



AFROS & AMAZÔNICOS

Porto Velho, v. 1, nº 3, 2021

ISSN 2675-6862



**Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas
Interdisciplinares Afro e Amazônicas (GEPIAA)**

Vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História da Amazônia (PPGHAm) e ao
Programa de Pós-Graduação de Direitos Humanos e Exercício da Justiça (DHJUS)





AFROS & AMAZÔNICOS



Vol. 1, nº 3, 2021

ISSN: 2675-6862

<https://www.doi.org/10.47209/2675-6862>

© Afros & Amazônicos

Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares Afro e Amazônicos (GEPIAA), vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História da Amazônia (PPGHAm) e ao Programa de Pós-Graduação de Direitos Humanos e Exercício da Justiça (DHJUS) da Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

Campus José Ribeiro Filho – Núcleo de Ciências Humanas, Bloco 2C – Sala 120
BR-364 – Km 9,5 – CEP 76.801-059 – Porto Velho.

Editor

Dr. Rogério Sávio Link (UNIR)

Conselho Editorial

Dr. Marco Antonio Domingues Teixeira (UNIR)

Ms. Maria Enísia Soares de Souza (IFRO)

Ms. Uilian Nogueira Lima (IFRO)

Equipe Técnica

Ms. Maria Enísia Soares de Souza (IFRO)

Conselho Consultivo e Científico

Dr. César Augusto Bubolz Queirós (UFAM – Brasil)

Dra. Denise Dias Barros (USP – Brasil)

Dr. Eduardo Santos Neumann (UFRGS – Brasil)

Dra. Ilka Boaventura Leite (UFSC – Brasil)

Dra. Isabel Cristina Martins Guillen (UFPE – Brasil)

Dr. Ivaldo Marciano de França Lima (UNEB – Brasil)

Dr. Josenildo de Jesus Pereira (UFMA – Brasil)

Dr. José Rivair Macedo (UFRGS – Brasil)

Dr. Juan Sebastián Gómez González (Universidade de Antioquia – Colômbia)

Dr. Júlio Cláudio da Silva (UEA – Brasil)

Dra. Maria Regina Celestino de Almeida (UFF – Brasil)

Dr. Martinho Pedro (Universidade Pedagógica de Maputo – Moçambique)

Dr. Matthias Röhrig Assunção (Universidade de Essex – UK)

Dra. Patrícia Melo Sampaio (UFAM – Brasil)

Dr. Patrício Batsikama (Instituto Superior Politécnico Tocoísta – Angola)

Dr. Pedro Acosta Leyva (UNILAB – Brasil)

Dr. Rodrigo Castro Rezende (UFF- Brasil)

Dra. Rosa Acevedo Marin (UFPA – Brasil)

Dr. Thiago Leandro Vieira Cavalcante (UFGD – Brasil)

Ms. Tomé Pedro Morais (Universidade Púnguè – Moçambique)

Ms. Yuri Agostinho (Universidade de Luanda – Angola)

Apoio: Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da Fundação Universidade Federal de Rondônia.

Afros & Amazônicos

Porto Velho, Vol. 1, nº 3, jan./jun., 2021.

120p. : il.

Publicação on-line: ISSN 2675-6862

<https://www.doi.org/10.47209/2675-6862.v1.n.3.2021>

<https://www.periodicos.unir.br/index.php/afroseamazonicos/index>

1. Amazônia; 2. Povos da Floresta; 3. Populações Tradicionais; 4. Quilombolas; 5. Indígenas; 6. Colonização; 7. Afro-brasileiros; 8. Territorialização; 9. Desterritorialização.

CDD 900

AFROS & AMAZÔNICOS



SUMÁRIO

Apresentação	4
---------------------------	----------

Rogério Sávio Link

SEÇÃO ARTIGOS

O Nascimento de um Império: Da Blasfêmia e da Epistemologia Ocidentais até o “Renascimento” Mitológico – o Caso de Lueji	7
---	----------

Rodrigo Castro Rezende

De Palavra em Palavra: Alunos da EJA e o Exercício da Construção do Conhecimento Histórico Escolar	21
---	-----------

Antonio Vilas Boas

(Des)configurações Imagéticas: das Sombras do Exotismo Cultural à Invenção do Brasil	35
---	-----------

William de Lima Maia; Tatiane Zilah de Castro

População Negra na Região do Madeira, Mamoré/Guaporé, a partir de dados Presentes no Recenseamento de 1940	49
---	-----------

Paulo Sérgio Dutra

O 27 de Maio de 1977 em Angola, em Torno de um Silenciamento, Lugares e Deveres de Memória	63
---	-----------

Yuri Manuel Francisco Agostinho

O Jagunço das Lavras Diamantina: Bravura e Destemor em Montalvão, de Américo Chagas	78
--	-----------

Fernando da Silva Monteiro

Megaprojetos Inconcluídos: Iniciativas de Infraestrutura para a Bacia do Rio Trombetas nas Décadas de 1970/1980	90
--	-----------

Emmanuel de Almeida Farias Júnior

SEÇÃO DOCUMENTOS

Historia, Cultura e Saberes Médicos no Vale do Zambeze: Entrevista com Sr. Domingos Magestade Chaguluka	104
--	------------

António Alone Maia

AFROS & AMAZÔNICOS



APRESENTAÇÃO

É com muita satisfação que apresentamos o terceiro número da Afros & Amazônicos. Esse número compõe o primeiro volume do segundo ano de existência da revista, ano de consolidação. Além das atividades de práxis que demandam a atenção de um editor, como a busca de colaboradores nacionais e internacionais e a manutenção da comunicação, o ano tem sido de consolidação da revista com a indexação em diferentes plataformas e realização de cursos para qualificar o trabalho editorial.

No entanto, nem tudo é linear na concretização e estruturação de uma revista que se pretende referência na área. Inúmeros são os percalços e, por vezes, eles não dependem do corpo editorial ou dos colaboradores da revista. Este número sai com um pouco de atraso, pois o site da UNIR foi *hackeado* no início do ano. Como resultado, os técnicos em informática (TI) decidiram que os serviços hospedados na página da UNIR, abertos para motores de busca, são riscos para a integridade do sistema. Dessa forma, até o momento que estamos fechando o número, as revistas hospedadas na página da UNIR não são mais encontradas por motores de busca. E isso diminui muito a visibilidade da revista e sua procura por colaboradores. Mesmo revistas consolidadas sofrem com a falta de visibilidade, ainda mais revistas novas que precisam ser conhecidas.

Outro grande desafio que ainda persiste é que, devido ao mesmo problema de segurança, o acesso internacional da revista foi bloqueado pela TI. Nossos colaboradores de outros países não conseguem acessar a produção da revista nem submeter artigos. Por conta disso, vários desistiram e procuraram outras revistas.

Afora esses “pequenos” percalços, temos muito que agradecer aos nossos colaboradores e leitores, pois temos conseguido trazer ao público excelentes artigos abordando diferentes aspectos sobre os povos tradicionais. Nossa revista caminha, assim, para consolidar nosso sonho de que ela se torne uma referência para leitores e autores interessados na temática dos assim chamados povos tradicionais.

Neste número, publicamos sete artigos de autores nacionais e internacionais. Na sessão documentos históricos ao final da revista, o leitor pode encontrar uma instigante entrevista de Antônio Alone Maia realizada com o Sr. Domingos Magestade Chaguluka abordando aspectos da História, da Cultura e dos Saberes Médicos no Vale do Zambeze, na África.

Quanto aos artigos, o primeiro intitulado “O Nascimento de um Império: Da Blasfêmia e da Epistemologia Ocidentais até o ‘Renascimento’ Mitológico – o Caso de Lueji” é de Rodrigo Castro Rezende, professor de História da África, da Universidade Federal Fluminense de Campos dos Goytacazes. Com esse artigo, Rezende propõe-se “analisar o mito de Lueji no interior da África Centro-Ocidental e sua relação com as alterações políticas, econômicas e culturais ocorridas, sobretudo, na formação do Império Lunda”.

O segundo, intitulado “De Palavra em Palavra: Alunos da EJA e o Exercício da Construção do Conhecimento Histórico Escolar” é do professor da Universidade do Estado da Bahia Antonio Vilas Boas. Nesse artigo, Boas discute a construção do conhecimento histórico escolar por parte de alunos da Educação de Jovens e Adultos de uma escola pública do interior baiano.

Em seguida, temos um artigo produzido por duas mãos, William de Lima Maia e Tatiane Zilah de Castro, docente da Uni-



versidade do Estado da Bahia e mestranda em Literaturas pela *Université Paris Est Créteil* (UPEC), respectivamente. Intitulando seu artigo “(Des)configurações Imagéticas: das Sombras do Exotismo Cultural à Invenção do Brasil”, os autores problematizam algumas das representações dos elementos culturais e sociais do Brasil presentes no romance *Corcovado*.

Já o quarto artigo, trabalha com o Recenseamento de 1940 para analisar o percentual da população negra presente nas regiões do Rio Madeira. Seu autor, o professor da Universidade Federal de Rondônia, Paulo Sérgio Dutra, descobre, a partir de sua pesquisa, que a região possui historicamente uma população eminentemente negra de longa data de ocupação. O título do artigo é: “População Negra na Região do Madeira, Mamoré/Guaporé, a partir de dados Presentes no Recenseamento de 1940”.

O quinto artigo nos transporta novamente para a África angolana. Seu título “O 27 de Maio de 1977 em Angola, em Torno de um Silenciamento, Lugares e Deveres de Memória” nos chama a atenção para uma data marcante para o povo angolano, a saber, uma tentativa de golpe de Estado. O artigo não discute a história do golpe em si, mas as apropriações e memórias em torno dele. A pesquisa apresentada é do doutorando em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Yuri Manuel Francisco Agostinho.

O penúltimo artigo de autoria de Fernando da Silva Monteiro, professor da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), leva o título “O Jagunço das Lavras Diamantina: Bravura e Destemor em Montalvão, de Américo Chagas”. Neste artigo, o autor faz um estudo sobre a representação do conceito de jagunço na obra “Montalvão” de Américo Chagas e discute a noção de mestiço sertanejo frequentemente equiparada a jagunço.

Por fim, temos o artigo intitulado “Megaprojetos Inconcluídos: Iniciativas de Infraestrutura para a Bacia do Rio Trom-

betas nas Décadas de 1970/1980”, de autoria de Emmanuel de Almeida Farias Júnior, professor da Universidade Estadual do Maranhão. Nesse artigo, o autor aborda como a presença de projetos desenvolvimentistas do Estado brasileiro na bacia do Rio Trombetas agiram sobre as populações tradicionais da região, indígenas e quilombolas.

Sem mais delongas, em nome da equipe editorial e em nome do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares Afro e Amazônicos (GEPIAA), mantenedor da revista *Afros & Amazônicos*, queremos agradecer aos autores que confiaram em nosso trabalho editorial e submeteram seus manuscritos. Vocês agora fazem parte da nossa história de consolidação de uma revista especializada em questões afro e indígenas no meio da Amazônia. Boa leitura!

Rogério Sávio Link
Editor da A&A

AFROS & AMAZÔNICOS



Seção Artigos



AFROS & AMAZÔNICOS



O NASCIMENTO DE UM IMPÉRIO: DA BLASFÊMIA E DA EPISTEMOLOGIA OCIDENTAIS ATÉ O “REASCIMENTO” MITOLÓGICO – O CASO DE LUEJI

The Birth of an Empire: from Western Blasphemy and Epistemology to the Mythological “Rebirth” – the Case of Lueji

Rodrigo Castro Rezende*

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo analisar o mito de Lueji no interior da África Centro-Occidental e sua relação com as alterações políticas, econômicas e culturais ocorridas, sobretudo, na formação do Império Lunda. A nossa principal hipótese é de que os mitos sejam fontes importantes para descreverem os fenômenos ocorridos nas sociedades humanas, utilizando, para tanto, de metáforas próprias desses grupos. Nesse sentido, partimos de uma análise sobre as transformações do uso e do entendimento sobre os mitos nas Ciências Humanas, a partir do expansionismo cristão na Europa e, posteriormente, com a consolidação das ciências no período do Iluminismo. Em um segundo momento, discutiremos sobre o “ressurgimento” dos mitos, através dos estudos das tradições orais de alguns dos povos do continente africano. Lueji simbolizaria as mudanças políticas, econômicas e sociais em Lunda. Assim, é possível identificar como uma confederação de Estados passa de uma economia agrícola e pescadora, para uma exportadora de escravos com o poder extremamente centralizado e militarizado.

Palavras-chave: Mitologia; Mito de Lueji; África Centro-Occidental; Fontes Históricas; Tráfico de Escravos.

Definindo mito

Ao conceito de mito, orbita uma série de manifestações das mais distintas, tanto que inúmeros autores tratam da questão no decorrer do tempo. Vernant descreve os mitos como

[...] relatos – aceitos, entendidos, sentidos como tais desde nossos mais antigos documentos. Comportam assim, em sua origem uma dimensão de ‘fictício’, demonstrada pela evolução semântica do termo *mýthos*, que acabou por designar, em oposição ao que é da ordem do real por um lado, e da demonstração argumentada por outro, o que é do domínio da ficção pura: a fábula. (VERNANT, 2009, p. 230)

Mircea Eliade, de forma análoga à Vernant, explica que o mito se expressa através de uma certa realidade cultural,

sendo considerado uma história sagrada e, por isso, “verdadeira”. Assim, os mitos cosmogônicos, da morte ou da vida após a morte tornam-se verdadeiros para as sociedades que os relatam (ELIADE, 1989, p. 11-12).

Para Armstrong (2005, p. 9), o mito tenta dar uma conformação a um constrangedor silêncio que os homens sentem por não possuírem palavras capazes de elucidar determinado fato ou como uma dada sociedade deve se comportar diante de uma situação em específico. Em suma, o mito se transforma em uma saída possível de sistematizar pensamentos, comportamentos, rituais, fatos etc. de forma eloquente, porém circunscrita a uma comunidade.

Barthes, por sua vez, descreve os mitos como sistemas de comunicações ou modos de significações que não se definem pelo objeto da mensagem, mas pela forma como é proferido. Assim, os objetos inseridos dentro de um mito são significa-

* Doutor em História Contemporânea I pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor de História da África, da Universidade Federal Fluminense de Campos dos Goytacazes.



dos pela própria cultura que emana tal mitologia. Com isso, os objetos ou suas imagens propõem diversos modos de leituras, que são esquematizados de acordo com a sociedade do leitor (BARTHES, 2009, p. 196-200).

Clyde Ford esclarece que os mitos, os contos e as lendas de quaisquer origens “oferecem a compreensão da alma das sociedades que os gerou. Nas suas vidas ou pelas narrativas a respeito deles, encontramos a história interpretada, os valores transmitidos e as aspirações moldadas” (FORD, 1999, p. 61).

Em suma, poder-se-ia dizer que ao mito se alia o aspecto religioso (comumente denominado de místico) que tenta dar um sentido de veracidade. Contudo, a conexão religiosa não descarta sua propriedade explicativa de objeto histórico, mas tão-somente altera o modo como o historiador deve ler e interpretar o mito, uma vez que este se torna uma fonte específica e, portanto, necessita de métodos diferenciados de análise. Mas quando o mito deixou de ser utilizado como meio de explicar o passado?

A marginalização dos mitos no Ocidente

O cientificismo, de acordo com Armstrong, solapou do meio acadêmico o caráter científico da mitologia (ARMSTRONG, 2005, p. 62). A ciência da *Era das Luzes*, como visto com Armstrong, acabou por fazer com que os mitos fossem relativizados a meras ilustrações de casos ou de pensamentos, mas é provável que a sua marginalização tenha ocorrido em períodos bem anteriores em se tratando de ocidente, em um longuíssimo processo histórico.

Embora não houvesse uma caça aos mitos propriamente dita, as perseguições promovidas pela Igreja Católica contra os hereges, os feiticeiros, as bruxas, os infiéis e toda uma gama de grupos sociais tida como indesejada, que, não raro, pautava-se em cosmogonias distintas e, por extensão, em mitos diferentes, tornou-se a tônica da Europa Ocidental em plena “Idade

Média”, contribuindo assim, para afetar e alterar as visões que se tinham sobre os mitos. A lógica eclesiástica transformava tudo e todos em um tortuoso e nefasto processo binário: Divino-diabólico. O bastião da Santa Sé estava forjado na transformação daquilo que lhe era diferente e, portanto, independente em termos de administração, em algo escandaloso e satânico. Tais grupos foram ligados ao diabo, podendo ser como agentes do inferno ou adoradores cruéis, cujos planos orbitavam a destruição do mundo de Deus (GINZBURG, 1991, p. 65-66).

Em seu primeiro ano de pontificado, aos nove dias do mês de dezembro de 1484, o papa Inocêncio VIII publicava uma bula contra as heresias praticadas na Europa. O teor do documento legitimava as ações dos inquisidores na luta contra o diabo, em suas várias versões pagânistas, e varria da face do continente práticas ditas heréticas (KRAMER; SPRENGER, 2014, p. 24).

A intenção de erradicar as práticas heréticas e de bruxarias da Europa não apenas afetou os cultos pagãos daquelas paragens, como também teve influência direta naquilo que se acostumou a denominar de mitos. As ações da Igreja Católica continuaram a ocorrer em inúmeros lugares do globo: Américas (GRUZINSKI, 2003), África (M'BOKOLO, 2009), Ásia etc., inclusive havendo também a intenção de se controlar os corpos, assim como a de acumular capital. Para Federeci, torna-se no mínimo curioso que a caça às bruxas tenha sido contemporânea à colonização e ao extermínio de vários grupos nativos do denominado Novo Mundo; que os cercamentos ingleses tenha ocorrido no mesmo período do início do tráfico internacional de escravos; e que o fim do feudalismo e a “guinada capitalista” se passou justamente concomitante a todos esses eventos (FEDERECI, 2017, p. 292-293).

A bem da verdade, a questão era mais complexa. Na tentativa de se tornar uma religião popular, a Igreja Católica in-



corporou determinadas práticas, datas e ritos das seitas pagãs da Europa, em um comportamento sevandija, pois, ao mesmo tempo que absorvia tais signos pagãos, atacava suas crenças (THOMAS, 1991, p. 34). Com a Reforma Protestante, tornou-se desnecessário o uso de práticas mágicas dentro do cristianismo, pois o homem se conectava diretamente a Deus. Assim, a Reforma “[...] negou o valor dos rituais da Igreja e devolveu o devoto à imprevisível mercê de Deus” (THOMAS, 1991, p. 75). Em suma,

A Igreja medieval havia tentado opor-se à magia popular, fornecendo um sistema rival de magia eclesiástica para tomar o seu lugar. A solução dos protestantes foi fundamentalmente diferente. Em vez de oferecer uma panaceia rival, eles desacreditaram toda a noção de uma solução mágica como tal. (THOMAS, 1991, p. 233)

O corolário desse pensamento foi o fortalecimento do antropocentrismo em que o Homem aparece ligado diretamente a Deus e, portanto, senhor do mundo. Como as práticas pagãs e com elas, os mitos, baseavam-se em parte na relação de proximidade do Homem com a natureza, tal pensamento desloca o ser humano do “mundo natural”, ao mesmo tempo em que justificava as ações predatórias, e insere as práticas pagãs em estado de aversão aos princípios Divinos (THOMAS, 1988, p. 22-29).

Contudo, no Renascimento, os mitos greco-romanos, e tão-somente estes, são retomados em uma visão artística depurando uma busca pela perfeição clássica de equilíbrio. As esculturas e as construções arquitetônicas de estilo clássico – greco-romano – ressurgem com um novo toque de esplendor, que causa uma busca incessante. Ainda assim, o vigor religioso do mito já se encontrava há muito tempo em declínio (MARSHALL, 2005, p. 21).

Por este motivo, o mito, ou sua mistura com o “misticismo”, continuou a existir na Europa. Contudo e em suma, o mito envolvia, enquanto uma episteme, vicissitudes das mais variadas entre os acadêmicos e

teólogos, que atravessaram cursos temporais e receptáculos geográficos dos mais distintos. É bem provável que a veracidade (ou cientificismo) do mito tenha sido relativizada, senão contestada, durante o período *Ilustrado* europeu. A partir desse momento, a ciência se desassocia dos pensamentos mítico e místico, tornando-se a autoridade máxima por revelar o mundo aos homens através de propriedades matemáticas, descartando o valor do testemunho dos sentidos (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 18). Em outras palavras, o Iluminismo europeu do século XVIII teve como tema central a “[...] vitória do homem sobre outras espécies” (THOMAS, 1988, p. 34), o que corroborou para a destituição das práticas de culto à natureza e seus mitos enquanto religiões.

Os subprodutos imediatos desse arcabouço autocrático do “homem racional” foram as ciências da Geografia e da Biologia, que tiveram nos “naturalistas” seus mais amados cultuadores. Através de um método científico (observação, problema, hipótese, experimentação e conclusão), o naturalista explicava a partir de seu crivo os fenômenos da natureza, não deixando espaço para outras argumentações, pois a partir desse modelo metodológico universal demonstrava de uma forma inabalável todas as possibilidades explicativas e excludentes, sem “crendices”, os fenômenos naturais *per se* (KURY, 2001).

A passos largos e, por vezes de maneiras extravagantes, a mitologia foi gradativamente tomando o tom de ficção (fábulas) e/ou, de forma generalizante, de religiões dos “pagãos”. Isso é perceptível em períodos anteriores aos naturalistas. Em escritos de Raphael Bluteau de 1728, por exemplo, a palavra “Mythologia”, cuja origem era o grego, referia-se a “[...] narração das fabulas, & vem a ser a historia dos fabulosos deoses, ou Heroes da Gentilidade, com a explicação dos mistérios da sua falsa religião, & da sua fingida genealogia” (1728, Vol.5, p. 654). Mais de uma centúria depois, em 1832, portanto já com os naturalistas em plena ação, o dicionarista Luiz Maria da Silva Pinto definiu esse vocábulo,



escrevendo-o com a mesma grafia utilizada por Bluteau, da seguinte forma: “Explicação da Historia fabulosa dos pagãos, de seus deuses e culto, etc” (1832, s/p).

Mudimbe explica que em termos da “Antropologia Social” que operou nas apresentações dos “selvagens” ao “mundo civilizado” em fins do oitocentos, construiu-se a noção de “biblioteca colonial” a partir de perspectivas difusionistas e etnocêntricas. Em termos de difusionismo, foi enfatizado a historicidade comum da humanidade por um viés eurocêntrico e, com isso, existia a falsa ideia do “primitivismo africano”, que fazia com que todas as culturas, os sistemas políticos, as formas econômicas e as práticas religiosas, tendo os mitos por extensão, dos povos do continente africano fossem analisadas sempre dentro de certa inferioridade. No caso da perspectiva etnocêntrica, as formas como os “africanos” foram analisados têm como pressupostos a epistemologia ocidental e, assim, distorcendo a real forma de viver dos povos do continente africano (MUDIMBE, 2013, p. 36-40).

Ainda no mesmo período, surge a ciência da História, que de forma jocosa seria tributária de uma visão mais próxima dos inquisidores do período medieval do que daquelas dos naturalistas. Digo isso, pois, a “escola Rankeana”, também denominada de tradicional ou positivista, tinha como escopo a ideia de uma História essencialmente política e relacionada ao Estado, cujas fontes estavam encarceradas à sua “oficialidade”, i.e., fontes fomentadas única e exclusivamente pelo Estado e seus agentes (BURKE, 1992, p. 10-11). Estes paradigmas, embora estejam presentes nas atualidades daqueles que fazem historiografia até os dias de hoje, admito que em relação mais aos métodos do que aos seus escrutínios, tiram do mito a possibilidade de ser digno da classificação de “artefato” plausível de ser analisado pelo historiador. Desse modo, os “verdadeiros” historiadores acabaram por tornar as fontes algo binário: se oriundas do Estado são confiáveis, caso não sejam, não merecem

a devida atenção e, por isso, são questionáveis.

O ressurgimento dos mitos e da oralidade enquanto fontes históricas

Com o advento da Escola dos Annales, também denominada de *Nouvelle Histoire*, Bloch e Febvre rediscutem as possibilidades das fontes historiográficas. Assim, para além da “abertura” documental, desconstrói-se a possibilidade de haver a isenção e neutralidade do historiador para com o seu objeto. No exame de Bloch, ao contrário do que se pensava, não há parcialidade das fontes e nem dos historiadores. A ideia de isonomia dos historiadores, na verdade, é (era) uma falácia (BLOCH, 2002, p. 83).

Com isso, a “verdade” histórica se relativiza e as variedades de fontes dos historiadores se ampliam de forma descomunal. Décadas após o surgimento da *Nouvelle Histoire*, outras fontes se tornaram “dignas” de serem utilizadas pelos historiadores. Dentre elas, a oralidade e os mitos. Estes documentos ganharam novos revestimentos, atraindo a atenção dos historiadores, sobretudo àqueles preocupados com povos que as utilizavam como forma de transmissão de conhecimento, assim como para os pesquisadores da memória (LE GOFF, 1990, p. 54).

O reconhecimento da tradição oral, enquanto um aspecto próprio da História, e do mito, como arcabouço do conhecimento de muitas sociedades, especialmente as do continente africano, fez com que houvesse uma verdadeira revolução no pensamento sobre esta questão nos meios acadêmicos e as “Histórias dos povos africanos” pudessem ser verificadas não apenas através da escrita, muitas vezes resumida no que se desenvolveu sobre os povos deste continente, mas também por seus mitos e por suas religiões¹.

1. Por outro lado, surgiram estudos diferentes dos atuais, em que orbitavam uma falsa hipótese de haver uma “cultura negra africana”. Neste plano, autores como Diop e Ki-Zerbo tecem suas considerações e encontram um número indeterminado de séquitos teóricos. Para se ter



Em termos de História do continente africano, daremos destaque a dois estudiosos da tradição oral: Amadou Hampâté Bâ e Jan Vansina. Hampâté Bâ foi uma espécie de militante e difusor da importância da tradição oral para o entendimento preciso da História dos povos do continente africano. Bâ (2010, p.167-168) informou que para se interpretar a “História dos povos africanos”, tem-se a necessidade de analisar a tradição oral, enquanto fonte própria e legítima do continente. Com isso, Bâ demonstrou que para se fazer “História da África”, deveríamos ultrapassar os limites dos manuscritos.

A visão desse autor é a de que as fontes escritas e orais têm o mesmo valor e são passíveis de serem tanto adulteradas e interpretadas quanto de trazerem aspectos fidedignos dos fatos, pois há nas tradições orais um caráter sagrado e, portanto, social. Porém, não se resumem a histórias e lendas, i.e., relatos históricos e mitológicos, mas a algo superior, pois as tradições orais não separam o espiritual do material, elas são, ao mesmo tempo, religião, conhecimento, ciência natural, história, arte, divertimento etc. (BÂ, 2010, p. 169).

A tradição oral também não é única. Não há uma tradição oral para a África, que também não pode ser generalizada, diga-se de passagem. No entanto, há “grandes constantes”: presença do sagrado; relação entre os mundos palpável e invisível ou mundos dos vivos e dos mortos; o senti-

uma ideia, Diop afirma que haveria uma estrutura dominante entre os “negros africanos” com um princípio existencial único para todos os grupos. Ao demonstrar a adaptação do “negro” ao fértil Vale do Nilo, Diop escreveu: “A partir de então, separados do país materno que foi invadido pelo estrangeiro, e retirados em um ambiente geográfico exigindo um mínimo de esforço de ajustamento, os Pretos eram orientados para o desenvolvimento de sua organização social, política e moral, ao invés de em direção de especulativa investigação científica que suas circunstâncias não justificavam, e até mesmo impossibilitavam” (DIOP, 1974, p. 58). Nesse sentido, Diop acaba por atrelar os estudos sobre os povos egípcios e outros do continente africano, que fez no decorrer de sua vida, aos princípios balizadores do pan-africanismo, sobretudo, consagrando as análises sob a égide de uma suposta raça e identidade negras à personagens cujos conceitos lhes eram estranhos.

do de comunidade; o respeito pela mãe; e etc. Contudo, existem inúmeras diferenças: simbologia, deuses, tabus sagrados, costumes sociais e assim por diante (BÂ, 2013, p. 13).

As tradições orais, por estes motivos, são vivas dentro de várias sociedades do continente africano. Todo arcabouço mnemônico é transmitido de forma geracional, fazendo com que as comunidades do passado e do presente se unam em um encadeamento de fatos. Isso faz com que os ancestrais se façam presentes na vida de cada um dos membros da comunidade.

Jan Vansina descreve como determinadas nuances históricas *não são apreendidas* pelo modelo cartesiano da historiografia ocidentalizada. Cita, a título de ilustração, que, não raro, os sonhos, as visões e as “alucinações” conformam a natureza própria dessa fonte (a tradição oral) e, por este motivo, dificilmente se situa em algum método investigativo da História e, tampouco, *são levadas em consideração pelos historiadores de seu tempo* (VANSINA, 1965, p. 7).

Para Vansina, a grande questão dos historiadores de seu tempo era que muitos se deparavam com partes da tradição registradas em textos escritos, o que não explicava à tradição em si. Daí surge o problema metodológico: qual seria a importância daquela parte da tradição registrada com o todo da tradição a qual se refere? Essa questão se torna de suma importância, pois o texto pode ou não ser relevante para “dissecar” a tradição oral de um determinado povo (VANSINA, 1965, p. 33-34).

Nesse sentido, as tradições orais são exemplos de como os testemunhos oculares e os rumores devem ser excluídos. Por ser transmitida verbalmente e, por isso, ser socialmente construída, a tradição oral é, em sua base, uma cadeia de testemunhos que pode e, provavelmente, irá distorcer o testemunho inicial. Na verdade, o historiador deve entender a estrutura e o significado da cadeia, relacionando-os com o caráter histórico do testemunho. Assim como



acontece com as fontes escritas, o historiador que trabalha com os mitos existentes nas tradições orais precisa se atentar para o fato de o documento fazer parte de e ser produzido por uma dada sociedade, e, desse modo, de não ter sido fomentado de forma neutra (VANSINA, 1965, p. 94-146).

Em suma e diante do que escreveram Amadou Hampâté Bâ e Jan Vansina, estaríamos diante de uma validação das tradições orais e, por extensão, dos “mitos africanos” enquanto verdadeiros testemunhos históricos. Não porque se constituem em verdades absolutas, mas por serem fontes históricas de determinados povos. Obviamente, a tradição oral, como bem analisado pelos autores, não são meros testemunhos. Na verdade, transcendem esse caráter e jogam à baila questões cosmogônicas, artísticas, psicológicas e outras dos povos que a transmitem. Ainda assim, mesmo com essas “extravagâncias” do ponto de vista ocidental são tão válidas quanto um manuscrito ou um vestígio arqueológico.

Dessa maneira, a “redescoberta” da tradição oral na historiografia tem sido produtiva e facilitado inúmeros trabalhos dos mais geniais. O avanço em termos de novos conhecimentos, novas hipóteses e determinantes teses sobre o continente africano têm demonstrado a forma como a tradição oral funciona como um “elo perdido” para os estudiosos dos povos do continente africano.

Para o presente artigo, faremos uma análise do mito de Lueji a partir de algumas versões mais ou menos uniformes e que foram encontradas nas obras de quatro autores: Silva (1996), M'bokolo (2008), Palmeirim (2008) e Pepetela (2015). O mito descrito por esses pesquisadores aparece de forma diferenciada, que, acredito, tenha sido motivada pela forma como o encontraram. Há os que tiveram acesso a partir de registros escritos, como é o nosso caso, e os que foram “diretos à fonte”. Mesmo assim, as corruptelas existentes estão ligadas mais as interpretações do que com relação à descrição do mito em

si. Outrossim, deixamos claro que elegemos a descrição fomentada por Pepetela, embora saibamos que há certa possibilidade de distorção por ser uma fonte literária, para a apresentação do mito. Cremos que a maneira como Pepetela apresenta o mito traduz, em boa medida, a aproximação de como Lueji é percebida pela Tradição Oral dos povos da “África Centro-Occidental”, uma vez que o mito é demonstrado de forma mais descontraída, passando a ideia de fazer parte do cotidiano do autor.

Lunda – breve histórico

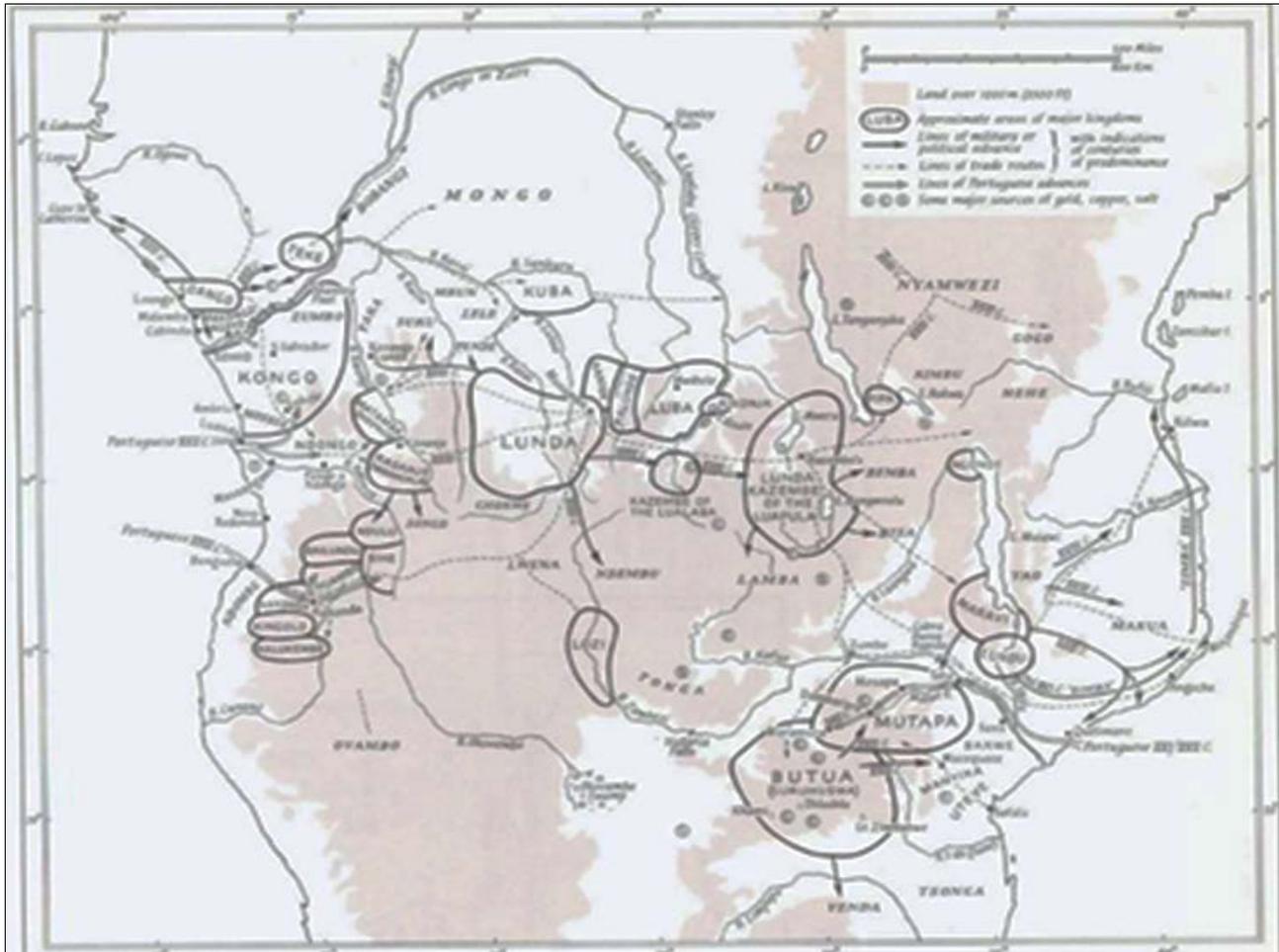
Lunda estava localizada no interior da região da África Centro-Occidental (Mapa 1) e se estruturava politicamente em uma espécie de confederação de pequenas aldeias, sob a liderança de um chefe, que tinha o título de Kabungu. Esta confederação se ligava por um sistema de parentesco fictício. O Kabungu era respeitado por sua idade, por sua experiência e por seus poderes espirituais. O conjunto de Tabungu elegiam um “Kabungu chefe”, cuja liderança poderia ser trocada em momentos de necessidades (guerras, pragas, secas etc.)². De maneira geral, as atividades econômicas de Lunda, à princípio, eram a pesca e a agricultura.

Em determinados casos em que havia um crescimento demográfico desproporcional e o risco da alimentação escassear se tornava real, uma parcela da população era obrigada a se separar e procurar por novas terras capazes de oferecer sustento ao grupo, formando, com isso, uma nova aldeia. O Kabungu da aldeia recém fundada seria, preferencialmente, alguém aparentado com o antigo Kabungu (filho (a), irmão (ã), sobrinho (a) etc.), mantendo vínculos políticos com o chefe anterior. Com isso, através desse parentesco polí-

2. Kabungu era um título dado ao chefe de uma aldeia. Tabungu seria a forma plural de Kabungu (SILVA, 1996, p. 484). Padronizei todos os nomes, termos, títulos, divindades, alterando assim as formas como são apresentadas entre os vários autores, para dar maior dinâmica à leitura do texto. Sempre que julguei ser necessário, inseri uma nota de rodapé para explicar o significado de uma palavra, de acordo com o que encontrei nos textos utilizados.



Mapa 1. África Centro-Occidental – Lunda



Fonte: FAGE, 1978, p. 35

tico perpétuo, formou-se uma espécie de confederação entre os lundas.

Entretanto, com o passar dos anos e devido aos contínuos enlaces entre os Tabungu,

Esse sistema de sucessão de posições e de parentesco perpétuo divorciou a estrutura política da estrutura familiar. Criou uma linhagem de posições e títulos políticos que existia independentemente de seus ocupantes dos laços de sangue e do próprio sexo, nada impedindo que um título feminino fosse ocupado por um homem. Fixou no tempo, com a constância dos nomes, os dirigentes, suas funções, a precedência e o trato entre eles, regido por genealogias fictícias. Era um título que era pai, mãe, esposa, filho ou irmão do outro, e os detentores dos títulos comportavam-se de conformidade com isso. (SILVA, 1996, p. 484)

O que ocorreu na prática foi a instabilidade política no interior da confederação lunda em que as linhagens já não estavam interligadas pelo parentesco político. Alia-

do a isso, as aldeias não dispunham dos mesmos recursos humanos e naturais, o que facilitou a ascensão dos Tabungu mais ricos e poderosos a se imporem sobre suas contrapartes mais desprovidas, e não mais respeitando as hierarquias impostas pela tradição do parentesco político. Em uma primeira tentativa de se corrigir essa anomalia, os lundas adotaram a extinção dos títulos dos “Tabungu-pais” quando esses se tornavam mais fracos do que os seus “Tabungu-filhos” (SILVA, 1996, p. 485).

Contudo, nem todo “Kabungu-pai” interpretou tal mudança de bom grado, o que levou a guerras intestinas. Em uma dessas contendas, alguns Tabungu procuraram ajuda entre os lubas (povo de reino vizinho, que tinha o mesmo nome de seus habitantes e estava localizado à nordeste da confederação Lunda), que prestaram ajuda e pacificaram as confederações lundas. O substrato da ajuda luba foi a centra-



lização dos lundas e o desenvolvimento de um Império. Desse acontecimento, surge o mito de Lueji, que passo a desembaraçar.

O mito de Lueji: metáfora para o surgimento do Império Lunda

O mito de Lueji desenrola uma longa teia de relações sociais, políticas e culturais existentes entre os povos lunda e luba. Do mesmo modo, essa passagem mitológica descortina inúmeras mudanças importantes ocorridas dentro da sociedade, assim como a ascensão de um poderoso império no interior da África Centro-Occidental.

Yala Mwaku, pai de Lueji, era um respeitado Kabungu e chefe de muitos Tabungu em Lunda. Além de Lueji, tinha outros dois filhos, Kinguri e Cinyama, que eram seus sucessores diretos em ordem de apresentação. Lueji, Kinguri e Cinyama eram rebentos de mães diferentes, mas pareciam viver em plena harmonia. Para a personagem principal do mito seu irmão mais velho, Kinguri,

Era o mais corajoso de todos os lundas e um grande guerreiro, as tribos vencidas aí estavam para o provar. Era capaz também de gestos justos, como quando defendeu seu amigo Nandonge, acusado injustamente de feitiçaria por dois adivinhos. Exigiu que repetissem as adivinhações, mas com o cesto de Kandala, o maior dos adivinhos. E Kandala deu razão a Nandonge e provou o feitiçeiro era alguém da família da vítima. Kinguri subiu na consideração dos muatas e de Lueji, se ainda era possível. (PEPETELA, 2015, p. 15)

Porém, os temperamentos de Kinguri e de Cinyama eram inconstantes. Mas graças as personalidades intempestivas de seus irmãos, Lueji se tornou um símbolo para Lunda. Em certa ocasião, quando Yali Mwaku estava a beber água em sua rafia, seus dois filhos chegaram e pediram ao pai que os deixassem beber um pouco de seu marufo (vinho):

- É marufo, pai?
- É água.
- Que pai é este que nem nos dá de beber? – disse Kinguri. – Até marufo nos negas?

- Já disse é água. E agora vou dormir.
- Velho mentiroso – disse Kinguri. – Bebes às escondidas dos teus filhos. Fazes tudo às escondidas dos teus filhos. Não tens coragem de fazer de frente?
- Rua da minha casa, seus bêbados. Rua!. (PEPETELA, 2015, p. 19)

Depois dessa conversa, os filhos de Yala Mwaku o espancam e o derrubam. Na queda, a cabeça do Kabungu bateu em uma trave, o que causou traumatismo craniano. Lueji, que estava dormindo, foi avisada e saiu correndo nua pelas ruas, indo ao encontro do pai, permanecendo com ele até a sua morte. Em recompensa por suas atitudes, Yala Mwaku a fez sua herdeira, desertando os filhos homens.

Lueji, tomei uma decisão. O lukano não pode passar para fora da minha família, essa é a tradição dos Tubungo³. Nós descendemos diretamente de Tchuanza Ngombe, a mãe Nhaweji, a grande serpente que criou o Mundo, assim como o fogo e a água. Nenhuma outra linhagem descende diretamente dela, tu sabes. Mas os teus irmãos não merecem o lukano. Como fazer? Só há uma solução. Entrego-te o lukano. (PEPETELA, 2015, p. 21)

Lueji ganha o apoio do conselho dos Tubungo até alcançar a idade para se casar. Anos mais tarde, a rainha conheceu Cibinda Ilunga, um caçador luba, com quem se casou. Cibinda Ilunga levou novos costumes para Lunda, mas os irmãos de Lueji juraram fazer vingança (SILVA, 1996, p. 485). Cibinda Ilunga e Lueji reinaram em Lunda, mas ele nunca conseguiu usar o lukano, pois não tinha o mesmo sangue de Tchuanza Ngombe. O bracelete, por isso, foi passado de Lueji para o seu filho mais velho, assim que este tivesse a idade para reinar (M'BOKOLO, 2008, p. 562).

Interpretações do mito de Lueji: a fonte histórica

As interpretações sobre o mito de Lueji são inúmeras. *Alberto da Costa e Silva, por exemplo, propôs que Kinguri, Cinyama e Lueji, na verdade, fossem to-*

3. Lukano é o bracelete que simboliza a autoridade real (SILVA, 1996, p. 485).



dos homens e fizessem parte do grupo Tabungu, mas que seriam filhos rituais de Yala Mwaku. Na versão de Silva, Cinyama e Kinguri, juntamente com outros Tabungu, rebelaram-se e derrotaram Yala Mwaku, suprimindo o título e a linhagem política ou a estrutura de poder. É possível que o Kabungu Lueji tenha tomado partido de Yala Mwaku e seguiu combatendo Kinguri e Cinyama. Lueji teve o apoio dos demais membros do conselho Tabungu e como as ameaças militares não cessavam, pode ter buscado apoio entre os lubas e *daí surge a imagem de um herói* civilizador, chamado de Cibinda Ilunga, que era meio-irmão do segundo rei luba, Ilunga Ualuefu, servindo de árbitro para a contenda e trazido para Lueji a realeza divina existente entre os lubas, tornando o reino centralizado e fazendo do filho de Lueji o seu primeiro rei (SILVA, 1996, p. 485-487).

Na versão trazida por M'Bokolo, Yala Mwaku estava sendo ameaçado por seus dois filhos e foi salvo por Lueji. A partir disso, o soberano fez de Lueji sua sucessora legítima, substituindo a patrilinearidade pela matrilinearidade em Lunda. Contudo, o herói fundador do império foi Cibinda Ilunga, vindo de Luba, que se casou com Lueji, mas que se revelou estéril e, em função disso, teve com outras mulheres do país suas proles que herdaram e organizaram o Império Lunda, incorporando traços políticos da terra natal de seu pai (M'BOKOLO, 2008, p. 562-563).

Vansina descreve o casamento entre Lueji e Cibinda Ilunga como uma conquista política de Luba em território Lunda ou uma espécie de imperialismo (VANSINA, 1966, p. 78). Palmeirim, contudo, descarta a versão de Vansina e aponta para um possível “empréstimo cultural” e não uma conquista política e militar propriamente dita (PALMEIRIM, 2008, p. 362).

Em que se pese as inúmeras tentativas de se interpretar o mito de Lueji, a bem da verdade essa narrativa faz parte de um conjunto mais amplo de histórias transmitidas pelas várias tradições orais da África

Centro-Occidental e seria um mito para explicar as mudanças ocorridas em Lunda, mas que tem elementos de toda a região (PALMEIRIM, 2008, p. 360). Fato é que o mito de Lueji se enquadra na mudança das tradições orais das savanas em que há uma substituição no tipo de culto aos ancestrais e clânicos para uma ampliação dos “territoriais”. Por exemplo, entre os Tumbuka e os Chewa havia um deus criador comum de nome Lesa ou Chiuta, ou Chikangmbe, ou Thunga ou Tunga a depender do povo, cuja forma seria de uma serpente gigante que se deslocava sobre as colinas e aparecia em tempos de chuvas. Este deus era simbolizado pelo gênero masculino e tomava posse sobre as mulheres que eram transformadas em suas “esposas” (sacerdotisas, mais provavelmente) (M'BOKOLO, 2008, p. 559).

Com relação a fertilidade ou esterilidade de Lueji, Palmeirim esclarece que as possibilidades são enormes e que todas as variáveis carregam tentativas de outros povos fazerem parte como protagonistas na “versão central” do mito de Lueji. Estas “tradições menores” possuem um valor igual à “central”, pois apresentam um caráter credível do mito. Assim, para os sangas, vizinhos dos povos lunda, Lueji teve vários filhos com outros consortes. Em outras versões, Lueji só não teve filho com Cibinda Ilunga, mas diversos com outros homens e, inclusive, já seria mãe quando conheceu o príncipe luba. Na verdade, essa tradição é um pouco mais complexa, pois Lueji era casada com Mwant Rumang e o abandonou para se casar com Cibinda Ilunga. Outros narradores demonstram Lueji como uma mulher estéril e celibatária (PALMEIRIM, 2008, p. 358).

Aqui cabe um adendo em minha análise. A hipótese central de Palmeirim é que, ao contrário do que escreveu Jan Vansina de que as “versões menores” devem ser descartadas e apenas se analisar a “central”, todas as versões são importantes para o entendimento do mito. Assim, tanto as “versões marginais” e a “principal” estão em pé de igualdade, mudando apenas



as tentativas de determinados povos fazerem parte e terem protagonismo no mito (PALMEIRIM, 2008, p. 364). Aliado a isto, é importante informar que na África Centro-Ocidental havia uma integração cultural e linguística enorme. Muitas vezes, as identidades eram criadas sob a observação de grandes blocos de comunidades e conforme a região em que habitavam – próximo ao Kalahari, nas savanas, próximas a Lunda etc. Dentro desses blocos, as distinções das terminologias se referiam ao local em que determinados grupos residiam. Por exemplo,

[...] o povo das planícies do alto Lulua era conhecido como Ruund (ou Lunda), que originalmente era descendente daqueles que tinham introduzido a mandioca na região e, por isso, habitava em números adequados e sobre uma base colonial suficiente para adquirir uma identidade distinta. (MILLER, 1988, p. 23)

Assim, o mito de Lueji, do mesmo modo que outros, acredita-se, tenha se tornado comum em sua região e/ou faça parte do mosaico mitológico de inúmeros povos que viviam ou vivem na savana. Seja como for, Lueji aparece no mito como a personagem principal e Cibinda Ilunga como o “herói civilizador” de Lunda. Com sua bagagem política vinda de Luba, Cibinda Ilunga promove uma série de mudanças sociais e políticas em Lunda. Nem todas levadas a cabo como o personagem gostaria, eu creio, mas que foram significativas para o “nascimento do Império”. O mito, assim, torna-se explicativo das transformações ocorridas, o que passarei a tentar vislumbrar a seguir.

Mito e fatos ou Lueji descortinada

Ao analisar o mito de Lueji surge a pergunta: quais foram as modificações políticas feitas em Lunda baseadas no sistema dos luba? Para tentar responder a essa pergunta passo a analisar o Império Luba. Este era dirigido por uma realeza sagrada, em que o soberano tinha duas características denominadas *debulowe*, o poder divino, e *debufumo*, a autoridade política. De acordo com Alberto da Costa e Silva,

[...] o rei era, conseqüentemente, um *vi-die*, um espírito da natureza, um ser sagrado, capaz, pela força de seu bulópue [bulopwe], de proteger o país contra o mal, de favorecer a fertilidade das terras, dos animais e das mulheres, de regular as chuvas e de propiciar o êxito de caça. Tudo dele emanava. Tanto assim que, ao ser investido, prendia um novo fogo, e deste fogo todos os súditos vinham tomar, para acender os de suas próprias casas. (SILVA, 1996, p. 482-483)

As características de bulopwe e de bufumu eram, no entanto, hereditárias e tão-somente os homens, sucessores diretos dos reis, as recebiam. Desse modo, muito próximo ao que se passava nos reinos europeus, a sucessão ao trono em Luba era hereditária, em que o filho mais velho do soberano assumia o trono e, conseqüentemente, se tornava também um *vi-die* (M'BOKOLO, 2008, p. 562).

Em relação a Lunda, o matrimônio entre a sucessora ao título de Kabungu com um caçador da realeza Luba alterou a estrutura política daquele reino, modificando-a em termos de centralização, sucessão hereditária e expansionismo. Não haveria mais uma confederação de Tabungu, mas uma realeza divinizada aos moldes de Luba (SILVA, 1996, p. 485-487).

Para M'Bokolo, no entanto, a transição não foi tão pacífica assim:

Houve em primeiro lugar o reino Lunda, cujos mitos de origem dizem ter sido fundado por um herói civilizador vindo do império luba, Cibinda Ilunga, que o seu casamento com Lueji, filha e sucessora de um chefe lunda, propulsou para a realeza. Deste império de 'origem' Luba iriam sair várias outras formações estatais obedecendo a maneiras extremamente variadas: emigração de súditos lunda em desacordo ou não com a mudança dinástica ou com os métodos do novo rei; ação dos companheiros de Cibinda Ilunga que levaram para outras terras o modelo de Estado e da realeza que ele encarnava; secessão de 'províncias' do Império Lunda que vieram em seguida constituir-se em Estados independentes. (M'BOKOLO, 2008, p. 556-557)

Os novos Estados que se formaram a partir da alteração da estrutura política



de Lunda foram: os reinos Bemba, Lozi e Luvale, em Zâmbia; Maravi, no Malawi; Kasanje, em Angola; os chefados e Estados quiocos (Chokwe) em Angola, Zaire e Zâmbia (M'BOKOLO, 2008, p. 557). Além disso, provavelmente os imbagalas teriam sido um desdobramento de uma migração dos lundas ou um grupo, que em função da expansão do Império Lunda tenha invadido o Congo já em 1568 (HEYWOOD; THORNTON, 2007, p. 94). Ou seja, as implicações de que o mito de Lueji dão conta foram não apenas para Lunda ou para Luba, mas para uma vasta parcela de povos que cobria boa parte das savanas e, talvez por isso, ocorra a existência de algumas “tradições orais menores” no mito.

Depuradas as cisões e querelas políticas iniciais, a partir da segunda metade do Setecentos, a política expansionista do Império Lunda se inicia, contribuindo com a chegada de um número cada vez maior de escravos nos portos de Angola e que tinha como destino o Brasil. Além disso, aumentou-se a quantidade de refugiados ao longo do rio Kwango, que entraram em confronto com os reinos de Matamba e de Kasanje. Ao fim e ao cabo do século XVIII, Lunda já havia se consolidado enquanto império e mantinha relações diplomáticas com os reinos costeiros, sobretudo com Angola (THORNTON, 1998, p. 210).

Aspecto de igual importância está na formação de uma classe de dirigentes denominados por Lovejoy de “senhores da guerra”. A expansão de Lunda teve como substrato as razias e os escravos prisioneiros de guerras, o que favoreceu o surgimento desse tipo de déspota no interior da África Centro-Occidental, que fornecia cativos tanto para a costa oeste (Angola) como para a leste (Moçambique) (LOVEJOY, 2002, p. 131-132).

