

SABER POPULAR E MEMÓRIA SOCIAL EM COMUNIDADES TRADICIONAIS: NOTAS DA MARGINALIDADE DA CULTURA AFROBRASILEIRA NO SISTEMA ESCOLAR

Diego da Costa Vitorino¹

Dulce Consuelo Andreatta Whitaker²

Resumo: Este trabalho apresenta dados de uma pesquisa etnográfica que teve como lócus a pequena cidade de Bananal (pouco mais de 11 mil habitantes), localizada no Vale do Paraíba paulista. Historicamente, Bananal se consagrou como uma das principais produtoras de café no século XIX, chegando a ter o título de “A terra dos Barões do Café”. Inicialmente, esta pesquisa investigou entre os estudantes de ensino fundamental da localidade o imaginário popular sobre uma personagem característico do folclore no país: o Saci. Os pesquisadores perceberam que para além dos muros da escola local, havia memórias, músicas e danças que são tradições e marcas da identidade da população negra vinda para o Brasil – no que se convencionou chamar de diáspora africana. Esses povos não trouxeram apenas padrões culturais que nos auxiliam na compreensão da cosmogonia nesta pequena comunidade – cercada pelas exuberantes paisagens de Mata Atlântica da Serra da Bocaina –, mas também criaram um conjunto de saberes que estão preservados nas memórias de seus habitantes. Neste contexto, surgiu na localidade um conjunto complexo de saberes e manifestações culturais que perdura por muitas gerações via mestres de ofício: as benzedeadas, as parteiras, os foliões, os jongueiros e os calangueiros. Estes conhecimentos adquiridos no seio da comunidade permanecem na memória de seus habitantes e demonstra como a cultura tradicional e afrobrasileira foi marginalizada pelo sistema escolar – cujo currículo ainda hoje se mantém eurocêntrico. O cenário de Bananal foi ideal para partir da história oral, reconstruir as memórias da comunidade, do Jongo, e trazer à tona uma parte da história dos negros no Brasil.

Palavras-Chave: Memória Social; História Afrobrasileira; Saber Popular.

¹ Aluno de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar – UNESP – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara – SP. Pesquisador associado ao NUPE – CLADIN – LEAD/ GT – CATAVENTO. E-mail: divitorino@yahoo.com.br

² Doutora em Sociologia da Educação, professora vinculada ao Departamento de Ciências da Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar – UNESP – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara – SP. E-mail: sil.onofre@uol.com.br

Introdução

Esta pesquisa, feita através de observação direta e contato próximo com os sujeitos participantes, foi uma tentativa que venho perseguindo desde o mestrado: captar a força e a persistência da cultura negra (ou afrobrasileira) que permanece nas memórias de um grupo social como marca de identidade.

O Brasil e a África Central Ocidental (devido ao trânsito de pessoas e ideias) desde o século XV cooperaram entre si através do Atlântico Negro ou do Eixo Atlântico Sul (GILROY, 2001; ALENCASTRO, 2000).

Além de compreender os sistemas de saberes e a função da escola na comunidade, a pesquisa esteve atenta ao processo cultural e as consciências que permanecem na localidade, principalmente aquelas que se tratassem de matriz étnico-racial afrobrasileira.

Por isso, tenho no foco da pesquisa a análise em paralelo do dia-a-dia na escola local (que sugere um cotidiano escolar regularizado/burocratizado), o cotidiano na comunidade e a formação da memória social afrobrasileira.

A escola permite afirmar que ao invés de trabalhar na sua plena qualidade, tem por característica sistêmica criar uma escolarização insatisfatória para a formação do cidadão da classe trabalhadora e pobre no Brasil.

A exemplo do nó ou ponto que pretendo desatar (expressão comum aos jongueiros) tem-se a figura do coordenador pedagógico na escola, que é desviado de sua real necessidade: a tarefa de construir uma proposta pedagógica eficiente em ensino-aprendizagem.

Ao contrário disso, o trabalho e a ação do coordenador pedagógico na escola local é na maioria das vezes puramente burocrático, direcionado a resolução de problemas secundários para o projeto político-pedagógico, ou então, desenvolve trabalhos que outros profissionais menos qualificados poderiam desenvolver.

O papel do coordenador pedagógico, quando voltado para o trato pedagógico da cultura Vitorino (2011), deveria se adaptar a variedade de culturas e saberes encontrado em nossa sociedade. A escola em Bananal, entretanto, não está preparada para lidar com o problema, pois reproduz sistematicamente ideologias e descarta a formação dos saberes populares que estão presente na comunidade.

Com o lócus da pesquisa pude analisar tanto as práticas dos agentes da escola bananalense, como as práticas populares de construção do saber entre os mestres

jongueiros, os curandeiros e parteiras. O objetivo não foi comparar, mas o de descrever os sistemas de formação dos conhecimentos nos sistemas escolar e cultural da comunidade.

