembra lá do Cururuquara, das festas, como que era quando a senhora era pequena, desde quando a senhora era pequena tinha festa?

B: Tinha festa, de São Benedito. Nós somos tudo crente dele ainda, né? Claro! A gente não perdia a festa, a gente ia pra ganhar pão, né? E ganhava o pão e ficava a noite inteira.

J: E a festa de São Benedito é essa, dia 12 e 13 de maio, né?

B: É, 12 e 13 de maio.

M: Santa Cruz que era 2 e 3 de maio!

J: Santa Cruz dia 02 e 03 de maio, né? E a Festa de São Benedito, né? Junto com a abolição, que é dia 12 ao dia 13 de maio, né? E o samba, nessas festas, como que era antigamente, era diferente de hoje em dia, a senhora sambou, era sambadeira?

B: Não, eu era pequeninha, a minha mãe que sambava, né? Minha mãe, minha tia, as minhas tias, né? Dançavam, o samba era deles, né? Era lindo, muito lindo, tudo de pé no chão né? Porque naquela época não tinha sapato, muito bonito, foi muito bonito o Cururuquara. Eu adoro o Cururuquara! Eu adoro, gosto muito! Os outros não ligam, mas eu ligo, adoro aquele lugar.

J: Então o Cururuquara é o lugar da senhora!

B: Isso, eu gosto muito dele, eu quero até morar lá, as minhas primas, as irmãs dela foram tudo morar lá, né? E eu tenho vontade de morar lá, mas não quero ir sozinha, né?

M: Eu não tenho vontade de voltar pra lá, não, é tudo diferente, eu não gosto mesmo e nem quero voltar pra lá. Não tem mais as pessoas que a gente conhecia.

B: Ela não! Nós que gosta, minha mãe também gostava muito de lá.

J: Então, mesmo quando a mãe da senhora estava em Pinheiros trabalhando na pensão, a senhora estava sempre ali com a avó Maricota. E do avô da senhora, lembra alguma coisa dele?

B: Dele, nada.

J: Lá no Cururuquara, esse lugar que acontecia as festas, como que era esse lugar, o pessoal lá, a vida as casas...

B: Era na roça, colher milho, feijão, na roça, cortar lenha, né? No mato, e as mulheres só na

tarefa. Você nem sabe o que é tarefa, né?

J: Sei não, conta pra mim!

B: Era um quadrado medido, assim, né? Grandão, maior que essa casa aqui, né, Mariazinha?!

M: Era um quadrado medido por varas pelos homens. Eram 12 varadas, que viram um quadrado, pra quebrar milho...

B: Quebrar milho, tudo isso nós fazia!

J: Então isso era tirar tarefa, eles mediam um tanto assim, e aí depois tinha que dar conta daquilo num dia só?

B: Não, não, se não desse num dia...

J: Se não desse num dia... Mas tinha que dar conta daquilo!

B: Num dia não dava, eu, principalmente, com a minha prima, também não dava, mas outro dia a gente ia tirar, era uma tarefa maior que esse terreno, mato ainda, né?

J: Sim. Conta pra mim sobre o samba de bumbo, dona Benedita, como que era, como que é essa dança, esse samba, a senhora sabe desde quando tem samba de bumbo lá no Cururuquara? B: Ah... desde quando eu era criança, desde que a gente era pequena, né? Mariazinha já tinha.

J: Então, antes da senhora nascer já acontecia.

B: Ah, já acontecia, já. A metade de mulher pra cá, e a metade de homem pra lá, vai e um encontra com o outro. E vira, dança, canta... ai, era muito bonito, eu gosto.

M: Não tinha um saia que não rodava no samba.

J: Tem fotos aqui, de uma saia que esta rodando no samba, esse já é atual já.

B: É, esse já é diferente já.

J: De antigamente tem mais alguma foto?

B: Não tem, não, porque nunca a gente tirava foto.

M: Tem mais em Parnaíba.

B: É, em Paranaíba tem bastante, tem a casa lá com as fotos, você já foi lá?

J: Eu vou voltar lá, eu já fui...

B: Naquela casa que tem as coisas do samba, lá?

J: Sim. Eu esqueci de perguntar pra Dona Mariazinha, e quando vocês eram pequenas, vocês iam no samba dali de Pirapora, também, junto com os parentes de vocês?

B: Não, não.

J: Então vocês nunca foram pra Pirapora?

B: Nois ia passear na festa.

M: O pessoal do Cururuquara aprendeu o samba em Pirapora!

J: Então, o pessoal de Cururuquara aprendeu o samba junto com o povo de Pirapora... E aí começou a fazer lá no Cururuquara! Mas isso há muito tempo atrás, né? Ou seja, há mais de cem anos atrás...

B: Mais, há mais de cem anos mesmo.

J: E quem que as senhoras lembram do Cururuquara que morava lá, tinha uma senhora chamada Mariana, vocês lembram dessas pessoas, de quem dos antigos que moravam lá?

B: Nhá Mariana?

M: Eu acho que a dona Mariana deve ser do pessoal que ficou lá agora.

B: É...

M: Mora o pai, mora a mãe, os filhos.

B: Agora tem bastante casa lá no Cururuquara, tá bonito, tá fazendo mais coisas, né?

J: Vocês ouviram falar da Dona Marcolina, que morava lá também...

B: Morava perto de nós.

J: Morava perto, sim. Então qual é o nome dessas pessoas que moravam lá antigamente?

B: Tinha Dona Marcolina...

M: Algumas procissões saíam da casa dela...

J: Ah, tá! Então tinha procissão que saía da Dona Marcolina?

M: Ia a pé da casa dela.

B: É, pro dia 12 de maio.

J: E quem mais? Era a Marcolina... M: Ah.! Tinha bastante pessoas...

B: Tinha a Nhá Quina, né, Mariazinha? Joaquina, morava lá, Dercina... xi, bastante gente mesmo, Zé Pio Ambrosio, tem bastante gente.

J: E a maioria dessas pessoas eram negras?

B: Tinha misturados.

M: Tinha, branco, mulato, preto.

J: Então era bem misturado, mas todo mundo participava do samba, todo mundo fazia parte...

B: É, todo mundo fazia parte.

M: Os brancos não faziam muito, não, era mais os negros.

B: É, os brancos não faziam, participavam na festa mais. Parente do Quindinha, a gente falava Nhô, Nhá, não era senhor...

B: Malaquias era um homem. É, tem bastante gente mesmo que participava...

J: E a senhora teve filhos?

B: Não, não tive filhos.

J: E quando a senhora começou a participar do samba, como que era, a senhora já contou como que era a dança, um pra lá, um pra cá, mas a senhora sempre sambou, sempre que estava no Cururuquara e tinha festa a senhora sambava junto com a sua mãe, com as tias?

B: Com todo mundo, menos ela não ia. [apontando para Dona Mariazinha].

J: Ah... Dona Mariazinha, mas ela estava sempre junto, ali, né?

M: Eu ia mais não sambava.

J: Então ela sempre estava ali com todo mundo mas não sambava.

B: Não, não sambava.

M: Minha mãe, meu pai, sempre sambavam, mas eu não.

J: E as tias da senhora, sempre participavam?

B: Não, a tia Toninha não, né, Mariazinha?

M: Não, ela participava sim!

B: Ah! Então todas participavam... Falava que ia dançar samba todo mundo ficava contente lá no Cururuquara, mas graças a Deus quase não chovia.

M: A gente voltava da roça cansado, muitas vezes ia pra casa, jantava, ainda tinha pique pra ir dançar o samba

J: E lá no Cururuquara, nessa época que a Dona Mariazinha morou mais tempo lá, né? Mas a senhora sempre estava lá, e o que que tinha lá, tinha escola, tinha as capelas?

B: Tinha a escola só.

J: A escola e as capelas?

B: É.

J: E quantas capelas tinha lá no Cururuquara?

B: Duas, a que é a grande, de São Benedito, e a lá em baixo.

M: E a outra é a de São Pedro.

J: A de São Pedro é aquela lá, que é de onde saía a procissão ou não?

M: Ela é a do meio, a que não existe mais.

J: Ah, ela não existe mais... Mas e aquela lá, uma branquinha, que fica assim, sozinha?

B: Aquela é aquela pequenininha, que agora eles vão até lá, o povo da festa.

J: Aquela lá é a capela de São Pedro?

B: É, aquela lá que fica o São Benedito, que eles descem lá pra pegar ela. Você já foi na festa, já?

J: Fui, fui sim, o ano passado eu fui lá... E a senhora acha importante o samba?

B: Ah, eu gosto, não sei, acho que gosto deles, tem até tambor aí deles. Tinha também aí dos velhinhos, é que o menino pequeno levou, mas eu tinha muitas coisas deles, é que o menino pequeno é sambista, então ele levou algumas coisas.

M: Todos os meninos daqui sambam.

J: Sim, né? A criançada toda, né? Os netos...

M: Os netos, bisnetos, todo mundo samba.

J: E o pessoal falava, aí lá tinha a cruz de pedra, o quê que é essa cruz de pedra, a senhora sabe, Dona Benedita?

B: Ainda tem, é uma estrada, que saía da capela e que vem pra cá, pra tomar o trem também.

J: Ah, é uma estrada...

M: Mas tem ainda essa cruz de pedra, que passa por ela pra vim pra cá.

B: Tem, tem sim mesmo ela, e a cruz também.

J: Por isso que chama cruz de pedra ali, entendi. E vocês conheceram um senhor chamado João Sete Anéis?

B: Sim, meu padrasto.

J: Ah, sim, o padrasto da senhora, porque assim falavam: "Ah, tinha um senhor lá que se chamava João Sete Anéis", a senhora sabe a história dele? Conta um pouco pra mim.

B: Ah, ele era meu padrasto, casado com a minha mãe.

J: Casado com a sua mãe...

M: Ele era o curador.

B: É, o curador!

J: Ah, tá! Ele era o curador, mas por que ele tinha esse nome de João Sete Anéis, ele andava com sete anéis mesmo no dedo?

B: Os outros dava anel pra ele e ele colocava tudo no dedo.

E: Ele andava com sete anéis!

B: É, também, ele gostava muito de anel. Não sei por que, né?

J: Então ele era padrasto da senhora! Então ele fazia as rezas, como que era?

B: Não, ele fazia outras coisas também, ele ia pro samba que ele gostava, também, né? Mas também fazia as rezas dele lá.

J: E ele morava lá no Cururuquara?

B: Não, ele ia lá pra passear, pra participar do samba que ele gostava.

J: Então ele ia lá no Cururuquara só pra passear e pra ir no samba...

B: É. Ele vivia indo lá na casa da minha vó.

J: Então ele viva lá, né? Ficava sempre na casa da avó da senhora, porque ir pro Cururuquara, o único lugar que tinha pra ficar lá era a casa da sua avó, né?

B: Muito lindo a casa dela, você não conhece o Cururuquara?

J: Não, mas eu vou lá, mas eu acho que o Seo Carmelino sabe me dizer, mais ou menos, onde era a casa da Vó Maricota lá, né?

B: Sim, ele sabe sim, a gente brincava bastante, tinha dois pés de laranja lá, que ela plantou pra nós, até esses tempos eu estava passando lá pra ver se ainda tinha lá mas não tinha mais não. Tinha biquinha também lá...

M: Tinha a biquinha de água da lá na Castelo.

J: Ah, a biquinha de água na Castelo.

M: Onde tem uma biquinha de água na Castelo era a casa da vó Maricota.

J: Ah, então é onde era a casa da vó Maricota.

B: Eu passei lá e vi a biquinha, todo mundo ainda vai pegar água ainda lá, arrumaram agora lá direitinho, né? Era muito bonito lá, até hoje eu gosto de lá, se fosse pra mim morar lá eu ia, mas não tem ninguém mais, né?

J: A senhora disse que o Seo João Sete Anéis fazia as rezas dele, mas as pessoas iam procurar ele pra receber as rezas e tudo, tinha pessoas ali do Cururuquara que iam procurar ele?

B: Ele tinha Centro dele, né? Que era dele, né? Ele não era nosso, ele não era do Cururuquara, ele só era marido da minha mãe, mesmo, o Centro dele era lá na Vila Madalena, você conhece Vila Madalena?

J: Conheço sim, conheço.

B: Então, era lá na Rua Rodésia, nós morávamos lá, ele tinha um Centro grande, né? Ia pra Santos, era muito bonito o Centro dele, tinha festa, tudo ele que inventou aquela festa pra Santos, ele ia lá e pedia pra moça, a Dona lá sei lá, que indicava, ele falava que queria levar o Centro lá pra meninas dançarem, foi ele quem levou isso eu falo pra qualquer uma pessoa, porque ele quis fazer aquilo, porque ele tinha um Centro bem grande.

J: Que é a festa que acontece em janeiro em Santos?

B: Dezembro, de Iemanjá, precisava de ver quando vinha dois ônibus cheinhos, todo ano. J: Ah, em dezembro, e a senhora lembra a data mais ou menos que acontecia?

B: Não, não lembro.

J: E o centro que ele tinha, não tem mais?

B: Não, não tem mais, era na Rodésia que tinha, a mulher vendeu a casa, morreu também, né? E: Ele morreu com 105 anos, o velho sem nenhuma ruga no rosto, o negão.

B: É, bem velho já.

J: Você conheceu ele também?

E: Conheci, era pequena mais conheci.

B: Ela era pequena, mas conheceu ele. E: Era terrível ele, terrível.

E: Arrebentava qualquer um, naquele tempo tinha era macumbeiro.

B: E não tinha centro assim...

E: Ele participava das festas do Cururuquara ali, ia em todas as festas ele tava, ele tinha um centro de Umbanda. Então ele foi uma das primeiras pessoas que já nos primeiros sambas já sentia a força, assim, nos samba.

J: Então quando ele vinha, ele relatava isso.

E: É, ele dizia que o samba era muito forte. J: Que era a presença dos antigos já, né?

B: Era muito bom o Cururuquara, eu adorei, Deus que ajude quem mora lá, queria morar também.

J: E agora, a festa, como acontece hoje? Do que a senhora sente falta, de como era antigamente...

B: A gente acha, né? Fazer o quê, não tem mais aquela... mas não é ruim, a festa é boa, sendo que a nossa também foi, então era assim daquele jeito, tinha samba a noite inteirinha, as mulheres amanheciam, né, Eny? Amanheciam no samba.

E: Amanheciam cheias de cinzas

B: É, o povo falava, tudo sujo de terra, que eles subiam aquela terra, nem chovia nem nada...

E: De cinza também, né? Por causa da fogueira...

B: Foi muito bonito o Cururuquara, foi...

E: Porque era muito frio, hoje já não é tão frio como antigamente, de você ficar dura, sabe, nossa, tinha dia que eles tomavam uma pinga mesmo pradancar...

J: Pra esquentar, né?

E: Esquentar pra dançar o samba, e tomava uma cachaça pra esquentar o bumbo na fogueira... Mas eles tocavam, heim?! Era muito bonito me, dá umas saudades...

M: Clareava o dia na dança...

J: E ninguém ficava cansado, né?

B: Não, todo mundo lá.

E: Alguns bebiam e caíam mas levantava de novo e continuava dançando.

B: Mas com tudo isso não tinha briga, não tinha nada, a noite inteira o samba... E: Algumas vezes tinha briga...

B: Não, mas era pouquinha...

E: É, era pouca mas tinha.

M: O meu pai...

E: O pai dela era briguento.

M: Ele pegava um pau desse tamanho assim [mostra com as mãos], e ficava aqui e ninguém chegava nele, e o pau brilhava, todo mundo olhava mas ninguém chegava perto dele ou pegava o pau dele.

B: Pois era bom, tudo diferente, né? Eles bebiam assim. Eu gostei muito do Cururuquara. J: Então o Seo João era bravo!...

M: Mas ninguém brigava com ele, ele pegava o pau e ficava em volta e ninguém se aproximava...

E: O João e o Leandro, eles brigavam muito, aí virava em volta daquele pau sabe, eu peguei briga deles...

M: Olhava pra cara dos outros e ninguém pegava eles...

E: Quando falavam: “O Seo João e o Leandro tão brigando”, todo mundo ia lá, ia correndo pra tentar segurar eles.

M: Às vezes ia o mais velho do café pra pedir pra eles pararem de brigar.

J: É, porque aí escutava os mais velhos, né? Aí ele obedecia.

E: Aí ele obedecia, se não ele não parava, não.

J: Então o Seo João Sete Anéis, quando ele vinha no samba ele falava que sentia muita força no samba...

E: É, ele dizia que sentia influências, né? O samba muito fluido mesmo, né? “Esse samba é muito forte, esse samba tem muito poder”, ele falava.

B: E não teve mais samba que nem esses, né?

E: E não teve mesmo, o samba muito sabe... Ele tinha muito poder mesmo, um mistério, um samba muito misterioso. Às vezes acontecia umas coisas que ninguém ficava sem entender nada, sabe?

J: E que coisas eram essas?

E: Ah, tinha um monte de coisas que aconteciam no samba. Ah, tem coisas que a gente nem lembra, né? É os mistérios que tinha, quando estava sambando mesmo, às vezes tinha pessoas que se sentiam mal, mesmo, sambando sabe.

B: E sambava assim mesmo...

E: E sambavam. Tinha muita força, muito poder aquele samba.

B: É, tinha mesmo. Até agora é bonito o samba, não é igual de primeira, porque era um batuque daquele bumbão que estremecia por dentro

B: É, não era Eny? Era diferente...

E: Lá eles abaixavam diferente, que ia com o bumbo por baixo, sabe? Eles faziam uma coisa...

M: Os homens iam tudo por cima e aí as mulheres dançavam em baixo, sabe? Elas levantavam as saias delas no samba.

E: É, era uma coisa muito espontânea, mas era uma coisa, sabe? De coração, mesmo, sabe? Com prazer de sambar, sabe? Às vezes a gente tava lá em baixo no meio do mato e já escutava... tum tum tum tum... Aí já falava: "Olha lá, vai começar o samba, vai começar o samba!" Nossa, aí todo mundo já ia pra lá, pra vereles começarem a sambar.

B: Era bonito.

E: Era muito bom, mesmo, era lindo o samba.

M: Os netos, os meus estão tudo sambando.

J: Os netos e os bisnetos, né?

E: Eu acho que a Vilma e a Ana Luiza devem ter bastante fotos.

B: A Ana Luiza tem.

J: Tem, né?

E: Esse aqui é o João Fernando, que ele também começou pequenininho, e o Cauê, o Pietro não está ainda, depois entra o Pietro [mostrando fotos].

J: Que são os seus netos, esses...

E: É, que são os meus netos, os meus netos todos dançam. Os da minha irmã que não dançam, que são desse meio que estavam aqui, né? Que são filhos desse, eles não dançam, mas os meus dançam tudo. A minha neta de 18 anos, a Lourrayne, ela trabalha em Centro de Umbanda, já são 15 anos, por isso que ela já se interessou mais pelo samba. Nobertinho, o que te falei que faleceu, nossa, ele batalhou muito pelo samba, às vezes a gente brigava mas estava ali junto, batalhando pelo samba. Não é porque ele morreu não, mas ele batalhou muito pelo samba.

B: É mesmo, coitado, nossa, ele gostava do samba, muito, muito!

[Nesse momento, Eny mostra algumas fotos do samba e explica quem são as pessoas]

J: Quanto tempo faz que ele faleceu?

E: Faz três anos.

J: Ah, é recente, né?

E: É, já faz três anos, já...

J: Faleceu só ele no acidente, ou mais alguém da família?

E: Não, ele levou cinco!

J: Ai meu Deus!

E: O acidente, a gente sabe que foi ele que provocou, né? Porque ele foi tentar ultrapassar o carro, e o carro dele virou um tapete. Tava a mãe dele e três netos.

J: Nossa...

E: A única filha dele, e dois sobrinhos dele, um de cinco e um de dois anos, a irmã dele ficou sem dois filhos, um sobrinho e sem irmão e sem mãe, perdeu o irmão, foi uma confusão que nossa...

J: Uma tragédia, né?

E: Fazia só dois meses que ela tinha mudado pra casa nova, coitada, nem curtiu a mãe dele, ultrapassou e matou todo mundo.

J: Ele é filho do Noberto?

E: O Noberto perdeu três netos, a mulher e um filho, ele morreu mas levou a filha, mas a irmã ficou sem dois filhos, sem a mãe e sem o irmão, né?!

J: A senhora tem mais alguma coisa pra contar?

B: Não, eu acho que já falou tudo que tinha pra contar, né?.

J: Mas também se faltar, qualquer coisa eu venho perguntar de novo né? Eu ligo...

B: É, aí você liga, vem falar... Você vai no Cururuquara quando?

J: Então, eu estou esperando o tempo melhorar agora, que meu irmão vai levar a gente, aí de repente, se a senhora quiser ir, a gente poderia passar aqui pra pegar a senhora.

B: Não, nega, porque...

J: É, porque aí a Dona Mariazinha não pode ir, né? Então é assim: o Seo Carmelino, né? Que está com 92 anos, aí vem as senhoras, com 85, 86 anos, e aí depois tem uma prima.

E: E a tia Clarinha, que é irmã delas também.

J: E ela mora onde?

E: Ela mora lá no parque suburbano de Itapevi, mas ela está com mal de Alzheimer, não lembra de nada, ela bebe, não sai mais de casa... Quer ver o que ela canta, a tia Clarinha:

“Eu venho vindo lá do alto do cai cai. Eu venho vindo lá do alto do cai cai Bebendo pinga, cada vez querendo mais

Bebendo pinga, cada vez querendo mais.”

B: Bonita, né?

J: É.

B: É, ela cantava, é que ela bebe agora, sabe...

E: Vou cantar outra agora que é...

“O tatu bola,

o tatu peba

De dia tá no buraco,

De noite o cachorro pega.”

B: Cada samba bonito, você gosta de samba?

J: Gosto.

B: Você já aprendeu, já?

J: Eu tô ouvindo muito esses.

B: Tá, né? O do Cururuquara, ô, vou falar a verdade, tudo do Cururuquara é mais antigo que é o mais velho.

E: É, o mais velho mesmo, que nem o samba da Aurora que vai lá. Eu acho muito bonito o toque,

porque ele é convidativo, ele chama você pro samba, mesmo; é muito bonito o samba da Aurora. Mas os nossos antigos, eles tocavam bem diferente, é que agora não tá mais igual. Sabe, eles entortavam o bumbo, eu não sei como eles conseguiam ir batendo e cantavam, as mulheres jogavam a saias em cima do bumbo, nossa, era muito bonito.

B: É, o samba era, eu adoro o samba! Maravilhoso.

E: O que mais bate próximo mesmo é eu que puxei, que nem o Grito eles pegaram o toque, aí já é mais corrido sabe, não é assim, é mais corrido.

J: É coisa mais moderna o deles, né?

E: Eles fazem muito rápido.

B: A gente faz bem antigo.

E: Eles não, eles acompanhavam mesmo a música, né? Porque era um improviso na hora, quase todas as músicas que a gente sabe eles improvisavam na hora, né? Na hora puxava e faziam a música, né? Esse do jacarezinho, o marido dela que fez na hora, eles improvisavam muito. [referindo-se à dona Benedita]

J: E o marido da senhora também era do Cururuquara?

B: Era.

J: E qual era o nome dele?

B: Emilio Teixeira dos Santos. Ele era bom de samba, também, cantava muito.

E: Ele sambava demais.

J: Então eu já vi que tem três famílias, do que vocês me falaram, os Soares, né? Os Teixeira e os Oliveira...

B: Só a gente sabe que é verdade, assim, sabe. Não adianta eles quererem inventar.

J: Ah, tá. Então são essas três famílias que são as fundadoras do lugar?

B: São mesmo.

J: Então são os Teixeira. E a senhora lembra o nome do sogro e da sogra da senhora?

B: Deles eu lembro, ela se chamava Inês e ele, Cristiano.

J: Teixeira?

B: Inês Teixeira dos Santos e Cristiano Santos.

E: Ela que era a Teixeira e ele dos Santos.

B: Eles também eram.

J: Lá do Cururuquara né?. O marido da senhora tinha quantos anos?

B: Quando morreu?

J: É.

B: Não sei.

E: Tinha 72 anos.

J: E ele faleceu quando?

E: Ele faleceu faz 25 anos, ele faleceu em 1988.

B: Ih... mas ele era sambista, sambava muito.

M: Jacarezinho era dele.

E: Era, tinha um que puxava, né?

J: Era, né? Sempre tinha um que puxava.

E: Meu tio Zelão, que é marido da outra aqui, né? Irmã da minha mãe, né? A Inês, que essa daí é por parte de pai, né? É filha do Manuel, e da minha mãe é outra, né? E a Clatinha é filha do

Manuel mesmo, mas o pai é outro que sumiu... O meu vô, ele separou um pouco da minha vó, aí ela ficou grávida, a Clarinha, aí quando ele viu que o negócio tava ficando bom, mesmo, ele correu atrás do homem e diz que ele tá correndo até hoje [risos,] que o homem... que nunca mais acharam o pai dela, ele colocou o homem pra fora do Cururuquara, porque esse homem, sei lá se ele morava lá ou se aparecia lá, então ela mesmo nunca mais viu o pai, né? E depois o meu vô voltou e continuou tendo filho com a minha avó. E com a mãe da tia Inês ele casou mesmo, aí ele teve só ela mesmo e o menino que faleceu, não sei se nasceu morto, só sei que morreu pequeno. Aí quando a minha avó morreu, que minha vó morreu com 40 anos né? Nova, aí ele não quis mais ela, a vó Cristina, aí também quando a minha vó morreu, eles também não tinham, eles estavam morando na escola, porque o meu tio Soares, que é irmão da minha vó, ele bebia muito e ela tava doente, então ele judiava muito dela, aí levaram ela pra uma escola. Aí, quando saiu o enterro dela, foi o dia que ela fugiu com o marido dela, que é padrinho Emilio, fugiu, foi embora, sumiu [referindo-se à Dona Benedita], e a minha mãe e as irmãs ficaram em pé com as roupas na mão porque não sabiam o que fazer e não tinham pra onde ir.

J: Assim ai foi quando a senhora veio pra Itapevi.

E: De princípio ela foi pra Santana de Parnaíba na casa da minha tia Andrelina, aí levaram ela pra cortar cana, só que aí ela disse que picava muito, ela chorava, aí ela não quis mais, desistiu. Foi pra casa da minha tia Toninha.

E: A minha tia Andrelina já era casada, já, aí ela foi pra casa da tia Toninha, aí o quê que aconteceu lá na casa da tia Toninha que a senhora não ficou?

M: O meu padrinho brigava muito comigo.

E: Padrinho dela chamava atenção e tal, aí ela nem ficou. Aí ela foi pra casa da tia Georgina, que foi na Vila Madalena, aí foi lá um dia o meu tio, que é o Sete Anel, queria bater nela, aí parece que ela não gostou e foi embora de uma vez, aí chegou aqui, aí ela foi dando um jeito, arrumou uma casa de família pra trabalhar com uma amiga dela que se chamava Nega, que tinha o apelido, né? DeNega.

B: Aí ela já morreu?

E: Já, há muitos anos, não tem nem osso! Aí, depois, ela conseguiu ficar na casa de uma senhora que se chamava Xiquinha, que tinha um Centro aqui, aí ela foi trabalhar pra Dona Xiquinha. Aí trabalhava pra filha dela, olhava o neném, e foi ficando aqui em Itapevi, aí ela foi se acertando na vida, né? Conseguia alugar uma casa aqui em baixo, mas aí a casa se tornou muito grande pra ela sozinha. Aí ela disse que um dia foi no Cururuquara, chamou o pai dela e o pai dela disse que não vinha, chamou a irmã dela, que morava lá em Araçariguama, que é a tia Joana, também disse que não vinha. Aí ela falou: “Bom, então eu vou embora, vou entregar a casa e alugar um lugar mais pequeno pra mim, né?”.

Aí quando foi de tarde chegaram as duas mudanças, ninguém vinha mas chegou as duas no mesmo lugar, aí quando chegou, ficou pequena a casa, né? Aí chegou um de tarde e outro de noite, o pai e a irmã.

J: A senhora não me contou essa história, hein, Dona Mariazinha...