Ainda com relação aos “senhores da guerra” e o Império Lunda, explica Miller:

A consolidação dos comerciantes em Loango, os mercados no vale Kwango e os senhores da guerra das altas terras centrais se conectaram à costa com a violência de uma nova localização da fronteira

escravista pelo fim do século XVII diretamente em duas partes densamente mais povoadas da África Centro-Occidental. Essas populações poderiam suportar a porção violenta do tráfico por meio século, por volta de 1730 a 1780. As guerras nas altas terras centrais enviaram escravos para o oeste de Benguela e para o norte de Luanda neste período. Os escravos do leste chegaram similarmente das pressões militares fomentadas pelos incipientes senhores da guerra de Lunda nas bandas hospitaleiras das selvas e florestas indo para leste do médio Kwango entre as latitudes de 6° e 8° ao sul. (MILLER, 1988, p. 145-146)

Em suma, no século XVIII, diferente de outras regiões e povos, Lunda ainda conseguia escravos através de razias e fazia com que seus imperadores continuassem poderosos e mantivessem suas soberanias. Muitas vezes, os povos vencidos se tornavam tributários e enviam escravos para Lunda, que os repassavam aos portugueses. Neste aspecto, parece que Lunda utilizou de uma antiga prática de parentesco fictício, em que os reinos tributários deviam pagar com escravos (MILLER, 1988, p. 58). Com isso, os poderes dos reis aumentavam, uma vez que a política de expansão e tributação alimentavam tanto o mercado interno, quanto o externo. O corolário disso foi que o uso da violência se tornou uma constante em Lunda (MILLER, 1988, p. 122-123).

No entanto, é bem provável que o Império Lunda tenha entrado no tráfico atlântico de escravos em algum período posterior a 1680, durante as guerras de expansão e consolidação (THORNTON, 1998, p. 121-122). Assim, a partir de 1750,

[...] a ascensão do Império de Lunda no distante interior chegou a ser muito importante. De acordo com os primeiros escritos sobre a expansão de Lunda, foi uma verdadeira ‘guerra’ de escravos, em que os exércitos de Lunda moveram para oeste, viajando rapidamente para postos fortificados, removendo pessoas, algumas para uso local e outras para venda. Em muitos casos, parece que Lunda, até mesmo mais do que o Daomé, teve um modelo de estado de razia de escravos, embora não usasse armas de fogo. (THORNTON, 1998, p. 313)



Malgrado Lunda tenha se tornado o principal fornecedor de escravos para os portugueses, parece que, inicialmente (século XVII), os cativos fossem um produto marginal e a busca ao longo do vale Kwango estivesse ligada às salinas de Kasanje. No decorrer do Setecentos, durante o processo de militarização da região e o aumento da busca portuguesa e luso-brasileira por cativos, as caravanas de Lunda começaram a conduzir os escravos das guerras de expansão para o litoral de Angola. Gradativamente, o Império Lunda começa a ser representado por uma aristocracia militar comerciante de escravos no século XVIII (MILLER, 1988, p. 214-217).

Chama atenção as implicações da expansão territorial do Império Lunda. Thornton explica que, por volta de 1680, Lunda ocupava algo em torno de 150.000 m² e no século XIX chegou ao dobro disso (THORNTON, 1998, p. 104). Ou seja, mesmo com as perdas territoriais iniciais, o Império Lunda ampliou vertiginosamente sua área geográfica, tornando-se um dos maiores impérios das savanas. Outro ponto importante está no fato de que as investidas para captura de escravos no interior serviram para formar comunidades heterogêneas, que fugiam dos reinos escravistas de Luba e de Lunda, mas que eram mais fragilizadas tanto militar quanto politicamente (MILLER, 1988, p. 38).

Mesmo assim, essas comunidades heterogêneas faziam alguma resistência contra as investidas de Lunda. Isso fez com que os soberanos lundas comessem a utilizar como prática jurídica a comutação de crimes de qualquer natureza em escravidão e, então, dispunham dos cativos criminosos da melhor maneira que os conviessem (venda, uso em trabalhos etc.) (MILLER, 1988, p. 122). Tal prática se tornou mais latente no Oitocentos. Por volta dos anos de 1840,

[...] depois de 150 anos de uma escravização sistemática, o transporte penal permaneceu como uma ideologia oficial dos imperadores de Lunda que cresceu em poder arrogantemente através das ven-

das de muitas pessoas merecedoras para o tráfico atlântico. (MILLER, 1988, p. 117)

O casamento de Lueji com Cibindallunga não apenas salvou Lunda de uma possível destruição que poderia ser causada pelo temperamento intempestivo de Kinguri, mas transformou aquela confederação em um verdadeiro império expansionista e escravista, integrando rotas comerciais interioranas com os litorais tanto de Angola, como de Moçambique. A absorção de uma estrutura política de Luba e de suas práticas escravistas, junto com a tradição de parentesco fictício, com o uso de tributação anual paga pelo “Kabungu-filho”, fez com que Lunda se tornasse o maior ou um dos maiores fornecedores de cativos ao tráfico internacional, sobretudo via os portos de Benguela e de Luanda.

A partir do primeiro imperador detentor do Lukano, filho de Lueji com Cibindallunga, a realeza lunda não apenas se tornava um soberano político, mas uma divindade aos moldes da terra natal paterna. De todas essas alterações de âmbitos políticos e sociais, surgem uma camada de dirigentes especializados em fomentar a guerra – “senhores da guerra”, que reforçavam a economia escravista de Lunda, ao mesmo tempo que garantiam a ampliação dos mananciais escravistas do Império.

Considerações finais

A análise do mito de Lueji permite verificar a formação do Império Lunda em plena savana setentrional da África. Ao cotejar as descrições feitas no mito e o que ocorreu posteriormente, percebe-se a importância da tradição oral para os estudos dos povos do continente africano.

O papel destrutivo que os mitos tiveram no ocidente, desde a “Idade Média” até o século XX foi suplantado pela metodologia da denominada “Escola dos Anais”, em que houve uma ampliação de métodos e de fontes históricas. A tradição oral e, por extensão, os mitos se tornaram ótimas fontes para as pesquisas em “História da África”. Como demonstrado por



Bâ e Vansina, a tradição oral exerce uma importante função para o entendimento de vários aspectos dos povos do continente africanos. Assim, as tradições orais são excelentes para informações de fatos, de crenças, de cosmogonias, de visões de mundo, enfim, de vários nuances da vida dos inúmeros povos desse continente que não podem ser vislumbradas apenas com documentos escritos.

O mito de Lueji demonstra o sacrifício de uma heroína para salvar o seu povo de incomensuráveis guerras civis que poderiam se abater com a morte do pai e, sobretudo, com o reinado de seu irmão mais velho. Do mesmo modo, explica como uma confederação de agricultores e de pescadores se transformou em um império centralizado e expansionista a partir da absorção da estrutura política de Luba, mas conservando vários de seus aspectos políticos iniciais, como, por exemplo, o sistema tributário do parentesco fictício.

Em suma, a tradição oral e os mitos narrados por ela, como descreveu Bâ, fazem referência “a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos”. Lueji simboliza a salvação e a mudança. É o ciclo. A morte que extirpa as vicissitudes e, ao mesmo tempo, renasce algo renovado e mais forte. A confederação dos lundas teve fim com a ascensão de Lueji, mas o Império Lunda surgiu a partir de sua semente.

Referências

ARMSTRONG, Karen. *Breve História do Mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.

BÂ, Amadou Hampaté. *Amkoullel, o menino fula*. 3ª ed. São Paulo: Palas Athena: Acervo África, 2013.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou, O ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2002

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Português e Latino*. Rio de Janeiro: UERJ, 2000.

BURKE, Peter. *A escrita da História, novas perspectivas*. São Paulo. Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

DIOP, Cheikh Anta. *A Origem africana da civilização: Mito ou Realidade*. Westport: Lawrence Hill, 1974.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. Trad. PolaCivelli. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1989.

FAGE, John D. *An Atlas of African History*. 2 ed. London: Edward Arnold Ltd, 1978.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

FORD, Clyde W. *O herói com rosto africano: mitos da África*. São Paulo: Summus, 1999.

GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GRUZINSKI, Sergi. *A Colonização do Imaginário: Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HEYWOOD, Linda M. and THORNTON, John K. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1600*. Cambridge: Cambridge University press, 2007.

KRAMER, Heinrich e SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras*. 24ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2014

KURY, Lorerei. Viajantes-naturalistas no Brasil oitocentista: experiência, relato e imagem. *História, Ciências, Saúde – Magistérios*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2001. Vol. VIII (suplemento), p. 863-888.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: UNICAMP, 1990.



LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. 2 ed. Lisboa: Edições 70, 2011.

LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Trad.: Regina A. R. Bhering e Luis Guilherme B. Chaves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

M'BOKOLO, Elikia. *África negra história e civilizações*. Salvador: Casas da África, 2008. V.1.

MARSHALL, Francisco. Arqueologia clássica e patrimônio nacional. *Cadernos do LEPAARQ*. Textos sobre Antropologia, Arqueologia e Patrimônio. Pelotas: Editora da Universidade Federal de Pelotas, 2005, vol. 2, n. 4, p. 19-26.

MILLER, Joseph Calder. *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1988.

MUDIMBE, Valentin Yves. *A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Mangualde (Portugal), Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.

PALMEIRIM, Manuela. Paradoxos, fluidez e ambiguidade do pensamento simbólico (o caso ruwund): para uma crítica a alguns modelos de análise. *Etnográfica*. Lisboa: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, 2008, p. 353-368.

PEPETELA. *Lueji, o nascimento de um império*. São Paulo: LeYa, 2015.

PINTO, Luiz Maria da Silva. *Diccionario da Lingua Brasileira* por Luiz Maria da Silva Pinto, natural da Provincia de Goyaz. Na Typographia de Silva, 1832.

SILVA, Alberto da Costa. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, São Paulo: EDUSP, 1996.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra*,

séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

THORNTON, John Kelly. *Africa and Africans in the making of the Atlantic World, 1400-1800*. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

VANSINA, Jan. *Kingdoms of the Savanna*. Madison: University of Wisconsin Press, 1966.

VANSINA, Jan. *Oral tradition as history*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1965.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*, São Paulo, Edusp, 2009.

-----//-----

Abstract: This article aims to analyze the myth of Lueji in the interior of West Central Africa and its relationship with the political, economic and cultural changes that occurred, especially in the formation of the Lunda Empire. Our main hypothesis is that myths are important sources to describe the phenomena that occur in human societies, using, for this purpose, metaphors specific to these groups. In this sense, we start from an analysis on the transformations of use and understanding of myths in the Human sciences, from Christian expansionism in Europe and, later, to the consolidation of sciences in the Enlightenment period. In a second moment, we discuss the "resurgence" of myths, through the studies of the oral traditions of some of the peoples of the African continent. Lueji would symbolize the political, economic and social changes in Lunda. Thus, it is possible to identify how a confederation of states moves from an agricultural and fishing economy, to a slave exporter, with power extremely centralized and militarized.

Keywords: Mythology; Myth of Lueji; West Central Africa; Historical Sources; Slave Trade.

Recebido em: 25 de março de 2021.

Aceito em: 29 de março de 2021.

AFROS & AMAZÔNICOS



DE PALAVRA EM PALAVRA: ALUNOS DA EJA E O EXERCÍCIO DA CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO HISTÓRICO ESCOLAR

From Word to Word: EJA Students and the Exercise of Building Historical School Knowledge

*Antonio Vilas Boas**

Resumo: Este artigo discute a construção do conhecimento histórico escolar por alunos e alunas da Educação de Jovens e Adultos de uma escola pública do interior baiano. Tomando como base as ideias do educador brasileiro, Paulo Freire, trabalhamos com a pedagogia da pergunta como uma das possibilidades de deslocarmos o estudante do lugar de ouvinte para o de um sujeito falante. Neste processo, o diálogo se apresenta como uma categoria para pensarmos os fazeres e saberes dos sujeitos envolvidos na produção do conhecimento escolar, anunciando práticas horizontalizadas, eivadas de sensibilidades e acolhimento. O desenvolvimento deste trabalho, e que resultou neste artigo, tomou como base os princípios de uma abordagem qualitativa de pesquisa e, portanto, fez da escuta o seu fio condutor, utilizando-a, não somente para promover a dialogicidade em sala, nos momentos das aulas, mas, também, para ouvi-los quando dos nossos questionamentos acerca de quem são eles e elas que povoam os espaços escolares, no turno noturno. Uma das conclusões possíveis apontadas por este estudo é que a construção do conhecimento histórico escolar e, conseqüentemente, das aprendizagens daí decorrentes, resultam da promoção de uma práxis pedagógica na qual o aluno dialogue constantemente com o professor, mediador do conhecimento e não fonte do mesmo. Os resultados deste trabalho foram embasados, sobretudo, a partir das leituras de Paulo Freire e da teoria de David Ausubel acerca das aprendizagens significativas.

Palavras chave: Ensino; Aprendizagem; Pedagogia da Pergunta.

Introdução

Ao final do longo corredor, no segundo pavilhão de uma escola pública da rede estadual de ensino do estado da Bahia, deparamo-nos com mais uma turma composta por cerca de trinta pessoas – no diário de classe, os números eram acrescidos de mais uma dezena. Todos se acomodavam em uma pequena sala, tendo à frente um quadro de giz dividido em duas partes: a primeira, à esquerda, para uso do giz; e a segunda, à direita, para ser usada quan-

do fossem disponibilizados pincéis de tinta para os professores. Era o início de mais um ano letivo e o primeiro dia de aula na nossa disciplina, História. Cadernos novos, estojo de material em cima do “braço da carteira” e olhos concentrados no professor, talvez esperando que, daquele profissional por detrás da mesa, ecoassem novidades.

Logo que começamos o bate-papo com aquele grupo de pessoas, informamos que os nossos encontros deveriam acontecer às quartas e sextas-feiras, perfazendo um total de cento e sessenta minutos a cada semana. Curioso, perguntamos aos homens e mulheres daquela turma qual a maior dificuldade, na visão deles, de frequentar um espaço escolar durante o ano inteiro e no período noturno. Olhares para os lados, como se estivessem esperando ouvir os colegas se manifestando, tímidas e lacônicas respostas começaram a

* Licenciado em História (1999) pela Universidade Estadual de Feira de Santana, UEFS. Mestre em Educação (2007) pela Universidade do Estado da Bahia, UNEB. Professor Assistente da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus XIV, Conceição do Coité-Bahia; Professor da Secretaria da Educação do Estado da Bahia (SEC-BA), atuando em turmas de Educação de Jovens e Adultos (EJA), no Colégio Estadual de Conceição do Jacuípe-Bahia (CECJ), no município do mesmo nome.



ressoar. Cansaço foi uma das respostas vindas lá do fundo da sala, seguida de outras como preguiça e o fato de não ver nenhuma utilidade na escola. Todos tiveram a oportunidade de se expressar e as opiniões mais frequentes deixavam claras as dificuldades enfrentadas pelos alunos da Educação de Jovens e Adultos (EJA) para prosseguirem os seus estudos. Tempos depois haveria de presenciar a materialização dos obstáculos no “sumiço” de rostos outrora tão frequentes.

Uma das respostas, porém, somente seria percebida no percurso do ano letivo e referia-se às dificuldades de aprendizagens. Passamos a compreender isso em dois momentos singulares, diferentes, mas com características semelhantes. Inicialmente, quando colocamos em prática uma metodologia, baseada nos ideais de Paulo Freire e que implicava na participação direta do aluno na construção do conhecimento histórico escolar. Nos primeiros momentos, as respostas vindas do universo dos alunos eram mínimas e a fala quase inaudível. Pareciam amedrontados diante da situação, mesmo depois de inúmeros bate-papos anteriores à aula propriamente dita. Pouco tempo depois e com a ajuda de alguns referenciais, haveríamos de perceber que não se tratava de má vontade para com o docente, mas de falta de hábito em razão de uma sociedade autoritária e que nos ensinou somente a obedecer.

O segundo momento foi quando entregávamos alguma atividade para ser respondida. Após a distribuição, percorríamos a sala para perceber como o aluno tentava responder as questões propostas e, a depender do seu percurso, contribuir com algumas informações. Nesses momentos de maior proximidade, era comum que os alunos se recusassem a mostrar a avaliação argumentando que somente faria isso quando toda ela estivesse resolvida. Mesmo diante das nossas alegações, muitos não cederam e mantiveram a decisão inicial. À proporção que as aulas passaram a se desenvolver, os alunos compreenderam que não trabalhávamos com a perspectiva

do erro como uma forma de punição, mas como uma tentativa de o estudante chegar à resposta adequada. Assim, a recusa em mostrar as próximas avaliações foi se tornando menos intensa. Metodologicamente, utilizamo-nos do questionário como um recurso para obtenção de dados para a pesquisa que resultou neste artigo. A escolha se deve a inúmeras vantagens que o mesmo apresenta em relação a outras ferramentas comumente usadas em um processo de investigação, tais como: economia de tempo, respostas mais rápidas, maior facilidade no processo de tabulação, mais tempo para responder, dentre outros (LAKATOS, 2003). O questionário foi elaborado com cerca de quarenta e quatro perguntas, divididas em cinco categorias: informações pessoais, condições físicas do prédio onde estudam, relacionamento com os professores, fatores que impedem a permanência dos alunos na escola, autoformação e dificuldades com a construção da aprendizagem. O instrumento de coleta de dados foi entregue aos últimos 18 “remanescentes fiéis” e que conseguiram, dentre os mais de quarenta matriculados, concluir o ano letivo. Depois de tabulados, alguns dos resultados foram sintetizados nas páginas abaixo.

A pergunta que orientou este trabalho foi: afinal de contas, é possível, através do “velho” diálogo, promover a participação dos alunos nas aulas, deslocando-os da condição de ouvinte e escritores¹ para o de participantes e autores do seu próprio texto? Para responder a esta inquietação e também para efeito didático, dividimos este texto em quatro partes, além desta Introdução e da Conclusão. Na primeira, traçaremos um perfil, ainda que sucinto, dos estudantes que compõem a série/turma da EJA fruto da investigação, tentando compreender quem são esses sujeitos que retornam aos espaços escolares depois de algum tempo sem frequentar tais ambientes. Na segunda parte, discutiremos,

1. A expressão “escritores” é aqui utilizada como sinônimo de quem apenas escreve o texto de outrem;



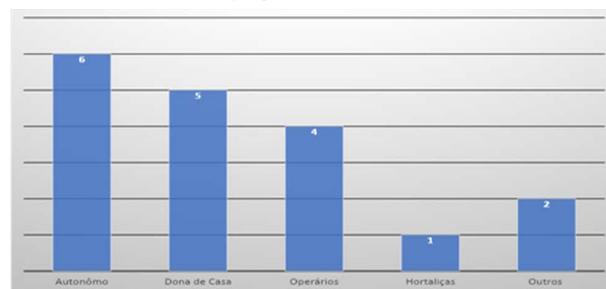
inicialmente, como o ensino de História foi constituído no Brasil. A discussão acerca de uma sociedade marcadamente autoritária ficou reservada para a terceira parte deste trabalho. Na quarta e última parte, apresentamos uma situação exemplificadora da nossa atuação com os alunos e alunas da EJA, mostrando como, de palavra em palavra”, os/as discentes vão construindo o conhecimento histórico escolar e, ao final de cada aula, conseguem produzir o seu próprio texto, deixando a condição de meros escritores para a de autores.

Alunos e alunas da EJA: quem são eles e elas?

Concordamos com Arroyo (2006) quando afirma que mudanças nas políticas da EJA passam necessariamente por “perguntar-nos quem são esses jovens e adultos” e, desejoso de conhecer alguns dos fatores que podem contribuir, ou não, para a permanência e aprendizagens dos alunos da EJA nas salas de aulas, decidimos que seria necessário investir em uma pesquisa e, a partir daí, traçar um perfil de tais sujeitos. Essa ação ajudaria em pensar metodológica e teoricamente como deveriam ser as nossas aulas. O público que frequenta as aulas da EJA é, notadamente, diferenciado quando comparado com aquele dos turnos matutino e vespertino. “Esta modalidade de ensino acolhe sujeitos que não tiveram oportunidade de estar na escola na infância ou na adolescência, por diversos motivos, retornando ao processo de escolarização anos após” (CONCEIÇÃO; BISPO; AMORIM, 2017, p. 98). Assim, pudemos constatar que, dos nove homens e nove mulheres que responderam ao nosso questionário, perfazendo um total de dezoito sujeitos, a maioria desses participantes já ultrapassaram os 20 anos de idade, são casados ou mantêm um relacionamento com um parceiro e/ ou parceira e têm mais de um filho. Concernente à ocupação, seis deles disseram ser autônomo, ou seja, trabalham para si próprio; cinco delas são donas de casa; outros quatro trabalham como serventes nas unidades

fabris locais; dois outros não quiseram dizer a ocupação e um sobrevive do plantio de hortaliças. Sobre essa questão, veja o gráfico 01 a seguinte:

Gráfico 01. Ocupações dos estudantes da EJA



Elaboração: Antonio Vilas Boas

As ocupações são as mais variadas possíveis, mas, em todas elas, o serviço desempenhado é bastante pesado. Imaginem o cotidiano de uma pessoa que, durante oito horas diárias, lida com a construção de postes? Ou, em outro caso, o trabalhador de hortaliças que executa a sua atividade debaixo de temperaturas altíssimas, como aquelas registradas em quase todo o ano na região de Conceição do Jacuípe-Bahia. Associado a isso, temos os salários que são pagos a esses funcionários, que somente em duas condições ultrapassaram os R\$ 1.000,00 (hum mil reais). O gráfico nos mostra uma maior concentração de pessoas na categoria de “autônomos”. São pessoas que, por estarem desempregadas – muitas, inclusive, tem vergonha de expor este dado –, vivem dos considerados “bicos”, atividades diversas que vão desde a venda de produtos de porta em porta até, por exemplo, lavar um veículo, comprar um gás para a vizinha/o, etc. Claramente percebe-se que são sujeitos com condições socioeconômicas aviltantes. O que recebem ao final de cada mês ou semana de trabalho não é suficiente para garantir a sua sobrevivência e a de seus familiares mais próximos. Constitui-se raríssimas exceções aqueles casos nos quais é possível sentar à mesa com os familiares para comer uma pizza. Um exercício natural para algumas pessoas torna-se situação excepcional para muitos desses alunos da EJA.

A constatação desse fato aconteceu em um momento de descontração que



costumamos promover em meio às aulas. Combinamos antecipadamente que os alunos e alunas devem se organizar e trazer, no encontro posterior, uma determinada quantidade de suco de qualquer tipo de fruta. Ao professor cabe adquirir e trazer as pizzas. Em um desses momentos únicos, outros conteúdos, distantes um pouco daqueles comumente planejados, são socializados enquanto todos nós fazemos a degustação. Enquanto conversávamos coletivamente e, também, individualmente, algumas narrativas salientavam a impossibilidade de realizar algo em casa com os familiares devido às condições financeiras.

Diante das dificuldades, muitos deles fazem das salas de aulas espaços de comercialização de determinados produtos. Não é raro a carteira ao lado se transformar em uma prateleira. Pipocas, balas, pirulitos, amendoim em saquinhos são alguns dos produtos expostos e vendidos a preços módicos. Lúcia² foi uma das alunas com a qual tive a oportunidade de trabalhar e que se desdobrava entre a aula e o atendimento aos “clientes”. Ela sentava bem próxima a uma das janelas, pois dali mesmo conseguia comercializar sem que o interessado entrasse na sala. Um dia, enquanto adquiria um pacote de pipoca, Lúcia confidenciou-me que usava o dinheiro arrecadado para pagar a conta da energia elétrica: “Professor, meu recibo é 40,00 reais por mês³. Vivo da faxina, mas não estou achando com tanta facilidade, por isso, compro este material e vendo enquanto estou aqui”. Complementado a conversa, ela questiona: “Tá atrapalhando a aula?”. Em seguida, ela mesma responde: “Faço de tudo para não atrapalhar, por isso sento aqui perto da janela”.

Aos poucos, vamos conhecendo os sujeitos da EJA e suas caminhadas – algumas longas, outras nem tanto assim – mas que são imprescindíveis na construção das suas identidades. Sim, no plural: identida-

2. Por motivos éticos, o nome acima não corresponde ao de identidade do entrevistado.

3. Fala da aluna Lúcia durante uma aula de História e em conversa informal com o pesquisador.

des. Ao discutir a questão dos sujeitos considerados pós-modernos, Stuart Hall salienta a complexidade da sua natureza identitária. Segundo o estudioso, não há mais um centro de onde emerge uma única identidade, mas uma pluralidade de centros e esses responsáveis pela construção de um sem número de identidades culturais.

Assim, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo ‘imaginário’ ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre ‘em processo’, sempre ‘sendo formada’. (HALL, 2006, p. 38)

O trabalhador, a dona de casa, a empregada doméstica, o homem, a mulher, o gay, o desprovido de recursos financeiros. É dessa diversidade que é composta as turmas/série da EJA, durante o período noturno. Não são mais aqueles alunos adolescentes e que, por inúmeros motivos, tiveram que abandonar a escola. Hoje, mais velhos, vividos, experientes, eles têm muita história para contar. Trazem consigo conhecimentos outros que, muitas das vezes, não integram os currículos das unidades escolares e, não raras vezes, são desprezados pelas instituições de ensino. Em todos estes sujeitos parece somente haver homogeneidade na capacidade de sonhar e para a qual estes enxergam na escola um dos caminhos para a sua materialização. Valorizam-na, inclusive, a partir da experiência que tem com os seus filhos, que também a frequentam. Esse foi um dos fatores apontados pelos nossos entrevistados que já são pais e mães. Todos eles deixaram claro o estímulo que dão aos seus filhos para que prossigam com os estudos.

A educação dos adultos favorece ainda, a educação das crianças e adolescentes, porque, quanto mais os pais estudam, mais conscientes ficam da importância da educação para os filhos e mais contribuirão para que permaneçam na escola. (CONCEIÇÃO; BISPO; AMORIM, 2017, p. 104)

Nesse universo heterogêneo, as formas de aprendizado não se dão de uma única forma, mas a visão que o aluno (a)



têm do ensino-aprendizagem das escolas ainda permanece bastante arraigada à ideia de alguém que escuta o professor falar, copia os textos e depois estuda-os para realizar as avaliações.

[...] um lugar onde predominam aulas expositivas, com pontos copiados da lousa, onde o professor (a) é o único defensor do saber e transmite conteúdos que são recebidos passivamente pelo (a) aluno (a). Especialmente, os alunos mais velhos se mostram resistentes à nova concepção de escola que os coloca como sujeitos do processo educativo, que espera deles práticas ativas de aprendizagem. Muitos, ao se depararem com uma aula na qual são convidados a pensar juntos, a resolver desafios diferentes dos exercícios convencionais; a ler textos literários; a aprender com a música, a poesia, o jornal, a fazer a matemática com jogos e cálculos diversos, construir projetos; estranham, resistem e acreditam não ser esse o caminho para aprender o que a escola ensina. (BRASIL, 2006, p. 8, Caderno 1)

Entender esta visão dos alunos acerca da instituição escolar se torna ainda mais complexa quando estes fazem referência à disciplina História. Predomina, infelizmente, uma concepção carregada de estereótipos que insiste em pensar este componente curricular como passível de ser memorizado. Convenhamos, não é culpa dos mesmos. Trata-se de uma construção histórica para a qual muitos de nós, professores, acabamos dando a nossa efetiva contribuição.

O ensino de história ao longo dos tempos

O aprendizado de determinada habilidade dependerá da compreensão que o estudante construir quando do processo de interação ocorrido durante as aulas, ou fora delas, entre ele, o professor e seus colegas. Se não houve esse entendimento, com certeza, o desenvolvimento das habilidades ficará comprometido e a aprendizagem tornar-se-á mecânica.

Pode-se dizer, então, que a aprendizagem significativa ocorre quando a nova informação 'ancora-se' em conhecimentos específicos relevantes (subsúncos) preexistentes na estrutura cognitiva. Ou

seja, novas ideias, conceitos, proposições podem ser aprendidos significativamente (e retidos) na medida em que outras ideias, conceitos, proposições relevantes e inclusivos estejam adequadamente claros e disponíveis na estrutura cognitiva do indivíduo e funcionem, dessa forma, como ponto de ancoragem para os primeiros. (MOREIRA, 1999, p. 11)

Um outro tema, um novo conteúdo, uma outra discussão tornar-se-á relevante, compreensiva e atraente para o aluno à proporção que ele a entenda e isso somente acontecerá se existirem outros conteúdos que apoiem a nova informação. No caso específico da disciplina História, se um conceito não foi bem assimilado, a discussão de um novo e diferente ficará prejudicada, pois não há estabelecimentos de relações. Quando consultados sobre a compreensão do que fora discutido durante as aulas, os alunos afirmaram terem um grau de dificuldade muito elevado, fator que impedia não somente o entendimento como a participação nas discussões. 67% deles afirmaram que, diante disso, solicitaram aos professores novos esclarecimentos. O diálogo estabelecido com o professor pareceu vital para os esclarecimentos das inúmeras dúvidas que surgiram durante as aulas. Caso existisse a incapacidade para o desenvolvimento de tal exercício, associado a uma postura não reflexiva por parte do docente em relação a sua aula, ficaria cristalizada a impressão de que, como houve ensino, em decorrência deste processo, as aprendizagens foram construídas. Ledo engano.

Historicamente, contudo, a disciplina História foi caracterizada como sendo um componente curricular no qual a aprendizagem se dava a partir da memorização dos conteúdos ministrados pelo professor. Não era raro, depois das explicações, a elaboração de um questionário com inúmeras perguntas que deveriam ser respondidas pelos alunos e alunas. Para as avaliações, aquele texto era o único material utilizado, portanto, bastava decorar as respostas e os resultados nas avaliações seriam exitosos. Instituída como disciplina escolar a partir da



antiga 6ª série do ensino fundamental, no Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, o ensino da História tomava como modelo aquele praticado na França do século XIX, privilegiando, é claro, conteúdos que estivessem em consonância com o currículo europeu. No momento da sua instituição, a História do Brasil aparece superficialmente nos planos – ao lado da História Sagrada – e com o objetivo de sedimentar o nascente Estado que ora se constituía, carecendo, assim, de uma identidade.

Os objetivos da inserção da História do Brasil no currículo estavam voltados para a constituição da ideia de Estado Nacional laico, mas articulado à Igreja Católica. O Estado brasileiro organizava-se politicamente e necessitava de um passado que legitimasse a sua constituição. Os acontecimentos históricos ensinados iniciavam com a história portuguesa, a sucessão de reis em Portugal e seus respectivos governos e, na sequência, introduzisse a história brasileira: as capitanias hereditárias, os governos gerais, as invasões estrangeiras ameaçando a integridade nacional. Os conteúdos culminavam com os grandes eventos da Independência e da Constituição do Estado Nacional, responsáveis pela condução do Brasil ao destino de ser uma grande nação. (BRASIL, 1998, p. 20)

Grandes fatos, figuras consideradas heroicas, privilégios aos documentos faziam parte dos conteúdos selecionados pelos professores e instituições para as aulas da disciplina. Como procedimento metodológico, privilegiava-se as narrativas dos professores. Assim, os lugares eram cristalizados: de um lado, um professor que explica, transmite, descreve, narra; e, do outro, um aluno ouvinte, que escuta, transcreve.

De maneira geral, [...] nas escolas públicas, o ensino centrava-se nas preleções dos professores e na leitura de livros que norteavam os alunos para responderem aos questionários que seriam reproduzidos em arguições orais ou escritas. (BITENCOURT, 2004, p. 85).

A predominância desse tipo de ensino estigmatizou a disciplina, criando, no imaginário do estudante, a concepção

de um conhecimento amorfo, destituído de qualquer importância e sem nenhuma relação com o seu presente, levando-os a “voltar-lhe um ódio entranhado, dela se vingando, decorando o mínimo de conhecimentos que o ponto exige ou se valendo levemente da cola para passar nos exames” (MENDES, 1935, p. 41).

Décadas após à constatação de Mendes (1935), o cenário mudou bastante, mas não o suficiente para deixarmos de afirmar que muitos dos nossos adolescentes e jovens deixaram de pensar a História livre dos históricos estigmas imputados à mesma e um dos fatores que contribuem para tal é a existência de licenciados noutras áreas ou mesmos destituídos de quaisquer licenciaturas ministrando a disciplina. Ao realizarem uma das etapas do Estágio Supervisionado III, em escolas públicas do estado da Bahia, os/as graduandos (as) do Curso de Licenciatura em História, de uma universidade, também pública, constataram que

[...] é uma realidade da educação pública, infelizmente, a atuação de professores em áreas diferentes da sua formação, o que é [...] um desrespeito para com todo o tempo dedicado à sua formação. (OLIVEIRA; PEREIRA, 2018, p. 5)

Muitas das vezes, para resolver o problema da inexistência de um professor habilitado, a carga horária da disciplina é dividida com profissionais de outras áreas, exigindo destes um esforço maior para planejar, não somente os componentes de sua formação como, também, o de História. Ao final desse processo, o que se vê são aulas nas quais ainda predomina uma visão que relaciona o aprendizado à memorização de fatos e conteúdos, não sendo raras as vezes em que o questionário é indicado para estudos como forma de avaliação. Ou seja, o incentivo a uma prática decoreba, por incrível que pareça, parte do professor, em uma postura considerada como conservadora.

No ensino tradicional, o papel do professor é bem definido. Ele está ali para transmitir um conhecimento que, por hipótese, somente ele domina. Ele é o detentor das informações, e aos alunos cabe acompa-



nhar o seu raciocínio. Se o aluno não entende, compete ao professor repetir com outras palavras, utilizar outros exemplos, buscar novas analogias, mas ele ainda é, durante a aula, a pessoa ativa, a que pensa, a que busca novos raciocínios. (CARVALHO, 2012, p. 12).

A repulsa em relação a essas práticas pode ser canalizada em direção ao professor de História, resultando em uma total “[...] indiferença pelo processo de ensino-aprendizagem” (ALMEIDA, 2019, p. 2). Em alguns casos, esse receio é traduzido em violências simbólicas e, quando não, físicas também.

O diálogo como elemento fomentador das aulas de história nas turmas da EJA

Uma rápida consulta a um dicionário de Filosofia e logo saberemos que o diálogo “[...] não somente é uma das formas pelas quais se pode exprimir o discurso filosófico [...], mas a sua forma típica e privilegiada (ABBAGNANO, 2007, p. 274). Comumente, o diálogo é visto como a fala interativa entre duas ou mais pessoas; uma troca de ideias (DIÁLOGO, 2020). Nas duas situações, o diálogo caracteriza-se pela comunicação entre polos diferenciados, deixando transparecer uma relação horizontalizada. Assim caracterizado, o diálogo é um instrumento de comunicação que faz parte do cotidiano das pessoas, inclusive daquelas que não conseguem se expressar através da escrita.

A natureza supostamente universal e natural do diálogo é caracterizada pela sua materialização em tempos e espaços e por quaisquer sujeitos, independente das suas singularidades, mas nem sempre há essa correspondência. Minimamente para que os diálogos aconteçam devem existir elementos que contribuam para tal, como ambientes adequados, textos escritos e não escritos e sujeitos dispostos a tal empreitada. Em certos contextos sociais, econômicos, culturais, religiosos, dentre outros, além daquelas sociedades marcadamente fechadas, os diálogos são, por força do autoritarismo, da ignorância e/ou do dogmatismo, censurados, impedindo que de-

terminados sujeitos ou grupos sociais se manifestem. Referindo-se ao discurso, o que também pressupõe o diálogo, Michel Foucault (1999) alerta para as possibilidades da vigilância sobre o mesmo. Diz ele:

[...] em toda a sociedade a produção discurso é ao mesmo tempo, controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seus acontecimentos aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, 1999, p. 8-9)

No decorrer da sua obra, o filósofo genebrino relaciona e discute alguns dos inúmeros procedimentos – externos e internos – existentes para cercear a circulação do discurso e, conseqüentemente, a produção do diálogo, dentre eles destacaríamos a segregação da loucura como um dos traços característicos das sociedades autoritárias. Transformar alguém em um louco ou construir o processo de loucura é uma das estratégias utilizadas pelos regimes de exceção para tentar desqualificar o discurso/diálogo do outro, imputando-o uma condição de saúde que deslegitima a sua fala, pois “[...] o louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros; pode ocorrer que sua palavra seja considerada nula e não seja acolhida, não tendo verdade” (FOUCAULT, 1999, p. 10). No Brasil, a produção da loucura como forma de anular os diálogos foi uma estratégia usada pelos militares que golpearam a democracia e galgaram o poder – com o apoio da nossa elite – em 1964, mantendo-se em evidência até 1985, quando instaurou-se o regime democrático, situação atual que não impede de convivermos, infelizmente, com retrocessos. Durante esse período, leitos em hospitais privados eram alugados para acomodarem pacientes considerados loucos, situação vista por profissionais do setor não somente como uma forma de burlar a fiscalização quanto ao uso correto das verbas públicas, mas, principalmente, como um meio de “[...] transformar os psiquiatras em instrumentos da ação repressora” (MEMORIAL DA ASSOCIAÇÃO PSIQUIÁTRICA DA BAHIA, 1978,



p. 34). Noutras palavras, “o louco” deveria ter o seu discurso censurado, a sua voz silenciada e, conseqüentemente, os seus sonhos enterrados.

Esse cerceamento à fala é visto por Oliveira como característico da nossa sociedade, que, segundo o mesmo, tem períodos muito mais extensos de práticas de exceção do que aqueles dedicados à democracia. Partindo apenas da década de 1930, quando Getúlio Vargas alça-se ao poder, e finalizando o período de análise em 1990, Oliveira diz que

[...] no espaço de 60 anos é possível contar duas ditaduras, a de Vargas de 1930 a 1945 e a que se seguiu ao golpe militar de 64, até 1985, perfazendo 35 anos de ditaduras em 60 anos de história da mudança da dominação de classe. (OLIVEIRA, 1999, p. 60)

As argumentações acima mostram o quão de autoritário tem a nossa constituição. Imaginem se resolvermos estabelecer um outro marco: o da invasão europeia às nossas terras. Somente o período escravocrata consome mais de 350 anos, caracterizados pelas mais variadas formas de violências, autoritarismo e supressão do diálogo. Sem esse, sobra o sectarismo, fenômeno que não faz e nem aceita as críticas, não ama, não comunica, não dialoga e não faz comunicados. Os sectários comportam-se como inimigos; consideram-se donos da história (FREIRE, 1979, p. 20).

Diante de tal quadro, não se torna nenhuma surpresa que os nossos alunos esperem o discurso do professor como procedimento metodológico para fazer as aulas acontecerem. Seria, para eles, não somente a regra como o papel do professor. Qualquer fuga a essa “normatividade” causa um certo espanto e um deslocamento nos papéis. Quando o professor acena, então, com a possibilidade do (a) aluno (a) construir o seu próprio conhecimento, segue-se um misto de espanto e incredulidade, pois, nesse caso, além do deslocamento, da mudança de lugares e atitudes, há um questionar da própria habilidade para tal por parte dos próprios alunos.

A prática do diálogo nas turmas da EJA e a autoria dos textos

“O homem não é uma ilha. É comunicação”. (Paulo Freire, 1979)

A inexistência de livros didáticos para turmas da EJA se constitui, raríssimos casos, uma regra nas escolas públicas do estado da Bahia. Além disso, quaisquer possibilidades de oferecimento, por parte das unidades escolares, de outros recursos como papéis, impressão, dentre outros, é logo descartada e a justificativa para tal é a tão prolapada carência de recursos. Em vinte anos atuando como professor da educação básica, reconheço que, se quis exibir um audiovisual, tive que adquirir os equipamentos para reprodução; se achei que deveria ter uma avaliação colorida, pois iria cobrar habilidades que somente seriam identificáveis nas imagens em cores, patrocinei a impressão delas; quando finalmente a escola substituiu o material que revestia o quadro de giz, proporcionando a possibilidade de deixarmos de usar o giz, logo compreendi que somente usaria o piloto se realizasse a compra do objeto e da sua recarga.

Descrever o contexto das escolas públicas não é uma forma de desqualificá-las. De forma alguma. É uma maneira de mostrarmos o quanto os nossos governantes relegaram a educação a uma condição secundária, vendo-a, única e tão somente, como um somatório de despesas que, como tal, precisam ser reduzidas. Quando começamos a lecionar para as turmas da EJA sabia das dificuldades, mas não imaginava que elas fossem bem maiores do que pensava. Foi surpreendente, serviu para desequilibrar-nos, mas foi fundamental para nos fazer pensar em alternativas, não somente materiais, mas teóricas, que contribuíssem para uma maior reflexão sobre o nosso agir em sala, nossos procedimentos metodológicos e nossa concepção de aula, bem como o lugar do aluno e do professor. E, neste aspecto, ler e reler Paulo Freire tornou-se imprescindível para encontrar algumas saídas. O exercício de Paulo Freire, na década de 1960, é um fa-



tor inspirador nesse cenário árido de recursos. Pacientemente, Freire, acreditando no homem como tendo uma vocação natural, qual seja a de ser sujeito, desenvolve no nordeste brasileiro, especificadamente a partir de 1962, um programa que tinha como objetivo inicial erradicar o analfabetismo nessa região pobre do Brasil, mas que, diante dos

resultados obtidos – 300 trabalhadores alfabetizados em 45 dias – que impressionaram profundamente a opinião pública, decidiu-se aplicar o método em todo o território nacional. (FREIRE, 2001, p. 20)

Fugindo às tradicionais práticas de ensino utilizadas pela maioria de educadores e escolas, naquele momento, Freire e sua equipe concebem um método de trabalho baseado em cinco fases, finda as mesmas, é iniciado o processo concreto de alfabetização (FREIRE, 2001, p. 51). No trabalho desenvolvido pelo educador brasileiro, enfatizamos três elementos centrais: o primeiro, a compreensão diante da incompletude do outro, ou seja, somos alguém que estamos sempre necessitando de aprender e o que é aprendido e aprendido torna-se, num momento posterior, ignorância. O segundo seria a valorização da realidade próxima do educando, eliminando com as possibilidades de trabalhar com uvas jamais provadas pelos homens e mulheres do sertão nordestino (FREIRE, 2001, p. 47). O trabalho de Freire contaria com um outro elemento, do qual nos apropriamos, e que seria fundamental no processo de alfabetização. Em todos os instantes, a fala do outro, homens e mulheres, eram, não somente ouvidas, mas respeitadas e consideradas.

O respeito à liberdade dos alunos – que não são qualificados de analfabetos, mas de homens que aprendem a lei – existe muito antes da criação do Círculo de Cultura. Já na etapa da procura do vocabulário popular, durante a fase da preparação do curso, procura-se tanto quanto possível a intervenção do povo na elaboração do programa [...]. (FREIRE, 2001, p. 59)

É justamente a fala do outro que se constituiu como ponto de partida para as

nossas incursões nas salas de aulas de História, no turno noturno. Se pouco tempo depois esse se mostrou um caminho adequado, naquele momento foi a única alternativa que nos restava diante da situação de carência demasiada das unidades escolares.

O saber fazer da questão: a unidade teoria-prática

Exercitar o diálogo tem sido o nosso principal objetivo a ser concretizado em cada um daqueles minutos que estamos em contato com os alunos nas salas de aulas. Nesses momentos e caso não consigamos estabelecer essa relação dialógica, torna-se impossível continuar com a aula ou substituí-la por nossas narrativas. As falas dos alunos se constituem como material principal na construção do conteúdo e, conseqüentemente, das aprendizagens. Concretamente, contudo, como esse exercício é materializado? Como é possível sairmos de uma página em branco – refiro-me à página do caderno e não a concepção do aluno como tábula rasa – no início da aula, para um parágrafo, ainda que pequeno, no final da mesma? Quais tipos de ações são executados para que isso aconteça? Devido à complexidade de uma sala de aula, não há modelos a serem seguidos e, ainda que a experiência com uma situação anterior contribua para uma melhor atuação numa segunda investida, isso não implica em padronização das situações. A não adoção dos modelos não significa a exclusão dos planejamentos, mas, contrário a isso, a definição criteriosa, cuidadosa das atividades programadas para que os objetivos possam ser alcançados.

Nesse diálogo entre professor e aprendiz, cabe ao professor organizar situações de aprendizagem. Mas, o que vem a ser isso? Elas consistem em atividades planejadas, propostas e dirigidas com a intenção de favorecer a ação do aprendiz sobre um determinado objeto de conhecimento, e essa ação está na origem de toda e qualquer aprendizagem. (WEISZ, 2006, p. 65)

Costumeiramente, conseguimos delimitar as nossas aulas em dois momentos



que, é claro, mantêm entre si uma conexão umbilical, portanto, jamais pensá-los como dissociáveis, separados e desprovidos de quaisquer relações. Eles acontecem paralelamente e não há um instante marcado para o término do primeiro e início do segundo. Para facilitar o início dos diálogos, começamos as nossas intervenções desenhando a imagem de um objeto, previamente selecionado e que guarde relação direta com o conteúdo a ser construído. Como não temos habilidades para desenhar, reconhecemos, esse nosso primeiro exercício, geralmente e na maioria das vezes, consegue provocar as primeiras participações nas aulas em virtude das reações dos estudantes, principalmente depois de questionarmos o que seria a ilustração no quadro de giz. Veja a seguinte ilustração (Figura 02):

Figura 02. Desenho usado para mediação de aula



Elaboração: Antonio Vilas Boas

A “árvore e seus frutos” acima foi utilizada com o objetivo de mediar a construção das maneiras usadas pelos homens, na antiguidade, com o objetivo de garantir a sobrevivência. O questionamento vindo dos alunos antecedeu ao nosso – não que a ordem seja a contrária – e foi formulado no sentido de saber as razões da inclinação da nossa “árvore e seus frutos”. Solidários, eles não teceram críticas, mas foi impossível conter as gargalhadas de uma boa parte da turma. Esse episódio constituiu-se em uma oportunidade para analisarmos a nossa prática. Imaginamos que poderíamos imprimir as imagens pla-

nejadas para fazerem parte das aulas e, com o apoio de uma fita colante, fixá-las no quadro de giz. Essa atitude eliminaria com o problema da incompreensão dos desenhos por parte dos alunos em razão da falta de habilidade do docente em criá-los. As próximas incursões se deram de forma muito mais tranquila. Com o material impresso e fixado no quadro de giz, a participação dos alunos se dava de forma automática e, em todas elas, nem acontecia aquele questionamento inicial: – o que vêes no quadro? Mais uma vez, paramos para refletir sobre essa nossa segunda atuação, comparando os resultados de então com aqueles obtidos quando da exposição de um objeto feito pelo próprio professor.

Conclui-se, então, que as imagens impressas possibilitavam uma leitura bem mais rápida do material por parte do aluno, algo quase que mecânico, sem aquele momento de parar para refletir acerca do que vê. Já para aquelas imagens elaboradas pelo professor, devido a inabilidade deste, os alunos olhavam, construíam determinadas hipóteses, discutiam com os colegas e, quando de novas perguntas, reformulavam muitas das suas convicções iniciais. Resolveu-se, então – mesmo correndo o risco de ser alvo das críticas –, continuar desenhando as imagens e, a partir delas, fomentando o processo de mediação, afinal de contas, “o ímpeto de criar nasce da inconclusão do homem” (FREIRE, 1979, p. 17). Depois dos desenhos iniciais, começamos o processo de mediação da construção do conhecimento escolar e das aprendizagens. Segue-se uma sequência de perguntas para as quais aguardamos as respostas vindas dos alunos a partir da ilustração acima (Figura 02).

Professor: O que temos desenhado no quadro de giz?

Alunos: Uma árvore inclinada, perto de cair.

Professor: Existe somente a árvore?

Alunos: Tem três coisas penduradas nela.

Professor: Que nome daríamos às “três coisas penduradas nela”?

Alunos: (depois de várias tentativas) fruto.



Professor: por favor, olhem novamente a quantidade de fruto e me digam quantos existem?

Alunos: três.

Professor: três, o quê?

Alunos: três frutos.

Professor: para que, geralmente, servem os frutos de uma árvore?

Alunos: comer.

Professor: quem pratica essa ação?

Alunos: homens e mulheres.

Professor: O que farão os homens para terem acesso ao fruto?

Alunos: (depois de muitas hipóteses) coletar.

Como é possível depreender-se, a partir da análise dos diálogos transcritos acima, não existe uma transmissão do conhecimento e nem a exposição linear das narrativas. As indagações não são quaisquer perguntas, mas questões feitas a partir do universo de vivências e das experiências dos alunos, afinal,

[...] é necessário voltar às coisas simples, à capacidade de formular perguntas simples, perguntas que, como Einstein costumava dizer, só uma criança pode fazer mas que, depois de feitas, são capazes de trazer uma luz nova à nossa perplexidade. (SANTOS, 2008, p. 15)

Encerrada uma unidade de sentido, é feito um resumo do que foi discutido. Percebemos o quão participativos os alunos vão se tornando. Não existe o medo de falar, de se expor, pois, no processo de discussão, fica claro que as respostas consideradas inadequadas para o contexto não são excluídas, mas servem como base para a formulação de novos e diferentes questionamentos. Na situação acima, alguns vocábulos são separados para a construção textual: “frutos”, “comer” “subsistência”, “homens e mulheres” e “coleta” são alguns deles. Tais expressões serão o material que os alunos utilizarão para conceberem o primeiro parágrafo do texto.

Os vocábulos selecionados são colocados, em seguida, no quadro de giz, na posição horizontal, para melhor visualização. Pedimos que os alunos iniciem o processo de relação entre eles, utilizando-se dos conectivos necessários. Enquanto tentam montar o parágrafo, novas dúvidas

vão surgindo e daí outras perguntas são feitas, por isso dissemos que oralidade e escrita não se dão separadamente.

frutos – comer – homens e mulheres –
subsistência e coleta.

Um dos parágrafos elaborados, inicialmente, pelos alunos e alunas ficou dessa forma: “Os homens e mulheres pegavam os frutos das árvores para comer e manter a sua subsistência”. Após exposição e questionamentos iniciais, o parágrafo foi sendo reelaborado. Os questionamentos feitos foram:

Professor: Vocês falaram em homens e mulheres. Seriam os atuais? São os homens e mulheres de hoje em dia?

Alunos (as): Não.

Professor: Se não são os homens de hoje em dia, então são os homens e mulheres de qual época?

Alunos: (depois de muitas tentativas) – os homens de antigamente; os primeiros homens e mulheres.

Professor: Por favor, com essa nova informação, refaçam o texto.

De posse das novas informações, os alunos retornam aos seus escritos e reelaboram o texto, dando-lhe outra coerência. Assim, “os primeiros homens e mulheres pegavam os frutos das árvores para comer e manter a sua subsistência”. Outras intervenções são feitas e todas elas com o objetivo de estimular a participação dos alunos. No caso acima, a expressão “pegavam” foi substituída por “coletavam”. Posteriormente, novas mediações são feitas e todas elas com o objetivo de dar sequência ao parágrafo anterior. Isso implica em afirmar que novos conteúdos serão introduzidos. Nesse processo, as falas, que noutras situações seriam consideradas erradas, aqui são tratadas como um caminho para a construção do texto mais adequado. Isso não significa relativizar tudo o que é dito e aceitá-lo por completo, mas compreender que o pensar certo “[...] tem de ser produzido pelo próprio aprendiz, em comunhão com o professor formador” (WEISZ, 2006, p. 18).

E assim, de palavra em palavra, os alunos da Educação de Jovens e Adultos vão criando os seus textos, recursos utili-



zados, posteriormente, para leituras. O caminho é complexo, mas em dois encontros não há mais receio em falar, em dialogar com os próprios pares e com o professor. Com o passar dos encontros, a escrita deixa um dos lados das páginas e são acomodados noutro. É um misto de surpresa e de satisfação. A primeira, em razão da própria escola tê-los feito acreditar numa educação centrada em narrativas e na ação do professor, o que, logicamente, reservava aos mesmos o lugar de ouvinte. A segunda, motivada pela possibilidade concreta de ter diante de si algo que eles mesmos se reconhecem como autores. É um exercício que demanda tempo, paciência, solidariedade, compreensão e empatia, mas, sobretudo, crença de que nos constituímos enquanto sujeitos a partir desse exercício orgânico de questionamento das narrativas totalizantes e, a partir daí, da construção de outras narrativas, oriundas de vozes que “vem de baixo”.

Conclusão

Notadamente caracterizado pelas intermináveis narrativas, o ensino de história, ao longo dos tempos, transformou a disciplina em um componente não bem quisto pelos alunos. As preleções dos professores, seguidas por um extenso questionário, indicavam que bastava memorizar perguntas e respostas para garantir boas nas avaliações. Os tempos passaram e através das inúmeras lutas foi possível introduzir mudanças substanciais no ensino da disciplina, mas essa afirmação não se constitui numa constatação de que o “ensino decoreba” já não faz mais parte da prática dos nossos docentes. Não somente existe, como não se constitui raridade. Em muitas instituições, uma quantidade considerável de docentes, com seus saberes e fazeres, ainda privilegiam tal prática. A nossa experiência com o ensino de história nas turmas da EJA, turno noturno, em uma escola pública do interior baiano, mostra que é preciso investir em uma prática seguida por constantes reflexões sobre a mesma. Agindo dessa maneira, percebe-

remos que ensino não significa aprendizagem, portanto, nem sempre uma excelente preleção guarda correspondência e na mesma intensidade com aprendizagem.

Reescrevendo, reelaborando, num movimento extremamente dialógico e dialético, bem como inspirados numa pedagogia freireana, optamos por fazer das nossas aulas um intenso laboratório de perguntas e respostas. Ao final de cada unidade de sentido, nesse exercício cotidiano, vivo e pulsante, mas tenso e conflituoso, selecionamos – eu e os alunos – palavras chave que ajudarão a formar um parágrafo para aquele encontro. Assim, juntando as palavras, introduzindo conectivos, modificando parte da frase ou toda ela, lá nos encontramos nas salas de aulas de uma escola pública, turno noturno, no interior da Bahia. Paulatinamente, vemos os espaços em branco das folhas dos cadernos serem preenchidos por mais uma palavra e, com o passar dos dias, por um parágrafo, dois, três, até concluirmos uma página. Paciência, determinação, acolhimento, solidariedade, tentativas, acertos, erros, caracterizam, de ambos os lados, esse atuar. A convicção que o conhecimento histórico escolar deve ser construído a partir de tais bases nos leva a concluir que, em meio a tantas tecnologias e possibilidades de multiletramentos, o bom e “velho” diálogo nas aulas não deve ser visto como um instrumento ultrapassado, pois com o seu uso é possível abrir-se para o outro, encontrando nesse, o conhecimento que não temos em nós.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Rev. Ampl. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALMEIDA, Jaqueline Santana. A importância do uso da história local nas aulas de História. **Relatório de Estágio**. Conceição do Coité, Universidade do Estado da Bahia, UNEB, 2019.
- ARROYO, Miguel Gonzales. Educação de Jovens e Adultos: um campo de direitos e



de responsabilidade pública. In: SOARES, Leôncio José Gomes; GIOVANETTI, Maria Amélia; GOMES, Nilma Lino. **Diálogos na Educação de Jovens e Adultos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005, p. 19-50.

