



AFROS & AMAZÔNICOS

Porto Velho, vol. 2, nº 4, 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. 2, nº 4, 2021

ISSN: 2675-6862

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

© Afros & Amazônicos

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) 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)

Prof^a Rita Clara Vieira da Silva

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. 2, nº 4, jul./dez., 2021.

112p. : il.

Publicação on-line: ISSN 2675-6862

<https://www.doi.org/10.47209/2675-6862.v.2.n.4.2021>

<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
<i>Rogério Sávio Link (Editor da A&A)</i>	

SEÇÃO ARTIGOS

El Mito de la Diosa Pirichuchio: entre la Ficción y la Realidad.....	8
<i>María del Pilar Gamarra Téllez</i>	
O Curador do Jarê: Saberes e Práticas Tradicionais na Chapada Diamantina	17
<i>Cristiane Andrade Santos</i>	
O Legado de Édison Carneiro pela Inclusão da Cultura Negra em um Projeto Nacional (1947-1964)	27
<i>Elaine Cristina Ventura Ferreira</i>	
O Garimpo de Ouro no Rio Madeira durante a Década de 1980 Segundo a Percepção de um Garimpeiro.....	36
<i>Dante Ribeiro da Fonseca</i>	
Violência Contra a Mulher e o Feminicídio: a Questão da Cor da Pele.....	49
<i>Luciane Silva dos Santos</i>	
Cheikh Anta Diope e a Hipótese da Diferenciação Racial: O que as Pesquisas Genéticas Dizem?.....	69
<i>Márcio Paim</i>	
A Chapada Diamantina como Espaço de Contenda: Representações e Discursos no Cordel <i>Horácio de Matos, Herói da Chapada Diamantina</i>, de Antonio Alves da Silva	82
<i>Fernando da Silva Monteiro; William de Lima Maia</i>	
Pluriidentidades em Ilha de Maré: Por Outra Lógica Possível para a Educação Escolar quilombola	95
<i>Noliane Silva de Oliveira</i>	
Imagens como Narrativas: Possibilidades de Pesquisa e Ensino da Cultura Regional	105
<i>Maria Enísia Soares de Souza; Robson Fonseca Simões</i>	

AFROS & AMAZÔNICOS



APRESENTAÇÃO

A revista Afros & Amazônicos nasceu no tempo da pandemia. Seus editores e colaboradores vivenciaram a angústia das perdas, a fobia em relação à finitude e o descaso de autoridades públicas que, por vezes, pareciam mais nocivas do que o próprio vírus. Mas também assistiram a luta da ciência, dos profissionais da saúde e da maior parte da sociedade para encontrar as melhores soluções. No final do ano de 2021, a vacina e as medidas de distanciamento e proteção deram resultados e o flagelo começou a arrefecer.

Assim como a humanidade passou por um período de crise provocada pela atuação de um vírus instintivo e pela atuação intencional de autoridades públicas maquiavélicas ou lapsas, a revista também enfrentou problemas que ameaçaram sua existência em seu segundo ano. Em primeiro lugar, uma vulnerabilidade no Portal de Periódicos da UNIR, foi encontrada por hackers para atacar a página da universidade. A solução imediata dos técnicos foi retirar a capacidade dos buscadores da Internet de localizarem os periódicos; dentre eles, nossa revista. Somada à essa solução, os periódicos foram bloqueados para acesso internacional. Invisibilizada na rede e bloqueada internacionalmente, a A&A enfrentou uma crise enorme para encontrar colaboradores logo em seus primeiros anos críticos de existência.

Em segundo lugar, ao buscar uma solução definitiva para a questão, os técnicos viram que seria imperioso atualizar a versão do sistema OJS (*Open Journal Systems*) utilizado para gerenciar as revistas. Para isso, todos os periódicos da UNIR foram retirados do ar por vários meses. Quando finalmente recebemos a notícia em 31 de março de 2022 de que poderíamos começar a configurar as novas revis-

tas no novo Portal de Periódicos, ficamos sabendo que teríamos que iniciar praticamente do zero, pois as configurações, os perfis de usuários, as submissões novas e a maior parte dos números já publicados não foram migradas automaticamente. Então, começamos um trabalho manual de migração e de cooperação entre os editores de periódicos da universidade para colocarmos novamente nossas revistas operacionais.

Depois de quase dois meses de migração manual, de divulgação da revista e de submissões de novos artigos, recebemos a notícia em 27 de maio de 2022 que os técnicos da UNIR parariam todo o sistema novamente para realizar a migração completa de todos os periódicos. A A&A já estava toda operacional naquele momento, com vários artigos sendo submetidos e preparando a presente publicação e a subsequente que é um dossiê. O portal de periódicos ficou fora do ar novamente até 5 de julho de 2022. Quando retornou, além de ter que realizar todas as configurações básicas, perdemos todas as submissões novas.

Para uma revista que está tentando se estabelecer, esses problemas ameaçam seriamente sua existência. Novamente foi necessário, uma cooperação entre editores, técnicos e a PROPESQ para remediarmos os problemas e conseguirmos recuperar algumas informações. No entanto, as perdas foram enormes durante esse período. Vários autores deixaram de submeter seus artigos; outros pediram para desconsiderar a submissão, pois estariam publicando em outro periódico. No entanto, como na pandemia na qual as dificuldades foram superadas e a vida pôde novamente retornar ao cotidiano, agora as coisas parecem normalizadas e podemos avistar um momento de maior estabilidade para seguirmos com a nossa missão de



socializar pesquisas científicas no campo da História.

Feitas essas considerações, apresentamos agora os artigos daqueles colaboradores e colaboradoras que resistiram conosco e nos ajudam a trazer aos leitores a edição número 4 da A&A.

O primeiro artigo é de María del Pilar Gamarra Téllez que nos apresenta uma tradição oral de longa duração sobre o mito da deusa Pirichuchio na Amazônia Boliviana o qual estaria vinculado com a resistência indígena aos conquistadores de ontem e de hoje.

O segundo artigo intitulado “O Curador do Jarê: Saberes e Práticas Tradicionais na Chapada Diamantina” é de autoria de Cristiane Andrade Santos. Nesse artigo, a autora apresenta alguns aspectos de uma religião eminentemente brasileira, o Jarê, com ocorrência circunscrita à região da Chapada Diamantina, na Bahia. O objetivo principal desse estudo é apresentar alguns aspectos gerais dessa manifestação religiosa, em especial de seu líder espiritual, o curador, a quem os adeptos recorrem em busca de soluções para seus infortúnios de corpo e espírito.

O terceiro artigo, por sua vez, de autoria de Elaine Cristina Ventura Ferreira, trata da inclusão da cultura afro no contexto de um projeto nacional durante os anos de 1947 a 1964 pela atuação do folclorista Édison de Souza Carneiro. Ou seja, uma experiência que antecede muitas décadas a Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003 que instituiu a obrigatoriedade de incluir o estudo da história e da cultura afro brasileira na formação da sociedade nacional.

O quarto artigo de autoria de Dante Ribeiro da Fonseca nos remete à busca pela riqueza dourada no coração da Amazônia durante a década de 1980. É em si essa busca uma certa continuidade daquela busca pelo ouro instaurada pelos bandeirantes ao descobrirem as primeiras lavas no sertão, mas só que em um novo contexto histórico e de inovações tecnológicas. Buscando lançar um novo olhar so-

bre documentos históricos e sobre a compreensão histórica da atividade garimpeira, o autor aborda seu problema a partir da experiência pessoal de um garimpeiro que foi atraído para a região do Rio Madeira em busca fortuna.

O próximo artigo aborda a questão da violência contra a mulher, o feminicídio e o racismo. A autora Luciane Silva dos Santos inicia sua discussão a partir dos conceitos estabelecidos na Lei Maria da Penha (Lei 11.340/2006) e dos dados do mapa da violência de 2015 para buscar evidenciar as interfaces entre a violência doméstica e as diversas tonalidades fenotípicas.

Em seguida, o sexto artigo nos remete para a o continente Africano com o título “Cheikh Anta Diope e a Hipótese da Diferenciação Racial: O que as Pesquisas Genéticas Dizem?”. Seu autor, Márcio Paim, está preocupado em apresentar as hipóteses da diferenciação racial produzidas pelo historiador, antropólogo, físico e político senegalês Cheikh Anta Diope, ao estudar as origens da raça humana e da cultura africana pré-colonial, e compará-las com os estudos genéticos mais recentes.

De volta à Chapada Diamantina, o artigo de Fernando da Silva Monteiro e William de Lima Maia, intitulado “A Chapada Diamantina como Espaço de Contenda: Representações e Discursos no Cordel Horácio de Matos, Herói da Chapada Diamantina, de Antonio Alves da Silva”, discute, a partir de uma análise foucaultiana e da obra de Durval Muniz de Albuquerque Júnior, as representações sobre o Nordeste brasileiro presentes no gênero literário do cordel.

No oitavo artigo, Noliene Silva de Oliveira busca analisar a experiência da Educação Escolar Quilombola em Ilha de Maré, Salvador, Bahia. Através da análise de discurso, o artigo busca averiguar como os discursos apoiados nas lógicas da representação identitária interferem e constroem conflitos.

O último artigo escrito a duas mãos, por sua vez, analisa as imagens produzi-



das em um evento cultural no município de Guajará-Mirim, fronteira entre Brasil e Bolívia, intitulado Duelo da Fronteira. Trata-se de uma festa cultural amazônica, o Boi Bumbá. Maria Enísia Soares de Souza e Robson Fonseca Simões tomam as imagens compartilhadas nas redes sociais pelos colaboradores e simpatizantes desse evento cultural como discurso e assim os interpretam para construir uma visão histórica da cultura e da sociedade regional.

Portanto, apesar dos percalços e desafios, em nome de toda a equipe editorial, temos uma enorme alegria de trazer a público, mesmo que com atraso, o número que completa dois anos de publicações da A&A. Para os próximos anos, esperamos normalizar e consolidar nossa revista. Boa leitura!

Rogério Sávio Link

Dia de finados, 02 de novembro de 2022.

AFROS & AMAZÔNICOS



Seção Artigos



AFROS & AMAZÔNICOS



EL MITO DE LA DIOSA PIRICHUCHIO: ENTRE LA FICCIÓN Y LA REALIDAD

The myth of the goddess Pirichuchio: between fiction and reality

María del Pilar Gamarra Téllez*

Resumen: En la Amazonía boliviana permanece entre las comunidades indígenas/campesinas una prolongada tradición oral. De ahí que, gran parte del legado de las culturas ancestrales nos ha sido transmitido a través de mitos, cuentos y leyendas. Entre estos una de los más destacados, es el de la “*pirichuchio*”. Narrativa que ha persistido cinco centurias en la memoria colectiva, pues hace poco tiempo se presentó el hecho del encuentro de una comunaria con un ser excepcional, que ella y la comunidad atribuyeron sea este ser. El texto aquí presentado relaciona dos versiones del mito (siglo XVII y XX). El tema principal no es solamente la narrativa fabulada, fantasiosa del origen de la *pirichuchio*, lo esencial es su relación con el ingreso de conquistadores del Imperio del Tahuantinsuyu al área. El mito evocaría la resistencia que pudieron presentar los pobladores de los Antis, los “chunchos”. Este ser alado encarnaría a un *rey-sacerdote*, un *rey-shamán* iniciado por un *amaru* (serpiente), blasón inka y símbolo del Oriente. Ambas analogías, *rey-chamán/rey-sacerdote*, haría referencia a las formas organizativas de estas sociedades amazónicas, como demuestran estudiosos de la etnia Tacana.

Palabras clave: Tahuantinsuyu; Mitología; Cultura popular; Memoria.

Entre la ficción y la realidad del mito de la diosa Pirichuchio

Sin duda alguna, Robert Graves (poeta, ensayista, 1895-1985), “amante de la literatura griega y latina, y del mundo mítico e histórico del pasado clásico” de las culturas occidentales, en cuyos trabajos mezcla erudición y fantasía poética, es el estudioso, por excelencia de la mitología. Como rescata Carlos García Gual en el prólogo a la edición de la obra de Graves, “*Los mitos griegos*”¹, el autor en la introducción del libro menciona: “*La verdadera ciencia del mito debería comenzar por el estudio de la arqueología, la historia y la religión comparada, no en el consultorio del psico-*

terapeuta...”, y unos párrafos más adelante, el prologuista acusa a Graves de rechazar el simbolismo junguiano (psicoanálisis de Carl Jung) para atender a un ingenuo evemerismo (Evemero de Mesene, s. IV. a. C.)², (es decir, suponer que los mitos reflejan hechos históricos o prehistóricos). Pero es el mismo R. Graves que indica:

Mi método ha consistido en reunir en una narración armoniosa todos los elementos diseminados en cada mito, apoyado por variantes poco conocida que pueden ayudar a determinar el significado, y en responder a la preguntas que van surgiendo, lo mejor que puedo, en términos antro-

* Maestra en Historia Andina por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) – Sede Ecuador, Quito (1995). Coordinadora del Centro de Estudios Para la América Andina y Amazónica (CEPAAA), Portafolio Amazonía. Coordinadora de la Casa de Las Culturas Amazónicas, Riberalta (Pamahuayá), Mojos Beni.

1. Robert Graves, *Los mitos griegos*, España (2009). La obra “fue publicada en español en Alianza Editorial (con varias reediciones). El texto breve sobre los *mitos griegos* está en Ariel (1999)”, referencias citadas en el Prólogo, de la edición que utilizamos, por Carlos García Gual (2009, p. 13).

2. “El evemerismo es una teoría hermenéutica de la interpretación de los mitos creada por Evémero de Mesene (s. IV a. C.) en *Inscripción sagrada* (ἱερά ἀνάγραφή *Hiera anágrafe*), de la que solamente quedan resúmenes, y según la cual los dioses paganos no son más que personajes históricos benéficos de un pasado mal recordado, magnificados por una tradición fantasiosa y legendaria y por el culto que se les dio. El sentido *oculto de los mitos es, pues, de naturaleza histórica y social*. Esta teoría sería aceptada por el filósofo David Hume y por Voltaire, quien escribió unos *Diálogos con Evémero*; Pero la obra de Evémero se ha perdido y se la conoce solo por sus comentaristas, sobre todo de Diodoro de Sicilia”. Disponible en: <https://es.m.wikipedia.org/wiki/Evemerismo>.



pológicos o históricos. (GARCÍA GUAL, 2009, p. 11)

¿Por qué traer a colación la obra de Graves sobre los mitos? La respuesta es sencilla, hace unos dos días atrás, el reconocido biólogo Vincent Vos, publicó en *facebook* una referencia sobre un hecho de trascendencia para la memoria histórica colectiva de la Amazonía boliviana, el relato de una señora de la comunidad “Agua Dulce-Dpto-Pando”, sobre un encuentro en un camino en la espesura de la selva, no muy grato, con un ser que ella atribuye o pudo tratarse de la “*pirichuchio*”. La *pirichuchio*, una serpiente o dragón alado, a menudo asociado a la *boa constrictora*, anaconda gigante (*sicuri*), es una de las leyendas o mitos que se ha difundido ampliamente en la Amazonía boliviana, sobre todo entre arañas, tacanas, cavineños.

Cabe mencionar que la versión de este mito, nos fue dado a conocer en la década de 1960, al relatarnos, como una sencilla leyenda infantil, el origen de la *pirichuchio*³. Años después, en nuestros trabajos de investigación sobre la historia de la Amazonía, colateralmente, nos dedicamos a recuperar mitos, leyendas y cuentos de la Amazonía boliviana. La recopilación fue plasmada en una obra para la lectura infantil⁴, con la finalidad de conservar relatos que se transmiten oralmente de generación en generación, y que forman parte de “lejanas raíces de tradiciones populares” o, porque no decirlo, de hechos que podrían considerarse reales. En la notable diversidad de estos relatos, y la efusión de los relatores, puede entreverse, la aso-

3. Relato de Don Belisario Medina, *Barraca Concepción* (1964). Una versión completa del mito narrado por el Sr. Medina y escrito por nosotros, fue presentado en el Primer Coloquio Departamental “Cultura e Identidad Beniense”, realizado en la ciudad de Trinidad, el año 2010, en el Panel 6, *Narración mítica y literatura*, bajo el título, El último bosque, Primer Relato, *Pirichuchio* la diosa alada del pantano, publicado en: *Cultura e Identidad Beniense. Memoria del Primer Coloquio Departamental*, coordinación de Justa Suárez Vaca (2010, p. 119-128).

4. La recopilación de más de una veintena de mitos, cuentos y leyendas forman parte de una obra de mi autoría, titulada “El Último Bosque”. Mitos, cuentos y leyendas para la lectura infantil (en preparación de Edición).

ciación entre el mundo mítico del hombre amazónico y su entorno, la selva, los *curiches* (pantanos de aguas cenagosas, turbias), las aves, los peces, los felinos etc.

Nos preguntamos ¿sí en estos relatos hay elementos que se combinan y dan cuenta también de contactos políticos, económicos o religiosos de las etnias con conquistadores? Al trabajar un texto, sobre el ingreso de los gobernantes Inkas del Tahuantinsuyo a la tierra de los antis (el Antisuyo, uno de los cuatro suyos en que se dividía el imperio), ya en una obra de corte historiográfico⁵, nos encontramos con una versión del mito mencionado. En este contexto, nos preguntamos ¿Por qué los Inkas atribuyen el encuentro de uno de sus gobernantes con este ser alado, serpiente-dragón? o ¿fueron los Inkas que dieron sentido a la leyenda mítica? Sea como fuera, los Inkas se nutrieron de este relato mítico. En tanto, podríamos considerar, que el mito más bien puede referirse a una estrategia como ayuda de defensa de la conquista del territorio de las naciones del pie de monte amazónico. Para nosotros, buena parte del texto oral constituye una memoria de sucesos histórico-políticos, narrados en un mito. Pero veamos algunas referencias al respecto.

Los Antis fueron vistos como inmensos territorios o dilatadas tierras de clima caliente, pobladas por “chunchos” (salvaje en quechua), regadas por caudalosos ríos y exuberante vegetación. Como sostiene Teresa Gisbert (2001) el Antisuyo era la tierra del bienestar y la abundancia, similar al paraíso descrito, mucho después, por los conquistadores cristianos (GISBERT, 2008, p. 151). En su momento también es visto como el paraje de seres extraños, míticos – serpientes aladas (dragones) –,

5. Serie 1. *El espacio-territorio continental y regional. de la amazonía boliviana*. cuaderno 3. colonización del norte-noroeste. La conquista de la tierra de los “chunchos”. Los Antis del Otorongo, En *Colección Cuadernos de Historia Regional. Amazonía Boliviana. Construcción del espacio-territorio e identidad regional (1440-2000)*, textos que forma parte de una colección de 14 cuadernos de historia de la Amazonía boliviana, que esperamos salga al público antes de fin de 2022.



habitado por seres donde reina la barbarie, el canibalismo, la sodomía; pero lo que les es negado, en cuanto a la civilidad Inka se refiere, se contrapone a los poderes *shamánicos* (sacerdotes). Además, es el lugar de donde proviene la planta ritual más importante para los incas, la coca⁶.

Profundizando la temática podemos señalar que contamos con nuevas perspectivas sobre el imaginario andino respecto al Antisuyo y sus pobladores, nos referimos al estudio minucioso de Teresa Gisbert (2008), cuyo aporte es fundamental y de mucho interés para la historia de la Amazonía boliviana, pues da información sobre el tema poco explorado en otras fuentes (cerámicos y enseres) que no sean las escritas. Hoy, gracias al aporte de la investigadora mencionada, podemos recurrir a información en fuentes que no son únicamente los escritos coloniales (crónicas, anónimos, informes), sino también otras poco utilizadas en la investigación historiográfica (*kerus*, *tocapos*, entre otros). Este trabajo, permite rescatar algunos aspectos del ingreso de los Inkas al Antisuyo, cuyas jornadas son conmemoradas en monumentos, cerámicos, textiles etc. Acá haremos una breve referencia a las escenas de una “*pieza singular*”, como la denomina Teresa Gisbert (2008), un cofre de madera (véase ilustración)⁷, decorado con la temática que nos ocupa la presencia Inka en la Amazonía y la mítica serpiente alada, ilustrada en cinco escenas. Según la autora:

Todas las escenas se desarrollan en las tierras cálidas, con palmeras serpientes y

animales varios. Las dos caras laterales se decoran con una garza, y una serpiente enroscada a una palma [...] *en la cara posterior se representa la penetración inca al Antisuyo* [...] en la cara anterior [...] *en la parte alta hay un salvaje desnudo* [...] en la tapa [...] aparece el Inca [...] *una especie de dragón junto al Inca que recibe a un indio que porta una red* [...] el indígena ha entregado al Inca la lanza con la red y a su vez ha recibido un uncu decorado con tocapus y un escudo [...]. Parece que entre ambas escenas hay una secuencia que nos muestra al Inca delegando su poder en aquel personaje... (GISBERT, 2008, p. 89; las cursivas y el subrayado son nuestros)

Más allá de la connotación artística de esta pieza de utilería doméstica: un cofre, la información que brindan las escenas laboriosamente adornadas, en términos de las incursiones y conquista inka de la Amazonía es fundamental. En primer lugar, ubica a los Inkas en la ceja de selva del Antisuyo, en un área que correspondería al actual Norte del departamento de La Paz-Bolivia, podría estar cercana a la región *kallawuya*. En segundo, las especies de dragones como sostiene Teresa Gisbert (2008) “no son otra cosa que la serpiente mítica *Amaru*, que habitaba esta zona”; es decir el dibujo del cofre representa a las grandes serpientes, forma que *los cuzqueños imaginaban a las serpientes del Antisuyo*. “*Amaru*” adquiere la forma occidental del dragón, forma que mantiene hasta el siglo XVIII” (GISBERT, 2008, p. 89-90).

La presencia de dragones en el cofre, sugiere la asociación *Amaru-dragón-serpiente*; por tanto, la pintura del utensilio indicaría la presencia real de los Inkas en el Norte de La Paz y su ingreso a la cuenca del río Madre de Dios, ya que denominaron *Amarumayu* (*amaru* = serpiente, *mayu* = río), o río de las serpientes a este río⁸.

6. Para una referencia detallada sobre la confrontación de las imágenes contrapuestas Estado Inca y el mundo salvaje Anti puede consultarse R. N. Casevitz y Th. Saigones (1988, p. 43-54).

7. El cofre de madera es una pieza de 47 cm de longitud por 24 de fondo y 20.5 cm de altura, actualmente se ubica en el Museo de la “Casa de Murillo” en la ciudad de La Paz (Bolivia). Según Teresa Gisbert, fue obsequiado a la Municipalidad de esta ciudad, por Mariano Oblitas perteneciente a una importante familia de Charazani (área Kallawaya). Una primera referencia de esta pieza fue incluida en una publicación de Enrique Oblitas Poblete, autor del libro *Cultura callawaya*, en el que habla de grabados en caña encontrados en tumbas arqueológicas (2008, p. 96).