E: É, aí foi chegando um de tarde e um de manhã, aí ela foi trazendo as pessoas pra Itapevi, né? Foi ela quem trouxe todo mundo pra cá, aí ela acabou alugando uma casa, aí eles ficaram morando junto lá, aí depois a mãe se separou, cada um alugou sua casa e foi ficando todo mundo em Itapevi, aí foi ficando cada um aqui. Foi ela quem trouxe todo mundo pra cá. Aí, depois, com o tempo, ela foi trabalhar pra cidade, né? Teve mais conhecimento das coisas, né? Porque ela tinha 17 anos quando a minha vó morreu, aí ela foi começar a trabalhar, aí começou a dançar em salão. Ela que trouxe, né? Aí no dia que a minha vó morreu ela fugiu e foi pra Araçariguama.

J: Me conta essa história, dona Benedita!

B: Não é, porque a mãe dele não gostava de preto, né? E não queria que eu fosse amigar com

ele, ele falou: “A gente vai fugir” e fugimos. Ele era muito bonito, era lindo o meu marido, lindo. Aí fugimos, falou: “Vamos embora” e fomos.

J: Aproveitou que tava todo mundo entretido, né? E aproveitou...

B: Acho que ficou uma xingação dela, lá, né?

E: Nem me fale em xingar.

B: A gente ficou bastante tempo sem vir aí e tudo.

J: A mãe dele não era negra, eles eram brancos, né?

E: Não, aí eles não queriam o casamento porque ela era negra, né?

J: É, o pai da senhora provavelmente era de família branca, né? Mas a mãe da senhora era negra, vinha de família negra.

B: Nem a minha mãe sabia que eu tava fugindo, que eu vim passear, né? Falei pra ela. Ah, não, a minha tia já tinha morrido...

E: A senhora combinou, né?

B: É, a gente tinha combinado.

J: E a senhora foi e ficou um segredo entre a senhora e ele?

B: A mãe dele também não queria, a mãe dele, quando a gente namorava, ela já não queria que namorasse, porque eu era preta. Mas não adiantou nada, a vida é dura, né? Quando a gente é nova...

J: E ficaram quanto tempo juntos?

B: Até morrer...

E: É, depois casou mesmo na Vila Madalena, foi o casamento deles, a família acabou aceitando, né? Entre aspas, mas aceitou.

B: Aí depois eu fiquei amiga de todo mundo, ia passear na casa deles.

E: Só não tiveram filhos, né?

B: É, mas era bom que tivesse, né? Mas não teve, fazer o quê? Tem meus priminhos, bastante priminhos, eu gosto muito deles. Aí, agora não tinha neném, agora tem essa daqui, bonitinha. Essa é a mais pequena da família.

E: Aí, quando veio embora, ficou só o tio Soares e a tia Roxinha morando lá no Cururuquara, ficaram morando na casa da vó Maricota.

J: E o tio Soares era esse que bebia, né?

E: É. Aí, depois, ele ficou bom, parou de beber, aí benzia, ele rezava, foi ficando mais velho, ele rezava tanto na festa de São Benedito que é...

J: Que é a Reza Cabocla.

E: Como em Festa de Santo Antônio, que tinha festa na casa da Toninha, que era a festa que tinha uns bailes, lá, que rezava lá, né? Era muito bonita a casa, a festa, e quando morria pessoa, essas ladinhas era pra tudo. No sétimo dia ele voltava e fazia tudo de novo, né?

B: Foi muito bonita nossa vida no Cururuquara. Aí ele ficou lá até que apareceu uns cangaceiros, lá, que não sei que deu, e quis expulsar ele da terra da vó Maricota e diz que ele vinha aqui em Itapevi falar com o meu pai e com meu tio, e ninguém tomava providência, né?.

Agora hoje...

J: É, hoje em dia, né? Todo mundo vai.

E: Mas, nossa, né? É, na hora ninguém ligou nem nada, até que conseguiram expulsar mesmo ele de lá, né? Até que ele foi embora pra Santana de Paranaíba e ficaram em Santana, né? Aí foi onde a terra começou a ficar perdida mesmo, foram se apoderando, né? Até hoje.

[Nesse momento chega Elza do trabalho e também passa a participar da conversa]

B: Essa é minha prima, filha da Mariazinha. Essa é a moça do samba, você conhece ela? [Referindo-se a mim]. Não!

J: Boa noite!

Elza: Boa noite! Nós nos falamos por telefone.

J: É verdade, nos falamos... Então, o marido da senhora que fazia os sambas também, né? Que já participavam antes, porque as famílias que vão começar no Cururuquara – os Soares, os Oliveiras e os Teixeira?

E: Mas, o que mais participava era ele mesmo, né?

J: É, da casa dos Teixeira era só ele, né? Já que a mãe dele não gostava tanto assim, né? B: Mas era bom pra nós.

E: Mais as irmãs deles, né? Avenina, né? A Avenina ia mais na festa do Cururuquara, mas esses aí foram os primeiros moradores mesmo.

J: E os Teixeiras ainda continuam por lá ou ainda não?

E: Não, saíram tudo, vieram todos pra Itapevi.

B: Não tem mais Teixeira agora, tem só os netos.

Elza: Tem só o Mozart, agora, né, madrinha?

B: O Mozart.

E: Mozart, os filhos da Nega, o Odair e o neném. O que tá espalhado mesmo assim é os Oliveiras e os Soares.

J: Mas assim, dessas mais velhas, é a senhora, a Dona Mariazinha, a Dona Clatinha, o tio Carmelino e a dona Luiza...

B: Eu acho que é isso.

[nesse momento elas relembram um samba e cantam todas juntas] “Adeus Cururuquara, Adeus Jundiaí, Amanhã eu vou embora E Cururuquara fica aí”.

B: É isso.

[desligo o gravador, porém a conversa continua, e torno a ligar o gravador]

B: Esse ano eles devem cantar isso.

E: Aí tinha a parte de baixo do Cururuquara e a parte de cima. E era alta mesmo.

B: Eita, mas era bom demais, heim? Ô, vida!

Elza: Meu tio rezava, se você respirasse na reza ele parava e lascava a língua em todo mundo, e a minha tia, então?! Ela era uma grossa, nossa, que mulher grossa! “Se vocês não tão aqui pra assistir a reza vocês saem; estamos aqui rezando que a gente tá aqui com fé e vocês com brincadeira, pode sair daqui”. Eles eram tudo curador. Mas a reza era de joelho no chão. Quando eu ia na casa da minha tia Toninha, lá era reza pra tudo, né? Até pra morto tinha, aí eu queria que começasse logo o baile, eu era pequenininha, uns seis anos, já dançava, já fervia, aí eu pensava: “Nossa, mas essa reza não acaba...”.

B: E demorava mesmo!

Elza: E quando eles começavam com aquele “Ora por nove”, nossa, era orar por nove mesmo, hein?!

Elza: Era umas 300 vezes, “Ora por nove”, Nossa Senhora Santíssima, “Ora por nove”, e ele sabia assim, certinho sabe? Toda a sequência! É, toda sequência, e, nossa! Era muita coisa! Eu sabia rezar porque eu morei com ele, mas você vai esquecendo, né?

E: Eu também sabia mas eu acabeiesquecendo...

Elza: Eu tinha nove anos quando fui morara com o meu tio.

J: Aí tava ali sempre rezando.

Elza: A gente rezava uma vez por mês na capela da fazenda e todo sábado a gente saía, tinha reza na casa de um, na casa do outro, todo dia a gente ia rezar. Tinha reza pelo Samba, pela Festa, pelos morto, pela colheita...

E: Ela morou com eles mesmo.

Elza: E você podia ir e voltar e era longe, no meio do mato escuro, e a minha prima fazia uma temperada, né? Que delicia que era!

B: É mesmo, ela fazia temperada, acho que ela nem faz mais.

E: E outra coisa também que falei pra ela é que Santana de Paranaíba, a prefeitura é envolvida com a gente há muito tempo, que a gente samba com roupa a caráter, há muito tempo, porque o tio João era vivo. Há muito tempo que a gente samba lá em Santana. Quando eles eram vivos, era muito lindo, o meu tio Roberto tinha uma bolinha na cabeça, assim, sabe? Mas ele operou, quando ele tirava o chapéu, eu já crescia os olhos e perguntava o que era aquela bolinha na cabeça dele. A maioria da minha família é casado tudo com primos.

Meu marido mesmo é meu primo. Ele é neto do Domingos e eu sou neta do João. Então nós somos primos. A gente foi casado de primeiro e depois se separamos e acabamos morando juntos, então quando a gente tá numa festa tá tudo certo, tá tudo em família, porque é tudo primo. A Sônia também foi casada com primo, ela é neta do João e ele é neto do Roberto.

Elza: A Hortência!

E: A Hortência também, ela é filha do tio Domingos e o Toninho, filho do tio Roberto!

J: E o tio Roberto é filho do Leandro?

E: É, do Leandro velho.

J: Ah, que é do mesmo Roberto que é o pai da Ana Luiza, aí ele casou várias vezes, né? Casou três vezes e teve 22 filhos e ficaram nove vivos, né?

E: É, e o Toninho tá igualzinho ele, muito parecido.

J: E a Dona Luiza com o seu Carmelino também, né? Claro que não são consanguíneos.

Elza: É como se fosse mesmo primos, né? Meu vô criou ele.

E: Então ficou tudo meio que em família, né? Mas era muito gostoso, quando eles estavam reunidos. Aí tinha o Andrelino, eu já conheci ele morando na Casa Verde, ele chegava todo bonitão, sabe, de bengala e chapéu, ele era o tio rico da família [risos], ele era assim muito bom, né? Foi o que saiu e foi para São Paulo. Em compensação, o vô do meu marido era o piorzinho [risos], o mais simples, o mais pequenininho, não sei porque ele saiu tão pequenininho. Ele eram altos! O Júlio eu não conheci, mas ele era baixinho, o Inácio também, falam que era pequeno. Mas, nossa, mas era muito bom, hein?!

B: O Inácio era pequeno!

Elza: O Inácio era marido de quem?

E: Da tia Joaquina! Ela parecia uma índia, ela tinha uma pele quase igual a dela [referindo- se à dona Benedita] e com um cabelo liso. Eu só queria o cabelo dela, nossa, que cabelo! E aí ela casou com o tio Inácio e as filhas tudo assim, as pretas têm o cabelo liso, mas as mulatas têm cabelo ruim, tudo o contrário.

A gente fala que é cana verde, os cana verde são tudo preto do cabelo bom. O Jorge, o Carlinhos, tudo primo, o Natalino, Elder.

Elza: Nossa, mas era muito bom, eu tenho muita saudade! Nossa, nem primo nosso que não sabe quem é quem sabe, mais eu e a Eny e a Neide, a gente sabe de todo mundo. Numa festa a gente sabe quem é quem. Eu acho que a família teria que se conhecer, teria que fazer uma puta de

uma festa pra criançada conhecer os parentes.

E: Mas nós somos fuçadas, né? Também tem isso, as tias mais o pessoal vinha para Itapevi, tinha que passar aqui. A tia Georgina também era visada, ela e minha mãe, então nós sempre junto. Por isso a gente conhece todos os primos de todos os tios.

Elza: E tem outra, muita festa, né?! Se tinha festa na tia Antoninha, aí ia todo mundo pra festa!

5 FESTA DO CURURUQUARA: A ARTESANIA DA CONTINUIDADE POSSÍVEL

No trecho, as palavras do deputado Abdias Nascimento, escritas para introduzir a Sessão Comemorativa do 96º Aniversário da Lei Áurea (9 de maio de 1984).

Embora o 13 de maio nada tenha significado em termos de efetiva melhoria das condições de vida da população negra ex-escrava, para a sociedade convencional brasileira ele tem constituído motivo de todo um elenco de autoelogios cívicos enaltecendo a elite política aristocrata responsável pelo sistema escravagista e pela sua suposta aniquilação através da Lei Áurea. Não poderia ser para contribuir a esse esbulho secular que, como único deputado eleito com o compromisso explícito e específico de defender nessa Casa os interesses da população afro-brasileira, viria eu propor uma Sessão Comemorativa do 96º aniversário da abolição da escravatura no Brasil. Pelo contrário, minha intenção ao fazer a sugestão foi a de provocar uma oportunidade de reflexão sobre as verdades do episódio desde a perspectiva do ser humano de origem africana que, embora sujeito de sua própria história, neste caso foi um objeto de um processo definido por outros e feito em benefício dos outros.

Abdias recoloca em pauta as questões políticas que envolveram a Lei Áurea. E nas palavras do deputado, as tentativas de provocar reflexões sobre “as verdades do episódio desde a perspectiva do ser humano de origem africana” elencam outros pontos de vista sobre a abolição, sobretudo o de entendê-la como um processo inacabado.

A data 13 de maio é alvo de críticas do Movimento Negro da década de 1970, porque, de fato, não trouxe mudanças significativas para a vida de ex-escravizados, no sentido de promover a inserção da população negra nos ditames da cidadania. A abolição da escravatura não extinguiu a marginalização e discriminação das quais, no passado e presente, ainda são vítimas os afrodescendentes. No entanto, a escravidão tornou-se elemento estruturante do pensamento brasileiro, nos aspectos social, econômico e cultural.

A produção literária, historiográfica e sociocultural que retrata o período tem significativa influência na construção do imaginário social, pelo fato de ter como base o cientificismo dos séculos XVIII e XIX.

As implicações conceituais advindas de um tempo que enalteceu a produção intelectual da elite e silenciou as experiências e produções da população africana, afrodescendente, recém-liberta, ou livre, ainda sobrevive nas múltiplas formas do racismo antinegro na sociedade brasileira (CUNHA, 2008). As mudanças ocorridas no cenário político, no passado ou no presente, trouxeram poucas alterações no quesito de políticas públicas voltadas para a população afrodescendente. Nos primeiros anos da República, três mandatos presidenciais consecutivos ao período pós-abolição utilizaram a governabilidade para manter o apoio à elite e não investiram no que a abolição poderia trazer de mais importante e impactante

à nação, que é a possibilidade de mudança social. Antes, por causa de abusos e apoios financeiros incontestes, mergulharam o País num caos financeiro (SCHULZ, 1996).

Em 1888, a população de escravizados estava dirimida. As constantes fugas, as diversas insurreições, revoltas e a formação dos redutos de resistência – os quilombos – são fatores que contribuíram para que a população de africanos e seus descendentes livres e libertos fosse maior do que a população de cativos. Isso possibilita repensar o valor político do 13 de maio de 1888, visto que as leis que legiferavam²² sobre os assuntos do fim da escravização, geralmente, estavam de acordo com os interesses da elite, por isso, havia brechas nas quais os interessados em manter os cativos se apoiavam para afirmar a permanência da escravização.

Schulz (1996) demonstra que membros proeminentes das sociedades abolicionistas, embora fossem ferrenhos em seus discursos, quando ocuparam cargos políticos e obtiveram prestígio, na República, não se opuseram a outorgar valiosos privilégios à elite, no intuito de agradar aos descontentes fazendeiros e comerciantes, concedendo-lhes dinheiro, terras públicas e todo tipo de regalias, para que não se opusessem ao governo republicano.

O lastro que sustentou a escravização tornou o Brasil o último país a aboli-la. A escravização era economicamente viável e dominou todos os aspectos de vida da sociedade brasileira por séculos, pois era no trabalho servil que o crescimento da nação se assentava. Os estudos em história econômica²³ têm nos auxiliado na compreensão das dinâmicas política, social e econômica desse passado recente, e apontam as mudanças ocorridas na estrutura da sociedade brasileira, pois o negro deixa de ser fonte rentável para fazendeiros e comerciantes escravizadores. O fato de, em 1884, o Banco do Brasil deixar de fornecer hipotecas garantidas por escravos, gera temor e descontrole financeiro para os que acumulavam bens e lucros por meio da rentabilidade financeira do escravismo (SCHULZ, 1996).

John Schulz (1994) descreve em sua obra que o período compreendido entre junho de 1887 e maio de 1888 é marcado por crises intensas, sobretudo no cenário paulista, que “finalizou” com a abolição da escravatura. O governo presume que seria mais viável pagar trabalhadores europeus do que policiais para captura de escravizados fugitivos, visto que os

²² Lei do Vento Livre (Lei 2.040/1871) sancionada por visconde do Rio Branco em de 28 de setembro de 1871; Lei do Sexagenário (Lei 3.270/1885) aprovada em de 28 de setembro de 1885.

²³ METCALF, Alida C. Families of planters, peasants and slaves: strategies for survival. Santana de Parnaíba, Brazil, 1720-1820. Austin: The University of Texas at Austin, 1983; MELLO, Zélia Maria Cardoso de. Metamorfoses da riqueza, São Paulo, 1845-1895: contribuição ao estudo da passagem da economia mercantil-escravista à economia exportadora capitalista. São Paulo: Hucitec/ Prefeitura do Município de São Paulo, 1985; MOTTA, José Flávio; NOZOE, Nelson; COSTA, Iraci del Nero da. Às vésperas da abolição um estudo sobre a estrutura da posse de escravos em São Cristóvão (RJ), 1870. Estud. Econ. [on-line], 2004, v.34, n.1, pp. 157-213. ISSN 0101-4161

oficiais se recusavam a caçar negros fugidos, pois esse ato era tido como incompatível com as atividades do exército. Fato que pressiona e apressa o governo em “resolver” a situação da escravidão.

A “resolução do problema” culmina numa abolição inacabada,

neste ínterim, a política de fomento à imigração europeia foi, por exemplo, uma das políticas públicas contrárias aos interesses da população negra que teve na sua formulação a base racista de pensar o ex-escravizado como inadequado para o sistema de trabalho livre (CUNHA JR., 2008, s/p).

Wlamyra Albuquerque (2009) afirma que esse processo estabelece critérios diferenciados de cidadania e para a construção de lugares sociais qualitativamente distintos.

Assim, os primeiros moradores do Cururuquara, ao longo de suas vidas, experimentam os efeitos de uma cidadania diferenciada e lugares qualitativamente distintos, pois ser descendente de escravizado dentro do que foi construído como processo de representação social, de alguma forma, é manter-se vinculado à subalternidade.

Nesse contexto histórico, nos primeiros anos pós-abolição, o território do Cururuquara passa a ser ocupado por seus primeiros moradores. De acordo com depoimentos, algumas dessas pessoas vieram da experiência com cativeiro. Não temos como afirmar se os fundadores da comunidade ainda estavam sobre o jugo da escravização, ou não, mas que o período pós-abolição constitui-se elemento conceitual para pensar a história da população negra brasileira e formação do bairro. De fato, não podemos admitir a abolição como política ou socialmente significativa, mas, enquanto pressuposto simbólico, atuou na comunidade em questão como elemento que intensifica as práticas da liberdade, tendo como expressão o ato de migrar, fixar-se e (re) existir no espaço habitado.

Moraes (2013), em sua pesquisa sobre “as festas da abolição”, afirma que houve quatro dias de grandes festejos, promovidos na Corte Imperial, para comemorar a abolição. As homenagens eram prestadas a políticos, jornalistas e tantos outros “ilustres da sociedade” que desejavam ter a participação memorada ao ato abolicionista e esses festejos foram amplamente divulgados pela imprensa. Mas existiram festas de cunho popular, que não foram noticiadas pela imprensa, feitas por ex-escravizados, porém acompanhadas e reprimidas pela polícia.

A autora acrescenta que a abolição foi festejada a partir da experiência de cada um com a escravidão e com os sentidos de liberdade que inseriam naquele momento em suas vidas (MORAES, 2014). No artigo, faz uma análise minuciosa dos “festejos realizados para além dos domínios da imprensa” (MORAES, 2014, p. 53) e constata que muitas dessas festas, na capital do império, eram seguidas de louvação a São Benedito,

ao mesmo tempo que a euforia tomava conta daqueles que recebiam a notícia de sua liberdade, as saudações feitas por eles possuíam um sentido muito específico. Além de levantar graças à Princesa e ao ministério, não esqueciam também do Santo de devoção, São Benedito. (MORAES, 2014, p.64).

A devoção a São Benedito e outros santos e santas de expressão cristã já existentes na África Central e Europa, permanece, no período colonial brasileiro. Cultuados por escravizados, ou não, estiveram presentes em muitos festejos da população negra, ou do catolicismo de preto²⁴, como Congadas, Marujadas, Batuques e Sambas de Bumbo. No caso de São Benedito, foi adorado de norte a sul pelos escravizados e continua a sê-lo por seus descendentes e, geralmente, os elementos que gerara e geram a devoção foram e são espaços de fortalecimento identitário, como é o caso dos festejos citados, sendo parte dos atributos religiosos e culturais que perpassam o processo de formação da identidade negra.

A Festa do Cururuquara também é um lugar de devoção a São Benedito e produzida a partir da experiência com a liberdade de um grupo que vivenciou a escravidão.

Pensar a Festa como artesania da resistência auxilia-nos no reconhecimento dos artefatos da cultura negra que estão imbuídos na produção da Festa. São modos de resistências que perpassam o tempo e o desafio se estabelece com a permanência da Festa, que há mais de um século celebra o 13 de maio com samba, cantos e devoção.

5.1 Cenas da Festa

“Dia 13 de maio em Santo Amaro, na praça do mercado
 Os pretos celebravam (talvez hoje ainda o façam)
 O fim da escravidão, da escravidão
 O fim da escravidão...”

Caetano Veloso

O dia 13 de maio é esperado pelas famílias enraizadas no Cururuquara. A data marca a saga migratória que dá origem ao território. É uma Festa de agradecimento a São Benedito, santo de devoção de muitos afro-brasileiros.

De acordo com os professores de campo, a tradição de festejar São Benedito surge com o processo da abolição e com a tomada de posse do território e da liberdade em 1888. Desde então, passaram a contabilizar a Festa, que já está na 128^a edição (com base no ano de 2015). Um dos elementos da coletividade manifestado na Festa durante muitos anos é a partilha do café com pão. Servido a noite inteira para todos os que quisessem, a responsável por fazer o café era

²⁴ Catolicismo de preto é definido por Henrique Cunha como modos africanos de festejos a partir da fé cristã, que difere muito das expressões festivas cristãs de expressão europeia (Nota de aula, 1o sem.2012)

dona Maricota. A temperada²⁵, uma bebida à base de cravo e canela e pinga, também era servida durante o samba para todos os presentes.

A Festa de São Benedito e Samba do Cururuquara é um ritual que se concretiza na coletividade. A Reza Cabocla, a Saída de São Benedito da Capela, a Procissão, a Missa²⁶, e o Samba de Bumbo são atividades que demandam o coletivo, e é no lugar demarcado pela liberdade que a devoção compartilhada ganha significado. Coadunamos com Da Matta (1997, p. 69) de que “os rituais dizem as coisas tanto quanto as relações sociais. Tudo indica que o problema é que, no mundo ritual, as coisas são ditas com mais veemência... os rituais seriam instrumentos que permitem maior clareza às mensagens sociais”.

As mensagens sociais da Festa do Cururuquara são a resistência, o território e a sociabilidade. Cada um desses conceitos afirma-se na construção histórica da comunidade, pois o fato de a Festa e de todos os atos que a compõem serem públicos proporciona uma interatividade que possibilitam às crianças, aos adolescentes, jovens e adultos revisarem, a partir da Festa, a história local e potencializar a transmissão dos atos que a compõem.

A manutenção da memória das famílias antigas do Cururuquara revitaliza-se com a Festa, pois só tem sentido festejar no mesmo terreiro em que pisaram os primeiros moradores do lugar, e o território ganha *status* de lugar simbolicamente construído a partir da memória e também do imaginário.

A sociabilidade manifesta-se nos fazeres da Festa. Há uma práxis educativa nos modos de fazer o Samba de Bumbo, que se destaca nas letras das canções, da corporeidade no ato da dança; da Reza Cabocla, que traz sentidos da oralidade e ancestralidade da cultura afrodescendente.

A resistência é mensagem fortemente estabelecida em cada ato da Festa, para além do processo temporal, que se apresenta com o centenário de sua realização, e também por trazer em pauta ‘consciente ou inconscientemente’ a revisão das memórias estabelecidas na história e no patrimônio local.

5.1.1 A Reza Cabocla

²⁵ 1kg de açúcar; 5l de água; 1l de pinga; Cravo e canela. Fazer um melado com o açúcar, cravo e canela. Acrescentar a água aos poucos. Deixar apurar bem. Por último, adicionar a pinga. Receita concedida por dona Luíza. Depois que as mulheres mais velhas morreram, ela ficou responsável pelo preparo da temperada para a festa.

²⁶ Atividade inserida na festa por volta de 1970.

A Reza Cabocla caracteriza-se por uma série de ladainhas que pedem proteção dos santos e santas católicos, e rememoram a vida de alguns deles. É cantada em *pretuguês*, como assinala Gonzalez (1984, p. 238), forma que “nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o Linexiste”.

Contam as professoras de campo que a reza era utilizada em várias ocasiões. Elza, filha de dona Mariazinha, expressa: *A gente rezava uma vez por mês na Capela da fazenda e todo sábado a gente saía, tinha reza na casa de um, na casa do outro, todo dia a gente ia rezar. Tinha reza pelo Samba, pela Festa, pelos mortos, pela colheita [...]*.

Conectar-se com o sagrado, é uma realidade humana. A dimensão do que é o sagrado é representada de múltiplas formas, e sua manifestação será de acordo com a cosmovisão partilhada pelo grupo que o vivencia.

A Reza Cabocla, antes de ser uma prática, é parte da memória dos professores de campo e dos familiares e elemento de conexão com o sagrado e com a história do lugar. Maria Luiza, filha de dona Luiza, diz: *Eu lembro que eu era menina, meu avô era vivo ainda. As rezas na capelinha eu gosto, sabe? [...] Todo ano a gente ia lá na Capela, rezava direitinho tudo [...]*.

Rezar não era atitude apenas no dia de festa, mas dona Luiza, em concordância com os demais relatos, conta:

Desde o início que teve a libertação e se reuniram os nego para fazer a festa de São Benedito, desde o início. Por exemplo, as reza no primeiro domingo do mês nunca acabou [...]. Todo primeiro domingo do mês a gente tava lá, toda festinha, no segundo domingo do mês tinha reza, na capelinha, essa que a gente tá querendo levantar de novo, por influência daquela reza a gente tocava o Bumbo. Era meia dúzia de pessoas, oito, a gente já tava batendo o Bumbo. Daí nós ficamos com meu pai até o fim, daí meu pai morreu, que nós nos afastamos.

Rezar é um ato de celebração e fé; de solicitar a proteção divina, rogar ou agradecer por uma graça e/ou livramento. Cururuquara tornou-se um espaço consagrado para a Reza e para o Samba. Para Rosendahl (2008, p. 11) “o sagrado, como manifestação cultural, afirma-se no lugar, no espaço, no território, na paisagem e na região”. Ao participar da Festa, como pesquisadora, percebemos de forma muito enfática o modo como o território marca e potencializa a fé, o pertencimento e a história de um grupo que se mantém como família e preserva a tradição.

As narrativas advindas da memória dizem de um tempo demarcado por início e fim. A reza inicia-se com o processo migratório pós-abolição e tem um “fim” após a morte do seo Roberto, pai de dona Luiza, e o processo de perda das terras ao final da década de 1970. Dona Luiza prossegue em seu relato: *[...] acabou agora que entrou essa gente nova, foi depois de*

agora que meu pai morreu para cá, e 36 anos para cá, que não tem mais as rezas do primeiro domingo do mês.

A posse do território instaura a prática da Reza, estabelecendo um calendário próprio marcado pela fé e devoção. A perda do território altera o ciclo devocional, e com isso as palavras que compunham a Reza esvaíram-se no tempo, mas a memória pode reconstruir pedaços da reza. A perda do território e de ente queridos configura-se como uma lacuna entre o tempo e a memória. Quando perguntei para dona Luíza se ela tem registro escrito da reza ela explica: *a reza que eu tenho guardado [é] a metade. Nós deixamos para relembrar isso 15 anos depois que meu pai morreu e daí foi difícil pra nós captar. Um lembra um pedacinho, outro lembra outro pedacinho e nós fizemos esse tanto que tá aí, mas não é tudo, não.*

Conta também que os antigos moradores do bairro sabiam

Tudo de cor, sem escrever; tudo da cabeça deles, não só ele, tinha meu tio, o Cesário Preto, que era colega, tudo os negos que moravam aqui na redondeza, a maioria rezava com o meu pai e sabia rezar. Depois de muito tempo que meu pai tinha morrido [...] Depois que meu pai morreu, a gente não podia falar nele, era a mesma coisa que ele estivesse ali, era choro dali, choro daqui e acabava o dia, então foi aí que nós perdemos, pois se a gente tivesse desde o começo alimentando aquilo, nós tinha pegado mais; como meu irmão é muito esperto – o mais caipira que tem da família, mas o mais esperto – ele começou lembrar um pedacinho, outro pedacinho, aí eu cutuquei ele, “Por que que nós não reza isso, isso [...]”. Aí ele foi falando, “É mesmo, tem isso, isso, vamos escrever!” Eu tenho até as letrinhas dele escrito a mão. Foi aí que nós começamos a relembrar, daí foi que nós lembramos esse pedacinho que tá aí. Mas era muita reza, eu tento lembrar umas rezas, assim, que eles rezavam, assim, em horas bem pesadas, sabe, em horas difíceis, em horas de muita fé, eu tento lembrar e não consigo, não sei se vou conseguir ainda lembrar uns pedacinhos. Era assim [...] A gente não alcançou, mas a gente viu muita coisa ali.