BITTENCOURT, Circe Maria. **Ensino de História: fundamentos e métodos**. São Paulo: Cortez, 2004 – (Coleção docência em formação).

BRASIL. Ministério da Educação. **Alunos e Alunas da EJA**. Brasília, 2006. 48p. (Coleção Trabalhando com Educação de Jovens e Adultos, Caderno 1).

CARVALHO, Ana Maria Pessoa de. **Os estágios nos cursos de Licenciatura**. São Paulo: Cengage Learning, 2012.

CONCEIÇÃO, Herson; BISPO, Sonia Vieira de Souza; AMORIM, Antonio. A gestão da formação do educador da EJA; políticas de formação e de autoformação. In: AMORIM, Antonio; DANTAS, Tânia Regina; AQUINO, Maria Sacramento. **Educação de jovens e adultos: políticas públicas, formação de professores, gestão e diversidade multicultural**. Salvador: EDUFBA, 2017.

DIÁLOGO. In: Michaelis: Dicionário da Língua Portuguesa. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br>. Acesso em: 10 out. 2020.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

FREIRE, Paulo. **Conscientização: teoria e prática da libertação**. São Paulo: Centauro, 2001.

FREIRE, Paulo. **Educação e Mudança**. 12.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 34.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós modernidade**. Tradução de: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos da metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MEMORIAL DA ASSOCIAÇÃO PSIQUIÁTRICA DA BAHIA. **Saúde em Debate**. Revista do Centro Brasileiro de Estudos em Saúde. n. 6, jan. fev. mar, p. 33 – 35, 1978.

MENDES, Murilo. **A História no Curso Secundário**. São Paulo: Gráfica Paulista, 1935.

MOREIRA, Marco Antonio. **Aprendizagem Significativa**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

OLIVEIRA, Abel Amado de Lima; PEREIRA, Irlane Santos. Ensinar e aprender História: realidades e desafios no Estágio Supervisionado III. **Relatório de Estágio**. Universidade do Estado da Bahia. (UNEB). Conceição do Coité, 2018.

OLIVEIRA, Francisco. Privatização do público, destituição da fala e anulação da política: o totalitarismo neoliberal. In: OLIVEIRA, Francisco; PAOLI, Maria Célia. **Os sentidos da democracia: políticas do dissenso e hegemonia global**. Petrópolis, RJ: Vozes; Brasília, NEDIC, 1999. p. 60

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 5.ed. São Paulo: Cortez, 2008.

WEISZ, Telma; SANCHEZ, Ana. **O diálogo entre o ensino e a aprendizagem**. 2. ed. 14. reimp. São Paulo: Ática, 2006.

-----//-----

Abstract: This article discusses the construction of school historical knowledge by students of Youth and Adult Education in a public school in the interior of Bahia. Based on the ideas of the Brazilian educator Paulo Freire, we work with the pedagogy of the question as one of the possibilities of moving the student from the place of a listener to that of a talking subject. In this process, dialog is presented as a category for us to think about the actions and knowledge of the subjects involved in the production of school knowledge, announcing horizontalized practices, full of sensibility and acceptance. The development of this work, which resulted in this article, was based on the principles of a qualitative research approach and, therefore, made listening its guiding principle, using it not only to promote dialog in the classroom, during the classes, but also to listen to them when we questioned who are the men and women who populate the school spaces during the night shift. One of the possible conclusions of



this study is that the construction of school historical knowledge and, consequently, of the learning that results from it, are the result of the promotion of a pedagogical praxis in which the student is in constant dialogue with the teacher, a mediator of knowledge and not its source. The results of this work were based, above all, on readings by Paulo Freire and David Ausubel's theory of significant learning.

Keywords: Teaching; Learning; Pedagogy of the Question.

Recebido em: 06 de abril de 2021.

Aceito em: 12 de abril de 2021.

AFROS & AMAZÔNICOS



(DES)CONFIGURAÇÕES IMAGÉTICAS: DAS SOMBRAS DO EXOTISMO CULTURAL À INVENÇÃO DO BRASIL

*Imagery (Dis)configurations: from the Shadows of Cultural Exoticism
to the Invention of Brazil*

*William de Lima Maia**

*Tatiane Zilah de Castro***

Resumo: Este artigo objetiva discutir algumas das representações dos elementos culturais e sociais do Brasil, presentes no romance *Corcovado*. Trata-se de uma obra contemporânea, ambientada na cidade do Rio de Janeiro, do início do século XX, cuja narrativa evoca importantes representações da época, tais como: o samba, o Candomblé, a culinária, e o papel social reservado ao ameríndio, e a mulher negra, na trama ficcional. A análise, a seguir, busca refletir como essas representações culturais e sociais inseridas na obra, revisitam a historiografia do século XVI, e ressurgem na contemporaneidade, gerando estranhamentos, em relação à manutenção do exotismo na representação do natural brasileiro, ou ainda, quando reifica as representações atreladas ao universo da mulher negra, na obra, cujas imagens, permanecem descritas através das lentes dos estereótipos e dos clichês. Para este trabalho, foram utilizadas além do romance em análise, uma revisão bibliográfica-documental específica sobre o tema.

Palavras-chave: Jean Paul Delfino; *Corcovado*; Representações; Estereótipos; Clichês.

Introdução

A proposta deste artigo é discutir algumas das representações culturais brasileiras presentes em *Corcovado*, de Jean-Paul Delfino (2005). As contribuições aqui expostas não têm como objetivo esgotar as discussões acerca da temática e, sim, analisar como algumas dessas representações podem ou não, ser lidas através das lentes dos estereótipos e/ou clichês. O romance *Corcovado*, lançado no ano de 2005, é baseado em fatos históricos ocorridos junto à sociedade da cidade do Rio de Janeiro dos anos 1920-30, e apresenta em sua trama diversas representações acerca da cultura nacional. Dentre as mais relevantes, podemos destacar: a culinária; a musicalidade local, pela observação dos principais

personagens envolvidos no nascimento do samba; as religiões de terreiro, na figura do candomblé; e a invisibilidade do índio. Não obstante, o romance apresenta uma série de questões atreladas à representação da mulher, notadamente aquelas de tons de pele “não brancos”, cuja participação na obra é rica e suscita debates. Uma vez sinalizados os limites em relação ao campo de análise na obra, pretende-se discutir como as representações supracitadas no romance contribuem para apontar em que medida a construção de um texto escrito no século XXI revisita ou não a historiografado século XVI. Notadamente, a partir dos relatos dos viajantes franceses, André Thevet Jean de Léry, cujos registros serviriam como base de sustentação na construção de narrativas atreladas à representação do novo mundo. Entretanto, com o passar dos séculos e a consolidação do modelo de urbanização na estrutura social do país, os relatos atribuídos ao Brasil, situados no campo dos povos selvagens e naturais habitantes das flo-

* Docente da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Mestre em Literatura e Cultura (UFBA-2014).

** Mestranda em Literaturas, Discurso e Francofonia, pela Université Paris Est Créteil UPEC (2020).



restas, foram gradualmente substituídos, a partir da segunda metade do século XX, por novas representações na literatura romanesca, dentre as quais, registra-se: Brasil – terra das festas, da bossa nova, das mulheres de tons de pele branca, puras e recatadas, das mulheres morenas, mestiças e negras fortemente erotizadas, do malandro, futebol, samba – onde todos já nascem com o ritmo nos pés, etc. O Brasil que emerge dessas novas representações parece igualmente vocacionado aos excessos. Percebe-se o cuidado durante a construção da narrativa e a composição dos personagens presentes na trama. Todavia, as intenções parecem não atingir os objetivos, na medida em que o texto avança, apesar da profusão de conhecimentos sobre a temática, disponível nos dias atuais.

Jean-Paul Delfino e os elementos culturais na obra

Jean Paul Delfino, escritor, jornalista, romancista, roteirista e cenarista francês, nasceu em Aix-en-Provence, França, em 01 de agosto de 1964. O seu primeiro contato com a cultura brasileira foi quando ele ouviu, em uma festa, na adolescência, o disco de Bossa Nova – Getz/Gilberto – Stan Getz e João Gilberto, do ano de 1963. A partir desse momento, segundo o escritor, apaixonou-se pelo Brasil tornando-se um raro especialista nesse gênero musical na França, escrevendo ensaios e livros sobre o tema. Em entrevista ao *Estado de São Paulo*, no dia 16 de novembro de 2014, Delfino diz: “- Eu escrevi, aos 20 anos, o primeiro livro sobre a Bossa Nova, só para mostrar para meus amigos e minha família que o Brasil não é apenas uma mistura de samba, guerra de gangues e futebol”. As principais publicações relacionadas à música são: *Brasil bossa nova* (1988), *Brasil – a música* (1998), *Couleurs Brasil, une histoire de la musique brésilienne en 40 chansons* (2014) e *bossa-nova, la grande aventure du Brésil* (2017). Delfino apresenta um portfólio de 18 obras literárias, dentre elas o romance “Corcovado”, publicado em 2005, e ambientado na ci-

dade do Rio de Janeiro – Brasil, dos anos 1920-30. Desde então, não parou mais de escrever sobre sua grande paixão: o Brasil e sua música. Após a publicação de vários romances policiais e da criação de peças radiofônicas para Radio France, deu início a uma série romanesca, dividida em oito obras, intitulada *Suite Brésilienne*.

Segundo Ana Maria Bicalho¹ (2018, p. 21, tradução nossa), o autor revela que suas obras são frutos da paixão pelo país, exemplo da entrevista sobre o tema, extraída do jornal *Le Figaro* em julho de 2006, quando afirmou que ao escrever romances sobre o Brasil, nos apresenta o seu Brasil, ou talvez sua tradução do Brasil. Referente a este discurso, pode-se citar:

J'ai écrit sur mon Brésil, sur celui que je connais, et mon Brésil est le fruit d'une succession de rencontres et d'émotions qui me sont propres et qui n'ambitionnent pas de représenter ce pays-continent. (DELFINO, 2006, apud BICALHO, 2018, p. 21)

De acordo com as observações de Rita Olivieri Godet² (2009, p. 39), “A obra Corcovado saiu de um projeto em que, segundo ele, pretende ir além dos estereótipos sobre o Brasil”. Entretanto, Godet relativiza, ao apontar em direção à narrativa, que segundo ela, encontra-se cerca da “pela figura retórica da metonímia, das imagens exóticas sobre o Brasil, e anuncia que um dos eixos que o romance vai trilhar diz respeito a um tipo de representação convencional do país no imaginário coletivo francês [...]”. Enquanto isso, Delfino entende que é uma vergonha a França não conhecer melhor este país, conforme revela na citação a seguir:

J'ai écrit cette trilogie par réaction et par la honte. Honte que la France ne connaisse pas mieux ce pays avec qui elle a entretenu,

1. Professora Adjunta da Universidade Federal da Bahia. Atua na graduação em Letras e Línguas Estrangeiras em co-tutela com a Université Sorbonne Nouvelle – Paris III.

2. Doutora pela Universidade de São Paulo (USP), é membro correspondente da Academia de Letras da Bahia e vencedora do Prêmio da União dos Escritores brasileiros (Ensaio crítico, 2010). Desde outubro de 2013, é membro sênior do Institut Universitaire de France IUF.

durant cinq cents ans, des relations d'une richesse incroyable. Honte que les Français ne perçoivent de ce pays-continent que des clichés mièvres et faciles, méange naïf et méprisant de samba, de football, de prostitution et de violence. Honte que, plus largement, l'Europe se sente encore, inconsciemment, propriétaire de ces pays d'Amérique latine, d'Afrique ou d'Asie. Honte enfin, que nous considérons toujours le Brésil tel que le Siècle des lumières le supposait: un pays de bons sauvages... (DELFINO, 2006, apud BICALHO, p. 21)

Após algumas considerações gerais acerca da obra, se faz igualmente necessário apresentar alguns dos principais personagens presentes na trajetória de planejamento e construção da estátua do Cristo Redentor, tais como: Jean Dimare, personagem principal francês, que ao desembarcar no Brasil se transforma em João Domar, durante a fase de aquisição da cultura, e posteriormente, João Domar da Cunha, ao se tornar brasileiro; seu melhor amigo, Bartolomeu Zumbi; a família Talsimoki, de Marselha; o tio de João Domar, Francisco da Cunha; a jovem Emivalda, filha do Francisco da Cunha; a personagem negra e bicheira dona Diva. Jean Dimare, estivador e morador da cidade de Marselha, se envolve desavisadamente numa briga com um dos membros da família de mafiosos dos Talsimoki, em defesa de uma prostituta, e acaba por assassiná-lo acidentalmente. Um dia depois do ocorrido, João é avisado pelo seu chefe que o rapaz morto pertencia à família dos Talsimoki, dispostos a resolver o problema tirando a vida do assassino. Contou ainda que a família havia lançado uma vendeta³: “Como na minha terra, sangue pelo sangue” (DELFINO, 2005, p. 17). E insistiu que Jean Dimare deveria abandonar imediatamente a cidade. Ciente da gravidade do ocorrido, embarca para o Rio de Janeiro, no primeiro navio saindo do porto de Marselha, França. Entretanto, antes de desembarcar no porto da cidade carioca, e ser acolhido por um tio distante que o introduziria na

3. S.f. Vingança; ação que busca reparar uma ofensa, uma afronta: vendeta política. Disponível em dicionário Aurélio online: <https://www.dicio.com.br>. Acesso: 04/09/2019.

sociedade do Rio de Janeiro, Jean Dimare teve suas primeiras impressões da cidade, no mesmo instante em que memorava as histórias acerca dos nativos brasileiros, contadas nos bares de Marselha:

Do Rio de Janeiro, ele primeiro viu ao longe um cartão-postal indeciso, uma panorâmica fugidia e destorcida, refletido pelos golpes do sol. Era só uma sombra escura, que se movia, que parecia flutuar sobre a água. Jean lembrou-se do que diziam nos bares de Marselha. O Brasil é cheio de selvagens, índios nus sob a tanga, armados de lanças e sarabatanas. Selvagens, perfeitamente! Que não hesitam em degolar o inimigo na primeira oportunidade, em assá-lo na praia e em devorá-lo. (DELFINO, 2005, p. 27)

Segundo Carelli⁴,

os franceses inventaram diferentes Brasis, tentando dar conta deste país, e foram conduzidos a construir imagens que se devem tanto aos seus desejos, quanto ao rigor de sua observação. (CARELLI, 1994, p. 66)

e mais adiante acrescenta que

de tanto nos refugiarmos nos relatos de viagem, frequentemente negligenciamos as imagens que, em sua dimensão iconográfica, dizem muito ao mesmo tempo sobre o Brasil e sobre o olhar europeu. (CARELLI, 1994, p. 71)

A obra *Corcovado*, classificada como romance histórico, está dividida em três atos e reproduz minuciosamente a cidade do Rio de Janeiro dos anos 20-30. O primeiro ato, intitulado *Rio Branco*, descreve o cotidiano de uma elite que tem a cor da pele predominantemente branca, seus prédios, restaurantes e ruas limpas; o comportamento do Francisco da Cunha, que o considera João Domar, “Doutor”, pois, para ele, uma pessoa que sabe ler e escrever não poderia se apresentar como um simples estivador do porto de Marselha; a boa vida de João Domar na sociedade carioca cercada de segurança e

4. Franco-brasileiro, o autor dedica-se há muitos anos ao estudo das relações entre França e Brasil, além de seu especial interesse pela literatura brasileira. Informações coletadas do Livro – Culturas Cruzadas, 1952, em: 03/09/2019.



conforto. O segundo ato, *Rio Africano*, representa a classe pobre da cidade, a partir do bairro da Lapa, onde há lixo por toda parte, ruas cheias de buracos, casas malfeitas, habitadas por negros, quase sempre abandonados à própria sorte. Nesses locais, o samba, considerado na época como música proibida, surgia nos becos junto com os terreiros de Candomblé, frequentados por moradores locais e elites que subiam o morro em busca da ajuda dos orixás e/ou de divindades análogas. Entretanto, na medida em que a narrativa avançava, esta mistura de credos deixava o agora bicheiro, João Domar, curioso e atraído por este mundo desconhecido, repleto de malícia e expertises que escapava dos seus conhecimentos, situados doravante entre os dois mundos distintos: *Rio Branco e Rio Africano*. O terceiro ato, *Rio Índio*, é caracterizado pelo encontro do personagem principal João Domar e o índio Febrônio. Após se tornar bicheiro, contrabandista de bebidas e praticar diversos assassinatos, João se envolve em um grave acidente de carro. Surge, então, o índio Febrônio que o recupera das ferragens do veículo e o leva para o interior da Floresta da Tijuca, onde ele permanece durante vários meses, até sua completa recuperação e redenção. Ao retornar à cidade, João circula impunemente sem que nenhum castigo lhe seja atribuído pelos crimes cometidos, conforme aponta Bicalho (2018, p. 27, tradução nossa): “No entanto, depois de se arrepender de tudo o que fez, João pode circular livremente na cidade sem que nenhum castigo seja infligido a ele. Essa alusão à impunidade não é, aliás, a única presente no romance”.

Finalemment, je ne peux m'empêcher de citer l'image de l'impunité également présent dans l'imaginaire européen actuel sur le Brésil. Le regret et la rédemption du désormais Brésilien João Domar da Cunha revêtent beaucoup de symbolisme dans la construction du récit, mais João n'en était pas moins un bandit recherché par la police pour le trafic et meurtre, et qui a également provoqué la mort et la souffrance de beaucoup d'autres personnages. (BICALHO, 2018, p. 27)

Curiosamente, a representação do nome do natural brasileiro presente no romance estaria associada positivamente, segundo Tettamanzi (2007, p. 154-57), em contraponto ao nome do personagem homônimo, *Febrônio Índio do Brasil*, da obra *La vie danguereuse* (1938), de Blaise Cendrars, ao retratar a história de um psicopata sexual que assombrou a sociedade do Rio de Janeiro dos anos 1920. O prenome Febrônio se insere na trama em homenagem à obra de Cendrars, na representação do natural brasileiro, transformado em um personagem aparentemente ressignificado, apesar de permanecer durante todo o romance na invisibilidade das copas das árvores da floresta da Tijuca, sempre pronto para ajudar o herói em sua caminhada.

Elementos culinários, musicais e religiosos

No que concerne à presença desses elementos no corpo do texto, percebe-se um certo deslocamento na representação da culinária situado entre as regiões Nordeste e Sudeste no cotidiano do romance, notadamente entre a Bahia e o Rio de Janeiro. A exemplo da água de coco, minuciosamente descrita pelo personagem Jean Dimare, ainda no cais do porto, no momento do desembarque do navio *Chile* que o trouxera de Marselha,

[...] perto do *Chile*, um estivador de pele negra e luzidia levantou o facão de aço no ar. Baixou-a num golpe seco e preciso sobre um coco. O leite translúcido brotou em corola e o branco brilhante da carne palpitou na violência do sol do Rio de Janeiro. (DELFINO, 2005, p. 39)

A partir desse instante, se inicia, no romance, uma viagem gastronômica rica e detalhada. A primeira iguaria descrita é o xinxim de galinha, prato típico da culinária baiana, no qual João Domar e seu tio Francisco da Cunha aguardam, enquanto comem bolinhos de bacalhau e tomam cerveja. “Na panela de barro, os pedaços de galinha nadavam num molho espesso, de vermelho bem forte. Pedacinhos de coentro cortados bem finos tatuavam de verde o quadro [...]” (DELFINO, 2005, p. 55).



Após esta passagem, Delfino prossegue a narrativa descrevendo sensações, sabores, gemidos e prazeres causados pela comida.

Na boca de João, foi uma explosão de sabores extraordinários. Galinha assada, camarões defumados, alho, cebola, limão verde, leite de coco, castanha de caju, amendoim torrado, gengibre, azeite-de-dendê e pimentas verdes, amarelas e vermelhas: ele se sentiu transportado para um universo espantoso, vertiginoso, em que seu paladar enlouquecia, perdia os parâmetros, sentia-se atraído por um outro lugar, um mundo de gostos insuspeitos onde as aves e os crustáceos, a acidez e a suavidade, a força violenta da pimenta e a incrível doçura da farofa casavam-se e contradiziam-se, provocavam-se e lisonjeavam-se, afogavam as papilas do comedor numa onda de sucos, conseguindo assim criar uma felicidade plena, definitiva. (DELFINO, 2005, p. 55)

Os sabores, gemidos e sensações, a partir da experiência gastronômica descrita acima, segundo Godet (2009, p. 42), “funciona como uma espécie de alegoria do próprio país, através da qual o indivíduo penetra num universo de prazeres extremos, variados e desconhecidos que apela para todos os seus sentidos [...]”. Na sequência, João Domar, sempre acompanhado por seu amigo Bartolomeu, conheceria variados pratos nacionais e estrangeiros, tais como: chucrutes, salsichas, saladas de diversos tipos, churrasco, caruru, cozidos, feijoadas, peixes grelhados, tudo descrito em detalhes, transportando o leitor a sentir as mesmas sensações dos personagens a cada prato apresentado. Vale ressaltar que, por diversas vezes, a descrição da culinária baiana na trama se apresenta como parte integrante do cotidiano da população carioca. Acredita-se que a ocorrência deste fato esteja relacionada às publicações das obras do autor Jorge Amado, traduzidas para o francês e publicadas na França, a partir da segunda metade do século XX. Já a representação reservada às bebidas, no romance, denuncia um certo exotismo, notadamente para a cachaça, a caipirinha ou, até mesmo, o cigarro da maconha, aparentemente indispensáveis

ao cotidiano da população carioca da época, sem distinção de classe se, sempre presente nas casas e nos bares, conforme denúncia Godet:

Abundância, novidade, vertigem de sensações são elementos que contribuem para projetar uma imagem do Brasil calcada em sensações físicas agradáveis que as múltiplas referências culinárias que atravessam a trilogia não se cansam de evocar. Constitui-se um campo lexical em português em torno de pratos da cozinha brasileira: feijoada, moqueca, casquinha de siri, xinxim de galinha, farofa, vatapá, todos objetos de explicação quando não de receitas detalhadas, o que evidencia o interesse etnográfico da narrativa. Ingredientes e especiarias diversas são lembrados entre os quais se destacam o azeite de dendê e o leite de coco. Surpreendentemente a cozinha baiana impera no cotidiano do Rio de Janeiro, assim como a cachaça que, pela frequência com que aparece no texto, parece que é mais consumida do que a cerveja. A inadequação à realidade denuncia o exotismo do olhar que transforma a cachaça, a caipirinha e a maconha, palavras grafadas em português nos textos, em marcas privilegiadas da diferença cultural, largamente utilizadas pelos brasileiros de todas as classes em todas as circunstâncias. (GODET, 2009, p. 43)

Em relação à música local é na companhia dos amigos Dori e Bartolomeu Zumbi que João Domar é apresentado à boemia da cidade do Rio de Janeiro: rodas de samba e carnaval. Durante essa viagem musical, Delfino retrata com precisão e conhecimento o nascimento do samba, através da canção intitulada “*Pelo Telefone*”, como o primeiro do gênero gravado no Brasil no ano de 1917, pelos compositores Ernesto Joaquim Maria dos Santos (Donga) e Mauro de Almeida⁵: “Sinhô e Donga

5. Vídeo com notas da canção publicado pelo canal Trequinho, em 1 de dezembro de 2013, disponível no: https://www.youtube.com/watch?v=16tt_8X0fuU. “Pelo telefone” foi o primeiro samba gravado no Brasil. A música teria sido composta coletivamente na casa da Tia Ciata, mas os créditos ficaram apenas com Donga e o jornalista Mauro de Almeida. As festas da Tia Ciata foram um dos lugares em que a primeira geração de sambistas criou “Oficialmente” o estilo – ainda influenciado por ritmos europeus, como o maxixe. A casa da Tia Ciata era tradicional ponto de encontro de personagens do samba



havam, ambos, reclamado com veemência a sua paternidade. Os dois músicos chegaram quase a brigar enquanto, na rua, os cariocas parodiavam a letra original [...]” (DELFINO, 2005, p. 226). Para além de apresentar as primeiras notas do novo gênero musical, Delfino mostra-se igualmente cuidadoso ao descrever a indumentária utilizada pelos sambistas boêmios da cidade maravilhosa. Vestidos como um milorde com calça, paletó, sapato de verniz e uma camisa combinando com um lenço branco na lapela, além do chapéu panamá ou canotier, cantarolavam pelas ruas a paródia:

O chefe da polícia
Pelo telefone
Manda me avisar
Que na Carioca
Tem um jogo de roleta
E que se pode jogar!
(DELFINO, 2005, p. 227)

Com efeito, é nesse universo rico e festivo, restrito aos cortiços, que Joao Domar totalmente adaptado às bebedeiras conheceu o samba. E o autor vai além, ao descrever como o novo ritmo era percebido pela sociedade carioca na época: “considerado uma música decadente, vulgar, reservada às prostitutas e aos malandros, e que era por isso que era proibida pela polícia [...]” (DELFINO, 2005, p. 244). João Domar até então, pouco se interessava pela música, visto que na casa do seu tio ouvia-se apenas música clássica ou pequenos grupos de choro, com direito a debates acalorados sobre as músicas de Chiquinha Gonzaga e Pixinguinha, e isso o entediava. Contudo, é na companhia de Dori que João Domar passa a frequentar as festas na casa da Tia Ciata e se encanta definitivamente pelo samba. Em uma dessas noites, João Domar conhecera os sambistas Donga e Cartola, entre outros que se reuniam para compor, cantar e dançar novos sambas. “A atmosfera musical, perfumada de azeite de dendê, leite de coco, canela, pimenta

carioca como, Pixinguinha, Donga, Heitor dos Prazeres, Sinhô, João da Baiana, Mauro de Almeida, entre outros ilustres desconhecidos.

e risos, aumentou mais um tom. Um a um, outros músicos vieram tomar assento nesse samba de roda [...]” (DELFINO, 2005, p. 248). Carelli, na obra *Culturas Cruzadas*, retrata como a vanguarda parisiense, estimulada por suas criações musicais no início do século XX, apresentava conhecimentos sobre os ritmos brasileiros da época. O que certamente influenciou na escolha do deslocamento da obra pelo autor, na apresentação do samba.

Nos anos 1920, o Modernismo incorpora antropofagicamente as vanguardas parisienses, e depois nos anos 1960, Brasília, o Cinema Novo, a Bossa Nova, estimulam a criação francesa. A projeção da Música Popular Brasileira, MPB, constitui um bom exemplo de vetor de comunicação desta cultura na França e no mundo. No início do século, o maxixe tinha feito furor em Paris. Um dos embaixadores deste ritmo foi Duque, que reina no Luna Parc e que trouxe para a França Pixinguinha e os Batutas. Nos outros anos do pós-guerra, foi a “loucura do samba”; muitos sambas carnavalescos foram traduzidos, assim como sambas-canções. Nos anos 1960, a Bossa Nova vai seduzir um público mais exigente: A Garota de Ipanema, 1962, de Vinícius de Moraes e Tom Jobim conhece um grande sucesso. E, fato convincente, músicos franceses tais como Barouh, Moustaki, Vassiliu, Véronique Sanson, Nicoletta, Nicole Croisille, Gold e muitos outros integram esta música popular vinda do Brasil. Em uma outra fase dessas trocas, alguns músicos desligaram-se da Bossa Nova, como Chico Buarque de Hollanda, os baianos Caetano Veloso e Gilberto Gil, e o barroco de Minas, Milton Nascimento. (CARELLI, 1994, p. 254)

No romance, durante a trajetória do personagem João Domar, diferentes elementos culturais da sociedade carioca dos anos 1920 integraram o mesmo espaço: da culinária ao samba; do samba ao Candomblé; do Candomblé à Igreja Católica, através do arcebispo Dom Sebastião, associado ao arquiteto Heitor Costa e Silva, responsável pelo projeto e construção da estátua do Cristo Redentor. Entretanto, em relação a representação dos espaços sagrados reservados à Igreja Católica e o Candomblé, presentes no texto, obser-



vam-se algumas particularidades, a partir das passagens a seguir:

Assim que chegou ao Rio de Janeiro, Heitor antes de mais nada foi visitar Dom Sebastião. Este acabava de almoçar e, antes de retomar o trabalho, fazia a digestão jogando uma partidinha de bilhar no salão de jogos do palácio São Joaquim. (DELFINO, 2005, p. 253)

Representado no texto como um local calmo e aprazível. Já em relação à imagem do Candomblé, esta aparece associada a goles de cachaça, pedidos impossíveis, comparáveis aos rituais de feitiçarias. A exemplo da tentativa desesperada de impedir o casamento da Emivalda, Otália, aflita com o destino da filha, propõe a João Domar fazer visita à uma mãe-de-santo, para que possa impedir o tão indesejado casamento, pois o noivo Antônio do Cedo teria afinidades por laços de sangue com Emivalda. Na sequência, o autor apresenta os elementos do Candomblé presentes na narrativa, a começar pela cachaça, charuto, ar sobrenatural e o som dos atabaques.

Otália estremeceu e bebeu outro gole de cachaça. Acendeu de novo o charuto e prosseguiu, com a mesma voz lenta e rugosa: – Minha avó teve uma filha desse porco. Como não era um macho, o velho Roberto do Cedo evidentemente não reconheceu a filha. Esta, quando a escravidão foi abolida, encontrou meu pai e ficou, então, grávida de mim. Em meu corpo e no de Emivalda corre o mesmo sangue que nas veias de Antônio do Cedo. Por isso é que este casamento não pode acontecer e não acontecerá... [...] de repente, o silêncio foi quebrado pelos sons graves de atabaques vindos de um morro vizinho. Otália se arrepiou. Antes de sair da sala, ela acrescentou: – Amanhã eu vou ver a mãe-de-santo. E você vai vir comigo, João. Esse casamento não pode acontecer. (DELFINO, 2005, p. 150)

A partir de então, os relatos associados ao Candomblé no texto remetem seu leitor ao universo das feitiçarias, encantos para machucar, destruir e até mesmo matar. Delfino, numa tentativa de desmitificar o universo desconhecido que tenta descrever, parece estabelecer paralelos entre às figuras das mães-de-santo da cidade do Rio

de Janeiro e às “bruxas, feitiçarias, videntes e cartomantes, que estavam por toda parte na cidade de Marselha. Aliás, sobre este tema Pierre Rivas (1991), retrata o imaginário francês no que tange à representação da cultura brasileira, da seguinte forma:

O que limita uma visão do mundo é também o que a funda. A força catalizadora daquela geografia mítica, mágica, primitivista explica as vias de transmissão da literatura brasileira na França, muitas vezes reduzida à alteridade nordestina em prejuízo do romance urbano, cosmopolita ou formalista. (RIVAS, 1991, p. 245)

A produção de imagens culturais do Brasil que emergem no texto parece associadas às influências assimiladas durante o processo da colonização portuguesa, associadas à profusão de relatos dos viajantes europeus, arraigados na antiguidade, deixaram marcas que o tempo parece não corroer. De maneira que a produção de um imaginário, desfocado da realidade e atrelado a fantasia medieval, parece ainda, de alguma forma, servir como base de sustentação na produção das imagens e identidades brasileiras do século XXI. Segundo Carvalho (2004, p. 12), esse processo de jogo de espelhos em que as imagens do Brasil são manipuladas ressaltam nada menos que:

[...] a tentativa de explicar o Brasil, de lhe dar uma imagem, é um processo complicado: começa no tempo da descoberta e da colonização, quando a imagem do país e do continente é constituída por europeus conquistadores e colonizadores que, vinda da Europa, a tornam conhecida por lá, passando esta imagem européia de geração em geração. (...) A imagem arquetípica do Brasil, vinda da Europa, reafirmada no Brasil, volta para Europa, (...) fechando um ciclo vicioso. (CARVALHAL, 2004, p. 12)

A propósito, segundo Rivas (2006, p. 242-247) de 1880 até nossos dias, a presença do Brasil na França poderia periodizar-se em dois momentos. Um eixo ideológico, até 1920, que reduz a presença brasileira ao mesmo, sendo o Brasil uma imagem longínqua, mas idêntica a da França. É um outro, a partir de 1930 quando passa



a ser descrito como a de um Brasil Outro, como contraponto da França, em polo da alteridade absoluta. Passa-se assim, da redução ideológica ao mesmo (o Brasil como reprodução da França), à elaboração mítica de um Brasil como complemento da França, como contrapartida da incompletude francesa. Essa guinada epistemológica provoca igualmente uma mudança qualitativa na condição da alteridade Brasileira, reduzida até aqui ao exotismo, se transforma daí em diante em função mitopoética, e o Brasil deixa de dar lugar a um discurso descentrado para tornar-se matéria literária e elaboração estética em que a França, fechada em seu provincianismo, vai projetar suas nostalgias, seus sonhos, suas buscas. Aliás, sobre o tema, Carellicita o texto do sociólogo Roger Bastide, que em viagem a Salvador da Bahia, alerta para os caminhos a serem percorridos junto à cultura local, pelos amantes e curiosos, em busca de aprofundar conhecimentos acerca da representação religiosa, conforme excerto a seguir:

Em um texto de síntese que serve de prefácio a uma coletânea de seus artigos afro-brasileiros publicada em 1973 no Brasil, Roger Bastide fala explicitamente “das diversas etapas do itinerário espiritual de um pesquisador na descoberta do mundo dos candomblés”. E realçando os dados da experiência, factuais, portanto, menos caduco que sua interpretação [...]. (BASTIDE 1973, *apud* CARELLI, 1994, p. 245)

No *Rio Africano* encontram-se algumas das representações mais marcantes acerca do Candomblé na narrativa. “A macumba não exclui nenhuma religião, nenhuma crença” (DELFINO, 2005, p. 365). Indiferente após o primeiro sacrifício não ter logrado êxito, João Domar relativizava as diferenças culturais de acordo com sua visão de mundo. Já durante o segundo sacrifício, mostrou-se aflito diante de Dona Diva pelo destino de sua prima, e esta, percebendo sua tristeza, o indicou a uma mãe-de-santo praticante da Quimbanda, a Tigresa Negra. De estivador a bicheiro, o destemido João Domar em companhia constante dos seus amigos, o menino Dori

e o pintor e artista Zumbi, começava então a apropriar-se do vocabulário utilizado nos ditos cultos afro-brasileiros, a exemplo das palavras, Saravá⁶; mandiga⁷; macumbeiros⁸; mau-olhado⁹, entre outras presentes no cotidiano, festejos, nas ruas ou favelas do Rio de Janeiro. João Domar aprende também sobre a Quimbanda através da personagem Dona Diva: “É uma religião africana. Você irá ver aquela que chamam de Tigresa Negra” (2005, p. 202). Embora permanecesse incrédulo aos rituais, a exemplo do malogrado primeiro trabalho realizado para destruir o casamento da prima, “Diva o replica com desprezo: [...] É uma mãe-de-santo do candomblé. Para lançar malefício, não resolve. Tem que ser uma coisa mais forte [...]. O candomblé é a força positiva” (2005, p. 202), referindo-se à quimbanda e o adverte que não faça ele mesmo o pedido, pois para este ritual haveria a lei do retorno. Entretanto, João Domar parece nada acreditar.

A Tigresa Negra, no meio do terreiro, levantou os braços acima da cabeça, olhos fechados, charuto sempre aceso na boca. Junto de João apareceu de repente um homem bem baixinho, usando um chapéu sem forma e vestindo uma túnica comprida de cor cinza. Saiu de trás de um tronco de árvore e, a passos contados, passou perto de João a ponto de roçar nele, imprimindo um ritmo lento na pele de um atabaque que ele trazia preso na cintura. Com voz de timbre grave, iniciou uma encantação que ressoou e foi batendo de árvore em árvore:

Eu te chamo à meia noite

6. Usa-se em saudações nos cultos afro-brasileiros. Variação de saravá. Disponível em dicionário Aurélio online: <https://www.dicio.com.br>. Acesso:04/09/2019.

7. Indivíduo das mandingas, raça de negros cruzada com elementos berbere-etíopicos (Os mandingas eram considerados grandes mágicos ou feiticeiros). Disponível em dicionário Aurélio online: <https://www.dicio.com.br>. Acesso:04/09/2019.

8. adj. Que pratica a macumba, que tem influência católica, espírita e... Disponível em dicionário Aurélio online: <https://www.dicio.com.br>. Acesso:04/09/2019.

9. [Brasil] Qualidade que se atribui a certas pessoas de transmitirem azar àqueles para quem olham. Disponível em dicionário Aurélio online: <https://www.dicio.com.br>. Acesso:04/09/2019.



Eu te chamo de madrugada
Vem ajudar o povo do quimbanda
Exu, ê, ê, ê
Exu, á, á, á...

O gnomo repetiu essa prece várias vezes, sempre se dirigindo feito um autômato na direção da quimbandeira. (DELFINO, 2005, p. 207)

Passados alguns dias do ritual, o pobre homem prometido a Emivalda, padece no hospital. Mas, a lei do retorno encontra o destemido bicheiro, e este procura agora um pai-de-santo, pai Cachoeira, cujos poderes curavam até aleijados. Morrendo de dor, João Domar suplica por ajuda, no entanto tem o seu pedido negado e pai Cachoeira explica: “Não posso. O senhor veio ao Brasil para fazer o bem à sua volta. E o senhor não cessou de semear a morte e a infelicidade. As suas portas estão trancadas” (DELFINO, 2005, p. 306). Furioso e incrédulo diante do que não consegue compreender ou acreditar, arremessa pai Cachoeira pela janela, matando-o brutalmente. Mergulhado numa espécie de inferno astral que parecia não ter fim, sofreu um grave acidente de carro e, antes de perder totalmente a consciência, percebeu a imagem do índio Febrônio “antes de se deixar levar pela morte, teve tempo de vislumbrar o rosto do índio Febrônio, sentado nos galhos de um abacateiro enorme” (DELFINO, 2005, p. 312). E assim começou a mudança na paisagem dentro do romance. Surgiu a floresta, o “bom” índio Febrônio; desaparecem os bairros nobres e os bairros pobres, levando consigo todos os vestígios de culpa, maldades, assassinatos e trapaças perpetrados pelo seu personagem principal.

Rio índio – o (não) exotismo literário no romance?

A representação que emerge do índio Febrônio no romance *Corcovado*, nos primeiros instantes, parece dialogar com os relatos dos aventureiros do século XVI que por aqui passaram, na descrição do natural brasileiro e dos elementos culturais que o envolvem: “[...] rosto pintado de linhas e manchas, cabelos enfeitados de

plumas de pássaros, olho escuro, narinas dilatadas, dentes brancos pontudos como minúsculas adagas”. (DELFINO, 2005, p. 315). A semelhança em relação às representações produzidas no século XVI, período marcado pela expedição nomeada por França Antártica, por exemplo, é algo que inquieta o leitor mais atento. Vejamos as ilustrações extraídas da obra *Viagem à terra do Brasil*, de Jean de Léry¹⁰, quando afirma: “Tanto os homens como as mulheres estavam tão nus como ao saírem do ventre, [...] tinham o corpo todo pintado e manchado de preto”, e continua, [...] todos tinham o lábio inferior furado ou fendido e cada qual trazia no beijo uma pedra verde polida” (LÉRY, 2007, p. 78). Segundo Tetamanzi (2007, p. 137), semelhanças entre descrições desta ordem permanecem associadas a um jogo de espelhos, onde o passado parece refletir no presente de forma a permanecer vivo. Aliás, sobre essas representações o autor chama a atenção para a escrita dos herdeiros do pensamento selvagem, de Lévi Strauss, ao analisar diferentes textos produzidos sobre os indígenas, no século XVI. Palazzo (2010) problematiza a questão ao lembrar que tanto Thevet (1978) quanto Léry (2007), apesar de viajantes escritores em seu tempo, produziram seus respectivos relatos calcados nas lentes da antiguidade, a partir da iconografia descrita por outros viajantes, a despeito da realidade vislumbrada *in loco*.

No discurso dos viajantes franceses dos dois primeiros séculos após os “descobrimientos” permanecia, pois, a despeito das diferenças que pudessem separá-los, o fio condutor de uma forte expectativa do fantástico a ser encontrado nas novas terras. Insistimos que uma leitura detalhada do relato de Thevet deixa claro não haver rompimento algum com a mentalidade medieval. (PALAZZO, 2010, p. 180)

Segundo Palazzo (2010), a mudança do olhar sobre o outro, nos relatos dos viajantes, parece sofrer pouca ou quase nenhuma alteração. Godet (2009, p. 38), da

10. Protestante, simples sapateiro, estudioso de teologia, embarcou com alguns outros artesões para colaborar na tentativa colonizadora de Villegagnon (LÉRY, 2007, p. 15).



mesma forma, evidencia que: “esses dados só reforçam a constatação de que estamos diante de uma forma recorrente de representações das terras virgens do Novo Mundo, situando-as na continuidade da Europa ou delas se servindo para elaborar a utopia do recomeço”. Para ilustrar as observações supracitadas, convém comparar as descrições sobre o habitat do índio Febrônio, presentes no romance, com os relatos dos viajantes: “Era uma peça vazia, de paredes sumárias constituídas de galhos cortados e fincados no chão, que suportavam um teto de palmeiras amarrados com cipó” (DELFINO, 2005, p. 316). Todas as vezes que voltava a dormir, João Domar sentia medo de ser devorado, muito provavelmente em alusão aos índios canibais descritos por Thevet (1978, p. 41). Ou ainda, quando, Febrônio se aproxima de João Domar e o ajuda, utilizando-se de “unguentos e musgos” (DELFINO, 2005, p. 317). Não sabendo se sobreviveria, o índio diz: “- Você agora sabe tudo – Daqui alguns dias vamos ver se Deus quer o seu espírito ou se prefere deixá-lo viver” (DELFINO, 2005, p. 318), numa alusão aos relatos de Léry que dizia que

após a sucção da parte doente do corpo, nada dar aos doentes acamados a menos que peçam. [...], e nove dias depois o alimenta, transmite seus ensinamentos e este aos poucos se recupera. (LÉRY, 2007, p. 246)

Os dias, até então descritos como ensolarados, transformaram-se em dias de chuvas torrenciais. A mudança climática não parecia incomodar o cotidiano de João Domar. Recuperado e tomado por esse novo modo de vida, aprendeu a colher frutos, a andar pela mata e a vestir-se como Febrônio. Sobre este tema, Schwarcz sugere que:

Os franceses pareciam querer, pois, redescobri um local descoberto havia muito, e a curiosidade reprimida por tantos anos agora se transformava em realidade [...] o Brasil era o país mais “exótico” do continente – seus indígenas, africanos, mosquitos, serpentes e uma natureza um tanto singular [...]. (SCHWARCZ, p. 13)

A imagem do índio Febrônio, o xamã, o pajé, aparece pela primeira vez no romance, em suas páginas iniciais, na condição de invisibilidade, o que seria, aliás, uma característica predominante de sua representação, ao longo da obra, conforme nos mostra a passagem a seguir: “João distinguiu, quando o bonde fez uma curva para a esquerda, um homem encarapitado¹¹ num galho estreito de um abacateiro” (DELFINO, 2005, p. 46). Em seguida, pergunta ao tio se o que ele vira é um “selvagem”, o que é negado pelo seu tio, que diz ser apenas um índio e dizendo-lhe o seu nome: Febrônio. “Ele não faz mal a ninguém. Vive nas árvores e nós no chão. Cada um em seu mundo e tudo vai muito bem assim... [...]” (DELFINO, 2005, p. 47). Foi através de aparições raras, quase fantasmagóricas, que o índio Febrônio, morador da floresta da Tijuca, seria introduzido na obra. O que João Domar não poderia imaginar é que o destino do desprezado Febrônio, alguns anos mais tarde, se cruzaria novamente com o seu, desta vez para salvá-lo dos destroços, após um grave acidente de carro e levá-lo para completa recuperação, na floresta, durante meses. E sem saber onde estava, João perguntou: “- Diga-me, Febrônio.... Onde é que a gente está, aqui? [...]”. “- A gente está no Rio. – Como assim, no Rio? – É, no Rio. E não muito longe de Santa Tereza. A pé, é preciso menos de duas horas para chegar lá [...]” (DELFINO, 2005, p. 319). Observa-se, neste diálogo, que os dois sempre estiveram próximos um do outro e ainda assim, a floresta e o índio permaneciam invisíveis. Chegada a hora de retornar à cidade, coisa que imaginava fazer há tempos, mas não tinha coragem de enfrentar o seu destino devido aos seus erros do passado, eis que Febrônio o convida a partir. Nesse momento João Domar o convida para irem juntos, mas Febrônio explica:

11. Que se encarapitou; colocado ou situado num local mais elevado, mais alto: animal encarapitado no telhado da fábrica. Disponível em dicionário Aurélio online: <https://www.dicio.com.br>. Acesso em: 04/09/2019.



Não. O meu lugar é aqui. Sou brasileiro, mas também sou tupinambá. E os tupinambás só podem viver na floresta. Nas cidades, não somos nada. Menos que negros. Menos que cachorros. [...] Nossos dois mundos não podem se entender. O seu é brutal e sem respeito. Ele é forte demais para o meu [...]. (DELFINO, 2005, p. 322)

Desconfia-se, entretanto, que o convite de João Domar ao índio Febrônio seja motivado pela inquietação de que ele ficará sozinho, para em seguida surgir a revelação: “– Mas quem lhe disse que eu estava só? – Mas desde que estou aqui, nunca vi ninguém a não ser você nesta mata. Tirando os macacos e os papagaios [...]” (DELFINO, 2005, p. 322). Para sua surpresa, Febrônio o ensina a ver a partir de sua visão, explicando que João enxerga como os brancos e desta maneira não consegue vislumbrar a vida que sempre aconteceu a sua volta.

E, em alguns segundos, o milagre acontece. Na clareira onde corria a cascata, ele sentiu a presença de outros índios, uns cinquenta tupinambás, andando nus, correndo, rindo, sob a copa alta das árvores, brincando na água, fumando cachimbos compridos. As mulheres, de peito pequeno, dentes brilhantes, conversavam na cabana, preparavam a comida, trançavam cipós, pintavam com fibras de palmeiras molhadas em cores vegetais sinais sagrados no corpo das crianças. Duas o cumprimentaram com um gesto da mão, os olhos baixos. Febrônio também apareceu, abraçando pela cintura uma jovem tupinambá que, em troca, lhe acariciava as nádegas, sem pudor nem a menor provocação. (DELFINO, 2005, p. 323)

Paralelamente às descrições positivas e virtuosas acerca da representação do natural brasileiro, presentes na trama, a exemplo de quando revela para João Domar a sua grande missão no Rio de Janeiro, o verdadeiro motivo que o trouxe ao Brasil “– Faça o que você tem de fazer. Trance as três raízes do Brasil [...]” (DELFINO, 2005, p. 324). O que se percebe, entretanto, no final do capítulo, parece conduzir os leitores ainda que inconscientemente, na direção das narrativas dos aventureiros de outros tempos, que acreditavam na salvação de

um povo, conforme revela Léry (2007, p. 202), através da seguinte frase: “Era nosso dever salvá-lo”.

A presença na obra da mulher branca x negra

A imagem da mulher branca que emerge do Rio Branco é descrita como imaculada, provida de beleza angelical e doce por natureza, católica e submissa aos pais, ou marido. Neste local da cidade do Rio de Janeiro, mais precisamente no bairro de Santa Teresa, habita a família de Francisco da Cunha, pai de Emivalda, jovem de classe alta e bem posicionada socialmente. Aparece descrita com “longos cabelos negros ondulados descendo até o meio das costas, olhos de um verde-água profundo puxado para as têmporas, uma boca vermelha e carnuda abrindo-se sobre dentes de marfim, ela brilhava de frescor, de malícia, de graça adolescente [...]” (DELFINO, 2005, p. 48). Educada nos princípios religiosos católicos, conhecia a literatura francesa e citava Victor Hugo e Baudelaire. Vivia reclusa e vigiada pelos pais ou pela ama, e pertencia a uma categoria de mulheres com as quais o personagem João Domar, homem de origem simples das docas do porto de Marselha, jamais convivera. Apesar do autor dar pistas sobre a mestiçagem, ao descrever a mãe da jovem Emivalda como uma mulher de pele de cobre e ébano misturados (DELFINO, 2005, p. 48). A representação da mulher branca que emerge do texto sugere que as mulheres de famílias ricas e brancas são as damas, puras e prontas para o casamento, enquanto as mulheres negras costumam aparecerem descritas como objetos de desejo, satisfação e prazer. E no romance Corcovado a representação dessas mulheres não é diferente. Carelli (1994, p. 61) dá pistas dessa representação quando cita as impressões do historiador e escritor francês, Ferdinand Denis (1798-1890), em visita ao Brasil, entre os anos de 1816-1821, sobre a dança landou, classificada não por ele, mas igualmente por outros viajantes do seu tempo, como



“indecente, mas digna de admiração”. Em contraponto as personagens do Rio Branco descritas anteriormente, o autor apresenta as personagens negras do Rio Africano, notadamente, como fruto das mazelas, da pobreza, da bandidagem, do Candomblé, das magias negras, das bebedeiras, do samba, do malandro, personificado na figura de Dona Diva. A anti-heroína, Dona Diva, descrita como uma mulher nordestina temida pelos homens e por seu temperamento forte, torna-se chefe de uma grande rede de jogo do bicho, e, por consequência, rica e poderosa. Sua história é narrada envolta de mistério, a exemplo do diálogo entre João Dimar, quando o mesmo questiona sua trajetória ao jovem Dori:

Segundo o que diziam nas mesas dos bares, Dona Diva tinha matado mais de cem maridos sem que a polícia encontrasse qualquer prova de culpa.

E como foi que ela chegou no Rio?

Dori, lustrando o chapéu com a manga do paletó, jogou ao acaso:

Sei lá chefe! Uns dizem que ela fugiu do Nordeste porque um inspetor encontrou alguma prova que podia condená-la por assassinato. Outros, que é por causa de uma mãe-de-santo que a família de um defunto teria contratado para fazer um trabalho de vingança contra ela. Em todo caso, aqui no Rio todos a respeitam. Por causa dessa história de morte e mandinga. Mas também porque é uma grande bicheira. E principalmente porque ela herdou uma imensa fortuna. (DELFINO, 2005, p.178)

Apesar de sua trajetória cercada de mistério e desconfiança, a poderosa e rica Dona Diva é a única personagem a ultrapassar as fronteiras entre os mundos, Rio Africano e Rio Branco, na obra. Entretanto, apesar de apresentá-la como uma mulher forte e consolidada financeiramente, diferentemente dos demais personagens de pele não branca, cercados pela miséria, Dona Diva segue o mesmo destino reservado e naturalizado a esses personagens, quase sempre descritos em sua grande maioria, através das lentes reificadas do estereótipo, na representação da mulher negra, assassina, portadora de uma sen-

sualidade sem limites, e cuja riqueza só se justifica através de meios ilícitos, conforme aponta, Ana Maria Bicalho, em seu *artigo Un regard au-delà des stéréotypes? Corcovado et 12, rue Carioca*:

Cette femme noir à la sensualité sans limites est un exemple de l'image stéréotypée associée à la femme brésilienne (mais pas exclusivement) présente dans l'imaginaire français. Tettamanzi (2004: 214), en discutant de la représentation de la Femme brésilienne dans l'imaginaire français, a observé que ce cliché s'est constitué très rapidement sous l'influence de la prostitution et de la vision de la sexualité noire Cette représentation du Noirérotis n'est pas uniquement le fait des regards étrangers sur le Brésil. Il importe de souligner que la littérature brésilienne nous offre aussi des exemples qui nourrissent ce regard stéréotypé sur les femmes brésiennes, particulièrement les mulâtres [...]. (TETTAMANZI, 2004, p. 214, apud BICALHO, 2018, p. 26)

Considerações finais

No decorrer da pesquisa não foi difícil encontrar entrevistas concedidas e/ou artigos que retratam a relação de “débito de amor de Delfino em relação ao Brasil”. Sua paixão pelo país, música e povo brasileiro está presente no romance *Corcovado*, cuja narrativa apresenta uma rica apresentação da sociedade carioca em evolução dos anos 1920-1930, da culinária, do samba, do candomblé, entre outras representações. Delfino presenteia seus leitores através de um minucioso relato da culinária baiana presente no cotidiano carioca, ao descrever, exaustivamente, pratos, bebidas, iguarias, até mesmo a cachaça, com naturalidade e um certo exotismo.

Em relação ao universo musical descrito no romance, rememora alguns aspectos históricos do nascimento do samba, listando os nomes dos grandes sambistas da época, utilizando-se do expediente excessivamente descritivo, para representar os músicos cariocas, a partir dos seus costumes, formas de vestir e/ou comportamento. Da mesma maneira, apresenta as rodas de samba em cultos de terreiros do Candomblé, numa mistura frenética, entre música e religião, ritmos, devoção e sensualidade



dos corpos, inserida através dos rituais e sacrifícios da macumba e/ou quimbanda, quase sempre associadas a rituais de feitiçaria ou ilustração do mal como contraponto do bem. Em sua compulsão de tudo explicar, parece revisitar contemporâneos de outras épocas, ao descrever determinados comportamentos ou práticas, pautadas pelo exotismo e clichê, numa tentativa, talvez, de melhor entreter seu público-alvo.