8. Arteria fluvial, ubicado en la cuenca Amazónica que atraviesa los países de Perú y Bolivia (1150km) y cuya parte de su curso bajo ingresa a la Amazonía boliviana, hasta confluir con el río Beni, frente a la población de Riberalta en la provincia Vaca Díez del Departamento del Beni.



La significación de esta imagen *amaru-serpiente* se plasmó inclusive en edificaciones, pues los inkas le dedicaron un templo: el *Amaru-Kancha* (casa de la gran serpiente) levantado en la capital imperial, la ciudad del Cuzco⁹. Según Teresa Gisbert, en “Relación de las costumbres antigua de los naturales del Pirú”¹⁰, se lee:

El templo del signo Scorpión era bajo, con un ídolo de metal hecho en figura de serpiente o dragón, con un escorpión a la boca, y apenas entraba en él nadie sino son los hechiceros. Tenía atrios grandes para los sacrificios. Este templo con sus atrios se llamaba Amaro-cancha; donde tiene la Compañía de Jesús su Colegio; y en el mismo lugar donde estaba el ídolo de la serpiente, está ahora (sic) el altar mayor”. (GISBERT, 2008, p. 97; el subrayado es nuestro)

Respecto al ingreso de los Inkas al Antisuyo, y la relación que mantenían sus gobernantes con este mundo mítico, visto como salvaje, y lugar donde se encuentra la gran serpiente *Amaru*, aún hay otra referencia que hay que resaltar, se trata de un relato sobre la conquista del Antisuyo rescatada por el cronista jesuita Anello Oliva (1572-1664), recogida por Francisco Carillo (1986) y citado por Teresa Gisbert; texto que transcribimos:

(Mayta Capac) muchas veces se salía solo del Cuzco y se embarcaba por las montañas de los Andes, a buscar tigres, osos, leones y otras fieras para pelear con ellas [...] sucedióle una vez [...] se encontró en una montaña una serpiente tan fiera y, que le causó temor, porque era tan grande como el mayor animal de la

9. *Amaru Kancha* o *Amaro Kancha* (*amaru kancha*, ‘Casa de la gran serpiente’, en idioma quechua), era el nombre con el que se conoce a los restos del antiguo palacio inca, edificado en la capital del imperio, Cusco. Según algunos cronistas fue el palacio del inca Huayna Cápac, morada de una serpiente muy grande y feroz que un monarca inca habría traído de su conquista del Antisuyo. En el edificio habría contado con *grandes culebras labradas en piedra*, así como unos *leones o dragones* y dos grandes cóndores, también de bulto de piedra recia, los cuales sustentaban la arquitectura y armazón de una de estas salas.

10. Según, Teresa Gisbert (2008, p. 97), la obra anónima, es atribuida al cronista Blas Valera, publicada en *Tres Relaciones de antigüedades peruanas* (1950), el texto se encuentra en las págs. 144 y 145.

tierra, tenía unas alas a la manera de las del murciélago. los brazos cortos y muy gruesos con grandes uñas, la cual viendo al Inca levantó en el aire inficionados de fuego y sangre los ojos, vibrando la lengua, de vuelo quiso arrebatarse con las uñas, más el viéndose en este peligro [...] se guareció en el monte, donde la fiera con tremendo estrépito y ruido le iba rodeando, dando tan espantosos silvos que atemorizaba toda la montaña; salió a lo raso airoso el Inca, y luego que le vió la fiera se abalanzó a cogerlo [...] esperó intrépido el Inca y hurtando el cuerpo le dio un golpe con el champi por el pecho y como por aquella parte no tenía la piel tan dura como por lo restante del cuerpo que estaba todo cubierto de durísimas escamas, le dio una herida mortal, della comenzó a salir tan grande abundancia de sangre... le dio otro golpe, tan recio y fuerte sobre un ojo que se lo quebró... y sin aliento cayó muerta [...] deste animal tan estupendo tomo el Inca el sobrenombre de Amaru, porque assi llaman estas serpientes y volviéndose al Cuzco la mandó a sacar de la montaña para todos la viesén. (OLIVIA, Anello, 1986, p. 127-128 cit., en Teresa Gisbert, 2008, p. 97; el subrayado es nuestro)

R. N. Casevitz y Th. Saignes (1988), también hacen referencia a este encuentro mítico de Mayta Capac con una serpiente-*amaru*, que en ocasión tenía la figura de un dragón alado. Para estos autores, el relato insinúa “...que se trata de un rey-sacerdote, de un rey-shamán iniciado por un *amaru*, blasón inca y símbolo del Oriente” (CASEVITZ; SAIGNES, 1988, p. 50).

Al respecto, cabe señalar que es muy curioso que entre los pobladores de los centros extractivos de goma elástica (*Hevea brasilienses*) y caucho (*Castilla ulei*), las barracas gomeras de la Amazonía boliviana, persiste, aún en la segunda mitad del siglo XX, en la memoria colectiva un relato mítico, que también hace referencia a este ser alado de dimensiones enormes y características nunca vistas. Pese a que hay una diferencia cronológica de al menos, cinco centurias, entre la recopilación del cronista, sobre el encuentro del Inka con esta serpiente/dragón y el mito de la diosa *Pirichuchio*, presente en la memoria



de comunidades indígenas/campesinos de la Amazonía boliviana, la similitud entre el relato transcrito por Anello Oliva y el mito de la *Diosa Pirichuchio*, la diosa alada de los curichis, que hemos recopilado en nuestras investigaciones sobre *mitos, cuentos y leyendas de la Amazonía* (2004) es notable, como veremos en parte de la transcripción del texto oral¹¹.

Sucedió un día, cuando el almendrillo floreció, el Dios Baba¹², el más grande y poderoso de los montes, puesto que Baba [...] el que tiene más poderes de toda la jerarquía divina del mundo selvático, se presentó ante una joven y le pidió algo de comer y de beber. Para nada satisfecho Baba se ofendió e increpó a la joven [...] ésta muy humilde continuó. Sin querer os he atendido mal, sin saber os he ofendido, Dios Baba. No te enfades padre mío. Poderosos señor de todos los montes, de las pampas de los ríos y de todas las criaturas que habitan en la selva. Gran Señor de los bejucos, de las palmas y maderas. Divino hacedor del monte. Llorosa prosiguió la joven pidiendo perdón a Baba ¡Perdóname Baba! No volverá a ocurrir. Pero el Dios Baba era altivo e implacable. No respondía a los ofrecimientos de la joven y profirió los conjuros que la llevaron a convertirse en un horrendo monstruo alado. Permanecerás extendida [...]. Te arrastrarás por los curiches. Vivirás en la ciénaga en aguas turbias [...]. Los curiches te alimentarán [...]. Allí te confino [...] a la selva, a los bosques [...]. No deseo volver a verte nunca, nunca, jamás.

11. Relato de Don Belisario Medina, Barraca Concepción, 1964 y Oscar Cartagena Yuamona, entrevista oral en Centro Porvenir-Geneshuaya, 2004. La narración oral era muy común en las barracas gomeras para transmitir mitos, cuentos y leyendas de una generación a otra. El primer relato fue recabado por una narración en un cuento infantil, el año 1964. La información recabada el año 2004, tenía como objetivo confirmar la permanencia del "mito de la diosa *Pirichuchio*", entre trabajadores y comunarios campesinos del Norte Amazónico de Bolivia. Más de una veintena de estos relatos forman parte de una obra de mi autoría, titulada "El Último Bosque". Mitos, cuentos y leyendas para la lectura infantil, en preparación de Edición.

12. *Babe* o *Baba*, por los estudios del Instituto Lingüístico de Verano (1962), podemos tener certeza que *baba* era el término genérico para designar a una serie de dioses. Entre las poblaciones de habla tacana se designa con estos términos a: *baba*, *babazote*, *babahuotesa*, *baba bizosa*, *baba chue-o*, *babatsaja*, Donald Van Wynen y Mabel Garrard de Van Wynen (1962). Véase también los diccionarios de los mismos autores.

Baba se empeñó en convertir a la joven en una monstruosa criatura, de tal manera que cuando ésta se atrevió a mirar a Baba, sus ojos se convirtieron en dos huecos profundos y al fondo quedaron sus grandes ojos, como mil brasas del buyón del siringal. La cara dulce y redonda, cobró singular definición. Anchas las mejillas, más extensas que una docena de rayas. Crepitaron sus dientes y reaparecieron tan largos y filudos que no había animal conocido en todo el monte que portara tal espanto. Las orejas se sumieron, quedando en su lugar sólo dos gran orificios, los mismos que parecían las oscuras cuevas del taitetú o el tejón. Cuando la joven intentó incorporarse, sus piernas se unieron en una sola y larga, larga cola; más larga que las de cien caimanes y más fuerte que las de mil lagartos. Rematada con mil púas, como si se reuniesen cientos y cientos de camaleones o iguanas.

Sus brazos se retorcieron y dispersaron en diez. Todos cubiertos de conchas oscuras y renegridas como la espalda del horrible pez carancho del curiche, emergieron como cientos de cientos de alas del más negro sucha. Las frágiles manos se perdieron, culminando las extremidades en espantosas garras como las de una docena de tigres y aún más filosas que las de todos los pejiiches que puedas imaginar. Al mirarse los nudillos, le habían brotado unas protuberancias tan grandes que parecieron las espaldas de dos decenas de iguanas reunidas. Los hermosos pies perdieron su delicadeza y de pronto se ensancharon como pezuñas de anta, pero más toscas y torpes que las de veinte taitetús.

Cuando convertida en tan singular monstruosidad se quiso incorporar, sólo pudo reptar. Aun así, y convertida en monstruo sin igual, lastimera mencionó ¡Nunca podré alimentarme Dios Baba! Todos de mí se espantarán ¿Dónde beberé? ¿Dónde acabaré mi día cuando casada y fatigosa, con este cuerpo tan odioso, quiera pernoctar tras la salida de la luna? El Dios Baba respondió: Te he confinado al curiche, vagarás por las aguas turbias, tus presas atraparás en las oscuras noches del sur. No comerás con nadie, más devorarás con vehemencia cuanto ser se te aparezca. Te he expulsado de los montes, te he enviado al curiche, pero ten cuidado todos te reconocerán, pues en tu largo recorrido vagarás eternamente y, continuó, todos los animales del monte y



aún el hombre, con tu singular chillido se espantarán.

*Finalizado el largo conjuro, la otrora hermosa y delicada joven se había convertido en un monstruoso ser alado, de tal manera que, torvamente sus alas se extendieron y con escalofriante ruido salió veloz al curiche. Desde entonces es la reina del curiche, la soberana de las aguas turbias. El monstruo alado de la selva. Su nombre proviene del aterrador chillido... Pirichuchioooooo...*¹³

Este mito puede estar asociado a la anaconda, la *sicuri*, la serpiente gigante de la Amazonía; pero además existen otros mitos y relatos que asocian al río Madre de Dios como el más poblado por estas serpientes y recogen la tradición Inka al nombrarlo como *Amarumayu*; tal como refiere el cronista *Garcilazo de la Vega* (1943, T.II, p. 119).

El ingreso del imperio Inka a la Amazonía se le atribuye a Tupac Inca Yupanqui (décimo Inka). Anello Oliva, indica en el relato que Mayta Cápac (cuarto Inka), incursionó al Antisuyo, pero no le atribuye su conquista; no obstante, coincide con *Garcilazo de la Vega* que adjudica este hecho a Tupac Inca Yupanqui quien habría ingresado a tierra de los chunchos y de la nación de los Mojos (*Musu*). Cabe aclarar que cuando se menciona *Musus*, se refieren a Mojos, ubicados en el norte del actual departamento de La Paz, allí se fundó una misión franciscana: Sanjuan de Sana-hun de Mojos (1616); es decir no se refiere al Mojos o Moxos de las llanuras benianas, ni a la gran civilización hidráulica, ubicada en el actual departamento del Beni.

Ambos cronistas, *Garcilazo de la Vega* y *Anello Oliva*, coinciden en que la conquista del Antisuyo se habría realizado durante los reinados de Maita Capac (cuar-

to Inca) e Inca Roca (sexto Inca); pero como sostiene *Teresa Gisbert* (2008) "históricamente se adjudica a los reinados de Pachacuti y Tupac Inca Yupanqui, noveno y décimo Inka, respectivamente" (GISBERT, 2008, p. 90). En tanto que *R. N. Casevitz* y *Th. Saignes* (1988) sostienen que fueron Pachacuti Inka, Cápac Yupanqui (5° Inka), Topa Inka/Tupac Inca Yupanqui y Huayna Capac, quienes realmente conquistaron el Antisuyo. Su afirmación se basa en una cuidadosa comprobación de las noticias dadas en las crónicas coloniales de: *Pedro de Cieza de León* (1553), *Pedro Sarmiento de Gamboa* (1572), *Fray Martín de Murúa* (1590), *Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua* (1613) y *Bernabé Cobo* y *Peralta* (1653) (CASEVITZ; SAIGNES, 1988, p. 76 y 122-132).

Aquí hay que destacar que es también plausible suponer que *Amaro Tupac Inca* (hermano de *Tupac Inca Yupanqui* y segunda persona del Inka), acompañó a su padre el Inka Pachacuti Yupanqui a la conquista del Antisuyo y, que su padre le habría puesto el nombre de *Amaru*, puesto que otro especialista en la civilización Inka, *Tom Zuidema* (1991), menciona que la momia de *Amaru Tupac Inca* era adorada como señor de las lluvias y que en el Antisuyo estaban sus tierras y un canal que lleva su nombre (ZUIDEMA, 1991, p. 67ss., cit., en GISBERT, 2008, p. 92)¹⁴. Esta última referencia corrobora, también, la denominación del actual río Madre de Dios, como *Amarumayu* por los súbditos del incario.

La relación de la conquista del Antisuyo, la presencia Inka en los ríos de la Amazonía boliviana, por lo menos en el *Amaru-*

13. "Esta es la leyenda de la Diosa alada de la selva. Desde entonces todos los sirigueros cuidan mucho de salir a cazar en los días de los fríos vientos del sur y, menos se atreven a caminar solos por pantanos, "curiches" o ciénagas. Y aún peor si las aguas del río Mamoré, las del caudaloso Madre de Dios o las incesantes olas del río Beni se tornan oscuras, pues la *Pirichuchio* acecha, vigila en los lugares donde hay agua y sobre todo, turbia y cenagosa" (GAMARRA TÉLLEZ, 2010).

14. *Tom Zuidema*, a quien hemos tenido el privilegio de conocer y tenerlo como profesor, es una autoridad en la civilización Inka, autor de una obra esencial para la comprensión de las diatrías gobernantes del Cuzco: *The Ceque system of Cuzco. The Social Organization of the capital of the Inca*, Leiden, 1964, y entre otros textos: *La Civilización Inca en el Cuzco*. Fondo de cultura Económica, México, 1991, *Reyes y Guerreros; Ensayos de cultura andina*, Manuel Burga (Compilador), Lima (FONCIENCIAS, 1989), es quien aclara la presencia de *Mayta Capac* y *Amaro* en el Antisuyo.



mayu, Magno, como le llamaron luego los españoles, al actual río Madre de Dios, y la importancia que cobra la gran serpiente *amaru* para el incario es indiscutible, pues no sólo se nombraron así gobernantes Inkas sino sus descendientes ya entrada la colonia española; tal es el caso de Tupac Amaru I y José Gabriel Condorcanqui (Tupac Amaru II) (GISBERT, 2008, p. 98). De igual manera, otro jerarca del Incario Apo Camac Inga, también hijo del Inka Pachacutec, se llamó *Otorongo* (el otorongo es el jaguar del Antisuyo). El noble habría tomado este nombre después de la conquista. Vale decir que dos hijos del Inka Pachacutec tomaron para sí nombres que rememoraban la hazaña del Inka de su ingreso y conquista al Antisuyo.

Consideraciones finales

Los mitos, son relatos, más o menos fantasiosos que narran situaciones en tiempos lejanos, como sostiene Carlos Gardía Dual “Son hechos fabulosos referidos a un pasado que de algún modo proyectan su sombra en el presente... alojadas en el país de la memoria popular”. Me quedo con esta definición de mito, pues me parece la más apropiada, para lograr comprender de qué estamos hablando cuando nos referimos al mito de la *diosa pirichuchio*, o la *sierpe alada*, la *pirichuchio*.

Las referencias de autores, especialistas en crónicas coloniales, sobre el encuentro del Inka con este ser alado, podemos considerarlas como los mejores estudios del ingreso de los Inkas al Antisuyu y su conquista. En ese marco, la recopilación del cronista Anello Oliva, y la recuperación del fragmento del encuentro del inka con este ser alado, realizado por Teresa Gisbert, es fundamental. De igual manera, la secuencia de las escenas del cofre que sitúan a un súbdito del incario en los Antis, nos muestra la permanencia del relato oral por varias generaciones. A esto se suman nuestras propias recopilaciones, ya del siglo XX. Más aún que la señora de la comunidad *Agua dulce*, sostenga en pleno siglo XXI (mayo de 2022), que probablemente

tuvo un encuentro con la *Pirichuchio*, no puede más que dejarnos perplejo ante la larga tradición del relato.

En cuanto a las interrogantes que nos planteamos ¿Por qué los Inkas atribuyen el encuentro de uno de sus gobernantes con este ser alado, serpiente-dragón? o ¿fueron los Inkas que dieron sentido a la leyenda mítica? Como señalamos, sea como fuere, los Inkas se nutrieron de este relato mítico, se apropiaron y le dieron al mismo un sentido perdurable, al construir un templo en la capital del Imperio, el *Amaru-Kancha*. Nombraron a sus hijos, herederos del linaje real, con el nombre de *Amaru*. Los líderes de los levantamientos indígenas cuzqueños, *Tupac Amaru I* (último Inka rebelde, 1572) y José Gabriel Condorcanqui (Tupac Amaru II, *serpiente resplandeciente*, líder de la gran rebelión indígena de 1780), también, tomaron para sí, el nombre. Esto no es casual, debió ser tal la trascendencia política de la hazaña del Inka, que dio lugar a estas acciones.

Finalmente, es muy interesante, la relación de las dos versiones orales (luego transcritas, por un relator) que manejamos, una del siglo XVII y la otra del siglo XX. El tema principal, no es solamente la narrativa fabulada, fantasiosa del origen de una diosa, el tema esencial, sobre la *Pirichuchio* es su relación con el ingreso de conquistadores al área de la cuenca Amazónica. Mito, por tanto, que encarna, la resistencia que pudieron presentar los pobladores de los Antis, los “chunchos”. Este ser alado, podría encarnar a un sacerdote, como menciona T. Saignes: “... se trata de un rey-sacerdote, de un rey-shamán iniciado por un *amaru*, blasón inca y símbolo del Oriente”. Ambas analogías, *rey-chamán/rey sacerdote*, haría referencia además a las formas organizativas de esta sociedades amazónicas, como demuestran el estudio de Zulema Lehm (2016)¹⁵.

15. “Los yanaconas, sacerdotes tacanas, gozaban de tanto o más poder que los “jefes”. Para una mayor información sobre el gobierno tacana, véase, el trabajo de Zulema Lehm (2016). Disponible en: <https://bolivia.wcs.org>.

Figura 1: Balcón del Museo Casa de Murillo, La Paz-Bolivia



Fuente: Imágenes y glosa del libro de Teresa Gisbert (2008, p. 89).

1. Cofre pintado con la técnica de los keros provenientes de la zona Callahuaya (La Paz, Bolivia. Museo de la Casa de Murillo de La Paz).

2. Parte posterior del cofre Callahuaya mostrando al Inca junto a una señora local vestida con un "uncu" adornado de tocapus, ambos están entre dos representaciones de la serpiente Amaru.

Referencias

CASEVITZ, R. N.; SAIGNES, Th. El piedemonte Oriental de los Andes: Realidades geográficas y representaciones inca. In: *Al Este de los Andes. Relaciones entre las Sociedades Amazónicas y Andinas entre los siglos XV y XVII*, Tomo I. Quito: Ediciones Abya-Yala, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 1988. p. 43-54.

GAMARRA TÉLLEZ, María del Pilar. *Colectión Cuadernos de Historia Regional. Amazonía Boliviana. Construcción del espacio-territorio e identidad regional (1440-2000)*, En publicación.

GAMARRA TÉLLEZ, María del Pilar. *El Último bosque, mitos, cuentos y leyendas de la Amazonía boliviana*. 2010.

GAMARRA TÉLLEZ, María del Pilar. El último bosque, Primer Relato, *Pirichuchio la diosa alada del pantano*. In: SUÁREZ VACA, Justa (Coordinación). *Cultura e Identidad Beniense. Memoria del Primer Coloquio Departamental*. Casa de la Cultura del Beni, Gobierno Departamental Prefectural del Beni, Programa de Investigaciones Estratégicas en Bolivia (PIEB), PNUD-Bolivia ACDI-Canadá- Plural Editores, 2010. p. 119-128.

GARCÍA GUAL, Carlos. Prólogo a la obra de Robert Graves. In: GRAVES, Robert. *Los mitos griegos*. España: Printer Industrias Gráficas, Newco, S.L, 2009.

GISBERT, Teresa. *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. 3 ed., La Paz: Plural Editores, 2008.

GRAVES, Robert. *Los mitos griegos*. España: Printer Industrias Gráficas, Newco, S.L, 2009.

LEHM, Zulema. *Sistematización de la Historia del Gobierno en la Región Tacana*. Consejo Indígena del Pueblo Tacana: Bolivia, 2016. Disponible en: <https://bolivia.wcs.org>.

POBLETE, Enrique Oblitas. *Cultura callawayaya*. 2008.

VALERA, Blas. *Tres Relaciones de antigüedades peruanas* (1950), 2008.

WYNEN, Donald Van; WYNEN, Mabel Garrard de Van. *Fonemas Tacana modo de acentuación*. Cochabamba, Instituto Lingüístico de Verano en colaboración con el Ministerio de Asuntos Campesinos y el Ministerio de Educación y Bellas Artes. Oficialía Mayor de Cultura, Departamento de Arqueología, Etnología y Folklore, 1962.

ZUIDEMA, Tom. *La Civilización Inca en el Cuzco*. Fondo de cultura Económica, México, 1991.

ZUIDEMA, Tom. *The Ceque system of Cuzco. The Social Organization of the capital of the inca*, Leiden, 1964.

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

Abstract: In the Bolivian Amazon, a long oral tradition remains among the indigenous/peasant communities. Hence, much of the legacy of ancient cultures has been transmitted to us through myths, stories and legends. Among these, one of the most outstanding is that of the "pirichuchio". Narrative that has persisted, five centuries in the collective memory, since a short time ago an event of the encounter of a community member with an exceptional being was presented, which she and the her community attributed to be that magical being. The text presented here relates two versions of the myth (17th and 20th centuries). The main theme is not only the fabled, fanciful narrative of the origin of the pirichuchio, what is essential is its relationship with the entry of conquerors from the Tahuantinsuyu Empire into the area. The myth would evoke the resistance that the inhabitants of the Antis, the "chunchos", could present. This winged being would



embody a priest-king, a shaman-king initiated by an amaru (serpent), an Inka coat of arms and a symbol of the East. Both analogies, shaman-king/priest-king, would refer to the organizational forms of these Amazonian societies, as shown by scholars of the Tacana ethnic group.