Por isso, assim como para Brandão (1984), este é um estudo que fala sobre escola onde parece que esse sistema não existe. Foram as entrevistas com parteiras, curandeiros e jongueiros, que fizeram com que esta pesquisa olhasse para a formação do saber popular a partir da análise do sistema cultural encontrado em Bananal.

O que se observa é que, inserida em uma realidade riquíssima tanto pelo ponto de vista da natureza preservada, como da memória histórica e dos aspectos lúdicos da cultura, a educação escolar (formal e pública) se apresenta distante, burocratizada e alheia a elementos que poderiam formar um currículo atraente e eficiente no ensino-aprendizagem das crianças.

Algumas das práticas sociais populares são sistematicamente ignorados pela escola no processo de formação dos estudantes, além de serem compreendidas como mitos, folclore ou saberes inexpressivos para a escolarização (GOMES, 2001). Esta tese corrobora para com esta análise, uma vez que a memória social do negro encontra-se descartada pela escola de ensino fundamental em Bananal.

Como em todo sistema de ensino, existiria na Escola de Bananal a ideologia de que o sistema educacional deva romper com os saberes populares a fim de construir um conhecimento socialmente valorizado que se encontra apenas nos livros e na cultura dita “erudita”? Temos que ressaltar que é isso o que propõem alguns pedagogos de renome brasileiros, entendendo que se deva fornecer aos filhos das camadas de trabalhadores todos os conteúdos que estão no alcance das classes abastadas e que facilitariam a integração na sociedade de classes.

Diante de tal problemática, deve-se ressaltar, sobretudo, a importância da pedagogia revolucionária de Freire (1987) que colocou em questão o processo de alfabetização dos subalternos na América Latina e em alguns países Africanos e, ainda hoje, se apresenta como uma pedagogia de esquerda capaz de solucionar as contradições apresentadas pela dialética: opressor x oprimido.

População às margens do sistema escolar

Segundo Gonçalves & Gonçalves e Silva (2000), a alfabetização dos adultos e a promoção de uma formação mais completa para as crianças sempre foi ponto comum

dos projetos de educação informal desenvolvidos pelas entidades negras que se firmavam no combate à marginalização desse contingente populacional após a abolição.

Os autores afirmam que o abandono a que foi relegada a questão dos negros no início do século XX, desencadeou no movimento negro a *“necessidade de chamar para si a tarefa de educar e escolarizar”* crianças, jovens e adultos.

O início do século XX é caracterizado pelos autores de primeira fase da história da educação do negro no Brasil. A segunda fase dessa história se inicia na segunda metade do século XX e se consolida na década de 1980.

O primeiro período é marcado pela consolidação do Estado nacional e a centralidade das políticas desenvolvidas por ele, afirmam Gonçalves e Silva (2000). Ou seja, este é o momento em que o movimento negro encontra muita resistência política dos níveis governamentais em assumir a “condição do negro” na sociedade brasileira, dificultando seu acesso à formação escolar. Apesar disso, o movimento aproveitou para reforçar as denúncias frequentes da falta de escolarização.

Os autores afirmam que no primeiro período, havia se criado entidades civis mais preparadas para lidar com o tema educação. Embora a educação escolar tenha se universalizado no fim do século XX, por meio da escola pública e gratuita garantida pelo não-Estado de direitos (característico dos países latino-americanos), ela não deixou de estar no foco das entidades civis. Por isso, na década de 1980, temos a criação do MNU – Movimento Negro Unificado, que atuou fortemente na questão da educação.

Segundo os autores, o MNU propunha, nesta época, uma mudança radical nos currículos, enfatizava a necessidade de aumentar o acesso de negros nos diferentes níveis de ensino, além de dar importância para as bolsas de permanência para jovens negros continuarem seus estudos.

Uma cultura às margens do currículo escolar

Segundo Stein (1961), os africanos que chegavam nas lavouras do sudeste brasileiro provinham tanto da África Central Ocidental como Oriental (Moçambique). Alguns eram batizados no catolicismo logo que chegavam, mas a maioria recebia apenas os novos nomes dados por seus senhores. Nas missas os negros cantavam e tocavam. Os padres vinham às fazendas no dia dos Santos protetores ou para o batismo dos negros.

O historiador afirma em sua obra que quando um fazendeiro identificava um curandeiro vindo da África, tratava de rapidamente afastá-lo de sua propriedade, acusando-o de macumba. Segundo Stein, um curandeiro antes de iniciar a comer sempre separava uma parte para seus guias espirituais.