Em relação ao índio Febrônio, em diferentes momentos parece flertar com as descrições presentes nos relatos dos viajantes, do século XVI, que presenciaram o encontro entre o Velho e o Novo Mundo. É notório o esforço para ressignificá-lo positivamente, em contraponto ao personagem homônimo de Cendrars e se afastar das descrições estereotipadas. Entretanto, parece não conseguir evitar a idealização em torno do tema e ainda contribui para mantê-lo na invisibilidade. Em polo oposto, temos o personagem principal João Dumar, de origem francesa, que apesar de envolvido em diferentes práticas ilegais, assassinatos, um grave acidente de carro, volta a frequentar impunemente a sociedade carioca, ao ponto de participar da construção do Cristo Redentor, sem sofrer represálias ou responder frente à justiça. O que de alguma forma contribui para revisitar o imaginário dos aventureiros do século XVI, que por aqui passaram ao sugerir que não existe pecado ao sul do Equador.

No que se refere à representação feminina, o autor apenas ratifica o que se espera dele, na representação da mulher branca da época, a partir de uma perspectiva patriarcal no domínio da família, onde o pai (ou figura paterna) mantém a autoridade sobre as mulheres e as crianças, de maneira a reproduzir uma representação da mulher branca, como virgem, católica, e culta a espera de um bom casamento. Em polo contrário, encontra-se a representação reificada feminina reservada a mulher negra, como habitante do sub mundo, desprovida de conhecimentos, envolta de mistérios, feitiços e assassinatos, e portadora de uma “sensualidade sem limites”.

Por fim, vale igualmente ressaltar que, apesar de o romance produzir um retrato minucioso da modernização da cidade do Rio de Janeiro dos anos 20-30, permanece fiel a um modelo de representação, a partir do magnetismo exercido pelo exotismo sobre o estrangeiro, ao reproduzir as paisagens de um Brasil paradoxal, misto de uma terra rica, repleta de beleza natural, em constante desordem, naturalizada pelos estereótipos e clichês. Sob tais perspectivas, devemos ampliar o escopo das narrativas pela lente daquilo que não consegue apagar a memória pelo simples entendimento que “a literatura é, sim, uma formadora de opiniões de longa duração” (SOUZA, 2004, p. 32), que opera de modo subconsciente e inconsciente, e, a longo prazo, favorece que a imagem literária alcance status simbólico, junto ao público leitor mais desavisado.

Referências

MOSSY, Ruth; PIERROT, Anne Herschberg. *Stéréotypes et clichés: langue, discours, société*. 1. ed. Paris – França: Armand Colin, 2010.

BICALHO, Ana Maria. *Corcovado et 12, rue Carioca de Jean-Paul Delfino*. Un regard au-delà des stéréotypes? UFBA, v. 1, n. 1, p. 21-31, jan./2018.

BUARQUE DE HOLANDA, Aurelio. *Dicionário online de língua portuguesa*. Termos: Vendeta; Alteridade; Identidade; Saravá; Encarapitado; Estereótipos e clichês; Mandinga Macumbeiros; Mau-olhado. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/vendeta>. Acesso em: 4 set. 2019.

CARELLI, Mario. *Culturas Cruzadas: Intercâmbios culturais entre França e Brasil*. 1. ed. Campinas – São Paulo: PAPIRUS EDITORA, 1994. p. 1-272.

CARELLI, Mario; THÉRY, Hervé; ZANTMAN, Alain. *France-Brésil: Bilan pour une relance*. 1. ed. Paris – França: editions entente, 1987. p. 1-288.

CARVALHAL, Tânia Franco. *Literatura comparada*. São Paulo: Ática, 2004.



CENDRARS, Blaise. Fébronio (magia sexualis). In: _____. *La vie dangereuse*. Paris: Éditions Bernard Grasset, 1938.

DELFINO, Jean Paul. *Corcovado*. 1. ed. Rio de Janeiro – RJ: Record, 2005.

GODET, Rita Olivieri. *As alteridades do mundo num Brasil Barroco*, Santa Maria, v. 19, n. 2, p. 47-56, jul./2009.

GODET, Rita Olivieri. PRIPLAP/ERIMIT. *Le Brésil dans l'imaginaire littéraire français actuel: images de la latinité et du métissage*. Université Rennes 2, v. 1, n. 1, p. 1-17, out./2014.

LÉRY, Jean De. *Viagem à terra do Brasil*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2007.

MELLO, A. M. L. D.; MOREIRA, Maria Eunice; BERND, Zilá. *Pensamento Francês e Cultura Brasileira: Coleção Memória das Letras*, 24. 1. ed. Porto Alegre – RS: EdPUCRS, 2009. p. 1-259.

MURAT, Lúcia, direção de. *Olhar Estrangeiro: Um personagem Chamado Brasil*. França, Suécia, EUA: Europa Filmes, 2005, 1 DVD. (130 min.).

PALAZZO, Carmen Lícia. *Entre mitos, utopias e razão: Os olhares franceses sobre o Brasil (séculos XVI a XVIII)*. 2. ed. Porto Alegre – RS: ed. PUCRS, 2010. p. 1-214.

RIVAS, Pierre. O Brasil no imaginario Francês: tentações ideológicas e recorrência mítica (1880-1980). *Literatura e Sociedade*, [S. l.], v. 11, n. 9, p. 242-247, 2006.

RIVAS, Pierre. O Brasil no Imaginário francês. *Universidade Paris X*, Nanterre, v. 1, n. 1, p. 242-247, 1991.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O sol do Brasil: Nicolas-Antoine Taunay e as desventuras dos artistas franceses na corte de d. João*. 1. ed. São Paulo – SP: Companhia Das Letras, 2008.

SOUSA, Celeste H. M. Ribeiro de. *Do cá e do lá: introdução à imagologia*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. 1. ed. Belo Horizonte: Livraria Itatiaia Editora Limitada, 1978.

YOUTUBE. Primeiro Samba Gravado. 1916. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=16tt_8X0fuU. Acesso em: 20 ago. 2019.

-----//-----

Résumé: Cet article vise à discuter de certaines des représentations des éléments culturels et sociaux du Brésil, présentes dans le roman *Corcovado*. Il s'agit d'une œuvre contemporaine, située dans la ville de Rio de Janeiro, du début du XXe siècle, dont le récit évoque d'importantes représentations de l'époque, telles que: la samba, le candomblé, la cuisine, et le rôle social réservé aux amérindiens, et la femme noire, dans l'intrigue fictive. L'analyse cherche ensuite à réfléchir comment ces représentations culturelles et sociales s'insèrent dans l'œuvre, revisitent l'historiographie du XVIIe siècle, et resurgissent à l'époque contemporaine, générant de l'étrangeté, en relation avec le maintien de l'exotisme dans la représentation du naturel brésilien, ou même, quand il réifie les représentations liées à l'univers de la femme noire, dans l'œuvre, dont les images, restent décrites à travers le prisme des stéréotypes et des clichés. Pour ce travail, en plus du roman en cours d'analyse, une revue bibliographique et documentaire spécifique sur le thème a été utilisée.

Mots-clés: Jean-Paul Delfino; *Corcovado*; Représentations; Stéréotypes et Clichés.

Recebido em: 05 de abril de 2021.

Aceito em: 12 de abril de 2021.

AFROS & AMAZÔNICOS



POPULAÇÃO NEGRA NA REGIÃO DO MADEIRA, MAMORÉ/GUAPORÉ, A PARTIR DE DADOS PRESENTES NO RECENSEAMENTO DE 1940

Black Population in the Madeira Region, Mamoré/Guaporé, based on data from the 1940 Census

Paulo Sérgio Dutra*

Resumo: O presente estudo analisa o percentual da população negra presente nas regiões do Madeira, Mamoré/Guaporé, a partir do Recenseamento de 1940. Para compreender o cenário populacional da região em questão, utilizou-se da pesquisa bibliográfica, e centrou atenções no jornal *Alto Madeira*, um periódico da época para auxiliar na construção do texto. Nesse sentido, como resultado da investigação, os dados levantados revelaram que a região em destaque possuiu uma população eminentemente negra, evidenciando aquilo que Fonseca (2007) chamou de superioridade demográfica negra. Aponta através de outros estudos, as frentes migratórias populacionais que evidenciam a origem e/ou a constituição de uma população negra, sobretudo para a região do Madeira e Mamoré-Guaporé, tendo origem no período escravista no século XVIII, seguido da extração da borracha, e da construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré. A este respeito, assinala-se que o estudo em tela contribui para o fortalecimento dos estudos regionais, principalmente, sobre aqueles que descortinam uma invisibilidade da população negra no âmbito das pesquisas locais.

Palavras-Chave: População Negra; Rio Madeira; Rio Mamoré; Rio Guaporé; Porto Velho; Guajará-Mirim.

Introdução

O texto em tela é uma contribuição sobre a presença do negro (pretos e pardos) em povoamentos nos vales do Madeira, Mamoré-Guaporé no extremo oeste brasileiro, tendo especial atenção aos localizados, precisamente na parte sul do Estado do Amazonas e o Norte-Noroeste do Estado de Mato Grosso na década de 1940. Assim, em relação a este espaço geográfico, assinala-se que no Norte-Noroeste do estado mato-grossense, localizava-se os municípios do Alto Madeira e Guajará-Mirim, e ao sul do Estado do Amazonas localizava-se o município de Porto Velho. Por outro lado, a partir do ano de 1943, estes municípios foram incorporados através

do Decreto n. 5.812, de 13 de setembro de 1943 para a formação do Território Federal do Guaporé¹.

A este respeito, conforme IBGE (1940, p. 08) o município do Alto Madeira possuía uma extensão de 275.021 km², enquanto que Guajará-Mirim ocupava uma área de 73.543 Km², nesse sentido, segundo observações feitas a partir da tabela intitulada: "Área, segundo os municípios", o município do Alto Madeira constituía-se como o mais extenso entre os municípios que compunha o Estado de Mato Grosso, na década de 1940, por outro lado, Guajará ocupava a sexta posição, entre os 28 municípios do referido Estado.

Em relação a Porto Velho, este constituía-se como um município que integra-

* Doutorado em Educação pela Universidade Federal Fluminense, Mestrado em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso, e graduado em Licenciatura em Pedagogia pela Universidade Federal de Rondônia. Professor Adjunto da Universidade Federal de Rondônia – Campus de Ji-Paraná.

1. Conforme o Decreto o referido território seria constituído da seguinte forma Lábrea (partes do município de Camutama) pertencente ao Estado do Amazonas, e Porto Velho, somando ao município do Alto Madeira e Guajará-Mirim pertencente ao Estado de Mato Grosso. Dados disponíveis em: <https://www2.camara.leg.br>. Acesso em: 15 jan. 2021.



va o estado do Amazonas, com uma área 28.220 Km², conforme a tabela que recebeu o título de: “Área, segundo os municípios” (IBGE, 1940, p. 07). Desse modo, o referido município figurava como um dos 28 municípios² do Estado, sendo Porto velho o vigésimo município em extensão territorial.

Criado em 1908 com o nome de Santo Antônio do Madeira, o município do Alto Madeira, cedeu parte do seu território, principalmente as áreas correspondentes aos vales dos rios Mamoré e Guaporé na fronteira com a Bolívia para a criação do município de Guajará-Mirim³ conforme pela Lei do Estado de Mato Grosso Nº 991, de 12 de junho de 1928⁴. Porto Velho por sua vez, foi criado através da pela Lei Estadual Nº 757, de 02 de outubro de 1914, a partir de terras desmembradas do município de Humaitá e foi instalado em 24 de janeiro de 1915.

Diante deste cenário, o texto em questão constitui-se uma contribuição aos estudos regionais que endereçam compreender como Guajará-Mirim, e Porto Velho constituíram-se como espaço marcadamente de população negra. Nesse sentido, o cerne desta contribuição está em apresentar o percentual populacional destas localidades levando em consideração a categoria “raça/cor” utilizada para caracterizar a população brasileira em conformidade com o Recenseamento de 1940.

A este respeito, ao considerar o percentual racial no contingente populacional residente nestas regiões prendeu-se as atenções no contingente denominado brancos, pretos e pardos conforme as categorias utilizadas pelo IBGE, e com destaque para as categorias “preto” e “pardo”,

2. Conforme os dados do IBGE apresentados tanto para o Estado do Amazonas quanto para Mato Grosso apontaram a existências de 28 municípios para cada Estados.

3. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br>. Acesso 20 fev. 2021.

4. Ver mapa: Território do Guaporé Cartogramas Municipais dos Transportes e Comunicação – 1947. Disponível em: <http://memoria.org.br>. Acesso 20 fev. 2021.

onde decidiu-se renuir no grupo denominado “negros”. Sobre este conceito, as Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico raciais para o Ensino da História e Cultura Afro-brasileira (BRASIL, 2003, p. 14) esclarece que “[...] ser negro no Brasil, não se limita as características físicas [...]”. Desta forma, este documento, destaca que pesquisadores e pesquisadoras de diferentes áreas, unem informações pertinentes a pretos e pardos sob a categoria negros, por entenderem, a partir do que sugere o Movimento Negro, a categoria “negro” é constituída por aqueles e aquelas que reconhecem a sua ascendência africana (BRASIL, 2003, p. 14).

Nesse sentido, o presente texto está organizado em quatro partes. Desse modo, para que o leitor possa entender a escolha de centralizar as observações sobre as categorias raça/cor pretos e pardos, na primeira parte realizou-se uma explanação sobre de que maneira no decorrer do curso da história algumas (século XVIII, XIX e XX) passagens contribuíram para que o negro viesse a tornar-se maioria no cômputo populacional nas regiões em questão. Partindo do conceito de “superioridade demográfica negra” utilizado por Fonseca (2007) e Dutra (2017) a segunda parte trará dados concernentes aos recenseamentos de 1940 e 1950, centrando-se as atenções na categoria “raça/cor”, principalmente nos dados de quadros e/ou tabelas que tratam numericamente de demonstrar o quantitativo populacional absoluto registrado no censo de 1940, dos municípios que são objeto deste estudo. Depois, sondou-se como os municípios de Lábrea e Humaitá no Amazonas e Mato Grosso (atual Vila Bela da Santíssima Trindade) em Mato Grosso, possivelmente exerceram influência na constituição dos percentuais do contingente populacional negro nestas regiões tendo os rios Madeira, Guaporé e Mamoré como trajeto⁵ para acessar as

5. Sobre os citados rios como trajetos para acessar as povoações nos vales do Guaporé, Mamoré e Madeira, o jornal Alto Madeira, principalmente nas décadas de 1915 a 1943 evidencia vapores, lanchas fazendo o transporte



localidades existentes no espaço geográfico em questão. Na terceira parte o recenseamento e a fotografia constituem-se as fontes imprescindíveis para acuradamente tecer considerações sobre como se pode perceber questões concernentes a “raça/cor” dos sujeitos. Observa-se que fatos como migração e a presença da igreja funcionou como centro catalisador de irradiação de ações na vida das localidades/povoamentos, principalmente em relação a educação na região do vale do Guaporé. Na última parte, apresenta-se a trajetória da Professora Isabel de Oliveira Assunção para ajudar a responder aquilo que Pinto (1992) sinalizou como a existência de uma invisibilidade sobre o negro nas pesquisas sobre história da educação no Brasil, e que Cruz (2005) tratou de evidenciar que diversos autores na historiografia da educação brasileira ignoraram/ignoram a categoria raça em suas pesquisas. Seguimos!

População negra nas regiões dos vales do Madeira e Mamoré/Guaporé

Procurar entender o movimento populacional com ênfase na questão raça/cor tem sido um grande desafio para pesquisadores e pesquisadoras que tem se dedicado a esta a tarefa. Nesse sentido, destaca-se que no final do século XIX, era recorrente dados sobre a população geral em números absolutos, mas não quando se tratava da categoria raça/cor não.

Sobre esta questão, Mattos (1998) ressaltou que a cor desapareceu nos registros de documentos no decorrer da metade do século XIX. Conforme a autora:

de pessoas e/ou de cargas (borracha, caucho, castanha, couro e rezes de gado bovino). Desse modo, conforme Alto Madeira (04-01-1923, ano VI, nº 587, p. 02) na coluna “Notas e Informações”, o movimento do porto na cidade de Porto Velho durante o mês de dezembro p. findo havia constado a entrada de quatro vapores, trazendo 83 passageiros, sendo 68 nacionais e 15 estrangeiros. Nesse sentido, havia saído o mesmo número de vapores conduzindo 81 passageiros, sendo 58 nacionais e 23 estrangeiros. Destacou-se que a carga vinda pelos vapores entrados havia atingido a 5.151 volumes, e a conduzida pelos que saíram havia elevado a 128.648 quilos de borracha, 347 quilos de algodão e 14 de couros.

[...] o desaparecimento da menção sistemática da cor acontece concomitante, por volta das décadas de 1850 e 1860, nos processos cíveis e criminais. A referência à cor, na qualificação de testemunhas livres, a partir da segunda metade do século, acontece apenas como uma referência negativa. Em geral, calava-se sobre o item cor, a não ser quando se tratava de um recém liberto, em geral estranho e suspeito na localidade onde ocorria o processo, quando então este se tornava o ‘preto fulano’ ou o ‘pardo sicrano’, ‘forro’. Apenas libertos, e não mais os brancos ou os antigos ‘pardos livres’ aparecem, agora, na qualificação de testemunhas racialmente identificadas. (MATTOS, 1998, p. 98)

A este respeito, e em linhas gerais, destaca-se que um documento importante utilizado para dar conta da cor dos sujeitos em observância à categoria “cor/raça”, tem sido o censo e/ou recenseamentos. Nesta direção, como demonstrou Anjos (2013, p. 105) as categorias preta e branca sempre estiveram presentes nos levantamentos estatísticos, desde o primeiro censo. Conforme a autora, as categorias “parda”, “mestiça”, “cabocla”, e “indígena” tiveram intersecções, inclusões, exclusões e substituições ao longo do tempo.

Outra questão levantada pela autora é que o quesito cor foi suprimido nos censos de 1920 e 1970. A este respeito em conformidade com IBGE (1952), observou-se que a orientação dada para a contagem populacional em 1940 foi que ao preencher o questionário, em relação ao referido quesito fosse registrado um traço (–) para as categorias diferentes de “branca”, “preta” e “amarela”, e que naquele inquerito seriam tratadas como “parda”.

De acordo com IBGE (1952, p. XV) a realização da contagem havia resultado na classificação da população em três grandes grupos étnicos, a saber:

[...] – *pretos, brancos e amarelos* –, e a constituição de um grupo genérico, sob a designação de *pardos*, para os que registraram declarações outras como “caboclo”, “mulato”, “moreno”, etc., ou se limitaram ao lançamento do traço. Somente nos casos de completa omissão da resposta foi atribuída a designação “côr não



declarada” [...]. (IBGE, 1952, grifo no original)

Para encaminhar as questões relativas a categoria “raça/cor”, passa-se a seguir a apresentação de elementos que contribui no entendimento do conceito de superioridade demográfica negra, que se aplica ao contingente populacional para a região em destaque. Nesse sentido, os dados mostrados nos quadros 1, 2, evidenciaram uma densa superioridade populacional que reuniu pretos e pardos em um grupo que denominou-se de “negros” e que estava presente na região do Madeira, Mamoré e Guaporé. Sobre esta questão, Silva (1995) e Lima (2013) revisitaram a construção do processo histórico, sendo da Província de Mato Grosso, e processo de povoamentos na região do Madeira construindo argumentos que auxiliam na compreensão de como essa população negra constituiu-se maioria.

Desse modo, Silva (1995) expôs como a população mato-grossense se constituiu ao longo do século XVIII, e Lima (2013) mostrou a existência de duas vertentes para explicar a presença negra no espaço geográfico que viria tornar-se o Território Federal do Guaporé. Assim estes dois autores apontaram evidências que contribuem para o entendimento sobre a construção de uma população majoritariamente negra na região dos municípios de Porto Velho/AM, Guajará-Mirim/MT. A este respeito, o município do Alto Madeira/MT, neste aspecto apresentou-se como exceção⁶.

Dessa forma indaga-se: Como a população destas regiões constituiu-se majoritariamente negra? Quais aspectos contribuíram para tal fenômeno?

Sobre esta questão, as observações feitas por Silva (1995) podem contribuir no sentido de responder estas questões. Em primeiro lugar, a partir de observações feitas por Silva, foi possível entender que houve uma utilização do elemento negro e

6. A mudança do local de início da E. F. M. M. poderia ter influenciado em quantitativo populacional menor de negros no Alto Madeira?

do nativo na criação de um tipo local que pudesse servir de elemento humano na ocupação e asseguramento das terras brasileiras para além do Tratado de Tordesilhas, em específico na fronteira mato-grossense com a Bolívia. Assim, Silva (1995, p. 146) destacou que através da Instruções Régias que haviam sido encaminhadas ao governador Luiz de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, em 1772 “estabelecia uma política indigenista que visava, sobretudo, atrair a população nativa ao grêmio da igreja e das necessidades socioeconômicas do Estado Português”.

Desta forma, na obra intitulada: *Mistura das Cores (Política de Povoamento e População na Capitania de Mato Grosso – Século XVIII)*, este autor produziu treze mapas que apresentam dados populacionais sobre a Província de Mato Grosso no decorrer da segunda metade do século XVIII. Para Silva (1995), os dados, contidos naqueles mapas, demonstraram de fato que $\frac{3}{4}$ dos moradores da Província de Mato Grosso constituíam-se de mestiços e negros. Desse modo, assinala-se que esta observação pode ajudar a compreender a presença de um percentual elevado de negros no cômputo da população residente nas regiões dos vales do Madeira e Guaporé-Mamoré.

Ainda sobre esta questão Silva apresentou várias queixas feitas tanto pelo governador Antônio Rolim de Moura (1751), quanto por Luiz Albuquerque (1778) que escreveram ao Rei pedindo providências para o envio de casais constituídos por brancos para ajudar no povoamento e, portanto, aumentar a população na região (SILVA, 1995, p. 163).

Outra questão levantada por Silva foi a união consensual e casamentos interétnicos para ressaltar a mestiçagem na composição populacional da referida Província. A este respeito, Peraro (1997, p. 160) também expôs sobre a mestiçagem sobretudo na capital da Província mato-grossense para a “manutenção” do perfil da população a predominância das pessoas de cor.



Encaminhando as questões relativas à presença negra nas regiões em destaque, buscou-se compreender a partir das pesquisas de cunho regional, e de documentos que apresentam evidências sobre a localidade. Nesse sentido, Lima (2013) e o jornal *Alto Madeira*, apontaram caminhos para a compreensão sobre um entendimento da constituição da população regional no que corresponde as categorias raça/cor tendo pretos pardos como centro.

No que corresponde à compreensão da constituição do cenário populacional nas regiões em foco, destaca-se que Lima (2013, p. 96) apontou duas vertentes para explicar a presença de uma população negra nas regiões do Madeira, Mamoré e Guaporé. Desse modo, a autora assinalou que na historiografia regional apontam-se dois importantes fluxos migratórios de negros, para contribuir no cômputo populacional do espaço geográfico que viria a ser um dos territórios federais criados por Getúlio Vargas em 1943.

Desse modo, conforme evidenciou Lima, o primeiro fluxo migratório se deu no decorrer do século XVIII, em razão do tráfico de escravizados pela Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão nas praças de Belém e revendidos para as regiões auríferas do Mato Grosso. (p. 96) A este respeito, assinala-se que a região do Guaporé constitui-se como um dos espaços onde o negro escravizado foi utilizado como mão de obra, bem como um local de insurgência contra o sistema escravocrata, ocorrido por meio de fugas, e embrenhando-se na região fronteira tanto do lado brasileiro (BANDEIRA, 1988, VOLPATO, 1995) como do lado boliviano (DUTRA, 2017). Ainda conforme (SILVA, 1995, p. 117) a população mestiça e bastarda “no caso específico de Mato Grosso, foi a disponível para responder as necessidades de povoamento e defesa da fronteira”.

Assim Lima (2013, p. 97) destacou que o segundo fluxo migratório constituiu-se de trabalhadores livres que chegaram às regiões dos rios Madeira e Mamoré

no final do século XIX, e inícios do século XX, no auge do extrativismo da borracha, quando foi empreendida a construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré e contratados trabalhadores negros antilhanos procedentes de várias ilhas do Caribe (principalmente as de Barbados e Granada) para atuarem nos seus serviços. A autora ressaltou também que não menos importante, mas menos referidos estão os fluxos migratórios de negros e mulatos nordestinos oriundos dos Estados do Maranhão, do Piauí e do Pará.

Partindo de observações realizadas no jornal *Alto Madeira*, assinala-se que os dois fluxos migratórios de negros direcionados para as referidas regiões, e citados por Lima (2013) podem ser ratificados, a partir de uma publicação feita no jornal *Alto Madeira* (27-09-1917, ano I, nº 38, p. 01), que divulgou o resultado de um Recenseamento populacional realizado em de setembro de 1917, assinalando que a população estrangeira residente na área urbana da cidade de Porto Velho/AM era constituída por pessoas oriundas de 25 países. Nesse sentido, os dados mostraram que a segunda maior população de estrangeira residente na cidade era formada por pessoas vindas das possessões inglesas, especificamente os oriundos de Granada, Barbados, Jamaica, República Dominicana e Trinidad Tobago que trabalhavam na construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré.

Ainda sobre a questão da presença negras nas regiões do Madeira, Guaporé e Mamoré os dados divulgados pelo *Alto Madeira* apontaram que a população da cidade de Porto velho era oriunda de 18 estados brasileiros, nesse sentido, os dados concordam com Lima (2013, p. 97) ao colocar o Estado do Pará como quarto, o Maranhão como o quinto, e o Piauí como o nono estado brasileiro que contribuiu para o adensamento populacional nas regiões foco deste estudo.

Reservamos o item a seguir para demonstrar como os dados sobre a categoria



raça/cor no que corresponde aos cálculos populacionais sobre as regiões do Madeira, Mamoré e Guaporé estavam presentes no recenseamento de 1940.

A presença negra nas regiões do Madeira, Mamoré e Guaporé conforme o Recenseamento de 1940

Os quadros a seguir tratam de demonstrar o quantitativo absoluto e em percentuais conforme a categoria cor/raça no cálculo da população residente nos municípios de Porto Velho/AM, Alto Madeira/MT e Guajará-Mirim/MT⁷. Nesse sentido, foi possível também observar percentuais quanto ao sexo, o quantitativo de homens e mulheres dentro desta categoria.

O quadro 01 demonstra que o município do Alto Madeira diferenciava-se dos municípios de Guajará-Mirim e Porto Velho quanto ao percentual na distribuição populacional dentro da categoria cor/raça. Desse modo, enquanto Guajará dava um percentual de 68% de negros em sua população, o Alto Madeira registrava apenas 40,8%. Por outro lado Porto Velho, registrava 68,4%.

Nesse sentido, indaga-se: O que levou o Alto Madeira a ter um percentual menor de população negra no cálculo de seu contingente populacional? Uma possível resposta, certamente, pode ser o deslocamento do ponto inicial da E. F. M., para o Porto do Velho, e consequentemente, o deslocamento do seu contingente de trabalhadores. Outra resposta, poderia ser que parte deste contingente era composto de pessoas, como observou Lima (2013, p. 97) que, para além dos fluxos migratórios indicados, não menos importante estava o de negros e mulatos nordestinos oriundos dos Estados do Maranhão, do Piauí e do Pará.

7. Para diferenciar as obras indicadas na fonte dos quadros 1 e 2 acrescentamos a letra “a” ao ano de 1940, ao tratar dos dados retirados do Recenseamento Populacional de 1940 sobre o Estado de Mato Grosso IBGE (1940a, p. 52), e a letra “b” ao tratar dos dados retirados do Recenseamento Populacional de 1940 sobre o Estado do Amazonas IBGE (1940b, p. 52)

Quadro 01. População de fato, por sexo e cor nos municípios do Alto Madeira/MT, Guajará-Mirim/MT e Porto Velho/AM – Recenseamento de 1940*

Cor/Raça	Alto Madeira		Guajará-Mirim		Porto Velho		Total	%				
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres						
Branco	1.934	1.389	3.323	57,4	1.040	887	1.927	31,5	1414	1203	2617	31,5
Pretos	402	187	589	10,3	409	312	721	11,8	318	216	534	6,4
Pardos	1.014	753	1.767	30,5	1.884	1.549	3.433	56,2	2.799	2.355	5.154	62
Amarelos	73	36	109	1,8	09	10	19	03	01	01	02	0,02
Total	3.423	2.365	5.788	100	3.342	2.758 ¹	6.100	99,8	4.532	3.775	8.307	99,9

Legenda: (IBGE 1940a, p. 52) e IBGE (1940b, p. 52)

* A população negra no município do Alto Madeira era de 40,8%, uma vez que a de Guajará-Mirim correspondia a 68%.

1. Na tabela computou-se 01 (uma) mulher para categoria “pessoas de cor não declarada”.

Para ilustrar o entendimento de como a população negra (a soma de pretos e pardos) estava presente nas regiões em questão, no quadro a seguir demonstrou-se que o percentual deste contingente que residia nas regiões do Madeira, Guaporé e Mamoré era 60,3%⁸.

8. Ver Dutra (2020, p. 622-623) onde explicita que a população negra do Território Federal do Guaporé no Recenseamento de 1950 saltou para 71,2%, enquanto que no município de Guajará-Mirim esse percentual chegava a 74,8%.

Quadro 02. População de fato, por sexo e cor nas Regiões do Madeira, Mamoré-Guaporé – Recenseamento de 1940

Cor/Raça	Homens	Mulheres	Total	%
Brancos	4388	3479	7867	38,9
Pretos	1129	715	1844	9,1
Pardos	5697	4657	10354	51,2
Amarelos	83	47	130	0,6
Total	11297	8898	20.195	99,8

Fonte: IBGE (1940a, p. 52) e IBGE (1940b, p. 52)

Assim, o quadro acima, aponta para uma superioridade demográfica negra como alertaram Fonseca (2007) e Dutra (2017), nas regiões do estudo. Dessa forma, uma questão que possivelmente, pode contribuir para o entendimento do uso deste conceito quanto a formação populacional desta região, foi a observação do percentual da população negra presente no município de Lábrea que era de 74,3 %, e o do município de Humaitá que correspondia a 80,2%, e ainda do município de Mato Grosso [Vila Bela] que elevava-se a 83,9%. Sobre esta situação, é importante marcar que alargando as regiões geográficas do Madeira e Guaporé, quando somam-se as populações dos municípios de Lábrea, Humaitá, e Vila Bela a proporção negra em termos de percentuais pode ser elevada a 71,1%.

Desse modo, a respeito da influência populacional, sobretudo negra, dos municípios circunvizinhos nas regiões em questão, é sabido que a região do Guaporé foi no período colonial uma região de quilombos, e na atualidade mantém-se como uma região de remanescente quilombolas⁹.

Encaminhando as questões sobre os percentuais na composição das categorias cor/raça na região em questão, é de bom alvitre reforçar as evidências na amálgama das populações das localidades que compunham os vales do Madeira, Mamoré/Guaporé no decorrer dos séculos XVIII conforme Silva (1995), século XIX Peraro (2005) e século XX Dutra (2020). Assim

9. Sobre as comunidades de remanescentes quilombolas na região no vale do Guaporé indica-se texto intitulado: Santo Antônio do Guaporé: direitos humanos, conflitos e resistência socioambiental de Marco Antônio Domingues Teixeira disponível em: <https://www.scielo.br/pdf>.

a seguir, tendo a fotografia como foco, e usando da percepção/observação sobre as características fenotípicas das pessoas que integram a imagem, tentou-se construir um discurso que possibilitasse através da imagem definir a categoria cor/raça das pessoas presentes nesta. Avancemos!

O recenseamento e a fotografia como forma de tratar e perceber a categoria raça/cor na pesquisa

Para tratar da compreensão da população concernente as regiões do Madeira, Guaporé e Mamoré, do ponto de vista do perfil racial destaca-se que duas possibilidades podem ser aventadas, o recenseamento e a fotografia. No caso do recenseamento, tomamos por base o recenseamento de 1890 que registrava categorias no escopo de: nome, a idade, profissão, raça, o estado civil, a religião, a nacionalidade, instrução e se possuíam defeitos físicos, por residente na cidade de Cuiabá. Outro documento que sustentou a construção deste estudo foi o recenseamento de 1940, que contribuiu com números/dados absolutos em relação as categorias sexo, idade, cor, estado conjugal, religião, nacionalidade e instrução¹⁰. A este respeito, destaca-se que encontrou-se dificuldades em relação ao recenseamento de 1940 no que corresponde a apresentação dos dados por domicílios. Nesse aspecto, assinala-se que estes foram garantidos no recenseamento de 1890, onde cada pessoa residente nos domicílios das duas freguesias que compunham a cidade de Cuiabá naquele momento teve suas informações computadas no referido recenseamento.

Nesse sentido, e as informações sobre as categorias indicadas no Recenseamento

10. Nesse sentido, Recenseamento de 1940 estava dividido em duas séries uma Nacional e outra Regional, a primeira trouxe dados sobre o país, a segunda particularizou os dados de cada unidade de federação. As unidades federais como Acre Amazonas, Pará, Maranhão, Piauí, Rio Grande do Norte, Paraíba, Alagoas, Sergipe, Espírito Santo, Rio de Janeiro, Distrito Federal, Paraná, Santa Catarina, Goiás, e Mato Grosso tiveram suas informações reunidas em único tomo, São Paulo e Minas Geras em três tomos.



de 1890, da cidade de Cuiabá, foram apresentadas, facilitando assim a construção de dados sobre “raça”, profissão, se sabia ler e/ou se frequentava a escola, pontos importantes na construção das análises sobre os estudos que trouxeram a categoria raça/cor como objeto central.

A este respeito, Dutra (2017) assinalou que a indicação do número de pessoas residentes no domicílio, o nome completo, a idade do sujeito, a categoria racial, profissão e instrução (se sabiam ler e escrever e/ou se frequentavam a escola) foram dados pontuais e relevantes para a recuperação da presença da população negra na capital da Província mato-grossense para o final do século XIX, principalmente em relação a instrução pública como na atuação na burocracia administrativa.

Assim, destaca-se que no trabalho em curso, o mais próximo que se conseguiu chegar da compreensão de percentuais que revelassem uma população negra para as regiões do Madeira, Mamoré e Guaporé, foi o cômputo populacional representados através dos dados absolutos sobre o número de brancos, pretos, pardos e amarelos residentes nos municípios de Porto Velho/AM, Alto Madeira/MT e Guajará-Mirim/MT no recenseamento de 1940.

Nessa perspectiva, outra possibilidade utilizada para entender quem era e quem não era negro (preto ou pardo) no cômputo da população destas localidades foi o uso da fotografia. Nesse sentido, para este estudo, apresenta-se duas imagens, a primeira retirada de uma página denominada “Rondônia, minha querida Rondônia”¹¹ presente em uma rede social. A este respeito, assinala-se que a referida página reúne imagens que atendem a um recorte temporal entre 1907 e os dias atuais, e que representam diversas passagens, lugares e sujeitos das localidades que constituem/contribuíram historicamente, com a cons-

11. Ver: <https://www.facebook.com/groups>. Acesso 13 jan. 2021. Na referida página destacam-se que: o grupo foi criado “com o intuito de reunir Fotos e recordações antigas e recentes do nosso querido Estado”

trução e mudanças no espaço geográfico que na atualidade conhece-se por Estado de Rondônia. Sendo assim, observou-se que na referida página estão disponíveis uma quantidade considerável de imagens que reportam a diversas partes geográficas que compõem o Estado de Rondônia. Parte das imagens hospedadas na referida página apresentam aspectos que vão desde as primeiras casas, as primeiras ruas, primeiras escolas, igrejas e outros.

Dessa forma, ressalta-se que em relação ao trabalho com a fotografia, o assunto foi preocupação de Dutra (2020) ao tratar do perfil racial da população da região Norte e do negro Guaporeano nos documentos do Arquivo público de Mato Grosso entre os anos de 1901 e 1943.

Desse modo, ao tratar deste tema Dutra (2020) destacou que além das imagens, outra forma utilizada por ele para identificar a cor dos sujeitos em seu estudo havia se dado através dos relatos orais que foram colhidos nos meses de julho de 2008, e janeiro de 2009 com cinco professoras negras formadas através do Colégio Santa Terezinha¹², uma instituição educacional criada na cidade de Guajará-Mirim, a partir do ano de 1933.

Como forma de solucionar o problema Dutra assinalou também ter utilizado um álbum fotográfico, trazendo a fotografia como forma de revelar “a cor” dos sujeitos. A este respeito o autor afirmou que o referido álbum fotográfico continha dezesseis páginas, e oitenta e seis (86) imagens em preto e branco. Sobre o conjunto de imagens o autor assinalou:

[...] que este trouxe o cotidiano, os eventos e/ou fatos sobre a vida das gentes que residiam na região do Guaporé e na cidade de Guajará-Mirim. As imagens propiciaram localizar eventos como: o dia a dia do Colégio Santa Terezinha, o passeio de Dom Rey com as educandas em um barco chamado

12. Sobre o Colégio Santa Terezinha ver DUTRA, Paulo Sérgio. Memórias de Professoras Negras no Guaporé: do silêncio à palavra. 2010. 149f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Instituto de Educação – UFMT – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2010.

Apóstolo, e em um caminhão que o Bispo havia conseguido para os afazeres da escola e Prelazia [...]. (DUTRA, 2002, p. 625)

Nesse sentido, Dutra destacou que muitos pesquisadores e pesquisadoras brasileiras que debruçam a compreender questões concernentes ao negro na historiografia brasileira, deparam-se com uma série de dificuldades. Desse modo, como alertou o autor uma dessas dificuldades foi registrada pela pesquisadora Hebe Maria Matos, no tocante ao sumiço da cor como registro nas fontes. Sobre esta questão, Matos destacou que este fator consistia num dos processos mais intrigantes e irritantes, ocorridos no século XIX, do ponto de vista do pesquisador. Segundo a autora todos/todas pesquisadores e/ou pesquisadoras que tentaram trabalhar com a história do negro, com o fim do cativo, já se decepcionaram com quase a impossibilidade de alcançá-los, seja trabalhando com processos-crimes e até mesmo com registros civis.

Dessa forma, tendo a fotografia como parâmetro, a seguir apresenta-se a partir da análise de duas imagens, contribuições a respeito da categoria raça/cor. A primeira imagem trata-se de uma família de migrantes recém-chegados a cidade de Porto Velho/AM na década de 1940, e a segunda de um grupo composto por mulheres e homens que integravam a comunidade participativa da Igreja Nossa Senhora do Perpétuo Socorro na cidade de Guajará-Mirim/MT, na mesma década.

Nesse sentido, por meio da leitura [percepção] da imagem abaixo, observou-se a presença de quatro pessoas, sendo três homens e uma mulher. Em relação à percepção quanto as características e/ou traços raciais, observou-se que em relação à mulher, esta pode ser considerada de acordo com a classificação utilizada pelo IBGE como de cor “parda”. Percebeu-se também na mesma, entre outras características, a presença de traços indígenas que podem ser observados nos olhos, e no cabelo. Para os homens, observou-se traços negroides (nariz, cabelo, e cor da pele), principalmente para o primeiro localizado a

direita na imagem e, para o que está usando boina branca, e está sentado após a mulher na referida imagem. Ao sabor da percepção do autor deste texto, tanto a mulher quanto o terceiro homem possuem características indígenas, porém esta observação pode ser mais acentuada nas características apresentadas pela mulher e menos nas apresentadas pelo quarto integrante da imagem permitindo que este possa ser identificado como um homem negro.

Imagem 01. Chegada de uma Família de migrantes na cidade de Porto Velho década de 1940¹³



Fonte: Disponível em: <https://scontent.fjpr1-1.fna.fbcdn.net>. Acesso 13 fev. 2021.

Imagem 02. Mulheres e Homens participantes da Igreja Nossa Senhora do Perpétuo Socorro – Guajará-Mirim/MT, 1940



Fonte: Acervo do GEPRAM – Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Relações Raciais e Migração.

A imagem acima integra um conjunto de imagens presentes no álbum fotográfico já citado anteriormente. Reúne dezenove pessoas (19), sendo quatorze mulheres e cinco homens. A este respeito,

13. Arigó é um termo utilizado para designar aquele/aquelas que chegavam para desempenhar o trabalho na extração da borracha. Nesse sentido, ver: BARBOSA, José Joaci; TAMBORIL, Francisca Aurineide Barbosa. Porto Velho, segregada e irregular: assim surge uma cidade: In: SILVA, Ricardo Gilson da Costa (Org.) Porto Velho, urbanização e desafios para uma cidade centenária. Temática Editora; Edufro. Porto Velho / RO, 2018., p. 145-171. A imagem retrata a família Calixto.



na ocasião da entrevista com a Professora Isabel Oliveira de Assunção¹⁴ em janeiro de 2009, esta rememorou os nomes de algumas mulheres presentes na referida imagem. A este respeito, para aquelas que estão presentes de pé na segunda fileira citou: Leonilda Saglia, a Professora do Alto Madeira, Albertina Coelho, Angelina dos Anjos, Isabel Gomes de Oliveira, Maria de Jesus Evangelista, Paula Gomes de Oliveira, Iodete outra professora do Alto Madeira, uma menina que acompanhava alguém, Antônia Quintão e Lídia dos Anjos. Para aquelas que estas sentadas na primeira fileira assinalou que se tratava de Marcioneia, Elza e Mariazinha que estas integravam a comunidade na Igreja Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Em relação aos homens, naquela ocasião, estes não foram identificados nominalmente.

Em relação à percepção, observando as características a partir das categorias raça/cor utilizadas pelo IBGE, assinala-se que das 19 pessoas presentes na imagem, três podem ser identificadas como sendo brancas, oito como pretas, uma oriental, as outras sete podem ser caracterizadas como sendo pardas. Nesse sentido, entre estas sete pessoas, destaca-se que quatro delas apresentam características fortemente ligadas aos indígenas e/ou bolivianas. Grosso modo, à luz da observação, e ao orientar-se pelas categorias raça/cor utilizadas na contagem da população pelos censos fica evidente que das 19 pessoas presentes na imagem, 15 delas podem ser caracterizadas como negras (pretas e/ou pardas), uma oriental e três brancas.

Sobre as observações construídas acima e, tendo a fotografia como norte para tecer comentários sobre a categoria cor/raça, o leitor e/ou a leitora pode estar se perguntando, “Oras, como o autor pode construir tais afirmações sobre a cor/raça das pessoas que compõem as referidas

14. Isabel Gomes de Oliveira era o nome de solteira da Professora Isabel Oliveira de Assunção conforme informou a referida professora na ocasião da entrevista realizada em janeiro de 2009 na cidade de Guajará-Mirim.

imagens? Como resposta pode-se dizer que “as afirmações” construídas estão no âmbito da observação/percepção.

Sobre este ponto de vista, Dutra (2017, p. 251) tratou de uma complexidade¹⁵ em relação a cor assinalando que no século XIX, as pessoas poderiam ser invisíveis em relação a cor e extremamente apontadas em outras situações. Para o autor, ser detentor de certas “insígnias”, também contribuía para certa “invisibilidade do sujeito” como pertencente a um determinado grupo racial. Por outro lado, Dutra assinalou que, as vezes a cor era motivo para pretos, ou pardos serem recolhidos a cadeia pública por suspeito de “fugido” como foi o caso da preta Benedicta¹⁶, por ordem do subdelegado de Polícia do segundo distrito, “por *suspeita* de fugida” havia sido recolhida a cadeia a cidade, e “solta no dia seguinte por ter-se *verificado* ser livre” (DUTRA, 2017, p. 3; grifo do autor).

Outro autor que pode ajudar no entendimento de uma complexidade em relação a cor é Ramos (1957) que, ao analisar dados do Recenseamento de 1940, destacou que “o negro é mais negro nas regiões onde os brancos são maioria, e é mais claro nas regiões onde os brancos são minoria”. Para o autor, a “minoria branca” presente na população dos Estados brasileiros, que compunham o Norte e Nordeste, mereciam atenção daqueles que dedicavam a ciência das relações humanas, porque no comportamento desta minoria apresentava-se importante problema de psicologia coletiva, o que Ramos chamou de “Patologia social do Branco Brasileiro”. Sobre a questão Ramos (1957, p. 181) assinalou que: Trata-se de minoria que sofre de “instabilidade auto-

15. Sobre a construção dos sentidos sobre as categorias raciais, sobretudo em relação ao termo pardo ver Mattos (1998, 2004, 2009), nesse sentido, a autora salienta que a categoria de pardo teve que ampliar seu significado na medida do crescimento da população, para a qual não era mais cabível a classificação de “preto” e ou de “crioulo”. (MATTOS, 2004, p. 17)

16. Ver A Província de Matto Grosso (22-06-1879, ano I, n. 25)



estimativa”, visto que tende a disfarçar a sua condição étnica efetiva, utilizando-se de mecanismos psicológicos compensatórios do que julga ser uma inferioridade. Nesse sentido, o autor reforçou:

As minorias “brancas” destes Estados, de longa data, têm mostrado tendência para não se identificar com sua circunstancia étnica imediata. Sentem-na como algo inferiorizante e, por isso, lançam mão, tanto quanto podem, de recursos que camuflam as suas origens raciais. Estes recursos são inumeráveis, desde os mais sutis aos mais ostensivos. (RAMOS, 1957, p. 181; grifos do autor)

E para compreender questões que reportam a observação sobre a “outra pessoa”, é bom lembrar que Oliveira Viana destacou que no Brasil o “preconceito é de marca”, ou seja, o/a observador/observadora constrói seus “prejulgamentos” ao observar os traços da pessoa, centrando seu olhar, a partir do nariz, cor da pele, lábios e cabelo. Ao contrário, na construção deste texto, utilizou-se do mesmo mecanismo para responder a uma invisibilidade do negro, sobretudo quando trata-se dos estudos direcionados a historiografia regional.

Diante das questões relacionadas à complexidade da cor trazidas por Dutra (2017) e de uma “instabilidade autoestimativa” mencionada por Ramos (1957), indaga-se: Quem são os homens e as mulheres negras que atravessaram os séculos XIX e XX nas experiências que construíram as regiões do Madeira, Mamoré e Guaporé? Como estes sujeitos contribuíram para a construção de uma burocracia administrativa (educação, saúde, legislatura), o que fez com estes sujeitos fossem invisibilizados nas narrativas que contam retalhos da história das regiões em questão? A este respeito, na última parte deste estudo, para dar sentido a representação dos sujeitos, enquanto cor/raça no âmbito da História Regional, apresenta-se a trajetória da Professora Isabel de Oliveira Assunção, formada na escola de Dom Rey, na cidade de Guajará-Mirim, e que atuou na instrução pública na região do Guaporé.

Isabel de Oliveira Assunção: A mais nova integrante aluna do Colégio Santa Terezinha em 1932 na cidade de Guajará-Mirim/MT

Da pesquisa realizada de 2008 a 2010, resultou a memória de cinco professoras que haviam frequentado as escolas fundadas por Dom Francisco Xavier Rey, o Colégio Santo Terezinha e a Escola Rural Governador Mader¹⁷. Das trinta e três iniciadas no Santa Terezinha, cinco delas tiveram suas trajetórias narradas na dissertação intitulada *Memórias de Professoras Negras no Guaporé: Do Silêncio à Palavra*, sendo a Professora Isabel de Oliveira Assunção uma delas.

Nascida em 1927, no lugar denominado Pau d’Óleo, na região do rio Guaporé, filha de agricultor e construtor de embarcação fluvial, Isabel Gomes de Oliveira nome de solteira, passou a chamar-se Isabel de Oliveira Assunção após contrair matrimônio. Por ser muito apegada a sua irmã Paula Gomes de Oliveira de sete anos, com seis anos e três meses, a pedido de Dom Rey seus pais consentiram que ela acompanhasse a irmã na descida do Guaporé para frequentar a futura escola fundada por Dom Rey. Em 1935, após as férias, houve um hiato na formação acadêmica de Isabel, retornando à escola, em 1938 para finalizar seu processo formativo.

Nesse sentido, a referida professora guardou na memória as passagens desde a fundação do Colégio Santa Terezinha, a criação do Hospital Perpétuo Socorro em 1935, e a chegada das Irmãs Calvarianas para prosseguir no comando da escola de Dom Rey, que passaria a atender pelo nome de Colégio Nossa Senhora do Cal-

17. Trata-se de uma escola fundada por Dom Rey na localidade de Ilha das Flores na região do Guaporé, onde 12 alunas eram internas, 20 ao todo frequentavam a escola. Conforme a Professora Maria Piedade Gusmão, dessa escola saíram formadas em 1969 as seguintes professoras: Hermogenia e a Janete que aturam em Pedras negras, Sandra que ficou em Costa Marques, leda em laranjeiras, Helena em Pimenteiras, Nilce em Surpresa, Maria Piedade em Santa Fé, Rosa ficou em Limoeiro Rio São Miguel, a de Rolim de Moura a referida professora ressaltou não havia tido muita sorte, “ela desviou”.



vário. Reportou as suas inclinações para a área da saúde, retornou ao Santa Terezinha em 1938, permanecendo até 1945, e destacou que as demasiadas demandas, na área da educação na localidade de Limoeiro, fizeram com que ela fosse contratada a auxiliar de ensino¹⁸ sua irmã a professora Paula Gomes de Oliveira em 1947 para atuar na escola desta referida povoação.

Figura 04. Professora Isabel de Oliveira Assunção – janeiro de 2008



Fonte: Arquivo do GEPRAM

Em 1948, a pedido de Dom Rey, foi transferida para atender a povoação de Santa Rosa no Guaporé. Como a Professora Isabel de Oliveira Assunção foi professora da Maria Piedade Gusmão, é possível que sua transferência para a cidade de Guajará-Mirim tenha se dado na década de 1970, quando se aposentou.

18. Nesse sentido, o jornal Alto Madeira (03-08-1949, ano XXXII, Nº 3404, p. 01-04) registrou a viagem do governador a região do Guaporé, destacando suas impressões sobre as localidades visitadas. Registraram a passagem pelas escolas do Forte Príncipe, onde atuava o “auxiliar de ensino” José Francisco dos Santos, de Pedras Negras, onde atuava a “auxiliar de ensino” Leonilda Saldias. Em Santo Antônio, visitaram a escola dirigida pela “auxiliar de ensino” Maria de Jesus Evangelista, e na localidade de Limoeiro foram recebidos com os cumprimentos oficiais, e em seguida dirigiram todos para a escola, onde os alunos da “auxiliar de Ensino” Paula de Oliveira Lopes ofereceram aos circunstantes um programa de arte, falando depois a professora e por fim o Senhor Governador.

Em janeiro de 2008, na ocasião da entrevista, a professora Isabel de Oliveira Assunção contava 83 anos, e residia na cidade de Guajará-Mirim, exercia suas funções voltadas ao zelo da sua família e ainda nas atividades religiosas integrando congregação Filhas de Maria, na diocese daquela cidade.

Em 11 de fevereiro de 2014, as nove horas da manhã a Professora Isabel Gomes de Assunção fez sua partida.

Pelas ruas de Guajará-Mirim, ou Costa Marques sobre as professoras de Dom Rey, é comum ouvir: “Sem elas, o que seria do Guaporé?”

Considerações Finais

A construção trabalho em tela ajudou a capturar nuances de um momento histórico e geográfico para a região dos vales do Madeira, Mamoré/Guaporé anteriores à criação do Território Federal do Guaporé. Nesse sentido, foi possível construir um olhar sobre a região em questão, contrapondo a uma invisibilidade da presença negra nas pesquisas realizadas no âmbito regional, principalmente no que corresponde ao destaque aos sujeitos que deixaram suas contribuições na organização da burocracia administrativa montada, a partir da criação dos municípios do Alto Madeira/MT, Porto Velho/AM, e Guajará-Mirim/MT, à medida que as instituições foram criadas e fortalecidas nestes municípios.

Por outro lado, enfatiza-se a importância da categoria cor/raça nos documentos oficiais ao tratar dos sujeitos. Nesse sentido, lançou-se mão do recenseamento como documento, observando a contagem populacional tendo a categoria cor/raça como ponto central. A este respeito, os dados alcançados representam apenas os quantitativos absolutos, sobre a população conforme raça/cor nos municípios e Estados. Adverte-se que a construção desses dados nos inquéritos, carece-se de uma particularização maior, no sentido de apontar/apresentar os números de domicílios, os números de pessoas resi-



dentes nesses, o estado civil, a cor/raça, a religião, e se sabe ler e/ou frequentam a escola. Desse modo, de posse de dados sobre estas categorias é possível registrar, analisar, entender construir um olhar como era organizada a sociedade nas localidades da pesquisa.

Dessa forma, no estudo em tela, soma-se às categorias a fotografia como meio de construir observações e percepções sobre os sujeitos, principalmente em relação à cor/raça, como também à leitura sobre a realização de eventos e/ou acontecimentos sociais, políticos e privados na época em questão.

Por fim, como contribuição maior ficam os dados que marcam para a região uma superioridade demográfica negra, restando saber quem são os sujeitos, homens e mulheres negras que imiscuíram-se na burocracia administrativa que se construiu e efetivou-se ao longo da construção dos espaços que ajudaram a formar uma estrutura capaz de impor a criação de um território federal na década de 1940 aglutinado o espaço geográfico correspondente aos municípios do Alto Madeira/MT, Porto Velho/AM, e Guajará-Mirim/MT. A este respeito, a história da Professora Isabel de Oliveira Assunção é um indicativo de que muitas mulheres negras estiveram à frente da educação nos vales do Madeira, Mamoré/Guaporé, bem como na ocupação de cargos no executivo. Se elas estiveram na linha de frente, abre-se a possibilidade para a participação de homens negros nas estruturas governativas construídas em vilas, distritos e até mesmo na sede dos municípios.