Keywords: Tahuantinsuyu; Mythology; Popular culture; Memory.

Recebido em: 25 de março de 2022.

Aceito em: 29 de março de 2022.

AFROS & AMAZÔNICOS



O CURADOR DO JARÊ: SABERES E PRÁTICAS TRADICIONAIS NA CHAPADA DIAMANTINA

The Jarê Curator: Traditional Knowledge and Practices in Chapada Diamantina

*Cristiane Andrade Santos**

Resumo: O presente artigo deriva de pesquisa inicial para o programa de doutorado multidisciplinar e multi-institucional em difusão do conhecimento sobre o Jarê, religião que tem sua ocorrência exclusivamente em alguns municípios da Chapada Diamantina, região central do Estado da Bahia/Brasil. Observam-se poucos estudos sobre o tema, sendo estes marcados por uma compreensão do Jarê vinculado a conceitos que pouco dizem sobre a prática, quais sejam, “matriz africana” ou “afro-indígena”. Este estudo objetiva apresentar alguns aspectos dessa manifestação religiosa, mais detidamente a figura do curador, líder espiritual da religião, a quem seus adeptos recorrem para tratar dos males do corpo e do espírito, através dos seus saberes e práticas. Neste trabalho, são apresentadas reflexões iniciais, observações parciais de algumas cerimônias religiosas, revisão bibliográfica e análises documentais, através das quais se apresenta o Jarê como religião genuinamente brasileira, ainda que apresente aspectos presentes em culturas de outros povos e religiões. O Jarê, assim como todas as práticas e costumes, foi construído e ressignificado pelos sujeitos, a partir das suas interações, laços afetivos e simbólicos, dos seus fazeres e saberes cotidianos, entrelaçados com a história e memória do lugar. O propósito deste trabalho é contribuir para tornar o Jarê uma prática passível de compreensão e traduzida para a sociedade como um todo.

Palavras-chave: Jarê; Curador; Saberes; Práticas tradicionais; Chapada Diamantina.

Introdução

Os curadores serviam para restituir a saúde do corpo e do espírito doentes, era o que sabíamos desde o nascimento. (VIEIRA JÚNIOR, 2019, p. 39)

O presente artigo é fruto de uma pesquisa ainda em andamento e, deve ser tomado como “em construção”. Fruto de reflexões iniciais, observações parciais de algumas cerimônias religiosas, revisão bibliográfica e análises documentais, a presente pesquisa tem o Jarê, religião existente somente em alguns municípios do território de identidade Chapada Diamantina, como foco central. Objetiva-se com o presente trabalho apresentar alguns aspectos dessa manifestação religiosa, mais detidamente a figura do curador, líder espiritual da religião, a quem os seus adeptos recorrem para tratar dos males do corpo e do espírito, através dos seus saberes e práticas.

As poucas pesquisas acadêmicas até o momento associam o surgimento e desenvolvimento do Jarê ao advento da atividade garimpeira na região, no século XIX, quando aconteceu um grande fluxo migratório de pessoas vindas de diferentes recantos do país e, inclusive, estrangeiros. Com a notícia sobre o achado de diamante na região, migrantes vindos de Minas Gerais, da zona do Recôncavo Baiano, árabes, judeus, franceses, dentre outros povos, vieram e se estabeleceram no território. Senhores, donos de escravos, trouxeram “suas posses” para trabalhar na extração do diamante. Há um discurso atribuindo a origem da prática do Jarê às “mulheres negras escravizadas”, denominadas de “Nagôs” (SENNA, 1973, p. 52). Há relatos de modificação do ritual do Jarê, posteriormente, já no início do séc. XX, a partir da chegada de um “curador de raiz”¹,

* Doutoranda do DMMDC. Professora Assistente UNEB DCHT XXIII.

1. Curador de Raiz – também chamado raizeiro. Ervário, preparador de compostos rústicos à base de folha e ervas (SENNA, 1984. p. 44).



tendo sido incorporada, a partir daí, a figura do “caboclo” aos rituais.

Os primeiros estudos acadêmicos sobre o tema, realizados na década de 1970, apontavam para um momento de existência de aproximadamente mais de 300 casas de culto de Jarê na Chapada Diamantina. Conforme indicações de Senna (1998) e Banaggia (2013), é referido um processo de redução do número de casas de Jarê na região, além dos relatos de membros da comunidade local, os quais apontam para a existência de menos que uma dezena delas, atualmente, no município de Lençóis, locus dessa pesquisa. Um lento e silencioso processo de redução de casas destinadas à prática do Jarê é percebido na região. Faz-se necessária a discussão sobre os aspectos existentes nos discursos que sugerem a existência de um recuo na prática do Jarê, de modo a se perceber se essa ocorrência reflete o movimento de uma sociedade em outras direções, ou se há outros fatores nesse processo. É importante discutir e salvaguardar a diversidade cultural de elementos históricos, simbólicos e afetivos, presentes na memória de homens e mulheres mais velhos, praticantes ou não do Jarê, dos saberes e práticas construídos e vivenciados pelos curadores e curadoras do Jarê, de modo a contribuir para tornar esta religião como prática passível de compreensão e traduzida para a sociedade como um todo.

Apresentamos brevemente, a seguir, os principais estudos acadêmicos sobre o tema. Na sequência, o contexto no qual se insere o Jarê, em seguida é apresentada a figura do curador, seu processo de iniciação na religião, seus saberes e práticas na operacionalização das curas e algumas considerações parciais.

Os estudos acadêmicos sobre o Jarê

O primeiro estudo acadêmico sobre o Jarê, que se tem registro, é a dissertação de mestrado do sociólogo Ronaldo de Salles Senna, defendida na Universidade Federal da Bahia (UFBA), em 1984, na qual ele descreve a religião como uma variante

do “candomblé de caboclo”, entrelaçado nas relações com a geografia humana e física da Chapada Diamantina. Em sua tese de doutorado, defendida na Universidade de São Paulo (USP) no programa de Antropologia Social, realizou uma pesquisa socioantropológica, apoiando-se na etnografia, evidenciando a formação histórica de uma ritualística exclusiva, mostrando os modos de atuação social do sagrado, seus modos de funcionamento, aspectos estruturais, organizacionais e rituais. Ampliando suas contribuições ao estudo sobre o Jarê, Senna faz revisões e ampliações à sua tese, publicando o livro intitulado: *Jarê – uma face do candomblé: Manifestação Religiosa na Chapada Diamantina* ainda no ano de 1998.

Rabelo (1990) defendeu na Universidade de Liverpool sua tese de doutoramento, na qual apresenta um Jarê existente na região agrícola da Chapada Diamantina e não na região do garimpo, realizando um estudo comparativo entre essa religião, dita “de matriz africana”, e aquelas de inspiração católica, fornecendo uma perspectiva histórica da formação da religiosidade no Nordeste Brasileiro.

Pedreira (2010) discutiu, em sua dissertação de mestrado, defendida na Universidade de Brasília (UNB), um estudo etnográfico do “ritual do terno das almas”, analisando os elementos que compõem o ritual e sua relação com o Jarê. E em sua tese de doutorado (2015), também na UNB, apresentou um estudo etnográfico que teve como campo o município de Andaraí, na Chapada Diamantina, envolvendo a trajetória de três mulheres e a relação delas e de outras moradoras do município com as almas, os espíritos e os caboclos, através dos rituais do terno das almas e do Jarê.

Outro estudo significativo sobre o tema é a tese de doutoramento de Banaggia (2013), defendida na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Este autor fez um estudo etnográfico em três casas de culto junto aos homens que frequentavam



o Jarê no município de Lençóis, apresentando “os modos como os filhos-de-santo manejam um sistema de energias de modo a obter efeitos diversos, mobilizando criativamente as forças do Jarê” (BANNAGIA, 2013, p. 7).

O Jarê e a Chapada Diamantina

A Chapada Diamantina situa-se geograficamente na região central do Estado da Bahia e tem sua denominação a partir de sua formação geológica e da extração do diamante, atividade econômica que no século XIX atraiu um grande contingente populacional para a região, a qual passou a ser denominada de Lavras Diamantinas. Após um longo período de decadência, motivada pela queda do preço do diamante no mercado mundial, em decorrência da descoberta de jazidas na África do Sul em 1866, a região voltou a ter um rápido período de retomada do seu desenvolvimento em razão da repentina valorização do carbonato usado nas brocas de perfuração para construção do canal do Panamá em 1880, e metrô em alguns países europeus, para em seguida cair em novo processo de estagnação econômica.

A extração mecanizada do diamante, já escasso e difícil de ser garimpado manualmente, voltou a aquecer a economia entre os períodos de 1987 a 1997, até a proibição do uso das dragas e fechamento total dos garimpos, causador de muitos prejuízos ambientais, “especialmente nos leitos dos rios tributários da bacia do Paraguaçu” (SANTOS, 2006, p. 66).

Os estudos acadêmicos sobre o Jarê, publicados até o momento, apontam para o seu surgimento na Chapada Diamantina a partir do fluxo migratório com a descoberta de diamantes, tendo o seu desenvolvimento ocorrido em paralelo ao da região. O desenvolvimento histórico do Jarê tem como registro de origem as cidades de Lençóis e Andaraí (BANNAGIA, 2015). A sociedade lavrista começa a sua formação a partir da descoberta de diamantes na primeira metade do século XIX, inicialmente, na antiga Freguesia

de Santa Isabel do Paraguaçu, seguido dos demais municípios que compunham a região das Lavras: Lençóis, Andaraí e Palmeiras. A notícia fez atrair para região uma leva de forasteiros vindos das Minas Gerais, da região de Grão Mongol; da capital do Estado; da zona do Recôncavo Baiano e também estrangeiros: árabes, judeus, franceses e outros povos oriundos do continente africano.

No processo de formação da sociedade local, os primeiros senhores do garimpo trouxeram famílias de escravos para trabalhar na extração do diamante. Senna (1973, p. 52) refere que “as negras de algumas dessas famílias se dedicavam com muita assiduidade a crenças e rituais mágicos de origem africana”. A essas mulheres escravas ou ex-escravas, denominadas de “Nagôs” (tendo na cidade de Lençóis uma praça chamada praça das Nagôs, onde se reuniam em dia de feira), é atribuída a origem da prática do Jarê na região.

Segundo Senna (1973; 1984), “as Nagôs” cultuavam Santa Bárbara-lansã e trabalhavam o ano todo e economizavam para realizar a festa no dia da Santa, com procissão pela cidade acompanhada da filarmônica até a localidade de Baixio, onde existia uma árvore chamada “Pau de Santa Bárbara”. “As Nagôs”, segundo o autor, eram temidas pela população branca, que a elas atribuía o poder de realizar feitiços, eram também procuradas pelos garimpeiros “infusados”² para os quais eram prescritos trabalhos e banhos. Os rituais das “Nagôs” também envolviam danças, tratamentos e rezas para os males do corpo e do espírito. Segundo Senna (1973, p. 53), esses rituais eram falados em “dialeto de origem africana”.

Algumas questões importam para esta discussão, a exemplo do peso de uma África indistinta como fator para explicar a origem do jarê, e a ideia de que exista uma associação entre o continente africa-

2. Infusado – diz-se do garimpeiro que não encontra diamante há muito tempo ou nunca encontrou quantidade substancial (SENNA, 1984, p. 44)



no, escravos e o Jarê. Por certo há que se analisar os discursos e a documentação disponível como forma de compreender o processo em que o Jarê está inserido. Todas as religiões de terreiro, sejam elas de maior influência ameríndia ou de composição mais explícita (as umbandas, por exemplo) sofreram um processo discursivo de associação com a África indistinta. Esta última, nesse aspecto, tem seus sinônimos no que se aponta como negro e escravo. Logo, uma religião em que se opera com os aspectos da magia e os símbolos da composição com práticas distintas de um cristianismo formal é imediatamente jogada para o lugar do “africano” e do “negro-escravo”.

De acordo com o referido pesquisador, até o início do século XX, o Jarê em Lençóis acontecia como descrito anteriormente, até a chegada de um “Curador de Raiz” à cidade, chamado Alfredo Araças, trazendo uma nova “hierarquia de Santos”: “os caboclos”, passando a manifestá-los nos terreiros das “Nagôs”. No processo migratório, Senna (1984) afirma que os negros escravizados trazidos pelos seus senhores para trabalhar no garimpo, trouxeram consigo suas práticas religiosas e crenças já “sincretizadas”³.

O Jarê e algumas das suas visões de mundo

Cresci em meio às crenças de meu pai, de minha avó e mais recentemente de minha mãe. Os objetos, os xaropes de raízes, as rezas, as brincadeiras, os encantados que domavam seus corpos, tudo era parte da paisagem do mundo em que crescíamos. (VIEIRA JÚNIOR, 2019, p. 59)

Antes de apresentar alguns aspectos que permitam uma aproximação à figura do curador, faz-se necessário discorrer brevemente sobre a visão de mundo que

3. Sincretizadas – termo utilizado pelo autor para referir-se a práticas religiosas misturadas, compostas e influenciadas por outras religiões. Não adotaremos no presente trabalho o termo sincrético para referir-se ao Jarê, por considerarmos a não existência de uma religião pura, considerando todas as práticas fruto de influências, ressignificações, construções a partir do contato e interação de diferentes pessoas e culturas.

circunda o Jarê, a fim de melhor compreender as práticas, as ritualísticas que giram em torno do líder espiritual, denominado de curador.

De acordo com Senna (1984), existe no Jarê uma ideia muito forte, enraizada e compartilhada por todos os seus adeptos, de que estão cumprindo na vida uma missão da qual não poderiam, pela própria vontade, se livrar e que, caso decidam não cumprir o que lhes foi determinado pelo “sagrado”, terão que arcar com as penalidades advindas para si e seus familiares. Nesse sentido, a todo trabalho desenvolvido ou a ser desenvolvido é atribuído um sentido de pagamento de penitência, em uma perspectiva determinística, sem possibilidades de modificações.

Segundo o autor, essa visão é dogmática e viabiliza a organização social, não tendo sido encontradas em suas pesquisas, exceções a essa regra geral. Afirma ainda que todos os curadores entrevistados, não tendo sido explicitado o quantitativo, referiram um descontentamento em relação à missão recebida, alguns chegando a declarar uma certa revolta por terem sido escolhidos pela “força do invisível” (SENNA, 1984, p. 243).

O sentido de sacrifício, de entrega de si no cumprimento de uma missão para o bem coletivo, gera em torno da figura do curador uma aura de bondade e martírio, uma percepção pela comunidade de um ser elevado, disposto ao sacrifício por uma causa maior e, por conseguinte, merecedor de todo respeito e obediência pelo grupo.

Entendemos que essa ótica da vida espiritual exerce uma autoridade muito grande na população ligada ao jarê, visto que essa crença solidifica no grupo o sentido do respeito e da obediência, tornando mais inquestionável o discurso do comunicante, no caso o curador. (SENNA, 1984, p. 245)

Percebe-se, nesse sentido, que a missão atribuída ao curador pelas divindades e entidades lhe confere um status entre os adeptos ao Jarê de guardião de saberes e poderes não acessíveis às pessoas co-



muns, lhe conferindo um lugar diferenciado de respeito e submissão entre seus pares.

Destaque-se para essa questão do martírio e missão uma regra quase obrigatória para as religiões de terreiro em geral. Em diálogos com Ivaldo Lima, a respeito das suas pesquisas de campo entre os juremeiros pernambucanos, obtive a informação deste de que há tal discurso entre os nativos que cultuam a jurema sagrada, notadamente na zona norte do Recife. Tal aspecto também pode ser referido entre os praticantes do batuque gaúcho, conforme Norton Correia, assim como entre os praticantes do terecô maranhense. Em suma, o discurso de que um sacerdócio é exercido contra a vontade do indivíduo aumenta seu capital simbólico de alguém que está expiando seus pecados e ao mesmo tempo praticando o bem sob o manto de uma missão árdua, penosa e pesada. Aqui tem-se também o modo como se compreende o sentido do trabalho espiritual das entidades nas umbandas. Esses espíritos, quando “vem em terra”, fazem-no com a intenção de expiar seus pecados e diminuir seu karma. Essa questão mostra as influências das religiões orientais no kardecismo, e desta na umbanda.

O curador de Jarê

O curador Zeca Chapéu Grande tudo podia. Se transformava em muitos encantados nas noites de Jarê. Mudava a voz, cantava, rodopiava ágil pela sala, investido dos poderes dos espíritos das matas, das águas, das serras e do ar. Meu pai curava loucos e bêbados... (VIEIRA JÚNIOR, 2019, p. 126)

A missão do curador é guiar os espíritos em benefício dos que necessitam de seus poderes, manejar ervas e raízes, fazer garrafadas, xaropes e remédios para diferentes males. Acredita-se que o (a) curador (a) recebe uma missão divina, uma obrigação de cuidar dos encantados⁴ que o (a) acompanha e que devem servir em sua casa para curar os males do corpo

4. Encantados – espíritos de orixás e caboclos que atuam nos rituais e se corporificam nos adeptos presentes.

e do espírito daqueles necessitados, que receberiam dons divinos como uma dádiva a ser devolvida em favorecimento dos que sofrem. O curador de Jarê empresta seu corpo para que os encantados dançam e curem quem precisa. Caso o curador se recuse a cumprir sua missão é condenado a má sorte pelo resto da vida.

Diferentemente de outras religiões, os discursos evidenciam o processo de iniciação do líder espiritual do Jarê como sendo a partir de uma escolha do “sagrado”, quando passam a ser evidenciados pelo futuro curador sinais de ter sido escolhido pelas “forças sobrenaturais”, passando este a manifestar comportamentos de desorientação, perda da noção de tempo, espaço e direção, sensação de fraqueza e desânimo, perda total do apetite, da memória, do equilíbrio físico e mental, tonturas, desmaios, passam a ter visões estranhas ouvir sons confusos, sensação de “formigamentos e comichões por todo o corpo” (SENNA, 1984, p. 247).

Todos os curadores entrevistados afirmaram que na época dos sintomas perdiam, totalmente, as noções mais simples de tempo e espaço como, por exemplo, o caminho da roça ou do garimpo e a direção da casa, o que teriam ido fazer nos seus locais de trabalho ou em outros quaisquer, as tarefas domésticas e as obrigações conjugais, os horários das refeições e os dias da semana. (SENNA, 1984, p. 247)

De acordo com Senna (1984, p. 248), embora a vivência de um estado alterado de consciência, de transtornos mentais manifestos seja relatado como uma condição necessária de reconhecimento da escolha do curador pelo “sagrado”, nem toda manifestação de loucura é considerada como uma escolha de um novo curador pelas “forças do invisível”, precisando ser entendido se se trata de um caso de “encosto passageiro” ou se é um “caso de médico”. Na primeira hipótese, o acometido será tratado por um curador e serão prescritos remédios (garrafadas, infusões, chás) e obrigações, trabalhos a serem realizados. Na segunda hipótese, o curador



percebe que se trata de “mal do corpo, dos nervos, da mente e não do espírito” e só pode ser tratado por médico, salvo algum problema do corpo de menor gravidade, que possa ser tratado com chás, ervas e raízes.

Em suma, os sinais não determinam, fatalmente, um novo elemento ativo da “seita” e do culto, mas, para o indivíduo se tornar curador tem que passar por essa fase desagradável e insegura como uma espécie de atestado de escolha. (SENNA, 1984, p. 249)

Ou seja, as pesquisas apontam e os discursos corroboram com a noção de que no Jarê todo aquele que recebe uma missão, no caso de vir a ser curador, tem que passar pelo estágio de loucura.

A loucura no Jarê exerceria os papéis de “catalizadora, aglutinadora, organizadora e mantenedora de uma verdade encoberta. Só e unicamente através dela a verdade da escolha divina poderia se revelar”. (SENNA, 1984, p. 251)

O fenômeno da loucura presente na cosmogonia do Jarê e vivenciado pelos(as) curadores(as) como sina, missão, condição inevitável para se tornar um líder espiritual da religião, ocupa um lugar de verdade encoberta e de segredo que não pode ser revelado, o que nos remete a Foucault (1998) ao se referir à loucura como um saber que fascina, onde os elementos, as figuras estranhas, presentes no delírio, estão situadas no espaço do grande segredo. “Este saber, tão inacessível e temível, o Louco o detém em sua parvoíce inocente [...] essa bola de cristal, que para todos está vazia, a seus olhos está cheia de um saber invisível” (FOUCAULT, 1978, p. 26).

O que anuncia esse saber dos loucos? Sem dúvida, uma vez que é o saber proibido, prediz ao mesmo tempo o reino de Satã e o fim do mundo; a última felicidade e o castigo supremo, o todo-poder sobre a terra e a queda infernal. (FOUCAULT, 1978, p. 26)

Nesse sentido, toma-se a loucura como um elo de ligação com o divino e o sobrenatural, como se por meio dela a verdade sobre todas as coisas fosse revelada.

Procedimentos metodológicos

Fruto de um projeto de pesquisa fundamentada, do ponto de vista metodológico, na pesquisa qualitativa etnográfica, a partir da qual buscar-se-á, por meio da observação e da escuta, analisar e descrever as práticas, rituais, relações e as dinâmicas interativas e comunicativas do Jarê, o presente artigo deriva de observações iniciais de algumas práticas festivas e religiosas, entrevistas, revisão bibliográfica e análises documentais.

O caminho percorrido através da pesquisa etnográfica nos traz possibilidades de, munidos de um olhar atento e uma escuta sensível, identificar conhecimentos construídos, compreender a teia de relações e significações imbricadas nas manifestações culturais, nas visões de mundo e nas crenças do Jarê, bem como identificar as circunstâncias e contextos histórico-sociais que impactam na manutenção e continuidade das tradições.

A pesquisa etnográfica constituindo-se no exercício do olhar (ver) e do escutar (ouvir) impõe ao pesquisador ou a pesquisadora um deslocamento de sua própria cultura para se situar no interior do fenômeno por ele ou por ela observado através da sua participação efetiva nas formas de sociabilidade por meio das quais a realidade investigada se lhe apresenta. (ROCHA; ECKERT, 2008, p. 2)

Sendo uma metodologia qualitativa que visa a compreensão dos modos de viver, das práticas, das cosmovisões e experiências das pessoas e grupos, a etnografia pode contribuir significativamente para as pesquisas sobre a religiosidade e espiritualidade, aprofundando e descrevendo cenários, revelando e ampliando a compreensão de contextos e de novas formas de apreensão dos fenômenos, favorecendo a quebra de estereótipos e preconceitos.