A Reza foi um elemento agregador e coletivo pois, antigamente, não havia reza sem samba nem samba sem reza. Dona Luíza confirma isso, em suas palavras:

tem uns parentes da gente bem preto daí do Suru, que se juntaram com a gente. E o que eles mais gostavam era da reza, porque aí o Suru também tinha reza e eles não conseguiram segurar as coisas dos antigos deles. Mas aí quando tava tudo se encaixando, meu irmão vai e adoece, meu irmão era forte, sabia chamar o povo. Mas aí, coitado [...] Morreu. Tem uma fita que meu irmão gravou de uma reza que a gente fazia, de São Pedro, porque minha mãe chamava Pedra, e fizemos oito anos de samba e reza, a gente começou e achou que dava pra gente levar adiante.

Nesse relato de dona Luíza, o que chama a atenção é a frase “*eles não conseguiram segurar as coisas dos antigos deles*”. Ela faz referência às tradições que se apagaram com o tempo. Segurar as coisas dos antigos é manter a memória viva e ativa por meio de diversas práticas, que se renovam e se reinventam na atualidade. A partir da fala de dona Luiza, a Festa do Cururuquara é considerada como um ato de “*segurar as coisas dos antigos*”; um ato de resistência.

A casa (Figura 57) de Marcolina Pinto de Camargo, avó materna de dona Luiza, localizava-se no terreno em frente da Capelinha (Figura 58). Na casa de Marcolina, havia lugar certo para São Benedito e de lá, nos tempos de outrora, saía a procissão rumo à antiga Igrejinha.

Na atualidade, o espaço da Reza está sendo fortalecido por ser um dos elementos que ocorre no tempo cotidiano e no tempo sagrado. Nos dias de Festa, às 17 horas, tem início, na Capelinha, a Reza Cabocla (Figura 58 e Figura 59), comandada por um dos membros das famílias antigas do bairro. A Capelinha é uma singela construção da década de 1950 que se revigora como espaço do tempo sagrado, e recebe São Benedito, que passa o tempo guardado na casa de uma pessoa do Bairro, e de lá sai a procissão.

Figura 57. Terreno onde se localiza a casa de dona Marcolina Pinto de Camargo



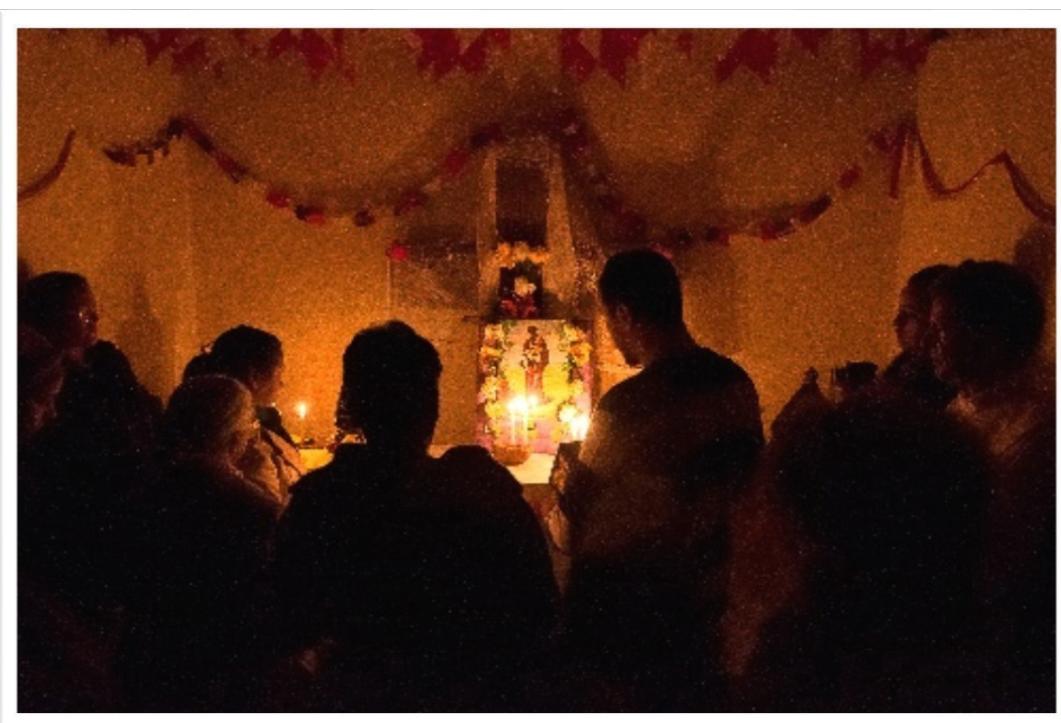
Fonte: Juliana de Souza, 25/10/2013

Figura 58. Capelinha onde há aproximadamente se realiza a Reza Cabocla



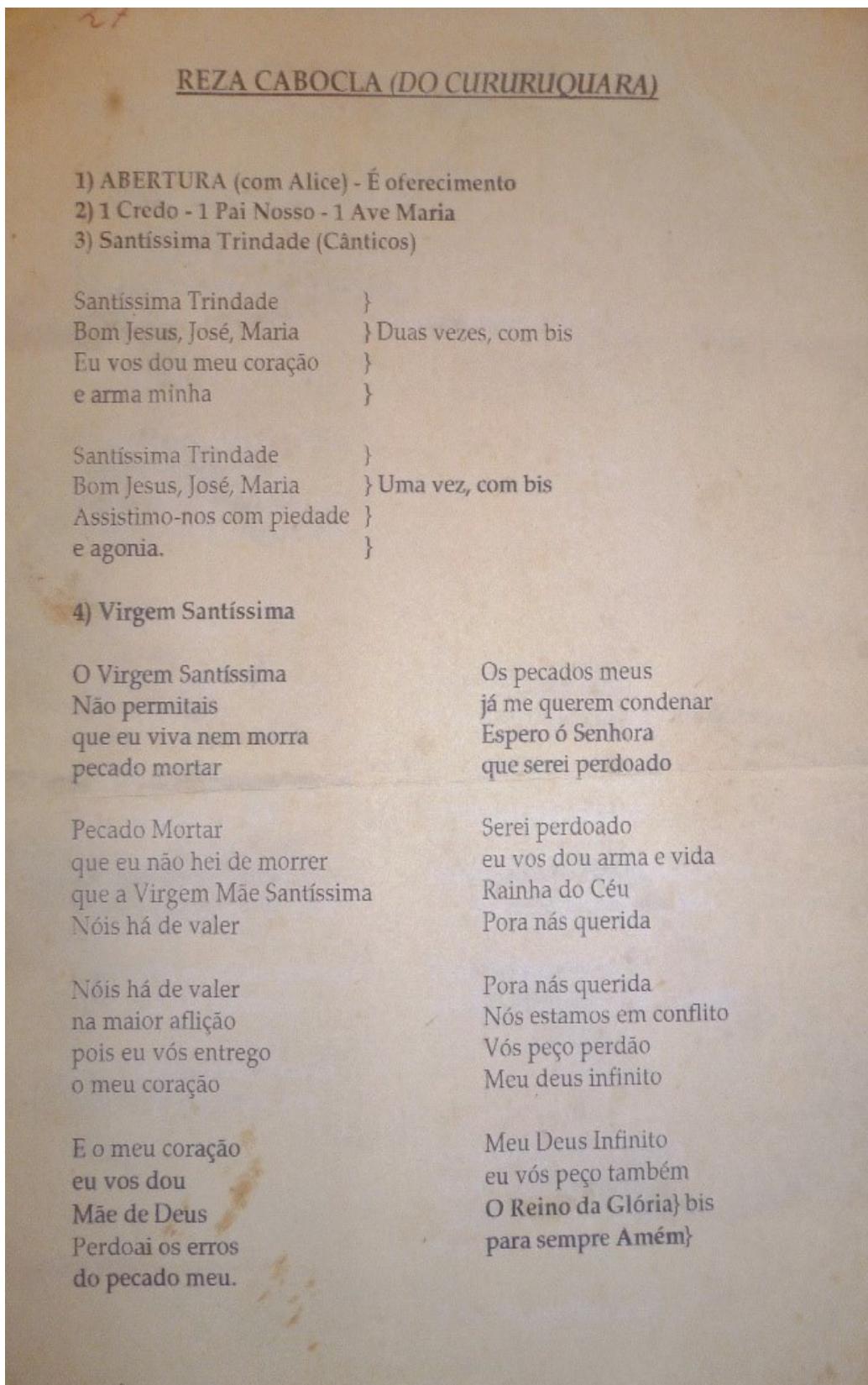
Fonte: Marcos Palhano, 10/5/2014

Figura 59. Momento da Reza Cabocla, 2014



Fonte: Marcos Palhano

Figura 60. Reprodução do texto da Reza Cabocla



5) Ladinha de Nossa Senhora (Zildinha)

6) Virgem da Conceição (3 vezes)

A Virgem da Conceição, Maria Imaculada }
 Nossa advogada, dos nossos cramores }
 crama pra todo mundo da nossa feliz grandesa } 3x
 que sois, do céu, princesa }
 Do Espírito Santo esposa. }

Santa Maria mãe de Deus, }
 rogai a Jesus por nós, } 3x
 Tende misericórdia de nós, }
 Tende misericórdia de nós. }

7) Santa Tereza

Santo Antonio é meu pai
 São Francisco é meu irmão

Todas mãe que tiver
 Filhos, venham me ajudar a chorar

Os anjos são meus parentes
 por linha de geração

Aquelas que não tiveres
 deste mar não saberás

Acordai Santa Tereza
 Vossos filhos vão levando

Nossa senhora, minha madrinha
 já me prometeu um dote

Com uma corda no pescoço
 e por ela vão puxando

Deus queira que ela
 nos dê na hora da nossas morte.

Hei lá vem Santa Tereza
 Dando gritos pelos ares

As contas do meu rosário
 São de balas artilharia
 Pra combatê nos inferno
 Rezando Ave Maria

(3 Ave-Maria/Rezado)

8) Salve Rainha (Rezado)

9) Jesus é meu (cânticos)

Jesus é meu, eu sou de Jesus }
Jesus vai comigo, eu vou com Jesus } estribilho

Pequei Senhor, que será de mim,
mereço o castigo, pra sempre sem fim

Por nosso amor, foi morto na cruz
Salvai nossas almas, ó doce Jesus

Só sem Jesus, Santa triste Maria
Eu em pecado, não tenho alegria.

10) Senhor Deus (3 vezes)

Ei aqui está meu Bom Jesus
desde a hora em que nasceu
e pela hóstia consagrada.
E na cruz aonde morreu,
dai-nos tempo meu Jesus
soberano Rei da Glória,
e para que pedimos todos,
é senhor Deus Misericórdia.

Senhor Deus misericórdia (duas vezes)

Na terceira vez responde:

Senhor Deus pelas dores de nossa mãe
Maria Santíssima misericórdia, Senhor.

Em conversa que não foi gravada, dona Luiza e seo Carmelino afirmam que seo Egydio foi o fundador da reza, no Cururuquara: “*Tio Egydio era rezador de Capela*”.

Disseram também que ele era devoto de São Pedro e construiu uma pequena Capela²⁷ em homenagem ao seu santo de devoção. Passados uns anos, ele derrubou a Capela e passou a carregar o santo de ponta-cabeça dentro de um saco de estopa. Ficou biruta, enlouqueceu. Terminou seus dias morando em quarto doado pela prefeitura para “sem-teto”, trabalhando como carregador de lenha para os moradores do centro da cidade. Talvez o “sonho” dos antigos fosse finalizar seus dias de forma tranquila, no Cururuquara, lugar do recomeço e da liberdade.

O rezador calou-se na loucura, certamente proporcionada pelos tempos difíceis que se seguiram no pós-abolição. Como já evidenciamos, o período teve significação simbólica para todos os que foram e são parte do Cururuquara, mas a abolição não mudou a condição social herdada pela população negra na escravização. Seu Egydio e tantos outros negros libertos presenciaram os “tempos ruins” levarem suas conquistas. O Velho Francisco, personagem fictício que tem sua história contada na música homônima de Chico Buarque, também relata sua história no pós-abolição e, num trecho da canção, a ficção se assemelha à realidade vivenciada por seo Egydio, muitos dos antigos do Cururuquara e do Brasil: “Tive terra, arado, cavalo e brida, vida veio e me levou”²⁸.

Sodré (1998, p. 13) alerta sobre a situação vivenciada por seo Egydio e tantos outros “Velhos Franciscos”, dizendo que

a Abolição, além de dificuldades econômicas, criou imensos problemas psicossociais para o negro brasileiro. Excluída a viabilidade de um modo de vida rural-suficiente, o negro se converteu numa mão de obra em eterna disponibilidade, flutuando, sem definição, entre o campo e a cidade.

Porém, a dureza dos tempos e dos dias não apagou o legado deixado pelos antigos. A palavra forte da reza reverberada por seo Egydio passou de geração em geração, e continua tecendo o caminho para a de São Benedito.

O simbolismo empregado no ato de rezar representa muito para os antigos do Cururuquara, e dona Luiza diz: *Isso não pode se perder, por isso, que eu, mesmo velhinha, venho aqui para segurar a prática dos antigos.*

²⁷ Era na Capela construída por seo Egydio que acontecia a Reza Cabocla, antes de ser realizada na capela atual.

²⁸ “O Velho Francisco”, Chico Buarque.

O espaço da Reza é o espaço da lembrança, da memória. Rezada sob a luz de vela, na penumbra das tardes frias de maio, constata-se que adquiriu com o tempo um valor existencial para as famílias antigas do Cururuquara para que possam seguir como família, não podem perder a memória, e não perder a memória é não deixar a reza morrer.

5.1.2 *Devoção a São Benedito: chegada e saída do Santo*

São Benedito
Santinho dos Pretos
Pergunta na boca
Responde no peito.²⁹

A iniciativa “*Vamos fazer uma festa para São Benedito?*” foi tomada coletivamente, entre “*os escravos, meu avô, o avô da Luiza, mais outros companheiros*”. A fala destacada de seo Carmelino faz referência, mais uma vez, a que tais pessoas vinham da experiência com a escravidão, e no “novo” lugar se instaura um tempo de agradecimento ao Santo dos Pretos pela graça alcançada, a liberdade.

A devoção ao santo católico, entre a população negra escravizada ou livre, criou espaços de culto a São Benedito em todo o território nacional (MENDES, 2011; CIRINO, 2012). De acordo com informações coletadas no Conselho Nacional das Irmandades de São

Benedito no Brasil (Consib)³⁰, São Benedito nasceu no ano de 1524, filho de etíopes escravizados na Sicília/Itália e é um dos poucos santos negros do panteão católico romano. Foi cozinheiro, uma das atividades majoritariamente desenvolvida por africanos e afrodescendentes, no Brasil escravocrata. Por sua história de vida, logo foi identificado como Santo dos Pretos, além da cor, outro elemento de identificação com os escravizados no Brasil é sua origem africana.

Bastide (1985, p. 168), embasado na carta de jesuítas, fala da introdução, no Brasil, da devoção a São Benedito, no ano de 1711. O autor aponta a cisão do catolicismo de preto e de branco. Dessa cisão, emergiram várias irmandades negras com devoção a Santas e Santos católicos que se aproximassesem de suas histórias de vida, seus sofrimentos e da possibilidade de redenção.

acontecia que, às vezes, se bem que erissem em quase todos os lugares igrejas a Nossa Senhora do Rosário, a São Benedito, a Santa Ifigênnia, a santo Elesbão e a outros santos de cor, as confrarias não tinham sede própria, não podiam dispor de uma igreja, seja por falta de recursos, seja porque a construção do

²⁹ Parte da canção entoada em louvação a São Benedito durante a procissão.

³⁰ Disponível em: <<http://www.conisb.com.br/saobenedito.php>>. Acesso em: 22/jan./2015

templo não estava acabada. Nesse caso era-lhe reservada uma capela na igreja paroquial. Porém, a seleção sempre atuava, sendo a separação das capelas o símbolo das divisões dos dois catolicismos.

As irmandades pretas atuaram de forma importante, na sociedade escravocrata. Constituíram-se num espaço de poder e tomada de decisão exercidos por pretos e escravizados. O poder de decisão já não mais se limitava aos “senhores” escravizadores.

O poder de decisão já não mais se limitava aos “senhores” escravizadores. Nessas instituições, a população escravizada encontrava apoio material, espaço para socialização da cultura e práticas religiosas, a partir da africanidade e algumas garantias de cuidado, sobretudo na hora da morte.

O catolicismo de preto é uma das marcas de expressão da fé popular, que se manifesta por meio da reza, mas também da música e dança. São essas as bases para a devoção a São Benedito no Cururuquara, pois é feita em meio a festa, onde há reza, música e dança.

A devoção ao Santo já devia ocorrer nos lugares onde estavam antes da liberdade, e adorá-lo no Cururuquara materializou a liberdade nessa forma de manifestação.

Inicialmente, a festa era feita sem a imagem do Santo, e isso não foi um impedimento para a devoção e fé, até que uma imagem fosse doada:

[...] e o pessoal conhecido, colega deles lá de Cotia, falou para a avó da Luiza assim: “Ô Marcolina, vocês estão fazendo a festa de São Benedito lá, e vocês não têm São Benedito? ”.

“Nós não tem, não, a gente faz a festa de São Benedito sem ver ele”. “Vou doar o São Benedito para vocês”.

Um São Benedito pequenininho assim, deu para a avó, bisavó da Luiza. Então, esse santo não morava na Capela, na Capela não tinha santo, só tinha Santa Cruz.

O Santo referido, segundo relato oral, é uma imagem do século XIX, que, por volta de 30 anos foi levado para ser restaurado em Pirapora do Bom Jesus e de lá nunca mais voltou. A imagem que se tem agora foi arrumada por um dos moradores atuais do Cururuquara e está na casa de um senhor que não é da família, mas morador do lugar (Figura 61).

Figura 61. Imagem atual de São Benedito



Fonte: Arquivo pessoal

Depois de passar um ano na casa de moradores do bairro, é momento de se revelar. No tempo antigo, a guardiã do Santo era dona Marcolina. Conta, dona Luiza:

De 12 para 13 de maio, era a festa lá. Então o Santo morava, vinha para a casinha da vó Marcolina, tinha uma espécie de oratório, um caixãozinho, ele ficava dentro lá. Chegava o dia da festa a mulherada ia lá, colocava ele em cima da mesa, pegava o andor, arrumava o andor bem arrumadinho, vestia o Santo e daí de noite no dia 12, fazia a romaria para essa festa.

A memória dos professores de campo revela detalhes da devoção. Dona Luiza relata uma promessa que cumpriu para o Santo:

Então, lá fui eu com aquelas crianças parecendo gêmeas, pois eu fui na festa porque eu pedi uma grande graça para São Benedito e fui cumprir mesmo arrastando as crianças. Lembro como hoje, eu subi com um e meu pai subiu com outro no colo, e meu pai rezando porque o trajeto de ir lá, um dia a gente pode até ir junto se você se interessar, mostrar o trajeto de reza como é que é. A gente fazia aquilo lá a pé, não é fazer o centrinho que nem faz aqui correndo e entra na igreja, não. Saia da casinha velha da minha bisavó Marcolina e ia pra Capela das Palmeiras, todo mundo rezando, e eu lembro que eu fui com essa criança no colo vestido de branco e preto, porque São Benedito, ele tinha uma – nós chamava assim “ópa” –, assim, vamos supor, um camisão branco até mais ou menos isso [apontando para a perna na altura dos joelhos] e aqui em cima tinha uma “opinha” preta. São Benedito tinha, São Benedito de lá, que era a roupa do São Benedito de congada aqui da cidade – aqui existiu congada também, no dia da Festa de São Benedito que hoje tiraram, não existe mais. Então eu, com a mini [pequena] cabeça que eu tinha, só sei que eu fiz essa roupa para os meus filhos acompanharem a procissão e meu pai me ajudou.

Ele disse: “Nóis dá um jeito!”. Lembro que foi ele e minha comadre que me ajudou a fazer aquele trajeto com duas crianças, mas fiz e cumpri o que eu pedi a São Benedito.

Dona Benedita, que leva no nome o sinal da devoção ao Santo, diz:

Tinha festa, de São Benedito. Nós somos tudo crente dele ainda, né? Claro! A gente não perdia a festa, a gente ia pra ganhar pão, né? E ganhava o pão e ficava a noite inteira

Eny, relembra:

Dia de São Benedito, que é 5 de outubro, e a gente faz dia 13 de maio, que é o Dia da Abolição, que a gente mantiém a tradição, os escravos fizeram a festa né!

A devoção estava e está ligada ao 13 de maio, à “libertação”, à liberdade. Esse foi o motivo inicial de se fazer uma festa para São Benedito. O dia oficial do Santo instituído pela igreja é 5 de outubro, porém festejá-lo no Cururuquara só tem sentido se celebrada a libertação, pois tanto quanto os antigos moradores do Cururuquara, São Benedito compreende o significado de ser negro, da escravidão e liberdade.

5.1.3 Procissão

São Benedito segue no andor pelas ruelas escuras, guiado à luz de vela e pelas cantigas e ladainhas dos devotos e caminhantes. Fazer e refazer a procissão ano após ano tornam as ruas por onde caminham as pessoas um espaço social marcado pela dimensão sagrada (Figura 62).

Figura 62. Saída de São Benedito para a Procissão



Fonte: Marcos Palhano, 10/5/2014

Também a memória é reativada, a cada passo dado. Dona Luiza é a única das professoras de campo que, na atualidade, consegue acompanhar na procissão a pé e, nas vezes em que participei (2013 e 2014, 2015), segui ao lado dela e, em alguns trechos, ela trazia na lembrança algumas passagens de outrora. Lembranças dos antigos, de como era importante para eles a procissão e de toda a reverência e comoção vistas no caminho.

Em uma das vezes, ela se emocionou, falando comigo:

Não tem como não lembrar dos antigos [...] Teve coisas que eu não alcancei, mas eu fico só imaginando como era antigamente no tempo em que vovô ainda era vivo, a procissão era formada por muita gente da família, hoje, se os de fora não estão aqui para ajudar, teria pouquinha gente.

Eny, durante a conversa com dona Mariazinha e dona Benedita, quando lembrou de como era a procissão, confirma as palavras de dona Luiza, trazendo à memória:

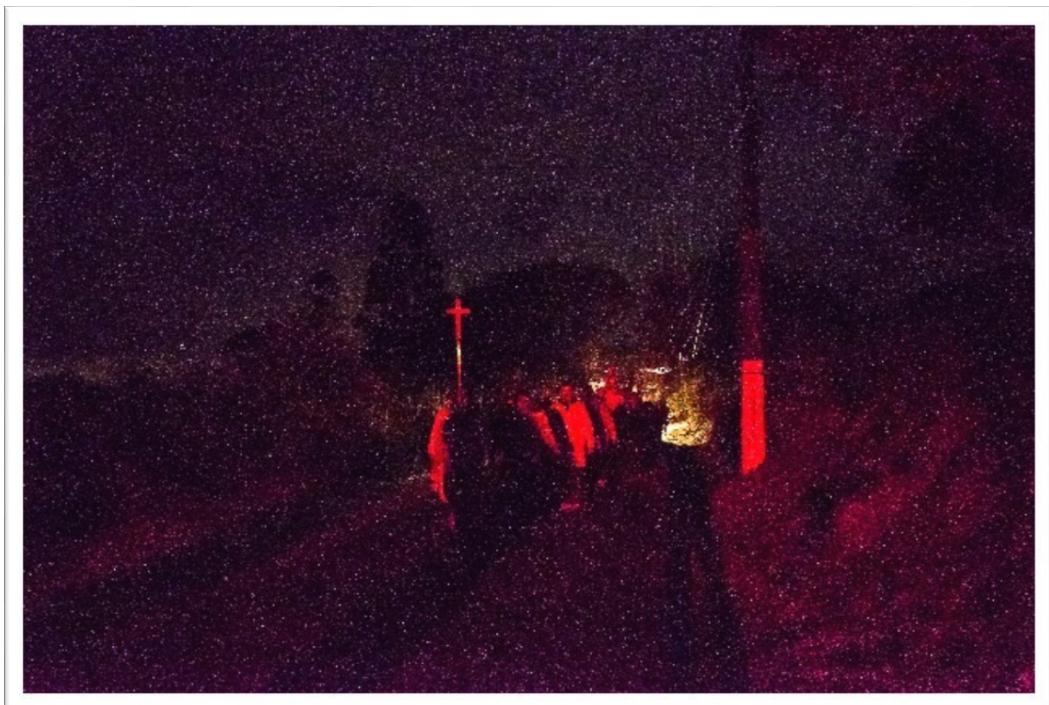
[...] era raro você encontrar gente que não era da família, primo, prima, tio, tia, bisavô. O meu vô mesmo é que fazia a queima, montava a bateria de queima de fogos lá na curva da procissão de encontro [...] que depois que São Benedito chegava aqui na Igreja, na Capela, né? Ele também fazia a bateria de fogos.

A procissão majoritariamente era feita pelos primeiros moradores do bairro e seus descendentes. Dos tempos de outrora, traz-se à memória o que ainda não estava perdido, o território. Nele, o ato de rezar era completo, pois estava na boca e no coração dos antigos, a palavra ocupava o território tanto quanto seus corpos, e a procissão deu-se no tempo de seguir caminhando onde foi possível a liberdade.

Como exposto, os professores de campo são unânimes em afirmar que, inicialmente, esse ato religioso procedia da casa de dona Marcolina, e muito provavelmente não necessitavam da igreja, enquanto instituição, para que a procissão a São Benedito acontecesse. Dona Benedita afirma que, dentre os moradores antigos que conheceu: “*Tinha Dona Marcolina...*”. E dona Mariazinha afirma: “*Algumas procissões saíam da casa dela [...] íamos a pé, da casa dela*”. E dona Benedita completa: “*É, pro dia 12 de maio*”.

O caminho percorrido na atualidade conta com uma viatura policial, e um carro de som em que o padre segue puxando as rezas. A Figura 62 à Figura 64 ilustram alguns momentos da procissão de São Benedito dos anos de 2013 e 2014.

Figura 63. Seguindo em Procissão



Fonte: Marco Palhano, 10/5/2014

Figura 64. Encontro das Procissões



Fonte: Marcos Palhano, 10/5/2014

O Encontro das Procissões acontece no meio do caminho, onde devotos de São Benedito juntam-se aos devotos de Nossa Senhora do Carmo para seguir em procissão rumo à

Capela das Palmeiras. O momento é marcado pela queima de fogos em celebração aos Santos e a procissão une-se a caminho da Capela das Palmeiras.

Muito provavelmente, a segunda procissão tenha se iniciado em meados da década de 1934, por aí, posteriormente ao período em que a Capela de barro foi destruída e reconstruída com tijolos. Sobre essa história, seo Carmelino diz o seguinte:

Antigamente, a Capela das Palmeiras era de barro. Era de barro! Aí tinha ali na balança, na Castelo Branco, não tem a balança lá? Não tinha um casarão velho lá? Ali morava um senhor de nome João Prado, e a mulher dele chamava dona Carmem, uma pessoa [que roubou ou comprou de nós]. E ela tinha cerâmica, fazia tijolo, fazia telha. E falou pro pessoal, chegou na casa deum: “Posso derrubar aquela Capela e fazer uma de tijolo?”. Um cutucava o outro: “Ah, pode”, todo mundo leu que podia fazer né?, aí fizeram a Capela que existe hoje.

De acordo com relato de seo Carmelino, Carmem era devota de Nossa Senhora do Carmo e dona de uma olaria, o que facilitou o processo de reconstrução da Capelinha. Desde então, os outros moradores aceitaram que se fizesse uma festa e seo Carmelino segue relatando:

O pessoal concordou. “E vou doar a Nossa Senhora do Carmo”. Ela era Carmem. “E de 15 pra 16 de julho, vamos fazer uma festa para Nossa Senhora do Carmo”. Aí formaram a festa, reuniu todo mundo, ela levou tijolo e fez a Capela. Aí todo ano tinha a festa, depois agora tem pouco tempo que resolvoram fazer aquela igreja que tem lá.