Referências

ANJOS. Gabriele dos. A questão “cor” ou “raça” nos censos nacionais. *Indic. Econ. FEE*, Porto Alegre, v. 41, n. 1, p. 103-118, 2013. Disponível em: <https://revistas.planejamento.rs.gov.br>. Acesso 03 out. 2019.

ALTO MADEIRA, Porto Velho, ano I, nº 38, p. 01, 27-09-1917) (Biblioteca Nacional) “Alto Madeira”.

ALTO MADEIRA, Porto Velho, ano XXXII, nº 3404, p. 01-04, 03-08-1949) (Biblioteca Nacional) “Alto Madeira”.

ASSIS, Edvaldo de. *Contribuição para o estudo do negro em Mato Grosso*. Cuiabá: UFMT/PROED, 1888.

ASSUNÇÃO, Isabel de Oliveira. *Entrevista concedida a P. S. Dutra*, integrante do GEM/IE/UFMT. Guajará-Mirim, ago. 2008 e jan. 2009. 2 fitas cassete (80 min) 3 ½ pps, estéreo.

AYALA, S. CARDOSO S. F. *Album Graphico do Estado de Matto-Grosso*. Hamburgo: Ayala, 1914.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território Negro em Espaço Branco – estudo antropológico de Vila Bela*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

CRUZ. Marileia dos Santos. Uma abordagem sobre a história da educação dos negros. In: ROMÃO, J. (Org.). *História da educação do negro e outras histórias*. Brasília: Ministério da Educação/SECAD, 2005.

IBGE. *Recenseamento Geral do Brasil de 1940*. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br>. Acesso em: 22 de janeiro de 2019.

IBGE. *Recenseamento Geral do Brasil de 1940 – Série Regional Amazonas Parte II*, 1 de setembro de 1940 – (Rio de Janeiro – Serviço Gráfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística).

IBGE. *Recenseamento Geral do Brasil de 1940 – Série Regional Parte XXII – Mato Grosso*, 1 de setembro de 1940 – (Rio de Janeiro – Serviço Gráfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística).

DUTRA, Paulo Sérgio. *Memórias de Professoras Negras no Guaporé. Do Silêncio a Palavra*. 2010. 140 f. Dissertação (Mestrado em Educação)- Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Educação, Programa de Pós Graduação em Educação, Cuiabá, 2010.

DUTRA, Paulo Sérgio. *Ao correr da pena: pretos e pardos letrados na cidade de Cuiabá/MT nos oitocentos*. 452 f. Tese



(Doutorado em Educação) – Programa de Pós Graduação em Educação, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

DUTRA, Paulo Sérgio. *O Perfil racial da Região Norte e o Negro Guaporeano nos documentos do Arquivo Público do Estado de Mato Grosso: 1901-1943*. Revista da ABPN. v. 12, n. Ed. Especial – Caderno Temático: “Africanos, escravizados, libertos biografias, imagens e experiências atlânticas” agosto de 2020, p. 613-636.

FONSECA, Marcus Vinicius. *Pretos, pardos, crioulos e cabras nas escolas mineiras do século XIX*. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

LIMA, Marta Valéria de. *Dos Tambores de Averequete aos Tambores de Oxála. Histórias de uma relação complexa: as religiões afro-brasileiras e a sociedade em Rondônia (1911-2011)*. Tese (Programa Oficial de História da América Latina – Mundos Indígenas – Departamento de Geografia, História e Filosofia da Universidade Pablo de Olavide, de Sevilha (Espanha) Sevilla, 2013.

MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista, Brasil Século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

NOGUEIRA, Mara Genecy Centeno. *Entre Categas e Mundiças: Territórios e Territorialidades da morte na cidade de Porto Velho*. 2015. Tese (Doutorado em Geografia) Setor Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2015.

PERARO, Maria Adenir. *Fardas, Saias e Batina: A ilegitimidade na Paróquia Senhor Bom Jesus de Cuiabá, 1853 – 1890*. Tese (Doutorado em História) Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, 1997.

PINTO, Regina Pahim. *Raça e Educação: Uma articulação incipiente. Cadernos de Pesquisa*, São Paulo: Fundação CARLOS Chagas, nº 80, p. 41-50, 1992.

RAMOS, Guerreiro. *Patologia Social do “Branco” Brasileiro*. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br>. Acesso 07 abr. 2021.

SILVA, Jovam Vilela da. *Mistura das Cores (Política de Povoamento e População na Capitania de Mato Grosso – Século XVIII*. Cuiabá: Edufimt, 1995.

SAMPAIO, Sonia Maria Gomes. *Uma Escola (In)Visível: Memórias de Professoras Negras em Porto Velho no Início do Século XX*. 2010. Tese (Doutorado em Educação) Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Araraquara, 2010.

VOLPATO, Luiza Rios Ricci. *Cativos do Sertão: Vida cotidiana e escravidão em Cuiabá em 1850-1888*. São Paulo: Editora Marco Zero; Cuiabá, MT: Editora da Universidade Federal de Mato Grosso, 1993.

-----//-----

Abstract: This study analyzes the percentage of the black population present in the regions of Madeira, Mamoré/Guaporé, from the 1940 Census. In order to understand the population scenario in the region, bibliographical research was used, and attention was focused on the newspaper Alto Madeira, a periodical of the time to help in the construction of the text. In this sense, as a result of the investigation, the data collected revealed that the highlighted region had an eminently black population, evidencing what Fonseca (2007) called black demographic superiority. He points out, through other studies, the population migration fronts that show the origin and/or constitution of a black population, especially for the Madeira and Mamoré-Guaporé region, originating in the slave period in the 18th century, followed by the extraction of rubber, and the construction of the Madeira Mamoré Railway. In this regard, it is noted that the study in question contributes to the strengthening of regional studies, especially on those that reveal an invisibility of the black population in the context of local research.

Keywords: Black Population; Madeira River; Mamore River; Guaporé River; Porto Velho; Guajará-Mirim.

Recebido em: 26 de abril de 2021.

Aceito em: 29 de abril de 2021.

AFROS & AMAZÔNICOS



O 27 DE MAIO DE 1977 EM ANGOLA, EM TORNO DE UM SILENCIAMENTO, LUGARES E DEVERES DE MEMÓRIA

The 27th of May 1977 in Angola, Around a Silence, Places and Duties of Memory

*Yuri Manuel Francisco Agostinho**

Resumo: O objetivo deste artigo converge sobre a questão do 27 de maio de 1977 em Angola. O tema foi visto a partir de três eixos: o primeiro direciona-se para o 27 de maio em Angola: entre a memória e o silêncio; o segundo vai elencar os lugares de memória sobre o 27 de maio de 1977 e o terceiro vai se ocupar em falar sobre o 27 de maio de 1977 em torno de deveres de memória. Com a história do tempo presente, assim como a leitura das demandas dos tempos atuais na sociedade em Angola, foi possível reconhecer que, por um lado, o assunto sobre o 27 de Maio de 1977 em Angola caminhou por processos de silenciamento, por outro lado, o assunto continua avançar para outros lugares de memória, criando desta forma, bases para que hoje no tempo presente, seja possível falar de deveres de memória e reparação.

Palavras-chave: 27 de Maio de 1977; Angola; Silenciamento; Memória.

Introdução

Hoje, em vários países¹, é comum a evocação nos discursos de líderes, de homens públicos, de líderes comunitários, nos debates acadêmicos e em textos na imprensa escrita, o clamor ao dever de memória (HEYMANN, 2006, p. 1). Por outro lado, é possível olhar em nível internacional vários países recém-saídos de governos opressivos têm colocado nas suas agendas o acertar contas com um passado muito próximo, fala-se no formato da busca do conhecimento e da justeza sobre a conduta de violência política, seja aquilando criminalmente os infratores dos direitos humanos (MOTTA, 2013, p. 57).

* Mestre em Ensino de História da África pelo Instituto Superior de Ciências da Educação de Luanda (2016). Doutorando em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, Brasil. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

1. País como a França, Brasil, etc. já existe um debate profícuo sobre a reparação do passado, deveres de memória, deveres de história. Por exemplo no Brasil fala-se da escravidão, o dever e os lugares de memória no Brasil. O cais do Valongo no Rio de Janeiro, foi local de tráfico negreiro, hoje foi institucionalizado com base à memória do tráfico negreiro na região portuária do Rio de Janeiro a favor de um política de reparação.

Pegando neste mote é possível olhar de fato, o que se está a passar em Angola nos últimos tempos, ou se fizermos uma introspecção e a partir destes referenciais, olhar pela abertura que o novo governo de Angola liderado pelo Presidente João Lourenço em ter dado “atenção” sobre temas sensíveis com o passado traumático que conecta identidades e atores ligados a processos políticos. Por exemplo, podemos ver também o caso de uma certa “aproximação” do governo ao partido da oposição (UNITA), concomitantemente o enterro de Jonas Savimbi², fundador da UNITA.

Será que estamos na presença de uma legitimação do direito a reparação, de “erros” cometidos no passado? A declaração de Francisco Queiroz³, feita em Genebra, em Março de 2019, ao Comité de Direitos Humanos da ONU, marca o início de um novo ciclo político, assumindo atenção aos direitos humanos e a abertura de um estudo sobre a reparação de danos às

2. O caso de Jonas Savimbi enquadra-se num programa já antigo. O discurso político de João Lourenço favoreceu o momento.

3. Ministro da Justiça e dos Direitos Humanos do atual Governo liderado por João Manuel Gonçalves Lourenço.



vítimas de repressão, de déficits de governação ou de perseguição política⁴.

É a partir do 27 de Maio de 1977, em Angola, que tentaremos fazer um percurso que vise olhar sob três níveis de leitura os eventos passados mais de 30 anos. O primeiro assinala que é um fato de que o 27 de Maio de 1977 em Angola tornou-se um “tabu”, logo estamos na presença de um silenciamento no âmbito político⁵. Em segundo é compreender quais são os lugares de memórias sobre do 27 de maio de 1977. Em terceiro lugar, tentaremos compreender até que ponto o 27 de Maio de 1977 pode estar em torno de deveres de memória.

Não pretendemos apresentar um quadro geral dos acontecimentos sobre o 27 de Maio de 1977, mas sim, tentar responder as demandas dos discursos políticos de hoje, com base em temas sensíveis na sociedade Angolana. Mas, ir para este campo da história política de Angola implica encarar certas divergências, e pisar em outros “terrenos”.

4. Trata-se da reconciliação das vítimas do conflito em geral. Quer durante a luta de libertação, quer durante a guerra civil... Isso inclui a queima das bruxas ou o setembro vermelho, em que foram queimadas pessoas vivas na Jamba, acusadas de feitiçaria. E também questões recentes do período de 2008 a 2017.

5. Torna-se um “tabu” por ser um assunto que ao longo do tempo foi permanecendo num quadro de opacidade. Pode ser ainda entendido por “tabu” por ser um tema que é evitado em muitos espaços. De acordo com Marques (2012): “Em Angola, já nos aproximamos dos 35 anos da tentativa de golpe de Estado de 27 de Maio de 1977, mas o tema, se não é mais um tabu, com certeza ainda permanece sendo evitado pela maior parte da sociedade angola, sobretudo por conta da violenta repressão que ocorreu na sequência da tentativa de golpe. Durante boa parte deste tempo, a longa guerra civil, que começou em 1975 e terminou apenas em 2002, criou um clima de permanente instabilidade que provocou uma forte tendência das pessoas a se calarem, por receio de tocar em uma divergência interna e serem acusados de traidores, para dizer o mínimo”. MARQUES, Inácio Luiz Guimarães. Memórias de um golpe: o 27 de Maio de 1977 em Angola. 2012. 132 folhas. (Dissertação de Mestrado em História Social), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói.

O 27 de maio de 1977 em Angola: entre a memória e o silêncio

É um fato que quarenta e dois anos após o 27 de Maio de 1977, surge uma abertura para o reconhecimento e o diálogo para políticas de reparação, por parte do Governo Angolano. O período que antecede a esta tomada de decisão, como o Governo Angolano enfrentava este assunto? Como se diz, a ação do homem desenrola-se no tempo social, vai deixando marcas ao longo do tempo, e estas marcas podem ser acessadas sob a operacionalização da memória. Le Goff (1990) diz que o controle da memória coletiva e dos lugares de memória é também uma expressão de poder das classes dominantes (LE GOFF, 1990, p. 475). Nesse contexto, o assunto do 27 Maio de 1977 em Angola, foi se “esbatendo” ao longo dos tempos, a forma de não se abordar o assunto, pode ser entendida sob várias perspectivas. Este sentimento do não falar aproxima-se aos “erros cometidos”; “às inverdades”; “às atrocidades” ou “aceitar culpas⁶”?

Com a aceleração do tempo, surge um espaço de ruptura seguramente entre o presente e o passado, Hartog (2006) fala de um sentimento vivido da aceleração sendo uma forma de fazer a experiência: “a mudança brusca de um regime de memória para um outro” (HARTOG, 2006, p. 12). O espaço de ruptura entre presente e o passado seguramente cria um efeito aos diversos grupos identitários que constituem uma determinada sociedade, os efeitos estão correlacionados com as lembranças, esquecimentos, lugares de memórias, memórias não significativas ou a preocupação de preservar uma determinada memória.

6. Fala-se desse assunto até um “certo ponto”: o MPLA fala do assunto internamente, embora tenha sido o Governo na época, o assunto permanece mais interno do que externo. Com a abertura da “democracia”, as vozes soltam para denunciar os excessos cometidos... O Governo, hoje, pretende proporcionar esse diálogo das versões diferentes. E sarar a questão.



Num estudo feito⁷ com base na memória coletiva e identidade nacional em jovens angolanos, é perceptível ver o que representa o 27 de Maio, face a história de Angola. As questões que guiaram esta pesquisa foram as seguintes: que representações têm os jovens atualmente sobre a história de Angola? Quais os significados e as comoções relacionadas aos eventos fundamentais e individualidades históricas? Quais as principais fontes de comunicação sobre a história do país? O objectivo do estudo foi analisar as representações sociais da história construídas pelos jovens angolanos e as emoções associadas a essas representações.

No quadro geral, os autores identificaram que o 27 de Maio de 1977 foi o acontecimento referido em sexto lugar pelos jovens (19,23%; média = 2,90). As comoções citadas em relação ao acontecimento são conjuntas, mas o que predomina é a questão da “revolta”. Foi nessa época que aconteceu em Angola uma tentativa de “golpe de estado” contra o MPLA cujo fracasso conduziu à repressão violenta por parte do estado, da qual originou a morte e o sumiço de muitos cidadãos angolanos cujos familiares ainda hoje demandam o

7. Os autores: Júlio Mendes; Eugénio Silva e Rosa Cabecinhas estudaram as representações dos jovens angolanos sobre a história de Angola. “Este estudo foi realizado no âmbito de um projecto de investigação mais amplo, que visou analisar as narrativas identitárias e as memórias coletivas nos países de língua oficial portuguesa. Neste trabalho foram discutidas as representações de uma amostra de jovens angolanos sobre os acontecimentos e as personalidades que consideram mais importantes na história angolana. Neste trabalho discutiu-se brevemente alguns dos resultados de inquéritos realizados junto de jovens em estabelecimentos de ensino em Luanda durante o mês de Maio de 2008. Participaram neste estudo 184 estudantes, sendo 81 do sexo feminino e 103 do sexo masculino (idade média 21 anos)”. MENDES, Júlio; SILVA, Eugénio; CABECINHAS, Rosa. Memória colectiva e identidade nacional: jovens angolanos face à História de Angola. In: MARTINS, Moisés de Lemos; CABECINHAS, Rosa; MACEDO, Lurdes (Eds.). Anuário Internacional de Comunicação Lusófona 2010 lusofonia e Sociedade em Rede. Universidade do Minho – Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade: Grácio Editor. 2010. Disponível em: <https://repositorium.sdum.uminho.pt>.

governo⁸. Com o andar dos tempos, e passados mais de trinta anos, o assunto do 27 de Maio de 1977 continua sendo um “tabu” em certos espaços.

Tabela 01. Acontecimentos da história de Angola

Acontecimento	Porcentagem	Impacto
Independência de Angola (11 de Novembro de 1975)	85, 71%	6, 70 (1,05)
Memorando de Luena / Dia da Paz (4 de Abril de 2002)	70, 88%	6,86 (0,45)
Luta armada de libertação nacional (1961 – 1975)	60, 44%	5,60(2,44)
Massacre de Baixa de Kassanje (4 de Janeiro de 1960)	42, 86%	2, 85 (2,14)
Morte de Jonas Savimbi (22 de Fevereiro 2002)	20,33%	4,79 (2,45)
Tentativa de Golpe de estado (27 de Maio de 1977)	19,23%	2,90 (2,76)
Abolição da escravatura (10 de Dezembro de 1836)	17, 03%	5,97 (1,80)
Guerra Civil (1976 – 2002)	10, 87%	2,31 (2,48)
Tráfico de escravos (séculos XVI a XIX)	10, 44%	2,06 (1,56)
Dia do Herói Nacional (17 de Setembro)	9,89%	6,14 (1,68)

Fonte: Memória colectiva e identidade nacional: jovens angolanos face à História de Angola. (adaptado).⁹

Segundo os autores deste estudo, o assunto é pouco estudado por investigadores no âmbito das ciências sociais. Por ser tabu, não consta nos manuais de história do ensino oficial e raramente é estudado em sala de aula. No entanto, a memória coletiva sobre este assunto tem sido estabelecida através de diálogos no quotidiano e de ações públicas de organizações de direitos humanos, permanecendo um quadro de opacidade. Os autores do estudo apontam uma hipótese explicativa concernente aos efeitos sobre os jovens luanenses em relação aos acontecimentos da história de Angola. Para os autores, os efeitos de uma guerra de âmbito nacional são difusos e sentiam-se indiretamente em Luanda ao passo que o golpe de estado teve Luanda como palco e deixou um rasto de muitas mortes (MENDES *et alli.*, 2010, p. 209 -210).

Na nossa perspectiva, os resultados do estudo supracitado, podem ser correlacionados também com as seguintes va-

8. Sobre este assunto ver: CARREIRA, I. O Pensamento Estratégico de Agostinho Neto, Lisboa: Dom Quixote, 1997. FRANCISCO, M. Nuvem Negra o Drama do 27 de Maio de 1977, Lisboa: Clássica Editora, 2007. MATEUS, D. C. e MATEUS, Á. Purga em Angola: O 27 de Maio de 1977. Porto: ASA, 2007.

9. Legenda: percentagem (%) = percentagem de respondentes que mencionaram a personalidade Impacto = média de impacto atribuído ao acontecimento (desvios-padrão entre parênteses); Escala: 1 = muito negativo; 7 = muito positivo. Disponível em: <https://repositorium.sdum.uminho.pt>.



riáveis: (i) políticas de elaboração e revisão dos manuais de história de Angola; (ii) como é ensinada a história de Angola na sala de aula. Nesse contexto, os manuais “podem” funcionar como um lugar de congelamento de memória¹⁰, influenciando, dessa forma, a consciência dos alunos, os fatos históricos e os eventos do tempo presente constam nestes manuais mas de forma pouco incisiva. Consequentemente, os estudantes ficam limitados, e por sua vez, não conseguem responder às demandas dos tempos atuais. Por isso, o tema o 27 de Maio de 1977 ocupa uma posição intermédia na tabela supracitada.

Por outro lado, seria interessante os autores aplicarem o mesmo estudo no nível do ensino superior em Angola: no âmbito das ciências sociais, a partir desse ponto poderíamos aferir de fato, se existe também uma opacidade ou se é um tema que os estudantes consideram ser um “tabu”. É um fato que no âmbito do ensino superior, tanto em Angola e fora de Angola, o número de monografias, dissertações e teses sobre o tema tem crescido¹¹.

Se analisarmos sob um outro prisma o problema da opacidade do tema 27 Maio de 1977 na sociedade angolana leva-nos

10. Os órgãos responsáveis pela execução dos manuais de ensino de história ao elaborarem o manual podem “alterar” o fato histórico ou “ocultar” acontecimentos, o resultado deste procedimento é a perpetuação de uma memória oficial e o engendramento de uma “política de esquecimento”. Com este tipo de história nos manuais de ensino, não condiz de fato com a “realidade histórica”, ou até esta memória oficial pode aproximar-se aos eventos históricos. Mas para a história e o ensino da história é necessário uma história das margens e não do centro, que muitas das vezes é uma história pautada com um propósito político, que não contribui na íntegra para a consciência de homens “novos”, visto que em muitos casos quem conta a história é quem ganha.

11. Em 1995, Jean-Michel Mabeko-Tali tinha iniciado o debate público sobre o assunto. Defendeu isso na sua Tese de Doutoramento em Sorbonne. A Academia já assumia esse debate desde 2002. Com a publicação do livro de Dalila e seu marido, o diálogo alastrou-se e ganhou outras dinâmicas. Houve um caso de Tribunal entre família de Neto e Dalila... Por outra, existem outros autores que abordaram a questão do 27 de Maio de 1977. É o caso também de Carlos Pacheco, embora a visão dele seja polémica, ele é sobrevivente do 27 de Maio. Também Arthur Queiroz publicou uma nova versão sobre o assunto, com a publicação das cópias das declarações dos tais ditos: “golpistas”.

para uma outra hipótese explicativa, ou seja, a opacidade pode estar associada por exemplo, com as experiências pessoais ou de grupos implicados diretamente ou indiretamente com o problema do 27 de Maio de 1977. Essas experiências traduzem-se em “pobreza de experiência”, ou seja, os efeitos das experiências, principalmente daquelas pessoas que tiveram problemas no passado, ficam entranhadas no interior de suas “vidas”. Naturalmente, essas pessoas ficam pobres em comunicar estas experiências. Por outro lado, os efeitos podem seguir para o lado que Benjamin (1994, p. 118) fala: “que não se deve imaginar que os homens aspiram a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência”.

Nesse sentido, a intenção de libertar-se destas experiências, surgem as vozes reivindicativas de familiares das vítimas do 27 de Maio de 1977 e dos sobreviventes, querendo libertar-se de um passado que está presente. O silêncio e o esquecimento também podem estar ligados às “políticas de esquecimento”, que visam de forma subentendida ou determinada, diminuir grupos políticos, através do silenciamento de suas memórias, ou mesmo apagar memórias “incômodas”, como é o caso de memórias de época de ditaduras ou de forte repressão política (POLLAK, 1989).

Segundo Vargas (2019, p. 70), “historicamente actores que desenvolveram “políticas de esquecimento” apoiaram-se de cinco estratégias essenciais, usualmente de carácter opressivo, estruturadas, culminaram com o aniquilamento de memórias “indesejadas” por eles” (*apud* ANSARA, 2012, p. 305). Essas cinco apresentam-se da seguinte forma:

- 1) Produção de consensos ou de memória consensual coletiva: Formato de cobro da harmonia local/nacional, por exemplo, pelos governantes pós-ditatoriais através do escondimento de crimes cometidos por estes e extinção da memória as lutas de resistência desenvolvidas contra essas ditaduras.



- 2) Processos de anistia: ao buscarem a paz cívica, reconciliando os inimigos, proporcionando uma harmonia social, consequentemente provocando o esquecimento institucional.
- 3) Manipulação política e ideológica: Forma de ocultar da população acontecimentos como atos violentos e repressivos. Praticada através dos meios de comunicação oficiais, da escola formal, dos desportos, da imposição pelo medo, da propaganda política e económica e do patriotismo.
- 4) Queima de arquivo: destruição de arquivos e registos oficiais que façam referência à memória a ser apagada.
- 5) Impunidade: a não condenação de criminosos (por exemplo, torturadores do período da ditadura) e o não reconhecimento de atos violentos por partes das autoridades oficiais.

Olhando para o caso de Angola, é de referir que, das cinco estratégias supracitadas que normalmente amparam as “políticas de esquecimento”, não caberiam no rol de todo processo do 27 de Maio de 1977, por causa da natureza do evento, mas olhando para o tempo, na direção que Hartog (2006) propõe: “presente – passado”; podemos ver que a algumas peças do “Puzzle”, começam a completar o vazio de um problema que precisa ser resolvido. Nesta linha de ideia, abertura para o reconhecimento e o diálogo para políticas de reparação deve ser um dos caminhos a seguir, mas não deve ser um percurso, dedicado unicamente aos tribunais, mas também a questão das reparações compensatórias e a busca da verdade¹² (MOTA, 2013, p. 57).

12. A busca da verdade implica olhar para várias possibilidades, por exemplo: (1) O contexto histórico de 27 de Maio foi produzido pela ideologia marxista do MPLA, e legitimado pelo quadro legal da República Popular de Angola?; (2) Como reenquadrar 27 de Maio pós-Guerra fria, e num quadro legal (Constituição) que advoga a Democracia, liberdades individuais, etc.?; (3) Há uma polémica documental em relação a um grupo de Russos e Americanos terem optado em monitorizar o 27 de Maio. Os cubanos insurgiram e tudo terá ido a água a baixo?

Quarenta e dois anos passados, os eventos do 27 de Maio de 1977 em Angola assentam nas lembranças traumatizantes e memórias que esperam o momento propício para serem expressas. Pollak (1989) afirma que essas lembranças durante tanto tempo confinadas ao silêncio e contadas de uma geração à outra de forma oral, e não através de publicações, permanecem vivas. O longo período de silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil incapaz de contrapor o excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo, ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade. Apesar de que na maioria das vezes esteja ligada a fenômenos de dominação, a clivagem entre memória oficial, dominante e memórias subterrâneas, assim como a significação do silêncio sobre o passado, não remete forçosamente a oposição entre estado dominador e sociedade civil. Encontra-se com mais frequência esse problema nas relações entre grupos minoritários e sociedade englobante (POLLAK, 1989, p. 5).

O passar do tempo, faz com que algumas pessoas se ajustem com o mudar de épocas e se fidelizam com o passado. Na medida que o tempo vai passando, os vestígios do passado vão desaparecendo, neste contexto, existem grupos que transitam para o novo tempo e imediatamente libertam-se dos eventos traumáticos do passado, mas existem outros grupos que ficam presos no passado, normalmente são estes grupos que reivindicam ao estado políticas de reparação, também são estes grupos, que carregam consigo memórias sobre lugares, que podem ser referidos como lugares de memória sobre do 27 de maio de 1977.

Os lugares de memória sobre o 27 de maio de 1977

Falar sobre os lugares de memória implica primeiramente falar sobre o conceito de memória, tendo em vista a forma como as ciências sociais e a história operaciona-



lizam o conceito. É um fato que a memória para atingir vários campos do saber¹³ passou por um processo de “cristalização”, ela era vista sob uma perspectiva limitada, ou seja, ela correspondia a um processo vago e estático de lembrar fatos do passado. Este processo estático estava relacionado à imagem de depósito de dados, como simples atualização mecânica de vestígios. Os historiadores julgavam o campo da memória como subjetivo, em comparação ao tradicional: documentos como fonte histórica. O olhar de “suspeição” sob o campo da memória fez com que Maurice Halbwachs olhasse para a memória não só como um processo de ordenação do passado, mas como um processo do passado e também como um processo de releitura do passado (MARQUES, 2012, p. 91). Nesse sentido, as ciências sociais contribuíram para uma mudança de paradigma, conseqüentemente surge a interdisciplinaridade, ela expandiu-se também para o campo da filosofia e da literatura.

Contudo, surgem pesquisas para salvamento e engrandecimento em proveito da memória coletiva, houve uma conversão partilhada pelo grande público obcecado pela perda de memória, surgindo dessa forma uma história dita nova que se interessa em criar uma história virada a partir da memória coletiva: dos lugares topográficos, como os arquivos, bibliotecas, museus, monumentos, cemitérios, arquiteturas, emblemas e memoriais. Nesse sentido, a memória tem como finalidade conservar certas informações, diante desse pressuposto, ela tem um agregado de funções mentais, em que o homem pode atualizar impressões ou informações passadas (LE GOFF, 1990).

13. De acordo com Le Goff (1990), “o estudo no campo da memória abarca a psicologia, a psicofisiologia, a neurofisiologia, a biologia, perturbações mentais e a psiquiatria”. O autor reforça que certos desdobramentos em prol do estudo da memória, no seio de qualquer das ciências supracitadas, podem evocar, numa forma figurada ou de uma forma concreta, traços e problemas da memória histórica e memória social.

Os lugares de memória levantam possíveis abordagens, partindo do pressuposto que os lugares de memórias são lugares complexos. Este pensamento está atrelado ao significado e à profícua discussão dos lugares de memória que Nora inicia em 1984, “*Entre Memória e História: A Problemática dos Lugares*”. Os lugares de memória correspondem a dois domínios, que se tornam interessantes e também complexos: simples e ambíguos, naturais e artificiais, imediatamente oferecidos à mais sensível experiência e, ao mesmo tempo, sobressaindo da mais abstrata elaboração. O autor caracteriza os lugares como: o material, simbólico e funcional. Demonstra como esses lugares se desdobram para a efetivação de um lugar de memória. Identificando os lugares de memória, o autor atesta como estes lugares podem trazer novas abordagens (NORA; AUN KHOURY, 2012).

O Lugar de memória em si¹⁴ não é só um lugar físico, as datas, as comemorações, os acontecimentos, as origens dos acontecimentos, também são lugares de memória. Nesse sentido, os grupos atingidos diretamente ou indiretamente, por tristes e trágicos acontecimentos que foram os eventos do 27 de Maio de 1977, ao operarem memórias, as lembranças recaem muitas vezes nos lugares de disputas; nos lugares de sofrimento; nos lugares de vítimas e também nos lugares de ressentimentos. Esses lugares referidos podem ser considerados como lugares de memória sobre o 27 de maio de 1977. Como exemplo, podemos olhar para a narrativa de algumas vítimas do 27 de Maio de 1977:

Fui levado pelo contexto político; fui preso na ressaca daquilo que se convencionou chamar “intentona”; fui acusado de ter participado na sublevação, o que confirma: considerando que autorizei que a população transpusesse a primeira cancela

14. O lugar de memória pode desdobrar-se para o lugar de memória: simbólica, tangível, enquanto construção: memória-sociedade; memória-indivíduo e memória coletiva.



que dava para o palácio, na Direcção da Rádio Eclésia, sim, participei.¹⁵

Ir para os lugares de memórias implica fazer um trânsito entre o presente e o passado, em que a operacionalização desse trajeto pode levar-nos a outros lugares. Se observarmos a narrativa de Silva Mateus, é perceptível constatar vários lugares que espream outras questões, outras histórias e experiências. O que chamou a atenção na narrativa Silva Mateus foi a seguinte expressão: “fui preso na resaca daquilo que se convencionou chamar “intentona”, fui acusado de ter participado na sublevação”. Esse testemunho remete-nos, logo, para um lugar de memória ou para vários lugares, onde a tortura, o sofrimento nas cadeias, direcionam possíveis conexões com locais de eventos e experiências traumáticas.

Por outro lado, os testemunhos dados por Justino Pinto de Andrade, Manuel Vidigal e à Palmira Africano de Carvalho, numa mesa redonda, realizada pela Universidade católica de Angola, sob o título: *liberdade e memória em mesa redonda: o 27 de maio em Angola*¹⁶ direciona o nosso olhar para o lugar das emoções, o lugar do medo, o lugar da sobrevivência e o lugar da violência. Tomemos atenção à narrativa de Justino Pinto de Andrade:

São quarenta e dois anos, e estou aqui neste espaço com alguns indivíduos com quem convivi a quarenta e dois anos em circunstâncias muito difíceis. Nesta altura eu já me encontrava preso a mais de um ano, por isso mesmo tive a ingrata tarefa de certa forma de receber na cadeia algumas pessoas que aqui estão, receber porque eu já era veterano. Então convivi na cadeia com o meu colega de medicina Manuel Vidigal que vinha comigo, ele já médico e eu tive de interromper porque

15. Depoimento dado por Silva Simão Mateus de 63 anos de idade ao Jornal de Angola. “EDITORIAL”. Especial Segunda-feira 27 de Maio de 2019, Luanda. Silva Mateus é também o presidente da Fundação 27 de Maio. Na qualidade de ex-presos e sobreviventes do 27 de Maio de 1977, Silva Mateus congratula-se com a decisão tomada pelo Executivo e pelo MPLA que insta o Governo a resolver os pendentes do 27 de Maio.

16. Disponível em <https://www.youtube.com>.

tive outros percursos. Estive na cadeia com o Manuel Vidigal, o Mufusso e outros companheiros que aqui estão, portanto que eu já convivía antes. É evidente que foi apanhado do meio daquela grande turbulência que foi o 27 de Maio. Hoje faz quarenta e dois anos, em que vivenciei os momentos mais dramáticos da minha vida política e mesmo como homem, e não posso esquecer. E até porque aqui também tem entre nós filhos de algumas dessas pessoas que dum forma ou outra foram envolvidos naquela turbulência. Muitos deles até filhos de companheiros meus de outras cumplicidades anteriores, e é bom eu ainda estar vivo para poder conviver com os filhos dos meus companheiros de varias cumplicidades. Mas também é bom eu estar presente, para poder passar o meu testemunho, o que vivenciei, um conjunto de factos mesmo antes do dia 27 que no fundo foram o cadinho, que alimentou aquele momento dramático [...].¹⁷

A narrativa supracitada permite olhar a capacidade que a memória possui, ou seja, a presença e o encontro com algumas pessoas no espaço da mesa redonda permitiu estimular a memória de Justino Pinto de Andrade. Nesse contexto, as lembranças enviaram-lhe para vários lugares do passado: o lugar da cadeia; a experiência que teve com Manuel Vidigal como colega na faculdade de Medicina e como companheiro na cadeia. Por outro lado, este exemplo que acabamos de evidenciar nos oferece possibilidades de falar da “lembrança individual como limite das interferências coletivas”, assunto que Halbwachs (1990) fala na sua obra: *Memória Coletiva*. Contudo, o autor explica que as lembranças pessoais tais como nós sozinhos às confirmamos e somos competentes em reencontrá-las, evidenciam-se das outras pela maior complexidade das circunstâncias fundamentais para que sejam lembradas, mas isto é apenas uma diferença de grau.

Quando algumas vezes limitamo-nos na verificação do nosso passado, este

17. Depoimento dado por Justino Pinto de Andrade numa mesa redonda realizada pela Universidade católica de Angola, sob título: liberdade e memória em mesa redonda: o 27 de maio em Angola, disponível em <https://www.youtube.com>.



exercício gera duas espécies de elementos: os primeiros são, quando é possível recordar aquilo que nós queremos, os segundos, ao contrário, não compreendem a nossa chamada, ou seja: ao irmos à busca do passado parece que o nosso querer choca num obstáculo (HALBWACHS, 1990, p. 48-49). Por isso, a presença de Manuel Vidigal e outros companheiros fizeram com que as lembranças individuais de Justino Pinto de Andrade tivessem uma interferência, ou seja, a memória individual está carregada do social, ela é menos demarcada em relação a memória coletiva que são marcas em representação do passado vivo na mente de um grupo¹⁸.

Um outro aspecto assinalado nesse turno tem a ver com as memórias das vítimas, que não atribuem um lugar central em suas recordações as datas dos acontecimentos, mas sim, naquilo que elas sentiram: os gritos de terror, os cheiros, o barulho, o clima... Mas para isso, Pollak (1989) dá o seu ponto de vista: nas recordações mais próximas, aquelas de que guardamos recordações pessoais, os pontos de referência geralmente apresentados nas discussões são de ordem sensorial: o barulho, os cheiros e as cores (POLLAK, 1989, p. 11). Como exemplo, podemos olhar para as narrativas de José Carrasquinha e José Adão Fragoso, uma vez que não atribuem um lugar central em suas recordações a data do acontecimento, mas sim, naquilo que eles viveram e sentiram: o ambiente, os lugares e as personagens:

Fiquei preso quase dois anos. Eu e outras pessoas que estiveram presas nas mesmas circunstâncias estávamos em liberdade condicional, por uma razão muito simples. Primeiro, fui preso sem culpa formada; segundo, puseram-me na rua sem guia de soltura. Portanto, tecnicamente, ainda estou preso. Para agravar a situação, nunca me pagaram o dinheiro que me devem. [...]. Fui para uma cela onde estava a malta da Revolta Activa.

18. O discurso de Justino Pinto de Andrade não foi individualista, na sua narrativa é possível notar passagens onde faz referência a grupos ou pessoas que estiveram com ele na cadeia.

Isto foi na Cadeia do São Paulo. Conheci lá o Gentil, o Justino, Menezes, Pinto de Andrade e outros. Estes também queriam dar golpe de Estado? Depois, fui transferido para a Casa de Reclusão. Estive num corredor que se chamava “Corredor da Morte”. Éramos 44 indivíduos que lá estávamos e acabámos 22. Entre mortos e feridos sobra sempre alguém e fui um dos tipos que sobreviveu. Aquilo era tão quente que até no tempo do frio usava abano. Tinham-me dito que seria fuzilado se estivesse a mentir. Como sabia que a qualquer momento podia morrer, deixei a tristeza de lado. Quando viro filósofo, costume dizer que pobre triste é um homem morto. Você já é pobre, vai ficar mais triste para quê? Lá na cadeia, o dia-a-dia era ouvir barulho devido à porrada.¹⁹

E também:

E quando cheguei ao Largo Hoji-ya-Henda, defronte do Ministério da Defesa, já os manifestantes tinham sido dispersos pelos cubanos aliados à Guarda Presidencial. A manifestação teve muita adesão. Enquanto no Palácio, manifestantes eram dispersados com tiros, havia gente aqui na Mutamba a deslocarem-se para lá. Depois disso, todos começaram a dirigir-se em direcção à RNA, porque havia informações de que lá havia manifestantes. Não havia um plano prévio para uma concentração na RNA e TPA, pois o único local escolhido era o Palácio Presidencial. O povo dirigiu-se à Rádio e Televisão onde foi repellido pelas referidas forças transportadas pelos blindados. Saí daí para a minha casa no bairro Popular. Chegado a casa, meu pai lá estava e muito preocupado comigo. Perguntou se valerá a pena a manifestação. Eu não o respondi. Começou a queimar todos os papéis e documentos que havia em casa. Eu estava consciente de que o pior estava para vir, porque o MPLA havia declarado que tinha sido frustrada uma tentativa de golpe. No dia seguinte, dois homens fardados bateram à porta e todos membros da minha família já esperavam o pior. Fui levado ao Ministério da Defesa sem mostrar resistência e consciente de que iria morrer. Permaneci detido por dois dias. Estes foram os dias mais longos de minha vida. O meu primo, que era chefe de um pelotão do Exército, reconheceu-

19. Depoimento dado por José Carrasquinha ao Jornal de Angola. “EDITORIAL”. Especial Segunda-feira 27 de Maio de 2019, Luanda.



-me e gritava que eu era um homem altamente perigoso. Agrediu-me e dizia, em kimbundu, para ter calma. Surrou-me e a mais quatro pessoas. Depois, colocou-nos num camião e levou-nos ao edifício da antiga DISA, localizado defronte ao ex-Parlamento, e colocou-nos numa cela. Depois de uns dias, retirou-nos de lá, sem roupas e com muito frio. Voltou a levar-nos para outro lugar, de que já nem me lembro, onde havia pessoas de confiança que também queria salvar. O camião foi andando connosco (acho que era de madrugada) e chegou às imediações do Golfo, onde nos permitiu a fuga. No Golfo, consegui chegar a casa da minha irmã e ali permaneci durante 14 meses, até à altura em que, em 1978, em Cabinda, Agostinho Neto proclamou a política de clemência aos sobreviventes do 27 de Maio. Ali apareço, publicamente, como se tivesse saído da cadeia.²⁰

Existem fenômenos de revivência por toda parte: “o tempo corre e o tempo cura, ele traz novidades e recupera o que só pode ser reconhecido a distância” (KOSELLECK, 2014, p. 246). É importante entender que a nossa memória não está habitada, por isso, procuramos sempre lugares por onde podemos ancorar as nossas memórias e a partir deste pressuposto, podemos confirmar e encontrar vários lugares, por onde tivemos experiências no passado. Por outro lado, as marcas da memória manifestam-se através de linguagens, as datas dos acontecimentos não são os únicos elementos a serem destacados nas narrativas. O narrador, ao recordar uma data, deve fazer sempre uma associação, por isso, se olharmos para as narrativas das vítimas do 27 de Maio de 1977, supracitadas, é possível encontrar: datas, experiências vividas e significados.

Koselleck (2014), na sua obra: *Estratos do tempo: estudos sobre história*; analisa os efeitos diacrônicos das guerras na consciência. Para o autor, quando na prática, a guerra termina com o “calar das armas”. Naturalmente, muda o status da consciência desse conflito. A experiência

de guerra se transforma em memória. Nesse sentido, o autor esclarece dizendo que a memória não é uma dimensão fixa, uma vez que ela persiste em atuar de forma inalterável. Ela está sujeita aos efeitos da guerra, que podem condicionar, recalcar e canalizar a memória, transformando as lembranças que se têm dela. Muitas coisas são esquecidas, outras permanecem fincadas na consciência como um espinho. Muitas coisas são recalçadas, outras são canonizadas. A guerra origina consequências que operam como um filtro entre as lembranças e a consciência (KOSELLECK, 2014, p. 253). Olhando para a realidade do 27 de Maio de 1977, os eventos também avançam em uma direção diacrônica, em que as experiências das vítimas se transformam em memória.

Ao procurarmos esses lugares de memórias, constitui uma forma de se ir à busca de uma representação ausente daquilo que já se passou, ou pode constituir, uma tentativa de reconstrução daquilo que ocorreu de significativo no passado. Ao irmos à procura de memórias das vítimas do 27 de Maio de 1977, operacionaliza-se um trânsito: (presente-passado), que leva a vários lugares de memória, que pode ser dos mais simples aos mais complexos.

Por outro lado, esse trânsito traduz-se num exercício historiográfico permanente, revestido sob duas perspectivas: a primeira é um fato que o tema aqui tratado vai se reconstruindo de dados fornecidos no presente e projetado para o passado. A segunda é uma certeza de que o tema 27 de Maio de 1977 em Angola está em torno de uma memória coletiva, uma vez que ela recompõe magicamente um passado sobre o tema, por isso é que existem vários lugares de memória do 27 de Maio de 1977. Essas duas perspectivas vão ao encontro daquilo que Halbwachs (1990) esclarece: com base a (memória histórica – individual) e a (memória coletiva – coletiva), pressupõe falar de duas consciências: a individual e a coletiva; desenvolvem-se as diversas formas de memória, cujas for-

20. Depoimento dado por José Adão Fragoso ao Jornal de Angola. “EDITORIAL”. Especial Segunda-feira 27 de Maio de 2019, Luanda.



mas mudam conforme os objectivos que elas implicam (HALBWACHS, 1990).

O 27 de maio de 1977 em torno de deveres de memória

Antes de entrarmos para o assunto principal (o 27 de maio de 1977 em torno de deveres de memória), teceremos breves considerações sobre o conceito de deveres de memória. Articular o conceito de deveres de memória, implica olhar sobre as primeiras causas memoriais que ganharam repercussão em alguns países, exemplo: França, Alemanha, África do Sul e Brasil, por conseguinte, essas causas memoriais desdobraram-se até aos dias de hoje.

Olhando para a França como um marco referencial²¹, o tema de memória neste país, deve ser compreendido na contextura de uma vasta discussão no âmbito político, atinente aos efeitos sociais de discursos e usos relacionados ao dever de memória, expressão introduzida ao longo dos anos de 1990, significando um sentido: de que, memórias de *sofrimento* e *opressão* geram imperativos, por parte do estado e da sociedade, em conformidade com grupos portadores dessas memórias. Abarcando a sociedade civil, o estado e a comunidade acadêmica – mormente historiadores, mas também cientistas sociais e filósofos. A contenda tem levado ao questionamento das ferramentas legais utilizadas pelo Estado francês na gestão de passados sensíveis, e tem actualizado a reflexão referencial sobre as conexões entre história e memória, provocando disputas acerca do papel do historiador no espaço público.

Para um entendimento concernente aos meandros do debate sobre o conceito de deveres de memória, é necessário imergirmos para o historicismo do conceito e para o contexto no qual as primeiras demandas memórias ganharam corpo, outorgando impulsos a um desdobramento para

21. O nosso marco parte da França como modelo, porquanto os franceses conseguiram debater as questões sobre passados sensíveis abarcando vários sectores da sociedade francesa. Exemplo: sociedade civil, o Estado e a comunidade acadêmica.

contemporaneidade. A origem do conceito dever de memória consistiria no processo de resignificação do discurso memorial associado ao Holocausto de milhares de judeus que viviam na França, ocorrido a partir dos anos 1970 (HEYMANN, 2006, p. 4).

Saindo da França o nosso olhar recai novamente para o assunto 27 de Maio de 1977 em Angola, que para nós não é um assunto tranquilo, mas as demandas dos discursos políticos de hoje, com base aos temas sensíveis na sociedade angolana, obriga-nos a fazer um enquadramento do 27 de maio de 1977 em torno de deveres de memória. O 27 de Maio de 1977 está ligado a deveres de memória, pois existem processos de reivindicação, provenientes de associações. Como exemplo, podemos olhar pela posição da Fundação 27 de Maio que, no ano de 2001, realizou a sua primeira conferência, quando revelou os nomes de pessoas envolvidas nas mortes:

Quanto a isso dou o benefício da dúvida, porque em 2001 – quando a Fundação 27 de Maio realizou a sua primeira conferência onde exteriorizou os nomes dos matadores – o MPLA fez uma declaração onde dizia que já não nos tratavam de golpistas nem de fracionistas, mas sim de patriotas incompreendidos. Na mesma declaração dizia-se que houve excessos e que não havia motivo para serem colocados entraves para a solução do processo. Volvidos 11 anos, isto é em 2013, quando o MPLA se apercebeu que os sobreviventes associados na Fundação 27 de Maio tinham decidido realizar uma manifestação frente à sede do MPLA, voltou a publicar a mesma declaração, mas até hoje não disse mais nada.²²

Por outro lado, o 27 de Maio de 1977 está ligado a deveres de memória, porque existem familiares das vítimas que exigem reparação; exigem a verdade; exigem os corpos desaparecidos; exigem enterros condignos e exigem um memorial. Qual seria a posição do estado em resposta a estas exigências? Seria de fato, políticas de reparação por parte do Estado Angola-

22. Depoimento dado por José Adão Fragoso à DW. José Fragoso é vice-presidente da Fundação 27 de Maio. Disponível em: <https://www.dw.com/pt>.



no e a criação de comissões de verdade, assim como aconteceu nos processos na Argentina, Chile, Brasil, França e na África do Sul, etc. ... É de realçar, que estes processos não tiveram um carácter punitivo.

É um fato que as demandas sobre eventos traumáticos em Angola nos tempos actuais, continuam na agenda do Estado mas sem consensos²³, mas isso pode ser compreendido até um certo “ponto”. Se olharmos para a génese do próprio conceito de dever de memória, mostra-nos que o dever de memória não é um assunto de âmbito leve, uma vez que nele estão aglutinados: reconhecimentos dos erros no passado, sofrimento, opressões, genocídio, tortura e assassinatos. O direito à verdade deve ser atrelado ao papel do estado e a outros sectores da sociedade.

Mas é de realçar que caminhar pelo espaço da história política recente implica encarar certas polémicas, e alguns riscos. De um lado, temos as polémicas de natureza académica²⁴, relacionadas ao debate sobre os limites do conhecimento e a capacidade efetiva de explicar os eventos. Nesse sentido, Motta (2013) diz que o estudo de processos políticos recentes constituem em jogo as conexões entre história e memória, e a disputa sobre as potencialidades de compreender e de interpretar o passado, ou seja, a possibilidade de se chegar à verdade. Além dos historiadores, o assunto em questão reúne outros campos do conhecimento, como: as Ciências

23. Três das principais organizações que se têm batido pelo reconhecimento dos atos cometidos na sequência dos acontecimentos do 27 de Maio de 1977, nomeadamente o Grupo de Sobreviventes do 27 de Maio, a M27 (Associação dos Órgãos) e Associação 27 de Maio (de sobreviventes e familiares das Vítimas), manifestaram esta semana, em comunicado, «reservas» aos objetivos até aqui contemplados no Plano de Reconciliação em Memória das Vítimas dos Conflitos Políticos. EDITORIAL”. Novo jornal sexta-feira 27 de Setembro 2019. Edição nº 604.

24. São vários livros editados, artigos, teses e dissertações sobre a questão do 27 de maio de 1977 em Angola, ou temas que se aproximam ao 27 de maio de 1977, mas não existe consensos, o que existe de fato são discursos divergentes, pessoas defendendo o discurso oficial, que foi tentativa de Golpe de estado, e outras problematizando as questões internas do MPLA.

Sociais (Antropologia, Ciência Política, Economia e Sociologia), o jornalismo e os pesquisadores das mídias, os Estudos Literários, a Psicologia e o Direito (MOTTA, 2013, p. 58).

Hoje é possível ver em algumas universidades em Angola, jornais, assim como em outros meios ou locais, pessoas a dialogarem sobre o 27 de Maio de 1977. Num passado muito próximo, não se via estas disputas pela compreensão e representação de um passado recente. O que chama atenção nesses espaços é uma relação entre a história e a memória, marcando aproximações e distanciamentos. A notícia do jornal de Angola de segunda-feira 27 de Maio de 2019 – Especial 27 de Maio de 1977 – elenca diálogos entre a memória (passado) e a história (presente), através dos discursos de jornalistas que trazem notícias para esfera pública, utilizando os discursos de políticos no presente, e olham o passado, trazendo depoimentos das vítimas do 27 de Maio de 1977. Esse exercício marca o início da elevação de um evento traumático para a esfera pública em Angola ou mesmo para o começo de uma história pública na qual existem muitos actores que podem dialogar sobre o evento.

A mesa redonda realizada pela Universidade Católica de Angola, sob título: *liberdade e memória em mesa redonda: o 27 de maio em Angola*, assunto que já referimos anteriormente²⁵, também marca a elevação do assunto para a esfera pública, nesse espaço estiveram estudantes, jornalistas, antropólogos, sociólogos, historiadores, algumas vítimas, os filhos de vítimas e um público com interesse no assunto. De fato, houve um debate e disputas pela compreensão e representação de um passado recente.

Para Zawa, N. Mbuta²⁶, foi um desafio estar na mesa redonda, uma vez que con-

25. Assunto que articulamos no subcapítulo: os lugares de memória sobre do 27 de maio de 1977.

26. ZAWA, N. Mbuta, pesquisador e Antropólogo, na sua dissertação: *Percepções da cor da pessoa e do tipo angolano*. Ele diz que o “27 de Maio de 1977 enquanto fe-



tou com testemunhas vivas, tanto de participantes ativos como espectadores. Para esses eventos o pesquisador é confrontado muitas vezes por pessoas que se sentem mais capazes para falar do passado recente, considerando seu testemunho superior ao olhar de um pesquisador que “não estava lá”. Por isso, as fronteiras entre a história e a memória são “afastadas” e “próximas”, as dificuldades no presente caso são ainda maiores. O estudo das temporalidades recentes implica um repto singular da memória em relação a história (MOTTA, 2013, p. 60-61).

Nos últimos tempos tem vindo a crescer o número de publicações sobre o 27 de Maio de 1977 fora de Angola, por outro lado, a forma como o assunto é debatido na esfera pública possibilita na afirmação de um dever de memória, que nos dias de hoje, remete, portanto, à ideia de que cada grupo social, em outro tempo vítima, e hoje herdeiro da dor, pode reivindicar a celebração de seus mártires e heróis, bem como o reconhecimento pelo dano sofrido e uma forma de reparação. Nesse sentido, defender o dever de memória é afirmar a obrigação que tem um país de reconhecer o sofrimento vivido por certas categorias da população, sobretudo na medida em que o Estado tem responsabilidade nesse sofrimento (HEYMANN, 2006, p. 7).

Assim como se fala em dever de memória, poderíamos falar também em dever da história, caminho que já começou a ser trilhado por muitos pesquisadores que trabalham com a história política de Angola, mas trabalhar nesse campo é pisar até a ponta do “iceberg”, visto que o tema tem

nômeno primordial do estado angolano, e o lugar racial entre as partes envolvidas, e a população de maneira geral. Nesse sacrifício original se realizou uma expiação e substituição da vítima sacrificial (o branco de Primeira), no seu lugar elegeu o autóctone, o preto indígena, enquanto grupo demográfico majoritário e potencialmente sociológico, é transformada em vítima substituta daquele português metropolitano”. Para Zawa, “o 27 de Maio, foi uma violência original, que possibilitou o encontro entre os diferentes meios sociais e a normalização daqueles que seriam passíveis de compor a angolanidade, enquanto lugar norma de se e do se ser angolano”. Disponível em: <https://teses.usp.br>.

implicações identitárias, políticas e judiciais. O historiador Alberto de Oliveira autor do livro *História de Angola: da Pré-História ao Início do Século XXI*, em entrevista ao Jornal de Angola, falou em dissabores depois de lançar o livro²⁷:

Quando escreveu a sua “História de Angola” teve dificuldade em abordar os acontecimentos relacionados com o 27 de Maio de 1977? Nunca é fácil abordar a História. E as dificuldades que enfrentei, já às mencionei. No entanto, penso que o que vale a pena referir é alguns dissabores por que passei, depois de publicar o livro. Por um lado, certos sectores ligados ao poder em Angola (que, evidentemente, não posso identificar aqui) censuraram-me por, alegadamente, ter mencionado um número “excessivo” de mortos no 27 de Maio.²⁸

Tudo que é tratado na esfera pública, chega aos olhos do público por meio de diversas plataformas (debates em rádio, livros impressos, canais no youtube e jornais). Para Motta (2013), o fato de temas sensíveis passarem por essas plataformas, tem desempenhado papel positivo e socialmente útil. Do ponto de vista acadêmico, os depoimentos proporcionam material valiosíssimo para a pesquisa, e em alguns casos o próprio historiador provoca a produção de memórias ao fazer entrevistas (MOTTA, 2013, p. 61). Trabalhar com um passado traumático é fazer uma conexão com memórias que podem ajudar na validação do direito à reparação²⁹. Mas é necessário conhecer as várias formas de validação do conhecimento histórico, a

27. O livro de Alberto de Oliveira também foi criticado pela professora Conceição Neto, por via de uma recensão. A professora C. Neto alega: “que o livro, porém, apresenta demasiadas lacunas e insuficiências para servir de guia num nível mais especializado, como exemplo: o ensino universitário”. Também houve elogios por parte da professora C. Neto e outras críticas que chegaram particularmente de colegas que pesquisam e ensinam a história de Angola. A crítica destes profissionais está relacionada com a questão da omissão de bibliografias fundamentais. Ver recensão: <http://analisesocial.ics.ul.pt>.