O estudo bibliográfico e documental realizado buscou identificar pesquisas, documentos históricos, textos jornalísticos e acervos imagéticos sobre o curador de Jarê, considerando que esse estudo “[...] oferece meios para definir, resolver não



somente problemas já conhecidos, como também explorar novas áreas onde os problemas não se cristalizaram suficientemente [...]” (LAKATOS, 1991, p. 32). Buscou-se também confrontar o acervo documental com as memórias locais por meio das narrativas, buscando identificar as representações circunscritas ao Jarê e, mais especificamente à figura do curador.

Resultados e discussão

No Jarê, podem ser observadas práticas, costumes, modos de fazer, ritos e cânticos que se encontram também em outras religiões, o que lhe confere característica complexa, pautada num complexo compositum ressignificado, repleto de empréstimos tácitos variados. Todos, ao que nos parece, devidamente circunstancializados e contextualizados. Não nos pautamos pela crença (ou convicção, como queiram) de que as práticas são dotadas de pureza ou seu oposto. Nessa compreensão, não faz sentido aludir a termos como sincretismo, apoiando-se no mesmo como categoria conceitual para compreender o fenômeno das composições (se aqui afirmarmos que toda e qualquer prática e costume é resultante de “misturas”).

As representações do Jarê em boa parte da literatura acadêmica até o presente momento traduzem-no como uma religião de origem africana, associam-no a uma concepção de África como matriz, mãe, una, berço das religiões, as quais têm como uma das suas características, o transe de possessão. A partir de Barros (2016), entendemos que os conceitos não podem ser tomados como construtos dados, prontos, acabados, são antes, fruto de criações humanas que passam por processos de elaborações e reelaborações teóricas, passíveis de serem colocados continuamente em discussão. Os conceitos, como afirmam Deleuze e Guatari (1992) “não nos esperam inteiramente feitos” [...] “devem ser inventados, fabricados, criados, e não seriam nada sem a assinatura daqueles que o criam” (DELEUZE; GUATARI, 1992, p. 11).

De acordo com Barros, os conceitos no âmbito da ciência são criados de modo a organizar, tornar mais compreensível, apreensível, assimilável e, às vezes mais previsível, um dado fenômeno, tendo surgido para organizar realidades, as quais de outro modo, se apresentariam demasiadamente caóticas para os seres humanos. Diferentemente de nomear, o ato de conceituar implica

compreender com mais precisão as características de cada fenômeno ou objeto – de forma muito bem delineada – e, ato contínuo, de agrupar os casos específicos em categorias maiores, as quais deveriam ser elaboradas tendo em vista todas as suas implicações e possibilidades de relações e contrastes umas com as outras. (BARROS, 2016, p. 14)

No âmbito da ciência, o uso dos conceitos, ainda segundo Barros, objetiva a apreensão da realidade, mesmo que essa tarefa não possa ser realizada total ou parcialmente e se configuram como pontos de apoio sistemáticos para um tipo de conhecimento a ser produzido. Desse modo, é preciso compreender o Jarê e seus sentidos historicamente construídos, como uma representação, na acepção de Schopenhauer (2001), considerando o mundo como representação, que o mundo consiste no representar, estando este sob a dependência do sujeito, ou seja, o que existe é o que é percebido, como uma aproximação ao objeto, à coisa em si, mas não sendo a coisa em si. O conhecimento nesta perspectiva, não se dá “das coisas em si”, conhecemos as coisas “a partir de si”, o conhecimento se dá a partir do que a coisa é para si, a partir dos valores, das ideias, do sujeito.

De acordo com Lima (2019), supor uma matriz africana é o mesmo que acreditar em uma essência africana, em uma África-mãe, una. Constitui-se algo da ordem do imponderável considerar uma religião de matriz africana, porque não existe algo comum no plano da cultura entre os diferentes povos do continente africano. Ainda segundo este autor, o conceito de “matriz africana” faz um apelo homogenei-



zante que recai para a ideia de raça. Os estudos africanos contemporâneos, como aborda Pereira (2011) e Lima (2018) referem à invenção de uma África a partir de si, de representações constituídas no imaginário brasileiro, a partir de referências europeias, das correntes historiográficas fortemente marcadas pelo discurso colonial europeu, o qual apresenta o africano, negro e escravo como sinônimos.

Nesse sentido, para uma tentativa de compreensão do Jarê, enquanto um fenômeno que tem sua ocorrência em espaços geográficos específicos, é preciso observá-lo e tentar traduzi-lo a partir das suas dinâmicas, suas reelaborações, e ressignificações pelos seus praticantes, a partir dos sentidos atribuídos por aqueles e aquelas que o vivenciam nos seus cotidianos, e não como algo dado, pronto, ou como um elemento da cultura de um outro continente transplantado para o Brasil.

Os muitos conceitos que remetem a diferentes compreensões, a exemplo do transculturalismo (ORTIZ, 1991), hibridismos (CANCLINI, 2013) ou criouliização (MINTZ; PRICE, 2006) são insuficientes para pensar a prática cultural no seu fazer, mesmo que esta constitua um código elaborado e que sirva de caminho para a transcendência dos planos vividos pelos seres humanos. Preferimos trilhar o caminho de observar, analisar e entender a prática numa relação entre presente e passado, a partir dos sentidos dispostos no fazer, e para isso, origem e discursos nada mais são do que meras variáveis a serem levadas em conta, mas nunca determinantes de uma dada estrutura (LIMA, 2012).

O Jarê deve ser entendido como criação original, autêntica, fruto de diferentes ressignificações que ao seu contexto acorreram; compreende-se aqui a religião, para além de seus códigos, visões, pontos de vista e perspectivas, como legítima, dotada de sentidos e que serve para referenciar comunidades diversas. Aqui insistimos na rejeição de uma origem essencial para essa religião, oriunda de outro espaço e

tempo. Toda e qualquer prática, conforme Foucault (1984), não possui uma origem possível de ser apreendida no tempo e no espaço, e se constitui no dia a dia, no cotidiano, e este é o principal responsável por sua invenção.

Considerações finais

Cada vez mais, os campos de produção de conhecimento têm buscado uma interação dialógica entre as comunidades acadêmicas e as locais, seja em uma perspectiva de conhecimento, de aproximação dos saberes construídos historicamente pelas comunidades tradicionais, seja reconhecendo o valor e as contribuições desses conhecimentos produzidos e a sua necessidade de registro e difusão. O compartilhamento do conhecimento na sociedade contemporânea, a compreensão dos seus processos de construção em torno de práticas tradicionais, a visibilidade dessas práticas e saberes ainda pouco acessíveis, seguramente contribuem para o processo de construção das identidades.

Os cultos, as danças, as cantigas, as práticas de cura, as obrigações religiosas, as diferentes manifestações e expressões dessa cultura revelam um saber tradicional guardado pelos membros das comunidades do Jarê, os quais vêm sendo transmitidos pela oralidade de geração em geração, garantindo, até certo ponto, a preservação desse patrimônio imaterial, como diz Guimarães Rosa, em Grande Sertão Veredas: O que lembro, tenho. E é na lembrança que o Jarê se renova e reatualiza o pertencimento a diferentes comunidades de sentido. Enquanto religião, o Jarê se justifica por dispor de praticantes que nela veem uma forma de se livrar das agruras do dia a dia e reconhecem na figura do curador o seu líder espiritual. E por estar no cotidiano, o Jarê se torna identidade, e vira memória... E assim, conforme Abreu e Chagas (2009), adquire status de patrimônio, pois o Jarê é reconhecido e permite o reconhecimento de homens e mulheres entre si, nas tramas do fazer e refazer religioso.



Referências

- ABREU, Regina; CHAGAS, Mário de Souza. *Memória e Patrimônio*. Ensaios Contemporâneos. v. 1. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.
- BANAGGIA, Gabriel. *As forças do jarê: movimento e criatividade na religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Tese de Doutorado em Antropologia Social – Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2013.
- BANAGGIA, Gabriel. *Cura e força no jarê: religião de matriz africana da Chapada Diamantina (BA)*. In 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2010, Belém, PA. p.1-18. Disponível em: <http://www.portal.abant.org.br>.
- BARROS, José D'Assunção. *Os Conceitos: seus usos nas ciências humanas*. Petrópolis, R.J.: Vozes, 2016.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Ed. 34, 1992.
- do jarê – variante regional do sincretismo candomblé de caboclo-umbanda. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1973.
- FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978.
- GONÇALVES, Maria Salete Petroni de Castro. *Garimpo, devoção e festa em Lençóis, BA*. São Paulo: Escola de Folclore, 1984.
- LAKATOS, Eva Mª. *Fundamentos da Metodologia Científica*. 3 ed. rev. ampl. São Paulo: Atlas, 1991.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. Ensino de História, África e Brasil: entre conceitos e estereótipos. Revista TEL, Irati, v. 10, n 1, p. 41-69, jan/jun. 2019.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Representações da África no Brasil: novas interpretações*. Recife: Ed. Bagaço, 2018.
- MINTZ, Sidney W. E PRICE, Richard. *O Nascimento da Cultura Afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Cândido Mendes, 2006.
- NEVES, Erivaldo Fagundes. *Formação territorial: ocupação econômica e divisão dos poderes nas serranias centrais da Bahia*. In: Relatório INRC (Inventário Nacional de Referências Culturais) – Chapada Diamantina, 2015.
- ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Havana: ed. Ciencias Sociales, 1991.
- PEDREIRA, Carolina Souza. *Irmãs das Almas: Rituais de Lamentação na Chapada Diamantina*. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.
- PEDREIRA, Carolina Souza. *Tecidos do mundo: almas, espíritos e caboclos em Andaraí, Bahia*. Tese Doutorado em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.
- PEREIRA, Josenildo de Jesus. Africano, escravo e negro: armas e armadilhas da identidade racial. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho 2011.
- RABELO, Miriam Cristina; ALVES, Paulo César. O Jarê – Religião e Terapia no Candomblé de Caboclo. In: V ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 2009. Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-BA, p. 1-16. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19441.pdf>.
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho; ECKERT, Cornelia. Etnografia: saberes e práticas. *Ciências Humanas: pesquisa e método*. Porto Alegre. Editora da Universidade, 2008.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.



SENNA, Ronaldo de Salles. *Garimpo e religião na Chapada Diamantina*: um estudo do jarê – variante regional do sincretismo candomblé de caboclo-umbanda. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1973.

SENNA, Ronaldo de Salles. *Jarê – uma face do candomblé*. Manifestação Religiosa na Chapada Diamantina. Feira de Santana: UEFS, 1998.

SENNA, Ronaldo de Salles. *Jarê: manifestação religiosa na Chapada Diamantina*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.

VIEIRA JÚNIOR, Itamar. *Torto Arado*. 1ª ed. São Paulo: Ed. Todavia, 2019.

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

Abstract: This article derives from initial research for the multidisciplinary and multi-institutional doctoral program in the dissemination of knowledge about Jarê, a religion that occurs exclusively in some municipalities of Chapada Diamantina, central region of the State of Bahia/Brazil. There are few studies on the subject, which are marked by an understanding of Jarê linked to concepts that say nothing about the religious practice, namely, “African matrix” or “Afro-indigenous”. This study aims to present some aspects of that religious manifestation, more specifically the figure of the healer, the spiritual leader of religion, to whom its adherents turn to deal with the ills of the body and the spirit, through their knowledge and practices. So, in this paper, we present some initial reflections, partial observations of some religious ceremonies, bibliographic review and document analysis, through which Jarê is presented as a genuinely Brazilian religion. Although it brings aspects present in cultures of other peoples and religions, the Jarê, as well as all practices and customs, was built and re-signified by the subjects, based on their interactions, affective and symbolic bonds, their daily actions and knowledge, intertwined with the history and memory of the place. Thus, the purpose of this paper is to contribute to making Jarê a practice that can be understood and translated to society as a whole.

Keywords: Jarê; Curator; knowledge; Traditional practices; Chapada Diamantina.

Recebido em: 16 de novembro de 2021.

Aceito em: 29 de novembro de 2021.

AFROS & AMAZÔNICOS



O LEGADO DE Édison CARNEIRO PELA INCLUSÃO DA CULTURA NEGRA EM UM PROJETO NACIONAL (1947-1964)

The Legacy of Édison Carneiro for the Inclusion of Black Culture in a National Project (1947-1964)

*Elaine Cristina Ventura Ferreira**

Resumo: Nos últimos anos, a historiografia brasileira vem ganhando cada vez mais densidade no que se refere à construção de uma nova forma de entender as relações étnico-raciais e o protagonismo negro na desconstrução do mito da democracia racial. Sabemos que esse imaginário social que ausentou os conflitos raciais gerou problemáticas intensas não apenas na esfera epistêmica como ainda, na compreensão da nacionalidade. Este texto reflete sobre a atuação do folclorista Édison de Souza Carneiro quando agiu em defesa da inclusão da cultura negra no projeto de uma identidade nacional. Ao tomarmos o seu legado como objeto, a intenção foi mostrar que este pesquisador esteve à frente da luta contra a discriminação racial e integração dessas práticas na brasilidade.

Palavras-chave: Édison Carneiro; Cultura Negra; Folclore; Brasilidade.

Introdução

Morreu Édison Carneiro quando se preparava para a realização de um ambicioso projeto que, pela sua importância, seria um dos pontos mais altos da sua carreira de estudioso da História e das Ciências Sociais. Propunha-se ele armado com um cabedal de conhecimentos que armazenara ao longo de mais de trinta anos de pesquisas, a mais ampla meditação quer sobre a sua obra, de alguns dos mais credenciados especialistas dos assuntos do negro no Brasil. Esse, porém, é o Édison Carneiro da história do negro. Autor de uma obra multiforme há outros aspectos a focalizar, comprometido com outras atividades, no campo das Ciências Sociais. Ele foi múltiplo, mas sempre coerente, dentro dessa multiplicidade, empenhando-se. Num só sentido, o da verdade, em qualquer frente de pesquisa, sendo este o seu legado. (DANTAS, 1973, p. 45)

Em dezembro de 1972, Édison de Souza Carneiro morria no Rio de Janeiro após ser vítima de uma trombose cerebral. A sua jovem partida, aos sessenta anos de idade, não foi um impeditivo para que o seu trabalho intelectual fosse rememorado. Advogado, folclorista (ABREU, 2002,

p. 280), jornalista e historiador, esse estudioso deixara um grande legado. Este reconhecimento foi feito por seu colega de ofício, o folclorista Raymundo de Souza Dantas que nas páginas da Revista Brasileira de Folclore (periódico especializado no tema 1961-1976), reivindicou um lugar para aquele pesquisador na memória dos notáveis brasileiros, já que Carneiro, por sua pluralidade de atuação, dedicou-se e foi consagrado como especialista nos estudos sobre o negro. Essa mesma relação afetiva com o especialista baiano foi materializada em 18 de abril de 1974 quando, na vigência do regime militar, o Senador da Aliança Renovadora Nacional (Arena) João Batista de Vasconcelos Torres advogava um espaço para recordação daquele teórico:

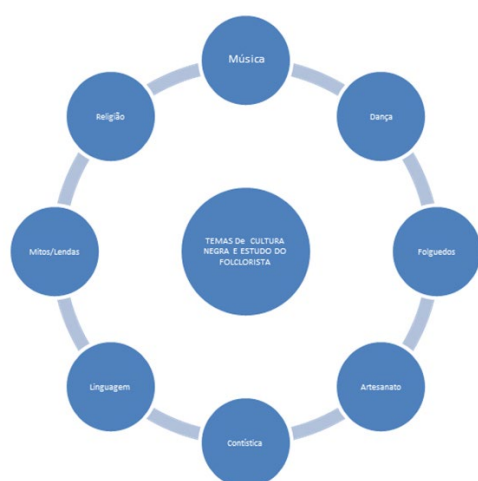
Associar nomes das individualidades marcantes da cultura da nacionalidade aos órgãos que integram a estrutura de retenção da experiência nacional constitui no meu entender, recurso válido para dar mais força criadora ao processo. O professor Édison Carneiro prestou valiosíssimos serviços à cultura brasileira, notabilizando-se, sobretudo, na área de estudos folclóricos. Sua biografia é uma lição admirável do trabalho, de perseve-

* Doutora em história social pela UFRRJ.

rança e de fé e constitui sem dúvida, o melhor subsídio para esta justificação.¹

Esse discurso foi apresentado quando se buscava homenagear Édison Carneiro por sua importante atuação como folclorista associado à Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB) desde 1947. Não foi por acaso que a proposta apresentada tinha como fim rebatizar o antigo Museu de Folclore do Rio de Janeiro criado em 1968 de Museu de Folclore Édison Carneiro. Esse tributo ao folclorista nos mostra que a memória construída em torno de seu nome foi tecida por uma rede de interesses políticos, pois em 1964, na vigência do regime militar, Édison foi afastado da direção da CDFB por ser comunista. Ao que tudo indica seu irmão, o senador do Movimento Democrático Brasileiro (MDB) Nelson Carneiro influenciou nessa decisão (FERREIRA, 2020, p. 178). Sendo assim, traçar uma investigação da trajetória desse intelectual e entender o seu empenho na preservação da cultura negra (ABREU, 2017, p. 11) na ocasião em que a mesma era incorporada ao projeto de uma identidade nacional só será possível à medida que compreendermos que essas tradições foram objeto de pesquisa do folclorista como se afere no gráfico a seguir:

Gráfico 1: Temas da cultura negra como objeto de investigação do folclorista



Fonte: FERREIRA, 2020.

1. TORRES, João Batista de Vasconcelos. Sala de sessões, 18 de abril de 1974. Diário Oficial Brasília. Projeto de Lei nº 31 de 1974. Hemeroteca. Pasta/Memória da Instituição. Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, Rio de Janeiro.

Esse nosso argumento melhor se sustenta mediante uma análise do discurso de Antônio Osmar Gomes, folclorista e autor de uma vasta produção intelectual sobre o folclore (CHARTIER, 1995, p. 179) nordestino. Ele, no dia 15 de maio de 1949, confirmou esse lugar da cultura negra no folclore como ainda destacou a importância da mesma na composição da cultura consuetudinária brasileira: “a influência do negro africano no que chamamos de folclore brasileiro foi realmente importantíssima”². Para esse autor, a integração da cultura negra na brasilidade foi de valor inestimável e se deu por meio do folclore. Desde seu surgimento no século XVIII, o conceito de folclore foi construído para demarcar uma relação de poder entre as elites e o povo por um lado e, por outro, foi um instrumento usado para fins nacionalistas (BURKE, 2010, p. 20). Sem a pretensão de alavancar em um debate detalhado sobre o conceito de folclore, buscaremos entender como Édison Carneiro advogou um lugar para a cultura negra e a inseriu na brasilidade através do folclore. Para isso, recuaremos brevemente no tempo.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, a Organização das Nações Unidas (ONU) foi criada para promover a paz entre os povos. Junto dela surgiu uma entidade para Educação Ciência e Cultura, a Unesco em 1946. Esta atuou em uma frente antirracista e viu no folclore um meio para incentivar a harmonia entre as nações e o respeito às diferenças: “de um modo geral podemos dizer que a Unesco se interessa diretamente por todos os assuntos capazes de diminuir o estado de tensão internacionais, através de uma ação cultural”³. Essa narrativa feita pelo diplomata, folclo-

2. “A Influência do negro”. *Jornal do Comércio*. Rio de Janeiro, 15 de maio de 1949. Artigo de Osmar Gomes. Hemeroteca. Pasta/Cultura Nacional. Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, Rio de Janeiro.

3. “Arte da Educação Geral”. *A Noite*. Rio de Janeiro, 25 de novembro de 1949. Entrevista. Renato Almeida. Hemeroteca. Pasta/Educação/Geral/Educação. Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, Rio de Janeiro.



rista e advogado baiano Renato Almeida mostra a postura do Brasil naquela conjuntura internacional em que o folclore era usado para amenizar os conflitos culturais entre as nações. Foi nessa ocasião, que os estudos de folclore até então realizados de modo informal foi institucionalizado em 1947. Dessa frente, surgiu a Comissão Nacional de Folclore (CNFL), órgão de atuação dos folcloristas brasileiros (FERREIRA, 2020, p. 15).

Esses folcloristas dinamizaram uma política de salvaguarda, defesa e proteção dos costumes consuetudinários. Por essa razão, pensamos o folclore como expressão da cultura popular e, também, um campo de estudos dedicado a compreensão dessas práticas em sua plenitude (FERREIRA, 2020, p. 25). A Carta do Folclore Brasileiro de 1951, documento redigido e aprovado no Primeiro Congresso Brasileiro de Folclore que ocorreu no Rio de Janeiro é de valor histórico por sinalizar o “espírito” da época que marcou a inclusão da cultura negra na brasilidade. Essa carta não separou o folclore da cultura popular e ao reforçar uma relação entre ambos ela afirmou: “constituem fato folclórico as maneiras de pensar, sentir e agir de um povo”⁴. Nessa inter-relação, estaria à cultura negra que no período aqui analisado era chamada de folclore.

Esse campo de estudos, o folclore, rendeu inúmeras pesquisas acadêmicas e merece destaque a tese de Luís Rodolfo Vilhena. Para esse antropólogo, os folcloristas buscavam transformar o folclore em uma disciplina ao nível das Ciências Sociais. Mediante essa ambição dos agentes envolvidos naquela temática, Vilhena identificou uma disputa entre esses saberes e afirmou que os folcloristas produziam um conhecimento romântico acerca das relações culturais incompatíveis com os conflitos que envolvem as experiências huma-

nas. Segundo o autor, embora o folclore não tenha obtido êxito no plano universitário foi bem sucedido nas políticas culturais, pois colocou em debate o popular no plano nacional. À medida que a cultura popular era reconhecida como símbolo de uma brasilidade, os estudos de folclore avançavam e eram recepcionados pelo poder público. Esse fato desencadeou a criação em 1958 da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CBFB), tutelada pelo Ministério da Educação e Cultura, no governo do presidente Juscelino Kubistchek (VILHENA, 1997, p. 50).

Não pretendemos analisar o percurso da CNFL, tampouco da CDFB, mas destacamos a existência de outras pesquisas sobre o tema como as teses de Vânia Dolores de Oliveira, Ana Teles da Silva e Elaine Ventura Ferreira. Nossa intenção aqui é entender como Édison Carneiro agiu em defesa da cultura negra naquele programa de proteção e salvaguarda do folclore nacional e a incluiu na brasilidade. Não podemos deixar de reiterar que havia uma diversidade de folcloristas envolvidos naquelas ações. Alguns deles, inclusive, merecem ser lembrados como: Luís da Câmara Cascudo, Joaquim Ribeiro, Manoel Diégues Júnior, Cecília Meirelles, Renato Almeida dentre outros, pois reconhecemos a importância de cada um. Contudo, escolhemos analisar o caminho de Édison Carneiro pela singularidade de seu legado, já que ele foi um defensor da liberdade religiosa dos negros desde 1930 (ROSSI, 2011) e autor das seguintes obras: *Religiões Negras* (1936); *Negros Bantos* (1937); *Candomblés da Bahia* (1948) e *Ladinos e Crioulos* (1964). Nas próximas linhas, investigaremos como o nosso pesquisado arquitetou uma narrativa que incluiu a cultura negra na brasilidade através da salvaguarda do folclore.