Os encontros entre escravos e curandeiro era marcado no meio do mato ou mesmo dentro das senzalas, afirma Stein (1961). Durante os “trabalhos” desses rezadores chamados de “quimbandeiros”, os escravos cantavam e batiam palmas. Os escravos costumavam guardar nas senzalas as imagens de São Jorge, São Benedito, São Sebastião, de São Cosme e São Damião. E, segundo Stein, o mais preferido dos Santos: Santo Antônio.

O principal problema dos escravos era quebrar a severidade dos senhores e evitar os castigos corporais que faziam parte do sistema de fiscalização e disciplina que norteavam as relações entre senhores e escravos no período escravocrata. Segundo Stein, em troca de seus "trabalhos" os curandeiros recebiam alimentos ou dinheiro e até mesmo os fazendeiros os consultavam.

O Saci, segundo a pesquisa de Stein (1961), parece ser um personagem da memória social remanescente da África Ocidental:

O Saci, ou Saci-Pererê, como era frequentemente chamado, gostava de pregar peças, geralmente maldosas, e, às vezes de consequências desagradáveis. Ninguém descrevia com precisão o seu aspecto conquanto todos conhecessem sua descrição geral. Diziam que era um negrinho pequeno, de uma só perna, sempre pitando um cachimbo como a maioria dos escravos e das escravas; era geralmente visto sentado sobre as porteiras dos campos. O Saci intrigou o professor português, residente em Vassouras, que relatou que 'essas respeitáveis autoridades nessas matérias, as mulheres velhas, atribuem à influência de Saci todas as contrariedades que ocorrem em suas vidas e cujas causas não podem explicar'. O cão de uma fazenda era encontrado morto sem explicação, no terreiro - obra do Saci. Ou um bezerro fugia inesperadamente - também culpa do Saci. Suponham que uma menina acordava com dor de cabeça e 'sentia' não poder ir para escola; podia ter-se a certeza de que o Saci andara por ali.....Ou então um cantor de Jongos, excessivamente orgulhoso de seu talento, poderia encontrar o Saci ao anoitecer; começando a cantar um desafio com o Saci, o jongueiro continuava a andar, esquecendo-se onde estava ou aonde ia. Com facilidade e a simplicidade comuns aos contadores de histórias nas sociedades de tradição oral, a 'tia' africana ou o 'pai' inventavam histórias do travesso Saci" (STEIN: 1961, 243-244).

Meus dados sobre o Saci, colhidos na comunidade escolar através dos relatos e vídeos de crianças e seus professores, demonstram que esta personagem é característico

da memória social criada de Bananal. Isso nos trás uma questão: - Quem ensinou a história do Saci às crianças, professores e toda a comunidade? Fica claro, que a sociedade é a responsável pela criação desses sistemas de saberes que nos ajuda a compreender a cosmogonia local.

Apesar dos historiadores admitirem que os dados sobre o tráfico de africanos para o Brasil entre os séculos XVI e XVII são pouco consistentes, há que reconhecer a relação profunda entre a África Central Ocidental (e quem sabe a África Central Oriental) e o nosso país (ALENCASTRO, 2000; SLENES, 2007; KNIGHT, 2011; VANSINA, 2011).

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

Nossa história colonial não se confunde com a continuidade do nosso território colonial. Sempre se pensou o Brasil fora do Brasil, mas de maneira incompleta: o país aparece no prolongamento da Europa. Ora, a ideia exposta neste livro é diferente e relativamente simples: a colonização portuguesa, fundada no escravismo, deu lugar a um espaço econômico e social bipolar, englobando uma zona de produção escravista situada no litoral da América do Sul e uma zona de reprodução de escravos centrada em Angola. Desde o final do século XVI, surge um espaço aterritorial, um arquipélago lusófono composto dos enclaves da América portuguesa e das feitorias de Angola. É daí que emerge o Brasil no século XVIII. Não se trata, ao longo dos capítulos, de estudar de forma comparativa as colônias portuguesas no Atlântico. O que se quer, ao contrário, é mostrar como essas duas partes unidas pelo oceano se completam num só sistema de exploração colonial cuja singularidade ainda marca profundamente o Brasil contemporâneo (ALENCASTRO;2000, 9).(Grifo meu)

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

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

Segundo o autor, desde o fim do século XVII a coroa portuguesa já não possuía muito o controle do comércio de escravos que ficou na mão de quimbares, ovimbares

(melhor identificados como afro-portugueses), além do domínio dos brasileiros. Partindo deste estudo de Vansina, os escravistas brasileiros agiam por intermédio desses agentes afro-portugueses em Luanda e Benguela.

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

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

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

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

Como já afirmei os dados da escravidão para a América são bastante controversos, entretanto, Knight (2011), afirma que P. D. Curtin é quem melhor oferece uma imagem global deste fluxo de africanos chegando a uma cifra de 10 milhões de escravizados. Retificando este total, há a pesquisa de E. D. Genovese, entre outros pesquisadores, que aumentaram esta estimativa para 2 a 3%, ou seja, cerca de 12 a 13 milhões.