Com a narrativa de seo Carmelino somos levados a crer que essa seja a origem da procissão de Nossa Senhora do Carmo.

No meio do caminho, acontece a queima de fogos, que também figura entre uma das antigas tradições da festa.

5.1.4 A Capela das Palmeiras

A Capela das Palmeiras, também conhecida como Capela das Três Cruz, embora não constitua um ato da festa, é uma representação física e iconográfica de extrema importância no contexto da pesquisa.

Levantada pela primeira vez, provavelmente, no século XIX, a Capelinha é um ponto que demarca a chegada de ex-escravizados ao bairro e, a partir de então, a história das muitas famílias que fizeram do Cururuquara o lugar de suas vivências e memórias, é um espaço que fundamenta a história do grupo. A primeira construção, assim como a maioria das casas que ocuparam o bairro no seu início, foi feita de barro³¹. Derrubada em 1934, e reconstruída com tijolos de uma olaria do próprio bairro, essa é a edificação que permanece até os dias atuais.

³¹ As construções de pau a pique ocuparam a paisagem rural de todo Brasil.

Partindo do princípio que o trabalho no Brasil escravagista era desempenhado por negros e negras escravizados, vindos de várias partes do continente africano e, posteriormente, por seus descendentes, os versos cantados por dona Marcolina têm coerência com a história, mesmo que não seja para nosso conhecimento atual. A pequena Capela foi feita por escravizados, que utilizaram uma das técnicas de construção da época, o pau a pique.

Na perspectiva da narrativa, foi um local seguro no qual, durante os três dias pós-abolição, Leandro, Lizário, Elizeu e seus companheiros decidiam o que fazer com a liberdade adquirida com o fim da escravatura.

Resistir e desafiar o tempo e espaço é algo inerente a essa pequena edificação.

Dona Luiza conta:

No Curuquara também vieram com negócio de tirar a Capela, lembra? Quando foi na reforma da Capela nova no Cururuquara, a Agacir veio perguntar o que nós achava, lembra? Aquele dia que aquele advogado estava aqui, a Agacir veio aqui perguntar o que nós achávamos, eles estavam querendo mexer na Capela, ela não sabia o quê eles queriam, mas que eles estavam querendo mexer na Capela. Nós falamos: “NÃO!”. Porque daí lá tá muito enrolado agora, porque agora a comunidade de lá, a maior parte é de Aldeia da Serra, então eles acham que são donos do mundo, sabe? Esss Aldeia aí. Eu sei porque nós vamos lá e eles fazem o maior pouco caso pro nosso lado, aí nós falamos para a Agacir: “Ah, não, essa Capela tá existindo aí desde tal tempo assim, assim, assim, e agora vai tirar a Capela? Que jeito vai ficar o pátio? Não vai ser aquele pátio antigo mais, se tirar a Capelinha”. Daí eu não sei, só sei que até agora eles não mexeram, mas eles têm vontade é de tirar a capelinha pra deixar um negócio moderno, simbólico, do jeito que eles querem, só que se vierem falar de novo a gente vai falar não até morrer, e ainda por sorte nós somos os mais velhinhos de lá, então eles fazem cada cara feia pra nós.

Os territórios físico e simbólico tangenciam as disputas sobre o espaço. É na fronteira entre a identidade e o patrimônio que a Capelinha, o espaço que ela ocupa, traz incômodos e tem uma representação de insignificância para “os de fora”³² e espaço de memória para “os de dentro”.

A Capelinha, como outros espaços da cidade, representa uma memória que destoa da tradição bandeirantista, mas é importante salientar que, quando ocorre uma reivindicação da história e da memória local, a partir da afrodescendência, fica explícito que não ocorre uma identificação, do grupo em questão, com a história e memória da cidade, ou a história local. Nora (1993, p. 11) afirma que “interrogar uma tradição por mais venerável que seja, é não mais

³² Esta expressão: “os de fora” é recorrente nas narratividades que ouvi para esta pesquisa. Porém, é uma discussão já realizada por Narcimária Luz (2004) em que a autora aponta que os “de fora da porteira” são os que não dominam o universo material e simbólico relativos à cultura, história, religiosidade e memória da população negra.

se reconhecer como seu único portador”, por mais venerada que seja a memória bandeirante, na cidade de Santana do Parnaíba, não é a única memória que compõe o lugar.

A partir do conceito “lugares de memória” descrito por Pierre Nora (1993), observa-se o modo como o espaço físico tornou-se suporte para a memória coletiva. O autor afirma que “só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica” e é uma das características da fala e do modo como as professoras de campo se referem à Capela. O lugar primeiro onde se assentaram os sentidos da liberdade, é a partir da estada na Capela por três dias, que os antigos traçaram um novo rumo para a vida em liberdade.

A Capela das Palmeiras é um lugar ritual, de memória, de identidade, que compõe a história de vida dos descendentes dos primeiros moradores do bairro. É um lugar nos três sentidos da palavra: material, simbólico e funcional. (NORA, 1993).

Eny, filha de dona Mariazinha, traz um relato sobre a Capela que a coloca como um lugar simbólico, marcado pela presença dos antepassados:

no dia da festa até agora [quando] nós mesmos, os parentes que estamos sambando, você parece que sente a presença deles, você sente que estão ali todos sambando, eles estão na festa ali na Capela, principalmente na Capela, eles não vão na Igreja grande, eu tenho certeza que eles não vão na Igreja grande. Eles ficam ali mesmo, na Capela, você sente a influência quando você está sambando, cantando mesmo, né?!

A Capela tem a dimensão de ser um bem imaterial, lugar em que está guardada a memória dos antepassados. Na fala de Eny, é possível observar

a necessidade de ritualização de uma memória e como este processo necessita de um espaço físico como âncora na formação de um tipo de memória exigida na sociedade contemporânea: a coletiva, ainda que não universal, mas que permite ao indivíduo ter acesso a um processo de identificação. (ARÉVALO, s/d., p.2).

A Capela das Palmeiras é um espaço de identificação para os ascendentes dos primeiros moradores do bairro, lugar onde se reconhecem como participantes de uma história e lutam para mantê-la viva. O sentimento de pertença a um grupo não se limita à presença atual de seus membros; antes, as influências do passado mantêm-se vivas, orientando o olhar sobre o passado. O apoio coletivo à memória é mais potente quando envolve a presença sensível dos antigos e suas marcas no entorno (FROCHTENGARTEN, 2005). Conclui-se que toda identidade tem seu patrimônio material e imaterial e, nesse sentido, a Capela das Palmeiras é parte da memória, da identidade coletiva e do patrimônio.

Eny segue relatando que:

Eu acho que em 2011 eu enfeitei a Capela, porque sou eu que enfeito a Capela, né? Eu fiz

corações azul e rosa, aí eu coloquei o nome de todos que já morreram, de todos mesmo, encheu a Capela, ficou lindo, sabe? Com os parentes, vieram todos sambar, todos ali sambaram, sabe? Coloquei o nome, então o samba ficou pesado, muito forte, sabe? Aquele ano, eu achei que ficou muito pesado, a gente cantou, eu cantei bastante. Depois que terminou o samba, que tem o horário lá, marcado pelos “bonito” lá, né?! Aí, quando eu vim pra Capela, eu caí dentro da Capela, caí mesmo, eu não sabia o que estava acontecendo.

E relembra que, antigamente,

quem entrava na Igreja (era) o meu tio Soares, a Silvia, meu tio Roberto, tinha a tia Toninha, tia Avelina, a Georgina, aquelas pessoas principais ficavam na Capela, pra poder rezar e cantar a ladinha, né? E os demais ficavam do lado de fora, quem não coubesse na Igreja ficava, ficava pro lado de fora, aí eles fizeram aquela Igreja, tiraram o espaço todo dali, porque não tinha aquela Igreja, aquele espaço atrás que o pessoal se troca também não tinha.

Nos trechos antes relatados, percebe-se que “a memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto” (NORA, 1993, p. 9) e esse processo de enraizamento possibilita a participação ativa na conservação das heranças do passado. Sobre o conceito de enraizamento concebido por Simone Weil (2001, p.11), observa-se que

O enraizamento é talvez a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana. É uma das mais difíceis de definir. O ser humano tem uma raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro.

A Capela é a concretude das histórias, memórias e identidades. Demarca, no espaço físico, a existência de uma coletividade que se torna protagonista de sua história a partir do pós-abolição, e estabelece a possibilidade de enraizamento para tantos que foram secularmente desenraizados e desterritorializados de seus lugares, suas histórias.

O temor de que a Capela seja, de alguma forma, destruída, é evidente. Mesmo que não pronunciado, esse é um medo que acompanha os que se reconhecem cidadãos com histórias e memórias e sabem do valor simbólico que está depositado na pequena edificação.

Há forte apreensão sobre o futuro da Capela, pois, como já evidenciado nas narrativas, paira um medo de que venha ser derrubada, visto que, para os que não conhecem ou não reconhecem a importância da pequena edificação como lugar de memória, que conta a história de um grupo, não passa de uma velha construção que atrapalha o desenvolvimento da igreja maior (Figura 65 e Figura 66).

Figura 65. Capela das Palmeiras



Fonte: Arquivo pessoal.

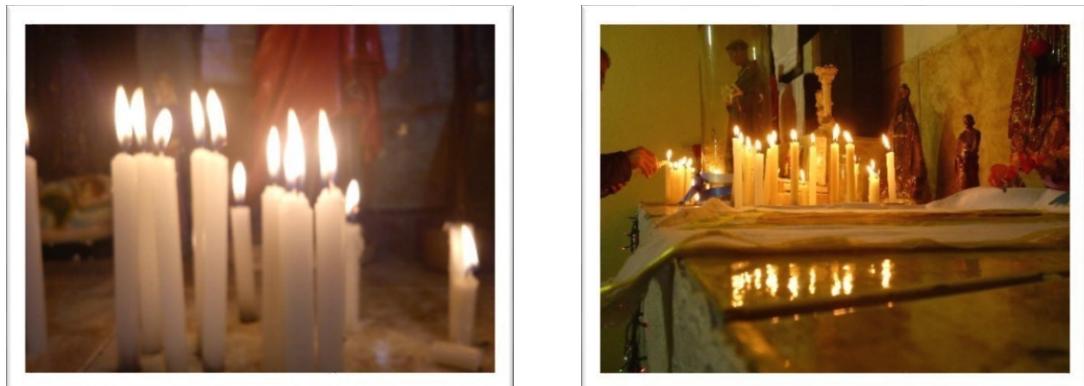
Figura 66. Detalhe da Edificação



Fonte: Arquivo pessoal

No dia da Festa, assim que a procissão chega ao Largo das Palmeiras, é no pequeno altar da Capelinha que os devotos depositam as velas que iluminaram o caminho (Figura 67). O lugar simboliza a força e resistência dos antepassados, é nesse altar que, além das velas, são depositados os pedidos e as orações. Alguns dos devotos não adentram na Igreja, mas permanecem na pequena Capela (Figura 68). Em 2013, perguntei a uma senhora que estava na Capela porque não adentrara na igreja para assistir à missa e ela respondeu-me: “é da Capelinha que gosto de sentir o primeiro toque do bumbo”.

Figura 67. Detalhes da Capela: Velas no Altar



Fonte: Arquivo pessoal

Figura 68. Devotos na Capela



Luiza de joelhos; da dir. para esq. Benedita, Pietro, Lenice e Mariazinha, 2013

Fonte: Arquivo pessoal

Durante a pesquisa realizada no arquivo da Cúria Arquidiocesana de Jundiaí, no livro Tomo de 1922, um registro sobre a Capela de São Pedro³³ também traz informações sobre a formação do bairro, as famílias, o número de famílias residentes, e as profissões de fé à Igreja Católica do referido ano (Figura 69).

³³ Construída por seo Egydio, foi posteriormente derrubada pelo próprio construtor.

Figura 69. Reprodução do Registro sobre a Capela de São Pedro

Capella do Cururuquara - São Pedro -
 No dia 25 deste mês de novembro
 estive nesta Capella, onde
 celebrei a Santa Missa e dei a
 1º Coro o cumprimento a 34 oran-
 cas de aubros os senos, devidamen-
 te preparadas pela professora
 D. Barolliia Teani. Esta professora
 mantém neste bairro um centro
 de catecismo, ensinando a
 doutrina quasi que diaramente
 afim que termina a aula.
 Este acontecimento veio provar
 que, com boa vontade se con-
 gretuolo neste mundo. Que
 N. Senhor abençoe sempre esta
 nobre professora e o que o seu
 exemplo seja imitado por outros
 ou outras, que contando com
 tanta facilidade, se deixam
 ficar numa completa ira e caio-
 ulifosa. N. S. L.

Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí

O censo realizado em 1922 dos bairros da localidade aponta que Cururuquara é o mais populoso, dentre os citados no documento, com 192 pessoas (Figura 70).

Figura 70. Reprodução das anotações do censo de 1922

52 pessoas	-	52 católicos
144 pessoas	-	144 católicos
192 pessoas	-	192 católicos
66 pessoas	-	66 católicos
Bairro / P. / R.		

Fonte: Cúria Arquidiocesana de Jundiaí

5.1.5 Missa

Realizada no interior da igreja maior, a missa é atividade que foi incorporada à festa por volta de 1972, pois antigamente, conforme relatado, os mais velhos e os mais antigos ficavam dentro da Capela e lá completavam a seção de rezas e ladainhas para dar seguimento ao processual da comemoração à abolição e a São Benedito. Na época de padre Eduardo, os antigos tinham um momento de sermão sobre a importância da festa, e da abolição dos antepassados.

Os andores de São Benedito e de Nossa Senhora do Carmo são depositados no altar, cada um toma seu assento; alguns acomodam-se na lateral interna da igreja e os padres conduzem o ato religioso.

A celebração segue a liturgia relativa ao mês de maio, e não está conectada com os objetivos da festa. Como verificado pela pesquisadora em missa assistida nos anos de 2013 e 2014, em nenhum momento foi feita qualquer referência à Abolição ou aos antigos do bairro, ou algum participante antigo da festa teve apalavra.

Os participantes da missa são familiares dos antigos moradores do bairro, e pessoas que habitam atualmente no bairro e nas mediações. Outros festeiros da cidade, que vão para participar da Festa, raramente entram na Igreja.

Foi possível constatar o que dizem os professores de campo sobre o processo de “*tomada da festa*” pelos de fora. A desconexão da missa com o propósito da festa inquietou a pesquisadora que à época registrou no diário de campo: “durante a missa, agradecem ao prefeito e vice-prefeito, mas não fazem uma menção aos antigos do bairro, à Abolição, ao seo Carmelino, à dona Mariazinha, dona Benedita ou dona Luiza[...]”.

O processo de desconexão do ritual da Igreja com a realidade da festa poderia ser ultrapassado se os oficiantes e os párocos compreendessem a história local e a importância desta para a memória da população, visto que a Teologia abarca estudos sobre processos de inculturação que pressupõem o respeito à pessoa e cultura.

O território onde é celebrada a missa não é desprovido de história, de memória, simbolismo, representações e cultura, mas tais elementos formam a cosmovisão que dá significado ao grupo. De acordo com Keesing (1974,s/p.),

Cosmovisão pode ser usada para incluir as formas de pensamento e as mais compreensivas atitudes a cerca (*sic*) da vida. A cosmovisão pode dificilmente ser considerada sem alguma dimensão de tempo, alguma ideia do passado e do futuro, evoca o conjunto emocional de um povo para demonstrar sua disposição para ser ativo ou contemplativo, ou resignado para sentir, ele mesmo a partir do que ele vê ou para intimamente identificar a si próprio no resto do mundo (*cosmos*). É a estrutura das coisas e como o homem está ciente delas. Ela é a maneira pela qual vemos a nós mesmos e nos relacionamos com o resto.

Não estar representado na liturgia da missa, é percebê-la como espaço apenas dos de fora e isso diferencia o momento do que é relatado em outros festejos. Cirino (2012,p. 228) apresenta a pesquisa realizada com uma comunidade devota de São Benedito, em Ilha Bela, litoral norte paulistano, e refere-se aos modos de fazer a Festa. Chama a atenção o processo de inculturação que caracteriza a missa e é relatado pelo autor.

No documento *Cultura Negra e Teologia Inculturada*, o Pe. Gabriel Gonzaga Bina (2010, s/p) considera que,

[...] se quisermos ser fiéis ao Concílio Vaticano II ao celebrarmos a liturgia em meios afro-brasileiro, isto é, numa assembleia de maioria afrodescendente ou solidária à nossa causa e nossa cultura, o exercício, a AÇÃO sacerdotal de Cristo deverá necessariamente ser celebrada considerando a música, os instrumentos, a tradição, o jeito de ser, de vestir, dos povos afro-brasileiros. Isto porque a Igreja a credita que a diversidade enriquece e que é necessário incentivar a preservação da identidade étnica e a memória dos afro-brasileiros.

A Missa é uma das cenas da Festa do Cururuquara que precisa ser revista à luz dos documentos formulados pela própria Igreja, como Bina (2010) apresenta, pois no Cururuquara é realizada em bairro de memória negra, com acento cultural nas africanidades, aspecto que deve ser considerado na liturgia da missa.

Não existe consenso entre os dirigentes da Igreja sobre o processo de inculturação no espaço litúrgico. As alas conservadoras da igreja são ferrenhas ao argumentar que a inculturação é uma deturpação herege da liturgia. Mais uma vez, o espaço torna-se disputável. As relações simbólicas e de poder, que envolvem os espaços cílticos, se apresentam na forma litúrgica. O fato de não haver espaço dentro da liturgia que rememore o grupo de moradores antigos do Cururuquara, bairro de memória negra, os afasta, de algum modo, desse ritual, que compõe as cenas da Festa, fazendo com que alguns dos mais antigos desejem permanecer na Capelinha para se sentirem conectados com seus antepassados e com o lugar.

Os espaços cílticos são permeados de elementos hierárquicos, valores e significações. Mais uma vez, fica posto que a memória dos antigos é de pouca importância, pois não há espaço para ela dentro da missa. Nas diversas vezes em que conversamos, dona Luiza e Eny disseram que se sentem desrespeitadas, nos momentos em que são realizadas as reuniões para definir a Festa, pois os que ajudam a organizá-la, na atualidade, consideram-se donos da Igreja, do lugar. Eny revela:

Querem derrubar a Capela e fazer a festa do jeito deles, cheia de regras e tão colocando [...] Na festa da abolição tão querendo escravizar a gente de novo. Só que agora a gente não aceita mais, não é aquele tempo mais, acabou. Agora a gente bate de igual pra igual, de frente. Não é mais o tempo da escravidão. Acabou, acabou a escravidão, mas eles quer escravizar a gente na Festa, “Vocês vão fazer do jeito que a gente quer”, a gente não vai fazer do jeito que eles querem, vai ser feito do jeito que era, pelo menos... mais ou menos, mas vai ser com liberdade, não é assim.

O que é o culto, a missa, se não extensão das vivências que ocorrem fora do espaço religioso? Nesse sentido, a missa que ocorre durante a Festa do Cururuquara apenas legitima o não lugar físico que os antigos moradores e descendentes dos ex- escravizados Leandro, Egydio, João Novaes, Luíza Maria, Marcolina, Maria Soares, Elizeu e todos os demais, são postos, pelo não reconhecimento de suas histórias de suas memórias.

Oliveira (2011, p. 532) faz lúcidas considerações ao fato de a cultura não estar desvincilhada da religião, e atenta que os símbolos, valores, as memórias, que serão reforçadas pelo sistema religioso, considerarão os contextos culturais nas quais estão inseridas. E afirma: “A religião, foi historicamente, o instrumento mais amplo e efetivo da legitimação. Toda legitimação mantém a realidade socialmente definida”.

No relato de dona Luiza, tem-se o exemplo das diversas tentativas de manutenção da realidade social, a partir da negação ao direito de ter a memória coletiva evidenciada no território.

No Curuquara também vieram com negócio de tirar a Capela, lembra? Quando foi na reforma da Capela nova no Cururuquara, a Agacir veio perguntar o que nós achava, lembra? Aquele dia que aquele advogado estava aqui, a Agacir veio aqui perguntar o que nós achava, eles estavam querendo mexer na Capela, ela não sabia o quê que eles queriam, mas que eles estavam querendo mexer na Capela. Nós falamo: "NÃO!". Porque daí lá tá muito enrolado agora, porque agora a comunidade de lá, a maior parte é de Aldeia da Serra, então eles acham que são donos do mundo, sabe? Esses Aldeia aí! Eu sei porque nós vamo lá e eles fazem o maior pouco caso pro nosso lado, aí nós falamo para a Agacir: "Ah, não, essa Capela tá existindo aí desde tal tempo assim, assim, assim, e agora vai tirar a Capela? Que jeito vai ficar o pátio? Não vai ser aquele pátio antigo mais se tirar a Capelinha". Daí eu não sei, só sei que até agora eles não mexeram, mas eles têm vontade é de tirar a capelinha pra deixa um negócio moderno, simbólico, do jeito que eles querem, só que se vierem falar de novo a gente vai falar não até morrer, e ainda por sorte nós somos os mais velhinhos de lá, então eles fazem cada cara feia pra nós.

Em uma de nossas conversas, Eny diz que uma das lutas é inserir na missa a lembrança, memória dos antepassados e, novamente, ver centralizada na Capela a imagem de São Benedito, que foi tirado por um “*dos de fora*”.

Estranha-se presenciar uma missa em comemorativa à abolição e a São Benedito, Santo dos Pretos, sem que nela haja qualquer referência ao que se inscreve como tema da celebração.

5.1.6 Assentamento do Mastro

Ainda estava dentro da Capelinha, em 2013, quando dona Benedita medisse:

Vai lá, nêga, assentar o mastro, é coisa nossa! Minha perninha tá inchada, mas você vá lá!

Fui e, aproximando-me, vi que seo Carmelino estava muito emocionado com o ato, a ponto de verter lágrimas. Em 2014, ele achou por bem não participar do ritual, pois considerou que era algo demais para seu coração. No mesmo instante, disse-me que participava da festa há 88 anos e ver que algumas coisas continuavam como os antigos deixaram, era uma grande emoção. Ao finalizar a Missa, alguns participantes, e majoritariamente membros das famílias dos antigos do Cururuquara, encaminham-se para o lugar onde o mastro de São Benedito é fincado, entre as palmeiras centenárias do lugar.

O ato culmina em mais um momento de devoção e adoração, com rezas e cantos ao santo. Tradicionalmente, após assentado o mastro, os participantes, com um pau, dão três socadas na terra, próximo ao mastro e fazem um pedido.

O mastro, envolto em fitas brancas e vermelhas (2013) ou amarelas e vermelhas (2014) e enfeitado com flores e ramos, é levantado e assentado em meio a preces e hinos, um ato solene e momento de muita emoção.

Na Figura 71 e na Figura 72, imagens do momento de assentamento do mastro de São Benedito.

Figura 71. Assentamento do Mastro (Festa do Cururuquara, 2013)



Fonte: Arquivo pessoal.

Figura 72. Assentamento do Mastro (Festa do Cururuquara 2014)



Fonte: Marcos Palhano

Levantar e assentar o mastro de São Benedito é uma prática recorrente, entre os devotos do santo. Cirino (2012) narra em sua pesquisa momentos semelhantes, em que há um modo de produzir determinados ritos da Festa que se manifestam em diferentes grupos de devotos em todo o Brasil. Depois do mastro assentado, são iniciadas as apresentações dos grupos de Samba de Bumbo.

5.2 O Samba: significações do patrimônio negro

Ekamba significa a comunicação feita por meio do corpo e das palavras. O poeta já dizia que: “Um bom samba é uma forma de oração”³⁴. O educador angolano Abdu Ferraz (2005, s/p), em um de seus escritos, afirma:

Os Bantos, quando o assunto é falar com Deus “Rezar” - “Sambar”, faziam uma roda embaixo de um *njiango* (uma sombra artificial), onde seus tambores soavam o ritmo *kitolo* (lamentação). Daí suas mulheres faziam o EKAMBA (sacudiam os quadris e o corpo todo como se tirassem a poeira do corpo). Na oração, para os Bantos, não é concebível estar sentado ou de joelhos, mas sim dançando, se é que tais movimentos possam ser tidos como dança. Se é, não seria qualquer dança, mas simplesmente a EKAMBA.

³⁴ “Samba da Bênção”, Vinícius de Moraes.

Semba, palavra de origem quimbundo, uma das línguas banto falada em Angola, também traz significações para a origem do samba. Quer dizer umbigada, um dos gestos amplamente difundidos no samba brasileiro. A umbigada, o encontro com o outro, com a centralidade do outro, gera energia, que se potencializa na força vital. Sodré (1998, p. 12) tece considerações sobre a ligação do *semba* com o samba, e afirma que, no Brasil, havia samba onde estava o negro, como uma inequívoca demonstração de resistência ao imperativo social (escravagista) de redução do corpo negro a uma máquina produtiva e como uma afirmação de continuidade do universo cultural africano.

Ekamba, Semba, Samba, se esses princípios não têm ligação etimológica, ligam-se pelas formas de socialização que apresentam, tendo como características basilares o coletivo e as trocas simbólicas desse universo cultural africano evocado por Sodré. Das matrizes *ekamba* e *semба* produziu-se uma variedade de manifestações em solo brasileiro, que se expandiu a partir da presença negra. Não se pode localizar o samba como uma modalidade fixa a um ou outro território; a despeito disso, Edison Carneiro (1961) catalogou um conjunto de 33 danças praticadas nas Regiões Norte, Nordeste e Sudeste do Brasil e nelas consta a umbigada ou a menção desse gesto.

O samba é um complexo sociocultural com muitas variantes; dentre elas, temos o Samba de Bumbo, também conhecido por samba rural, uma das expressões do samba paulista Manzatti (2005), Dias (2008) e Neto (2011) identificam grupos praticantes da modalidade Samba de Bumbo no estado de São Paulo, entre eles, Samba Lenço de Mauá, da cidade de Mauá; Samba da Dona Aurora, da cidade de Vinhedo; Teatro Popular Solano Trindade, na cidade de Embú; Urucungos, Puítas e Quinjengues, da cidade de Campinas; Samba de Lenço, da cidade de Rio Claro; Filhos da Quadra, da cidade de Quadra; Vovô da Serra Japi e Samba de Roda, da cidade de Pirapora do Bom Jesus; Samba do Cururuquara, ou Grupo 13 de Maio, e Grito da Noite, da cidade de Santana de Parnaíba.

O Samba de Bumbo desenvolveu-se geograficamente na extensão do Rio Tietê rumo à região oeste do estado de São Paulo, localidade com presença acentuada de escravizados, devido ao cultivo agrícola e cafeeiro. O processo migratório, no período pós-abolição, auxiliou no deslocamento do Samba e pesquisadores são unâimes na afirmação de que o Samba de Bumbo influenciou as primeiras Escolas de Samba paulistas, e grandes sambistas desse cenário participaram das Festas realizadas entre os dias 3 a 6 de agosto, em Pirapora do Bom Jesus. O samba Pirapora, de Oswaldinho da Cuíca e Aldo Bueno, retrata a Festa que ainda acontece na cidade como lugar de encontro dos antigos e dos bambas do Samba paulista.

O meu... Santo padroeiro
 Fez sua morada às margens do Rio Tietê
 E a cidade comemora
 Mês de agosto em Pirapora
 É tão linda de se ver
 Procissão vai rio acima
 Nossa Senhora nos conduz
 Na festança dos romeiros
 Tem batuque de terreiro
 Em louvor ao Bom Jesus Oi Pirapora
 Oi quem vem aí
 Samba de Piracicaba, Tietê, Capivari
 Paguei promessas conquistei muitos amigos
 Madrinha Eunice,
 Seo Zezinho e seo Carlão
 Geraldo Filme, Tuniquinho Batuqueiro
 Seo Dionísio, Geribá e Fredericão
 Lá no Bixiga com a turma do Sardinha
 Dona Iracema e o saudoso Henricão
 E aí então é que a poeira levanta
 Quando o samba esquentava
 No antigo barracão
 Agora chora
 Chora Viola
 Ai que saudade que eu sinto de Pirapora

A letra do samba Pirapora retrata a Romaria a Pirapora do Bom Jesus, que se tornou lugar para o Samba de Bumbo, evidenciando a presença de sambistas antigos, que atuavam nos Sambas realizados na capital, ou no interior de São Paulo, como dona Eunice, Henricão, seo Carlão, dentre outros, figuras importantíssimas para o Samba. Outro dado contido na letra são os barracões, alojamentos em que os festeiros se hospedavam e realizavam o samba.