O popular e o nacional na vertente de Édison Carneiro

Muitos aspectos da civilização brasileira estão marcados pela presença do negro. Mas não apenas no folclore que traz a marca original da África. O próprio folclore

4. Artigo: 1º Carta do folclore brasileiro. *Anais do Primeiro Congresso Nacional de Folclore*. Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, Rio de Janeiro.



herança branca peninsular ou lusitana – tem por vezes traços nítidos da presença negra. É o que nos afiança Édison Carneiro ao assinalar a presença negra em quase todas as diversões populares brasileiras.⁵

O negro ocupava um lugar de destaque no processo de formação da civilização brasileira. Esse discurso inclusivo foi dito por Guilherme dos Santos Neves, diretor executivo da Comissão Estadual de Folclore do Espírito Santo. Ele, discursando sobre o lugar da cultura negra na brasilidade e na formação de nosso folclore em 1970, mostrou estar embasado nos argumentos de Édison Carneiro. Segundo Neves, o folclore brasileiro teria traços genuínos da África. Para ele, até mesmo a cultura consuetudinária portuguesa havia se apropriado desta “africanidade”. Nesse depoimento o autor reconheceu a heterogeneidade nos costumes tradicionais e destacou que, por meio desta inter-relação, o negro deixou os seus signos em grande parte das nossas diversões populares. Em sua narrativa, o pesquisador não separou os conceitos folclore e cultura popular e, além disso, reafirmou que a integração da cultura negra na nacionalidade foi pelo folclore. Esse mesmo olhar sobre a brasilidade através do popular foi materializado em 1961 quando Jânio Quadros assumia a presidência da república e, ao reconhecer o valor do elemento tradicional disse:

Espero e confio em que os nossos folcloristas, dentro de um plano científico, realizem um trabalho sistemático e pertinaz, feito com devoção e amor ao povo brasileiro e que permita o seu melhor e mais perfeito conhecimento, honre a cultura nacional e contribua para os estudos de folclore comparado que hoje se desenvolvem e multiplicam em todos os países do mundo.⁶

5. “Presença negra no folclore capixaba”. A *Gazeta*, 28 de agosto de 1970. Depoimento Guilherme dos Santos Neves. Hemeroteca. Pasta/religiões afro-brasileiras. Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, Rio de Janeiro.

6. QUADROS, Jânio. In: *Defesa do Folclore Instituição, organização e execução da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro*. Ministério da Educação e Cultura, Brasília, 24 de maio de 1961, p. 03.

Jânio Quadros se mostrou esperançoso com as ações de salvaguarda empreendidas pelos folcloristas brasileiros. Para ele, aquelas atividades deveriam ser realizadas com afeto e desse modo se buscava desbravar um saber sobre as práticas cotidianas do povo – o seu folclore. Segundo o presidente, somente assim a cultura nacional teria um sentido concreto. Jânio, quando reestruturou a CDFB, atendeu ao pedido dos folcloristas que participaram ativamente do projeto de construção de uma identidade nacional: aceitando a ponderação dos folcloristas brasileiros que solicitavam uma reestruturação da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro do Ministério da Educação o presidente da república enviou memorando ao ministro determinando a nomeação do professor Édison Carneiro⁷.

Esse folclorista que já estava à frente de uma ceara de pesquisas sobre o negro desde 1934 quando participou do Primeiro Congresso Afro-Brasileiro em Recife ocupou a pasta executiva da CDFB por quatro anos⁸. Nascido em 12 de agosto de 1912 na Bahia, Édison Carneiro era *sui generis*, pois aos 16 anos escrevia crônicas para a imprensa de sua cidade. Participou nos anos de 1920 da Academia dos Rebeldes onde conheceu o escritor e poeta Jorge Amado. Comunista, foi ainda defensor das festas religiosas de matrizes africanas e teve relações de amizade com dirigentes de candomblés nagôs (PARÉS, 2007, p. 25), como mãe Aninha e Martiniano Eliseu do Bonfim (LIMA, 1987). Era estudioso dos cultos de matrizes africanas e, por isso, foi contratado pelo jornal *O Estado da Bahia* em 1936 (ROSSI, 2011).

7. Ver: “Édison Carneiro na Direção da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro”. A *Gazeta*. São Paulo, 13 de maio de 1961. Hemeroteca. Pasta/memória da instituição. Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, Rio de Janeiro.

8. Ver: “Édison Carneiro na Direção da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro”. A *Gazeta*. São Paulo, 13 de maio de 1961. Hemeroteca. Pasta/memória da instituição. Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, Rio de Janeiro.



Em sua gestão na CDFB, algumas conquistas foram possíveis como ele mesmo afirmou; além da Revista Brasileira de Folclore criou: o Museu de Artes e Técnicas Populares em São Paulo; o Atlas folclórico (mapa dos folclores regionais e, instrumento de intercâmbio cultural entre os países); cursos de especialização em folclore em convênio com as Universidades da Bahia e do Ceará; a Biblioteca especializada em folclore batizada de Amadeu Amaral em homenagem a este folclorista falecido em 1929; o prêmio para os estudantes relativo ao tema do folclore; o convênio entre Brasil e Peru de 1963 (CARNEIRO, 2008).

Na política cultural promovida por Jânio Quadros, não havia dúvidas de que era preciso amparar a causa defendida pelos folcloristas: proteger, preservar e salvar os costumes do povo. Pois, somente assim, seria possível conhecer o homem comum, o brasileiro em suas práticas culturais cotidianas em seu processo histórico. O presidente, inclusive, acreditava que sem isso, não haveria condições de se configurar as bases fundamentais da nação. Essa afirmação só reforça o lugar que as tradições populares estavam ocupando no projeto nacional daquele momento:

Só o estudo e a pesquisa do folclore nos podem permitir o conhecimento exato da vida do povo, na sua realidade presente e na sua continuidade histórica, elementos fundamentais para traçar a configuração de um país. Daí seu importante caráter social, porque da cultura popular se projetam forças que contêm as essências mais profundas da nacionalidade, vencem o tempo e constituem um precipitado de suas mais legítimas tradições.⁹

Esse “espírito” de busca pela brasilidade marcou a trajetória de Édison Carneiro quando esteve à frente de uma agenda de salvaguarda e proteção da cultura negra nacional na ocasião chamada de folclo-

re. O folclorista não duvidou de que essas tradições eram elementos integrantes de nossa identidade. E, quando pôde expressar em palavras algumas representações daqueles costumes, não os separou do folclore. A retórica da perda foi um elemento norteador de sua narrativa, pois Carneiro usava o folclore para inserir as heranças de matrizes africanas na nacionalidade:

Em 1958 uma comissão de intelectuais interessados na preservação e reconstituição das artes populares brasileiras (manifestações que vem sendo gradativamente destruídas em consequência das condições sociais e financeiras do país) resolveu instituir a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Desde então um homem vem participando direta ou indiretamente desta campanha: é Édison Carneiro, que foi nomeado agora diretor executivo da Campanha e tem muitos planos para imprimir-lhes novos rumos: “até hoje” conclui Édison Carneiro, “não temos ideia exata do folclore nacional”. Por isso, com auxílio do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, iremos promover um levantamento completo daquilo que dispomos. Somos uma terra rica nesse particular temos: cavalhadas, congadas, cheganças, caboclinhos, folias de reis, caiapós, festa do divino e Moçambique.¹⁰

Para Édison Carneiro, era preciso fazer um levantamento do folclore, pois o popular precisava ser conhecido. O folclorista reconheceu que esses costumes seriam um traço de nossa singularidade enquanto povo segundo ele, tudo aquilo seria uma riqueza e a cultura negra ocupava uma posição de destaque em sua abordagem. O desenvolvimento de um entendimento mais complexo sobre esse intelectual melhor se explicita pela linha de interpretação da historiadora Paulina Alberto. A autora apresentou uma discussão necessária para nossa análise porque mostrou os agenciamentos e ativismos de intelectuais negros na luta contra a discriminação e combate ao mito da democracia racial. O debate proposto pela pesquisadora retira o negro de uma invisibilidade social e

9. “Jânio Afirma: não podem os governos ser indiferentes à cultura popular.” *Gazeta de Notícias*. Rio de Janeiro, 04 de junho de 1961. Hemeroteca. Pasta/memória da instituição. Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, Rio de Janeiro.

10. Visão, 14 de abril de 1961. Hemeroteca. Pasta/memória da instituição. Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, Rio de Janeiro.



histórica que durante muito tempo não o reconheceu como sujeito no processo de lutas políticas (ALBERTO, 2020). Com base nas discussões travadas por essa estudiosa, observamos o seguinte: à medida que o folclore se tornava símbolo da nacionalidade, Édison Carneiro não via outro espaço para inserção da cultura negra no projeto nacional senão pelo folclore como ele mesmo confirmou:

Este Congresso tem por fim estudar a influência do elemento africano no desenvolvimento do Brasil, sob o ponto de vista da etnografia, do folclore, da arte, da antropologia, da história, da sociologia, do direito, da psicologia social, enfim, de todos os problemas de relações de raça no país. Eminentemente científico, mas também eminentemente popular, o Congresso não reúne apenas trabalhos de especialistas e intelectuais do Brasil e do estrangeiro, mas interessa a massa popular, aos elementos ligados por tradições de cultura, por ativismo ou por quaisquer outras razões, à própria vida artística econômica, e religiosa do negro no Brasil.¹¹

Esse discurso foi proferido em 1937 quando Édison Carneiro presidiu o Segundo Congresso Afro-Brasileiro que aconteceu na Bahia. Ao se colocar como um intelectual perante os demais integrantes do evento, Carneiro reivindicou um lugar para o negro no projeto nacional lançando as sementes para a construção de uma nova história social para esse sujeito – o negro. Segundo seus argumentos, o negro participou ativamente no desenvolvimento do Brasil do ponto de vista da cultura dos aspectos econômicos e sociais. Para ele, a conferência não era uma reunião restrita aos especialistas, mas as pessoas comuns deveriam ter o mesmo interesse. O negro saía da condição de objeto e se tornava agente na construção de um discurso sobre o nacional. Édison Carneiro ainda colocou em questão o tema racial e ressaltou a necessidade de trazê-lo, naquela época, ao debate.

11. CARNEIRO, Édison. *O Estado da Bahia*. Bahia, 1938. Hemeroteca. Pasta/Cultos. Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, Rio de Janeiro.

Nesse sentido, mais uma vez é importante reiterar que a atuação deste folclorista descortina o mito da democracia racial do período porque ele reconhecia a dificuldade que tinha a sociedade brasileira de compreender até mesmo as manifestações da religiosidade de matriz africana. Não por acaso que em 1958 durante uma palestra na Universidade do Brasil que o pesquisador afirmou: “esses cultos constituíram um dos primeiros organismos de defesa dos negros contra a pressão da sociedade brasileira”¹². A narrativa de Édison Carneiro demonstra claramente a existência de longos conflitos culturais na sociedade brasileira devido à experiência da diáspora africana e a opressão gerada pelas heranças colonialistas. Desse modo, refletir sobre o legado desse intelectual se constitui como algo necessário para mais uma vez compreendermos que havia uma intelectualidade negra ativa buscando reconstruir a história social do negro e integrá-lo no projeto de uma identidade nacional.

Questão racial e inclusão da cultura negra na brasilidade segundo Édison Carneiro

O problema da raça negra está na ordem do dia entre nós. Há dias era uma famosa artista negra de renome internacional, que era proibida de hospedar-se em um de nossos grandes hotéis. Mas recentemente, atribui-se a um dos candidatos que pleiteiam a governança do estado, palavras pejorativas aos negros. Mas tudo isso, é escondido em nossos compêndios oficiais de história e não são mencionados nas aulas escolares. Daí a importância dos trabalhos de Édison Carneiro e outros estudando tais assuntos esclarecendo-os, colocando-os em seus devidos termos e valores. É uma obra de justiça que realiza ao mesmo tempo em que é um auxílio que presta ao conhecimento verdadeiro do nosso passado.¹³

12. “Cultos africanos são monoteístas e nada têm de idolatria, diz etnólogo”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 1958. Hemeroteca. Pasta/cultos. Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, Rio de Janeiro.

13. “O negro em nossa formação histórica”. *Jornal de Notícias*. São Paulo, 03 de setembro de 1950. Depoimento jornalista Heitor Ferreira Lima. Hemeroteca. Pasta/Cul-



No dia 03 de setembro de 1950, Heitor Ferreira Lima jornalista brasileiro evocou o nome de Édison Carneiro em sua matéria: “O negro em nossa formação histórica”. Apropriando-se do legado intelectual de Carneiro, denunciou o racismo vivido por uma artista da época em um hotel renomado. Segundo o comunicador, aquele folclorista tinha uma caminhada importante na luta contra a discriminação racial no país. Para ele, Édison Carneiro era não apenas um estudioso do negro como ainda seria uma referência quando o assunto eram os modos de enfrentamento do silêncio dos livros didáticos que não prestava, de acordo com esse repórter, um conhecimento verdadeiro do pretérito, ou seja, a condição de exclusão social vivida pelo negro. Foi por esse motivo que o entrevistador reconheceu e destacou a relevância da produção intelectual do pesquisador baiano.

Como folclorista, a trajetória de Édison Carneiro, perpassou exatamente o processo de inclusão da cultura negra no projeto de uma identidade nacional. Portanto, estudar o percurso desse intelectual requer tecer um legado de épocas que se entrecruzam. Em outras palavras, o pesquisador, declarou seus sentimentos e afirmou ter uma relação de afeto com o folclore; e dele, não separou, por exemplo, as religiões de matrizes africanas. Ao contrário, naquela proposta em que essas práticas culturais eram compreendidas como folclore, e este simbolizava a brasilidade, Carneiro expressou, então, as suas emoções dizendo:

Explico meu amor pelo folclore dizendo-lhes: “sou baiano”. Aos oito anos lá na Bahia – e quando digo Bahia é Bahia mesmo o que hoje vocês chamam de Salvador – eu já andava em roda de capoeira. Filho de família modesta e baiano mesmo, os costumes e a arte singela de nossa gente sempre me despertaram amor. Conhecia-os de perto, com este conhecimento que a gente tem daquilo que se vê todo o dia, gosta sem saber a origem e acaba sabendo muito a respeito.

tos. Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, Rio de Janeiro.

Vivi trinta anos na terra do senhor do Bonfim, no meio de festas de bumbas, assistindo candomblés, dançando samba de roda e achando tudo aquilo natural. Não era espetáculo para turista fazer tradição de nosso povo. Foi em 1932, quando saiu o primeiro livro de Nina Rodrigues que comecei a estudar aquilo que conhecia por conhecer. Em 1933 fiz então um estudo sobre os candomblés, mas somente em 1936, quando quis escrever meu primeiro livro foi que saí pesquisando para descobrir outras gentes que não os negros nagôs falados por Nina. Sabia que existiam, pois o que via atestava. Em 1937 escrevi *Negros Bantos*, daí seguiu-se uma série de artigos livros estudos em busca ou elucidando a sabedoria do nosso povo. Suas origens, suas crendices, suas danças, suas poesias, suas músicas tudo isso é apaixonante.¹⁴

Em 26 de agosto de 1963, durante uma entrevista ao *Correio da Manhã*, Édison Carneiro estabeleceu um elo entre as religiões de matrizes africanas e o folclore e afirmou ter laços de identificação com ambos. Como pesquisador da cultura negra, e folclorista, ele ainda mostrou que estava a fim de “descobrir” outras gentes para além dos nagôs falados por Nina Rodrigues. Esse seu discurso guarda uma proposta intencional relacionada à salvaguarda e preservação daquelas tradições para que deste modo elas fossem incluídas em um projeto nacional. Esse foi o entendimento não somente de Édison Carneiro, mas dos folcloristas de sua geração. Para uma época em que não se reconhecia a importância das heranças de matrizes africanas na formação cultural e histórica do Brasil, esses autores foram ambiciosos. Evocar a memória daquele intelectual baiano se refere ao fato da precariedade de estudos sobre o mesmo no campo acadêmico o que reforça as relações de poder na esfera intelectual. Mariza Corrêa acredita que esse autor não ocupou uma Cátedra na academia por sua origem racial como ainda por ter sido um ativista pela liberdade da prá-

14. “Depoimento de Édison Carneiro”. *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro, 25 de agosto de 1963. Entrevista com Édison Carneiro. Hemeroteca. Pasta/memória da instituição. Biblioteca Amadeu Amaral do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, Rio de Janeiro.



tica dos candomblés na Bahia (CORRÊA, 1998). Luís Rodolfo Vilhena, Ana Carolina Nascimento e Luís Gustavo Freitas Rossi são autores que se dedicaram a uma análise sobre a obra daquele folclorista na área da antropologia, mas acredito que ainda há perguntas a serem feitas, já que este autor esteve à frente de uma luta antirracista; foi um ativista deixando um imenso legado intelectual.

Considerações finais

Durante muito tempo o mito da democracia racial no Brasil tratou o racismo como um evento isolado ou excepcional. Não podemos negar a violência social e histórica que há por trás deste imaginário que ainda persiste e que implica em nosso entendimento como nação, mas também no acesso à cidadania e na construção de uma sociedade igualitária. Essa tal democracia dissociou os direitos sociais da questão de raça e se tornou um problema crônico devido, especialmente, a manutenção das desigualdades sociais. Ainda, gerou uma violência simbólica, uma vez que o negro não foi tratado como sujeito político. Não temos dúvidas das forças políticas e disputas por memórias na invenção deste pensamento de uma nação harmônica.

Ao trazemos o legado de Édison Carneiro para um debate acadêmico, a proposta foi mostrar o seu ativismo intelectual e compreender como ele agiu na sociedade de seu tempo em defesa da inclusão da cultura negra no projeto de uma brasilidade. Conforme observamos em seus discursos, a inclusão daqueles costumes na identidade não foi um processo natural. Ela foi transformada em objeto de investigação dos folcloristas que na ocasião construíram um imaginário sobre o nacional e nesta brecha foi que essas tradições foram inseridas nesta comunidade imaginada brasileira. Para que tudo isso ocorresse, não podemos anular o papel que a Unesco exerceu no pós-guerra, uma vez que transformou o folclore em um símbolo de compreensão cultural entre os povos. Diante de tal fato, nos cabe então entender

que a folclorização desses costumes, embora relevante para seu tempo, também representou uma relação de força social e simbólica, já que essas práticas, não ultrapassaram a esfera do folclore e assim foram incluídas na cultura nacional.

Essas forças então operantes não foram um impeditivo para que Édison Carneiro, ciente do racismo existente, agisse segundo seus próprios interesses, ou seja, disseminar uma agenda de valorização daqueles costumes. Não é à toa que o estudioso expressou seus sentimentos afetivos e não separou, por exemplo, o candomblé do folclore. Outro dado a se destacar é o discurso do jornalista Heitor Ferreira Lima que, ao reconhecer a importância da produção intelectual de Carneiro, sinalizou claramente o quanto ela era um instrumento de denúncia contra a discriminação vivida pelo negro no país. A obra de nosso pesquisado ainda está para ser estudada, já que ele foi ativo em uma luta política pela cultura negra brasileira e na construção de uma história social para o negro. A fala desse repórter e a atuação do próprio Édison demonstram a presença do racismo nas experiências cotidianas dos segmentos negros e descortina o mito da democracia racial latente naquele período.

Referências

- ABREU, Martha; BRASIL, Eric; MONTEIRO, Livia. XAVIER, Giovana (Orgs.). *Cultura negra Festas, Carnavais e patrimônios negros*. Rio de Janeiro: Eduff, 2017.
- ABREU, Martha. Folcloristas. In: *Dicionário do Brasil Imperial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002. p. 280-283.
- ALBERTO, Paulina L. *Termos de inclusão. Intelectuais negros brasileiros no século XX*. São Paulo: Unicamp, 2020.
- BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CARNEIRO, Édison. *Dinâmica do Folclore*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.



CHARTIER, Roger. Cultura popular revisitando um conceito historiográfico. *Revista de Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 08, nº: 16. p.179-192, 1995.

CORREIA, Mariza. "Traficantes do Excêntrico os antropólogos do Brasil dos anos 30-60". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, nº, p. 01-09, fev, 1998.

DANTAS, Raymundo Souza. "O legado de Édison Carneiro". *Revista Brasileira de Folclore*, janeiro/abril, número 35, 1973.

FERREIRA, Elaine Cristina Ventura. *Folclore e Museu: A cultura negra no imaginário de um projeto nacional mestiço brasileiro (1947-1982)*. Instituto de Ciências Humanas e Sociais Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. (Tese). Doutorado em História, 2020.

LIMA, Vivaldo da Costa; OLIVEIRA, Waldir Freitas de (Orgs). *Cartas de Édison Carneiro para Arthur Ramos de 04 de janeiro de 1936 a 06 de dezembro de 1938*. São Paulo: Corrupio, 1987.

PARÉS, Nicolau. *A formação do Candomblé História e Ritual da nação jeje na Bahia*. São Paulo: Unicamp, 2007.

ROSSI, Luís Gustavo Freitas. *O intelectual "feiticeiro": Édison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

VILHENA, Luís Rodolfo da Paixão. *Projeto e missão o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: Funarte, 1997.

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

Abstract: In recent years, Brazilian historiography has been gaining more and more density with regard to the construction of a new way of understanding ethnic-racial relations and black leadership in the deconstruction of the myth of racial democracy. We know that this social imaginary that excluded racial conflicts generated intense problems not only in the epistemic sphere but also in the understanding of nationality. This text reflected on the performance of folklorist Édison de Souza Carneiro when he acted in defense of the inclusion of black culture in the

project of a national identity. By taking his legacy as an object, the intention was to show this researcher was at the forefront of one of the fight against racial discrimination and the integration of these practices into Brazilianness.

Keywords: Edison Carneiro; Black Culture; Folklore; Brazilianness

Recebido em: 25 de setembro de 2021.

Aceito em: 10 de outubro de 2021.

AFROS & AMAZÔNICOS



O GARIMPO DE OURO NO RIO MADEIRA DURANTE A DÉCADA DE 1980 SEGUNDO A PERCEPÇÃO DE UM GARIMPEIRO

Gold Mining on the Madeira River during the 1980s According to the Perception of a Gold Miner

*Dante Ribeiro da Fonseca**

Resumo: Iniciada no final dos anos de 1970, a garimpagem do ouro no rio Madeira teve seu apogeu na década seguinte, seu declínio principia nos primeiros anos da década de 1990. A atividade concentrou-se na região do Alto Madeira, inclusive no trecho encachoeirado do rio, em sua maior parte dentro do estado de Rondônia expandindo-se também pela região fronteira da Bolívia com o Brasil. Atraiu pessoas de todas as partes do Brasil e entre esses buscadores da fortuna estava o sr. Mário Savanhago. Primeiramente garimpeiro, depois dono de draga, permaneceu nessa atividade até que o garimpo iniciou a decair. O presente artigo é composto por uma introdução, contendo um breve histórico sobre a atividade garimpeira no rio Madeira na década de 1980; o depoimento do sr. Mário Savanhago; finalizando com algumas considerações sobre a formulação de documentos a partir de depoimentos orais.