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

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

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

Na contramão da história oficial da Elite Cafeeira no século XIX, a bibliografia utilizada aqui tem como objetivo situar a vida daqueles que foram excluídos do sistema escolar, dos salões de baile da elite cafeeira no século XIX e de melhores condições de vida no século XX.

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

O estilo é uma importante expressão imaterial da nossa cultura e tem sido estudado por alguns pesquisadores, tais como o clássico estudo da folclorista Borges Ribeiro, Lara & Pacheco (2007), Stein (1961), entre outros. Perguntamos durante as entrevistas como e onde se formavam as rodas de Jongo a uma informante de 78 anos de idade nascida e criada na cidade de Bananal e ela responde:

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

O historiador americano Stein (1961) foi o primeiro pesquisador a gravar pontos de Jongo na cidade de Vassouras em 1949 – Vale do Paraíba fluminense – no clássico da historiografia sobre a economia brasileira no século XIX: *Grandeza e Decadência do*

Café no Vale do Paraíba. Suas gravações estão hoje publicadas na obra *Memória do Jongo* de Lara & Pacheco (2007).

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

Segundo os jongueiros locais o som dos tambores é capaz de despertar níveis de consciência distintos naqueles que dançam. São inúmeros os relatos que deixam implícito a força mágica do som dos tambores, pois eles são considerados os elementos de conexão entre o plano material e o espiritual na cosmogonia negra (SLENES, 2007)³.

Observa-se pelas entrevistas realizadas que eram inúmeras as famílias que organizavam suas rodas de Jongo. Este relato demonstra que a manifestação era algo recorrente, assim como outras manifestações da nossa cultura que se tornaram comuns no século XX, tais como a roda de Samba e o Samba de Lenço.

Dona Tereza começa falando das roupas: “*Eram tudo comprida. Quando girava aquelas saia rodada, voava assim*”. A entrevistada ao nos informar sobre a dança trás a tona tanto memórias de sua avó como algumas vivências de sua infância nas rodas de Jongo. São essas vivências que a fazem se recordar do segundo ponto:

[cantando]
“*Bate tambor grande,
Replica o candongueiro,
Tambor grande é minha cama,
O pequeno é meu travesseiro*”

Apesar do processo de colonização ser calcado na escravidão e, conseqüentemente, na humilhação e desumanização do africano e do negro brasileiro, esta ideologia não conseguiu apagar as memórias trazidas de além-mar e, em território brasileiro, enriqueceu a cultura tradicional – seja na arte, na música, na culinária, no modo de vida, na visão de mundo, na religiosidade, nos saberes.

Os saberes e as histórias encontradas nesta pesquisa revelam que alguns sistemas culturais, estruturas sociais e processos históricos são construídos a partir da memória

³ Em meu Caderno de Campo registrei um relato, comum entre os jongueiros em todo o Vale do Paraíba (como o que ocorreu a folclorista Borges Ribeiro), de que depois de encerrada a apresentação de Jongo, no lugar dos tambores abriram-se buracos no chão tal era a animação da roda de Jongo. Em outros relatos a poeira do chão se levantava quase que magicamente.

individual e social calcada nos cenários que cercam os sujeitos da pesquisa de campo. Sem estes cenários as memórias não seriam como são porque dependem do contexto ao qual estão atreladas para terem significado. Além disso, vale ressaltar que para vir à tona essas memórias dependem e necessitam da sensibilidade e ética de pesquisadores comprometidos e em interação social com seus entrevistados.

Sobre o trabalho das parteiras que partejavam na área rural de Bananal, dona Maria, continua o assunto:

Agora tá difícil. Tinha parteira à toa. Minha mãe era parteira e quando ela morreu, tinha uma mulher ali. A mãe do Dinho também era parteira. Lá em cima [subindo a Serra da Bocaina] também tinha outra e aqui pra baixo tinha a prima do Nelson. A mãe do “Sabuguinho”. (Nelson: A mãe do “Sabuguinho” que trabalha na prefeitura). Agora acabou não tem mais ninguém não.

Como os moradores da floresta, as famílias das áreas rurais sempre dependeram dos saberes populares e da experiência de vida para sobreviverem em locais que por muito tempo ficaram sem assistência médica.

As artes e os ofícios de curar no Brasil desde muito cedo estiveram nas mãos de populares. Entretanto, foi a partir do século XIX que licenças e cartas se tornam obrigatórias para quem quisesse exercer esse ofício no país (PIMENTA, 2003).

A autora analisa a primeira metade do século XIX estabelecendo relações entre estes terapeutas populares e as instituições médicas, uma vez que afirma que ocorreram mudanças significativas nessa relação entre 1808 e 1850, quando surgem no país estes órgãos responsáveis por regular os ofícios de cura.