28. Depoimento dado por Alberto de oliveira ao Jornal de Angola. “EDITORIAL”. Especial Segunda-feira 27 de Maio de 2019, Luanda.

29. Por outro lado, olhar sobre o passado traumático vai permitir não repetir os erros do passado.



partir da história pública pode ser uma via, mas também pode ser um terreno “falso”, isto porque o tempo da história é o tempo da produção historiográfica, ao oposto do tempo do acontecimento político que pode estar atrelado a uma história pública.

O 27 de Maio de 1977 não tem ainda meio século, para o historiador Alberto de Oliveira, é um fato recente, ou mesmo contemporâneo. “Se há uma necessidade em apurar a verdade – ou as verdades – há que deixar falar as pessoas que viveram e que ainda se encontram vivas”³⁰. A posição do historiador Alberto de Oliveira não pode ser vista como uma única possibilidade, logo existem outras possibilidades de se trabalhar as fontes. Mas, devemos resistir à tentação de transformar a memória em história. O testemunho só pode oferecer um olhar parcial e interessado, naturalmente insuficiente para quem almeja chegar próximo à verdade (MOTTA, 2013, p. 61).

Embora Nora (1984) afirme que a necessidade de memória é uma necessidade da história, o que nós chamamos de memória é, de fato, uma fundação colossal e vertiginosa de um estoque físico daquilo que nos é impossível memorar, repertório intocável daquilo que poderíamos ter necessidade de nos lembrar. A transição da memória para história necessitou que cada grupo redefinisse sua identidade pela possibilidade de dar uma nova vida à sua própria história (NORA; AUN KHOURY, 2012, p. 14). Por isso, o 27 de Maio de 1977 encaixa-se nos deveres de memória, existindo uma relação entre a identidade dos grupos atingidos e os eventos que podem se fundir também pela partilha de uma memória comum.

É de realçar que a “abertura” do Estado angolano em dialogar sobre os eventos do 27 de Maio pode proporcionar o aparecimento de novas memórias no espaço público. Por outro lado, pode causar a emergência de uma ocorrência social,

30. Depoimento dado por Alberto de oliveira ao Jornal de Angola. “EDITORIAL”. Especial Segunda-feira 27 de Maio de 2019, Luanda.

confirmando as identidades de grupos que trazem à luz uma memória, para qual, buscarão reconhecimento e lutas por direitos para manter viva uma memória. Heymann (2006) diz que estes tipos de grupos podem ganhar espaços no discurso histórico: a partir de um exame das representações sobre o passado, por aparecerem nos manuais escolares e livros, por serem abrangidos no calendário solene de memorações. Esse elencar sobre questões tão complexas toma novos discursos nacionais, onde o multiculturalismo e as disputas de lembranças têm por objetivo, somente, situar a noção de dever de memória e os debates que tem suscitado em um cenário mais geral (HEYMANN, op. cit., p. 3-4).

Em suma, o dever de memória sobre o 27 de Maio de 1977 poderá se construir como plataforma dialógica das diferenças da consciência social que produziu essas ocorrências com propósito de subsidiar uma agenda consensual capaz de conciliar os angolanos entre si em erguer a ideia de “nação” do seu país.

Considerações finais

O assunto sobre o 27 de Maio de 1997 em Angola deve caminhar para o processo de deveres de memória e reparação. O passado presente mostra-nos que existem muitas “feridas abertas” sobre o passado e assuntos por se resolver, as vozes que se levantam agora, tanto do lado do governo que assume que houve “excessos” e das pessoas lesadas que reivindicam direitos, permitem o escrutínio de cenários e possíveis desfechos sobre o dossiê 27 de Maio de 1997 em Angola. O dossiê pode até convergir próximo daquilo que se passou em outros países que também tiveram passados traumáticos como Angola, mas a realidade sobre o que aconteceu, nutre-se na maioria das vezes, com o tempo, com às experiências dos grupos que reivindicam, com às memórias, com o silêncio, com o sofrimento de grupos e também com a tentativa do silêncio sobre o assunto, em síntese o direito à verdade e o dever de memória, assim como a repara-



ção deve estar na agenda dos atores que fazem parte da comissão de averiguação sobre os “excessos” e “erros” cometidos no 27 de Maio de 1977 em Angola.

Referências

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas. Magia e Técnica. Arte e Política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

CARREIRA, Iko. *O Pensamento Estratégico de Agostinho Neto*. Lisboa: Dom Quixote, 1997.

FRANCISCO, Miguel. *Nuvem Negra o Drama do 27 de Maio de 1977*. Lisboa: Clássica Editora, 2007.

HALBWACHS, Maurice. *Memória Coletiva*. São Paulo: Editora Vértice, Revista dos Tribunais, 1990.

HARTOG, François. Tempo e patrimônio. *Varia História*, v. 22, n. 36, 2006.

HEYMANN, Luciana. *O “devoir de mémoire” na França contemporânea: entre a memória, história, legislação e direitos*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2014.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Trad. Bernardo Leitão. Campinas. S.P. Editora da Unicamp, 1990.

MARQUES, Inácio Luiz Guimarães. *Memórias de um golpe: o 27 de Maio de 1977 em Angola*. (Dissertação de Mestrado em História Social), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2012. Disponível em: <https://www.historia.uff.br> Acesso em: 8 out. 2019.

MATEUS, D. C. e MATEUS, Á. *Purga em Angola: O 27 de Maio de 1977*. Porto: ASA, 2007.

MBUTA, Zawua N. *Percepções da cor da pessoa e do tipo angolano*. (Dissertação de Mestrado em Antropologia social), Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015. Disponível em: <https://teses.usp.br>. Acesso em: 5 out. 2019.

MENDES, Júlio; SILVA, Eugénio; CABECINHAS, Rosa. Memória colectiva e identidade nacional: jovens angolanos face à História de Angola. In: MARTINS, Moisés de Lemos; CABECINHAS, Rosa; MACE-DO, Lurdes (Eds.). *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona 2010 lusofonia e Sociedade em Rede*. Universidade do Minho – Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade: Grácio Editor. 2010. Disponível em: <https://repositorium.sdum.uminho.pt>. Acesso em: 29 nov. 2019.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. História, Memória e as disputas pela representação do passado recente. *Patrimônio e memória*, v. 9, n. 1, p. 56-70, 2013.

NETO, M. da C., Recensão: “História de Angola da Pré-História ao Início do século XXI, 2.ª ed., Lisboa, Mercado de Letras, 2017. *Análise Social*, 230, liv (1.º), p. 181-185. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt>. Acesso em: 12 nov. 2019.

NORA, Pierre; AUN KHOURY, Tradução: Yara. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, [S.l.], v. 10, out. 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph>. Acesso em: 16 nov. 2019.

PACHECO, Carlos. *Agostinho Neto. O Perfil de um Ditador*. Lisboa: Editor: Nova Vergal, 2016.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v.2, 1989.

QUEIROZ, Artur. *27 Maio 1977*. Luanda: Edição Fundação Dr. António Agostinho Neto, 2017.

TALI, Jean-Michel Mabeko. *Dissidências e Poder de Estado: O MPLA Perante si Próprio*. Volume II. 1974 -1977. Luanda: Editorial Nzila, 2001.

VARGAS, Diego Vasconcelos. *Memória e Silenciamento nos Arcos do Bixiga*. Dissertação (Mestrado em Ciências), Programa de Pós – Graduação em Gestão de Políticas Públicas. Escola de Artes. Ciências e Humanidades. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2019.



-----//-----

Abstract: The objective of this article converges on the question from the May 27, 1977 in Angola. The theme was seen from three axes: the first one is directed to the 27 of May in Angola: between the memory and the silence; the second one will enumerate the places of the memory on the 27 of May of 1977 and in third, it will occupy to speak of the 27 of May of 1977 around the duties of the memory. With the history of the present time, besides reading the demands of the current times in the Angolan society, it allowed us to know that, on one hand the theme about the 27 of May of 1977 in Angola, walked for silencing processes, for another one, the theme continues to advance for other places of the memory, creating thus, bases so that today, in the present time, it is possible to speak of duties of memory and repair.

Keywords: May 27, 1977; Angola; Silencing; Memory.

Recebido em: 10 de setembro de 2021.

Aceito em: 10 de setembro de 2021.

AFROS & AMAZÔNICOS



O JAGUNÇO DAS LAVRAS DIAMANTINA: BRAVURA E DESTEMOR EM MONTALVÃO, DE AMÉRICO CHAGAS

*The Lavras Diamantina's Gunman: Bravura and Fearlessness in
Montalvão, by Américo Chagas*

*Fernando da Silva Monteiro**

Resumo: O presente trabalho traz um estudo sobre a representação do jagunço na obra “Montalvão”, de Américo Chagas. Apresenta breves dados biográficos do autor e, em seguida, debate o conceito de jagunço a partir das formulações de Nina Rodrigues e Euclides da Cunha, além de se apoiar no aporte teórico de Lília Moritz Schwarcz, Mariza Côrrea e Ricardo Ventura Santos como forma de pontuar estes dois intérpretes do Brasil, em suas definições sobre a figura do jagunço. Em seguida, discute a noção de mestiço sertanejo, comumente apresentada como o jagunço. Apresenta também a definição de jagunço das Lavras Diamantina trazida por Claudionor de Oliveira Queiroz e por fim, esboça um perfil da figura do jagunço Montalvão a partir da narrativa homônima de Américo Chagas. Este artigo se apoiou em revisão bibliográfica dos autores citados.

Palavras-chave: Jagunço; Sertanejo; Américo Chagas; Montalvão; Chapada Diamantina.

Introdução

“O sertanejo é, antes de tudo, um forte”. Esta célebre frase do escritor, jornalista e professor Euclides da Cunha, que abre o capítulo 3 da parte 2, “O homem”, da obra “Os Sertões” será um mote para a investigação sobre a descrição/representação do sertanejo no interior baiano no presente artigo. Os *Sertões* pode ser considerado como o principal documento de testemunho da Guerra de Canudos – que opôs “civilização” e “barbárie”, como se compreendia o contexto dos valores e da política na recém fundada República Federativa do Brasil. O jagunço que habitou a região da Chapada Diamantina¹, a partir da leitura

* Professor substituto da Universidade do Estado da Bahia – UNEB / DCHT XXIII, e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Difusão do Conhecimento (UNEB/UFBA).

1. A Chapada Diamantina, região localizada no centro geográfico do estado da Bahia, apresenta-se como um planalto extenso, com área de aproximadamente 38 mil quilômetros quadrados. Este planalto é um prolongamento da Serra Geral ou Serra do Espinhaço que se estende a partir de Minas Gerais, cruzando o interior baiano. A Chapada Diamantina durante muito tempo designou apenas a região específica das

da obra “*Montalvão*”, de Américo Chagas, é representado numa “epopeia cabocla”, no dizer de Fernando Whitaker da Cunha. Narrada nas “Troias caboclas”, os “prelúdios de Canudos”, cujo personagem principal – Montalvão – “é o prefácio do Conselheiro”. Assim está registrado na segunda orelha do livro, escrita por Martinho Lutero dos Santos.

O objetivo central do presente trabalho não é o de buscar uma correspondência entre a obra “Os Sertões”, de Euclides da Cunha, com “Montalvão”, de Américo Chagas, mas, a partir da imagem do jagunço construída por Euclides da Cunha, discutir Montalvão, personagem histórico que habitou as paragens da região da Chapada Diamantina, se envolvendo nas lutas de coronéis locais, trazido a lume por Américo Chagas em sua obra homônima.

Lavras Diamantinas, localizada na Serra do Sincorá, correspondente aos atuais municípios de Mucugê, Andaraí, Lençóis e Palmeiras, onde a exploração do diamante e do carbonato se deu de forma significativa em meados do século XIX. Atualmente, compreende um território de identidade formado por 24 municípios.



Américo Chagas e a ausência de uma biografia

O médico Américo Chagas (1905-1975), autor de “Montalvão”, carece de uma biografia que esteja à altura do que este escritor representa para a região onde nasceu e lhe serviu de matéria de pesquisa e escrita. Baiano da região das Lavras Diamantina², nascido no povoado de Campos de São João, em Palmeiras, e atuando como médico em Wagner-BA, cidade fundada por missionários presbiterianos vindos dos Estados Unidos, Américo Chagas pode ser considerado como um dos principais cronistas da região da Chapada Diamantina.

Estudou os primeiros anos em sua terra natal, seguindo depois como interno para a cidade de Wagner, lugar que floresceu em função da anteriormente mencionada missão presbiteriana no interior da Bahia, onde se encontrava o Instituto Ponte Nova e o Grace Memorial Hospital, liderado pelo médico Walter Wellcome Wood. Américo Chagas se destaca nos estudos, e com a ajuda do Dr. Wood vai estudar medicina no Rio de Janeiro. Além de ter trabalhado como médico ao lado do Dr. Wood em Wagner, Américo Chagas manteve consultório na cidade, convivendo e atendendo pessoas que participaram dos conflitos armados entre os coronéis locais na região da Chapada Diamantina.

Da sua pena saíram obras que deram conta de recobrir um período histórico definidor dos limites, disputas territoriais e lutas pelo poder na região. A saber: “*Montalvão*”, obra que narra as façanhas do jagunço de mesmo nome, a serviço do chefe Heliodoro de Paula Ribeiro, de Cochó do Malheiro³, povoado do município de Seabra, conta os primeiros conflitos entre coronéis na Chapada Diamantina nos

2. Região onde se concentravam a atividade do garimpo de diamante, correspondendo aos atuais municípios de Mucugê, Andaraí, Lençóis e Palmeiras.

3. Povoado pertencente ao atual município de Seabra. Na época, uma próspera vila cujas principais atividades econômicas eram o comércio e a criação de gado bovino.

princípios da Primeira República. “*O chefe Horácio de Matos*” – obra que narra a vida do lendário coronel que se tornou o principal líder da Chapada Diamantina, Horácio de Matos, sua principal referência como escritor. Com precisão de acontecimentos e datas, Chagas consegue reconstruir em sua narrativa a imagem de um chefe destemido e respeitado no sertão baiano. Em “*Requizado*”, vai compor um quadro com acontecimentos da Chapada Diamantina no período que se segue ao fim da Primeira República. Consegue, dessa forma, dar conta de um largo período da história do Brasil, com o recorte destes acontecimentos locais.

Suas narrativas são construídas a partir de registros e documentos históricos, além de uma tradição de relatos orais daqueles que foram testemunhas oculares de tais acontecimentos, bem como sua própria observação, uma vez que viveu e testemunhou também muito do que narra. O objetivo do presente artigo não é tratar da biografia do autor, apenas pincelar detalhes de sua vida, deixando um espaço para trabalhos futuros que deem conta desta lacuna.

O jagunço na perspectiva da medicina-antropologia de Nina Rodrigues

Em “*O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*”, Lilia Moritz Schwarcz, em discussão sobre os pilares que sustentavam o debate sobre a questão racial no século XIX, apresenta um quadro das grandes escolas deterministas que norteavam o debate e o fazer científico de então, dentre elas, a escola determinista geográfica (Ratzel, Buckle) que entendia o desenvolvimento cultural de uma nação como condicionado pelo meio; e o darwinismo social, que compreendia a mestiçagem como sinônimo de degeneração racial e social (SCHWARCZ, 1993). Segundo a mesma autora, assinalando a perspectiva de Gobineau e de Le Bon, é no cruzamento de raças que o mestiço herda as características mais negativas.



As teorias raciais, assim entendidas como discursos institucionalizadores, mais do que “explicar” as diferenças entre povos e nações, serviam para classificar e justificar a supremacia de povos considerados superiores. Este movimento

transforma-se em projeto teórico de pretensão universal e globalizante. “Naturalizar as diferenças” significou, neste momento, o estabelecimento de correlações rígidas entre características físicas e atributos morais. Em meio a esse projeto grandioso, que pretendia retirar a diversidade humana do reino incerto da cultura para localizá-la na moradia segura da ciência determinista do século XIX, pouco espaço sobrava para o arbítrio do indivíduo. Da biologia surgiram os grandes modelos e a partir das leis da natureza é que se classificavam as diversidades. (SCHWARCZ, 1993, p. 65)

No Brasil, os modelos deterministas foram bem populares, segundo Schwarcz (1993), e além de ter um uso inusitado do original, combinaram-se estes com o evolucionismo e o monogenismo como forma de explicar as diferenças e hierarquias. E com os devidos rearranjos teóricos implementados, não impediu de pensar na inviabilidade de um Brasil mestiço.

Entender o nosso país em sua complexidade racial, e conseqüentemente social, implica levar em consideração a nossa tradição no pensamento social e seus desdobramentos em estudos, formulações e teorias, em que os nossos intelectuais foram, por assim dizer, vistos não como sujeitos isolados e afastados do seu tempo, mas, ligados a instituições em que foram participantes e representantes de toda uma construção intelectual.

Nesses locais de pesquisa é que esses “homens de ciência” encontravam espaços privilegiados para a produção de ideias e teorias, e para seu reconhecimento social. Apesar de diversos em suas características internas, distintos em sua atuação, esses estabelecimentos mostravam-se apropriados para as diferentes interpretações aqui produzidas e dos próprios pensadores que, no mais das vezes, dialogavam entre si, reconhecendo e destacando seus pares. (SCHWARCZ, 1993, p. 65)

Sem sombras de dúvidas foi Nina Rodrigues, médico-antropólogo, professor da Faculdade de Medicina da Bahia, um dos principais intelectuais do final século do XIX e início do XX, que buscou nas diferenças raciais uma explicação para formação da sociedade brasileira e seu conseqüente atraso, comparando-a sempre aos moldes europeus. Foi ele, sobretudo, um grande leitor e tradutor do seu próprio tempo (SCHWARCZ, 2009).

Sua base teórica ancora-se na biologia determinista, advoga, com um ardor sem igual, por uma diferença entre os seres humanos que não é plural e relacional, mas racial e que elimina o suposto da universalidade humana. Para Nina Rodrigues éramos diferentes, e a diferença deveria ser levada a sério, seguindo à risca a linha da criminologia lombrosiana, para a qual a diferença não é sinônimo de pluralismo, mas marca ontológica, porque desenhada pela natureza. Suas teses foram consideradas radicais mesmo em sua época (SCHWARCZ, 2009).

Para Nina Rodrigues, o critério de inferioridade da raça negra, por exemplo, não pode servir de justificativa para a escravidão. Para ele, reproduzindo o discurso científico de sua época, “não é esta inferioridade mais do que um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões ou seções (RODRIGUES, 2010, p. 12). Assim, as raças estão em processos evolutivos distintos, com estágio desigual de desenvolvimento entre si.

O médico-antropólogo reconheceu a significativa contribuição dos negros ao Brasil, mas, via a raça negra como fator de obstáculo ao progresso do país.

A Raça Negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas as simpatias de que cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade.



ridade como povo. Na trilogia do clima intertropical inóspito aos Brancos, que flagela grande extensão do país; do Negro que quase não se civiliza: do Português rotineiro e improgressista, duas circunstâncias conferem ao segundo saliente preeminência: a mão forte contra o Branco, que lhe empresta o clima tropical, as vastas proporções do mestiçamento que, entregando o país aos Mestiços, acabará privando-o, por largo prazo pelo menos, da direção suprema da Raça Branca. (RODRIGUES, 2010, p. 14)

Todavia, em que pese a presença do negro como fator de atraso do povo brasileiro, Nina Rodrigues via na mestiçagem o grande problema nacional. O mestiço, explicado à luz das teorias raciais do século XIX, era compreendido como elemento de degeneração do povo. Mariza Corrêa (2001) discorreu sobre a equivalência que os termos “raça” e “cultura” tinham para Nina Rodrigues. Segundo a autora, Nina Rodrigues distinguia a área “civilizada” do país das regiões de domínio dos “bárbaros” e quanto mais distante do centro civilizado ele se encontrava, mais perfeitamente os termos raça e cultura se equivaliam. Era comum Nina Rodrigues escrever em publicações estrangeiras sobre casos de loucura e de crimes como consequência direta do meio adverso, bárbaro, distante da civilização, povoado pelo mestiço degenerado (CORRÊA, 2001). E assim, o jagunço por ele é descrito:

O jagunço é um mestiço tão produto no físico (*sic*), que reproduz os caracteres antropológicos combinados das raças de que provém, quando híbrido nas suas manifestações sociais, que representam a fusão quase inviável de civilizações muito desiguais. Pelo lado etnológico, não é jagunço todo e qualquer brasileiro. Representa-o em vigor o mestiço do sertão que soube acomodar as qualidades viris de seus ascendentes selvagens, índios ou negros, às condições sociais de vida livre e de civilização rudimentar dos centros que habita. (RODRIGUES apud CORRÊA, 2001, p. 151)

O jagunço, segundo a descrição de Nina Rodrigues, é o mestiço sertanejo e seu *habitat*, o lugar do atraso moral. É no sertão o ambiente propício para as cren-

ças, superstições e fetichismo. Lugar do anacronismo, representado pelo monarquismo, que na sua evolução social não consegue acatar e se submeter às leis; na política, pela necessidade de um senhor, representado muitas vezes pela figura de um chefe local; na religião, pela necessidade do sacerdote e das imagens como deuses, tudo isso por conta de um desenvolvimento racial incompleto.

Euclides da Cunha e o mestiço retrógrado: o sertanejo é um forte

No clássico “*Os Sertões*”, Euclides da Cunha divide sua obra em três partes: *A Terra*, *O Homem* e *A Luta*. Na segunda parte, que aqui nos interessa, intitulada *O Homem*, vamos encontrar uma descrição ao mesmo tempo intensa e exaustiva sobre o elemento étnico que compõe e povoa o sertão abordado na obra. A região, vale do médio São Francisco, cuja principal atividade econômica foi o regime pastoril, cresceu à revelia da metrópole. Euclides da Cunha dá singular relevo ao Rio São Francisco e seus afluentes para a atividade pastoril e também como unificador étnico.

Vedado nos caminhos diretos e normais à costa, mais curtos porém interrompidos pelos paredões das serras ou trançados pelas matas, o acesso fazia-se pelo S. Francisco. Abrindo aos exploradores duas entradas únicas, à nascente e à foz, levando os homens do Sul ao encontro dos homens do Norte, o grande rio erigia-se desde o princípio com a feição de um unificador étnico, longo traço de união entre as duas sociedades que se não conheciam. (CUNHA, 2006, p. 130)

Foi nesta região, segundo o referido autor, que se formou uma raça idêntica aos mamelucos corajosos nascido em São Paulo. Para Euclides Cunha, os jagunços são colaterais prováveis dos paulistas (também conhecidos por Bandeirantes), assim chamados os aventureiros sertanistas que se espargiram do planalto de Piratininga em busca de pedras preciosas e da captura de nativos para escravização.

O autor de “*Os Sertões*” define o jagunço como o curiboca puro, sem mescla



de sangue africano, conservado (no tempo e no espaço), sem migrações nem cruzamentos. Raça forte e antiga (CUNHA, 2006). Os atuais povoados sertanejos foram formados a partir de velhas aldeias indígenas, o que determinava o isolamento e conservação autóctone. Para Cunha, este isolamento e abandono do sertanejo, consequência da ausência do contato entre o norte com o sul do país, algo que chegou a ser proibido por Carta Régia (7 de fevereiro de 1701), foram benéficos para si. Euclides da Cunha via os sertanejos como um tipo invariável, concentrando para essa raça uma uniformidade étnico-biológica.

De sorte que, hoje, quem atravessa aqueles lugares observa uma uniformidade notável entre os que os povoam: feições e estaturas variando ligeiramente em torno de um modelo único, dando a impressão de um tipo antropológico invariável, logo ao primeiro lance de vistas distinto do mestiço proteiforme do litoral. Porque enquanto este patenteia todos os cambiantes da cor e se erige ainda indefinido, segundo o predomínio variável dos seus agentes formadores, o homem do sertão parece feito por um molde único, revelando quase os mesmos caracteres físicos, a mesma tez, variando brevemente do mameleuco bronzeado ao cafuz trigueiro; cabelo corredio e duro ou levemente ondedo; a mesma envergadura atlética e os mesmos caracteres morais traduzindo-se nas mesmas superstições, nos mesmos vícios, e nas mesmas virtudes. (CUNHA, p. 140-141, 2006)

E, na esteira da concepção das teorias raciais da época, cuja principal influência foi Nina Rodrigues, Euclides da Cunha não via o sertanejo, mestiço do interior, como um degenerado, mas, como um retrógrado. Neste ponto, cabe ressaltar a aproximação desta definição presente em “Os Sertões” com o que defende Roquette-Pinto, outro autor importante nos estudos sobre o pensamento social brasileiro, cujas razões de inferioridade dos tipos nacionais propalada pelos ideários racistas estariam no plano ambiental/social, e não no âmbito biológico/racial (SANTOS, 1998).

Para Ricardo Ventura Santos, reproduzindo a concepção de Roquette-Pinto,

os sertanejos eram “os mais fiéis depositários” da alma brasileira, com “fartas gotas de sangue negro” correndo em suas veias, divergindo assim de Euclides da Cunha sobre a composição étnica do mestiço sertanejo (SANTOS, 1998). Cabe salientar também que, na definição de Euclides da Cunha, os termos “jagunço”, “vaqueiro” e “sertanejo” são correlatos, usando-os quase sempre como sinônimos. Para Euclides da Cunha, o sertanejo

É desgracioso, desengonçado, torto. Hércules-Quasímodo, reflete no aspecto a fealdade típica dos fracos. O andar sem firmeza, sem aprumo, quase gingante e sinuoso, aparenta a translação de membros desarticulados. Agrava-o a postura normalmente abatida, num manifestar de displicência que lhe dá um caráter de humildade deprimente. [...]

É o homem permanentemente fatigado.

Reflete a preguiça invencível, a atonia muscular perene, em tudo: na palavra remorada, no gesto contrafeito, no andar desaprumado, na cadência langorosa das modinhas, na tendência constante à imobilidade e à quietude.

Entretanto, toda esta aparência de cansaço ilude.

Nada é mais surpreendedor do que vê-la desaparecer de improviso. Naquela organização combalida operam-se, em segundos, transmutações completas. Basta o aparecimento de qualquer incidente exigindo-lhe o desencadear das energias adormecidas. O homem transfigura-se. Empertiga-se, estadeando novos relevos, novas linhas na estatura e no gesto; e a cabeça firma-se-lhe, alta, sobre os ombros possantes aclarada pelo olhar desassombrado e forte; e corrigem-se-lhe, prestes, numa descarga nervosa instantânea, todos os efeitos do relaxamento habitual dos órgãos; e da figura vulgar do tabaréu canhestro reponta, inesperadamente, o aspecto dominador de um titã acobreado e potente, num desdobramento surpreendente de força e agilidade extraordinárias. (CUNHA, 146-147, 2006)

O sertanejo aparenta ser fraco, preguiçoso e desengonçado, mas, as aparências enganam à primeira vista. Este tipo étnico é feito à imagem da natureza que o rodeia e está em constante luta pela sobre-



vivência, num estado quase de selvageria. Assim como o clima e o regime de chuvas apresentam-se inóspitos, oscilando entre a intermitência da seca e os períodos de precipitações, assim é o comportamento do vaqueiro, o sertanejo na atividade pastoril. Apresenta força e agilidade contrastando com longos intervalos de apatia.

Em comparação com o gaúcho, o jagunço é menos teatralmente heroico. É mais tenaz, perigoso, forte, resistente, duro. “Raro assume esta feição romanesca e gloriosa. Procura o adversário com o propósito firme de o destruir, seja como for” (CUNHA, 2006, p. 154). Na sua faina diuturna, na luta contra o adversário o jagunço não se entrega, recua.

Há também na obra “Os Sertões”, o emprego metafórico da palavra “duende” para se referir aos jagunços combatentes de Canudos. Nela, Euclides da Cunha recorre a uma caricatura metafísica para explicar a resistência e a desenvoltura dos canudenses em luta.

O termo duende, aparece em *Os sertões* pelo menos em duas oportunidades, como referência aos antagonistas do exército: “Carrega-se contra os *duendes*” (p. 204, op. cit.) e “O jagunço, brutal e entroncado, diluía-se em *duende* intangível” (p. 288, op. cit.). Ambas as citações estão incluídas em *A luta*, parte reservada a descrição dos embates e confrontos. Chama a atenção o recurso a uma figura mitológica, conforme definição acima, fora da tradição helênica, a qual o autor recorre na maioria das vezes. Queremos ressaltar, nessa definição a relação com o elemento terra, já que duende evoca “forças naturais” e habita cavernas (ou talvez as trincheiras invisíveis, as quais se refere Euclides), além da propensão ao mal dessas criaturas, na perspectiva do exército. Dessa forma, os jagunços se assemelham a seres imprecisos, cuja própria existência é passível de dúvida. Tornam-se, com a assemelhação ao ente mitológico, seres externos ao conhecimento científico e, conseqüentemente, à sociedade letrada. A solução para a integração, segundo o autor, repetimos, só será possível quando o Governo modificar a terra, onde vivem os duendes, dando a estes condições de interferir ativamente no ciclo

estéril do qual fazem parte, e não apenas se adaptar a ele. (SCHÄFER, p. 75, 2001)

De acordo com Schäfer (2001), o que não cabe à racionalidade explicativa do discurso científico – um bando de maltrapilhos enfrentando o exército republicano em pé de igualdade e consagrando vitórias no campo de batalha – só pode ser esboçado recorrendo-se ao apelo sobrenatural. A “civilização” fazia-se necessária para pôr fim ao atraso moral, representada por esta sub-raça (muitas vezes indefinível), a dos jagunços.

O jagunço da Chapada Diamantina na pena de Claudionor Queiroz: um breve parêntese para uma introdução

Assim como Américo Chagas, Claudionor de Oliveira Queiroz também se serviu dos conflitos entre os coronéis da Chapada Diamantina para compor suas narrativas. Na introdução de “*O sertão que eu conheci*”, Queiroz (1998) assim define a figura do jagunço:

Jagunço era todo indivíduo que empunhava uma arma em defesa própria, de seus bens, de sua família, do seu lar, na primeira oportunidade que se lhe oferecia. O jagunço era uma criação dos chefes políticos. Desde a monarquia e depois dela com a república, veio a ser elemento necessário à garantia daqueles chefes, que então se tornavam mais respeitados pela gentalha e mais desejado pelos governantes.

O processo para se fazer um jagunço era, e ainda é, muito simples. Um indivíduo cometia um crime leve; o chefe fazia um bilhete ao delegado de Polícia para reter os autos e o criminoso passava a residir na fazenda do patrão, na vila ou povoado onde o patrão residia. Se o crime era pesado, o patrão dava-lhe assistência, mandando um rábula qualquer fazer-lhe a defesa. Assim, e em sucessivas oportunidades, ia o chefe cercando-se de leais e garantidos amigos. [...]

O jagunço das Lavras, porém, não era mercenário. Recebia o salário correspondente ao serviço útil.

Na ocasião das lutas, ele tomava parte ativa e somente saía das fileiras por covardia, qualidade esta que lhe valia o

repúdio dos companheiros. (QUEIROZ, 1998, p. 7-8)

Não raro, o jagunço que demonstrasse mais bravura e ousadia ascendia ao posto de subchefe, e assim, dentro dessa mobilidade limitada, alguns chegavam ao posto de chefe. Era um poder vertical, mas que, dentro dos limites e possibilidades permitia certa horizontalidade. O jagunço não estava necessariamente fadado ao atavismo político.

Na época da monarquia, quando um Ministério caía, chegava também a hora do *vamos ver quem pode* mais. Cada chefe de aldeia autorizava os protegidos a se armarem, quer para sua defesa, quer para atacar o adversário. O cabra que demonstrasse mais valor, mais coragem, mais astúcia, passava a ser o subchefe.

Foi assim que se tornaram chefes supremos da região: Clementino Pereira de Matos, de Chapada-Velha, Heliodoro de Paula Ribeiro, de Cochó-do-Malheiro, José de Souza Guedes, de Guarani, José Pedreira Lapa, de Mundo Novo, Felisberto de Andrade Sá, de Lençóis, Aurélio de Brito Gondim, de Andaraí, Marcionílio José de Souza, de Maracás, Antônio de Souza Benta, de Morro do Chapéu, Militão Rodrigues Coelho, de Barra do Mendes, Franklin Lins de Albuquerque, de Pilão Arcado, Francisco Leobas, de Remanso, Doca Medrado, de Mucugê, e muitos outros, que seria enfadonho citá-los nominalmente. (QUEIROZ, 1998, p. 7-8)

Nesta relação de suserania e vassalagem *sui generis*, o jagunço serviu à manutenção da ordem do modelo coronelista, muitas vezes alcançando o lugar ao qual serviu tão bem. O mandonismo local, sem o braço armado e executor de ordens representado pela figura do jagunço, não lograria a mesma eficiência.

O jagunço Montalvão: arдил e destemor

Parte da vida e das façanhas do jagunço Montalvão estão registradas nas páginas do opúsculo "*Montalvão*", de Américo Chagas, cuja primeira edição data de 1956. Essa obra recobre uma época importante da história da Chapada Diamantina, no caso, o fim do século XIX e início do XX, quando da mudança do regime monárqui-

co para o republicano começam a estourar os conflitos entre os coronéis e chefes locais pela disputa de poder e território. A região das Lavras Diamantina testemunhou crimes bárbaros e toda sorte de brutalidade em nome das disputas de seus chefes.

A obra em questão é bastante sintética, mas não superficial. Com precisão de acontecimentos e personagens, falha em outras, a exemplo da datação ausente para alguns episódios narrados. No entanto, serve de base aos propósitos do presente trabalho que são os de discutir a construção da figura do jagunço, de Montalvão em particular.

Cabe destacar que, antes de se falar no jagunço típico da Chapada Diamantina, é preciso apresentar um quadro geral destas paragens do sertão baiano. "No sertão pouco povoado, sem escolas e sem vias de comunicação, campeava o analfabetismo. As Lavras estavam cheias de aventureiros de várias origens, sequiosos de riqueza e capazes de todos os crimes" (CHAGAS, 1998, p. 11). Os crimes, planejados e ordenados pelos chefes locais, eram dirigidos aos seus adversários. Para estes, os jagunços, não valeriam as leis então existentes, muito menos qualquer temor pela justiça.

No período em que se passam os episódios narrados em "*Montalvão*", dois chefes locais se destacam, Heliodoro de Paula Ribeiro, chefe de Cochó do Malheiro, e o Coronel Felisberto Augusto de Sá, chefe de Lençóis. Foi a partir dos conflitos entre estes dois chefes que emergiu a figura do jagunço Montalvão.

Natural de Vila de Conceição do Norte, estado de Goiás, Salustiano foi seu nome de batismo. Envolveu-se em vinganças motivadas pelo assassinato do seu padrinho, Joaquim Lino Pereira Póvoa, e sua cabeça foi posta em recompensa. Após cometer uma série de assassinatos, muda seu nome duas vezes para fugir da justiça, primeiro para Francisco de Taturana e depois para José Montalvão. É com esse último que penetra no estado da Bahia, re-



cebendo proteção ora de criminosos, ora de coronéis. Passando Montalvão pelo povoado de Cochó do Malheiro, Heliodoro de Paula Ribeiro se interessa por ele, crismando-o e tornando seu padrinho.

Montalvão era mulato, de cor parda, alto e magro. Tinha rosto oval, olhos castanhos-escuros, cabelo duro e pouca barba. A sua instrução era de primeiras letras, lia jornais, discutia política e tinha prosa agradável. (CHAGAS, 1998, p. 33)

Essa é a única descrição física que consta sobre Montalvão, o seu aspecto étnico-biológico é pouco explorado, mas, por ela, é possível perceber o tipo jagunço que povoava estes sertões. Mesmo vindo de outra região, é o tipo mestiço que forma essa categoria. Montalvão, ao que indica a descrição feita por Américo Chagas, teve instrução primária, algo pouco comum numa região onde “campeava o analfabetismo” no dizer do próprio autor.

As brigas, lutas e façanhas de Montalvão constitui a maior parte da narrativa homônima. Destemidos e audaciosos foram seus envolvimento em confrontos na defesa fiel de seu chefe, Heliodoro de Paula Ribeiro. Cabe acrescentar que:

com o advento da República, Heliodoro, eleito deputado à Constituinte Baiana pelo prestígio de seu pai, Francisco de Paula Ribeiro, chefe de Cochó de Malheiro, tornou-se o vulto de maior projeção no sertão, tendo os municípios de Palmeiras e de Campestre, desmembrados do município de Lençóis. (CHAGAS, p. 21, 1996)

Heliodoro e Felisberto eram, até então, correligionários políticos. Mesmo assim, tal ato que implicou em perda de parcelas de seu território não seria bem recepcionado pelo coronel Felisberto Augusto de Sá, chefe de Lençóis. Contava ainda a favor do Coronel Felisberto o apoio recebido do governador do Estado. Após a chegada de Luís Viana ao governo do Estado, toda proteção lhe foi garantida.

Ascendendo ao poder em 28 de maio de 1896, Luís Viana tinha por objetivo pacificar os sertões e castigar os chefes sertanejos, principalmente Felisberto e Heliodoro, pelos seus desmandos, mas tendo

aquele lhe auxiliado com um forte contingente de jagunços para a campanha de Canudos, a sua vingança voltou-se para Heliodoro. (CHAGAS, 1998, p. 18)

A primeira das façanhas de Montalvão se passa num episódio envolvendo os assassinatos do adjunto de promotor, José Avelino de Sá Vieira (amigo de Heliodoro), do Alferes da Força Pública, Manuel Osório de Almeida e do seu ordenança, Maracás, no recém criado município de Campestre (atual município de Seabra).

A morte de José Avelino, no dia 18 de dezembro de 1892, às vésperas de uma eleição, transformou Campestre em praça de guerra. Para lá se deslocaram Montalvão e um grupo de 18 jagunços. No texto, não há menção à palavra vingança, mas, dadas as circunstâncias e os envolvidos no episódio, provavelmente foi esse o objetivo da presença de Montalvão em Campestre.

Encurralado no quartel com oito praças, o Alferes Manuel Osório de Almeida não teve condições para enfrentar os mais de cem clavinoteiros a serviço de Fabrício. Montalvão e seus jagunços encontravam-se refugiados na igreja.

Entra, então, em cena o vigário Maximiano Febrônio Esmeraldo, que foi utilizado na infame traição. Por ordem de Fabrício, deu plenas garantias a Osório para se retirar com a força e os demais adeptos de Heliodoro para o Cochó do Malheiro, deixando, porém, as armas. (CHAGAS, p. 22, 1998)

Neste confronto, Montalvão e seu grupo, encurralados e em desvantagem numérica, não aceitam uma proposta de rendição, “Replicou-lhe Montalvão: – ‘Eu poderei morrer de armas na mão, mas atirando’” (CHAGAS, p. 22, 1998). Preferiu a fuga da igreja onde estavam alojados e que servia de forte, fazendo valer o que afirma Euclides da Cunha, já citado anteriormente, de que o jagunço não se deixa vencer, estrategicamente recua. Furaram o teto da igreja, fugiram do Campestre sob fogo dos adversários e chegaram ilesos em Cochó do Malheiro.

O assassinato do Alferes Manuel Osório de Almeida foi de uma crueldade



imensa, planejado em Lençóis, a mando de Felisberto de Sá e executado por ordem de Fabrício José de Oliveira, chefe de Campestre e aliado do Coronel Felisberto. Ao deixar a vila sob escolta e garantias dos jagunços de Fabrício, junto ao vigário e um séquito de partidários de Heliodoro, o alferes recebeu uma punhalada, agonizando até o dia seguinte, quando vieram lhe dar um tiro de misericórdia. Era apenas o início dos conflitos entre os chefes locais.

Após uma série de ataques e pilhagens aos seus correligionários e sócios de outros povoados, Heliodoro deixa Cochó do Malheiro e se estabelece em Queimadinhos, região de Mucugê, a fim de resguardar suas propriedades.

Outro embate entre os chefes locais merece relevo. Estando Heliodoro fora de Cochó do Malheiro, estabelece sociedade nos seus negócios com Clementino de Matos, chefe de Chapada Velha. Clementino logo inicia diálogo com Felisberto de Sá e seu aliado, Fabrício José de Oliveira, confirmando seu interesse em não envolver a política com questões comerciais. Conseguiu dos dois chefes a garantia de que nada aconteceria consigo. No entanto, tal promessa foi descumprida e os jagunços de Felisberto de Sá, conhecidos como moçozeiros – Mocós era o nome de um garimpo de Felisberto onde havia um número considerável de garimpeiros armados – sitiaram o Cochó do Malheiro e mais um confronto armado se fez.

Montalvão, com um grupo de 24 aliados, mais vez entra em cena. A pedido de Heliodoro vai de Queimadinhos para o Cochó em socorro a Clementino, que na ocasião só dispunha de seu irmão Inocêncio e mais quatro homens armados. Toda a população masculina do Cochó teve que se somar ao grupo, que à época eram um total de 71 homens, incluindo um menino de 12 anos.

Montalvão decide chegar ao Cochó ao meio dia, pois, acreditava estar lidando com jagunços aventureiros, cujo principal objetivo era saquear o povoado. Escolhe

o horário e o caminho mais improváveis para chegar ao seu destino. “Montalvão era um estrategista de mão cheia. Conhecia a topografia do Cochó e veio por um desfiladeiro que parecia intransponível. Aquele fundo de serra aos olhos dos *moçozeiros* parecia uma barreira natural. Não esperavam nunca que viesse alguém por ali” (CHAGAS, p. 32, 1998). Prossegue em marcha o bando a fim de passar despercebidos pelos inimigos,

[...] seguindo depois na frente do grupo em cordão. Era uma de suas táticas de guerra. Marchar um atrás do outro pelas estradas cobrindo quem vinha atrás os rastros da frente para não dar ideia da passagem de um grupo. (CHAGAS, 1998, p. 32)

Chegam sem serem notados ao campo de batalha, juntaram-se aos resistentes no Cochó do Malheiro, e, organizando o grupo em três colunas, conseguiram expulsar quase quatrocentos jagunços adversários.

Entre outros conflitos e retaliações veio o acordo de paz, que, quebrado mais tarde pelo Coronel Felisberto culminou em nova investida contra Cochó do Malheiro, mais precisamente no ano de 1895. Dessa vez, seus jagunços atearam fogo no povoado, queimando completamente todas as cento e cinquenta casas do lugar. Tal episódio estimulou a mais notável façanha de Montalvão. Morando em Queimadinhos – lugarejo onde residia com seu chefe após as sucessivas investidas de Felisberto contra Heliodoro – o jagunço, passado um ano do incêndio do Cochó de Malheiro, planejou um plano para invadir Lençóis e cobrar vingança a Felisberto de Sá.

Lençóis era um arsenal de guerra onde estavam concentrados centenas de jagunços. Era o quartel-general das Lavras e um plano tal parecia uma loucura que só Montalvão poderia levar a efeito.

Foi então Montalvão escalado para entrar em Lençóis, de surpresa, um ano depois do incêndio do Cochó.

Nessa ocasião o Coronel Felisberto tinha sido eleito senador estadual, para preencher uma vaga, e corria a notícia de que ele iria a Salvador tomar posse. (CHAGAS, 1998, p. 49)



Montalvão e seu grupo, reunindo um total de 45 homens, marcharam para Lençóis. Atravessando rios e matas chegaram à capital das Lavras às 5 horas da manhã, no momento da alvorada de uma festa religiosa em que o barulho dos fogos se confundiam com os disparos efetuados pelo grupo de Montalvão. A casa do Coronel Felisberto já estava aberta, o grupo entrou com o intuito de depredá-la e assassinar o coronel Felisberto, que só escapou pois em sua casa já se encontrava o coronel Douca Medrado, de Mucugê, que conseguiu despistar Montalvão e seu grupo, enquanto o Coronel Felisberto se ocultava. Nesse embate, morre fuzilado o irmão de Douca Medrado que se escondia debaixo da cama. Mesmo perdendo o irmão no ataque, Douca conseguiu manter uma conversa tranquila com Montalvão.

É nesse episódio que Américo Chagas nos apresenta as qualidades do jagunço Montalvão, a calma, a frieza e a tranquilidade de quem vai à guerra com a mesma naturalidade da ida a um passeio pelos campos.

Nesse momento aproximou-se o Cabo Ferraz, acompanhado de um soldado, e perguntou-lhes:

— “Qual dos senhores é Montalvão?”

Respondeu-lhe Montalvão:

— “Sou eu” – e afastando o Coronel Douca com a mão: – “Retire-se que esse homem vai me atirar.”

Numa fração de segundos desviou-se da bala, ouvindo-se em seguida os tiros certeiros da sua *combein*. O cabo tombou ferido por terra, permanecendo imóvel, e o soldado morto. (CHAGAS, 1998, p. 51)

E na passagem a seguir é revelada o estratagema de batalha tão caro a Montalvão, quando não mais garantia a sustentação do confronto, a fuga, o recuo era a tática a ser implementada, sem abrir mão da esperteza em enganar os adversários.

O coronel Douca, admirando a calma de Montalvão que continuou a palestra com a maior naturalidade, observou-lhe que aquilo era uma temeridade, que dentro de poucas horas Lençóis estaria regurgitan-

do de homens armados, e, pediu-lhe que se retirasse. Respondeu-lhe Montalvão:

— “Eu vou me retirar para satisfazê-lo, mas não posso responder pelo Sr. Clementino que já deve estar por ali” – e apontou para o lado dos Botelhos. Era mais uma de suas táticas de guerra. Dentro de poucas horas Lençóis estava meio de jagunços à espera de Clementino, enquanto ele se retirava calmamente pela estrada do Capão. [...] Ainda não tinha subido a serra quando voltou sozinho da ladeira dos Martins para dizer ao Coronel Douca que o que lhe falara sobre Clementino era apenas uma pilhéria. (CHAGAS, 1998, p. 51)

Saiu Montalvão e seu grupo incólumes de Lençóis. Conta-se que essa invasão de Montalvão à cidade ficou celebrizada na época como sua maior façanha e que até as folhinhas de calendário registravam: “17 de maio de 1896 – Entrada de Montalvão em Lençóis” (CHAGAS, 1998, p. 54).

Montalvão foi morto em uma emboscada. Convidado para um jogo em Machado Portela, em nome do Tenente Aceltides José de Lima, ao tomar uma segunda dose de vinho com narcótico cai em sono profundo, ao que é seguido de tiros à queima-roupa. Ainda encontra forças para se levantar e proferir “— não é assim que se mata homem” (CHAGAS, 1998, p. 67). No capítulo em que esse episódio é narrado, Américo Chagas aproveita a oportunidade para caracterizar a personalidade do destemido jagunço, um sujeito que dispunha além da bravura, um código de ética para com os adversários.

Montalvão era um homem invulgar. Possuía a estratégia dos generais e não tinha nada de jagunço. Conduzia a guerra num terreno mais elevado que os adversários. Era cavalheiro, recomendava aos companheiros o respeito a senhoras e velhos e não admitia o saque. Fora da luta era um cidadão tratável, maneiroso, de boa prosa, muito conceituado nas famílias e amigo dos meninos. Mas, na guerra, era o terror dos inimigos. Costumava dizer que gostava de desaparecer por muito tempo e quando ninguém se lembrasse mais dele, aparecer de novo e cair com todo o rigor sobre os inimigos, para que, ao passar por um lugar, ninguém deixasse

de ouvir seu nome sem temor. (CHAGAS, p. 68, 1998)

Em 1926, quando da passagem da Coluna Prestes pela Chapada Diamantina, residindo novamente em Cochó do Malheiro, Heliodoro de Paula Ribeiro hospedou em sua casa o Estado-Maior da Coluna. Aproveitou a oportunidade para mostrar a Luís Carlos Prestes um retrato de Montalvão, ao que falou: “– Capitão Prestes, tenho o prazer de lhe mostrar este retrato. Homem mais corajoso do que esse ainda não nasceu e creio que não haverá de nascer (CHAGAS, p. 71, 1998). Estava consolidada a figura proeminente do sertanejo forte, destemido, ardiloso. Montalvão fez jus a sua condição de jagunço.

Considerações finais

A figura do jagunço na Chapada Diamantina aqui esboçada, serve de parâmetro para relacioná-la à discussão trazida por Nina Rodrigues e Euclides da Cunha, cuja gênese encontra-se na defesa da miscigenação do elemento branco com o indígena. Montalvão, como apresentado por Chagas, traz o fenótipo do mulato de cor parda, que não destoaria do que preconiza Euclides da Cunha, mas, também pode nos fazer recorrer a Roquette-Pinto que defendia fartas gostas de sangue negro no mestiço sertanejo.

Vencida essa questão de identificação racial, cabe ressaltar o valor dado às ações de bravura, ímpeto e fidelidade do jagunço Montalvão ao seu chefe Heliodoro de Paula Ribeiro apresentada por Américo Chagas na obra em questão. Para ele, a questão racial é quase nula, pois, o que ganha relevo em sua narrativa não é a discussão da mestiçagem, mas, como os mestiços sertanejos – os jagunços, serviram à ordem coronelista que imperou no sertão baiano, mais especificamente no coração do estado, cravado na Serra do Sincorá, e que serviu de matéria para a construção de sua narrativa, misto de pesquisa bibliográfica e relatos do povo da região. Nesta narrativa, ganha revelo as qualidades morais do jagunço: a fidelidade, a

bravura, a abnegação ao seu chefe e as táticas de guerra.

O terceiro capítulo de “*Montalvão*”, intitulado *A sepultura* discorre sobre a última notícia que se teve do afamado jagunço, a exumação de seu cadáver no cemitério de Machado Portela, povoado do atual município de Marcionílio Souza, em princípios do século XX quando o Dr. Plínio Moscoso Filho, médico de Salvador retirou-lhe o crânio para estudos científicos.

Referências

CHAGAS, Américo. *Montalvão*. 2. ed. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo/EGBA, 1998.

CORRÊA, Mariza. Economia étnica. In: *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e antropologia no Brasil*. 2. ed. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2001. p. 133-161.

CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

OLIVEIRA, Adary. *O turismo na Chapada Diamantina*. Disponível em: <https://acbahia.com.br>. Acesso em: 07 jul. 2021.

QUEIROZ, Claudionor de Oliveira. *O sertão que eu conheci*. 2. ed. Salvador: Assembleia Legislativa, 1998.

RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os africanos no Brasil* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

SCHÄFER, Fábio Maurício. *Imagens e identidades em Os Sertões, de Euclides da Cunha, e Guerra de Canudos, de Sérgio Rezende*. 139 f. Dissertação (Mestrado em Letras) Universidade Federal do Paraná, Paraná, 2001.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Nina Rodrigues: um radical do pessimismo. In: BOTELHO, André e SCHWARCZ, Lilia Moritz (Orgs.). *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 90-103.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 43-66.



SANTOS, Ricardo Ventura. A obra de Euclides da Cunha e os debates sobre mestiçagem no Brasil no início do século XX: Os sertões e a medicina-antropologia do Museu Nacional. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 5 supl., jul. 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br>. Acesso em: 07 jul. 2021.

-----//-----

Abstract: This paper presents a study about the representation of the jagunço (Gunman) in the work “Montalvão”, by Américo Chagas. It presents brief biographical data of the author and then discusses the concept of jagunço based on the formulations of Nina Rodrigues and Euclides da Cunha, besides relying on the theoretical contribution of Lilia Moritz Schwarcz, Mariza Côrrea and Ricardo Ventura Santos as a way to punctuate these two interpreters of Brazil, in their definitions of the figure of the jagunço. It then discusses the notion of the mestiço sertanejo, commonly presented as the jagunço. It also presents the definition of a jagunço from the Lavras Diamantina brought by Claudionor de Oliveira Queiroz and finally, outlines a profile of the figure of the jagunço Montalvão based on the homonymous narrative by Américo Chagas. This article was based on a bibliographic review of the authors cited.

Key words: Gunman; Countryside; Américo Chagas; Montalvão; Chapada Diamantina.

Recebido em: 10 de setembro de 2021.

Aceito em: 10 de setembro de 2021.

AFROS & AMAZÔNICOS



MEGAPROJETOS INCONCLUDENTES: INICIATIVAS DE INFRAESTRUTURA PARA A BACIA DO RIO TROMBETAS NAS DÉCADAS DE 1970/1980

Inconclusive Megaprojects: Infrastructure Initiatives for the Trombetas River Basin During the 1970's to 1980's

*Emmanuel de Almeida Farias Júnior**

Resumo: Os “atos de Estado” que previam a implantação de megaprojetos de infraestrutura na Bacia do Rio Trombetas (Oriximiná, Pará, Brasil) durante as décadas de 1970-80, intrusaram terras tradicionalmente ocupadas referidas a povos indígenas e quilombolas. Este texto analisa os “efeitos sociais” de processos inconcludentes de instalação do trecho da BR-163 e da Usina Hidrelétrica da Porteira (UHE Porteira), especificamente, sobre o território da comunidade quilombola de Cachoeira Porteira. Pode-se afirmar que ambas as “situações sociais” constituem megaprojetos inconclusos. Tais obras de infraestrutura como a do trecho rodoviário Cachoeira Porteira-BR-163 e UHE Porteira foram canceladas, no entanto, os seus “efeitos sociais” foram sentidos e podem ser observados na reorganização territorial. Contudo, a ação do Estado não teve êxito para que os quilombolas abandonassem seus territórios, ao contrário, reforçaram elementos étnicos e territoriais.