Palavras-chave: Garimpo; Amazônia; Rondônia; Conhecimento popular.

Introdução¹

Embora o rio Madeira tenha participado como corredor de comunicação entre o norte do Mato Grosso e Belém do Pará, em razão do controle do comércio da região aurífera do Guaporé, cujos primeiros achados são datados de 1731, a mineração do ouro propriamente dita na bacia do rio Madeira é fenômeno do século XX.

Em Rondônia, a mineração começa nesse mesmo século, pois a partir dos anos de 1950 são constatadas a existência de jazidas de cassiterita no seringal do sr. Joaquim Pereira da Rocha, situadas no rio Machadinho, afluente do rio Jamari, que deságua no rio Madeira. A cassiterita, ma-

téria prima muito valorizada na época, despertou a cobiça de mineradores que passaram a pesquisar a existência de outras jazidas, provocando uma corrida em busca desse metal em Rondônia. A exploração manual da cassiterita, que ocupou milhares de trabalhadores, foi proibida no início da década de 1970 e o minério passou a ser objeto de produção industrial, explorada pelas mineradoras estrangeiras que ganharam do governo brasileiro a concessão para esse fim. Ao longo dessa década a produção desse minério entra em decadência em razão da queda de seu preço no mercado internacional. Consta também em meados do século passado, achados de diamantes no rio Pimenta Bueno, afluente do Ji-Paraná.

No final dos anos de 1970, o ouro já havia iniciado uma escalada de preços no mercado internacional, o que aumentou o interesse pela pesquisa e exploração do metal ocasionando o surgimento de diversos garimpos manuais em toda a Amazônia. A tabela abaixo (Tabela 1) registra o aumento do preço médio anual da grama do ouro em dólares e as diversas estatísticas e estimativas de produção em toneladas.

* Professor Titular do Departamento de História da Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR), sócio efetivo do Instituto Histórico e Geográfico de Rondônia (IHGRO) e da Academia de Letras de Rondônia (ACLER) e sócio correspondente do Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas (IGHA).

1. O presente trabalho, que segue parcialmente publicado, foi elaborado para servir de suporte ao projeto AGAGÊ (Hg), agraciado pelo Edital nº 33/2021/SEJUCE-L-CODEC- 2ª Edição Alejandro Bedotti do Edital de Chamamento Público de Fomento à Cultura para Pesquisa e Desenvolvimento de Expressões Culturais, da Superintendência da Juventude, Cultura, Esporte e Lazer – Sejucel, do Estado de Rondônia.



Primeiramente, observando-se os preços, podemos constatar na tabela I que na década de 1970 a variação do preço do metal já apresentava crescimento, particularmente a partir do ano de 1974. Apesar da variação do preço para baixo no ano de 1976 os mesmos voltaram a crescer no ano seguinte, continuando em patamares muito superiores na década seguinte, onde registrou-se o máximo de US\$ 446,22 no ano de 1987, iniciando a década de 1990 no patamar de US\$ 362,26.

A produção de ouro, tanto no total oficialmente registrado como no total estimado, seguiu a tendência dos preços, ou seja, os agentes econômicos respondiam ao aumento da demanda e aos preços convidativos do mercado aumentando também a produção.

Nesse sentido, é de se notar ainda na tabela acima que se a tonelagem de ouro

proveniente dos garimpos participou com uma parte sempre menor do que o ouro produzido industrialmente, ou seja nas minas, durante a década de 1980 a produção do ouro proveniente das zonas de garimpo sobrepunha, desconsiderando a produção garimpeira estimada em razão das dúvidas que daí possam advir, inequivocamente a produção industrial do ouro já a partir do ano de 1978 e marcadamente na década de 1980, terminando a década com uma produção industrial de 30,20 toneladas contra 71,70 toneladas produzidas pelos garimpos.

Embora a mineração do ouro em Minas Gerais tenha sido a mais importante do Brasil desde o século XVII, no século passado essa posição foi superada pela Amazônia, de tal forma que no ano de 1998 somente a bacia do rio Tapajós produziu 3,5 toneladas do metal. Destarte, a expansão da produção aurífera nacional ocorreu prin-

Tabela 1: Extração anual de ouro oficial e Estimada no Brasil e na Amazônia (1967-2013)

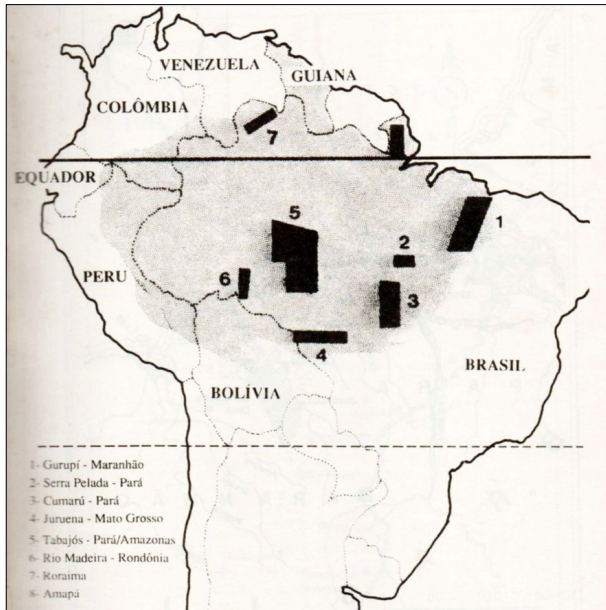
Ano	Preço Médio Anual US\$	Total oficial (Ton.)	Total Estimado (Ton.)	Indústria (Ton.)	Garimpo Oficial (Ton.)	Garimpo Estimado (Ton.)	Garimpo Amazônia Estimado
1970	36,02	6,20	9,00	5,80	0,40	3,20	—
1971	46,62	6,00	9,00	5,10	0,90	3,90	—
1972	58,42	7,20	9,50	6,30	0,90	3,20	—
1973	97,39	6,40	11,00	5,10	1,20	5,90	—
1974	154,00	5,80	13,80	4,70	1,10	9,00	—
1975	160,86	5,40	12,50	3,90	1,50	8,70	—
1976	124,74	4,90	13,60	3,70	1,20	9,90	—
1977	147,84	5,40	15,90	3,80	1,60	12,10	—
1978	193,44	9,50	22,10	4,10	5,40	18,00	—
1979	304,68	4,50	35,30	3,30	1,10	31,70	—
1980	614,50	15,20	40,10	4,10	11,10	35,90	25,50
1981	459,26	15,40	42,40	4,40	10,90	37,60	30,70
1982	375,30	25,50	60,50	4,60	20,90	55,90	53,70
1983	423,66	53,70	75,00	6,20	47,50	68,90	65,50
1984	360,78	37,20	67,80	6,70	30,60	61,10	58,70
1985	317,30	29,70	79,80	7,60	22,10	72,30	69,10
1986	367,85	23,40	91,20	7,90	15,50	83,40	80,70
1987	446,22	35,80	99,80	13,10	22,70	86,70	83,30
1988	436,86	56,40	122,60	22,60	33,80	100,00	93,50
1989	380,82	52,50	111,70	22,80	29,70	88,90	79,50
1990	383,56	101,90	85,20	30,20	71,70	55,00	—
1991	362,26	89,60	76,10	34,10	55,50	42,00	31,00

Fonte: WANDERLEY, 2015, p. 74.



principalmente na Amazônia e principalmente através dos garimpos, surgindo vários deles nos diversos estados da Amazônia Legal, conforme demonstra o mapa acima. Vemos então a ocorrência de garimpos no Maranhão (Gurupi), no Pará (Serra Pelada e Cumarú), no Mato Grosso (Juruena), em Rondônia (rio Madeira), Roraima, Amapá. Os garimpos do rio Tapajós se distribuíam pelos estados do Pará e Amazonas.

Mapa 1: Garimpagem do ouro na Amazônia

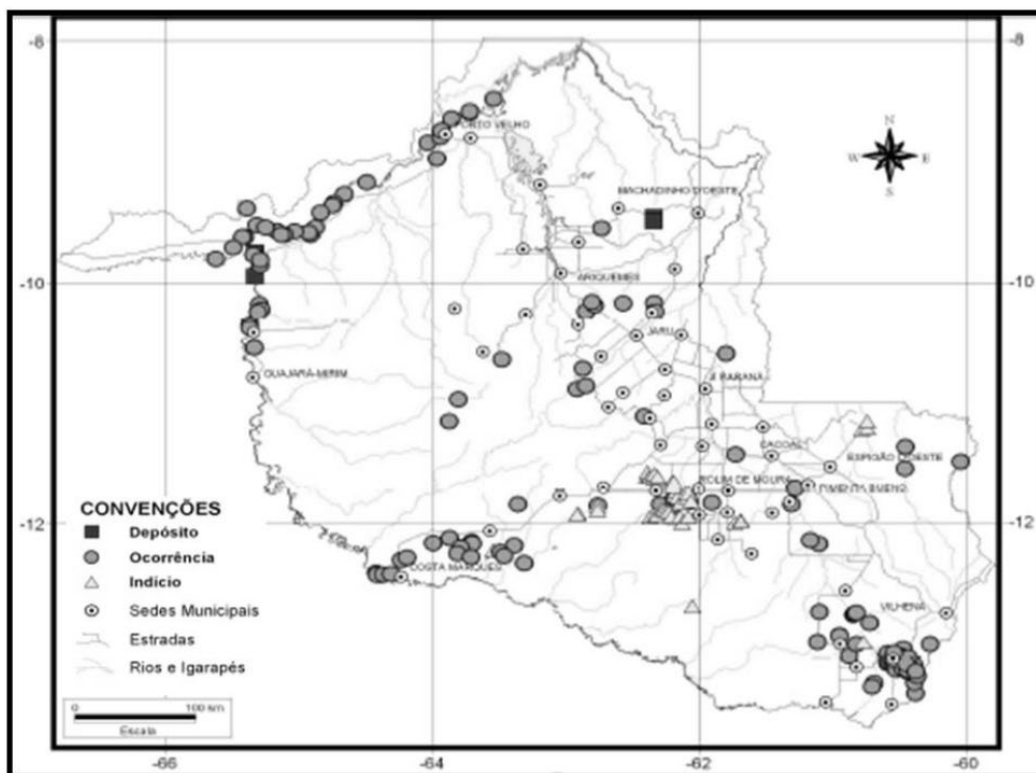


Fonte: Cleary, 1992, p. XXV.

Rondônia não deixou de ser afetada por esse fenômeno, nela, a produção de ouro expandiu-se pelo curso do rio Madeira para a montante de Porto Velho atingindo o município de Guajará-Mirim e mesmo o território boliviano. Nos anos de 1980, a pavimentação das rodovias que ligam Cuiabá a Porto Velho (RO) e a Rio Branco (AC), a BR-364 e a rodovia BR-425, uma variante da BR-364 que liga a vila de Abunã (RO) a Guajará-Mirim (RO) facilitaram a migração de massas de trabalhadores em busca de terras ou de ouro. Embora os depósitos e ocorrências conhecidos de ouro em Rondônia concentrem-se, em sua maior parte, nos rios Madeira, Mamoré e Guaporé, conforme demonstra o mapa abaixo, a produção de ouro na década de 1980 concentrou-se no rio Madeira, do início do trecho encachoeirado, espalhando-se, em menor medida, pelo rio Mamoré.

No contexto regional, também o rio Madeira, na parte situada em Rondônia, forneceu importante contributo para a produção de ouro nacional proveniente de áreas de garimpo. Conforme podemos ver na tabela abaixo (Tabela 2), Rondônia, du-

Mapa 2: Principais depósitos, ocorrências e indícios de ouro no território rondoniense



Fonte: LINHARES et alii, 2017, p. 64



rante a década de 1980 somente teve sua produção superada pelas áreas garimpeiras do rio Tapajós e Sudeste do Pará, suplantando a última região nos anos de 1988 e 1989. Conclui-se então que a produção garimpeira de ouro do alto rio Madeira era extremamente significativa no contexto da produção regional.

A garimpagem do ouro no rio Madeira iniciou em 1978. A partir desse ano podemos dividir essa produção em três fases, caracterizadas a partir da introdução de novos métodos de produção mineral: a) lavra manual (1978 a 1981), extração por meio de balsas (1981 a 1985) e dragas garimpeiras (1986-1992) (LINHARES, et alii, 2017, p. 43-69).

barrancos como do fundo do rio servindo-se de equipamentos, como bombas de sucção (chupadeiras) e bico de jato, que demoliam os barrancos dos rios ou reviravam os bancos de areia, que se formavam na vazante.

Posteriormente esse material foi adaptado aos flutuantes, que passaram a revolver mais fundo no rio. Foi partir de 1980/81, quando iniciaram a explorar o ouro também através de balsas vindas do Pará, principalmente de Itaituba e Santarém (SOUTO, 1985, p. 275). Nessas flutuantes eram utilizadas bombas de sucção mais potentes e adotada a utilização de acessórios como a maraca e o abacaxi para revirar o fundo do rio,

Tabela 2: Exploração garimpeira de ouro estimada por zona garimpeira – Kg (1980-1989)

Províncias Auríferas	1980	1981	1982	1983	1984	1985	1986	1987	1988	1989
Tapajós	12.000	16.700	20.600	25.500	17.000	16.700	20.300	28.200	35.200	33.450
Sudeste do Pará	9.800	10.500	16.850	20.750	16.200	23.450	32.800	17.650	10.150	7.200
Norte do MT	450	950	4.350	9.400	11.850	14.800	14.350	16.650	11.350	10.250
Rio Madeira	1.650	450	7.050	3.250	3.450	4.350	2.300	13.400	16.900	11.850
Roraima	150	250	550	900	750	550	1.050	1.550	10.150	9.150
Amapá	100	150	250	800	1.300	2.050	5.350	1.850	3.800	2.850
Gurupi	200	250	300	350	1.800	1.850	700	850	300	250
Tocantins	100	200	150	250	750	1.050	350	250	850	450
Cuiabá-Poconé	150	250	2.050	2.050	4.200	2.100	1.050	800	2.050	1.950
Outros	900	950	1.550	2.250	1.350	2.200	2.350	2.050	2.750	2.100
TOTAL	25.500	30.650	53.700	65.500	58.650	69.100	80.600	83.250	93.500	79.500
Participação Nacional (%)	63,4	72,4	88,8	88,3	86,6	86,6	88,5	83,5	76,3	71,2

Fonte: WANDERLEY, 2015, p. 93.

Inicialmente, esse garimpo era realizado com bateias, nas praias e cachoeiras do rio Madeira. A notícia se espalhou e garimpeiros de todo o país, especialmente da Região Norte, vieram para Rondônia (ainda Território Federal). Eram atraídos pelos boatos de que havia muito ouro não explorado no rio Madeira. Após esse curto período inicial, a garimpagem com bateias passou a ser superada por métodos mais eficazes de extração do ouro. Passou então a garimpagem a utilizar crescentemente maquinário para a extração do ouro, tanto dos

facilitando a sucção do cascalho para a superfície.

A partir de 1978, a população garimpeira no rio Madeira cresceu até o final da década seguinte. Não se tem números preciso, mas a estimativa anual está apresentada na tabela abaixo (Tabela 3):

Tabela 3: População Garimpeira Estimada por Zona Garimpeira (1980-1990)

Províncias Auríferas	Tapajós	Sudeste do Pará	Rio Madeira
1980	40.000	26.000	4.900
1981	40.000	28.000	5.500



1982	55.000	48.000	8.000
1983	80.000	80.000	12.700
1984	80.000	70.000	9.400
1985	90.000	50.000	11.000
1986	95.000	50.000	16.500
1987	100.000	40.000	14.000
1988	110.000	47.000	20.000
1989	130.000	55.000	20.000
1990	95.000	31.000	15.800

Fonte: Wanderley et alii, 2015, p. 95.

Em 1980, um número estimado em quatro mil e novecentas pessoas dedicava-se a garimpagem do ouro no rio Madeira, em meados daquela década, no auge da fofoca, cerca de onze mil pessoas se ocupavam no garimpo do rio Madeira, atingindo o auge nos anos de 1988 e 1989, com vinte mil pessoas finalizando com um montante de pessoal ocupado no garimpo estimado em quinze mil e oitocentos indivíduos no final da década.

A entrevista, cuja transcrição segue abaixo, resulta da coleta das memórias e impressões de um garimpeiro que atuou no rio Madeira, o sr. Mário Savanhago (Imagem 1), entre 1987 e 1991, ou seja, no auge do movimento extrativista. Realizei-a entre os dias 7 e 14 de abril de 2022.

Um garimpeiro do rio Madeira na década de 1980

O sr. Mário Jorge Savanhago nasceu em Francisco Beltrão (PR) no dia 19 de dezembro de 1965. Seu pai Ivair Savanhago já falecido, era construtor e agricultor e sua mãe Erci Endres Savanhago reside hoje perto de balneário Camboriú (SC). Integrou os quadros da Brigada Militar do Rio Grande do Sul de 1982 a 1986, onde serviu no primeiro batalhão de Porto Alegre. Nesse ínterim, cursou parcialmente vários cursos superiores, quais sejam: Teologia (Faculdade Teológica de Ciências Humanas e Sociais Logos – FAETEL, SP), pedagogia na Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI) de Frederico Westphalen /RS e Administração de Empresas na UERGS – Universidade Estadual do Rio Grande do Sul.

Imagem 1: Sr. Mário Jorge Savanhago, garimpeiro de ouro no rio Madeira de 1987 a 1991



Fonte: Foto gentilmente cedida.

Imagem 2: Dragagem de ouro no Rio Madeira



Fonte: Foto do autor de maio de 2022.

Em 1987, foi recrutado para trabalhar no garimpo do rio Madeira, em Rondônia. Junto com ele vieram outros, para trabalhar como peões de um conjunto de dragas pertencentes a um italiano de Porto Alegre. Esse senhor, que se chamava Vicente Atanásio, era leiteiro nos anos de 1980, entregava leite nos morros de Porto Alegre. Em 1984/85 veio para o garimpo do rio Madeira como mergulhador. Era um estrangeiro gordo, mas mergulhava dezoito, trinta metros. Ganhou seus primeiros dois, três quilos de ouro e se transformou de garimpeiro em dono de draga. A turma que saiu com Savanhago de Porto Alegre para Porto Velho era composta por vinte e sete homens, que foram conduzidos a Rondônia por um ônibus da empresa União Cascavel. Esse grupo tinha como tarefa montar cinco dragas para seu recrutador e depois operá-las no garimpo.



Savanhago ocupou-se do garimpo do ouro no rio Madeira desde 1987 até 1991, quando o garimpo já dava sinais de esgotamento. Ainda em 1987 a principal forma de mineração era através das balsas. Eram equipadas com magotes de quatro polegadas. Mergulhadores conduziam a extremidade submersa desse magote, que sugava do fundo do rio o material contendo ouro (areia e algum cascalho). Respiravam através de uma mangueira por onde o compressor bombeava o ar, essa mangueira terminava em uma “chupeta”, que ficava acoplada à boca do mergulhador.

A partir de 1985, chegaram em Rondônia as dragas “queixo duro”. Eram assim chamadas porque na ponta de suas tubulações não havia ainda a maraca, que somente seria inventada depois (Imagem 3). As dragas queixo duro eram equipadas com canos de aço com até cinquenta metros de comprimento e bitolas de 8, 10 e 12 polegadas. Nessas dragas já não era necessária mais a utilização de mergulhadores para sugar o fundo do rio. O cano batia no fundo do rio para sugar a areia e o cascalho. Na verdade, como atingiam profundidades de trinta e cinco a quarenta metros, poucos mergulhadores poderiam suportar o trabalho. Os que aguentavam, quando emergiam, eventualmente morriam, por causa da descompressão.

No ano em que foi inventada essa importante inovação da maraca, os índices de produtividade do garimpo melhoraram. Naquele ano, um dono de oficina chamado Rolfe, Rolph ou Wolf, de nacionalidade alemã, inventou a maraca para adaptar às dragas. Tinha ele uma oficina situada no trevo do Roque (em Porto Velho), onde se concentravam na época muitas oficinas para a construção de equipamentos para garimpagem e madeireiras. O senhor Rolfe (chamemo-lo assim) era torneiro mecânico e começou a fabricar as maracas em sua oficina. As primeiras não deram muito certo, quebravam bastante, depois foram melhorando.

Imagem 3: Maraca, acoplada ao motor e ao duto que conduz a areia e o cascalho à superfície.



Fonte: Foto do autor de maio de 2022.

As maracas eram movimentadas um motor hidráulico com força de 34 cavalos que promovia sua rotação. Ambos, maraca e motor, ficavam na ponta submersa da tubulação, escarificando o cascalho, ajudando a moê-lo um pouco no fundo do rio para que chegasse à superfície em pedaços menores junto com a areia. As dragas queixo duro pouco aproveitavam desse cascalho porque eram desprovidas das maracas. Segundo o senhor Savanhago: “Foi usada uma mecânica totalmente hidráulica, a engenharia foi copiada da retroescavadeira, como as que temos até hoje em todas as cidades do Brasil”. No final, as maracas aprimoradas com a tecnologia da retroescavadeira foram as que fizeram mais ouro no garimpo. Então, de 1987 em diante a produtividade das dragas aumentou, o que coincidiu com o aumento da produção do ouro.

Posteriormente Savanhago veio a ser proprietário de dragas. Trabalhou com esse italiano no primeiro ano na cachoeira de Santo Antônio, no segundo ano adquiriu sua própria draga em sociedade com outros amigos. Naquela época, para garim-



par no rio Madeira, era exigido o registro das dragas também no Ministério da Marinha, como se fosse uma embarcação.

O regime de trabalho era tão intensivo que se trabalhava dia e noite e se perdia a noção dos dias, não se dando conta se estavam no sábado ou no domingo. Dessa forma, passaram-se dois anos sem que o sr. Savanhago se desse conta do dia do seu aniversário sequer, de tão ocupado que estava. E conclui: “Quem pensa que o garimpo é fácil, está muito enganado, é um trabalho muito difícil e vai toda a saúde e toda tecnologia que tu possas usar e estiver ao seu dispor para arrancar o ouro do fundo do rio, as vezes dezoito, vinte e até cinquenta metros de profundidade em alguns lugares em que eu garimpei”.