As histórias narradas por Dona Maria e Sr. Nelson demonstram como o ofício e a arte de curar continuou por muito tempo nas mãos das classes subalternas. Dona Maria ensina alguns de seus chás para diferentes problemas:

Tenho um para dor de barriga. Pega a casca de goiaba e a folha de pitanga, cozinha elas com água, deixa esfriar e vai bebendo o dia inteiro. Sem açúcar. E tem o chá de erva grossa para gripe. Você pega a erva grossa, tira as folhas dela e lava a raiz. Cozinha a raiz com um pouco de sal, deixa esfriar e tá prontinho para beber. Nesse você pode colocar um pouco de mel de abelha. Mel de abelha com alho e limão é outro xarope bom para a gripe. (Nelson: O mel é o principal).

Dona Maria nasceu e se criou em Bananal. É batizada na igreja Adventista há mais de 50 anos e, segundo ela, só sai da roça para ir ao culto ou para se consultar na Unidade Básica de Saúde – UBS – da cidade.

Apesar de a família viver na área rural do município, ela não têm meios, nem subsídios, para plantar como faziam os pais de dona Maria. O terreno onde moram tem uma área pequena e está no meio de outra propriedade particular. Talvez seja esse o principal motivo pelo qual o casal ainda não possua luz elétrica.

Por não possuir energia e utensílios elétricos como a geladeira, dona Maria se utiliza de técnicas bastante antigas de conservação de alimentos utilizadas no campo:

Eu ponho para cozinhar de uma vez. Depois escorre aquele caldo que sobra e coloca a carne no óleo. Ai tira o que vai comer e, o que não vai, a gente guarda. E não estraga não. No óleo mesmo, porque se tirar a carne azeda. Ai quando for comer um pedacinho outro dia, esquento na frigideira.

A partir dos relatos do casal é possível verificar as condições de vida dos mais pobres e da população rural na cidade. A falta de luz elétrica, por exemplo, sugere a baixa qualidade de vida que os moradores da zona rural enfrentam ainda nos dias de hoje.

Em cada bairro, vila ou nos sertões da Serra da Bocaina foi possível encontrar contextos sociais, econômicos e culturais que evidenciam conhecimentos e modos de vida particulares dos habitantes locais. Todos esses padrões culturais revelam uma visão de mundo característica de Bananal que podem explicar muito da formação dos saberes e consciências em nossa sociedade.

Eram muitas as práticas e ofícios de cura no Brasil, afirma Pimenta (2003), dos quais podemos destacar as categorias de sangrador, parteira e curandeiro. No entanto, diz a autora, essas categorias não abrangiam a diversidade das práticas e é por isso que a mesma prefere chamá-los de terapeutas populares.

A sangria foi uma terapia muito usada no período:

Os sangradores, por exemplo, desempenhavam uma função muito importante na maioria dos métodos terapêuticos. Além de muito utilizadas na Europa, comunidades africanas e indígenas também recorriam às sangrias para tirar do corpo o elemento, às vezes associado a causas espirituais, responsável pela moléstia ou mal-estar da pessoa. (PIMENTA; 2003, 313).

Apesar das licenças e cartas ser uma obrigação imposta pela Fisicatura, muitos sangradores executavam seus ofícios junto a médicos ou cirurgiões sem possuírem tais documentos.

Segundo Pimenta (2003), os sangradores pediam licença – na maioria dos casos – para acompanhar os Navios Negreiros até o continente africano, pois era o único recurso

terapêutico para quem estivesse doente. Assim, ao retornarem para o Brasil, estes sangradores conseguiam dinheiro suficiente para pagar as despesas da carta. Outras vezes trabalhavam associados aos médicos passando a oficializar-se.

É de fundamental importância observar que segundo os dados da autora, a maioria dos sangradores que se oficializavam era de origem africana (64%). Sendo a maior parte deles escravos (52%) e outra parcela (33%) de libertos, por isso, conclui Pimenta (2003), eram muitos os africanos que voltavam à África e depois retornavam ao Brasil cuidando de novos escravos.

A vantagem de enviarem africanos como sangradores nos navios negreiros residia na possibilidade de comunicação por meio da língua, graças às semelhanças linguísticas entre os bantos que predominavam na região Centro-Sul do Brasil, sintetiza o trabalho (PIMENTA; 2003, 314).

Além desta questão da língua, há também a noção de identificação cultural entre os escravizados e os sangradores:

Para os africanos recém-capturados, o apoio que encontravam nos sangradores africanos também dizia respeito à identificação com partes de seu complexo cultural, como pressuposições básicas sobre o parentesco e visões cosmológicas. Os escravos africanos de origem banta, por exemplo, compartilhavam a ideia de que o desequilíbrio, o infortúnio e a doença seriam causados pela ação maléfica de espíritos ou de pessoas, frequentemente através da bruxaria ou da feitiçaria (PIMENTA; 2003, 314).