Palavras-chave: Megaprojetos; Territorialidades específicas; Quilombos.

Introdução¹

Este texto busca elucidar os chamados megaprojetos inacabados, tenho designado tais situações sociais como megaprojetos inconcludentes, em outros casos semelhantes, pesquisadores como Dominguez (2015) tem designado como “megaproyectos fallidos”. Com a designação megaprojetos inconcludentes, refiro-me às obras que por algum motivo foram paralisadas, que não podem ser retomadas de onde pararam. Para que seus projetos tivessem prosseguimentos, estes teriam que começar do zero. Os motivos de sua paralisação não serão analisados neste texto, que aborda os “efeitos sociais”

de tais obras de infraestrutura, mesmo que não tenham sido concluídas.

Recentemente, a questão das “obras inacabadas” foi motivo de investigação de uma Subcomissão de Obras Inacabadas no Senado Federal, conforme o Requerimento 444/2013 e de uma Comissão Especial das Obras Inacabadas-CEOI, conforme o Requerimento Nº 584 de 2016. Cabe ressaltar, diferentemente das “obras inacabadas” objetos das referidas comissões, as “situações sociais” analisadas aqui, são obras do período civil-militar. Segundo Campos (2012), empresas brasileiras do ramo da construção pesada tiveram amplo apoio do governo de exceção civil-militar, o que dificulta a investigação dessas obras.

Neste texto, a designação megaprojetos tem sido usada para o repertório de ações de empresas privadas ligadas à extração mineral e a obras públicas (rodovias e portos) articuladas com medidas oficiais de planejamento, que objetivam a implantação, no rio Trombetas, no estado do Pará, de projetos de infraestrutura e ge-

* Doutorado em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas. Professor no Departamento de Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão.

1. Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020”



ração de energia hidrelétrica. Esta articulação expressa uma coalisão de interesses que articula as esferas públicas e privadas com efeitos diretos sobre os “povos e comunidades tradicionais”.

As Ciências Sociais têm dado especial atenção para os efeitos da implantação de megaprojetos, sejam econômicos ou de infraestrutura. No entanto, pouco se tem chamado atenção para a inconcludência de alguns megaprojetos que caem no esquecimento, como no caso apresentado e de outros no Brasil ou em outros países. Autores como J. Carlos Dominguez (2015) tem analisado tais casos enquanto “megaprojectos fallidos”, referindo-se a situações sociais no México e na Bolívia. Penso que, mesmo que inconcludentes, os distintos megaprojetos exercem “efeitos sociais” concretos, como as tensões sociais.

A análise de eventos substancialmente relevantes, segundo Gluckman, aqueles eventos onde a “[...] a análise revela o sistema de revelações subjacente entre a estrutura social da comunidade, as partes da estrutura social, o meio ambiente físico e a vida fisiológica dos membros da comunidade” (GLUCKMAN, 2010, p. 238), podem ser chamados de “situação social”. A partir desta perspectiva tenho considerado os projetos de implantação da BR-163 (Trecho Cachoeira Porteira a BR-210, conhecida como “Perimetral Norte”) e da quase implantação da Usina Hidrelétrica da Porteira (UHE Porteira) e seus “efeitos sociais” sobre as relações sociais da comunidade quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná-Pará.

Proponho-me a pensar a implantação desses megaprojetos como “situações sociais”, segundo Gluckman, as situações sociais “constituem uma grande parte da matéria-prima do antropólogo, pois são os eventos que observa. A partir das situações sociais e de suas interrelações em uma sociedade particular, podem-se abstrair a estrutura social, as relações sociais, as instituições etc. daquela sociedade” (GLUCKMAN, 2010, p. 239).

A comunidade² quilombola de Cachoeira Porteira se constitui em uma unidade social etnicamente configurada, composta por unidades familiares com trajetórias históricas, onde, narram os quilombolas, remontam ao passado de fuga do sistema escravista. As terras tradicionalmente ocupadas se referem aos territórios compartilhados com distintos povos indígenas durante a ocupação dos rios Trombetas, Cachorro e Mapuera. Tais territórios conquistados permaneceram sobre o controle dos quilombolas, mesmo com a presença da empreiteira que iniciou a construção da BR-163, ou mesmo diante do cercamento pela implantação de unidades de conservação.

O sistema escravista e os quilombos do Trombetas

Os quilombos dos rios Trombetas e Erepecuru se constituem a partir das fugas das plantações de cacau e das fazendas de criação de gado de Óbidos, Santarém ou até mesmo Belém, conforme Marin e Castro (1998), Funes (1997) e O’Dwyer (2002). Os processos sociais de ocupação da bacia do rio Trombetas foram amplamente noticiados por funcionários coloniais, exploradores, naturalistas e missionários. Os relatos de viagens mais relevantes, deste ponto de vista, são: João Barbosa Rodrigues (1875) Orville Derby (1876;1898), Frei Mazzarino (1868) e Henri e Marie-Octavie Coudreau (1898) e Adolpho Ducke (1906).

Os quilombos da Bacia do rio Trombetas foram ainda mencionados por romancistas como Inglês de Sousa. Este nos dá um panorama do sistema escravista no

2. A utilização do termo comunidade neste texto é para fazer referência à forma como os agentes sociais designam empiricamente o locus da unidade social estudada. Existe uma ampla discussão acadêmica sobre a noção de “comunidade” ou “comunidade e sociedade”. Cabe brevemente destacar as análises elaboradas por Gusfield (1975), para ele existem dois usos de comunidade em jogo: um territorial (lugar) e um relacional (relações sociais). No entanto, a “comunidade” deve ser tratada como um conceito analítico, um instrumento, não são realidades empíricas; é um conceito dinâmico, uma maneira de pensar as realidades empiricamente observáveis.



Baixo Amazonas. Dessa forma, o mundo colonial era a paisagem para o naturalismo do escritor. A paisagem literária permite uma leitura romanceada. O escritor obidense publicou os livros como “O Cacaulista” (1876), “O Coronel Sangrado” (1877) e “O Missionário” (1888). O cotidiano escravista compunha as “cenas da vida amazônica”.

A região de Óbidos era também terra de coronéis, comerciantes, plantações de cacau, fazendas de gado, batuques, escravos e “pretos velhos”. Nesta narrativa melancólica, uma “sociedade” escravista era vivida à beira de paranás do rio Amazonas, onde a força de trabalho escravo era utilizada no “sombrio cacau”, nas criações de gado e nos afazeres de casa. Inglês de Sousa (1968) “retrata” as plantações de cacau, algumas grandes, outras pequenas. Narra a rotina de uma casa grande, as mulatas de casa e os escravos da lida da plantação.

No Baixo Amazonas, a riqueza de um homem era medida pelos pés de cacau e pela escravaria. Inglês de Sousa (1878) destaca literariamente o papel dos escravos negros, como os que preparavam a alimentação, que serviam, que cuidavam da casa e dos animais, que cuidavam da plantação, e como remadores. Deu pouca ênfase nos processos de fuga e para os “mocambos”. Interessava-lhe descrever a vida nas plantações e nas fazendas.

O fato é que os escravistas no Baixo Amazonas tiveram inúmeras dificuldades para manter a imobilização da força de trabalho compulsória. A floresta, rios, paranás e furos davam condições de possibilidades ilimitadas para as fugas. Assim, é possível afirmar que em praticamente todos os rios da região se formaram quilombos, a partir de distintos processos sociais de fuga. São inúmeras as trajetórias familiares registradas junto aos descendentes dos quilombolas, como a ocupação de lagos, igarapés, várzeas, terra firme e o alto das cachoeiras.

O domínio territorial dos quilombolas se consolidava com a mesma proporção

que se davam as fugas. Os povos indígenas nos rios Mapuera, Cachorro, Trombetas e Erepecuru passaram a compartilhar os espaços e recursos naturais com os quilombolas. Segundo Derby, na década de 1870, “*o numero de quilombólas está continuamente crescendo* com os nascimentos e com a chegada de novos fugidos, e actualmente devem se contar muitas centenas d’elles no Trombetas e no Cuminá” (DERBY, 1898, p. 370, grifo meu).

O Rio Trombetas “possue mineraes de toda as especies em grande abundancia”

Nestes processos de fuga e ocupação territorial se originaram distintas unidades familiares e residenciais. Posteriormente, tais unidades residenciais passaram a ser denominadas de “comunidades”, sob a influência das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Contudo, as normas sociais que orientavam o uso dos recursos naturais e ocupação quando a fixação de residências correspondia (mesmo agora) ao que se se convencionou chamar de “sistemas de uso comum”. Dona Maria Pereira, ao narrar estas normas afirma que “*ali não tinha esse negócio de dizer tem dono, era liberto esse mundo, então agora aparece essa proibição*” (informação verbal)³.

Ela (Dona Maria Pereira) obviamente está fazendo uma distinção entre o antes e o agora, pois, a partir da década de 1960, as terras tradicionalmente ocupadas referidas a indígenas e quilombola passaram a contar formalmente como áreas de vocação mineral, seguida da descoberta das jazidas, exploração das minas e da implantação de unidades de conservação financiadas pelo seguimento minerário, como o próprio POLAMAZÔNIA. Estratégia que garantiu o controle da área pelo projeto minerador, seja apoiando à agência ambiental na repressão a utilização dos recursos naturais feita pelos quilombolas, seja minerando a área.

3. Entrevista concedida por PEREIRA, Maria – 72 anos. Entrevista 2 [2 fev. 2005]. Comunidade Quilombola do Moura, Oriximiná, Pará.



Antes disso, baseados em trabalhos geológicos realizados por membros da Morgan expedition (1870-1871), principalmente os realizados pelo naturalista Orville Derby, o Dicionário Geográfico das Minas Do Brazil publicou a seguinte definição para o verbete “Trombetas”: “este rio é o mais caudaloso dos que se juntam com o Amazonas, entre o rio Negro e o mar. *Possue mineraes de toda as especies em grande abundancia*” (FERREIRA, 1885, p. 4, grifo meu). Concretamente, as pesquisas com vistas a exploração iniciam na década de 1960.

Segundo Machado & Machado (2007), a primeira notícia sobre os “depósitos” de bauxita no Trombetas foi dada a Alcan pelo geólogo Johan Arnold Staargaard. Segundo Machado, Staargaard teria descoberto “bauxita de boa qualidade na área, em toneladas aparentemente substanciais, data de três de agosto de 1963, reportando resultados de amostras tomadas em reconhecimentos feitos entre 27 de maio e 22 de julho daquele ano” (MACHADO; MACHADO, 2007, p. 4). Segundo os autores, “a confirmação das reservas aconteceu quatro anos depois, em 1967, já com os trabalhos de pesquisas sob a condução de seu sucessor, o geólogo Igor Mousasticoshvily” (MACHADO; MACHADO, 2007, p. 5).

O periódico semanal, **Veja**, de 17 de julho de 1985 relata as descobertas de Igor Mousasticoshvily, elencando o geólogo a um rol de “caçadores de riquezas”. Mousasticoshvily trabalhava para a subsidiária da canadense ALCAN e “descobriu a primeira grande reserva mineral da Amazônia e a maior jazida brasileira de bauxita” (GOMES, 1985, p. 75). O próprio geólogo relatou que “foi uma descoberta tão surpreendente que abalou o mercado mundial de alumínio” (MOUSTASTICOSHVILY apud GOMES, 1985, p. 75).

Segundo Machado & Machado (2007), o projeto da MRN foi finalmente implantado no período de 1974 a 1979, ou seja, em seis anos, pela estatal CVRD

(41%), que reorganizou a empresa, tendo a Alcan ainda como sócia secundária (19%) e a CBA como sócia nacional (10%). Sendo que a “a operação comercial da empresa foi iniciada em agosto de 1979, com o primeiro embarque de bauxita seca para o Canadá, mas somente depois de quatro anos, em 1983, começou a apresentar lucro financeiro” (MACHADO; MACHADO, 2007, p. 10).

A rodovia Br163 (trecho cachoeira porteira/Br-210)

O Sr. Raimundo Adão de Souza lembra que em “agosto de 1973, a empresa Andrade Gutierrez chegou aqui nesse lugar, na Cachoeira Porteira, lembro bem como se fosse hoje, 15 de agosto de 1973, ela chegou aqui, como empreiteira da DNER” (informação verbal)⁴ Segundo o Sr. Raimundo, quando a empreiteira chegou muitos quilombolas foram trabalhar para ela, as pessoas que tinham documento podiam trabalhar “fichados⁵” e os que não tinham faziam trabalhos como capina, pesca, caça, dentre outros trabalhos informais.

A instalação do “acampamento” provisório da empreiteira Andrade Gutierrez em Cachoeira Porteira constitui-se como a primeira implantação de grandes projetos na calha do rio Trombetas. A Andrade Gutierrez chega ao rio Trombetas, contratada pelo antigo Departamento Nacional de Estradas e Rodagens-DNER para implantar o trecho de 220 quilômetros da BR-163, ligando Cachoeira Porteira a BR-210 (conhecida como Perimetral Norte). Os quilombolas que testemunharam a chegada de empreiteira, “ficaram admirados” (informação verbal)⁶, garante o sr. Waldemar dos Santos.

4. Entrevista concedida por SOUZA, Raimundo Adão de – 65 anos. Entrevista 4 [31 mar. 2012]. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará.

5. Registrados na empresa.

6. Entrevista concedida por SANTOS, Waldemar dos – 77 anos. Entrevista 1 [31 de mar. 2012]. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará.



Segundo o sr. Waldemar, ele teria trabalhado como “mateiro” e “guia” para a empreiteira. Seu trabalho foi a abertura da “picada” de 220 quilômetros, de Cachoeira Porteira ao “entroncamento”, designação dado ao encontro da BR-163 com a BR-210. A chegada da Andrade Gutierrez deixou os quilombolas impressionados mediante o “poderio econômico” e a força transformadora da natureza, superior à dos “antigos patrões”. Para o sr. Waldemar dos Santos, a instalação da empreiteira não representou, a princípio, a expropriação da terra. Consideravam-se donos da terra.

Tais núcleos habitacionais da região da Cachoeira Porteira referiam-se a dois núcleos familiares distintos, a família Vieira, a família Santos, integram a família Santos os Adão dos Santos, mas conhecidos como Adão. Unidades familiares referidas a estes “troncos” se juntaram aos seus parentes referidos a Porteira e passaram a habitar as margens da BR-163. Contudo, houveram unidades familiares que optaram por permanecer em seus núcleos habitacionais, tais como Nova Amizade, Tauari, Arrozal e Tapaginha.

Segundo o Sr. Raimundo, a empreiteira chegou e se instalou, na medida que ela se consolidava na região, modificava as relações. Ele explica que “esse povo tu não conhece, eles chegam aqui parece um coitadinho, mas são um leão, ninguém vai saber quem é ele, rapaz, é o que acontece, as empresas chegam aqui, olha agora como está na mineração” (informação verbal)⁷. O entrevistado usou como forma explicativa o modelo segregacionista da MRN para me explicar como funcionava a “vila” da Andrade Gutierrez.

“Essa vila da Gutierrez está em cima de onde era dos Vieira” (informação verbal)⁸, localizado ao lado da “Casa Portei-

7. Entrevista concedida por SOUZA, Raimundo Adão de – 65 anos. Entrevista 4 [31 mar. 2012]. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará.

8. Entrevista concedida por SANTOS, Vicente Vieira dos – 80 anos. Entrevista 15 [15 maio 2012]. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará.

ra”⁹, contando, do ponto inicial de Cachoeira Porteira em direção a BR-210, a “vila” da Andrade Gutierrez, foi localizada na margem esquerda da BR-163, entre a rodovia e o rio Trombetas, do “Club de Festas” da “vila” era possível avistar as corredeiras do rio Trombetas. Tendo em vista a pista de pouso e a “vila” tal área era de aproximadamente 2.900.000,00m². A construção da estrada prosseguiu, foram feitas picadas, serviços de topografia e terraplanagem.

A empreiteira “firmou a vila” e estabeleceu normas segregacionistas que separava os “funcionários” dos moradores da Porteira, na “vila” tinha a área destinada a residência de engenheiros, de trabalhadores do segundo escalão e alojamentos para o restante dos trabalhadores. Os “funcionários” referidos a empreiteira estavam encastelados na “vila”, para resolver o “problema” relacionado as famílias quilombolas, a empreiteira construiu um local para servir de posto médico para a realização de exames de malária e uma escola improvisada, ambos fora da “vila”.

Este trecho da BR-163 era para ser constituído da seguinte forma, Trecho BR-210/Cachoeira Porteira, Trecho Cachoeira Porteira/ Rio Cuminã, Trecho Rio Cuminã/ PA-439 (acesso a Oriximiná) e PA-254 (que segue até a margem do rio Jari). Segundo o sr. Raimundo Adão de Souza, as obras de construção da estrada paralisaram em 1976, ficaram poucas pessoas, somente uma equipe de conservação. Durante esse período, o trecho referido à Cachoeira Porteira-BR-210 estava implantado.

De acordo com o Ministério dos Transportes¹⁰, o trecho Cachoeira Porteira corresponde ao km 1.419,2 e o entroncamento com a BR-210 corresponde ao km 1.639,2, portanto, 220 quilômetros. Ainda segundo o Ministério dos Transporte, esse trecho estaria “implantado”, mas “não pavimentado”. O próximo passo seria a pa-

9. Estabelecimento comercial referido ao “patrão” chamado Cazuza Guerreiro.

10. Conforme tabelas obtidas em 11 de junho de 2012, no site: <https://pesquisa.in.gov.br>.



vimentação. O referido trecho rodoviário abarca pontos já referidos em estudos de aproveitamento hidrelétrico, como o Tajá, no rio Trombetas.

A mudança da matriz energética da Mineração Rio do Norte-MRN ocasionou a não renovação com a Andrade Gutierrez, “o relatório de 1989 da MRN, informa o encerramento em 31/10/90 do contrato de fornecimento de madeira pela Andrade Gutierrez para a produção de lenha, fonte energética utilizada na planta de secagem de bauxita” (MARIN; CASTRO, 1998, p. 231). A secagem à lenha foi substituída por usinas termoeletricas.

O início do processo de exploração florestal para a secagem da bauxita aconteceu no mesmo ano que a MRN embarcou o primeiro carregamento de bauxita, neste mesmo ano foi criada a REBIO Trombetas, ou seja, em 1979. A estrada de piçarra separava a exploração florestal da REBIO Trombetas. De acordo com o periódico **O Liberal**, de 01 de fevereiro de 1989, o funcionário da MRN, na época informou que a MRN tinha uma autorização expedida pelo IBDF, datada de 1984 para a exploração florestal nos limites de onde seria o lago da UHE Cachoeira Porteira.

A devastação florestal garantiu o processo de secagem da bauxita embarcada em Porto Trombetas, uma autorização expedida pelo IBDF em 1984 permaneceu sem explicação até 1989, segundo os periódicos da época. A área desmatada referia-se à margem esquerda do rio Trombetas, à montante de Cachoeira Porteira, abrangendo uma área de aproximadamente 14.000 hectares. Área considerada pequena diante da totalidade do lago, com 1.094 km², ou seja, quase a mesma proporção da REBIO Trombetas, que possui 385.000 (trezentos e oitenta e cinco mil hectares). Tendo em vista os outros projetos hidrelétricos planejados para o estado do Pará, a edição do periódico **O Liberal**, de 06 de agosto de 1989, tinha como manchete a declaração que “2,3% do Pará poderão ser inundados”.

Cachoeira Porteira experimentou altos e baixos populacionais, muitos trabalhadores de cidades vizinhas foram atraídos pela oferta de emprego. Com o encerramento do contrato para o fornecimento de madeira para a MRN, a Andrade Gutierrez, conhecendo os planos oficiais que previam a construção de uma UHE na região de Cachoeira Porteira, aproveitou a oportunidade e alugou sua estrutura para a ENGE-RIO, empresa de pesquisa energética contratada pela Eletronorte para a realização dos Estudos e levantamentos do impacto ambiental da futura UHE de Cachoeira Porteira (ENGE-RIO/INPA).

UHE Porteira

Segundo Fearnside (2015), o planejamento de hidrelétricas como Balbina e Cachoeira Porteira era oficialmente explicado em decorrência do aumento da demanda de energia por centros urbanos como Manaus. Segundo o autor, “[...] subestimativas grosseiras do crescimento da população e da demanda da energia em Manaus, são as explicações oficiais para a decisão inicial” (FEARNSIDE, 2015, p. 101). Balbina foi efetivamente construída, ocasionando enorme desastre ambiental e social.

Para outros autores, como Ferreira (1993), a construção da UHE Cachoeira Porteira foi “inicialmente idealizada para atender à demanda energética da denominada Área da Bauxita, situada às margens do rio Trombetas, onde estava prevista a instalação de um complexo mínerometalúrgico” (FERREIRA, 1993, p. 11). Essa relação com o projeto minerador estava posta desde a paralisação do trecho da BR-163, quando a Andrade Gutierrez passou a retirar madeira do possível lago da represa para ser utilizada na planta de secagem de bauxita da Mineração Rio do Norte.

Entre 1973 a 1976 foram realizados “estudos hidrelétricos” das bacias hidrográficas dos rios Trombetas e Erepecuru, no Estado do Pará, Uatumã e Jatapu, no Estado do Amazonas, e Cotingo, no antigo Território Federal de Roraima. Em 1981,



de acordo com o Plano de Trabalho 02/81, do Departamento Nacional de Águas e Energia Elétrica-DNAEE, foram destinados recursos para o “Estudo do Potencial Hidrelétrico do Rio Trombetas”.

Em 1985, no Relatório de Atividades-Exercício de 1984, a ELETRONORTE comunica os acionistas que “prosseguiram os estudos de viabilidade da UHE Cachoeira Porteira, no rio Trombetas” (BRASIL, 1985). E, em 1988, a o chefe da Divisão de Concessão de Águas e Eletricidade, através da Portaria nº 224, de 23 de setembro de 1988, aprova o Estudo de Viabilidade Técnico-Econômica da Usina Hidrelétrica Cachoeira Porteira, apresentado pela ELETRONORTE.

Os estudos hidrelétricos de Cachoeira Porteira foram realizados pela ENGE-RIO, que firmou parceria com o INPA para a realização de pesquisas de impacto ambiental, como por exemplo, os relatórios florísticos. Em 1987, o estudo de viabilidade foi finalizado e entregue pela ENGE-RIO.

Na edição de 06 de janeiro de 1989, **O Liberal** publicou que a SESPA montaria uma equipe para analisar os Relatórios de Impactos Ambientais-RIMA de Cachoeira Porteira e Kararaô (Belo Monte-Altamira, Pará). O RIMA da UHE Cachoeira Porteira teria sido entregue no início do ano de 1987, sendo emitida uma Licença Prévia. A edição do dia 11 de janeiro de 1989, do mesmo periódico, a SESPA comunicou a ELETRONORTE a necessidade da realização de uma audiência pública para discutir em Oriximiná a concessão da Licença de Instalação. Nessa mesma ocasião a ELETRONORTE protocolou um ofício solicitando informação para a publicação do edital de licitação para as obras de infraestrutura e construção da usina até março de 1989.

Neste período, segundo o Sr. Raimundo Adão de Souza, a Andrade Gutierrez mantinha duas frentes, o apoio a ENGE-RIO e a venda de madeira para a MRN, atividade que a empreiteira manteve na região por uma década, explorando sistematicamente os recursos florestais para serem

utilizados como combustível para secagem da bauxita a serem embarcadas em navios. O Sr. Raimundo Adão narrou que a Andrade Gutierrez cortou a “madeira do quilometro zero até o quilometro vinte e cinco, até as estradas, a zero, a um, a dois, a três, a quatro, a cinco, a seis, tendo a estrada de trabalho, S0, S1, S2, S3, S4, tudo isso era estrada, eles cortaram subindo a estrada só a esquerda” (informação verbal)¹¹.

Segundo o Sr. Raimundo Adão de Souza, o “Pioneiro” “era uma vila mesmo, toda estruturada com tudo dentro, cozinha, motor, energia tudo, água encanada, tudo, enfermaria [...], eles construíram exatamente nessa década de setenta e oito pra setenta e nove” (informação verbal). Segundo o Or. Flori Oliveira, funcionário da Andrade Gutierrez que tem filhos casados com mulheres *quilombolas* conta que “era da Andrade Gutierrez, e a Andrade Gutierrez não dispensava, se alugava uma casa pra ENGE-RIO, era pago, então por isso que ela fez mais essa” (informação verbal)¹².

O trabalho da ENGE-RIO pode ser descrito pelo Sr. Francisco Adão Viana dos Santos, descendente de uma família de antigos “mocambeiros”, ele trabalhou como guia/barqueiro/ajudante dos trabalhos de pesquisa, segundo ele, o “trabalho deles era o seguinte: -‘vamos construir uma barragem’, entrava na mata cortando os picos pra ver o perfil do terreno, tinha a parte de sismografia, a parte da geologia, *detonava a terra* [...] O que que eles diziam: ‘*aqui vai existir uma barragem, isso aqui vai inundar*’ (informação verbal)¹³.

11. Entrevista concedida por SANTOS NETO, Francisco Adão dos – 74 anos; SANTOS, Francisco Adão Viana dos; SOUZA, Raimundo Adão de – 65 anos. Entrevista 18 [27 maio 2012]. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará.

12. Entrevista concedida por OLIVEIRA, Flori Adalberto Almeida de – 50 anos. Entrevista 29 [29 abr. 2013]. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará.

13. Entrevista concedida por SANTOS NETO, Francisco Adão dos – 74 anos; SANTOS, Francisco Adão Viana dos; SOUZA, Raimundo Adão de – 65 anos. Entrevista 18 [27 maio 2012]. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará.



Os quilombolas foram incorporados por esse novo “poderio econômico”, que se constituíram em “novos senhores”, como analisa Oliveira (1999). Nessa nova “configuração” era possível isolar aqueles que contrariavam os interesses econômicos do Estado. Contudo, mesmo ligados ao sistema de trabalho instituído pelo “novo” poder econômico local, as atividades agrícolas, extrativas e de coleta da castanha, continuava sendo praticada por aqueles que por ora não estavam incorporados pelas empreiteiras.

Documentos como o **Plano Diretor de Meio Ambiente do Setor Elétrico 1991/1993–PDMA** (Vol. I) indicam que a UHE Cachoeira Porteira estava prevista para ser executada em duas etapas (rio Trombetas e Mapuera). A primeira etapa, referida ao rio Trombetas estava prevista para iniciar a construção em 1992, com o início da operação prevista para junho de 1997, inundando uma área de aproximadamente 912 km². O mesmo estudo os custos do alagamento dessa região não seriam elevados devido ao baixo nível de atividades econômicas, ausência/precariedade de infraestrutura e solos poucos férteis.

Tanto o Vol. I quanto o Vol. II do **Plano Diretor de Meio Ambiente do Setor Elétrico 1991/1993–PDMA**, não se referem às *comunidades quilombolas* impactadas pelo reservatório, mencionam o impacto às tartarugas, à REBIO e à Terra Indígena Nhamundá-Mapuera, estes últimos considerados como impacto indireto. Contraditoriamente ou não, apresenta a área do reservatório, ou seja, o lago formado pela barragem, como uma proposta de “área ambiental” a ser implantada. Uma “área ambiental” com as mesmas dimensões do lago, 912 km².

Entre a implantação da BR-163 e a realização dos estudos para a construção da UHE de Cachoeira Porteira houve em Cachoeira Porteira um aumento significativo de pessoas, inclusive com a chegada até os centros urbanos próximos da notícia que a ENGE-RIO estava fazendo estudos

para a construção de uma barragem. A ENGE-RIO tinha também “seu acampamento”, em um lugar chamado de “Pioneiro”, também “cedido” pela Andrade Gutierrez.

Os jornais do final da década de 1989 noticiavam as discussões em torno da construção da UHE Cachoeira Porteira. Em julho de 1989, os quilombolas de Oriximiná criaram a **Associação dos Remanescentes Quilombolas do Município de Oriximiná-ARQMO**, na comunidade quilombola do Jauari, durante o II Encontro de Raízes Negras. No mesmo ano, foi criada a **Comissão dos Atingidos pela Barragem do Trombetas-CABT**. De acordo com a Sra. Zélia Amador, do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará-CEDENPA¹⁴, a ARQMO foi constituída objetivando a efetivação do Art. 68-ADCT/CF88, foi também decidido neste encontro a realização de uma manifestação em Oriximiná contra a UHE Cachoeira Porteira.

A ARQMO criou em 1990 **A Ronqueira – informativo da Associação dos Remanescentes Quilombolas do Município de Oriximiná**. Um informativo para noticiar o expediente da associação, como também se posicionar contra o projeto de UHE, sobre os danos ambientais provocados pela MRN e sobre as arbitrariedades impetradas pelos órgãos ambientais. O informativo foi utilizado ainda para disseminar informações históricas sobre o processo de formação dos quilombos do Trombetas e Erepecuru.

Devido à não execução das obras da UHE Cachoeira Porteira, ainda no início da década de 1990, houve o esvaziamento demográfico, foram embora todos aqueles que não tinham vínculo com a empreiteira. A Andrade Gutierrez manteve até 2003, cerca de cinco funcionários para vigiar alguns bens da empreiteira que ainda estavam em Cachoeira Porteira. Depois disso, os últimos funcionários mudaram-se para Oriximiná ou outros centros urbanos. As casas da “vila” e do “acampamento Pioneiro” foram doadas

14. Cf. O Liberal, de 16 de julho de 1989.



para a Prefeitura de Oriximiná que as desmanchou e ofertadas para algumas famílias de cabos-eleitorais em Cachoeira Porteira, ao longo do rio Trombetas e mesmo na cidade de Oriximiná.

É oportuno mencionar que durante as intensas relações sociais de fronteira, foram estabelecidas distintas relações, como compadrio, matrimônio ou amizade. Dessa forma, algumas unidades familiares de pessoas vindas de outros lugares permaneceram em Cachoeira Porteira, sendo incorporados pelos quilombolas. Este é o caso da família do Sr. Flori, que tem filhos casados com mulheres quilombolas. Comumente, aqueles que não estabeleceram nenhum desses vínculos acabaram abandonando o local.

Com o projeto de construção da UHE Cachoeira Porteira parado por mais de uma década, “novos” estudos foram contratados para inventariar o potencial hidrelétrico da bacia do rio Trombetas. Tais demandas encontraram novos obstáculos: as comunidades quilombolas de Oriximiná se organizam em distintas associações, 35 delas estão filiadas à ARQMO, com longo processo de reivindicação territorial, e Cachoeira Porteira representada juridicamente pela AMOCREQ-CPT, articulada independente da ARQMO, com processo de reivindicação territorial protocolado em 2004 junto ao ITERPA. Os povos Katxuyana, Tunayana e Kahyana retornaram as suas “terras tradicionalmente ocupadas” e também reivindicam a homologação da terra indígena.

Nessa “configuração” de entidades representativas organizadas e de tensões diante dos processos de reivindicação territorial, a Empresa de Pesquisa Energética-EPE, através da Concorrência no-CO-EPE-001/2006 – Contrato nº EPE-028, contratou a empresa HYDROS Engenharia Ltda., para a realização de estudos de inventário da bacia hidrográfica do Rio Trombetas, incluindo a sua avaliação ambiental integrada, pelo valor de R\$ 4.467.900,00, por um período de dois anos.

É possível verificar no Relatório de gestão da Empresa de Pesquisa Energética – EPE Exercício 2008, do montante de R\$ 4.467.900,00, foram realizados 1.563.765,00. Segundo o referido relatório, a área de drenagem da bacia do rio Trombetas (Trombetas, Turuna, Cachorro, Mapuera e Erepecuru) é da ordem de 135.240 km², com potência estimada de 4.940 MW. O levantamento realizado pela Hydros Engenharia Ltda., que teve o contrato interrompido em 2008, refere-se ao levantamento preliminar de locais barráveis e o levantamento da bacia hidrográfica.

Consta no referido relatório da EPE, que a empresa Hydros Engenharia Ltda. teve dificuldades para a realização do estudo de inventários da bacia hidrográfica do rio Trombetas, a “*mais relevante foi devido à resistência das comunidades remanescentes de quilombos em permitir a passagem da equipe técnica pelo rio Erepecuru, fato que impede o acesso a uma parte da bacia do rio Trombetas*” (EMPRESA DE PESQUISA ENERGÉTICA, 2009, p. 102, grifo meu). Diante da interrupção do Contrato nº EPE-028, a EPE abriu nova licitação.

Dessa forma, a EPE abriu a Licitação: CO.EPE.004/2013, “para contratação de prestação de serviços de consultoria técnica especializada para elaboração de estudos socioambientais para o inventário hidroelétrico da bacia hidrográfica do Rio Trombetas” (EMPRESA DE PESQUISA ENERGÉTICA, 2013, p. 144). A empresa vencedora foi o Consórcio FERMA/IGPLAN, por R\$ 2.894.345,00¹⁵. A Secretaria do Estado de Meio Ambiente – SEMA emitiu a Autorização 2329/2013¹⁶ para a

15. Segundo dados do Programa de Aceleração do Crescimento-PAC, os investimentos para a realização do Inventário – Bacia do Rio Trombetas – AM PA RR, perfazem o montante de R\$24.612.000,00, executados pela Empresa de Pesquisa Energética-EPE. Fonte: <http://www.pac.gov.br/obra/1354>. Acessado dia 04 de maio de 2016.

16. Cf. Recomendação 3º OFÍCIO/PRM/STM Nº 4, 22 DE AGOSTO DE 2014.



realização dos estudos pelo Consórcio FERMA/IGPLAN.

Considerações

Temos dois momentos distintos. Apesar de evidenciar a existência de organizações resistentes à construção da UHE Porteira, este texto não pretendeu discutir os motivos da paralização das referidas obras, destaquei os “efeitos sociais” de tais empreendimentos, explicitando estratégias localizadas de coexistência/resistência. Como se observa, apesar da cooperação por parte dos quilombolas na década de 1970, atualmente lhes preocupa a regularização fundiária. Diante dos recentes “atos do estado” para realização de estudos para o aproveitamento hidrelétrico, os quilombolas de Cachoeira Porteira têm rejeitado qualquer iniciativa nesse sentido.

Como vimos, tanto os quilombolas do Erepecuru, quanto os quilombolas do Trombetas têm rejeitado as iniciativas de estudo para o aproveitamento hidrelétrico. Assim, tanto os estudos a serem realizados pela Hydros Engenharia Ltda, quanto os estudos a serem realizados pelo Consórcio FERMA/IGPLAN, fracassaram. Mesmo assim, diante destes “atos de estado” (BOURDIEU, 2014), que implicam na repetição de estudos já realizados, podemos perguntar: se os estudos para a construção da UHE Trombetas estavam concluídos, se existia uma Licença Prévia, por que tais estudos de aproveitamento hidrelétrico?

Os esquemas interpretativos que têm se dedicado à compreensão de “situações sociais” com o “intrusamento” pelos “megaprojetos” não são suficientes para a realidade empiricamente observável ora analisada. Os quilombolas de Cachoeira Porteira não se veem como vítimas nesse processo em que a consolidação do território étnico se dá pelas inconcludências. Pode-se dizer que é uma situação de “megaprojetos” de infraestrutura e hidrelétricos inconcludentes diante de territórios conquistados pelos quilombolas de Cachoeira Porteira, onde o território tem estado sob o

domínio dos quilombolas e os “efeitos sociais” da “intrusão” são finitos.

Os quilombolas de Cachoeira Porteira desenvolveram estratégias de resistência diante da “intrusão” para a implantação de grandes projetos. Não me refiro às reações violentas ou de enfrentamento. Incentivaram relações sociais visando, espontaneamente, o acesso aos meios de educação – escola. Atualmente, muitos narram com orgulho o fato de conseguirem educar os filhos. Cachoeira Porteira tem incentivado a formação de professores membros da comunidade quilombola.

Tal estratégia era desenvolvida diante de uma coexistência marcada pela vivência de tensões sociais, entre elas a que culminou na expulsão dos filhos do Sr. Waldemar dos Santos. A presença da empreiteira Andrade Gutierrez representava um superpoder econômico, muito superior aos “antigos patrões”, tais forças econômicas se colocaram como “novos senhores” / “novos patrões”. Dessa forma, pode-se delinear uma disposição histórica para a coexistência com tais projetos.

Objetivo a crítica à visão reducionista da noção de identidade étnica. O fluxo de pessoas representado nos projetos de infraestrutura não ocasionou a desmobilização das unidades familiares quilombolas, ao contrário, este teria reforçado as relações nas “fronteiras sociais” produzindo diferenças que culminaram na mobilização étnica. Segundo Barth, “grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; consequentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas” (BARTH, 2000, p. 27).

Nesse sentido, a noção de grupo étnico não pode estar reduzida ao isolamento geográfico. Assiste-se nas últimas décadas o aumento do número de organizações indígenas e quilombolas em perímetros urbanos. Tais agrupamentos têm sido denominados de “índios na cidade” ou “índios urbanos”, ou ainda “quilombos urbanos”. Tais referências não são meras



divisões da oposição rural/urbano já que esta é geográfica. Elas expressam um dualismo conceitual a ser levado em conta nas análises sociológicas.

Comumente se imagina o “quilombo” como continuidade de uma situação histórica. Segundo Barth (2000), a vida diante do fluxo de pessoas em distintas “fronteiras sociais” não elimina a identidade, são criados mecanismos para reforçá-las, tais mecanismos segundo o autor, constituem-se em “traços diacríticos”. Contudo, “não devemos pensar os materiais culturais como tradições fixas no tempo que são transmitidas do passado, mas sim como algo que está basicamente em um estado de fluxo” (BARTH, 2005, p. 17).

Assim, o que se designa como quilombos são “formas organizativas” dinâmicas e envolvem milhares de realidades empiricamente observáveis. Os chamados “quilombos do rio Trombetas”, “quilombos do rio Erepecuru”, nunca estiveram isolados, seja dos centros urbanos, seja do mercado consumidor que absorvia seus produtos agroextrativistas como cacau, tabaco e castanha. Os padrões de relação estabelecidos com os funcionários das distintas empreiteiras seguiram padrões anteriores como as relações com regatões, patrões e outros como viajantes e exploradores.

Nesse sentido, os quilombolas de Cachoeira Porteira não se viam como “funcionários” das empreiteiras ou num esquema de subordinação. Apesar da superioridade econômica, com apoio do aparato estatal civil-militar, as empreiteiras não lograram separar os quilombolas dos seus meios de produção. Como também não obteve êxito no enfraquecimento de traços diacríticos e laços familiares, embora as relações de vizinhança tenham sido reorganizadas, tendo em vista o deslocamento das unidades residenciais e o estabelecimento de novas áreas residenciais como a margem da BR-163 e o chamado “Beiradão”.

Assim, retomo a discussão sobre a noção de “situações sociais” tal como vista por Gluckman (2010), a “situação social”

como eventos que proporcionam a explicitação de estruturas sociais, como relações de vizinhanças, relações de poder e residência. Um dos “efeitos sociais” propriamente ditos foi a reorganização espacial das unidades residenciais e as relações de vizinhança, devido o deslocamento das unidades familiares quilombolas do “antigo” lugar da Porteira para a “beira da estrada”. Durante a implantação dos referidos megaprojetos, as unidades residenciais referidas às famílias quilombolas compartilharam a vizinhança das famílias de trabalhadores não residentes na “Vila da Andrade Gutierrez”.

Mesmo assim, os quilombolas de Cachoeira Porteira não se viam desposuídos dos meios de produção. Passaram, por exemplo, a reorganizar o modo de produção da castanha-do-brasil, aos poucos foram substituindo os chamados patrões e regatões. Quilombolas da própria localidade foram se especializando na compra e venda da castanha. Atualmente, dentro de Cachoeira Porteira, os negócios que envolvem a castanha-do-brasil, são totalmente feitos pelos próprios quilombolas.

Referências

- ALMEIDA, A. W. B. de. *Quilombos e novas etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011.
- BALANDIER, G. A noção de situação colonial. *Caderno de Campo*, São Paulo, v. 3, n. 3, p. 107-131. 1993.
- BARTH, F. Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica*, Niterói, n. 19, p. 15-30. 2005.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, T. (Org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Editora, 2000.
- BOURDIEU, P. Sobre o Estado: Cursos no Collège de France (1989-1992). Lisboa: Edições 70, 2014.
- BRASIL. Ministério das Minas e Energia. Centrais Elétricas do Norte do Brasil SA/ELETRONORTE. *Relatório de Atividades – Exercício de 1984*. Brasília, 1985.



BRASIL. Ministério dos Transportes. Departamento Nacional de Estradas e Rodagens. *Portaria nº 29*. Declarar de utilidade pública, para efeito de desapropriação e afetação a fins rodoviários, na rodovia de acesso à Perimetral Norte, trecho Oriximiná — Cachoeira Porteira. Brasília, 1978.

CAMPOS, P. H. P. *A Ditadura dos Empreiteiros: as empresas nacionais de construção pesada, suas formas associativas e o Estado ditatorial brasileiro, 1964-1985*. 584f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2012.

DERBY, O. A. O rio Trombetas. *Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia*, Belém, Tomo 2, p. 366-382. 1898.

DOLZANI, L. O Cacaulista: cenas da vida do Amazonas. *Baixo Amazonas*, v. 7, n. 1, p. 2-3. 1878.

DOMINGUEZ, J. C. *Megaproyectos fallidos em Latinoamérica: sociologia histórica e política comparada*. México: Instituto Mora, 2015.

EMPRESA DE PESQUISA ENERGÉTICA. *Aviso de Licitação – Concorrência N.CO. EPE.004/2013*. *Diário Oficial da União*. Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <https://pesquisa.in.gov.br>. Acesso em: 25 de maio 2016.

EMPRESA DE PESQUISA ENERGÉTICA. *Relatório de gestão da Empresa de Pesquisa Energética – EPE Exercício 2008*. Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <http://www.epe.gov.br>. Acesso em: 22 abr. 2012.

FEARNSIDE, p. M. *Hidrelétricas na Amazônia: impactos ambientais e sociais na tomada de decisões sobre grandes obras*. Manaus: Editora do INPA, 2015. 296 p.

FERREIRA, E. J. Composição, distribuição e aspectos ecológicos da ictiofauna de um trecho do rio Trombetas, na área de influência da futura UHE Cachoeira Porteira, Estado do Pará, Brasil. *Acta Amazônica*, Belém, v. 23, n. 1/4, p. 1-89. 1993.

FERREIRA, F. I. *Diccionario Geographico das Minas no Brazil: concatenação de notícias, informações e descrições sobre as minas extrahidas de documentos officiais, memorias, histórias, revistas, dictionarios, cartas geographicas, roteiros, viagens, explorações de rios*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1885.

FUNES, E. A. Nasci nas matas nunca tive senhor: histórias e memórias dos mocambos do Baixo Amazonas. *RESGATE – Revista Interdisciplinar de Cultura*, Campinas, v. 7, n. 7, p. 137-142. 1997.

GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2010. p. 237-364.

GOMES, L. Caçadores de riquezas. *Veja*, São Paulo, 17 jul. 1985, p. 74-76.

HUTCHINSON, J.; SMITH, A. *Ethnicity*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1996, p. 3-14.

MACHADO, R. D. C.; MACHADO, M. H. M. R. *Implantação do Projeto Trombetas na Amazônia: de 1962 a 1972*. 62o CONGRESSO ANUAL DA ABM, 23 a 27 de julho de 2007. Vitória: [s.n.]. 2007.

MAMDANI, M. What is a tribe? *London Review of Books*. v. 34, n. 17, p. 20-22. 2012.

MARIN, R. E. A.; CASTRO, E. R. D. *Negros do Trombetas: guardiães das matas e dos rios*. Belém: CEJUP/UFPA-NAEA, 1998.

MINERAÇÃO Rio do Norte sofre vistoria por técnicos da SESPA. *O Liberal*, Belém, 1 fev. 1989, p. 05.

O LIBERAL. 2,3% do Pará poderão ser inundados. *O Liberal*, Belém, 06 ago. 1989, p. 04.

O'DWYER, E. C. Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminã. In: _____. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 255-280.

OLIVEIRA, J. P. de (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural do nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.



QUILOMBOS passeiam contra a hidrelétrica, em Oriximiná. *O Liberal*, Belém, 16 jul. 1989, p. 09.

SESPA vai montar equipe para avaliar relatórios. *O Liberal*, Belém, 6 jan. 1989, p. 20.

SOLLORS, W. Introduction. In: _____. *The Invention of Ethnicity*. New York: Oxford University Press, 1989. p. 9-20.

SOUSA, I. de. *O Coronel Sangrado: cenas da vida no Amazonas*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1968.

-----//-----

Abstract: The “acts of the state” which predicted the implementation of megaprojects for infrastructure in the Trombetas River Basin (Oriximiná, Pará State, Brazil) during the 1970’s to 1980’s, invaded traditionally occupied lands related to indigenous and quilombola peoples. This text analyses the “social effects” of inconclusive processes for the installation of highway BR-163 and the Porteira Hydroelectric Company (UHE Porteira), more specifically the territory relevant to the Cachoeira Porteira quilombola community. It is possible to affirm that both “social situations” constitute inconclusive megaprojects. Such infrastructure works like the Cachoeira Porteira-BR-163 Interstate Highway and the Porteira Hydroelectric Company (UHE) were canceled. However, their “social effects” were felt and can be observed in the territorial reorganization. Nevertheless, the state action did not succeed in getting quilombolas to abandon their territories. On the contrary, ethnic and territorial elements were reinforced.

Keywords: megaprojects, specific territorialities, quilombos.

Recebido em: 04 de outubro de 2021.

Aceito em: 04 de outubro de 2021.

AFROS & AMAZÔNICOS



Seção Documentos



AFROS & AMAZÔNICOS



HISTORIA, CULTURA E SABERES MÉDICOS NO VALE DO ZAMBEZE: ENTREVISTA COM SR. DOMINGOS MAGESTADE CHAGULUKA

*António Alone Maia**

Preâmbulo

Esta entrevista teve lugar no dia 30 de julho de 2013, na cidade de Tete, em Moçambique e faz parte de uma série de entrevistas realizadas no mesmo ano durante a pesquisa de campo, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social que culminou com uma Tese. Domingos Magestade Chaguluka é apenas um entrevistado entre outros com os quais nós tivemos contacto directo para ouvir e aprofundar vários aspectos relacionados ao povo Nyungwe e a sua cultura. O Entrevistado é natural de Tete e grande portador e conhecedor da história e cultura Nyungwe assim como de alguns saberes etnomédicos. Durante a sua trajetória estudantil teve uma passagem pela missão Católica de Carapira em Nampula, facto que lhe permite comparar culturas e grupos étnicos. Viveu mais de 30 anos no Songo, Distrito de Cahora Bassa como trabalhador na empresa Hidroeléctrica de Cahora Bassa e também desempenhou as funções de animador da comunidade Imaculada Conceição por algum tempo, uma das Comunidades Eclesiais de Base na Paróquia de São José Operário do Songo. Actualmente é reformado e faz parte das comissões buscam traduzir a Bíblia do Português para a língua Nyungwe. Seu apelido Chaguluka significa algo que se auto deslocou, ou tirado. Sendo assim, é preciso voltar a colocar. É um nome que carrega uma relação de oposições e tem grande significado no contexto do Vale do Zambeze.

António Alone Maia: Sr. Domingos muito boa tarde.

Domingos Magestade Chaguluka: Boa tarde.

António Alone Maia: Em primeiro lugar queria lhe agradecer pela disponibilidade e por ter aceite o convite para podermos conversar um pouco mais sobre os Nyungwe né? Então, em primeiro lugar gostaria que dissesse o nome completo, profissão, grupo étnico a que pertence.

Domingos Magestade Chaguluka: Ya, obrigado por esta oportunidade que me dá né! É uma oportunidade impar e dos meus antepassados, principalmente aqui em Tete. Eu sou Domingos Magestade Chaguluka. Os meus pais dizem que me deram Domingos porque meu avó era Domingos. São do clã Chawa, onde muitas das vezes estão acostumados a dizer que os Chawas são vindouros de Dombo Chawa, no Zimbabwe. Então, foram para o Zumbo o avó, os bisavós pertenceram ao grupo Chikunda. Mas o que sei agora de certo, depois de muita investigação, disseram-me que, esses Chawas é um dos grupos goeses que vieram aqui para fazer negócios. Ao fazer negócios traziam esses produtos para plantação: mapira, milho, maxoeira. Era a zona do Monomotapa. Também conseguiram se casar com a gente daqui e se meteram dentro até ao reino de Monomotapa até o Zimbabwe, onde se instalaram no Ndombo Chawa.

* Doutor em Antropologia Social pela USP. Docente da Universidade Rovuma-Moçambique; Membro e pesquisador da Casa das Africas; Membro e pesquisador do CERNe-USP; Membro e pesquisador do NAU-USP.



Então, lá em Ndombo Chawa significa que são pessoas que respeitam, são pessoas que trouxeram a cultura de mapira, maxoeira, onde se dividiram em linhagens. A minha linhagem é de Chawas mas que foram para Zumbo, também lutaram ao lado dos Chikundas. Chikundas quem são? São os Tongas daqui. Por que a língua que se falava aqui era exatamente esse Tonga e os Tongas fazem parte da tribo dos Bitongas né! Lutaram lado a lado do Monomotapa. São os Tongas e os Tauwaras que estiveram a favor do Monomotapa e e reinaram aqui essa zona limite. Onde é que reinaram os Tongas? Foi aqui o Zambeze, a linha de Changara até Zimbabwe, Kutchamano. Tudo isto era Tonga. Os que vivem daqui de Tete para cima são Chonas. Os *mambos* (reis) deles são todos Chonas. Mesmo os Tongas eram assessorados pelos Tauwaras. Dizer que, pelo que investiguei desde 1825 lutaram 35 anos para conseguir a hegemonia desse Zambeze. Portanto, os Tauwaras foram considerados Tauwaras, mas são Macarangas aqueles. São considerado Tauwaras porque era Tava, e tiraram o 'V' para por o "W" em inglês. Tava significa que nós fechamos, eles não admitiram mais outros povos que atravessassem para aqui. Os Tongas são aqueles que andaram a governar. Tongas aqui no sentido de *kutonga* governar e não do Bitonga. aqui pelos nyungwe são entendidos como aqueles que andaram a governar. Tonga em cinyungwe é dar ordem. *Ntongui*, por exemplo em Tete é o governador. Portanto, eles eram os governadores desta zona aqui. Todos os impostos que reconhiam iam dar ao Monomotapa. Essas minas que havia por aí, todo o estrangeiro que vinha tinha que entregar ao rei Tonga para ir entregar ao Monomotapa. Portanto, Tongas, eram bons guerreiros. Pelo que eu sei e investiguei, todos esses, até os da África do Sul, vieram do Norte de África, do centro da África. Principalmente os Tongas, vieram na fronteira, como disse o meu professor Sr. Jorge Dias na sua antropologia, no primeiro volume, diz que os bantu, a origem dos bantu, um grupo dos bantu, saiu da fronteira entre Nigéria e Camarões.

Porque ali era zona árida, devido a essas secas cíclicas, vieram a descer para aqui. Então esses Tongas casaram com os asiáticos do Norte da Ásia, atravessaram o Rio Nilo e vieram aqui e se casaram com esses. Então estes, em conjunto vieram a descer para cá a baixo. Eu estou triste, na África, por saber que Deus nos deu essa possibilidade de estarmos aqui na África, só que, Deus nos deu uma característica de sermos boas pessoas, queremos todos os hospedes. Só que aqui em riquezas temos essa riqueza mineral, mas em animais e outras coisas somos pobres.

Os africanos negros vindos do sul do Sahara não tinham muita coisa. Tudo o que tinham de sementeira, cães essas coisas, bois vieram lá do norte da Ásia. Então, porque houve intercâmbio os asiáticos e nós. Então, pronto, casaram-se e vieram a descer para aqui. Eu sou daqui, onde os meus pais disseram que vieram do Zumbo, quando começou a Igreja Católica, o meu bisavó, um dos meus avós cozinheiro dos padres da Igreja católica veio se instalar aqui em Boroma onde casou e fez muitos filhos. Por causa dessas fomes cíclicas que acontecem em Tete, atravessaram o Zambeze, a partir de Degwe, aí onde era kasumbadedza cá para outro lado.

Então com isso eu fiquei muito interessado e o meu pai era alfaiate, trabalhou no Zimbabwe, trabalhou no Malawi, lá ele foi convidado para entrar nas outras igrejas. Ele não quis, mas quis a Igreja católica porque o pai dele era cozinheiro da Igreja Católica apreciou a Igreja Católica e prontos. Então, ele como era Domingos, eu quando nasci saí Domingos, mas depois de um tempo eles passaram para o segundo nome, porque o filho aqui quando nasce dá-se o primeiro nome e depois dá-se o segundo nome. Eu me deram segundo nome o nome de Lino e depois quando foram me registrar registraram-me com Domingos. Hoje eu agora sou Domingos Magestade Chaguluka. Mas procuramos saber, papá o que aconteceu? Foi Magestade por quê? Foi alfaiate e sabia cozer muito bem e trabalhou aqui com os portugueses como alfaiate e todo problema que acontecia com a costura, eles diziam,



“diga a sua magestade para resolver”. Então senhor magestade foi atribuído assim, mas tradicionalmente ele é Chapenha, Aliás, por causa dos usos e costumes na tribo tem que ter nome primitivo e depois tem que ter nome segundo, terceiro e depois quarto nome. Meu pai foi Guntho e depois veio a ser Chapenha porque substituiu.