Dias (2010, p. 3, citando CUNHA, 1937) descreve como eram os barracões:

Dentre os tipos de alojamento observados na festa do Bom Jesus, o que mais nos interessa são os barracões, dois edifícios pertencentes ao santuário local, que foram, em período anterior, moradia de seminaristas e religiosos. Por ocasião da festa, a igreja cedeu os barracões para abrigar os forasteiros, que eram em maioria negros. Nos barracões, compostos por dois andares, eram cobrados apenas o aluguel dos quartos no segundo andar, sendo que no andar térreo, de chão batido, nada era cobrado. Destes dois barracões existentes na cidade, um de menor dimensão apenas abrigava os forasteiros, ao passo que o segundo barracão, além de abrigar os visitantes, era palco da prática do samba de bumbo nos dias de festa.

A introdução do Samba no território da festa religiosa não ocorreu sem conflitos. Na década de 1930, Mário de Andrade e Mário Wagner da Cunha realizaram pesquisas sobre o Samba de Bumbo, e, em 1937, já anunciam o enfraquecimento do Samba na Festa de Bom Jesus. A repressão conjugada vinda de parte da Igreja, política e polícia, foram fatores de inibição e enfraquecimento do Samba. O caso de Pirapora do Bom Jesus não foi isolado; na literatura,

encontram-se diversas manifestações religiosas e socioculturais afro-brasileiras que enfrentam intensa repressão nos meios político, religioso e policial.

A Festa de Pirapora do Bom Jesus está descrita em letras de sambistas antigos.

Geraldo Filme, em “Batuque de Pirapora”, relata situação ocorrida com ele e sua mãe.

Eu era menino
Mamãe disse: vamo embora
Você vai ser batizado
No samba de Pirapora

O batismo, no entanto, não pode ser realizado durante a Festa de Bom Jesus pelo fato de ele ser negro. Aqui fica evidente que a “festa religiosa” não era para a população negra que frequentava maciçamente o evento, pois não podiam tomar parte nas atividades “oficiais” desenvolvidas no festejo. O lugar do Samba e da comunidade negra era marginal.

Mamãe fez uma promessa
Para me vestir de anjo
Me vestiu de azul-celeste
Na cabeça um arranjo

Ouviu-se a voz do festeiro
No meio da multidão
Menino preto não sai
Aqui nestaprocissão

Os modos de resistir são muitos. A mãe decide então levar o menino impedido de participar na procissão para uma comunidade em que ele se reconhecesse, que lhe servisse de espelho para a formação identitária, cultural e religiosa, e é iniciado no Samba, com outros negros e negras que também ressignificaram a Festa a partir da tradição afro-brasileira.

Mamãe, mulher decidida
Ao santo pediu perdão
Jogou minha asa fora
Me levou pro barracão

Lá no barraco
Tudo era alegria
Nego batia na zabumba
E o boi gemia

Iniciado o neguinho
Num batuque de terreiro
Samba de Piracicaba
Tietê e campineiro

Os bambas da Pauliceia
Não consigo esquecer Fredericão na zabumba

Fazia a terra tremer
 Cresci na roda de bamba
 No meio da alegria Eunice puxava o ponto
 Dona Olímpiarespondia

À medida que Geraldo Filme narra sua história, no Samba de sua autoria, é possível compreender uma categoria, que utilizaremos para analisar o que representou sua “iniciação” no Barracão, a de estar junto da comunidade de destino.

Maffesoli (2006, p. 273) afirma que “é uma certa estética que funda a comunidade”. Quando traz o conceito de estética, o autor o utiliza no sentido etimológico: o de compartilhar emoções.

Os Barracões de Samba, em Pirapora do Bom Jesus, ou os terreiros onde se faz o Samba de Bumbo, em especial, o Samba do Cururuquara, são espaços de partilha de conhecimentos e emoções, e que possibilitam a iniciação a partir de comunidades que valorizam o sentido estético do Samba. A comunidade de destino é o lugar de autoconhecimento e fortalecimento identitário. É o espelho no qual é possível se ver e compartilhar o que se é.

O Samba, enquanto complexo sociocultural, tem um sentido de definição para com os brasileiros em relação a outras culturas; é o que nos define amplamente como descendentes de africanos.

Para Henrique Cunha (2012)³⁵

No Samba estão incorporadas as matrizes africanas de sociabilidade, ele explica em parte a nossa identidade cultural brasileira afrodescendente. Ele é dono do corpo, se expressa em uma corporeidade. O Samba é signo da nossa brasiliade como também da nossa africanidade, do meio rural brasileiro, com os movimentos migratórios, urbanizou-se e se tornou a expressão cultural maior do negro urbano, do Brasil urbano, é o motor do pensamento cultural brasileiro.

O processo de deslocamento do Samba de Bumbo de um mundo rural para o urbano é apresentado com muita propriedade por Manzatti (2005). Marcelino (2007) demarca sua pesquisa nos processos de deslocamentos do Samba e revela a geograficidade do Samba paulista. Ambos os autores discutem os embates que o Samba, como produção cultural, encontra no processo de industrialização do gênero.

A pesquisa que realizamos demonstra com muita força que o território é um elemento importante para manter todos os códigos sociais que o Samba apresenta. O Samba, gênero

³⁵ Nota de aula. Faced- UFC, 1º sem./2012.

musical e elemento da corporeidade, gera influências e confluências nos constructos musical, cultural, econômico e social brasileiros

Os lugares gerados a partir da produção e execução do Samba estruturam complexos culturais e neles encontram-se fazeres festivos e religiosos, lazer e sociabilidades, fator evidenciado a partir das composições Pirapora e Batuque em Pirapora, outro exemplo para essa evidência são as Escolas de Samba. Aspecto evidente no Samba de Bumbo é o tempo, como marcador importante da história, o pós-abolição gera o deslocamento dessa modalidade de Samba do meio rural para compor o cenário urbano paulista; as resistências pós-1930 também tornam-se evidentes com a proibição de manifestações públicas da cultura e religiosidade afro-brasileiras. De alguma forma, essas especificidades: a pós-abolição e resistência, estruturaram a continuação possível nos fazeres do Samba.

5.2.1 *Samba de Bumbo, Samba do Cururuquara*

A especificidade do Samba de Bumbo consiste em ser uma modalidade que tem seu início no sistema rural. A origem, de acordo com Dias (2010) e Manzatti (2005), está ligado à chegada de escravizados vindos diretamente do continente africano para o Rio de Janeiro, e conduzidos às Regiões Sul e Sudeste, entre os séculos XVIII e XIX. É uma das expressões da cultura negra que tem seu ápice no século XIX, com a expansão das fazendas de café no centro-oeste paulista.

A chegada às regiões urbanas paulistanas dá-se com o fim da escravização e a recorrente migração ocorrida do interior rural para a periferia urbana. Os autores ainda salientam, mesmo com as migrações, que o Samba de Bumbo continua coexistindo nas periferias e no interior.

O bumbo, instrumento muito utilizado na musicalidade nordestina, também é conhecido como zabumba ou bombo. Confeccionado com pranchas de madeira coladas com veios alternados, ou metal, em formato de caixas cilíndricas, é um tambor duplo achatado composto por cinco partes: aros, pele, canoas, garras e corpo. Dias (2010); Manzatti (2005); Neto (2011); Oliveira (1996) atribuem ao instrumento ascendência ibérica e afirmam que foi apropriado e ressignificado pelos negros. Em contraponto, Barbalho (1977, p. 29) afirma que: “a zabumba genuína é de origem negra”.

O bumbo é o instrumento base dessa modalidade de Samba, o instrumento solista. A despeito das controvérsias sobre sua origem, no Cururuquara, o bumbo é símbolo da musicalidade negra (Figura 74 e Figura 76).

Figura 73. Samba do Cururuquara, Grupo 13 de Maio - Festa da Cultura Popular em Santana de Parnaíba, 2012



Fonte: Zezinho Kinte, 2012.

Seo Carmelino, lembrando dos antigos, diz que sempre que estava próximo da chegada da festa, eles iam para o mato escolher a árvore que seria cortada para que o bumbo fosse feito. Isso ocorria com certa antecedência, pois levava tempo, mas eles (os antigos) sabiam o tempo certo. Depois de cortado, o tronco deveria ser descascado, de forma que a espessura do corte já fosse específica para a fabricação de um bom bumbo, depois era colocado de molho com o cipó que serviria para amarrá-lo. O bumbo era taxado ainda com a madeira maleável, e depois seguia para o processo de secagem. Seo Carmelino ainda relata que, no recipiente em que a madeira ficava de molho na água, acrescentavam um tipo específico de “matinho”, do qual ele não se recorda o nome, para impedir que, durante o processo de secagem, o bumbo adquirisse fungos.

Para fazer o bumbo, e por muito tempo os utilizados nas edições da Festa do Cururuquara eram artesanais, feitos pelos tocadores, necessitava o domínio de uma tecnologia que envolvia desde a escolha do material até a sua conservação. E, segundo seo Carmelino, os bumbos fabricados para a Festa do Cururuquara produziam sons dos quais ele tem saudade até hoje (Figura 74 e Figura 75).

Figura 74. Samba do Cururuquara- década de 1960



Fonte: Arquivo CEMIC

Figura 75. Samba do Cururuquara, 1960



Fonte: Arquivo CEMIC.

Para realizar o Samba de Bumbo, é necessário: o bumbo, um instrumento de tonalidade grave; as caixinhas e o chocalho. Antigamente, apenas homens desempenhavam a função de tocar tais instrumentos (Figura 76). Ainda terá o/a puxador/a do samba em verso e as sambadeiras, que participam da resposta do verso cantado. As mulheres vestem-se com saias rodadas e blusas e os homens calça e camisa, que leva um lenço no pescoço com a cor da estampa da saia feminina. O corpo é um elemento vivo, ativo e através da dança materializa a força ancestral.

Figura 76. O tocador de Bumbo



Fonte: Arquivo CEMIC.

Em dado momento, as professoras de campo disseram que a menina Lourrayne dança como as tias mais velhas. Lourrayne, neta de Eny, bisneta de Mariazinha, trineta de Maria e tetraveta de Maricota, é a quinta geração de mulheres sambadeiras que fazem do Cururuquara o chão de se afirmar. Tataraneta de Leandro, sua bisavó é filha de João Manoel de Oliveira.

Sambadeiras e sambadores posicionam-se frente a frente. O primeiro verso do Samba é cantado sem o acompanhamento instrumental e, assim que os sambadores repetem os versos, o bumbo passa a ser parte do Samba. Saltitantes e sacudindo a saia, as sambadeiras avançam e recuam, à medida que os instrumentistas também fazem o mesmo. Em determinado momento, o bumbo se aproxima da sambadeira que, com muita graça, rodopia e dança com o bumbo. Eny explica:

antes era assim, os homens cantavam e as mulheres respondiam. Era muito lindo mesmo, o Samba. Os primos, os netos do meu tio Roberto; o Carlos, Arthur, o Adilson tocavam, né! A caixinha, o bumbo pequeno, porque são dois bumbos e duas caixinhas na realidade, né? Hoje tem mais, também, pra poder... Além dos meninos estarem aprendendo, né? Os herdeiros tão tocando pra continuar, mas o Samba mesmo, na época, era dois bumbos e duas caixinhas.

O Samba do Cururuquara Grupo 13 de Maio sempre foi formado majoritariamente pelos descendentes dos antigos moradores do bairro. Antes denominado apenas por Samba do Cururuquara, teve o nome alterado devido à formação de outro grupo formado por crianças e adolescentes que participam das oficinas de bumbo no ponto cultural Leandro Manoel de Oliveira e se denominam Bumbos do Cururuquara.

A Figura 77 é do Samba do Cururuquara Grupo 13 de Maio. Destacam-se, na imagem, a instrumentação utilizada para a feitura do Samba, e algumas de suas componentes.

Para o Grupo se manter, modificações estão sendo feitas ao longo do tempo e, na atualidade, as mulheres também tocam instrumentos, sobretudo o chocalho e a caixinha. Além de membros das famílias antigas do Cururuquara, o Samba é composto por pessoas que não possuem vínculos de consanguinidade com os antigos.

Figura 77. Festa do Cururuquara, 2014



Fonte: Marcos Palhano.

Outra mudança ocorrida refere-se à participação ativa das crianças no Samba. Seo Carmelino relembra passagem de sua infância:

Eu era moleque e via os tios da Luiza sambando, achava bonito. Eu ficava ali, pulando atrás dos homens e quando eles vinham para trás pisavam no meu pé, naquela época não tinha sapato, saía chorando, ficava um pouco de lado, mas achava bonito e voltava pra lá de novo, nisso eu acompanhava.

Observando, acompanhando os mais velhos, é que ele apreendeu a história e o fazer do Samba. Atualmente, crianças aprendem fazendo o Samba com os mais velhos. A perspectiva educativa também foi alterada, à medida que crianças tem seu lugar na elaboração do Samba como elemento de pertencimento, de uma memória e de uma história que é deles.

O processo de transmissão intergeracional da cultura é aspecto bastante estudado pela psicanálise que o comprehende como

a travessia de uma geração à seguinte de legados, rituais e tradições a qual pode ser consciente ou inconsciente” [...]. A transmissão intergeracional permite continuar a identidade de uma família através de um legado estruturante. (LISBOA; CARNEIRO; JAMBLOSKI, 2007, p.52).

Um dos legados estruturantes que essas crianças encontram em suas famílias é a continuidade do Samba de Bumbo como possibilidade de sua existência coletiva. A transmissão intergeracional fortalece a formação da base identitária e das subjetividades individuais e coletivas. Os autores, referenciando Ruiz Correia (2000) afirmam que: “Num grupo familiar, o sentido da transmissão ganha estatuto de travessia de uma história particular, de acontecimentos circunscritos nessa história e dos laços estabelecidos de uma pessoa para outra de uma geração para outra”.

A transmissão intergeracional garante a continuidade do Samba do Cururuquara no Grupo 13 de Maio (Figura 78 e Figura 79). Os/as participantes herdaram de seus antepassados os modos, os fazeres do Samba e da Festa, resultado de um processo de aprendizado vivo e dinâmico. Essa continuidade, apresentada a partir do terceiro capítulo deste trabalho, com os registros documentais, e do quarto capítulo, com os mais velhos vivos apresentando suas narrativas a respeito da vida, do Samba, são aspectos que garantem a preservação do grupo, a despeito das transformações sociais, históricas e econômicas.

Figura 78. Pietro, componente do Samba do Cururuquara-Grupo 13 de Maio



Fonte: Marco Palhano.

Figura 79. Crianças do Samba do Cururuquara -Grupo 13 de Maio, 2012



Fonte: Zezinho Kinte.

O Samba de Bumbo é sincopado. O tempo vazio é preenchido com a marcação corporal. “O corpo exigido pela síncopa do samba é aquele mesmo que a escravatura procurava violentar e reprimir na História brasileira: o corpo negro. Sua interação com a música através da dança já era evidente no Quilombo dos Palmares (SODRÉ, 1988, p.11) e continua evidente no Cururuquara e em tantas outras localidades em que se pratica o Samba de Bumbo, pois, como afirma Sodré (1988), o samba desenvolveu-se a partir de redutos negros.

Na estrutura coreográfica do Samba de Bumbo, ocorre um jogo com o corpo feminino em relação ao bumbo que se assemelha à umbigada, tradicional no Samba paulista. O gesto manifesta-se no encontro e na esquiva do corpo feminino com o bumbo.

O Grupo 13 de Maio, fez do Cururuquara território com amplo significado simbólico, histórico e social. O marcador temporal do Samba do Cururuquara é o pós- abolição, com toda a historicidade que o período evoca. Dona Luiza afirma que “*o Samba é depois da libertação de vovô que começou*”. Seo Carmelino confirma dizendo: “*Mais ou menos de 1890 para cá, no ano da libertação, fizeram a Festa lá, daí o Samba era o divertimento deles. Ai quem ficou tomando conta foi o pessoal do Leandro*”. Dona Benedita é enfática quanto à antiguidade do Samba: “*ô, vou falar a verdade, tudo do Curuquara é mais antigo, que é o mais velho*”.

Em suas narrativas, embora não seja preciso a demarcação do tempo, é o pós-abolição que os auxilia no recontar de suas histórias familiares. Dona Benedita complementa: “*Deve ter começado mesmo em 1889, por aí, assim. Porque não é do meu tempo, mas é meu mesmo assim. E quando formou a Festa lá, logo arrumaram o bumbo e tocavam bumbo lá*”.

Cururuquara é um lugar significativo. Tuan (2013, p. 169) propõe o lugar como um processo construído que adquire definição e significados. É esse lugar como pausa no movimento que permite que “a localidade se torne o centro de reconhecido valor”. O bairro Cururuquara tornou-se conhecido pelo Samba de Bumbo praticado pelos antigos moradores que são partícipes do momento de pausa. Pausa que significa, para muitos descendentes de africanos, um novo recomeço e a possibilidade de criar territorialidades a partir de histórias, memórias, corporeidades, cantos e ritos afro-brasileiros.

Quando perguntado para os professores de campo se o Samba já parou por algum motivo, a resposta de Luiza foi:

Já parou por causa de política. Teve um tempo que parou a festa por causa de má frequência, o pessoal que vai na Festa pra badernar, pra varrer, baixar, então ela parou de 1944 a quando? Esse tempo eu não me lembro, não. Porque aí você não tinha nem casado ainda e eu não me lembro.

Carmelino complementa

Quando acabou o Samba, eu já era casado, em 1944, foi na Festa que o dia amanhece e o pessoal tava tudo jogando. Aí falararam: “O quentão vai jogar fora!”. Reuniu eu, seu pai, todo mundo pra tomar o quentão que ia jogar fora. E quando ela voltou, eu não sei direito, pois quem fez ela voltar foi seu pai e o compadre Bento, eles que se reuniram e disseram que aquilo não podia acabar.

L: Eu não sei quando voltou, mas ficaram uns três anos sem Festa. C: Foi de 1945 para cima, pois em 1944 tinha Festa lá ainda.

L: Acho que ficaram uns dois anos sem Festa.

Embora os professores de campo atrelem a interrupção da Festa à má conduta de alguns festeiros, o acontecimento não está deslocado da história social brasileira, que registra períodos de repressão à cultura afro-brasileira, na primeira metade do século XX, e que coincide com o período relatado. De lá para cá, não foi fácil manter o Samba do Cururuquara, principalmente por se tratar de tradição da população negra que, na sociedade brasileira, encontra vários entraves culturais, históricos e políticos. As origens sociais também surgem nas letras e versos, assim como a geografia local, os modos de vida de antigos moradores e o ambiente social que a circunscreve, utilizando expressão de Leopoldi (1978, p.47) ao afirmar: “à medida

que valoriza, transmite, cultiva e reelabora os aspectos fundamentais da cultura do grupo que a viabilizou”.

As referências com as quais coadunamos, apresentam a cultura negra como fonte geradora de significações do Samba, e pensada como *continuum* da cultura africana no Brasil (SODRÉ, 1998). Compreendemos que o Samba, o Batuque, as Congadas, Marujadas e outras manifestações culturais, formam lugares temporais que constituem o acervo patrimonial da população negra. Eny explica:

Então, o Samba não é de brincadeira, ele tem uma força mesmo, ele tem uma força, então, a gente [...] eu acho que até eles ajudam a gente pra não ter terminado esse Samba até agora, né? Ter acabado mesmo esse Samba. Então dá dó porque a gente faz de tudo pra não acabar, né?

A Festa do Cururuquara é um espaço comunitário composto pela Reza Cabocla, Procissão, Devoção a São Benedito, Missa, Assentamento do Mastro e do Samba de Bumbo, estratégias de continuidade e resistência identitária de um coletivo que reconhece a força de sua história e a faz reverberar secularmente ao toque do bumbo.

5.2.2 O samba do Cururuquara em verso

Os versos cantados pelo Samba do Cururuquara Grupo 13 de Maio, majoritariamente, são em quadras. As letras falam do cotidiano, da realidade social; algumas trazem denúncias e críticas da realidade vivida. Composições desse teor são comuns nas músicas tradicionais feitas por negros paulistanos, pois é possível identificar o mesmo processo nas letras de Batuque de umbigada. A espontaneidade, criatividade e “modos de mandar recados” estão presentes nas letras de muitas expressões negras do Sudeste, e para compreendê-las em sua totalidade é necessário comungar com a linguagem e cultura locais, pois algumas delas são formas metafóricas de falar sobre determinado assunto.

Os versos transcritos a seguir foram entoados pelo Samba do Cururuquara nas Festas dos anos de 2013 e 2014. São sambas compostos por antigos e atuais participantes.

*Cheguei, Cheguei
Povo do Cururuquara
Cheguei*



*Roda Morena
Torna Rodar
Sacode a saia
Deixa o Samba
Arrebentar*

❧
*Ô Mariana, Ô Mariana
 Agora que o Samba acabou Mariana
 Agora que a nega me chama*

❧

*Eu pus o carro na ladeira
 Carro entortou
 Eu busquei Nossa Senhora
 Carro endireitou*

❧

Quem foi que disse

*Quem que falou
 Que no Curuquara
 Não existe sambador*

❧

*Eu venho vindo
 Lá do morro do cai-cai Bebendo Pinga
 Cada vez querendo mais*

❧

*Jacarezinho Mora na lagoa Pescoço torto
 Comeu a minha leitoa*

❧

*No Curuquara
 Não tem escola pra aprender
 A geração nasce sambando
 E assim vai até morrer*

❧

*O sabia canta bonito
 E de saudade ele chora
 Ai meu Deus como é bonito
 O samba da dona Aurora*

❧

*Uaiê, Uaiê, vamo embora
Por esse caminho a fora
Quando chega lá em casa
Saudade do Curuquara*



Minha roça era bonita

*Tudo que plantava dava
Mas os corvo me tomou
A terra do Curuquara*



*Ô seo Carmelino
Eu sei que cê já sabe
Mas nada nesse mundo paga
O valor dessa amizade*



*No alto daquele morro
Tem uns véio enxerido
Essa festa é da famia
Do Leandro meu amigo
O Curuquara é da famia
Do Leandro meu amigo*

5.3 Avanços e recuos do Samba de Bumbo no Cururuquara

À medida que se conversa com o professor e as professoras de campo e com as pessoas que são parte do Samba no Cururuquara, fica explícito que existe um grupo que na atualidade vem tentando, de muitas formas, afirmar a inexistência do Samba como marcador cultural do lugar. Uma das formas encontradas para tal afirmação é manter o controle sobre a produção e realização da Festa.

Dona Luiza, em 7 de maio de 2015, afirmou:

Esse ano, a gente nem foi comunicado sobre o dia da reunião. Os outros lá ficaram tudo surpreso quando João Mário chegou lá na reunião. Nem sei quem foi que avisou pra ele, mas ele ficou sabendo em cima da hora e foi pra lá, esse ano a reunião foi em Aldeia da Serra.

João Mário é um jovem parnaibano que milita pela cultura popular local e pelo Samba de Bumbo e é reconhecido pelo Samba do Cururuquara Grupo 13 de Maio como um dos representantes do coletivo.

No dia anterior, em 6 de maio de 2015, em conversa com dona Mariazinha e dona Benedita, Eny também falou do mesmo fato, a reunião de preparação da 128^a edição da Festa do Cururuquara e trouxe a seguinte informação:

A gente não foi avisado da reunião, antigamente, não importava quando era 13 de maio, tava todo mundo lá pra gente comemorar a abolição com o Samba de Bumbo. João Mário ficou sabendo e foi pra reunião, disse que ficaram tudo surpreso quando ele chegou. Disse também que o “bonito lá” falou que assim: “é meia dúzia de crioulo que vai buscar o santo lá em baixo, a comunidade do Cururuquara não gosta do samba porque é coisa de macumba”

E seguiu contando:

O menino [referindo-se a João Mário] ficou tão nervoso que nem conseguiu gravar com o celular o que o cara tava dizendo, por que aí a gente podia processar ele, porque isso é preconceito. E quando ele falou, você acredita que o “bonito lá” falou que era o João Mário que tinha preconceito, que era sei lá o que, menina de Deus, olha só! E tem mais, disse que ele falou: o bumbo é a maldição do Cururuquara.

É perceptível a preocupação com os rumos da Festa do Cururuquara, e Eny diz que: “*a gente tinha que tombar essa Capela, eles estão a cada dia tirando a gente de lá, eles vão derrubar essa Capela!*”.

O Samba de Bumbo praticado no Cururuquara está sendo ameaçado por uma estrutura que percebe as produções material e imaterial da população negra como algo a ser extirpado.

O poder público local pouco se posiciona a respeito do Samba de Bumbo, e quando se pensa em posicionamento do poder público, refere-se a políticas públicas de preservação, manutenção e reconhecimento do Samba de Bumbo no Cururuquara. O que se percebe são ações pontuais de pessoas que estão de alguma forma ligadas à prefeitura e que reconhecem a importância do Samba de Bumbo e da Festa do Cururuquara para as memórias individual e coletiva local.

Fato ocorrido após as eleições de 2012 foi o enfraquecimento das ações educativas no Ponto Cultural Leandro Manoel de Oliveira, pois os educadores que estavam à frente do projeto eram comissionados e, com a mudança de governo, não houve continuidade nos projetos, sobretudo os que repensavam a história do bairro a partir das histórias dos antigos moradores do lugar.

A ausência do poder público alinha-se com uma das formas de enfraquecimento da história e memória locais, pois incide diretamente nas políticas de preservação da memória através dos patrimônios material e imaterial. É recorrente na fala das dos professores de campo o medo de que a Capela das Palmeiras seja derrubada.

Na entrevista³⁶ concedida em 21 de abril de 2012, ao jornal *WebDiário*, o então secretário da Cultura e Turismo, Daniel Daher, falando sobre o documentário lançado em 2012 sob direção do cineasta Renato Cândido, declara: “Fizemos esse documentário justamente para ver o que sobrou desse samba e, para nossa surpresa, vimos que existem muitas coisas que podemos retornar nessa tradição”.

Pela fala do ex-secretário, percebe-se que existe um desconhecimento do que é o Samba de Bumbo.

O Samba do Cururuquara não é sobra de uma tradição, mas a tradição viva e transmitida através dos tempos.

Por outro lado, o reconhecimento do Samba do Cururuquara e da Festa como tradições inscritas na africanidade, pressupõe o reconhecimento de uma memória que passa a dar significações para o território e para o patrimônio. “Memória social e patrimônio criam marcos afetivos e cognitivos que balizam as continuidades e mudança social.” (ARANTES, 2010, p. 52).

O marco afetivo presente na Festa do Cururuquara impulsiona a continuidade e o desejo de resguardar o que está fundamentado como essencial para a feitura da Festa pelos antigos: a Reza e o Samba.

No que se refere à memória social, Arantes (2010) comprehende como pertencente a agentes e práticas da sociedade civil. Já o que se refere ao patrimônio é de domínio político, pois se situa no campo conflituoso de quais identidades serão afirmadas pelo patrimônio material e imaterial, lembrando que as identidades serão “subjacentes à formação de hegemonias e culturas nacionais, à construção de nações e, sobretudo, do pertencimento”

Esse é um ponto fixo para os professores de campo: pertencer àquilo que lhes pertence. Em suas falas, já demonstram reconhecer o território como lugar do Samba de Bumbo, porém enfrentam um embate para que esse pertencimento peresse pelas esferas públicas e se torne reconhecido de todos.

³⁶ Disponível em: <http://www.webdiario.com.br/novo_site/dinamico/imprimir_noticias.php?id= 67027>. Acesso em: 22/fev/2015

Recentemente, a Festa do Cururuquara foi contemplada pela Lei estadual 15.807, de 22 de abril de 2015, que inclui o evento no calendário turístico do Estado. Está tramitando, desde 2012 e 2013, respectivamente, no Conselho de Defesa do patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico (Condephaat) e Instituto Nacional de Patrimônio Histórico e Artístico (Iphan), o reconhecimento do Samba de Bumbo como patrimônio material e imaterial, porém, o processo ainda não começo.