Segundo a autora, muitos escravos de fazenda eram mandados por seus senhores para aprenderem o ofício da sangria com os mestres régios sangradores. Além dos sangradores de ofício, muitos escravos exerciam a sangria de forma ambulante como “negros de ganho”.

Os curandeiros eram requisitados não só porque faltavam médicos ou porque não se podia pagar estes últimos, mas sim porque eram considerados mais eficazes pela população (PIMENTA; 2003, 323). É justamente essa eficácia simbólica nas práticas e ofícios de curar que podemos observar ainda hoje na cidade de Bananal.

Na Serra da Bocaina fui quatro vezes e sempre recebido com muita hospitalidade como de costume na região. A escola rural da Serra fica isolada a uns 500 metros da vila. Por todos os lados avistamos paredões de mata com um verde perene e entre eles alguns pés de manacás e ipês que colorem o ambiente.

Maria Aparecida Nascimento, a “Cida”, de 55 anos (nascida em 1957) foi quem nos contou sobre a vida no alto da Serra da Bocaina. Cida é de uma família de

bocaineiros – moradores dos sertões da Bocaina que podemos chamar de “povos da floresta” –, cujos pais tiveram 13 filhos.

Segundo Cida, seu bisavô paterno nasceu em 13 de maio de 1888, no dia abolição da escravidão, e ficou viúvo quando seu filho – o avô paterno de Cida – era ainda muito pequeno. A informante não se recorda muito sobre a história de vida de seu bisavô, mas se lembra de que ele foi criado nas fazendas e sobrevivia com a troca de seu trabalho nas lavouras por moradia e um excedente em “dinheiro” utilizado para a compra de alimentos básicos típicos das receitas de uma culinária caipira: arroz, feijão, fubá, banha, além do querosene e do sabão.

Cida diz: “Não tinha negócio de pasta de dente, sabonete, papel higiênico e tê, tê, tê. Não! Era só isso, era nossa compra e sal. E as outras coisas a gente comia do mato. Então ele ia caçar – carne não comprava –, a gente vivia de caça e pesca”. Num outro trecho ela reafirma que as condições de trabalho eram precárias se considerarmos as relações trabalhistas entre fazendeiros e os trabalhadores agrícolas: “Naquela época as pessoas trabalhavam nas fazendas em troca da comida, não tinha pagamento. Eu me lembro de que até meu pai mesmo quando trabalhava na carvoaria não via dinheiro”.

Minha rede de informantes em Bananal me levou até Cida, devido sua relação com a Floresta e as ervas medicinais. A vida no alto da Serra da Bocaina dificultava ainda mais a ida ao médico e outros serviços necessários à população dessa região do município. Por isso, ela afirma que sua mãe já sabia o que fazer em caso de diarreia (chá de folhas de goiaba com pitanga), infecção de intestino (chá de Marcelinha). Para resfriado fazia-se uma xaropada (mistura: folhas de laranja, alfavaca, guaco, galhinhos de pitanga, limão, levados a dois litros de água e mais meio quilo de açúcar deixando ferver por umas 4 horas).

Um estudo aprofundado dessas práticas levaria a descobertas interessantes sobre a sabedoria das populações tradicionais. Segundo a Edição nº74 da Revista FAPESP de Abril de 2002 o guaco, por exemplo, que está sendo pesquisado na Unicamp, possui importantes potencialidades farmacológicas. A reportagem diz que em pesquisas coordenadas por Vera Lúcia Garcia Rehder no Centro Pluridisciplinar de Pesquisas Químicas, Biológicas e Agrícolas (CPQBA) da Universidade Estadual de Campinas, foi comprovado os efeitos do guaco contra câncer, úlcera e afecção por microrganismo, além de prevenção da cárie e da placa bacteriana dos dentes⁴.

⁴ Revista on line consultada em 05.08.2013 na página: <http://revistapesquisa.fapesp.br/2002/04/01/amplo-espectro/>

Para amigdalite Cida recomenda: “Tem uma planta com o nome de transagem. Essa planta ela é um anti-inflamatório. Você faz um chá e faz o gargarejo, não precisa tomar remédio e rapidinho você fica bom da sua garganta”. No caso da consequência da menopausa Cida indica chá das folhas da amora.

Sua relação com a floresta foi criada a partir da observação e a história oral passada por seus familiares durante a vivência no ambiente. Apesar de afirmar que hoje reconhece que a caça tinha certo impacto para a natureza fica claro em seus depoimentos que a utilização era para a subsistência e era realizada de forma consciente por seu pai e familiares (sem questionar as técnicas de caça).