Aqui quando alguém morre, é sororota, tem que ser substituído. O meu pai substituiu a um Gona kumbuyo, a um senhor primo e chamava-se Gona kumbuyo. Então passou a substituir aquele *nthaka*, nos chamamos *nthaka*.

Mas o meu pai era muito interessante, falei com ele, vivi com ele, ele gostava.

António Alone Maia: Esse Guntho significa o quê?

Domingos Magestade Chaguluka: Então, aquele calado. Guntho é a pessoa calada, mas significa uma erva que nasce à beira do rio. Então essa, até usam para curar essas doenças *gunthu*.

António Alone Maia: E esse Chapenha o que significa?

Domingos Magestade Chaguluka: Chapenha quer dizer que, aquele que estava a dormir ressuscitou, abriu. Aquele que morreu era *Ngona Kumbuyo*, mas agora o que entra *nthaka* passa a ser *Chapenha* para substituir.

António Alone Maia: Então o seu pai ele substituiu?

Domingos Magestade Chaguluka: Sim, substituiu a um primo dele para poder controlar a herança, o nome da herança. aqui em Tete trabalha-se muito com nomes de herança.

Por isso, não é por acaso quando ouvir os nomes como *Chaguluka*, *Chagaka*, *Chaguluka*, *Chabwedzeka* ou *Chathima Chagaka*. Quer dizer, que quando um morre que era Chatima, o que vem será Chagaka. Quando um *Chambutha* morre, o que vem será *Chambuluka*. Quando um é *Chasweka* o outro é *Chaphata*. Então é a cultura. Então os nyungwe aqui são reconhecidos por causa dos seus mitupos, quer dizer os seus nomes, basta dizer que este é *Chasweka*, *Chambutha*. Então esse é um nyungwe mesmo, e não pode ser um *Chasweka* do Malawi e nem um *Chambutha* do Malawi. Este é um nyungwe mesmo. No Malawi não tem *Chambutha* e *Chasweka*. Este é um nyungwe.

Então os nyungwe estenderam-se aqui assim, os nyungwe. O povo nyungwe, um Tonga atravessou o rio foi para o Malawi, casou com um Man'ganja, há uma raça Man'ganja que falavam a língua Chinkhota. Então esses casaram e tiveram um filho e lhe deram o nome nyungwe. Este filho fez muitos filhos lá na zona do Malawi, Man'ganja da Costa. Então um belo dia, uma das filhas casada e já com filhos saltou.

Então, os nyungwe são vindouros do lado esquerdo do Zambeze, Aliás do sul do Malawi. São vindouros do sul do Malawi como diz o nosso historiador americano que estudou os usos e costumes de Tete, que estudou os usos e costumes de Tete, diz que, os nyungwe são oriundos do sul do Malawi e estes, só uma senhora veio para aqui, atravessou com seus guardas e veio ficar aqui perto de *Kalowera*. Então os portugueses, esse historiador investigou a ela e ela explicou a história e naquela altura havia processos para ver o tipo de sangue, e toda a fisionomia. A antropologia estuda o individuo né? Então foram ver aquela senhora com muitos que vieram habitar aqui tem o mesmo sangue com muitos habitantes do sul do Malawi da zona do *Cikwawa*. Então, por isso, aquele historiador disse que os nyungwe, o povo que veio ficar aqui saiu de lá.

Então, esses aqui, porque os nyungwe não havia nada, havia os Tongas. Porque essa senhora também foi atrás do pai, porque o pai daquela senhora era Tonga. Então o que é que aconteceu? Quando o nyungwe começa a subir, mas a fama começou a subir a partir de lá.



Lá na foz entre o Luenha e o Zambeze onde era o cúmulo, a capital dos Tongas. Então pronto. Os nyungwe instalaram-se aqui, casaram com tanta gente. Então, os nyungwe, a zona deles é aqui em baixo, mesmo a fronteira do Luenha, Moatize, aqui Zambeze, aqui no Mphanda. Os nyungwe ocupam pouca zona aqui, mas a língua deles, como eles vieram aqui e falaram o Tonga que é a língua dos pais deles, falaram como como falam agora, então foram.

Quando os portugueses vieram aqui fazer negócios, os nyungwe tinham aquele seu processo de serem, quase guardas.

A língua nyungwe quase não se percebe. Eu vou a muitos investigadores dizem que muitas palavras nyungwe é substituída pelo Português, por quê? Porque eles trabalharam muito com os portugueses e os portugueses utilizaram a língua nyungwe para dominar mesmo. Era preponderante e dominante a língua nyungwe.

Hoje parece que custa muito chamar os nyungwe a falar a língua deles. Parece que não conhecem, mas conhecem.

Mas essa palavra nyungwe, como é que aparece? Porque dantes eram Chikundas a pertencer (...). Eram os Tongas.

Chikunda eram dominadores e tiveram uma tropa. É dominador. No sentido lato Chikunda é tropa. Mas no sentido restrito, Chikunda é um dominador.

Até há uma historia aqui, quando um filho leva a coisa do dono, diz-se:

— ***lwe na ucikunda bwakobo, na umakombe bwacobu***. Porque era o processo dos Macombes. Os Macombes dominavam aos outros, roubavam aos outros. Então ali, esse nome Chikunda, quase que é pejorativo de facto. Mas o nyungwe aqui fica contente quando, eh eh.

Essa língua Chikunda foi muito escrita no Zimbabwe. Portanto eu vejo agora, fui convidado por uma instituição que está a escrever a Biblia em cinyungwe e lá temos muitos livros, onde temos livros chikundas. A língua chikunda, que é esse chinyungwe escrito no Zimbabwe. Escrito no Zimbabwe. Portanto, a nossa língua não está perdida. Está conservada, porque por aquilo que eu sei, é do Zimbabwe para aqui. Porque basta chegar em, em, Zimbabwe, no Harare City Center, basta dizer:

— *Yatokota massau ku gombe!* (amadureceram maçanicas no rio?) *ukati inde, ya toko-tamassau kugombe*. (Quando diz que sim amadureceram). *Ndiko kulewa kuti ndiwenyungwe iwepo* (isso quer dizer que você é um nyungwe).

— *Yatokota massau kogombe* (amadureceram maçanicas no rio) é um nyungwe. É *chikunda*. Primeiro é *chikunda*. Nyungwe quando é que aparece? Aparece quando os brancos aparecem por aqui. Essa palavra *nyungwe* parece que é dos Tauaras. Aqui criou-se um posto de trabalho onde precisou-se de muita mão de obra e muitos lá, quando vinham de Tauara, da onde, da onde, para vir trabalhar aqui, diziam:

— *Imwepo mun'kuphatabasa kuponi?* (Vocês onde é que trabalham?) *Ati ndiri kuphatabasa apoo pa ka nhu gwe*. (Trabalho alí, no mergulhar e amontoar).

Nyu gwe, (mergulhar e amontoar) essa palavra diz:

— Vinha um Canhoeira, não sei, Conhoeira, dizia-se em português. Trazia muita coisa, coco e outras coisas. Os portugueses traziam e atracavam aqui e aqueles com guindaste (grua) tiravam a mercadoria para fora. Então, *nyu gwe*, é *kunhula* em *cinyungwe* é *kunula* e *kugwezeka*. *Ka nyu gwe*. Ali punham pouca coisa e aqui dessa margem punham muita coisa. *Ka nyun gwe* (mergulhar e amontoar). Aqui muitas vezes quando eu era crian-



ça, diziam: *Munfuna kuyenda kuponi?* (Onde querem ir?) *ati ndiri kuyenda ku nyungwe* (diz que vai no lugar onde se mergulha). Mas *muli kuyenda ku nyungwe? Kunhungwe nkuponi?* (Mas vai no lugar onde se mergulha, a onde mesmo?).

Ku nyungwe é ali quase no porto. ali na ponte, mais aqui para a Almadia onde as coisas atracavam, o navio, o caminhoneira tirava as coisas. Então os Tauaras diziam:

— *Tinkuyenda ku kan nyu gwe ka phata basa* (Vamos no lugar onde se mergulha e se amontoa trabalhar). Então o *nyungwe*, quando é dito um *nyungwe*, porque ele também tinha uma maneira de ser muito equipado. Era homem trabalhador e de muita defesa, andava com *madipa*, com cetras, com lanças não sei o que. Em qualquer momento ou está a apascentar gado, ele andava com tudo.

Então, o dizer *nyungwe* quer dizer que o *nyungwe* é trabalhador, aquele que tem tudo, tudo. Homem equipado. Então o *nyungwe* fica satisfeito, esse nome não é no sentido pejorativo, mas trás orgulho. (...)

Mas o *nyungwe* fica contente, porque esta-lhe a respeitar, dizer que você é um *nyungwe*. Então diz que a sim, tenho tudo.

Então *nyungwe* é aquela pessoa que tem tudo, é defesa em casa. Arma dele era a seta, não sei o que, para defender. Portanto, os *nyungwe* estão aqui.

Agora a língua dos *nyungwe*, nós vamos fazer ressuscitar, porque os *nyungwe* gostam. Só que gostam muito de imitar aquilo que é dos outros, as coisas vindouras, porque, isso, pensam os *nyungwe* que isso é evolução, imitar imitar.

Aparece aqui um Inglês todos os *nyungwe* falam inglês. Aparece um Francês todos os *nyungwes* começam a falar o francês. Os *nyungwes* são muito inteligentes. É por isso que encontro muitas velhas a falar com os Cewas e dizem que, se a capital *nyungwe* fosse dos *cewas*, toda a gente falava *Cewa*. Se fosse Sena, todos falavam Sena.

Por isso o *nyungwe* é aquele que gosta de ouvir o seu *nyungwe* de facto, mas não gosta de falar, as vezes não gosta de falar.

António Alone Maia: Então tem vergonha?

Domingos Magestade Chaguluka: Tem um pouquinho de vergonha do que é seu.

António Alone Maia: De onde veio essa vergonha? Será do convívio com os portugueses?

Domingos Magestade Chaguluka: Exatamente, a pergunta aparece exatamente assim: os *nyungwes* como viveram muito com os portugueses, então os portugueses aproximaram os *nyungwe*, fizeram entender a sua maneira de falar aos *nyungwes*, e os *nyungwes* começaram a falar para poder dominar os outros. Então foi um pouco, o que em tempos passados, dominou.

António Alone Maia: Os outros, quem são esses outros?

Domingos Magestade Chaguluka: Os outros, eu tenho uma sorte de encontrar uma escrita onde um senhor padre dizia que chegou em Boroma, mas havia dois focos em contradição que de quando em quando lutavam. Quer dizer eram os Tongas, os Tongas são os *nyungwe*, com os *cewas* de Macanga. Esses eram reinos inimigos esses.

Agora o *tauara*, o *tauara* muitas das vezes passou a considerar o *nyungwe* como um *nkwas* (genro). O melhor *nkwas* que o *tauara* tem é o manyungwe. Portanto, havia paz já, porque estavam governados pelo Monomotapa. Mas outros povos aqui. Mas são bons guerrilheiros esses, os Tongas, são bons guerrilheiros.



Entre os povos que havia aqui, são tantos. São tantos, são esses *Man'ganja*, os *nyanja* que são os Zambianos. Muitas tribos que havia aqui e que não conseguiram ficar aqui por causa da força dos *nyungwe*, por causa, não permitiram mesmo. Sob o comando dos Monomotapa, os *nyungwe* e os Tauaras não permitiram que outras raças viessem aqui.

António Alone Maia: Então, isso quer dizer que os *nyungwe* fazem parte do grupo de Monomotapa?

Domingos Magestade Chaguluka: Fazem parte do grupo de Monomotapa. É o grupo que se instalou desse lado aqui. É por isso que vemos muito bem, o grupo de Monomotapa, no reino de Monomotapa, o casamento, o lar era Patrilinear e vemos aqueles Maraves, Malawi e Zumbo são todos esses matrilineares.

António Alone Maia: E a propósito disso mesmo, que eu queria perguntar: como é a família *nyungwe*? Se quisermos caracterizar uma família *nyungwe* que é diferente daquela que não é *nyungwe*. A característica principal é ser patrilinear ou matrilinear?

Domingos Magestade Chaguluka: Aliás, é por isso que nosso historiador e inglês diz: o *nyungwe*, aquela senhora *nyungwe* que veio do Malawi era matrilinear, mas veio para aqui, para viver, veio a usar o sistema patrilinear, que encontrou aqui e falou a língua daqui. Aquela Senhora não falava esta língua *cinyungwe* nem.

Então veio aqui e começou a falar a língua daqui. Todos aqueles que vieram aqui começaram a falar a língua daqui. Assim como os *ngonis* foram ficar na Angónia e falaram a língua dos Cewas. Por que o que se fala na Angónia não é Chingoni aquilo. A língua *ngoni* é aquela do Durban Natal, na África do Sul. Mesmo os filhos dos *ngonis* ali não sabem. Sabem agora porque costuma ir,... a dizer que é a língua dos pais deles.

Aqueles vieram como soldados, dominaram aquilo ali, e eles acabaram morrendo, casaram os Cewas e estão a falar *cewa*.

Então, aquela senhora que veio ficar aqui, aquela senhora falou *cinyungwe* porque aqui se falava *cinyungwe* e *cinyungwe* é essa dos *cikundas*.

António Alone Maia: Na família *nyungwe*, o *nyungwe* tem uma família monogâmica ou existe poligamia entre os *nyungwe*?

Domingos Magestade Chaguluka: Portanto, o *nyungwe* utilizou, portanto quando chega aqui nesta zona de usos e costumes patrilinear. Aqui é monogâmico. Mas com o andar do tempo, os usos e costumes começaram a mudar, usam a poligamia. A poligamia é também frequente, a poligamia é frequente.

António Alone Maia: E como é que o *nyungwe* explica essa questão da poligamia? Como é que surge?

Domingos Magestade Chaguluka: Exatamente, surgiu,.. quando fui perguntar os velhos e os velhos dizem:

— *Kukhala na nkazi mbodzi, nkukhala na diso libodzi. Kukhala na akasi awari nkukhala na matiso mawiri*, isto é: ter uma mulher é ter um olho e ter duas mulheres é ter dois olhos.

António Alone Maia: Falando ainda da família *nyungwe*, como podemos entender o parentesco *nyungwe*? É uma família composta por pai, mãe e filhos ou tem outros agregados?

Domingos Magestade Chaguluka: É verdade porque, como somos da origem Bantu, mesmo que nós estejamos em um grupo pequeno da tribo, somos da tribo pequena. O *nyungwe* considera família pai e mãe, pais, irmãos da mesma mãe, irmãos de mãe diferente, primos, e outros e outros. Por exemplo e quais?



A família *nyungwe* é extensa. Pode se querer dizer que a família *nyungwe* é extensa. Só que agora, por causa da civilização, a família está a confinar-se só entre pai, mãe e filhos.

Mas em tempos passados, era extensa essa. Basta sermos vizinhos para sermos irmãos. Basta o amigo do meu avó, o amigo do meu avó é o meu avó também. Amigo do meu pai é também meu pai. Então entre nós todos éramos, e o *nyungwe* diz que somos família. Não há ninguém que é vindouro entre os *nyungwes*. Basta você casar na casa, você é família, você basta ser genro dali, então é família. Então a sua esposa, o genro, os irmãos do genro, as irmãs é tudo família. É uma família. É uma família alargada. É uma família alargada. Só que agora por causa da civilização e a civilização acarreta custos monetários, onde para aconchegar, fazer manutenção de uma família tão grande, tão vasta está a ser um poucadilho complicado. Então está já a mudar. Até entre os vizinhos não se dão. Entre primos não se dão e até entre irmãos não se dão. Agora só ficam entre irmãos de pai e mãe. Assim do mesmo pai e da mesma mãe.

Estamos a ir para um desenvolvimento não sei de quê! Global, não sei globalização! se calhar, mas parece...!

António Alone Maia: Então o sentido de família *nyungwe* sofreu mudança?

Domingos Magestade Chaguluka: Sofreu mudança sim. O que era antes não é mais hoje.

António Alone Maia: E sobre linhagens e clãs. Existem linhagens e clãs entre os *nyungwe*?

Domingos Magestade Chaguluka: Exatamente, até eu podia lhe perguntar quais seriam as linhagens, o que é linhagem e o que é clã?

Clã exatamente é, como já fui investigar sobre os Clãs. Por exemplo os *chirenjes*. O clã *Chirenje*. Aquele é um *ntupo* (totem) onde caracteriza uma família. Então, normalmente era costume de uma família, constituída de pais e filhos, de pai, mãe e filhos, escolher um animal totêmico, um animal que eles não podem comer.

António Alone Maia: Neste caso, os *chirenjes*, qual é o animal deles?

Domingos Magestade Chaguluka: Exatamente, os *chirenjes* aqui, pelo que fui perguntar, há muita diversidade de informações. Mas pelo que fui encontrar isso bem alinhado, *chirenje*, dizem que é um animal, a centopeia, aquela que tem mil pés, parece *nyankalíse* (escorpião), mas em *cinyungwe* se diz *cibambalíse*, tem muitos pés e anda muito. E aquele não morde de qualquer maneira, mas quando morde, o tratamento tem que ser vacina de cobra, porque aquele! você pode morrer. É venenoso aquele bicho, a centopeia. Então os *chirenjes*.

António Alone Maia: Qual deles? Tem muitos não tem?

Domingos Magestade Chaguluka: Tem, mas é um deles. Tem um maior, preto e reproduz-se muito. Uma das características dos *chirenjes* é de se reproduzir muito. Então foram escolher aquele animal para conseguir se reproduzir tanto. Esse é um. Dois, é para eles serem ímpares a todos os outros, no sentido de que, aquele animal não morde de qualquer maneira. Eles o que é que fazem para a consagração do *mitupo* (totem)? Vão buscar aquele animal. Oví dizer que o animal tem de ser do sexo masculino, com um determinado tratamento de umas raízes ali, que se vacinam aos filhos para que eles sejam pertencentes a aquele animal totêmico. Aquele é deus. Aquele animal é deus dos antepassados selvagens. Também a ciência fala mal. Diz que os antepassados selvagens. Os homens tinham..! Eu vejo aqui em Angola, por que a antropologia dos portugueses escreveu muito sobre isso.



Então, o *ntupo chirenje*, quando for mordido, aquele que é do *ntupo* de *chirenje* quando for mordido com aquela cobra, basta ir atrás do murro de muché, dar volta e ir para casa cura logo. Mas se for qualquer um, se calhar pode morrer logo. Portanto, *chirenje* são pessoas que se reproduzem muito e andam muito. É por isso, agora consegui uma informação muito fidedigna que diz que os *chirenjes* vieram dos Camarões. São pessoas que andam muito. Eu posso fazer comparação com os *metos*. A *macua meto*. Porque os *mitupos* de Nampula, eu sei, existe o *macua meto* são os que andam muito. *Amuhavani*, *Atakwani*, *Amukwipiti*, então todos esses são nomes...! Então esse *chirenje* eu faço comparação com os *metos*. Os *metos* andam muito. São viajantes. Então, mas não é..! Os primeiros consignaram aquele *mitupo* a ser assim. Mas os outros todos começaram a mudar. Existem outros *chirenjes* que mudaram. Disseram que não. Nós vamos deixar de ser, de obedecer aquele animal totêmico, aquela centopeia e vamos para *Pusi* (macaquinho), ou vamos para outro tipo de animal. Então o que é preciso? É preciso *Kutsantsa Mukho*, acabar, fazer com que, eliminar esse encravamento desse primeiro *mitupo* para seguir o segundo *mitupo*, para que os efeitos do primeiro *mitupo* não lhe façam mal.

Então podemos encontrar um *ntupo* mas com vários nomes de animais totêmicos.

António Alone Maia: E com esta mudança, os *chirenjes* podem casar-se entre eles ou não?

Domingos Magestade Chaguluka: Os *chirenjes* agora, fizeram isso para fazer o quê? Como eram do grupo Macombe, eles queriam multiplicar-se, queriam lutar para dominar o mundo, o mundo é deles né! Então, permitiram que entre eles se casassem. Isso seria endogamia, de facto. Exogamia, dizia eu, seria uma tribo ir buscar uma mulher de outra tribo, exogamia. Endogamia é arranjar mulher da mesma tribo. Isto como é que acontece? Então eles dividiram-se: *chirenje wa kuthipa* (cirenje de kuthipa), *chirenje wa ku mingalí* (chirenje de mingalí), *chirenje wa uku* (chirenje dali ou de lá). Porque entre nós podemos nos casar. Os *chirenjes* casam-se entre eles. *Pana chirenje waku thipo* (existe cirenje do thipo), *pana Chirenje wa ku...!* (existe cirenje de...!) é o meu irmão que foi ficar em Tipwe e eu fui ficar em Mingalí, então os filhos podem se casar. Admitem isso. Admitem isso. Eu fiquei muito admirado quando fiquei sabendo disso. É para se multiplicarem, é para serem mais militares, para poderem dominar.

António Alone Maia: Existem outro *mitupos* (totens) fora dos *chirenjes*?

Domingos Magestade Chaguluka: Muitos.

António Alone Maia: Quais seriam?

Domingos Magestade Chaguluka: Malungas.

António Alone Maia: De onde são os Malungas?

Domingos Magestade Chaguluka: Os *Malungas* são mesmo os sobrinhos dos *Chirenjes*. E aqui, são os filhos dos *Chirenjes*. Os *Chirenjes* fizeram filhos e quando os portugueses vieram aqui e começaram a dominar, o Rei Tonga deu filho ao chefe, Joaquim que era comandante do, do, do, de um sitio aí na zona mesmo dos *Chirenjes*. Era misto esse, misto, misto chinês, era português, mas telecomandado, comandado pelos portugueses. Então aquele misto português casou com uma filha do Rei Tonga. Então nascem os filhos. Como usos e costumes daqueles portugueses traziam pombo e comiam. Comiam pombos muitas das vezes. Então os *Tongas* diziam: – *Amalungwa*, porque *malungwa* é aperitivo. *Malungwa* é animal aperitivo era *nkhangayiwa* (pombo).

Animal aperitivo mais desejado, mais preferido por aquele senhor português era *nkhangayiwa*. Então, há *Malunga nkhangayiwa*, há outros *Malungas* que vieram e eram portadores de sal. *Malunga*, porque o *tonga* que é *nyungwe*, diz: *ahh tifunambo* (queremos)



kalunga. *Kalunga*, *kulunga Munhu* (sal). Então há *Malunga Munhyu* e há *Malunga Nkhangayiwa*. Então esses *Malunga Nkhangayiwa* representa esses estrangeiros, filhos desses estrangeiros. *Mba azungu* (são brancos), representam honra.

António Alone Maia: Esse *kulunga*, tem a ver com *kulumbwa*, já que ali trata-se de comer?

Domingos Magestade Chaguluka: Mas, mas *malungwa* era aperitivo e *kulungwa*...! *Malungwa* era aperitivo, pestisco de *nkhangayiwa*, *akhadya nkhangayiwa* (comiam pombo). Então esses não devem comer *nkhangayiwa*, porque senão deixa de ser *mitupo* (totem). Agora *malunga* de *munhu* era *kunga* comem também, só dizem que não comem *khoma lamunhu*. Não comem não sei posso dizer o quê em *cinyungwe*?! Português. Dizem que numa área, numa área existe uma coisa que é salgada, mas parece um animal marinho, mas que é salgado. Eles não come isso. *Kulungwa khoma la munhyu*. Eles dizem que, eles é que trouxeram o sal. Então, há os portugueses que trouxeram o sal, um grupo que trouxe sal, então são os malungas, então há uns que comiam tanto que foram chamados *Malunga nkhangayiwa*. Por isso tem *malunga nkhangayiwa* e tem *maluga munhyu* (...)!

António Alone Maia: Entre esses malungas podem casar-se ou não?

Domingos Magestade Chaguluka: Como *mitupo* não podem se casar. Mas porque não está consagrado, não comeram uma coisa para proibir. Porque para dizer não casar, para dizer não comer quer dizer que se fez um encravamento qualquer, um tratamento para isto impedir e para ser *mukho* (proibição). Só que aos Malungas não ouvi dizer que eles tem *mukho*. Não tem *mukho*. Podem comer *nkhangayiwa* (pombo) ou pode comer *munhyu* (sal), não tem problema. Só que me dizem que não podem comer aquele *khoma la munhyu*. Mas esse *nkhangayiwa*, assim muitos dizem que se vocês comem aquilo que é do vosso *mitupo*, isso já não é *mitupo*, deixa de ser *mitupo* automaticamente. Então, há dois tipos de malungas aqui.

António Alone Maia: Quais seriam outros mitupos?

Domingos Magestade Chaguluka: Outros mitupos são tantos. São tantos né! outros mitupos são, por exemplo, *chirongo*. *Chirongo* dizem que são Goas, São Goeses. Porque primeiro antes de vir cá os portugueses, havia Goeses aqui e esses Goeses são os que trouxeram produtos para semear nas zonas ribeirinhas. Então ser *chirongo* significa ser dono das zonas ribeirinhas, onde se faz horta. Então os Chirongos são donos das ilhas, de plantações. Vieram de lá de Goa até em Chicoa foram ficar esses Goeses. Então tem significado de pessoas inteligentes também, me disseram, são pessoas inteligentes. Então os Goas. Então os Goas quem são? Pretos de facto na pele, cabelo corrido, mas muito inteligentes.

António Alone Maia: Eles tinham uma proibição?

Domingos Magestade Chaguluka: Eles não tem proibição, só eles não podem comer porco, não pode comer não sei o quê!. Esse não tem proibição, *chirongo*.

António Alone Maia: Eles podem se casar entre eles ou não?

Domingos Magestade Chaguluka: Eu pelo que sei, eles aqui foram proibidos a casar entre eles, mas alguém me disse que eles, entre eles casam e até são os que envenenaram os *tongas* ali para se casarem. Então uns deveriam casar e outros não. Mas aqui não se deviam casar. *Chirongo, chirongo*, eles casam-se.

António Alone Maia: Existem outros mitupos para além destes?

Domingos Magestade Chaguluka: Existem muitos. Existe por exemplo os *Aphiri*.



António Alone Maia: De onde são os *Aphiri*?

Domingos Magestade Chaguluka: Os *Aphiri*, eu vou falar, se calhar eu não me esquecí. Quando eu fiz o meu curso em Nampula, o escritor moçambicano e os padres iam buscar muita literatura do escritor moçambicano, do Senhor Brazão Mazula. Então, o Senhor Brazão Mazula escreveu numa determinada altura num dos seus livros e disse: Os cewas vieram, quando vieram de onde vieram chegaram no Malawi, eram da mesma linhagem, da mesma família e falavam a mesma língua. Só que num belo dia, um grupo de cewas entendeu viajar para um determinado sitio. Então quando aquele grupo pernoita numa montanha chamada *Kaphirintiwa*, como era altura de guerra, dividiram-se em dois e disseram: um grupo deve dormir lá no cimo da montanha e o outro deve dormir aqui em baixo da montanha. Então, assim fizeram. Quando amanheceu, o grupo de cima entendeu cumprimentar os de baixo e disse:

— *Mwadjuka bwanji a Banda?* (Como acordaram vós lá de baixo?)

Então *Banda* é nos ladeiros da montanha. Então os dos ladeiros da montanha responderam:

— *Ta dzuka bwino ka andzathu aphiri.* Então a dizer os da montanha (Acordamos bem, não sabemos vós lá da montanha?).

Pronto, ali dividiram-se em dois, em duas linhagens em *mitupo* dos Cewas. Tinha um *ntupo* só, uma linhagem. Então dividiram-se entre *Aphiri* e *Abanda*. Então existe aqui na província de Tete a *Banda* que vieram diretamente do Malawi, do Ngintchi. Vieram de lá diretamente para aqui. Agora, ouve outra divisão, porque isto aconteceu no reinado de Kalonga Chinkole. O Kalonga Chinkole era o irmão do Kawaundi. Então dividiram-se o reino. Um foi para Zâmbia, foi ser o Rei dos Cewas então com ele foram os Bandas também. Existem Bandas vindouros de Katete Zâmbia que são os mesmos, como diz o Senhor Mazula, o Senhor Doutor Mazula, não são diferentes, são da mesma linhagem. Vieram de onde? Vieram de Gana. Mas quando vamos vasculhar não vieram de Gana, eles vieram da Eritréia os Cewas a descer pela África abaixo. Os Cewas vieram de muito longe. Nós os Nyungwe é que somos os subgrupo. Mas esses grupos vieram de muito longe.

António Alone Maia: Teríamos mais outros mitupos?

Domingos Magestade Chaguluka: Sim, os *Amakate*. É por isso que, quando chegam aqui em Tete, vai perguntar ali temos aqui *Kalowera*, aqui no *Mpadwe*. O nome *Mpadwe* os portugueses entenderam mal. Então quando os portugueses chegaram lá, disseram: aqui como é que se chama, esta zona?

Disseram aqui é *Mbadwe*, *mbuto ya mbdwe* (lugar de nativos). Os que nasceram aqui, são os autóctones, os indígenas. Então como os portugueses não sabiam, escreveram *Mpadwe* e não *Mbadwe*. Então vamos ver que, *Mbadwe* são os habitantes dali.

Estão ali os San'gombes, os Makates, e outros. Então é um conjunto de grupos que ficaram ali, se calhar até junto com aquela senhora que foi viver ali, fizeram uma família ali. Mas os Makates vieram de Murewa. Makates é um grupo de pessoas que veio de Murewa, de Chidze nkota. O símbolo animal, o animal simbólico deles é Pusi (macaquinho). É *pusi*, *ka pusi*, *kakolokolo*. Vieram para aqui. Por que essa movimentação de pessoas? Por causa das zonas de minério, onde o Monomotapa mandava extrair minério. Então por isso vieram do Zimbabwe no Murewa. Vieram para aqui. Então, nós nos nyungwe podemos encontrar uns *nyungwe makate*. Mas se pergunta do *makate*. *Makate* veio de Murewa em Mutare no Zimbabwe, é lá onde tem os antepassados. Eu estive agora a falar com alguém, disse que os Macates quase que faziam milagres. Há uma pedra onde um dos do grupo de *makate*



pisou ali, a perna, a pata está calcada ali e toda a gente vai ali ver, lá mesmo em Murewa, e dizem que os Makate passaram por aqui. E todos os *Malombos*, tipos de *Malombo* que cai aqui: As pessoas batem as mãos: *Mwatchoka kuponi amakate?* (de onde saíram sua excelência makate?) *Ta tchoka ku Murewa* (saímos de Murewa). *Ndife a Makate wa cayiwo wa cayiwo* (somos os verdadeiros makates). *Zwino izwo zwa kadawa*. Então, todos os Makates vieram de Murewa, com o animal simbólico o macaco.

António Alone Maia: Eles não podem comer o macaco?

Domingos Magestade Chaguluka: Não podem comer o macaco. Mas dizem que é um macaco pequeno. É *pusi*, é mais *pusi* do que macaco. Mas só que é um macaco grande em relação ao *pusi* e o *pusi* é pequeno em relação ao Macaco.

António Alone Maia: Está entre o *kolo* e *pusi*?

Domingos Magestade Chaguluka: Sim, está entre o *kolo* e *pusi*. Então é Makate. Outros dizem que ah, *makate* porque quando andavam, andavam com *mikate*. *Mikate* é aquele pão, se calhar faziam isso, *mikate ya ntcewere*. Mas eles são *makate*, são vindouros de Murewa. Mesmo os Machipissa e outros são Alícewas. Há um *mitupo* Alícewa, são do Malawi, vieram aqui quando isso começou a civilizar, todos, começou a ser centro de aproximação, de concetração de etnias, de tribos.

António Alone Maia: Machipassa esse?

Domingos Magestade Chaguluka: Esse Machipissa. Falei com o irmão dele que é professor, disse que nós, nosso *mitupo* é *Alícewa*, *Alítcowa*. *Alítcowa* significa o rabo de animal. Então, vindos do Malwi.

António Alone Maia: Que animal é esse?

Domingos Magestade Chaguluka: Qualquer animal. Aquele animal, todo aquele animal que os *nhabezi* (médico tradicional) usam para adivinhação. Aquele, é *alícewa*. Então eu disse, o senhor Machipissa não é daqui. Mas não é. Mas como fez filhos aqui é daqui. Tete não era habitado, eles vieram de lá, como os outros vieram daqui e acolá, nós viemos de lá. Somo todos *nyungwe*.

António Alone Maia: E esses mitupos podem casar-se entre eles ou não?

Domingos Magestade Chaguluka: A primeira proibição é não se casarem entre eles e se assim acontecer é transgressão da lei tradicional. Eu já descobri alguns que se casaram entre eles, mas é proibido. E depois quando vamos para os *matete*, esses os *matete* ainda continuam com a tradição rigorosa de não casar *matete* com *matete*. De onde são esses? Antes de chegar os portugueses, chegaram aqui os Suwahilis. Os *matete* são Suwahilis. Foram viver ali, havia uma mina, então foram viver no Mazoe. Então, há uma montanha que é chamada Matete e eles foram lá fazer machamba em cima da montanha Matete, *Bango Matete*. Esses são Suwahilis. Então, Amatete é porque *ambadziwa kugwata mitete kukondza bzinthu* (sabem cortar caniços e fazer algo, coisas). É como no Songo ali, em cima da montanha fazer machamba. Os Suwahilis casaram aqui. Então o Rei daqui deu nome, mulher, alguma coisa, algum trabalho. Para ter algum *mitupo* significa que fizeram algum trabalho para o Rei Tonga para ele merecer aquilo aí.

António Alone Maia: A mulher que veio aqui antigamente, ela viveu ali onde está a fabrica de tabaco?

Domingos Magestade Chaguluka: Mais ou menos naquela região.

António Alone Maia: Então ali há uma confluência de vários Mitupos?



Domingos Magestade Chaguluka: Exactamente, há uma confluência ali: A *San'gombe*, A *Matete*, a *Makate*. *Mbadwe*, eles se consideram os donos. *Ndife wa ku mbadwe* (Somos lá dos nativos). Isso está registrado, porque a ARPAC escreve.

António Alone Maia: Então, nós temos muitos mitupos em Tete?

Domingos Magestade Chaguluka: Muitos.

António Alone Maia: Os Nyungwe são ricos em *Mitupo*?

Domingos Magestade Chaguluka: São. Tiveram sorte de serem aproximados por muita gente. Um dos mitupos é aquele *Aphiri*, os Zulus quando saíram de Durban Natal, os Angonis dominaram aqui essa faixa aqui, foram atravessar por Chicoa acima, aqueles também tem os seu mitupos. Basta saber um dos mitupos é tal fulano, são eles.

António Alone Maia: Ah, eles passaram por Chicoa?

Domingos Magestade Chaguluka: Sim, sim, para atravessar. O primeiro grupo atravessou por Chicoa, fizeram isso, partiram todas as canoas, levaram as mulheres para lá para Angónia. Então o segundo grupo dos Angoni passou por Lupata, onde até tem possibilidade de se fazer uma barragem. É uma montanha assim onde deixa o Zambeze entre duas montanhas. O Zambeze passa como se fosse uma coisa de nada aí. Daí esse nome *Kupata*, *Kupatira*, *Kumpatapata* (apertado). Então o segundo grupo dos *ngoni* passou por ali. Os *ngoni* não resistiram aqui porque houve seca e essas secas nós chamamos *Mwanthotha*, *Mtcidiwa* não sei que. Eles não resistiram nesses tempos de 1880, 1700 e tal. Então não resistiram, foram ficar nas montanhas de Angónia ali onde se diz Angónia hoje, mas não era Angónia, onde ali se produz. Os *ngonis* foram dominadores. Vamos ver né, eles fizeram quartel general na Zâmbia, fizeram quartel general no Malawi e fizeram quartel General até na Tanzânia foram colonizar e depois tiveram que regressar e sobreviveram na Angónia. Eu pergunto agora se o *ngoni* que estão a falar é aquele? Mas muitos miúdos não sabem e dizem:

Ai eh, *timayankula nguni* (aié, nós falamos a língua *ngoni*). Mas se *cingoni*, não é *cingoni*.

António Alone Maia: Porque é que eles teriam partido as canoas?

Domingos Magestade Chaguluka: Não foi guerra, eram soldados. Não foi de paz aquilo, foi uma operação. Então a operação, não sei que nome poderiam dar aquela operação. Partiram as canoas, mataram os homens e levaram as mulheres. Os *ngonis* atravessaram. Primeiro atravessaram e depois partiram as canoas. Porque havia também o grupo dos Macombes que também estava a perseguir a eles. É por isso é que se vê alguns Macombes a ficar no Songo e não sei a onde, essa gente toda, a ficar em Marara alguns foram para ir combater com os *nguni* até no Zumbo combateram com os *nguni*. Outros foram na mineração, outros foram convidados. Ouve três motivos que levaram a expansão dos Tongas para ali. Então, basta encontrar no Songo um Cirenje, basta encontrar no Songo um Malunga não é daí. Como é que foi parar? Se calhar foi para ali para ir combater e depois quando acabou não quis voltar. Acabaram ficando no Songo. No Songo, são *nyungwes* aí, são esses *cikundas* aqueles.

António Alone Maia: Havia um Senhor chamado Cirenje lá no Songo?

Domingos Magestade Chaguluka: Tem, são daqui, *Cirenje*, *Mingalí*, tem muitos *Mingalís*. Tem uns *Mingalí* perto aqui de Changara. Falei com uma senhora e ela sabe muito bem porque aqueles que eram curandeiros tinham muita história na cabeça. Disse toda aquela gente do Songo, até eu tenho o meu avó, pai da minha mãe foi chamado *Madema*, mas é de *Mungari*. Por que é que é chamado *Madema*? Por que também passou por ali, foi a lutar com essa guerra de *Macombe*. Passou por ali e depois voltou para aqui. Então, todo



aquele que passou por zona dos Madema, zona do Songo e Estima são chamados Madema, até uns tem o orgulho de serem Mademas. Vieram dali. Mas meus pais não são de lá.

António Alone Maia: Nessa perseguição dos Macombes com os Ngunis alguns acabaram ficando aqui no caminho?

Domingos Magestade Chaguluka: Sim, acabaram ficando de vez e se estabeleceram logo, por causa de situações boas de cultivo, casar. Como acabei dizendo no tempo passado, os melhores *nkuwasas* (genro) dos Ntauaras são os Tongas, então, estabeleceram-se aqui até Zumbo. Até no Zumbo existe uma língua que se chama *cikunda*. *Cikunda* não é diferente de *cinyungwe*, só que nós falamos um pouquinho mais devagar. Nós dizemos *bwera kuno* (vem cá) e aqueles aí dizem *bwerakuno* (vem cá), mais rápido. Há só essa diferença de acentuar mais a linguagem. São aqueles nossos antepassados que foram para ali. Portanto, não há diferença, só no Vale do Zambeze.

António Alone Maia: E o seu compadre conseguiu escrever alguma coisa?

Domingos Magestade Chaguluka: Meus compadres conseguiram escrever alguma coisa em *cinyungwe*, tenho o meu amigo, aquele que falou de *lukaho*.

António Alone Maia: Ele publicou um livro sobre isso? Quem será, é o Hipólito?

Domingos Magestade Chaguluka: Não, o Hipólito é que é o meu compadre. Mas esse meu amigo era o Mana, é misto esse. Escreveu *mitupo*, não escreveu *lukaho*. Ele dizia ali no Songo há *lukaho*.

António Alone Maia: Essa tradição vem de onde? Tem algum grupo específico que se destaca com esse *lukaho*?

Domingos Magestade Chaguluka: Mas é uma ciência. É ciência. É uma ciência tradicional. Essa é ciência tradicional porque todo o homem tem a sua ciência na cabeça. Só que, posso dizer ciência tradicional oculta porque está oculta ainda e não está a descoberta. Até se houver alguém que descobre aquilo, se calhar eles podem até fazer mal. É uma ciência. Por exemplo, eu andei a investigar muito porque o meu pai curava e eu procurei saber com outros curandeiros. Investiguei muito em Nampula e aqui. *Lukaho* vem da palavra, definição do *lukaho*. Alinha (a) *Lukaho* é *Kukawa*. *Kukawa* é, uma pessoa se pisa aqui, podemos levar essa areia que você pisaste para ir fazer um tratamento para você passar mal, para você ficar doente. Então *Kukawa*, chamamos isso de *lukaho*. *kukawa*. Então *lukaho* é aquela doença que se leva raízes, tratamento de raízes com um determinado animal e dar de comer ou fazer tatuagem a mulher. Porque *lukaho* é somente e somente aplicado às mulheres. Eu nunca vi *lukaho* aplicado ao homem. Mas se calhar existe, as mulheres podem também aplicar ao homem. Mas aplica-se as mulheres para que, aquela mulher, quando quiser se prostituir, o ladrão, o prostituto ser agarrado, ser pegue imediatamente ali. Eu tenho, se calhar os velhos até podem ficar chateados por me informarem. Mas é segredo. Mas podemos chegar mais longe e dizer que isto é verdade, isso existia muito no Songo. Eu vi amigos que se meteram com meninas sem autorização dos pais que acabaram sentido dores da barriga e quando chegaram em casa acabaram cagando todas as tripas. Quer dizer era diarreia e acabaram cagando todas as tripas e morreram. Portanto, é muito perigoso. Há *lukaho* de cobra venenosa essa Mamba, basta andar com a mulher “do dono você” morre imediatamente. *Lukaho* de *bvembe* (melancia), você começa a inchar inchar. *Lukaho* de (...). Portanto são coisas que, eu não sei porquê é que a mulher é que, depois de vacinada não pode transmitir a outros homens. Não transmite. O Homem pode andar com outras mulheres e não transmite as outras mulheres, mas também se estiver vacinado. Se não estiver vacinado vai apanhando outros *likahos*. É uma ciência, isso é uma ciência. Só que, como a África, a ciência convencional tem vergonha de investigar a ciência tradicional.



Então começa a dizer que isso é mentira, é o quê, não sei que (...). Mas a verdade é que existe. Existem animais com espírito de possessão, existe possessão, não sei o que queria dizer. Você come um determinado animal para depois quando você morrer ressuscitar um animal como o Leão. Ou você, para vir ser malombo, isso aí. Ou existem animais que você pode fazer, por exemplo vamos ver, rícino, a planta de rícino os padres proibiram. Proibiram a onde? Eu estudei antropologia, os portugueses escreveram muito em Angola (...). Andaram a escrever os usos e costumes dos povos e foram ver que, se aquilo for publicado, toda gente vai fazer. Então (...) acabaram rasgar os livros para as pessoas não saberem. Por que depois ver é fácil, vai buscar uma raiz, vai fazer isto e mais aquilo. Então há-de ver que você está a conseguir. Então os missionários (...).

António Alone Maia: O rícino era usado para quê?

Domingos Magestade Chaguluka: O rícino é usado, por exemplo, aquela, a semente própria. O técnico da medicina tradicional pega na jiboia, naquela cobra venenosa corta, deita no chão, põe a areia na boca, põe a semente de rícino na boca e começa a crescer. Começa a crescer. Então, tem um efeito depois para se trabalhar com ele. Ou pode pôr a semente de abobora. Aquela abobora cresce. Então, leva-se umas raízes, com as raízes daquela abobora junta-se e vacina-se a pessoa. Isso para quando a pessoa for mordida com aquela cobra é vacina, não morre. Porque veneno daquela cobra Mamba são três minutos, pelo que eu sei. Não sei se mudou, mas três minutos morre logo. Mas o africano não morre quando já está vacinado. Depois vai vacinar de novo e cura logo. Aquela cobra não mata. Então é medicamento contra o veneno da cobra, aquela que é a cobra venenosa né? É um antibiótico. Cria um antibiótico. Eu fui ver que isso é uma ciência. Basta ser isto desprezado para dizer que os africanos não sabem nada. Mas o africano sabe e esconde e esconde muita coisa que não vai dizer, porque tem vergonha, por que os que vão lhe perguntar vão lhe perguntar com ameaças. Como é que você sabe! Aliás, eu soube de uma história de um amigo, contou-me a história de um senhor administrador que tinha a sua esposa com cancro da mama em Catandica. Então, de quando em quando a senhorinha ia para Beira para tratamento e não sei o que. Então o cozinheiro perguntou: O que se passa minha senhora? Ah não, sabe o que essa mama.

Disse o cozinheiro: Mas não se pode curar isso? Essa mama?

A senhora respondeu: Ah isso não se cura.

Disse o empregado: Senhora eu posso curar.

— Ai eé?

Então foi ao mato e tirou raízes e não sei o quê, juntou e disse: – Minha senhora põe aí junto a mama e tapa com lenço ou sutiã.

Fez aquilo durante uma semana, duas semanas e a terceira tirou porque tinha ido fazer controle na Beira. O médico disse que o cancro estava minimamente reduzido. A segunda vez, a terceira vez o senhor Doutor viu que o cancro estava eliminado.

O médico perguntou a senhora: – O que é que a senhora fez? Diga lá, o que fez? – Não fiz nada. O Doutor disse: – Você fez.

Então começou a dizer: – Foi o meu trabalhador lá, o cozinheiro fez isso e mais aquilo.

— Então vamos lá.

Foi junto o administrador com os sipaios e perguntaram:

— Você o que fez a senhora?

E o cozinheiro ficou a tremer.

— Não, diga lá!

Então em tom de língua que ele não entendia, o cozinheiro acabou dizendo que não fez nada. Acabou dizendo que não fez nada. E meteram-lhe na prisão e quando saiu não foi mais trabalhar para aquela senhora, por causa do senhor administrador. Fez mal, isso é anti-cultura. São um tipo de colonialismo. Não podemos dizer só colonialismo, mas todo o estrangeiro quando chega numa casa tem que saber o que é que se faz nessa casa para depois poder saber como atuar. Os portugueses não quiseram saber o que se passa, então fizeram isto e muita coisa ficou para baixo. Aliás, uma das coisas daquele governo era eliminar a ciência dos que não sabem, dos africanos para elevar a ciência dos que sabem. É por isso que agora estamos atrasados. E existe muito medicamento. No campo de medicamento existe que sara não sei o quê, não sei o quê. Mas os velhos disseram que nós não vamos te dizer tudo, senão tu vais dizer aos brancos, eles vão fazer medicamentos e tu é que vais ganhar dinheiro e nós aqui estamos sem fazer nada. Não falam, não falam.

António Alone Maia: O africano tem muito segredo?

Domingos Magestade Chaguluka: sim, me disseram a mim que *mankwla ya mba-limba nkubisa* (o medicamento cura/funciona quando você esconde). O medicamento quando você divulga já não faz efeito de curar. Mas será verdade? Eu perguntei de mim para mim. Não é uma questão de esconder, estavam a dizer para não dizer a ninguém. Eu agora tenho cinquenta e tal anos, estudei muita coisa em Nampula de Macanga, de onde, dali do Songo e eu não sei muita coisa, porque existem pessoas que sabe muita coisa, mas aquilo que eu sei dá para admirar. Dá para admirar e não dá para divulgar, porque quando divulgar vão me perguntar: Quem é que te disse? E eu tenho que lhes mostrar. Agora eu vou ter que lhes mostrar que tal fulano me disse isso e aquilo? Coisas boas, mas coisa mãs vão dizer que iii está mentir esse. Vai recusar. Não gosta de ser testemunha daquilo que sabe porque os adultos disseram não divulgar. São coisa do estudo privado. São segredos. Agora se querem que a gente divulgue criem salvaguarda de facto. Aquele regulo, porque uma vez eu fui no secretário ele dizia que tem que fazer isto e mais aquilo, mas cria segredo porque aquele senhor secretário disse. Mas há muita coisa boa, mas há muito mais coisa mã. Muito mais coisa mã existe sobre (...). Aliás o que cura pode matar, eu vejo isso na medicina universitária. Basta aumentar a dosagem você está a matar e pronto. Por isso eu disse, eu sei alguma coisa mas não vou começar a curar agora porque eu sou pequeno, só quando for velho a situação tem mais respeito. Eu aprendi a medicina tradicional, aprendi a medicina tradicional dos chineses que chamariam esses de acumpultura de tirar doenças tipo milagre. Então, há uma ciência própria e eu conseguí comprar os livros. Mas eu vi que aqui na África não pode ser usada ainda.

António Alone Maia: Aprendeu a onde essa medicina chinesa?

Domingos Magestade Chaguluka: Eu tinha o meu chefe o senhor Rogério e ia para Portugal e de Portugal para China. E então por correspondência havia livros que mandavam e eu comprei. São e eram caros né? Um milhão e quinhentos, mil e quinhentos, dois milhões e quinhentos. Eu me interessei para ver qual é a medicina tradicional dos chineses que passou à medicina convencional, porque eles mostraram que A+B que aquilo cura. Como eu já estava no A,B,C e D da medicina tradicional africana aqui então foi me fácil para me interessar, saber o que os chineses fazem. Eu ví que há uma diferença de facto. E é muito importante saber de facto.

António Alone Maia: Isso foi durante aquele tempo que ficou no Songo?

Domingos Magestade Chaguluka: Sim, eu fiquei no Songo trinta e dois anos. Naquele tempo eu aprendi com os portugueses muita coisa.



António Alone Maia: Sr. Domingos muito obrigado por ter aceite o convite de fazer parte desta entrevista.

Domingos Magestade Chaguluka: Eu é que agradeço. Qualquer preocupação estarei sempre à disposição.

-----//-----

Glossário

ARPAC – Instituto de Investigação Sociocultural.

Chabwedzeka – Participio passado do verbo kubwedza, arrebentar. Chabwedzeka significa o que foi cortado, arrebentado.

Chagaka – Participio passado do verbo kugaka, acender. Chagaka significa o que foi acendido.

Chaguluka – Participio passado do verbo kugulula que significa , tirar, retirar. Chaguluka significa algo que se retirou; que se tirou.

Chambuluka – Participio passado do verbo kumbuluka que significa voar. Chambuluka significa algo que voou. Nas relações de oposições seu oposto é chambutha, que significa aquilo que aterrou.

Chapenha- Vem do verbo kupenha, acção de abrir os olhos. Chapenha = aberto é o que substituiu Gona kumbuyo (que morreu). Nos nomes está presente a relação de oposições, fechado # aberto; adormecido # acordado.

Chathima – Participio passado do verbo kuthima. Chathima significa o que foi apagado. Nome que carrega uma relação de oposições. O oposto é chagaka, isto é, aceso.

Chona(s) – Um grupo étnico do Zimbabwe, e o nome também significa a língua falada por este grupo.

Gona kumbuyo – Literalmente significa aquele que dormiu ou que dorme atrás. Nome metafórico para referir aquele homem que morreu e está a dormir lá atrás. A pessoa que lhe substituiu no casamento voltando a casar com a sua esposa toma o nome de chapenha, que significa, aquele que está aberto, acordado, o ressurgido enquanto o outro é o apagado, o adormecido.

Iwe na ucikunda bwakobo, na umakombe bwacobu – Você com essa sua malandragem ou maneira de ser e fazer como a dos chikundas; com a sua malandragem como a dos makombes.

Ka nyu gwe – ali onde se mergulha e se tira.

Ka pusi, Kakolokolo – Macaquinho, macaco pequeno.

Kalowera – Monte mais alto que está na cidade de Tete e por sorte o único. *Ku lowa* significa entrar. O monte está no poente da cidade, do lado onde o sol entra. Sendo assim associou-se a localização do monte com a posição do sol. Portanto, *kalowera* seria o monte que está no pôr do sol. Kalowera é lá onde o sol entra.

kugwezeka – Em cinyungwe significa amontoar.

Kulumbwa – Atitude de comer tudo em qualquer lugar; não ter limites no comer onde quer que seja. Alguém que tem este hábito é chamado de *nhakulugwa*, alguém que come tudo em todos os lugares, não tem limites. O atributo é no sentido negativo.



Kunhula – Em cinyungwe mergulhar.

kunula – Em língua nyungwe tirar da água algo submerso.

Kutsantsa Mukho – Acto de acabar com uma proibição ou tabu.

Lukahho – Doença que se adquire quando alguém mantém relações sexuais com uma mulher tratada por um remédio tradicional que tem vários efeitos no homem. Dependendo do tipo, a demora na confissão pode levar a morte. A cura depende da rápida confissão a que o homem está sujeito e que vai determinar o procedimento terapêutico a ser seguido. A respeito dos vários tipos de likankho pode-se consultar a obra: Saúde e Doença na cultura Nyungwe: um olhar Antropológico teológico. Disponível na livraria: Novas Edições Acadêmicas. ISBN-13: 978-3-639-69195-5.

Madipa – Lanças

Malombo (s) – Danças cerimoniais tradicionais que acontecem num processo ritual e que envolvem a manifestação de espíritos, ou seja, durante a dança, baixa um espírito e manifesta a sua vontade. Há vários tipos de malombos: de leopardo (*ya nhalugwe*), de macaco (*ya akolo*); de cobra (*nhanzalumbo*); durante a dança, os dançarinos bebem muito. Não pode acontecer uma sessão de malambo sem bebidas. Estas ajudam os dançarinos a entrar em transe e em contacto com a dimensão do etéreo.

Mikate – Pão tradicional feito de farinha de mapira/sorgo ou milho misturado com amendoim. É igual a pamonha. Preparado na base

Mikate ya ntcewere – Pão feito na base de farinha de maxoeira.

Mpadwe – É um bairro e fica localizado próximo do monte kalowera no lado nascente.

Nhabezi – Médico tradicional.

Nkwasa – Genro

Nthaka – Acto e pratica de substituir no casamento a alguém que morre. Por exemplo quando um homem morre, alguém deve casar com a viuva e esta pratica chama-se *Kipita nthaka* no centro do vale do zambeze e no sul do Vale do Zambeze chama-se *kupita kufa*.

Ntupo – Totem.