Em 2014, João Mário Teixeira Braga Machado foi contemplado com o projeto Berço do Samba Paulista: É Tradição e o Samba Continua, pelo Edital ProAC 27/2014, que trata do concurso de apoio a projetos de promoção das culturas populares e tradicional no Estado de São Paulo e tem, dentre as ações, os encontros de grupos tradicionais (o que contempla o Samba do Cururuquara Grupo 13 de Maio) e divulgação do Samba de Bumbo Paulista em apresentações públicas. Outro aspecto contemplado no projeto é a ocupação da Casa do Samba, na cidade de Pirapora do Bom Jesus, local dos encontros. As atividades tiveram início em 2014 e, no ano de 2015, seguem com o incentivo financeiro previsto no Edital.

As ações promovidas pelo grupo de pesquisadores militantes em conjunto com os/as participantes do Grupo 13 de Maio, vem fortalecendo a vinculação do bairro como lugar de produção da cultura negra, onde são criadas tradições estéticas, porém, uma estética que se vincula à partilha de emoções, aos modos de dançar, e modos de sociabilidade enraizados no Samba de Bumbo.

As políticas públicas, patrimoniais ou de ação cultural podem viabilizar a continuidade da festa, de modo que sua memória e seu sentido sejam preservados. Cururuquara é o lugar onde se concentram e “se reproduzem práticas culturais coletivas”³⁷ e novamente pretende-se demarcar que tais práticas se materializam por meio da Reza Cabocla, Devoção a São Benedito, do Assentamento do Mastro, e Samba de Bumbo, todas as especificidades tanto da ocupação quanto da permanência do grupo no território.

A Constituição Federal de 1988, no Artigo 216, estabelece:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência 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;

³⁷ Livro dos Lugares, Inciso IV, Capítulo 1º, Decreto 3.551, de 4 de agosto de 2000. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=295>>. Acesso em: 13 maio2014.

IV- as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Também estabelece, nos Capítulos 1 ao 5, que:

§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

§ 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

§ 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

Cururuquara, terra de preto, situada na cidade de Santana de Parnaíba, Região Metropolitana no oeste de São Paulo, talvez tenha ficado subsumida em relação à história de preservação do centro histórico, que dá à cidade o título histórico de Berço dos Bandeirantes. Nessa memória é que se norteia a preservação do patrimônio local.

No entanto, Fonseca (2009, p. 59) alerta que:

é forçoso reconhecer que essa imagem, construída pela política de patrimônio conduzida pelo Estado por mais de sessenta anos, está longe de refletir a diversidade. Assim como as tensões e os conflitos que caracterizam a produção cultural do Brasil, sobretudo a atual, mas também a do passado.

O espaço que a Festa do Cururuquara e o Samba de Bumbo ocupa no imaginário social do parnaibano já foi respondido quando o ex-secretário da Cultura e Turismo afirmou, em entrevista: “Esse samba sempre foi visto como um samba de periferia, dos mais pobres”. O discurso contido na fala do ex-secretário aponta para o que se estabeleceu como política de patrimônio no Brasil, a qual, segundo Fonseca (2009, p. 64), é “intrinsecamente conservadora e elitista”.

Uma política que se alinha com os bens referendados apenas na classe dominante está longe de ser referência à identidade e memória dos antigos moradores do Cururuquara e seus descendentes. A autora segue dizendo que: “reduzir o patrimônio cultural de uma sociedade às expressões de algumas de suas matrizes culturais é tão problemático quanto reduzir a função do patrimônio à proteção física do bem” (FONSECA, 2009, p. 67).

Repensar a estrutura patrimonial da cidade de Santana de Parnaíba, a importância das políticas públicas na manutenção da Festa do Cururuquara e de toda estética e simbolismo

que a manifestação evoca, é compreender o sentido político da palavra representatividade. Da memória como um direito fundamental de todos os grupos humanos. À medida que o Samba de Bumbo perde espaço, na Festa do Cururuquara, fere- se o direito de autoafirmação por meio da tradição cultural que embasa os sentidos de existência e de memória familiar, individual e coletiva.

É dever do poder público instaurar medidas de preservação da Festa do Cururuquara pelo fato de ser referência à identidade, memória e continuidade de um grupo formador da sociedade brasileira.

6 NOSSAS HISTÓRIAS: O LUGAR E A FALA

O ensino de melhor qualidade é aquele que cria condições para a formação de alguém que sabe ler, escrever e contar. Ler não apenas as cartilhas, mas os sinais do mundo, a cultura de seu tempo. Escrever não apenas nos cadernos, mas no contexto de que participa, deixando seus sinais, seus símbolos. Contar não apenas os números, mas sua história, espalhar sua palavra, falar de saí e dos outros. Contar e cantar – nas expressões artísticas, nas expressões religiosas, nas múltiplas e diversificadas investigações científicas”.

RIOS, 2001, p.138

Assumir a afrodescendência como metodologia de pesquisa, é também considerar o entrelaçamento de vozes que apontaram para o mesmo sentido, na constituição das memórias, e uma específica, que é nossa memória de população negra. É um fator de identidade, que liga os sujeitos e produz um dialogismo no sentido de que, entre pesquisador e pesquisado, não tem hierarquia, mas a produção e sistematização de histórias e sentidos, que se pensava pertencer a um ou a outro, se apresentam como intersecções, o que confronta a ideia apresentada por Mariz (2012, p. 331), quando afirma que:

Essas pesquisas também revelam um intenso desejo por parte de seus autores de se projetarem na própria escrita. Com exceção de um ou dois trabalhos, todos são introduzidos a partir da história de vida pessoal de cada um deles, ou seja, o primeiro capítulo invariavelmente costuma ser sobre a trajetória da vida pessoal de cada pesquisador(a). É sabido que os adeptos da Sociopoética flertam com os estudos pós- colonialistas e que estes por sua vez postulam a necessidade de cada estudo se colocar não apenas como o autor de determinada tese, mas, sobretudo de se anunciar como na condição de autor limitado e determinado por condições específicas de produção. Não sei ao certo se o uso do primeiro capítulo de cada pesquisa para fins cartáticos (*sic*) é consequência de alguma filiação aos pós-colonialistas (receio que não, pois nunca são citados), mas o fato é que parecendo querer alcançar o mesmo objetivo, o de se anunciar como autor de determinada verdade, algumas dissertações e teses chegam a beirar a pieguice.

O que a autora apresenta como “pieguice”, é uma desconstrução e desconsideração do sujeito e do que ele tem a dizer, e entendemos que o sujeito é composto de palavra. A população negra, historicamente, teve cerceada a palavra. A consideração dos escravizados como seres falantes denotava a ausência da palavra como verbo transformador da realidade. As experiências de vida retratam realidades que não são apenas do pesquisador, mas representam um coletivo. Dessa forma, nossas experiências com a educação não são e nem foram individuais, mas dizem de um coletivo que comunga de experiências semelhantes.

6.1 Breves histórias da educação brasileira

A Educação no Brasil é regulamentada pela Lei nº 9394/96, atualmente. Deste modo, a revisão legal das peças que jurisdicionaram a Educação Brasileira podem ser, historicamente estudadas por meio das visões sincrônicas e diacrônicas, que, respectivamente, significam: no e através do tempo. Portanto, ao se reportar ao suporte legal que rege a educação brasileira é mister que assumamos a existência de outras LDB, tais quais de números 4.024 /61, 5.692/71, 5.540/68 (Ensino Superior) e em epígrafe retrocitada, com o específico recorte da observância do conceito de raça que imperou em cada delas.

Nesta esteira de pensamento, a evidência é a de que o racismo sempre esteve presente nas relações que se estabeleceram na escola e, por meio dela, portanto se a Educação no sistema de ensino se garante pela oficialidade, sustentadas por legislações, a prática racista que acontece nos bancos escolares é oficiosa, do ponto de vista de um Estado que por meio do discurso competente coíbe a prática, todavia, o é institucionalizada, na medida em que passa a fazer parte de um currículo nulo, que ,na oficiosidade, ganha o espaço da regra.

No recorte do conceito de raça apontados no conjunto de LBB retrocitadas tem- se que na 4.024/61 no artigo 1 alínea g “a condenação a qualquer tratamento desigual por motivo de convicção filosófica, política ou religiosa, bem como a quaisquer preconceitos de classe ou de raça” (revogada pela LDB 9394/96). Na 9.394/96, a questão racial é introduzida pela ideia da transversalidade, prevista tangencialmente na temática da pluralidade cultural e enfaticamente corrigida pela Lei nº 10.639/03 que enfatiza a obrigatoriedade do Ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Africana na Educação Básica, particular e pública. A Lei nº 11.645/08, altera a 10.639/03 e inclui a questão indígena.

Já na 5.692/71 pós-1964, período da ditadura militar no Brasil, intencionalmente, retira-se de cena a discussão racial da educação brasileira. E em contrapartida, no ano de 1968 ainda no mesmo contexto foi criada uma LDB, a de nº 5.540/68, especificamente para tratar do Ensino Superior e de sua articulação com a escola Média.

Desde a creche à pós-graduação a questão racial é apenas tangenciada no processo de formação dos educandos, fazendo-se um discurso competente que aponta para o vazio. Retomando minha trajetória no sistema educativo brasileiro, regido pela Lei nº 55.692/71 quando educanda na Educação Básica (1985-1997). Logo no primeiro ano do meu processo educativo, percebi que havia diferença no modo de tratamento entre mim (educanda negra) e minhas colegas não-negras. As sutilezas embutidas nesse processo, faz- me parecer ressentida e vitimista. Então atribuí tal diferença a cor de minha pele, essa foi a leitura de identificação que a Educação

Infantil me proporcionou. E a elaboração que fiz naquele momento era que, eu deveria me esforçar para ser aceita, e este esforço perpassou a negação de meu corpo negro.

Era meu corpo de criança negra que me afastava do toque, dos elogios, do olhar acolhedor e carinho do adulto educador. Da escolha espontânea para as danças juninas, brincadeiras ou jogos coletivos. Hoje sabe-se que estes atos são fundamentais para o crescimento emocional saudável de uma criança que está na Educação Infantil e ainda falta à criança negra. As Diretrizes Nacionais para a Educação Infantil, lança que a criança deve ser compreendida como: “Sujeito histórico e de direitos que, nas interações, relações e práticas cotidianas que vivencia, constrói sua identidade pessoal e coletiva, brinca, imagina, fantasia, deseja, aprende, observa, experimenta, narra, questiona e constrói sentidos sobre a natureza e a sociedade, produzindo cultura”. (MEC, 2012, p. 12)

Porém, a criança negra continua sendo negada como sujeito histórico, a medida em que não se vê representada no espaço educativo nem individual nem coletivamente. É negado a construção de sua identidade étnica a medida que, de forma subliminar a mensagem que se tem é: O corpo negro para ser aceito, necessita desfazer-se para compor- se de signos estéticos que não lhes pertencem. Este é um dado que está presente cotidianamente nos espaços da Educação Infantil no meu tempo de escola e no tempo presente.

Em novembro de 2014, estive em uma Escola Maternal no município de Barueri-SP para palestrar para professoras e auxiliares, como cumprimento de uma das ações previstas no Plano de Desenvolvimento Escolar: a Formação Continuada.

A instituição atende crianças de 0 a 03 anos de idade, iniciei nossa conversa testemunhando minha experiência quando educanda na Educação Infantil. As professoras que ali estavam ficaram chocadas, por perceberem que a denúncia de racismo presente que no relato de minha experiência de 30 anos atrás, estavam presentes nas relações cotidianas na educação infantil seja na relação educando-educando como educando educador. Apresentaram falas de que: não sabiam como intervir nas “brincadeiras” entre as crianças; não tinham ciência de que que alguns dos aspectos apresentados em minha fala, se caracterizava como racismo e que isso fosse tão prejudicial à formação da identidade da criança negra.

No grupo de professoras, composto por 20 educadoras, 3 já conheciam a Lei nº 10.639/2003 e a inseria no plano de aula através de propostas pedagógicas, 17 já tinha ouvido falar, mas nunca aplicado, dentre as quais, 5 desconheciam o conteúdo e a existência da Lei. Dentro os auxiliares de sala, um grupo de aproximadamente 60 educadores, apenas 2 das educadoras conheciam o teor da Lei.

No que tange o Ensino Fundamental, o MEC define que: O reconhecimento de identidades pessoais é uma diretriz para a Educação Nacional, no sentido do reconhecimento das diversidades e peculiaridades básicas relativas ao gênero masculino e feminino, às variedades étnicas, de faixa etária e regionais e às variações sócio/econômicas, culturais e de condições psicológicas e físicas, presentes nos alunos de nosso país. Pesquisas têm apontado para discriminações e exclusões em múltiplos contextos e no interior das escolas, devidas ao racismo, ao sexismo e a preconceitos originados pelas situações sócio- econômicas, regionais, culturais e étnicas. **Estas situações inaceitáveis têm deixado graves marcas em nossa população infantil e adolescente, trazendo consequências destrutivas.** Reverter este quadro é um dos aspectos mais relevantes desta diretriz. (MEC, 1998, p.5 grifo nosso)

Quando o MEC em 1998 define o reconhecimento das identidades pessoais, está posto a necessidade de reorientação do currículo, do conteúdo e das práticas pedagógicas, reorientação da ação docente e do próprio sentido de ser escola.

No entanto, no meu tempo de escola e na atualidade, o Ensino Fundamental ainda tem sido lugar de aprendizagens danosas para identidade, história e memória da população negra brasileira. É nesta fase do ensino em que se intensificam os apelidos e exclusões de cunho racista, situação que têm deixado graves marcas na população frequentadora desse nível de ensino, situações cotidianas que as instituições de ensino na atualidade identifica como *bullying*, porém o racismo também traz sofrimento psíquico, moral e físico diferentemente do *bullying* que ocorre na ausência do adulto, o racismo no entanto, ocorre na presença dos adultos e quando não são eles mesmos os agressores, há uma omissão do educador a respeito do racismo, sempre resguardado por falas como: “mas, não sei o que fazer”; “mas, os próprios negros se discriminam” “mas, os negros são os mais racistas”.

O racismo além de inferiorizar, está o tempo todo para desumanizar a vítima. De acordo com Munanga (2012) em entrevista concedida à Revista Fórum³⁸:

Então, essa coisa de pensar que a diferença é simplesmente social, é claro que o social acompanha, mas, e a geografia do corpo? Isso aqui também vai junto com o social, não tem como separar as duas coisas. Fui com o tempo respondendo à questão, por meio da vivência, com o cotidiano e as coisas que aprendi na universidade, depoimentos de pessoas da população negra, e entendi que a democracia racial é um mito. Existe realmente um racismo no Brasil, diferenciado daquele praticado na África do Sul durante o regime do apartheid, diferente também do racismo praticado nos EUA, principalmente no Sul. Porque nosso racismo é, utilizando uma palavra bem conhecida, sutil. Ele é velado. Pelo fato de ser sutil e velado isso não quer dizer que faça menos vítimas do que aquele que é aberto. Faz vítimas de qualquer maneira. (MUNANGA, 2012 em entrevista concedida para Revista Fórum)

³⁸ Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/blog/2012/02/nosso-racismo-e-um-crime-perfeito/>. Acesso em: 10 mai. 2015

A referência conceitual da Educação Básica no Brasil fundamenta-se no artigo 1º da Constituição Federal

que trata dos princípios fundamentais da cidadania e da dignidade da pessoa humana, do pluralismo político, dos valores sociais do trabalho e da livre iniciativa. Nessas bases, assentam-se os objetivos nacionais e, por consequência, o projeto educacional brasileiro: construir uma sociedade livre, justa e solidária; garantir o desenvolvimento nacional; erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; promover o bem de todos sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação. (BRASIL, 2013, p.16)

Está previsto a partir do princípio regulador da Educação Básica brasileira, a coibição de quaisquer tipos de preconceito e discriminação. No entanto Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, quando conselheira relatora das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afrobrasileira e Africana, aponta que as aprendizagens formuladas na educação formal que se orienta pela Câmara de Educação Básica ainda ferem direitos: “o de não sofrer discriminação por ser descendente de africanos; o de ter reconhecida a decisiva participação de seus antepassados e da sua própria na construção brasileira; o de ter reconhecida sua cultura nas diferentes matrizes africana”. (BRASIL, 2013, p.510)

Câmara Nacional de Educação Básica enfatiza que:

A Educação Básica é direito universal e alicerça indispensável para a capacidade de exercer em plenitude o direito à cidadania. É o tempo, o espaço e o contexto em que o sujeito aprende a constituir e reconstituir a sua identidade, em meio a transformações corporais, afetivo-emocionais, sócio emocionais, cognitivas e socioculturais, respeitando e valorizando as diferenças. Liberdade e pluralidade tornam- se, portanto, exigências do projeto educacional. (BRASIL, 2013, p. 17)

Entretanto, o cotidiano nos apresenta denúncias de que a escola historicamente foi e é o lugar em que estudantes negros e negras aprenderam e aprendem a recusar suas identidades à medida em que são ensinados de diversas formas a incorporar a ideologia do racismo que é estrutural da sociedade brasileira.

Na Educação Superior, é recente a inclusão da temática junto aos cursos de graduação. Será redundância a esta altura de a escrita do texto dizer que minha formação em Pedagogia Licenciatura Plena com habilitação em Orientação Educacional, não tratou nem sob as bases da LDB 9.394/96 nem sob a égide da pluralidade a questão da diversidade étnico-racial. Embora a Lei 10.639/03 já tenha 12 anos de promulgada, é recente a adesão e a inclusão nas Instituições de Educação Superior, disciplinas nos cursos de licenciatura que tratem da História e Cultura Afrobrasileira e Africana e a Educação para as Relações Étnico-Raciais. A

implementação da disciplina, tem encontrado resistências por parte de alguns dos futuros educadores, que chegam a recusarem-se a participar das aulas sob alegação de que se trata de conteúdo não-científico ou desnecessário à sua formação.

De modo geral, é possível perceber a existência um indeferimento não-formalizado do ensino da história do continente africano, dos afrodescendentes no Brasil que perpassa todos os níveis do processo educativo, esta subtração da história, memória e patrimônio embasados nas produções e artefatos da cultura africana que se sedimentou no Brasil a partir do escravismo criminoso, é uma síntese das aprendizagens que foram sistematizadas pela educação formal e educação não-formal.

Utilizando a definição de Gohn (2006), educação formal é aquela desenvolvida nas escolas com conteúdo previamente demarcados. Educação não-formal é aquela que os indivíduos aprendem durante seu processo de socialização (família, igreja, meios de comunicação de massa, amigos, vizinhos etc.).

A educação formal e educação não-formal manterão um diálogo constante no processo de formação de um indivíduo e ambas, são perpassadas pelos conhecimentos que a sociedade define como válidos e desejáveis à aprendizagem, seja esta viabilizada pelo modo formal ou não. Pedra (1997, p. 52) diz que: “sobre sociedade, não se pode entender algo sem endereço e fisionomia. Ela se mostra e se materializa nos grupos sociais que em dado momento histórico assumem posições depoder”.

A fisionomia social desejável estabelecida pelos os coletivos que encontram-se em posição histórico, cultural e socioeconômicos privilegiados, descaracteriza e desterritorializa outros coletivos, de modo a fixar memórias, histórias, identidades que não podem ser a representação do todo, seja no espaço materializado ou simbólico das aprendizagens.

O território das aprendizagens é demarcado por um conjunto de representações que ordenam e justificam a construção histórica do mundo moderno e tentam por homogeneizar a pluralidade existente na sociedade.

A educação, como outra construção social, não representa a diversidade étnico-racial presente na sociedade brasileira, como também não dialoga com as aprendizagens contidas nas formulações da cultura negra, afro-brasileira ou africana. Antes a hierarquiza, em relação a outras possibilidades de representação sociocultural e histórica e a considera como não essencial às aprendizagens e relações educativas.

Eny faz uma elaboração de que é a escola que atribui os conhecimentos socialmente válidos e afirma: “*Porque se não passar na escola, você não sabe o que que é, né?*”.

6.2 Dados sobre a escolarização da população negra depoente na pesquisa

Ao trazer as falas dos professores de campo e suas lembranças sobre o tempo de escola, percebe-se que estas não apontavam para a ideologia racista manifestada, porém, nossa percepção indica que não há como descolar a fala de seu interlocutor, ou seja, homens e mulheres de descendência africana, nascidos nos primeiros 40 anos do pós- abolição, vindos de trajetórias familiares que se constituem no referido período, com todo o bônus e ônus de serem famílias negras fincadas no território do Cururuquara. É nítido que o racismo se manifesta, a despeito de autodeclarações, e nem sempre é decodificado pelos sujeitos.

Pathe Diagne (2010), inicia o capítulo 10 do volume I de História Geral da África com a afirmativa descrita através de um proverbio: “É a fala que dá forma ao passado”, princípio este fundante do pensamento linguístico no continente africano revela que a palavra, como texto pronunciado ou escrito, atua como elemento desvelador. Segundo o autor,

Assim, a linguística, entendida aqui em seu sentido mais amplo, abrange um campo de pesquisa que fornece à história pelo menos dois tipos de dados: por um lado, uma informação propriamente linguística; por outro, um documento que se poderia chamar supralinguístico. Graças aos fatos de pensamento, aos elementos conceptuais utilizados numa língua e aos textos orais e escritos, ela permite que se leia a história dos homens e de suas civilizações. (DIAGNE, 2010, p. 248)

A língua é uma estrutura de poder, ela anuncia e denuncia contextos estruturais presentes em uma determinada sociedade. Desvelar os enunciados interessou-nos na medida em que algumas das falas que ouvimos durante a pesquisa, apontavam para o que não estava explicitamente dito, porém fornecia-nos informações significativas para a leitura e uma possível interpretação da história.

Escolhemos a perspectiva bakhitiniana para interpretar os intradiscursos, o não dito ou não apontado, que, porém, está posto nos discursos e enunciados apresentados desde nossa memória à memória dos professores de campo. A importância dessa base metodológica para a nossa análise se justifica pela própria polifonia que perpassou nossa pesquisa. Há um entrelaçamento de sentidos nas histórias de vida da população negra. A opção por uma perspectiva sociointeracionista que leve em conta língua, discurso, texto, dialogismo e sujeito coaduna com a perspectiva descrita em Filho e Torga (2011, p.1), onde “linguagem e sujeito se implicam mutuamente”.

Bakhtin (1992) afirma não ser possível desvincular a personalidade do indivíduo da língua, e esta, se manifesta no discurso. Para Filho e Torga (2011, p.1),

o enunciado deve considerado interligado à situação social (imediata e ampla) em que é produzido e está inserido. Isto é, o enunciado não pode ser compreendido dissociado das relações sociais que o suscitaram, pois o “discurso”, como fenômeno de comunicação social, é determinado por tais relações.

Apreendemos que o discurso se assenta no enunciado produzido. Entretanto, as enunciações nos trechos a seguir, apontam para uma educação em sua gênese elitista e racista. A escola frequentada pelas professoras de campo estava estruturada da seguinte forma:

Desde as primeiras décadas do século XX, os rumos da educação do país estiveram na pauta de discussão de vários setores organizados da sociedade. Como resultado, houve a criação, por educadores, da Associação Brasileira de Educação (ABE), em 1924, incentivadora de vários debates em torno da questão educacional; a formação do Ministério dos Negócios da Educação e Saúde Pública, em 1930; a promulgação da Constituição de 1934, estabelecendo a necessidade de um Plano Nacional de Educação, como também a gratuidade e obrigatoriedade do ensino elementar; e a proposição de inúmeras reformas educacionais no período, demonstrando que, nessas décadas, ocorreram mudanças formais e substanciais na educação escolar do país. Foi sem dúvida um momento em que predominou uma visão otimista em relação à educação, como instrumento de democratização e equalização social. (ANDREOTTI, 2006, p. 105).

Sobre o tempo de escola dos professores de campo obtivemos a seguinte informação: seo Carmelino, 94 anos, nunca frequentou a escola; dona Mariazinha, 87 anos, frequentou a escola por 2 anos; dona Benedita, 87 anos, frequentou a escola por 3 anos; dona Luiza, 81 anos, frequentou a escola por 3 anos. Lembremos que em suas trajetórias familiares, são a primeira geração que frequentou a escola, visto que seus ascendentes advinham da experiência com a escravização, em uma região rural.

Dona Luiza atribui que a ausência de letramento facilitou os processos de perda das terras no Cururuquara. Em seu depoimento, ela diz:

Quando vovô entrou nas terras ainda moço, ele entrou suando, trabalhando, comprando o pedacinho de chão, ele não só ganhou. Ele trabalhou, mas também comprou direitinho, então foi onde montou a lavoura; ele casou, foi batalhando. Quando ele casou, minha avó tinha 11 anos de idade e ele tinha 16. E eles foram lutando, labutando e comprando um pedacinho de terra onde deu os 92 hectares que eu não sei o que quer dizer, se fosse alqueires eu saberia.

Foi onde ele inteirou os 92 hectares de terra e nisso daí, ele foi... Vovô... pra ver que ele não tinha escola mesmo, nada! Todo mundo que chegava de uma cidade lá longe ou se não do mato, para você ver, tinha mais de 10 pessoas que moravam dentro do sítio. Chegava, pedia para ele e ele deixava, igual aquele homem que trabalhava de carvoaria, ele deixou morar de boca, assim... “Ô, seu Leandro, o senhor me arruma aí um pedaço de chão para mim trabalhar com meus burros”, e assim ele deixava os outros, eles vinham, faziam a casinha de barro que era a coisa da época e ficavam morando, no final todos pegaram o direito de posse dentro do terreno e aí foi. Quando vovô morreu, os tios também eram “inteligentes” porque se eles fossem espertos eles iriam arrumar a documentação, pagar

imposto, tirar escritura, mas não, o que fizeram? Venderam para uma outra pessoa, tinha um senhor lá na cidade comprando um pedaço de terra, eles pegaram e venderam para umas três, quatro pessoas, uma grande área, antes deles comprarem eles foram sondar as terras, não vão. Aí nessa de vender um pedacinho como os meus tios fizeram, as pessoas iam pegando maior. Vendeu lá para outro, o senhor de Amador Bueno, o senhor comprou um pedacinho e cercou. Deu para o Cristiano morar com os burros.

O enunciado linguístico na fala de dona Luiza é facilmente identificado porque ela dialoga com enunciações anteriores, a saber: ler e escrever é carta de cidadania. Nisso, o sujeito utiliza o discurso de que as pessoas que não apresentam tais atributos não adentram nas esferas de interlocução simples e/ou complexas do cotidiano. Nesse sentido, a expressão “*morar de boca*” é o mais tenro dito de que a palavra falada bastava ao homem; um valor e, ao mesmo tempo, a denúncia de que lecto-escrita era para a minoria dominante. Quanto mais baixo era o grau de alfabetização, maior a facilidade de preterir os direitos dos que não dominavam as várias linguagens.

Nessa lógica, o plano discursivo, no campo linguístico, se nos é apresentado pelo intradiscursivo, relevo em que a ideologia se manifesta, pela sequência semântica de verbos no pretérito perfeito do indicativo, tais quais “trabalhou”, “comprou”, “casou”, “ganhou”, “entrou”, “montou”, que apontam para o sujeito que, por meio de ações laborais, buscam a sustentação de relações de sobrevivência, sendo “casar” a expressão da manutenção da família.

Na hierarquização, não existe diálogo, o mundo linguístico se integraliza pela nítida divisão entre os que sabem ler e escrever e aqueles que não podem fazê-lo, o que interrompe a possibilidade de dialogismo, uma vez que a forma de expressão dos não alfabetizados é a mediação pela palavra falada, que não pode se circunscrever no ato de posse da terra, selado por uma escritura. Logo, ler e escrever são os instrumentos de dominação contra aqueles que a eles não tiveram acesso.

A escola sempre foi um lugar socialmente valorizado, na sociedade brasileira, no entanto, há medidas que jurisdicionaram contra o acesso da população negra e pobre na educação. Exceções existem, mas a regra é que acolheu a maioria e delineou o perfil estudantil da população negra no pós-abolição.

Ao mesmo tempo, para as famílias negras e empobrecidas brasileiras, realidade que não está inteiramente sanada o pensamento é que a escola é um luxo, e para as necessidades da vida o essencial é trabalhar. Esse é o pensamento de que Carmelino foi vítima, e ele relata:

“Tio, eu queria ir na escola.” Ele falava: “Não, você vai ajudar eu”. Então chegou um tempo em que todo mundo foi para a escola e eu lá, as filhas dele foi para a escola, e eu lá toda vida.