Sua família viveu por muito tempo no alto da Serra da Bocaina. Cida diz ter vivido na Fazenda Seda Moderna e no Sertão da Usina. Lá toda sua família vivia em ranchos que eram cobertos de sapê ou guaricanga e feitos de pau-a-pique.

Sobre a sobrevivência a partir dos recursos disponíveis na natureza, Cida nos revela uma variedade de frutas e vegetais encontrados na região e que fazem parte do cardápio do bocaineiro. Além disso, revela os conhecimentos daqueles que moram em matas fechadas como a Mata Atlântica:

Na mata tem muitas frutas. Tem uma fruta na mata com o nome de grumixama. O meu pai às vezes ia caça e quando ele achava ele levava o emborná cheio dessa fruta. Era muito boa. Dá uma árvore muito grande. Tinha a fruta de grumixama, tinha a gabioba que também achava na mata. Meu pai falava pra gente: - Vocês anda muito na mata, quando vocês ver uma fruta que o passarinho tá comendo, com bicada de passarinho, vocês pode comer porque a fruta não é veneno, mas quando vê a fruta que o passarinho não tá comendo, bicho nenhum não pode comer porque é veneno.

Além das frutas Cida ensina que muitos vegetais da mata podem ser utilizados como alimentos: o agrião do mato, a serraia, o caruru, a taioba – que no período das chuvas dá para comer suas folhas e no período de seca utiliza-se sua batata –, a mostarda, o palmito, o broto do bambu, a capiçoba, o oroçonobre, o picão e o coração da banana que depois de limpo pode-se utilizá-lo num bom refogado com carne moída.

A informante tem um vasto conhecimento não apenas da utilização na culinária desses vegetais nativos, mas também explica como eles podem ser empregados na profilaxia de algumas doenças. Segundo ela, por exemplo, a taioba e a capiçoba servem para combater a anemia.

Além da utilização dos vegetais nativos da terra nas refeições da família de Cida, o pai da nossa entrevistada costumava caçar na floresta. Segunda ela:

Ele ia atrás de caça e pesca na mata e a gente comia tudo quanto é tipo de caça: bugio, mono, jacu, macuco, tinha um passarinho com o nome de jacutinga que era igual uma galinha e a gente comia também. Era tatu, paca. E sempre ele ia e achava alguma coisa. Quando chegava era a maior festa. Nós limpava aqueles bicho, temperava e ele sempre comprava pimenta do reino, aqueles tempero e não tinha aquelas coisas como o tapoer de plástico. Na casa do meu pai fazia gamela de madeira, era na gamela – feito uma bacia – onde que a gente cortava aquelas carne toda, punha ali com tempero e deixava de um dia pro outro, no outro dia ia fazer, ia cozinhar, fritar bem frito e por no meio da banha pra gente ir esquentando e comendo.

Como se vê, a técnica de conservação da carne era a mesma que ainda hoje Dona Maria utiliza para manter os alimentos. Para todos esses tipos de caça o pai de Cida tinha variadas técnicas. Ela nos conta:

A tardezinha, por exemplo, ele procurava muito Macuco, porque o Macuco é um passarinho do tamanho de uma galinha e tem muita carne, uma carne bem saborosa. Mas o Macuco ele pegava só no poleiro, quando o bicho vinha pra dormi. Então ele andava no mato, ele já via o cocozinho dele e concluía que ali ele dormia. Já marcava certinho e quando era 6 horas ele tava lá embaixo daquela árvore, o bichinho vinha pra pousar e ele pegava. Então era esses horários que ele costumava caçar, de manhã, cedinho, pra pega na fruteira ou a noite pra pega no poleiro. Agora esses outros bichos, por exemplo, Bugio era na parte do dia quando encontrava a manada, o Porco do Mato também. Observava onde que eles estavam andando, tava comendo fruta. O Porco do Mato comia muita fruta da Grumixama. Observava ali e ficava escondido quando vinha aquela manada ele pegava uns 3. Porque tava tudo intetido ali, ele acertava uns tiro e pegava uns 2, 3 de uma vez. Então era assim que ele pegava as caça. Ele não caçava com cachorro. A Paca, por exemplo, como que ele pegava a Paca? Observava onde ela passava, ele ia lá, fazia uma madeira assim de modo que ele subia, ficava lá em cima. Nessa época ele não usava farol, era lanterna. Aí ele pegava e fazia a ceva, levava o milho e amarrava lá no chão no pé do pau, aí ela vinha, comia, ficava cevando, mais ou menos uns 10 dias. Aí ela vinha e comia o milho. Aí quando ela tava bem cevada, ele fazia essa tenda de pau onde ele subia, ficava lá em cima quando ele escutava o barulho, iluminava com a lanterna. Quando ilumina com a lanterna o bicho para. Ele assusta e fica parado. Assim que ele matava a Paca. Era assim que ele caçava. Não era com o cachorro, ele não gostava de caçar com cachorro porque ficava correndo atrás do bicho, pra ele não servia.