Lembra que os políticos iam fazer campanha nas beiras do rio, nas áreas de garimpo, para tentar se eleger com o voto dos garimpeiros. Por esse motivo ele transferiu seu título de eleitor para votar em Porto Velho, nos deputados que apoiavam as demandas dos garimpeiros, que era a liberação de certas áreas do garimpo, para tornar o garimpo legal para os trabalhadores.

Existiam locais onde o garimpo era proibido, como as áreas cedidas às grandes empresas internacionais (certamente as mineradoras de cassiterita). Eram áreas cheias de placas proibindo o acesso e alguns garimpeiros, aqueles que chegaram muito perto eram repelidos a tiros de balas de espingarda Winchester. O brasileiro não podia chegar perto dessas empresas, que eram norte-americanas e chinesas. Ele não sabe como no governo, depois do Collor, esses estrangeiros conseguiram áreas, montanhas inteiras, para garimpar sem a perturbação dos brasileiros, do povo nativo. Também as áreas de preservação e as áreas indígenas eram proibidas. Ainda, era proibido garimpar nas proximidades de Porto Velho e no canal de navegação das balsas. Para evitar embaraços às balsas que transportavam mercadorias entre Manaus e Porto Velho. Essas áreas eram respeitadas pelos garimpeiros.

As populações ribeirinhas formadas por famílias, que o sr. Savanhago define como cristãs, ordeiras, acolhedoras, honestas e trabalhadoras, comerciavam com os garimpeiros. Em 1987 ficou seis meses garimpando na cachoeira de Teotônio. Havia, próximo à cachoeira: minimercado, vendinha, farmácia, bares, pesca esportiva. Afirma que a população convivia com os garimpeiros e, nas suas palavras, adorava a presença deles porque pagavam em ouro.

Compravam nesse comércio farinha, remédio, soro para a malária, cobertor, gasolina, hélice de motor de popa, que eram pagos com ouro, porque todas as vendinhas tinham sua balança para pesar o ouro. Calculava-se o valor das compras em moeda corrente e convertia-se na cotação de outro do momento, daí pesava-se o valor correspondente às compras em ouro e pagava-se ao comerciante. O garimpeiro era bem vindo porque não comprava fiado.

Quanto à exposição dos garimpeiros ao mercúrio, disse que os garimpeiros sabiam das afecções resultantes de sua manipulação. Isso porque, segundo afirma, em geral os donos de draga não eram pessoas ignorantes. Havia poucos que sequer completaram o ensino fundamental, mas a maioria era como ele, já haviam passado pelos bancos de um curso superior. Esses donos de dragas providenciavam para seus negócios os EPI's (equipamentos de proteção individual). Equipamentos que não poluíssem a natureza e prejudicassem sua própria saúde.

A exceção eram aqueles que denominou “garimpeiros raiz”, que estavam sempre em volta deles. Foram para Porto Velho com o pessoal do Sul, mas sempre davam empregos e oportunidades ao pessoal ribeirinho. Assim, tendo trabalhando com o pessoal de Porto Velho e o pessoal ribeirinho, observou que esse pessoal não respeitava as normas de segurança (de trabalho e sanitária). Então esse pessoal não usava os EPI'S, não usavam botinas, luvas, o cadinho (retorta). Queimavam o



ouro a céu aberto, mas era tão pouco que afirma não ter prejudicado o rio. Sendo essa acusação, segundo ele, conversa de ecologista.

Afirma ser mentira que o rio Madeira foi poluído de mercúrio pelos garimpeiros, em razão de que o forte do ouro foi extraído pelos garimpeiros do Paraná, Rio Grande do Sul, São Paulo parte de Goiás. Esse pessoal sempre usou cadinho, porque não queria jogar dinheiro fora, o mercúrio custava muito caro. Com o uso do cadinho o mercúrio era reaproveitado, não indo nada para a natureza.

O óleo velho, óleo de motor, eles tiravam em baldes e levavam para a cidade, não era largado, nem no rio, nem na mata. Então é claro que os garimpeiros sabiam dos resultados das afecções resultantes do manejo do mercúrio. Principalmente do mercúrio em forma de vapor que, quando respirado, se aloja no pulmão e é fatal, provoca doenças neurológicas, tipo mal de Alzheimer. Então o pessoal do Sul, de todo o Brasil, se cuidava muito, mas o ribeirinho não ligava para nada, garimpavam de calção e chinelo de dedo, mas eram poucos. Na fofoca, num aglomerado de dragas, você encontrava 100 pessoas nesse estilo, ou outros; 500 a 1000 pessoas eram todos de botina, luva e com os EPI's, com a segurança necessária e o bom andamento do trabalho para salvar o mercúrio, conhecido por azougue na época.

Em 1985, foi o ano no qual se extraiu mais ouro. Foi também onde houve maior mortandade, na localidade de Abunã, nos Periquitos. Ouviu falar, pelos que já estavam no garimpo em 1985, que a mortandade foi principalmente pela falta de equipamentos de segurança e treinamento dos mergulhadores. O garimpo nos Periquitos era muito artesanal, sem nenhum cuidado técnico.

Acontecia as vezes que estavam garimpando em um buraco na areia dez, vinte, trinta e até cinquenta dragas e balsas, "batendo areia" no buraco no fundo do rio até que chegam no cascalho. Nesse pon-

to já se havia formado em volta do buraco um barranco de areia de aproximadamente dez metros de altura. Quando esse barranco desabava, todos os mergulhadores que estavam no fundo do buraco ficavam soterrados por toneladas de areia. Com o advento da maraca esse tipo de acidente diminuiu bastante.

A malária era o que menos matava. As mortes por desavenças (bebida, ouro e mulher) causavam mais mortes. A maioria dos corpos que desciam o rio boiando resultavam dessas causas. Certa feita, ao passar pela cachoeira de Teotônio presenciou o velório de um mergulhador, ainda vestido em traje de mergulho. Ao perguntar pela causa do infausto, foi informado que o falecido estava submerso a aproximadamente vinte e oito metros de profundidade e subiu muito rápido. Não fazendo a decompressão necessária, foi vítima de embolia pulmonar que o levou a óbito.

Morria-se muito disto: falta de conhecimento técnico e treinamento para o mergulho. A malária seria o terceiro colocado na seguinte ordem: falta de aptidão técnica para o mergulho, a ganância pelo ouro, a combinação de mulher e bebida, finalmente a malária. A mortalidade era muito grande nessa época, a vida no garimpo era uma roleta russa diária para essas pessoas que não pensavam no amanhã. Houve dias que, parado na draga, viu passar da manhã até a noite vinte e três corpos flutuando no rio, pessoas que foram mortas mais acima, nos Periquitos e no Palmeiral. Todos mortos à bala ou na faca, por estes três motivos: ouro, bebidas e "mulheres".

Quando do início de seu labor de garimpeiro, conheceu pessoas que já garimpavam há mais tempo e que afirmavam desde sempre o garimpo ser área insalubre. A vida nos garimpos do estado, de maneira geral, era muito insalubre, muito triste, muita malária, e sempre à mercê das intempéries. A selva amazônica cobra a seu preço com as malárias, com as pneumonias e com as doenças venéreas. Na época a doença mais grave que havia



no garimpo era a gonorreia, logo depois surgiu a AIDS, mas então era a gonorreia, que se curava fácil. Também, é claro, onde há ouro, bebidas e mulheres, havia também as drogas da Bolívia, era só atravessar o rio.

Viu muita gente se perder na droga. Quando chegou ao garimpo já era homem feito e havia sido policial militar, ou seja: conhecia a malandragem. Mas muita gente chegou com a cabeça aberta e: “Viraram garimpeiros, nunca mais viraram homens de verdade”. O garimpeiro em si é um bicho trabalhador, trabalha a semana inteira para gastar tudo em um final de semana em um bordel em Porto Velho. Acabado o ouro volta para o garimpo. Infelizmente fortunas foram conseguidas e gastas assim: “Quando tu viras garimpeiro raiz, nunca mais se tornará um homem, no sentido de uma pessoa que pensa no futuro, que pensa nos filhos e que pensa na família, que é cristão e que pensa na pátria. Vira um bichinho, que só trabalha e satisfaz suas necessidades básicas, mais nada”.

Existiam famílias em Porto Velho que adquiriam sítios nas proximidades dos garimpos, onde as fofocas estavam bamburando, onde tinham cem, duzentas, quinhentas dragas trabalhando dia e noite. Iam e vinham com o achado do metal, porque essas aglomerações não demoravam muito tempo. Teve o privilégio de conhecer um membro dessas famílias que o levou a conhecer a casa dele, que era um barraco de madeira, coberto de palha e chão batido, “no meio do nada”.

O terreno circundante a essas moradias era queimado, para espantar cobras e outros animais, e nele eram plantadas algumas espécies comestíveis: abóbora, maxixe, cana, banana, jambo. Visitou algumas famílias que viviam nesses sítios, à beira do rio, que eram rapidamente abandonados com o fim da fofoca. Viviam desprovidos de qualquer luxo, não tinham televisão, não tinham nada, sequer uma cama para dormir. O mobiliário se resumia

às redes, um fogão de barro, o maior luxo eram as panelas, tratadas com zelo e primorosamente areadas, brilhavam como prata. Compunha o restante dos utensílios domésticos um radinho de pilha, uma lanterna, uma espingarda e uma garrafa de pinga.

Todo o dia o morador caçava ou pescava e cuidava de um roçado de aproximadamente trinta metros de comprimento. Protegia essa plantação uma cerca de pau grosso para impedir sua devastação provocada pelas varas de queixada (porco do mato), que comiam tudo. Tudo era abandonado tão logo terminava a fofoca.

É evidente no depoimento de Savannahgo a enorme simpatia que ele nutria por essas famílias beiradeiras. Em certo momento afirmou mesmo que, apesar das poucas posses dessas famílias, sentia ao visitá-las ser apossado por uma paz inédita. Explica essa sensação pelo fato do isolamento dessas famílias dos desejos e sofrimentos do mundo moderno. Isso explica a sensação de paz, tranquilidade e segurança espiritual que sentia no ar, uma tranquilidade inexplicável.

Afirmou que somente mesmo estando no local é que é possível sentir-se em um local abençoado, onde circulam seres angelicais que cuidam daquela propriedade, daquela família, contra onças, contra cobras ou serpentes em razão de estarem no “nada”, a cento e cinquenta quilômetros de Porto Velho, do outro lado do rio. Essas famílias só tem um “caiquinho” (espécie de canoa na região Sul do Brasil) para atravessar o rio de água barrenta com grande correnteza e profundidade pode chegar a 40 metros. Estavam lá desamparados, mas com uma tranquilidade espiritual nunca vista. Em lugar nenhum do Brasil viu aquilo. Mas a família mais bonita foi aquela que viu no meio do nada, perto do Acre para quem vai em direção a Guajará Mirim, do lado boliviano do rio. Nunca viu tanta felicidade e paz espiritual naquele casal que não tinha nada, só umas panelas ariadas e duas redes para dormir.



Outro tipo de família que viu no garimpo foi aquela que residia na mesma draga. Em cima das dragas, principalmente as dragas de dois andares, viu famílias inteiras. Pai, filho, mãe, trabalhando e convivendo ali no garimpo, durante os oito ou nove meses quando é possível trabalhar, porquê depois vem a cheia e tem que encostar a draga até que passem os troncos violentos que descem o rio. Essas famílias conviviam normalmente em cima das dragas por meses e meses a fio.

Na cachoeira de Teotônio, em 1987, Savanhago fez muito ouro. Só com sua draga fez oito quilos de ouro em seis meses. Também naquele ano o Abunã fez muito ouro. Em 1988, 1989 (ou 1990) foi o Palmeiral e a Prainha. O Palmeiral ficava entre Guajará Mirim e o Abunã. Também a Prainha, que era uma ilha formada por um banco de areia.

Conheceu sua segunda esposa em 1988 ou 1989 nas proximidades da avenida Sete de Setembro, em Porto Velho e teve com ela uma filha cujo nome é Priscila Gabrieli de Castro Savanhago, nascida em Porto Velho, no Hospital de Base e hoje reside no balneário de Camboriú (SC). Dela se separou em 1990. A percepção da população local sobre os garimpeiros era também construída através da vizinhança urbana. O sr. Mário possuía residência na cidade, perto da antiga loja de autopeças PEMASA, onde vivia sua família constituída em Rondônia. Era conhecido como gaúcho e sempre foi muito bem tratado pela vizinhança. Como, mesmo quando a renda do garimpo não era boa, sempre tinha algum dinheiro guardado, porque não gastava dinheiro nos bordéis de Porto Velho, quando ia para casa fazia um bom rancho, comprava carne e bebidas e convidava os vizinhos para um churrasco. Nas épocas de chuvas e no Natal voltava ao Rio Grande do Sul para visitar a família. Onde os garimpeiros estavam era sinal de progresso, de prosperidade, as igrejas, os pastores pediam doações, sempre vinham adular os donos de dragas.

Em 1991, começou a declinar a produção do garimpo, de tal forma que muitos garimpeiros venderam seus equipamentos e voltaram para o Sul. Foi esse o caso dele. Quando sua filha tinha um ano ele vendeu tudo e retornou ao Rio Grande do Sul. Vendeu tudo com auxílio de advogado, a venda registrada em cartório, mas até hoje não recebeu o valor do negócio. Hoje é casado com a sra. Diana Salette Zellesky, de origem polonesa e moradora de Frederico Westphalen com a qual possui um filho de vinte e quatro anos (Mário Jorge Savanhago Junior), casualmente nascido no mesmo dia e no mesmo mês que o pai. Suas ocupações atuais são: agricultor, cultiva mudas de plantas em um sítio próprio, que comercializa em uma floricultura própria, que é contígua a uma loja de roupas e tecidos de sua propriedade, ambas situadas em Frederico Westphalen (RS).

Ficou rico no garimpo três vezes, e ficou pobre duas vezes, ainda sobrou algum dinheiro que ele levou para o Sul. As malárias levaram a riqueza, a primeira vez que enriqueceu veio a malária e teve que internar-se em clínica particular. Enquanto estava enfermo foi roubado no garimpo, até motor de popa e uma embarcação bico chato foram levados pelos empregados que trocaram por droga. No garimpo é assim: se o dono da draga não estiver em cima o peão toma conta e rouba na cara dura.

Durante seu período no garimpo, observou que de uma forma geral havia no garimpo pessoas de todo o Brasil. Mas liderando essa população, como donos de dragas, liderando garimpos, liderando equipes de trabalho predominavam os naturais do: Rio Grande do Sul, Paraná, Goiás, São Paulo e Rio de Janeiro, o povo trabalhador da Paraíba e da Bahia, que era o povo que se destacava. Mas existia gente do Brasil inteiro, gente de Minas Gerais e do Goiás, alguns capixabas também. Conheceu pessoas de todas as partes do Brasil, mas quem realmente fez a riqueza do garimpo foram os gaúchos e paranaenses, paraibanos, baianos, potiguaras e goianos, e con-



clui: “Esse pessoal foi o que fez o Brasil ganhar dinheiro com ouro”.

Quem continua desbravando a Amazônia é o paranaense, desbravador, e o povo gaúcho, seguido pelos outros estados do Brasil. Nunca viu povo mais desbravador que o paranaense, na década de 1960, 1970 e 1980 foi o que desbravou o estado do Acre e Rondônia foi o paranaense e o gaúcho, seguido pelo mato-grossense pelo goiano. Esse povo, com malária, criando filho, botava tudo em cima de um caminhão, um armário, uns colchões, um tratorzinho, vendia as terras no sul e encarava aquele mundão de selva, as onças, as malárias com força, fé e esperança, esse é o povo gaúcho e o povo paranaense.

Breves considerações finais

Como se pode observar no depoimento do sr. Mário Savanhago, sua vivência de aproximadamente quatro anos no garimpo de ouro do rio Madeira proporcionou-lhe uma experiência que carrega viva na memória até os dias de hoje, que procuramos registrar com a máxima fidelidade possível. Contrariamente a uma prática que tem se tornado, infelizmente, muito comum nos dias de hoje, que consiste em o entrevistador estabelecer o debate com o entrevistado, optamos por não intervir em suas opiniões, nem pedir dele comprovação acerca de certas afirmações. As perguntas eventualmente feitas pelo entrevistador tiveram o objetivo de esclarecer informações por ele prestadas.

A crítica, quando e se for feita, deverá ser externa e posterior à elaboração do documento. Esse método já é secularmente utilizado na História e é a melhor forma para se obter uma revelação desnudada, na medida em que tal escopo seja possível, das lembranças e opiniões do depoente sobre diversos aspectos da vida no garimpo. Assim, a crítica, quando feita, que implica também a análise do pensamento do entrevistado, tomando-se como parâmetro as diversas dimensões da vida, deve ser reservada a seu momento oportuno

e realizada segundo o método e os materiais próprios.

Procurei então não intervir nas lembranças e principalmente nas suas opiniões, fazendo perguntas que ocasionalmente dirigissem as respostas. Também evitei contestações à sua percepção dos fatos. Explico, tais iniciativas resultariam em um documento onde seria difícil extrair as opiniões do entrevistador das informações do entrevistado. Em tal inextricável situação o documento, enfim, seria de pouca utilidade, pois não expressaria a dinâmica das lembranças, mas uma mistura dessas com os interesses de pesquisa do entrevistador. Em outras palavras, a ideia foi de deixar fluir o relato ao sabor da memória do depoente, evitando o máximo possível intervir ou dirigir suas palavras.

O objetivo da entrevista foi registrar o que sabe, do que se lembra e como pensa esse garimpeiro dos anos de 1980, não importando aqui nossas opiniões pessoais ou acadêmicas a respeito desse material. Menos ainda as discordâncias do entrevistador em relação ao entrevistado sobre o tema. O material resultante, espera-se, deve expressar da forma mais pura possível a memória do depoente.

Referências

AYRES, Gisele Antunes. *Distribuição do mercúrio nas águas superficiais do Rio Madeira*. Dissertação (mestrado em Geociências – Geoquímica Ambiental). Orientador: Prof. Dr. Luiz Drude de Lacerda. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2004.

BRASIL. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Câmara de Coordenação e Revisão, 4. *Mineração ilegal de ouro na Amazônia: marcos jurídicos e questões controversas*. Brasília: MPF, 2020.

CLEARY, DAVID. *A garimpagem do ouro na Amazônia: uma visão antropológica*. Rio de Janeiro. UFRJ, 1992.

COELHO, Maria Célia; WANDERLEY, Luiz Jardim; COSTA, Reinaldo. *Garimpeiros de Ouro e Cooperativismo no século XXI. Exemplos nos rios Tapajós, Juma e Madeira*



no Sudoeste da Amazônia Brasileira. *OpenEdition/Confins*, número 33, 2017. Disponível em: <https://journals.openedition.org/confins/12445>. Último acesso: 05/04/2022.

CRUZ, Montezuma. A sofrida busca do ouro no Tamborete, Vai quem quer e Sovaco da Velha. *Revista Eletrônica Gente de Opinião*. Porto Velho (RO), quarta-feira, 14 de julho de 2010. Disponível em: <https://www.gentedeopinioao.com.br>.

FRANCISCO JUNIOR, Wilmo Ernesto; YAMASHITA, Miyuki; MARTINES, Elizabeth A. Leonel de Moraes. Saberes populares amazônicos: garimpo de ouro no Rio Madeira/RO e possibilidades de inter-relação com aulas de química/ciências XVI *Encontro Nacional de Ensino de Química (XVI ENEQ)* e X *Encontro de Educação Química da Bahia (X EDUQUI)*. Divisão de Ensino de Química da Sociedade Brasileira de Química (ED/SBQ) UFBA, UESB, UESC e UNEB. Salvador, BA, Brasil. 17 a 20 de julho de 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br>.

HERRAIZ, Aurelio Diaz, SILVA Maria de Nazaré Souza da. Diagnóstico socioambiental do extrativismo mineral familiar (garimpo) na calha do rio Madeira, em Humaitá, Amazonas. *Revista Pegada*. Vol. 16, n. 2 202, p. 201-226, dezembro/2015.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Anuário Estatístico do Brasil – 1990. v. 50, p. 1-784. Rio de Janeiro: IBGE, 1990.

KATSURAGAWA, Tony Hiroshi; GIL, Luiz Herman Soares Mauro; TADA, Shugiro; SILVA, Luiz Hildebrando Pereira da. Endemias e epidemias na Amazônia: malária e doenças emergentes em áreas ribeirinhas do Rio Madeira. Um caso de escola. *Estudos Avançados*, Dossiê Epidemias, 22 (64), 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142008000300008>.

LINHARES, Joiada Moreira da Silva; RODRIGUES, Wanderley Bastos; MARTA, José Manoel Carvalho. Exploração aurífera artesanal e a migração de garimpeiros para o território rondoniense. *Fronteiras: Revista de História*, vol. 19, núm. 33, ene-

ro-junio, 2017, p. 43-69. Universidade Federal da Grande Dourados.

LINHARES, Joiada Moreira da Silva; RODRIGUES, Wanderley Bastos; MARTA, José Manoel Carvalho. Exploração aurífera artesanal e a migração de garimpeiros para o território rondoniense. *Fronteiras: Revista de História*. Dourados, MS, v. 19, n. 33, p. 43-69, Jan. / Jun. 2017.

MACIEL, Giovana Belém Moreira Lima e OLIVEIRA, Elaine Cristina de. Perfil entomológico e epidemiológico da malária em região garimpeira no norte do Mato Grosso, 2011. *Epidemiol. Serv. Saúde* [online]. vol. 23, n. 2, p. 355-360, 2014.

SANTOS, Gilberto Carniatto. *Garimpo do rio Madeira em Rondônia. Eu estive lá*. Porto Velho: SENAC, 2008.

SILVA, Renata. M. F. & FONSECA, Dante Ribeiro. A malária na colonização do atual estado de Rondônia: aspectos médicos e históricos. In: GUILHERMANO, Luiz Gustavo et alii. (Org.). *Páginas da História da Medicina*. 1ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, v. , p. 141-150.

SOUTO, Arioaldo Nesso. *Do Guaporé aos garimpos do rio Madeira*. Cuiabá. Gráfica São Benedito, 1985.

WANDERLEY, Luiz Jardim. Corrida do ouro, garimpo e fronteira mineral na Amazônia. *Revista Sapiência: Sociedade, Saberes e Práticas Educacionais* – ISSN 2238-3565. V. 8, N. 2, p. 113-137, 2019 – Dossiê: Extrativismo mineral, conflitos e resistências no Sul Global.

WANDERLEY, Luiz Jardim. *Geografia do Ouro na Amazônia brasileira: uma análise a partir da porção meridional*. Tese (Doutorado em Geografia). Orientadora: Maria Célia Nunes Coelho. Rio de Janeiro: UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro / PPGG – Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2015.