Já nessa fala, o enunciado do discurso do tio de Seo Carmelino se sustenta na concepção de que a companhia para o trabalho árduo advinda da masculinidade que ordenava quem deveria ter acesso ou não à escola. No plano discursivo, o intercâmbio entre o sujeito que fala e a ideia que aponta está prevista em uma convicção que não é própria, mas é dada pela reprodução de um direito que também lhe foi retirado.

Mesmo com a ausência da educação formal, Carmelino aprendeu a ler, escrever.

Eu não era motorista, eu já dirigia, mas não podia fazer mais, porque eu não podia fazer as quatro operações porque eu nunca fui na escola. Que nem quando a minha prima estava escrevendo, porque ia na escola, eu ficava segurando a luz para ela e olhando o que ela estava fazendo, e depois eu não tinha lápis, pegava um pedaço de pau e ficava riscando na terra, assim eu aprendi alguma coisa.

Nesse caso, o enunciado aponta para as diversas formas de letramento da vida diária que podem promover o sujeito não alfabetizado à esfera de desenvolvimento de habilidades úteis para a sobrevivência. Sem a escola, Seo Carmelino aprendeu a dirigir, mas no intradiscursivo do “*eu não era motorista*” tem-se que, novamente, não saber ler e escrever são mecanismos de supressão da oportunidade de profissionalização.

A tentativa de travar o dialogismo da vida cotidiana, que se traduzia na vista da “*prima*” que escrevia, mostra que a aprendizagem pela observação, marcada pela ausência da condição de ter o “*lápis*” se consolidava na imitação do ato de escrever, em que a “*folha*” era novamente a terra.

Na fase adulta, sua experiência com o Movimento Brasileiro de Alfabetização (Mobral), não foi satisfatória.

Outra vez eu comprei um lápis e nele vinha a tabuada, tanto mais tanto é tanto, e foi assim que eu aprendi a fazer conta, mas aí na escola eu nunca fui, naquele tempo não tinha Mobral, tinha – em Osasco tinha Mobral – mas só um em Presidente Altino e lá eu arrumei vaga para entrar, sentou a diretora lá, pegou o livro, deu pra mim: “Leia aqui tal coisa, tal coisa, tal coisa”; digo: “Dona, eu vim aqui para aprender”. Escrever mal, eu sei, como por exemplo nomeio da letra se pronuncia um “F” de forma eu sei fazer, mas assim, a outra, não. Então, assim, como a gente pode pronunciar um “F” no meio da letra ‘alfabetização’ de letra de forma eu sei. Fui três dias lá, a mulher não apareceu mais, só veio quando eu entrei na escola, que ela veio me pedir para ler, ela do meu lado ali olhando, aí sumiu e não voltou mais. Puxa vida, eu levanto cedo para chegar meia noite em casa, não dá, vou embora. Se for pra morrer “burro” eu morro assim mesmo.

O enunciado da fala de Seo Carmelino aponta para a escola cujo conteúdo principal é provocar a evasão. No intradiscursivo, a construção primária das condições de acesso ao saber são criadas pelo sujeito, sob o ato de comprar um lápis que tinha a tabuada. Foi assim, novamente sozinho, que aprendeu. Já na educação formal, deparou-se com um ensino descontextualizado de suas reais necessidades e com a ausência do professor. No plano

discursivo, evidencia-se um sujeito que denuncia a escola e, ao mesmo tempo, introjeta a ideia do fracasso escolar, sob a adjetivação, sustentada pela conformação de que morreria “*burro*”: novamente a identidade de como se enxerga quem não sabe ler nem escrever.

Uma educação sem qualidade, desconectada da vida do educando, essa foi a experiência que seo Carmelino teve com a escola.

Quando perguntado a dona Mariazinha se havia frequentado a escola, ela responde que:

Sim, mas uns dois anos só, mais faltava do que ia. J: E a escola era perto? No bairro mesmo?

M: Sim, da minha casa era perto.

J: A Senhora lembra quem era a professora que dava a aula? Ou o nome de alguém?

M: Uma era Dona Olinda e a outra era a Dona Iracema, de Santana de Parnaíba elas era, elas dormiam lá a semana inteira e no sábado elas ia embora.

Era muito ruim, pobre não tinha nem roupa para ir pra escola direito, mas não tinha festa, nada, em escola, as professora vinha de Paranaíba, final de semana eles iam embora. Foi bom a escola, mais aprendi pouco, aí não quis estudar mais e fiquei com o que sabia.

Nesse caso, tem-se o enunciado de que a não erradicação da pobreza leva ao fatal prejuízo pedagógico, pois, sem as condições primárias de sobrevivência, a escola se torna oportunidade luxuosa. Do discurso de que “*foi bom a escola*” depreende-se a experiência da oportunidade de aprender a leitura e a escrita, mas, ao mesmo tempo, a certeza de que esta mesma Instituição imprime no sujeito que não aprende a culpa pelo fracasso escolar. Novamente, o intradiscurso “*e fiquei com o que sabia*” revela que a vida cotidiana prorroga-se com, sem e apesar daquilo que a educação formal oferece.

Em outro encontro, dona Mariazinha fala que na escola sabiam que eles eram do Samba, mas ninguém nunca falou nada do Samba na escola.

Dona Benedita também traz lembranças de seu tempo e sua história diferencia-se por ter estudado em um colégio interno, no bairro de Pinheiros, em São Paulo, custeado por sua mãe Georgina.

Sim, lá mesmo, era externato, chamava de primeiro, né? Internato, externato sei lá. E eu tava na escola, a primeira fase, né?. Não era grupo, minha mãe pagava por mês pra minha escola.

J: E a senhora ficou até que ano nesta escola? B: Até o terceiro ano, nessa escola.

O enunciado da fala de dona Benedita aponta para a ineficácia de uma escola que – ainda que custeada diretamente pela mãe – produziu o mesmo efeito de interrupção de estudos e

evasão escolar que a dos outros professores de campo. Essa – que se caracterizava por um modelo de escola/moradia–local em que o problema da terra, das mudanças inexistiam e no plano do discurso revela um sujeito que não se espelha naquela unidade escolar.

Dona Luiza também relata suas lembranças do tempo de escola.

Frequentei até o terceiro ano só. Meu pai mudava muito, era aqui, na cidade, lá, meu pai não parava. Depois que o vovô morreu, ele começou a mudar, ele vinha aqui, morava nesses sítios que tem hoje aí ainda, aí brigava ou com o patrão ou com o filho do patrão, se desentendiam, arrumava a mudancinha dele e vinha embora pra casa do vovô lá.

Da análise da fala de dona Luiza, o enunciado maior é a ausência do lugar fixo para moradia. No intradiscorso do “*frequentei até o terceiro ano só*”, a demarcação do advérbio “só” enfatiza a consequência de uma causa mais ampla: as mudanças. A mobilidade involuntária é um fator que provoca uma situação de itinerância que subtrai do sujeito o vínculo com a assiduidade que a escola formal exige. No plano do discurso, não ter a posse da terra é estar vulnerável.

As lembranças do tempo de escola das professoras e do professor de campo são tão curtas quanto o tempo em que permaneceram nela. O curto período de escolarização revela-se na história de vida de muitos homens negros e mulheres negras. Esse foi um dos fatos que ficou demarcado em nossa pesquisa de mestrado (SOUZA, 2010). A necessidade de trabalhar, sobrepõe-se à necessidade de estudar. A escola, a competência de ler e escrever tornam-se conquistas distantes da história de vida de boa parte da população negra nos primeiros 50 anos do pós-abolição. Dona Benedita, em um de nossos encontros, revela: “*A escola não era pra gente!*”. É uma fala plena de sentidos e que aponta para as experiências de um coletivo que não se comprehende como partícipe de um processo que se iniciou discriminando quem adentraria seu espaço, e, na atualidade, embora se diga de todos, seleciona as histórias e memórias que serão disseminadas por ela.

Eny, em sua fala, apresenta o que consideramos um alerta:

Eles não passam pra escola do Cururuquara a cultura, né? Quem estava passando isso era o João Mario, mostrando pras crianças do Cururuquara, pros novos moradores, né?

Porque se não passar na escola, você não sabe o que que é, né? Então ele estava passando isso, né? Agora, com a mudança de prefeito, parou, né? Agora que mudou de novo eu não sei como que está, né? Mas ele fez um serviço muito importante lá no Cururuquara.

A análise do enunciado produzido por Eny mostra que a terceira pessoa do discurso “*eles*”, cuja função é a demarcação do “de quem se fala”, é representativo de um poder que anula e invisibiliza a memória local que está embasada na africanidade. O intradiscorso parece apontar

para uma interrogação de um sujeito que aparentemente já tem a ideia de que – na escola do Cururuquara – a cultura “cururuquara” não é conteúdo de aprendizagem. No plano discursivo, a negação das memórias dessa comunidade reflete-se no currículo ideológica e oficialmente implantado pelas esferas oficiais.

Outra memória que o grupo tem sobre a escola é narrada por dona Luiza, de uma ocasião em que foram apresentar o Samba de Bumbo em uma escola pública da região.

Essa escola zombou tanto! Eles diziam desde a portaria quando nós tava entrando. “Olha os macumbeiros, aí,[ai, meu Deus] ali era pra gente pegar e responder mal os professor...

Maria Luiza, sua filha, disse: “*Nós não respondemos nada porque a gente é civilizado, educado*”.

E dona Luiza continua:

Ninguém respondeu nada! Aí ficou uma turma que frequenta essa escola, a turma da noite, que frequenta essa escola. Começou a puxar a roupa das meninas, tinha pouca menina aquele tempo. Passar o pé pras meninas cair. Foi muito mal aquele samba. Nossa, eu tenho pavor daquele dia!

Nos enunciados das falas de Dona Luiza e Maria Luiza temos que o acesso à educação formal e ao conhecimento socialmente acumulado e, portanto, a aprendizagem da leitura e da escrita, não é garantia da construção de valores atitudinais, uma vez que a queixa aferida é feita diretamente aos professores- que letrados- parecem- naquele momento- representar o sistema excludente.

Executar tais análises demandaram a compreensão das estruturas de poder contidas na língua. A fala é um dos instrumentos de comunicação utilizada no ato de educar ouvintes e falantes. Com ela, acessamos enunciados já naturalizados nas relações cotidianas que refletem o lugar da fala, para quem se fala e de quem se fala.

Um dado consagrado na educação brasileira é a ausência de significantes da identidade negra no processo de ensino-aprendizagem. A identificação, identidade, é um dado gerado a partir da aprendizagem. Identificar-se negro é uma construção cujos elementos apreendem-se do cotidiano com suas formulações que ocorrem na educação formal e na não formal. A educação é um ato intencional, e resta-nos saber qual a intencionalidade das leis educativas.

Assistimos a gerações perpassando os ambientes escolares e, embora os personagens sejam distintos, vivenciam a mesma história e isso faz com que seja repensada a concepção de

educação que está posta. Um modelo de formação humana que não cabe a todos os humanos e, sendo assim, torna-se excludente.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho pretendeu contribuir para a discussão sobre memória e história da população negra no pós-abolição. Tomou por base, as memórias de famílias em que nas trajetórias vividas estiveram de algum modo atreladas a este período da história brasileira. As migrações da população negra geraram lugares estruturados a partir da africanidade. Trajetórias que se entrelaçam a despeito do tempo, pois se estruturam e se reestruturam no demarcador comum: a ascendência africana.

Os questionamentos que tínhamos sobre a possibilidade de narrar a história da população negra sob outra ótica, que não a da escravização, apontaram para as histórias e memórias dessa que trouxeram aspectos da narratividade dos percursos históricos, da ocupação de territorialidades, das relações familiares e de compadrio, da feitura e manutenção da Festa e Samba de Bumbo, tais fatores, embasam as produções elaboradas pelos coletivos negros.

Os deslocamentos e a territorialização geraram acervos de memória, culturais, patrimoniais e educativos. Esses ainda não constam de forma evidente na historiografia, no patrimônio e na escola. Reconhecê-los e respeitá-los implica nos princípios da cidadania plena, que dão direito à história, à memória, à cidade e à educação. Neste sentido, pensaríamos no cada um excluído que não tem feito parte da Educação para todos. Quem cabe no “todos”?

A história e memória dos professores de campo apontou para o bairro Cururuquara como lugar onde se assenta a cultura negra; o Samba de Bumbo como uma manifestação artístico-cultural embasada na africanidade; a Festa, significando um conjunto de rituais assentados na memória individual e coletiva que dá sentido a história de existência de um grupo.

As aprendizagens desencadeadas pelos processos educativos da educação brasileira foram constituídas historicamente desconsiderando os apontamentos feitos no parágrafo acima. Por isso, ainda na atualidade podemos assistir gerações inteiras que passaram pela educação básica, dela se evadiu ou nela se formou e ainda são vítimas de racismos no ambiente escolar. Esse é um processo que incide diretamente na desconstrução do *slogan* proposto para a educação brasileira, seja o “educação para todos” ou “pátria educadora”.

Percebemos também nesta pesquisa como se constroem os processos de marginalização da população negra. Há um aparato legal oficioso para essa marginalização, na medida em que o estado não incorpora a população de ascendência africana em suas políticas. A memória de população negra, seja ela individual ou coletiva, se apresentou como base interpretativa dos questionamentos que tínhamos antes de iniciar a pesquisa. Em relação a memória mapeada do grupo a partir das narratividades, vimos que ela também se apresenta

como território de disputa, pois ocorrem continuamente articulações que visam à supressão da memória coletiva, sobretudo aquela que denota o pertencimento ao território e que garantiriam o direito de posse.

No último encontro que tivemos com os professores de campo percebemos nas conversas sobre a organização da Festa do Cururuquara que o fato de eles terem sido subtraídos das reuniões que a planejava, incidia em uma articulação ideologicamente construída, com o objetivo de deslocar a história das famílias que compõem a cultura Cururuquara e minar a memória que consagra direitos, sendo assim, o reconhecimento de que foi por meio dos descendentes dos antigos moradores do bairro que a Festa do Cururuquara chegou em 2015, a 128^a edição, seria qualificar a importância da memória dos que ainda são reconhecidos pelos ‘de fora’ apenas por ‘negros escravos’. Seria dar lugar a uma outra lógica em uma cidade que se identifica como “berço dos bandeirantes”. No tocante ao território, a tese apresenta o bairro e fundamenta a fala dos professores de campo sobre a posse da terra de seus antepassados com alguns registros documentais que comprovam a antiguidade de ocupação do território. Esse, permanece como lugar de ligação ao ancestrais - que dá vitalidade a história e memória do coletivo. Ao ouvirmos professores de campo desta pesquisa estava atenta às suas vozes, mas também a cada gesto, olhar, falar de testa... A cada expressão que também auxiliou interpretar a palavra falada.

A centralidade da pesquisa está nas vozes dos sujeitos. Vozes que convergiram para o anúncio de suas histórias e memórias demarcadas pela resistência, e, para a denúncia das diversas expressões do racismo que perpassou e perpassa essas e outras histórias de vida. Carmelino, Luiza, Mariazinha e Benedita narraram suas vidas, apresentaram-nos suas famílias, e a prática sociocultural que os identifica como pertencentes ao Cururuquara. Suas vidas foram permeadas pelo Cururuquara como lugar de pertencimento, mas as narratividades que compõem integralmente o capítulo quarto desse trabalho, apontam para muitos outros aspectos.

A contribuição desta pesquisa pode ser compreendida na forma como as narratividades a despeito do tempo em que acontecem são interseccionadas pelo período pós-abolição, que forjou uma série de arranjos para a continuidade possível das histórias das famílias negras. A partir de lugares comunitários, percebemos as expressões de uma educação popular nos fazeres da festa, da dança e do samba, que apresentam uma perspectiva educativa de intergeracionalidade com o Samba de Bumbo, somada à possibilidade de as novas gerações integrarem o Grupo Samba do Cururuquara 13 de maio, forte elemento da continuidade, da memória e da história.

De acordo com a metodologia que balizou nosso trabalho - a afrodescendência como método de pesquisa - dialoguei com narratividades, com as que me constituem e também com as dos professores de campo. Dei-me conta das palavras de João Guimarães Rosa “o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”. Ser pesquisadora é continuar na travessia para compreender as realidades dispostas ao longo de uma vida, foi literalmente seguir em procissão na estrada escura do Cururuquara na tentativa de compreender o caminho já trilhado pelos antigos e primeiros moradores do bairro.

O estudo demonstrou que apesar das dificuldades de manutenção do território e da Festa, foi por meio da resistência coletiva das segunda, terceira, quarta, quinta e sexta gerações, dos primeiros moradores do bairro, que foi possível a construção do pertencimento de uma história comum, para manter viva a tradicional Festa do Cururuquara.

O último capítulo foi feito para compreender a nossa trajetória na educação e desvelar o porquê de termos vivenciado processos de injurias, desonras, assédio moral dentro da educação básica, todos estes permeados implícita e explicitamente pelo racismo e com autoria qualificada e definida, que continuam existindo com personagens distintos, na atualidade. Vencemos aqui, mas neste momento ainda há crianças, adolescentes e jovens sendo desqualificados como seres humanos por terem ascendência africana. O fato de os (as) interlocutores dessa pesquisa também apresentarem questões relativas à ineficiência do processo escolar na aprendizagem das histórias, da cultura e memória da população negra no Brasil, nos recoloca em questionamentos sobre quais bases estão e estiveram assentados os conteúdos da Educação Básica brasileira nos séculos XX e XXI, possibilitando-nos traçar, a partir da nossa história e da dos interlocutores um pequeno histórico do processo de escolarização da população negra. A ausência das nossas histórias e de referenciais que conecte a história da população negra e africana integrada à história da humanidade, possibilita ainda desconhecimento da contribuição destas populações para as mais variadas áreas do conhecimento.

Pensar apenas no âmbito da universalidade, não contempla a necessidade de desconstrução de estereótipos gerados a partir do racismo antinegro, que se apresenta como um problema estrutural da sociedade brasileira. Cunha (2008, p. 119) afirma:

Os problemas sociais estruturais são de difícil abordagem quanto os meios de solução. Eles emergem de relações sociais complexas consolidadas dentro de longos processos históricos. As relações estruturais são reflexos das desigualdades persistentes e produzidas por relações de dominação e imposição de submissão entre grupos sociais. A ideia de persistência tem uma importância no processo, pois implica na reprodução e permanência ao longo de diversas gerações de uma população.

A ausência de representatividade da população negra nas diversas áreas do conhecimento ainda hoje é uma das faces mais cruéis do racismo que se apresenta dentro das unidades escolares, pois incide diretamente na permanência da imagem da população afrodescendente associada ao período do escravismocriminoso.

A história do continente africano é tão importante quanto a história do continente europeu contada e recontada através dos livros didáticos por meio dos feitos e pensadores de uma determinada época. A história dos afrodescendentes no Brasil é tão importante quanto a história dos eurodescendentes no Brasil contadas e recontadas nos livros didáticos, no entanto, a presença de uma e ausência de outra geralmente esbarra-se no padrão da universalidade ocidental recaindo na velha questão de que o homem europeu e sua história é a base para todas as coisas, inclusive para a diversidade presente na humanidade.

Poderíamos ter pensado em sequências didáticas para a educação básica, mas uma pesquisa perpassa pela compreensão de quem somos. No entanto, Fonseca (2008, p.67) que se referindo a educação das relações étnico-racial aponta que “essa proposta teórico- pedagógica pauta-se pela experiência, pela memória, pela história silenciada de homens e mulheres e por documentos que embasam o nosso conhecimento e nos fazem cientes e conscientes da vida em sociedade”.

Ao referenciarmo-nos na Educação Básica, questiono: É possível a partir do currículo e proposta teórico-pedagógica repensar o racismo estrutural presentes nas unidades escolares?

Afirmamos que sim!

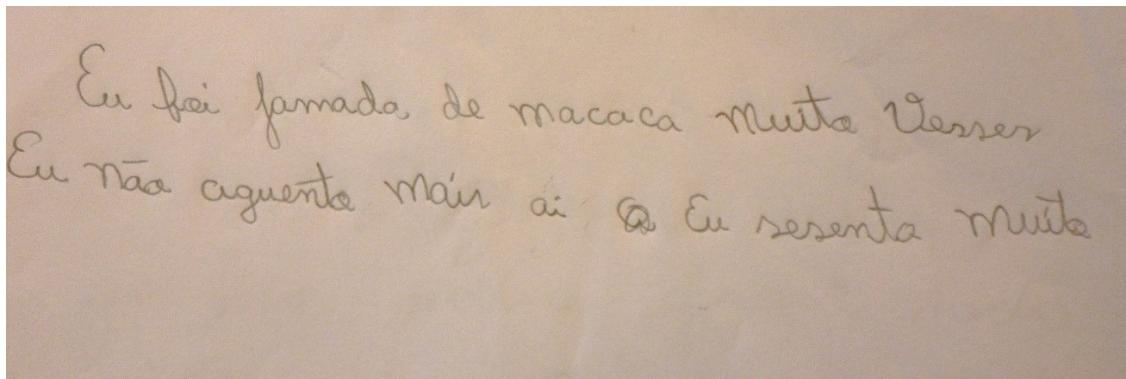
Ao ter ciência das contribuições social, cultural, arquitetônica, filosófica, tecnológica, econômica, etc. da população de africanos e seus descendentes para o Brasil, estabelecem-se novos referenciais valorativos a estes povos. Este é um processo já efetuado na educação por meio do currículo e teoria educativa em relação as populações originárias do continente europeu que tem sua saga, contribuições, histórias e memórias evidenciadas a partir dos ensinamentos aprendidos na escola por meio do currículo escolar.

A persistência da ausência da história e cultura dos africanos e afro-brasileiros no currículo escolar, dá vazão à continuidade dos racismos cotidianos que ocorrem no ambiente de ensino-aprendizagem. Numerosos são os casos de racismos ocorridos no ambiente escolar no tempo presente. Quanto as unidades escolares em via de regra, não mobilizam a se quer conhecer, muito menos à aplicabilidade da Lei nº 10.639/2003.

Enquanto isso, os casos de racismos em ambiente escolar se avolumam continuam fazendo vítimas

Reproduzimos aqui um trecho, escrito por uma menina de aproximadamente 12 anos em 21 de maio de 2015, sobre um episódio ocorrido em uma escola estadual de São Paulo.

Figura 80. Reprodução de uma denúncia de racismo ocorrido em uma unidade escolar de SP.



Fonte: Arquivopessoal.

Esta adolescente adentrou a sala da coordenação da escola em prantos dizendo “eu não aguento mais, eu não aguento mais ser chamada de macaca! ” Ele me derruba no chão e me chama de macaca. Eu não aguento mais.

Para esta adolescente, que está no 6º ano do Ensino Fundamental, quanto tempo mais ela terá que “resistir” para finalizar a educação básica?

Tomei conhecimento do fato por ter ido à escola tratar de uma formação para educadores e educandos sobre a Educação para as Relações Étnico-Raciais, tema que para muitos da unidade escolar é desnecessário, visto que, na opinião de uma maioria, na escola não tem racismo e o que acontece são “brincadeiras entre os estudantes” Com o fato ocorrido na unidade escolar, comprometi-me a retornar à escola para uma conversa com as turmas da estudante que sofreu e do estudante que praticou racismo, o que foi feito na tarde de 26 de maio de 2015 e relato brevemente esse momento que durou aproximadamente duas horas e meia. O grupo era composto de aproximadamente 60 adolescentes de ambos os sexos com idades de 12 a 16 anos.

Nosso objetivo foi sensibilizar e conscientizar para a existência do racismo estrutural na sociedade brasileira e consequentemente na escola.

Utilizamos como recurso didático uma dinâmica de sensibilização e a projeção de uma imagem, a pintura de Modestos Brocos (1895) exposta no Museu Nacional – “A redenção de Can”. A emblemática pintura óleo sobre a tela retrata a ideologia do embranquecimento da população brasileira.

A metodologia utilizada para a explanação dos conceitos identidade; preconceito; discriminação; racismo; escravismo criminoso; e branquitude, foi a exposição oral- dialogada. Os/as estudantes participaram ativamente, posicionando-se e relatando experiências e elencando uma série de percepções do racismo ocorridos no cotidiano, na casa, na rua, na escola, no mercado...

Expusemos alguns aspectos históricos de resistência negra e também das contribuições de africanos e descendentes na formação da sociedade brasileira. Sobre esse aspecto, fui interrompida por uma estudante e questionada se era verdade mesmo que a população negra tinha de fato contribuído de forma tão significativa para a sociedade brasileira.

Ao propor que olhassem a projeção da imagem, após um momento de silencio dialogamos sobre a ideologia do embranquecimento, muitos dos presentes ficaram indignados. Perguntei então se isso algo tão antigo ainda se refletia nos dias atuais.

Prontamente todos responderam afirmativamente. Nesse momento muitos dos (das) adolescentes trouxeram casos de invisibilidade, negação da ascendência africana, casos de discriminação ocorridos com eles próprios, familiares, amigos em suas trajetórias devida.

Antes de finalizar, perguntamos se alguém tinha alguma colocação a fazer. Três ou quatro dos (as) estudantes levantaram a mão que sim e em suma, falaram que a tarde tinha sido muito boa, porque eles entenderam muitas das coisas que acontece com eles, na escola, na rua onde moram e até mesmo dentro de casa.

O momento foi necessário e oportuno. Avaliamos como positiva a participação efetiva dos/as adolescentes presentes naquela tarde. A educação é um dos caminhos para a construção de uma sociedade mais justa, equânime e também na luta contra o racismo antinegro e principalmente na formação de cidadãos antirracistas sejam negros, brancos, amarelos ou indígenas. Possibilitar o diálogo e reflexão por aproximadamente duas horas e meia sobre as relações étnico-raciais quesito presente no cotidiano foi de um ganho imensurável. No entanto, esta foi uma ação pontual e muito provavelmente com um fim em si mesma.

Para que a educação das relações étnico-raciais seja efetiva na construção de diálogos e conscientização dos malefícios do racismo-antinegro a sociedade como um todo, é necessário posicionamento político. É necessário investimento na formação dos/das trabalhadores/as da educação; é urgente que conste no Projeto Político Pedagógico; no planejamento de professores, que haja interesse das Diretorias de Ensino, Secretarias Municipais e Estaduais da Educação para que seja efetivada uma educação que priorize as histórias, a cultura, a memória da população negra e dessa forma incida em políticas públicas que visem recursos e

modos de propagação da Educação para as Relações Étnico-Raciais e a formação de uma educação e sociedade antirracista.

A menina de aproximadamente 12 anos de idade vítima de racismo na hora do intervalo naquela unidade escolar, faltou à aula. O artigo: “Me chamaram de macaco e nunca mais fui à escola” escrito na década de 1990 por Henrique Cunha Jr., continua a ser uma realidade em muitas escolas de educação básica brasileira. Nas palavras do autor, quem sente o racismo na pele, pode levar essa marca por toda a vida (CUNHA JUNIOR, 1999). A escola torna-se um lugar inóspito, onde se deseja não estar. Ao saber que ela não estaria presente, senti-me impotente. Passou um filme em minha cabeça, relembrei-me das vezes que meu corpo adoeceu para não participar das aulas aos dias 13 de maio. Repensei a minha história e toda a relutância quando aluna na educação básica para não desejar minha história exposta. Posso supor que, foi por essa mesma relutância que a adolescente passou o que (in) voluntariamente não possibilitou confrontar sua realidade no ambiente escolar, e eu a comprehendo.

Pois, “este é lado podre da maçã racista que eu sou obrigado a comer, com uma ressalva: os demais não ficam constrangidos, pelo contrário, se sentem maiores, ficam como indiferentes, como inocentes, mas de vez em sempre desferem o ataque. Saci, urubu, macaco já fui chamado de todos os espécimes do zoológico da lógica racista brasileira³⁹”. (CUNHA JUNIOR, s/d).

Concluo aqui, parte dos requisitos para a obtenção do título de doutora em educação, contrariando a estatística em que a média de escolaridade para a população negra do Sudeste é de 9,4 anos - em 2013⁴⁰. Do lugar onde estou, ao olhar dos portões da universidade, me vejo nos que não adentraram e não adentrarão a ela se o racismo que é estrutural não for seriamente discutido na sociedade brasileira. Pois, ainda podemos assistir a gerações que adentram a Educação Básica onde muda-se a história, mudam-se as Leis, porém o conteúdo do racismo e os conflitos em relação a questão racial no Brasil, continuam os mesmos. Estamos no pós-abolição.

³⁹ Disponível em: <http://www.letraviva.net/opiniao/114-o-lado-podre-da-maca>.