As informações apresentadas por Cida são fascinantes porque expressam detalhes sobre os hábitos dos animais caçados, o que sugere um longo processo de observação desses animais na mata. É por isso que se pode descrever a família da entrevistada como moradores das florestas, grupo este que adquiriu com a própria experiência inúmeros conhecimentos sobre ambientes de mata fechada e úmido característicos das zonas tropicais.

Além de guardarem conhecimentos estes povos revelam memórias importantes sobre a vida caipira no Brasil. A informante revela que todos os sábados ocorriam bailes nos sertões da Bocaina e, muitas vezes, estes festejos estavam associados aos mutirões de trabalho na lavoura organizados pelos próprios bocaineiros.

Segundo Cida juntava-se de 10 a 15 homens a fim de adiantar o serviço na roça, seja capinando, plantando, seja colhendo diferentes culturas e depois aconteciam os bailes. Cabe ressaltar que Cida é de uma família de músicos (sanfoneiros e percussionistas) com bastante experiência na arte do Calango – a música de desafio característica do sudeste brasileiro:

Então chegava no sábado, ia todos aqueles homens fazer mutirão. As mulheres juntava na casa, por exemplo, se o mutirão era na casa do meu pai, as mulher vinha tudo pra casa do meu pai, e os homem iam trabalhar e as mulher iam fazer as comida. Juntava 10, 15 homens num instante adiantava o serviço, mas não era pra um pagar um ao outro não. Era mutirão. Quando era à noite, o pessoal ia pra suas casa para tomar banho e as 19, 20 horas já tava chegando todo mundo pro baile. Aí era a festa formada. Dependendo do lugar que era a festa, andava 2 horas, 2 horas e meia pra poder chega aonde tinha o baile. Aí a gente dançava, cantava muito calango.

O trabalho coletivo, segundo a entrevistada, era comum entre os bocaineiros. Este tipo de organização do trabalho tinha como objetivo acelerar o processo de preparação do terreno para a plantação ou para a colheita da cultura agrícola, mas também serviam para estreitar laços de solidariedade e a promoção das trocas simbólicas. Ao trabalho coletivo sempre estiveram vinculados os momentos de lazer desses trabalhadores rurais, por isso os bailes ocorriam depois do mutirão como descreve a informante.

Um problema da educação escolar brasileira

O debate político do período da redemocratização teve reflexo direto na legislação nacional e na educação brasileira. A lei nº 11.465/08, que altera o Art. 26-A da leiº 9394/96 (LDB) – modificada pela Lei nº 10.639 de 09 de janeiro de 2003 –, institui a obrigatoriedade do ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e cultura das populações indígenas nos sistema de ensino do país (BRASIL; 2008).

Não é por acaso que tais leis surgem neste início de século XXI e, notoriamente, ilustram a capacidade do movimento em se autorizar, ou melhor, de transformar seus atores em autores da ação social. No entanto, o que se observa é que apesar de amparada por leis, a educação escolar brasileira está muito distante de um processo de ensino-

aprendizagem capaz de assegurar o ensino de culturas e saberes desconhecidos e pouco valorizados pelo sistema escolar.

Referências Bibliográficas:

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

BRANDÃO, C. R. **CASA DE ESCOLA: cultura camponesa e educação rural**. Campinas: Papyrus, 1984.

BRASIL. Lei nº 11.465, de 10 de março de 2008 altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, estabelece as diretrizes e bases da educação nacional e inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. **Diário Oficial da União**. Brasília, 10 mar. 2008.

FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

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

GOMES, N. L. Educação Cidadã, Etnia e Raça: o trato pedagógico da Diversidade. In: CAVALLEIRO, E. (org). **Racismo e Anti-racismo na Educação: repensando nossa escola**. São Paulo: Selo Negro, 2001.

GONÇALVES, L. A. O. & GONÇALVES E SILVA, P. B. G. **Educação e Movimento Social**. Anped. Revista Brasileira de Educação. Nº15. Set/Out/Nov/Dez, (p.134-158), 2000.

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

LARA, S.H. & PACHECO, G. (org.) **Memória do Jongo: As gravações históricas de Stanley Stein, Vassouras, 1949**. Rio de Janeiro: Folha Seca, 2007.

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

PIMENTA, T. S. Terapeutas Populares e Instituições Médicas na Primeira Metade do Século XIX. In: CHALHOUB, S. et al. (org) **Artes e Ofícios de Curar no Brasil**. Campinas – SP: Editora Unicamp, 2003.

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

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

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

VITORINO, D.C. **Diversidade Cultural na Educação: Reflexões teóricas sobre o trato da cultura em sala de aula**. Cadernos de Campo, Araraquara-SP, nº14 e 15, pág. 67-80, 2011.