⁴⁰ Disponível em: <http://www.observatoriadopne.org.br/metas-pne/8-escolaridade-media/indicadores>.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADESOJI, Michael Ademola. **Nigéria**: história – costumes. Cultura do povo yorùbá e a origem de seus orixás. Salvador: Gráfica Central Ltda., 1990.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra. **O jogo da dissimulação**: A abolição e cidadania no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ALTUNA, Pe. Raul Ruiz de Asúa. **Cultura tradicional banto**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- AMÉRICO, Márcia Cristina. **Práticas Coletivas na Constituição da Vida Quilombola**: História da Comunidade Tradicional de Ivaporunduva. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013.
- _____. **Ivaporunduva e Macuanda**: Estudos Etnográfico sobre educação, trabalho e modos de sociabilidade. 2015. Tese (Doutorado em Educação)- Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Metodista de Piracicaba, São Paulo, 2015.
- ANDRADE, Mário de. **O Samba Rural Paulista**. In: Revista do Archivo Municipal da São Paulo, XLI. São Paulo: Departamento de Cultura, 1937.
- ANDRÉ, Maria da Consolação. **Processo de subjetivação em afro-brasileiros**: anotações para um estudo. Psicologia Tempo e Estudo, v. 23, n. 2, 2007, p. 159-168, Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ptp/v23n2/a06v23n3.pdf>>. Acesso em: 22 mai. 2015.
- ANDREOTTI, Azilde Lina. **A administração escolar na Era Vargas e o nacional-desenvolvimentismo (1930-1964)**. In. Revista HISTEDBR On-line, Campinas, n. especial, p.102-123, ago. 2006 - ISSN: 1676-2584. Disponível em: <http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/edicoes/22e/art8_22e.pdf>. Acesso em: 03 set. 2015.
- ANDREWS; George. **Negros e brancos em São Paulo**. Tradução: Magda Lopes. Bauru, SP: EDUSC, 1998.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Quilombos** – Geografia Africana Cartografia Étnica Territórios Tradicionais. Brasília: Mapas Editoras & Consultoria, 2009.
- ARANTES, Antônio Augusto. A salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil. In: **Inovação cultural, patrimônio e educação**. BARRIO; *et tal* (orgs.). Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Massangana, 2010.
- ARDOINO, Jacques. **Abordagem multirreferencial**: a epistemologia das ciências antroposociais em questão. SEMINÁRIO ATRAVESSANDO FRONTEIRAS. Porto Alegre: PUC, 1998.
- ARÉVALO, Marcia Conceição da Massena. **Lugares de memória ou a prática de conservar o invisível através do concreto**. Disponível em: <http://www.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=62>. Acesso em: 08 mar. 2015.
- ARRUTI, José Maurício. Recuperação da memória do lugar auxilia laudo antropológico. **ComCiência**- Revista de Jornalismo Científico- SBPC, São Paulo, n. 52, março 2004.

Disponível em:<<http://www.comciencia.br/entrevistas/memoria/arruti.htm>> Acesso em: 08 mar. 2015.

_____. **Apresentação: uma visão da conjuntura quilombola.** Disponível em: <http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=210&cod_boletim=12&tipo=Artigos>. Acesso em: 08 mar. 2015.

AYOH'OMI DIRE, Félix. **Àkògbádùn:** abc da língua, cultura e civilização iorubanas. Salvador: EDUFBA, CEAO, 2004.

AZEVEDO, Amailton Magno de. O samba e as áfricas em São Paulo na voz de Geraldo Filme. In: **Revista Histórica do Arquivo de São Paulo**, São Paulo, edição nº40, fevereiro 2010. Disponível em <<http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao40/materia05/>>. Acesso em: 07 nov. 2012.

BACHELARD, Gaston. **O novo espírito científico.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968. BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia das linguagens.** São Paulo: Hucitec, 1992.

BARBALHO, Nelson. **Zabumba.** Recife: IJNPS, Centro de Estudos Folclóricos, 1977.

BASSONG, MBog. La Methode de la Pholosophie Africaine. De l'expression de la pensée complexe emn Afrique noire. Paris : L'Harmattan, 2007a.

_____. Esthetique de l'art Africain. Symbolique et complexité. Paris : L'Harmattan, 2007b.

BALDIN, Adriane Acosta. O processo de urbanização da cidade de São Paulo no século XIX, através das imagens fotográficas de Militão Augusto de Azevedo. In: **Paisagens em Debate**, São Paulo, 2006. Disponível em: <<http://www.usp.br/fau/depprojeto/gdpa/paisagens/artigos/2006Baldin-Militao.pdf>> Acesso em: 11 set. 2012.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil:** Contribuição para uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. Vols. I & II, São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

BINA, Gabriel Gonzaga. **Cultura Negra e Liturgia Inculturada.** À luz do Documento de Aparecida. Disponível em: <<http://www.cnbb.org.br/...2/...de.../1214-cultura-negra- e- liturgia- inculturada>>. Acesso em: 20 abr. 2015.

BLAY, Eva Alterman. **Eu não tenho onde morar.** Vilas operárias em São Paulo. São Paulo: Nobel, 1985.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade:** Lembranças de Velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRASIL. Constituição 1988. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília: DF, Senado Federal. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constitucional/constitucionalcompilado.htm>. Acesso em: 02 jan. 2015.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional** Lei número 9394, 20 de dezembro de 1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm> Acesso em: 10 jun. 2014.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional** Lei número 4.024, 20 de dezembro de 1961. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l4024.htm> Acesso em: 10 jun. 2014.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional** Lei número 5.692, 20 de dezembro de 1971. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l5540.htm> Acesso em: 10 jun. 2014.

BRASIL. **Lei 10.639 de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília: [s.n.], 2003.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. Secretaria de Educação Profissional e Tecnológica. Conselho Nacional da Educação. Câmara Nacional de Educação Básica. **Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais da Educação Básica** / Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. Diretoria de Currículos e Educação Integral. Brasília: MEC, SEB, DICEI, 2013.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. **Diretrizes curriculares nacionais para a educação infantil** / Secretaria de Educação Básica. – Brasília: MEC, SEB, 2010.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. Conselho Nacional da Educação. Diretoria de Currículos e Educação Integral. **Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais da Educação Básica**. Brasília: MEC, SEB, DICEI, 2013. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=1_3677&Itemid=1>. Acesso em: 02 ago. 2014.

BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto. Câmara de Educação Básica do Conselho nacional de Educação. **Parecer CEB 04/98**. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/PCB0498.pdf>>. Acesso em: 02 ago. 2014.

BURKE, Peter. **Testemunha Ocular** história e imagem. Bauru: EDUSC, 2004.

CANDAU, Jöel. **Memória e Identidade**. Trad. Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.

CARNEIRO, Edison. **Samba de Umbigada**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1961.

CAVALCANTE FILHO, Urbano; TORGA, Vânia Lucia Manezes. Língua, discurso, texto, e sujeito: compreendendo os gêneros discursivos na concepção dialógica, sócio-histórica e ideológica da língua(gem). In. **I Congresso Nacional de Estudos Linguísticos**, 2011.

CIRINO, Giovanni. **Uma etnografia da devoção a São Benedito no Litoral Norte São Paulo**. 2012 Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.

COMENDA, Neide. **Grupo de Samba-Lenço em São Paulo**. Revista do Arquivo Municipal. CLXXVII. São Paulo: Departamento de Cultura, 1969.

CUNHA JUNIOR, Henrique. Memória, História e Identidade Afrodescendente: As autobiografias na pesquisa científica. In: Raimundo Elmo de Paula Vasconcelos Junior; José Gerardo Vasconcelos; José Rogério Santana; Keila Andrade Haiashida; Lia Machado Fiuza Fialho; Rui Martinho Rodrigues; Francisco Ari de Andrade (Orgs.), **Cultura, Educação, Espaço e Tempo**. Fortaleza: Editora da UFC, 2011, p. 1-23.

_____. Africanidade, Afrodescendência e Educação. **Educação em Debate**. Fortaleza, Ano 23, v.2, n. 42, 2001.

_____. Afrodescendência e Espaço Urbano. In: CUNHA JR, Henrique; RAMOS, Maria Estela Rocha (orgs). **Espaço Urbano e Afrodescendencia**: Um estudo da Espacialidade brasileira para o debate das políticas públicas. Fortaleza: UFC Edições, 2007.

_____. Racismo anti-negro um problema estrutural e ideológico das relações sociais brasileira. **Política Democrática- Revista de Política e Cultura**- Brasília/DF: Fundação Astrogildo Pereira, ano VII, n° 21, p. 118-127, Jul. 2008.

_____. Memória de Negros e Negras. **Nota de aula**. Universidade Federal do Ceará, 2011.

_____. **Me chamaram de macaco e eu nunca mais fui à escola**. Texto mimeografado para a disciplina Etnia, Gênero e Educação na perspectiva dos Afrodescendentes. Universidade Federal do Ceará, 1999.

CUNHA, Mário Vagner Vieira da. **Descrição da Festa de Bom Jesus do Pirapora**. In: Revista do Archivo Municipal da São Paulo, XLI. São Paulo: Departamento de Cultura, 1937. Dissertação- apresentada no curso de Etnografia do Departamento Municipal de Cultura, 1937.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e Heróis**: Para uma sociologia do dilema Brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DIAS, Fernanda Freitas. **Na batida do bumbo**: um estudo etnográfico do samba na cidade de Pirapora do Bom Jesus. 2008. Dissertação (Mestrado em Música) - Instituto de Artes, Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”, 2008.

_____. **DA PROIBIÇÃO AO “RESGATE”**: a cidade de Pirapora do Bom Jesus e os sambas de bumbo paulistas. In: Histórica – Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo, nº 40, fev. 2010

DIAS, Márcia Lúcia Rabello Pinho. **Desenvolvimento Urbano e Habitação Popular em São Paulo 1887-1914**. São Paulo: Nobel, 1989.

DIAGNE, Pathe. História e Linguística. In: **História geral da África**: Metodologia e Pré- História da África. Brasil, 2010.

DIOP, Cheikh Anta. **Pour une Nouvelle Histoire**. Paris: Presence Africaine, 1980.

DOMINGUES, Petrônio José. **Uma história não contada: negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2004.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ELIAD, Mircea. **Imagens e símbolos.** Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas.** Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERRAZ, Abdu. **Dois mil anos de samba.** Disponível em: <<http://cadernodecinema.com.br/blog/dois-mil-anos-de-samba/>>. Acesso em: 13 fev. 2015.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afro-descendente: Identidade em construção.** Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

FINNEGAN, Ruth. **Oral Literature in Africa.** The Oxford library of African literature. Kenya, 1976.

FONSECA, José Dagoberto da. **Orientações curriculares e expectativa de aprendizagem para as relações étnico-racial:** na educação infantil, ensino fundamental e médio. São Paulo: Secretaria Municipal de Educação- SME/ DOT,2008.

FONSECA. Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio Cultural. In: ABREU, Regina. ; CHAGAS, Mário (Orgs). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos.** 2.ed- Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

FROCHTENGARTEN, Fernando. **A memória oral no mundo contemporâneo.** Estud. av. [online]. 2005, vol.19, n.55, pp. 367-376. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v19n55/26.pdf>>. Acesso em: 21 jan. 2015.

FUNDAÇÃO SEADE. **Maior População Negra do País.** Disponível em: <<http://www.seade.gov.br/produtos/idr/download/populacao.pdf>> Acesso em: 10 jan. 2010.

GASPAR, Lúcia. **Zabumba.** Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar>>. Acesso em: 08 jun. 2013

GOHN, Maria da Glória. **Educação não-formal participação da sociedade civil, e estruturas colegiadas na escola.** Ensaio: aval. pol. públ. Educ., Rio de Janeiro, v.14, n.50, p. 27-38, jan./mar. 2006.

GONÇALVES FILHO, José Moura. Humilhação: um problema político em psicologia. In: **Revista Psicologia USP**, São Paulo, v.9, n.2, p.11-67,1998.

_____. A invisibilidade pública (prefácio/ensaio). In: Costa, F. B. da. **Homens invisíveis relatos de uma humilhação social.** São Paulo: Globo,2004.

_____. Humilhação Social: humilhação política. In: de Paula Souza, Beatriz (org). **Orientação à queixa escolar.** São Paulo, Casa do Psicólogo,2007.

GONÇALVES, Luiz Alberto. **O silêncio:** um ritual pedagógico a favor da discriminação racial (um estudo acerca da discriminação racial como fator de seletividade na escola pública de primeiro grau – 1^a a 4^a série). 1985. Dissertação. (Mestrado em Educação)- Faculdade de Educação Universidade Federal de Minas Gerais,1985.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira.** In. Revista Ciência Hoje,

ANPOCS, 1984.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do fim dos territórios à multi-territorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAMPÀTÊ-BÂ. Amandou. A tradição viva. In: **História Geral da África I**, cap. 8. Brasília: Unesco, 2010.

_____. **Amkoullel, o menino fula**. Trad. Xina Smith Vasconcelos. São Paulo: Pallas Athena: Casa das Áfricas, 2003.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALEY, Alex. **Negras Raízes: A Saga de uma Família**. Rio de Janeiro: Record, 1976.

ÍDÒWÚ, Gideon Babalolá. **Uma abordagem moderna ao yorùbá (nagô) –Nigéria:** gramática, exercícios e minidicionário. Porto Alegre: Palmarinca, 1990

KEESING, Roger. **Theories of Culture. Annual Review of Anthropology**. v.3. California: Palo Alto, 1974. 73-97 pp. Disponível em: <<http://www.annualreviews.org/doi/pdf/10.1146/annurev.an.03.100174.000445>>. Acesso em: 18 fev. 2015.

KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África: Metodologia e Pré-História da África**. Brasilia: Unesco, 2010.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. 9. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998

LISBOA, Aline Vilhena; CARNEIRO, Terezinha Ferés-; JANBLOSK, Bernardo. **Transmissão intergeracional da cultura: um estudo sobre a família mineira**. Psicologia em Estudo, v. 12, n.1, pp. 51-59, jul.-ago, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pe/v12n1/v12n1a06.pdf>> Acesso em: 29 abr. 2015.

LEOPOLDI, José Sávio. **Escola de samba, ritual e sociedade**. Petrópolis: Vozes, 1978.

LUZ, Marco Aurélio. **A Cultura negra e a ideologia do recalque**. Salvador, Edições SECNEB, 1994.

_____. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira**. Salvador: UFBA, 1995.

LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio. Obstáculos ideológicos à dinâmica da pesquisa em Educação. In: Revista da FAEEBA. **Educação e Contemporaneidade**. Salvador, UNEB, Departamento de Educação, Campus I, ano 7, n. 10, jun-dez, 1998.

MAFFESOLI, Michel. Comunidade de destino. **Horizonte Antropológico**, 2006, v. 12, n. 25, pp. 273-283. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v12n25/a14v1225.pdf>>. Acesso em: 29 abr. 2015.

MALOMALO, Bas'ilele. **Filosofia do Umbundo**: valores civilizatórios das ações afirmativas para o desenvolvimento. 1. ed. Cutitiba, PR: CVR, 2014.

MANZATTI, Marcelo Simon. **Samba Paulista, do centro cafeeiro à periferia do centro**:

estudo sobre o Samba de Bumbo ou Samba Rural Paulista. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2005.

MARCELINO, Marcelo Michalczuk. **Uma leitura do Samba Rural ao Samba Urbano na Cidade de São Paulo.** 2007. Dissertação (Mestrado em Geografia)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2007.

MARIZ, Silviana Fernandes. **A produção acadêmica sobre as relações étnicorraciais no Ceará e no Brasil:** A construção do afrodescendente. 2012. Tese (Doutorado em Educação)- Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, 2012.

MARQUES, Janote Pires. **O Samba Cearense na Segunda Metade do Século XIX.** In: Documentos, revista do Arquivo Público do Estado do Ceará. Afro-brasileiro. Arquivo Público do Estado do Ceará. Fortaleza. v.7, 2009.

MARTINS, João Batista. Contribuições epistemológicas da abordagem multirreferencial para a compreensão dos fenômenos educacionais. **Rev. Bras. Educ.** [online]. 2004, n.26, pp. 85- 94. ISSN 1413-2478.

MARTINS, Leda Maria. A oralitura da memória. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares. **Brasil Afro-brasileiro.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

MASINI, Elsie F. S. **Aconselhamento Escolar:** uma proposta Alternativa. 1982 Tese (Doutorado em Educação)- Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 1982.

MATTOS, Hebe Maria. (et al). **O pós-abolição como problema histórico:** Balanços e perspectivas. Disponível em: <<http://www.revistatopoi.org/numerosanteriores/Topoi08/topoi8a5.pdf>>. Acesso em: 04 jul. 2011.

MENDES, Marcos Amaral. **Lugar, Identidade e Imaginário: o universo dos devotos a São Benedito em Cuiabá-MT.** GEONORDESTE, Ano XXII, n.1. 2011. Disponível em: <<http://www.seer.ufs.br/index.php/geonordeste/article/view/2425/2107>> Acesso em: 23 dez. 2014.

METCALF, Alida C. **Vida familiar dos escravos em SP no séc. XVIII:** O caso de Santana de Parnaíba. In: Estudos Econômicos 17(2): 229-243. Mai/Ago,1987.

MORAES, Renata Figueiredo. “A cidade vestiu-se de gala”- As outras festas de maio de 1888. In: Marta Abreu; Carolina Vianna Dantas; Hebe Mattos. (Org.). **Histórias do pós-abolição no mundo atlântico:** cultura, relações raciais e cidadania. 01ed. Niterói: Editora da UFF, 2014, v.3, pp. 53- 70.

MORGADO, Naira Iracema Monteiro. **Espaço e Memória:** Santana do Parnaíba. 1987. Dissertação (Mestrado em História)- Universidade Estadual de Campinas, 1987.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo.** 3.ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

MUNANGA, Kabengele. **As Facetas de um racismo silenciado.** In: SCHUAR CZ; QUEIROZ, (orgs). Raça e Diversidade. São Paulo: Edusp,1996.

_____. **Redisputando a mestiçagem no Brasil:** identidade nacional X identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

_____. O racismo é um crime perfeito. In: **Revista Fórum**. 2012. Disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/blog/2012/02/nosso-racismo-e-um-crime-perfeito/>>. Acesso em: 13 abr. 2015.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do Negro Brasileiro**: Processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Gizélida Melo do. **Mulheres faróis em foco**. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). Guerreiras de Natureza. Mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 53.

NETO, Pedro Bernardes. **Samba de bumbo**: música caipira paulista para além da viola. 2011. Monografia. (Graduação em Música)- Instituto de artes, Universidade Estadual Paulista “Julio Mesquita Filho”, 2011.

NOGUEIRA, Oracy. **Relações raciais no município de Itapetininga**. In: BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. (orgs). Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo. São Paulo: Anhembí, 1955.

NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. Revista Projeto História. São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História** e do Departamento de História da PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo).

OLIVEIRA, Eduardo David de. **A Cosmovisão africana no Brasil** –elementos para uma filosofia afrodescendente. 3. ed. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

_____. **A ancestralidade na encruzilhada**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, Kiusam Regina de. **Candomblé de Ketu e educação**: estratégias para o empoderamento da mulher negra. 2008. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2008. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-16062008-161253/>>. Acesso em: 22 ago. 2011.

OLIVEIRA, Sandra Célia Correia G. S.S. de. **A prática da violência no campo religioso brasileiro**. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/10CT?dd1=5643&dd99=pdf>>. Acesso em: 25 abr. 2015.

OBENGA, Teophile. **African Philosophy**: The Pharaonic Period 2780-330 BC avante notre ère. Paris: L’Harmattan. African Publishing Cooperative: Per Ankh, 1990.

PALMA, Rogério da.; TRUZZI, Oswaldo. Em busca de um novo lugar, relações familiares entre negros na São Carlos pós-abolição. In: BEANINGER, Rosana; MACIEL, Lidianne. (Org.) **Por dentro do Estado de São Paulo**. Vol.12. NEPO/Unicamp, 2013.

PEDRA, José Alberto. Currículo, Conhecimento e representação. São Paulo: Papirus, 1997. POLLAK, Michel. Memória e identidade Social. In: **Estudos Históricos**, v. 05, n. 10, 1992.

PRIORE, Mary Del. **A fotografia como objeto de memória**. Disponível em: <<http://tvbrasil.org.br/fotos/salto/series/145632MemoriaPatriIdent.pdf>>. Acesso em: 02 jan. 2015.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe. **Memórias do cativeiro**: Família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RIOS, Terezinha Azeredo. **Compreender e ensinar**: por uma docência da melhor qualidade. São Paulo: Cortez, 2001.

RODRIGUES, João Lucas. **Serra dos Pretos**: Trajetórias de Família entre o Cativeiro e a liberdade no Sul de Minas. (1811-1960). 2013. Dissertação. (Mestrado em História)-Universidade Federal de Juiz de Fora. Disponível em: <<http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/pghis/Dissertacaojoalucas.pdf>>. Acesso em: 22 fev. 2015.

ROLNIK, Raquel. **Cada um no seu lugar: São Paulo no início da industrialização: geografia e poder**. 1981. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, 1981.

_____. Territórios Negros nas Cidades Brasileiras. (etnicidade e cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro). **Estudos Afro-Asiáticos**, nº17, 1989, Rio de Janeiro.

ROSA, Allan Santos da. **Entre o Imaginário e a Caneta**. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2009.

_____. Allan Santos da. Guma. **Morada**. São Paulo: Edições Toró, 2007.

ROSENDALH, Zeny. **A dimensão do lugar sagrado**: ratificando o domínio da emoção e do sentimento do ser-no-mundo. Geo-working papers, Universidade do Minho, Departamento de Geografia, p. 1-14, 2008. Disponível em: <<http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/geoworkingp/article/download/.../416>>. Acesso em: 23 dez. 2014.

RUIZ CORREA, Olga. **O legado familiar**: a tecelagem grupal da transmissão psíquica. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

SALUM, Maria Heloisa Leuba. **África Cultura e Sociedades**. Cadernos para Professores. Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. São Paulo: Edusp, 1999.

SAMUEL, Raphael. **Teatros de memória**. Trad. Maria Therezinha Janine Rimeiro. Disponível em: <<http://revistas.puc.br/index.php/revph/article/viewFile/11234/8241>>. Acesso em: 10 jun. 2013.

SANTOS, Carlos José Ferreira dos. **Nem tudo era italiano**: São Paulo e pobreza 1895- 1920. São Paulo: Anablume, 1998.

SANTOS, Juana Elbin dos. **Os Nagô e a Morte**. Petrópolis: Vozes, 1976.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SANTOS, Miriam da Rosa. **História de reencontro**: ancestralidade, pertencimento e enraizamento na descoberta do ser negra. 2014. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social)-Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2014.

SANTOS, Renato Emerson dos. Sobre espacialidades das relações raciais: raça, racialidade e racismo no espaço urbano. In: SANTOS, Renato Emerson dos. **Questões urbanas e racismo**. Brasília: ABPN, 2012.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli and CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e territóriona definições teóricas.

Ambient. soc. [online]. 2002, n.10, pp. 129-136. Disponível em:<<http://www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16889.pdf>>. Acesso em: 17 abr.2015.

SCHULZ, John. **A Crise Financeira da Abolição: 1875-1901**. São Paulo: Edusp, 1996.

_____. **O Exército na Política:** origens da intervenção militar (1850-1894). São Paulo: Edusp, 1994.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como Missão:** tensões sociais e criação cultural na Primeira República. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SILVA, Ana Célia da. A desconstrução da discriminação no livro didático. In: MUNANGA, Kabengele. (Org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília: Ministério da Educação, 2000.

SILVA, José Bento Rosa da. **Festa de Preto em terra de Branco: História oral memória e identidade em Santa Catarina**. 1994. Dissertação (Mestrado em História)- Faculdade de História, Pontifícia Universidade Católica, 1994.

SILVA, José Carlos Gomes da. **Os suburbanos e a outra face da cidade:** negros em São Paulo 1900-1930, cotidiano, lazer e cidadania. 1990. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1990.

SILVA, Maria Nilza da. **Território e Raça:** fronteiras urbanas numa metrópole brasileira. 2006. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006_837.pdf> Acesso em: 29 abr. 2011.

SILVÉRIO, Valter Roberto. Ação afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil. **Cadernos de Pesquisa**, n. 117, p. 219-246, novembro/ 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cp/n117/15560>>. Acesso em: 26 set. 2006.

SOARES, Emanoel Luís Roque. **As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação:** imagens, discurso e narrativas. 2008. Tese. (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, 2008.

_____. **O porquê da UFC ser racista.** In: GOMES, Ana Beatriz; CUNHA JR, Henrique (orgs) Educação e Afrodescendência no Brasil. Fortaleza: Edições UFC,2008.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

_____. **A verdade seduzida**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alvez, 1988.

_____. **Claros e Escuros:** identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1999.

SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Letramentos de Reexistência:** Culturas e identidades no movimento *hip hop*. 2009. Tese. (Doutorado em Lingüística Aplicada)- Universidade Estadual de Campinas,

2009

SOUZA, Juliana de. **Memórias e Histórias da População Negra de Carapicuíba-SP: uma abordagem para a educação escolar.** 2010. Dissertação. (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, 2010.

_____. Territórios Negros: Migrações e Reteritorialização do Espaço Urbano Periférico. Trabalho apresentado no **38º Encontro Nacional de Estudos Rurais e Urbanos**, USP, São Paulo-Brasil, 2011.

SLENES, Robert Wayne Andrew. Escravidão e família: padrões de casamento e estabilidade familiar numa comunidade escrava Campinas, século XIX. In: **Estudos Econômicos**, São Paulo, 17(2): 217-227, 1987.

Na Senzala uma Flor: Esperanças e Recordações da Família Escrava (Brasil Sudeste, Século XIX). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

TAUNAY, Affonso de Escragnolle. **História das bandeiras Paulistas:** Tomo I. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1951.

TEIXEIRA, Faustino. **Interculturação da fé e pluralismo religioso.** Disponível em: <http://www.missiologia.org.br/cms/UserFiles/cms_artigos_pdf_45.pdf> Acesso em: 08 fev. 2015.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar:** a perspectiva da experiência. Trad. Lívia de Oliveira- Londrina: Eduel, 2013.

VANSINA, J. **Tradição oral e sua metodologia.** In: História Geral da África I, cap. 7. Brasília: Unesco, 2010.

WEIL, Simone. **O enraizamento.** Bauru: Edusc, 2001.

YADE, Juliana de Souza Mavoungou. Como nos constituímos moradores daqui: memórias de migração para a cidade de Carapicuíba (SP) na primeira metade do séc. XX. In: Marta Abreu; Carolina Vianna Dantas; Hebe Mattos. (Org.). **Histórias do pós- abolição no mundo atlântico:** O mundo do trabalho- experiências e lutas pela liberdade. 01ed. Niterói: Editora da UFF, 2014, v. 2, p. 283-298.

ZIFRAS, Jörg. **Ética global como ética glocal.** *Educ. Soc.* [online]. 2001, vol.22, n.76, pp. 11-46. Disponível em:< <http://www.scielo.br/pdf/es/v22n76/a02v2276.pdf>> Acesso em: 21 ago. 2013.

ZONABEND, Françoise. **A memória familiar – do indivíduo ao coletivo.** In: Sociologia- Problemas e práticas, 1991. Disponível em: <<http://sociologiapp.iscte.pt/pdfs/31/343.pdf>>. Acesso em: 19 mar. 2013.

DEPOIMENTO ORAL

CRUZ, Berenice Moreira. **Depoimento Oral.** Carapicuíba - SP, jul. 2008. Concedido a Juliana de Souza Mavoungou Yade.

JESUS, Carmelino Eusébio de. **Depoimento Oral.** Santana do Parnaíba- SP, set. 2012.

Concedido a Juliana de Souza Mavoungou Yade.

JESUS, Luiza Camargo de. **Depoimento Oral.** Santana do Parnaíba- SP, set. 2012. Concedido a Juliana de Souza Mavoungou Yade.

SANTOS, Benedita Soares. Depoimento Oral. Itapevi- SP, set. 2013. Concedido a Juliana de Souza Mavoungou Yade

SOARES, Maria Novaes. **Depoimento Oral.** Itapevi- SP, set. 2013. Concedido a Juliana de Souza Mavoungou Yade.

SOUZA, Maria Julia de. **Depoimento Oral.** Carapicuíba - SP, set. 2009. Concedido a Juliana de Souza Mavoungou Yade