WANDERLEY, Luiz Jardim. *Geografia do Ouro na Amazônia brasileira: uma análise a partir da porção meridional*, Rio de Janeiro, 2015. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em



Geografia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

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

Abstract: Started in the late 1970s, gold mining on the Madeira River reached its peak in the following decade; its decline beginning in the early 1990s. That activity was concentrated in the Alto Madeira region, including the waterfalled stretch of the river, mostly within the state of Rondônia, also expanding through the border region of Bolivia with Brazil. It attracted people from all over Brazil and among those fortune seekers was Mr. Mario Savanhago. First a prospector, then a dredger, he remained in this activity until the mining began to decline. This article consists of an introduction, containing a brief history of mining activity on the Madeira River in the 1980s; the testimony of Mr. Mario Savanhago; ending with some considerations on the formulation of documents from oral testimonies.

Keywords: Mining; Amazon; Rondônia; Popular knowledge.

Recebido em: 02 de junho de 2022.

Aceito em: 15 de junho de 2022.

AFROS & AMAZÔNICOS



VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER E O FEMINICÍDIO: A QUESTÃO DA COR DA PELE

Violence Against Women and Femicide: Skin Color Issue

*Luciane Silva dos Santos**

Resumo: O presente artigo busca refletir e problematizar as interfaces entre a violência doméstica e familiar, vivenciadas por mulheres em suas diversas tonalidades de cor. É uma sistematização de uma pesquisa dissertativa de mestrado, de experiências profissionais da autora, bem como, revisão bibliográfica. Tendo como aporte o conceito de violência contra a mulher, defendido pela Lei 11.340/2006, Lei Maria da Penha, e os dados do mapa da violência de 2015. Esta reflexão objetiva analisar aspectos do cotidiano que funcionam como correntes invisíveis que dificultam a superação da situação da violência contra as mulheres, tendo a pretensão também de chamar a atenção sobre a necessidade do Estado e demais instituições da rede de atenção às mulheres em situação de violência em voltarem seus olhares para sua atuação como ponto de partida ao enfrentamento às violências. A categoria “mulheres” foi utilizada na pesquisa de forma aberta e contingente, sem estar fixada a um modelo universal. A violência contra mulheres ainda é uma realidade e não há apenas uma causa que possa caracterizá-la, uma vez que a mesma é multicausal. E independe de qualquer marcador social, racial e religioso. O olhar sobre a cultura machista e patriarcal brasileira revela posturas de legitimação e banalização de tais violências que legislações recentes, como a Lei Maria da Penha, buscam superar. Essa lei traz inovações jurídicas e processuais que pretendem empreender mudanças legais, políticas e culturais na afirmação dos direitos humanos das mulheres.

Palavras-chave: Violência Contra as Mulheres; Gênero; Lei Maria da Penha; Discriminação de cor; Femicídio.

Introdução

Nas últimas décadas, aconteceram mudanças significativas no acesso a informações e conhecimento em relação à violência, e suas consequências, sobretudo os impactos que afetam a saúde física e mental da população, especialmente através da internet, que atualmente é um dos meios de comunicação mais acessados. Isto possibilitou a difusão de informação em uma esfera global. Com essa facilidade de acesso à notícia, vemos diariamente atos de incontestável violência cometidos principalmente contra jovens, mulheres, crianças, adolescentes, pessoas com deficiência e idosos. Sobre essa questão, ressalte-se também que se os meios de comunicação propiciam a difusão de notícias sobre a violência, também se constituem em meios de acesso aos direitos, mas também de perpetuação desse fenômeno.

Com a globalização e a rapidez ao acesso às notícias, elas chegam às nossas casas dando visibilidade a conflitos que até então eram desconhecidos para grande parcela da população. A violência produzida pelas guerras, os ataques terroristas, assassinatos de celebridades e os conflitos ocorridos dentro dos lares, acarretou mudanças significativas nos comportamentos das pessoas, no que se refere aos valores e visões de mundo. Os meios de comunicação também são ideológicos, e uma das violências mais naturalizadas e sutis, expostas às mulheres, está relacionada à objetificação e à banalização da imagem feminina, sobretudo da mulher dita negra, no que se refere à hipersexualização do corpo em peças publicitárias. Segundo Chaves,

A mídia é uma das maiores disseminadoras de preconceitos em nossa sociedade. As mulheres, foram transformadas em objeto de consumo ou em escravas domésticas, deixaram de ser pessoas. Basta assistir uma propaganda de cerve-

* Mestre em História pela UNEB.



ja ou de sabão em pó para perceber isso. Ao mesmo tempo a mídia tenta criar uma falsa aparência de igualdade entre os sexos. Assim, ratifica o machismo promovendo violências de gênero. (CHAVES, 2010, p. 218)

A mídia ainda promove a naturalização, e muitas vezes a banalização dos casos de violência doméstica e do Femicídio pelos jornais e novelas. Reforçando, assim, as justificativas para uso da violência contra a mulher. Para Adorno, a mídia molda a opinião pública de acordo com os seus interesses. A divulgação de diversas representações sociais sobre a violência retroalimenta e naturaliza certos padrões de comportamentos violentos ou criminosos, uma vez que as notícias sobre esse tema são bastante veiculadas nas manchetes dos meios de comunicações. “Existem diferentes formas de violência, mas, na imprensa, privilegiado tem sido a problemática do crime” (ADORNO, 1995, p. 05).

A violência em sentido estrito compreende-se como toda ação deliberadamente consciente, voltada para provocar algum tipo de lesão em determinada pessoa. Constitui-se como um fenômeno complexo e recorrente na sociedade, considerado como um problema social e de saúde pública, podendo ser exteriorizado por meio da violência doméstica, familiar, física, psicológica, institucional, sexual, patrimonial e moral.

Estudos sobre a violência, em suas perspectivas e tendências históricas, apontam teorias que se baseiam em pesquisas sobre os habitantes de países pobres ou em desenvolvimento. A problemática da violência, segundo essas teorias, tem relação com as questões de natureza social de seus habitantes (NADER, 2013, p. 01). Tais estudos mostram uma visão estereotipada, que revela a visão preconceituosa de uma civilização em relação a outras, tidas como inferior. Para Nader,

Nas sociedades cujas estruturas simbólicas, de organização social previam a necessidade da presença de um representante precisamente especializado no exercício funcional da violência, tais como

guerreiros que, de acordo com a teoria da trifuncionalidade, Deus destina à defesa da sociedade e da cristandade. Logo, uns achavam-se com poderes sobre outros. (NADER, 2013, p. 1)

Nas sociedades Indo-europeias, a violência era descentralizada, praticada pelos aristocráticos e também pelos que rezavam e trabalhavam para a sociedade. A utilização da violência é observada em diversos povos. Desde os primórdios da civilização que a violência esteve presente nas relações humanas. Os estudos paleontológicos, principalmente da paleoepidemiologia, apontam para a descoberta de marcas causadas por golpes em crânios encontrados, que datam mais de um milhão de anos. O que confirma episódios de violência física desde o período dos Australopitecos (LESSA, 2004).

Sobre a violência, Linda Dahlberg e Etienne Krug (2002, p. 1164) afirmam ser um fenômeno que faz parte da experiência humana e que seus impactos podem ser visualizados mundialmente e de diferentes formas, sendo que cada ano milhões de pessoas perdem a vida ou sofrem ferimentos como consequências de auto-agressão, de agressão interpessoal ou violência coletiva. Essas mesmas autoras (DAHLBERG; KRUG, 2002, p. 1164) ponderam que alguns impactos e causas da violência são facilmente detectados; no entanto, existem fatores que estão profundamente enraizados no tecido social, cultural e econômico da vida humana.

Mas, para Arendt (1969, p. 32), “a violência é, por sua própria natureza, instrumental; como todos os meios, está sempre à procura de direção e de justificativas pelo fim que busca”. A violência, segundo ela, é a dominação própria das relações humanas marcadas pela ausência do diálogo e pela instrumentalização do sujeito (AREN-DT, 2008). Em sua obra “Da Violência”, Arendt trata de uma investigação acerca da “natureza e das causas da violência”, parte da descrição baseada nas questões políticas e no sistema de guerra e violência a qual os sistemas políticos estão subme-



tidos. Para a autora, a guerra é o sistema social básico, dentro dos quais outros tipos de organização social conflitam ou conspiram o tempo todo.

Arendt não concorda com as teses do instinto inato humano de dominação e agressividade, partilhadas por Hobbes e Maquiavel, ou mesmo do desejo de ser comandado, que tem como principal pressuposto os pontos defendidos por Etienne de La Boétie (2009). Para a autora, a questão crucial é e sempre foi a de “quem governa quem”? “Poder, força, autoridade, violência nada mais é do que palavras a indicar os meios pelos quais os seres humanos governam seres humanos” (ARENDT, 1969, p. 23).

Étienne de La Boétie, em sua obra “Servidão Voluntária”, analisa que o processo de dominação seja de muitos ou por um ditador, não é boa, pois “o poder torna-se duro e irracional” (LA BOÉTIE, 2009, p. 29). La Boétie (2009, p. 43) atribui à servidão a força do hábito, pois, confere a outro a responsabilidade sobre sua proteção a ser comandado. La Boétie cita que “as sementes do bem que a natureza coloca em nós são tão miúdas e frágeis que não podem resistir ao menor choque de um hábito contrário”.

A reflexão sobre violência trazida por Foucault enfoca a análise do poder a partir dos meandros dos contextos micro, na sua tessitura minudente. Para compreensão sobre poder em Foucault, é fundamental sinalizar que há definições diferentes, conforme os aspectos discutidos por ele, que enxerga a violência como parte de um processo em que dominante e dominado se reconhecem numa relação da qual ambos constituem partes. Foucault (1979) contribuiu para pensar o poder nos níveis moleculares das relações, no que podemos chamar de micropoderes, assim como o poder enquanto governabilidade política, nos termos da biopolítica e do biopoder (FOUCAULT, 1999; 2008). Nesse aspecto, é importante pensar o poder como algo que se faz presente nas relações sociais,

e nos contextos que os constituem. Logo, a violência, por mais que os indícios sugiram estar presente nos tempos longínquos da espécie humana, é decorrente de questões culturais, definidas e retroalimentadas no tempo presente, não constituindo algo essencial ou parte de uma natureza humana.

Urbano Félix Pugleese do Bomfim, em sua tese de doutorado “O Direito como instrumento protetor dos vulnerados na seara da sexualidade”, pontua que:

A sociedade, nos dias atuais, continua a afirmar o falocentrismo como algo a ser introjetado como atributo positivo de dominação. Os aspectos do homem são assimilados como aspectos do masculino e trazidos em âmbito social como portentos de valor. O inverso acontece com os aspectos femininos, sempre escondidos e menoscabados. Portanto, o feminino permanece enfraquecido diante do masculino, merecedor da tutela penal em sua amplitude através da Lei Maria da Penha, por exemplo. (BOMFIM, 2015, p. 188)

A Organização Mundial de Saúde (OMS) propõe uma divisão da violência baseada em três categorias: autoinfligida, interpessoal e coletiva, tendo cada um dos subtipos, de acordo com a Figura 1.

A violência autodirigida refere-se à violência onde o autor e a vítima são a mesma pessoa (KRUG et al., 2002). É dividida em autoabuso e suicídio. A violência interpessoal refere-se à violência entre indivíduos. Este tipo é subdividido em violência cometida por um familiar ou parceiro e a comunidade. Esse tipo de violência será objeto de pesquisa no presente trabalho. E por último, a violência coletiva, dividida em social, coletiva e econômica.

Nesse sentido, nos interessa a violência familiar e por parceiro íntimo, que está definida como aquela que “ocorre em grande parte entre os membros da família e parceiros íntimos, normalmente, mas não exclusivamente, dentro de casa” (KRUG et al., 2002, p. 6). Segundo Heise, Ellsberg e Gottemoeller (1999), a violência sofrida pelas mulheres é diferente da violência interpessoal em geral porque, embora os ho-

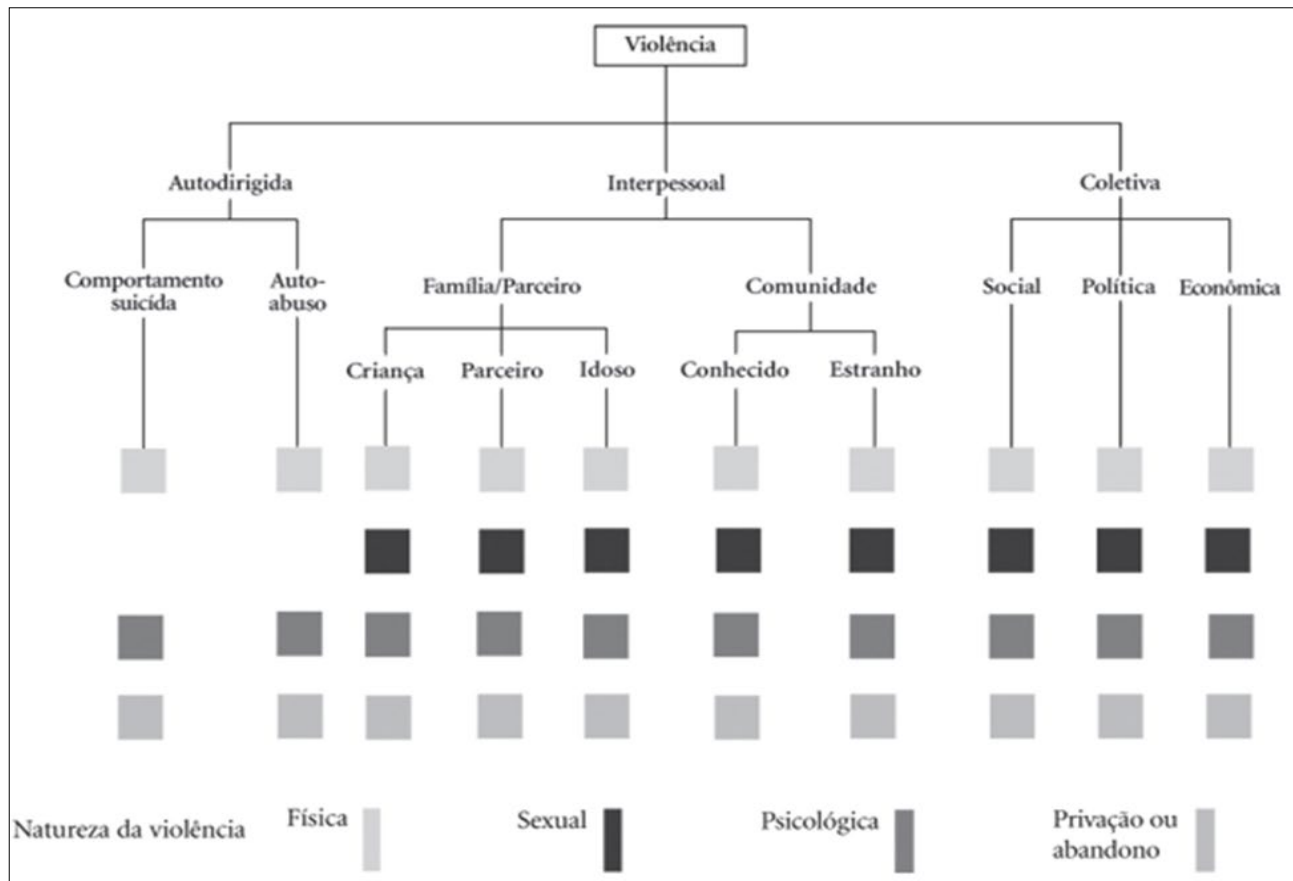


mens também sofram violência de gênero, estão mais suscetíveis a serem vítimas de um estranho, enquanto as mulheres são mais vítimas de violência praticada por um familiar ou parceiro íntimo. Desse modo, a mulher está mais envolvida emocionalmente e/ou é financeiramente dependente

mésticas, sempre com menor relevância nas narrativas ou de quase invisibilidade (PERROT, 2005, p. 253). George Duby e Michelle Perrot questionam:

Escrever a história das mulheres? Durante muito tempo foi uma questão incongruente ou ausente. Voltadas ao si-

Figura 1. Tipologia da Violência segundo a OMS



Fonte: KRUG et al., 2002, p. 6.

do seu agressor, tendo estes aspectos forte implicação na forma como a violência é sentida e como pode ser combatida. A violência contra as mulheres será explicada num tópico mais adiante.

História das mulheres no Brasil

Segundo Tedeschi, a história das mulheres como campo historiográfico de pesquisa é relativamente novo. O apagamento, ou diminuição da mulher na história do Brasil foi um processo peculiar da historiografia tradicional (DEL PRIORE, 1997). Nos relatos oficiais, as mulheres não existiam, e quando referidas, apareciam em papéis coadjuvantes ou de submissão, no geral como esposas, mães, filhas, amantes, do-

lência da reprodução materna e doméstica, na sombra da domesticidade que não merece ser quantificada nem narrada, terão mesmo as mulheres uma história? (DUBY; PERROT, 1990, p. 7)

Sua presença era vista como irrelevante. Este “não lugar” da mulher gerou um papel social desigual em relação ao homem e sua naturalização que dura até hoje em nossas crenças, pois estão cristalizadas em nossas memórias, passada geração a geração (RAGO, 1995, p. 81). Os estudos sobre mulheres demandaram uma avaliação crítica das premissas e paradigmas da história e da ciência existente:

[...] inscrever as mulheres na história implica necessariamente a redefinição daquilo que é historicamente importante,



para incluir tanto a experiência pessoal, e subjetiva, quanto às atividades públicas e políticas. (SCOTT, 1990, p. 6)

As memórias negadas ou distorcidas em relação às mulheres, em especial quanto sua atuação na esfera pública, revela uma sociedade patriarcal e sexista que violava constantemente os direitos das mulheres na esfera privada. Assim,

As mulheres foram, durante muito tempo, deixadas na sombra da História. O desenvolvimento da Antropologia e a ênfase dada à família, a afirmação da História das “Mentalidades”, mais atenta ao cotidiano, ao privado e ao individual, contribuíram para as fazer sair dessa sombra. E mais ainda o movimento das próprias mulheres e as interrogações que suscitou. “Donde vimos? Para onde vamos?”, pensavam elas; e dentro e fora das Universidades levaram a cabo investigações para encontrarem os vestígios das suas antepassadas e, sobretudo, para compreenderem as raízes da dominação que suportavam e as relações entre os sexos através do espaço e do tempo. (DUBY; PERROT, 1995, p. 07)

Como diz Hannah Arendt, “é o puro exercício do poder”, é uma violência simbólica, selecionar o que é, e o que não é importante para registro, e escolher o que pode ser apagado, esquecido. Perrot se questiona sobre a existência da história da mulher. Pois, ficamos sem acesso a uma parte importante da nossa memória, das “raízes” que nos constituíram enquanto sociedade, porque pouco ou nada conhecemos sobre figuras femininas. Paradoxalmente a esse processo de apagamento da história das mulheres, temos a História do Brasil, marcado por intervenções de mulheres: o decreto para a criação do Brasil; a lei para a extinção da escravidão; a instituição da primeira escola pública e gratuita; bem como o início da primeira greve geral foram todos eventos que tiveram mulheres como protagonistas. Sim, existe uma história das [e feita pelas] mulheres. A questão é que estes eventos ou foram apagados, ou relegados a contextos destituídos de importância, uma vez que o gênero feminino é quase sempre posto na condição de inferioridade.

Por falta de registro e documentos oficiais, temos a impressão instalada na percepção popular, de que a participação das mulheres na história, na sociedade, na ciência e na política não existiu ou foi secundária, de menor valor, fortalecendo a cultura patriarcal de que a mulher deve se resignar ao ambiente e às questões domésticas, de cuidados do marido e dos filhos, seu lugar “natural”. Entretanto, a memória das conquistas, realizações e também das injustiças sofridas por nossas antepassadas que foram massacradas e/ou silenciadas, que não tiveram oportunidade de ter seu ponto de vista considerado, é a chave para interromper essa lógica perversa, sendo um componente essencial para compreender o presente e confrontar uma visão de “natureza” quanto ao protagonismo dos homens na construção do processo histórico.

Tal quadro desafia a compreensão da realidade para além dos feitos narrados pelos vencedores, registrados nos livros e documentos oficiais, e recomenda uma aproximação do passado que fica oculto, de expedientes que a história oficial deu por arquivados, mas estão guardados em fragmentos como roupas, canções, diários, corpos, depoimentos, ruínas, prédios. Olhar com atenção esses fragmentos permite “escovar a história a contrapelo”, como diria Walter Benjamin (2006), como forma de conhecer e cultivar a memória daquelas que lutaram, e assim trazê-las a público para dar nova vida e sentido à estas mulheres que ficaram escondidas nas sombras da história.

O conceito de gênero e a dicotomia “natureza e cultura”

As questões relacionadas às categorias “mulher” e “feminilidade” foram centrais nas discussões acadêmicas, e intrigou muitos pesquisadores no mundo inteiro. A identidade feminina estava intrinsecamente relacionada às características determinadas biologicamente, além de não ser pensada a partir de si, mas em comparação ao homem. O gênero, nessa perspectiva, estaria



determinado pela dimensão biológica, e seria definido por aspectos naturais. Discursos que atribuem, por exemplo, a maternidade como inerente à natureza da mulher (SUÁREZ, 1992, p. 4).

Nas produções intelectuais ocidentais, os conceitos de natureza e cultura apresentam grande importância para a compreensão das crenças que construíram o lugar da mulher em nossa sociedade. A construção das diferenças gerou papéis desiguais, que, para além da dicotomia, apresentam funções de poder, pois segundo Suárez, “[...] dependendo do campo onde algo seja situado, lhe será concedida a possibilidade de autonomia e mudança (campo da cultura) ou lhe será destinada a subordinação e imutabilidade (campo da natureza)” (SUÁREZ, 1992, p. 5).

Ainda segundo a autora, os homens ditos brancos estariam situados no campo da cultura e as mulheres de todas as tonalidades de cores, bem como os homens ditos negros, estariam situados no campo da natureza. Otner acredita que a mulher transita entre os dois campos, da natureza e cultura, pois,

[...] em função do maior desenvolvimento do corpo feminino com a função natural que circunda a reprodução, ela é encarada mais como elemento da natureza do que o homem. Contudo, em parte por sua consciência e participação no diálogo social, ela é reconhecida como uma participante da cultura. Portanto, ela surge como intermediária entre a cultura e natureza numa escala de transcendência inferior à do homem. (OTNER, 1979, p. 101)

Já Simone de Beauvoir contesta todo determinismo biológico, ou destino divino utilizado nos discursos para justificar as diferenças entre homens e mulheres, retomando assim a perspectiva hegeliana de entendimento dos fenômenos, quando afirma: que “ser é tornar-se”. Dessa forma, lança um olhar sobre a função da maternidade, em uma sociedade pós-guerra marcada pela concepção patriarcal de família (SCAVONE, 2001, p. 137). Família esta que no imaginário social sobrepõe-se, como valor à integridade física da própria

vítima, que, no limite, é vista como responsável por seus problemas e pela busca de solução para os mesmos.

Os estudos sobre gênero ampliaram as possibilidades de entendimento em relação aos significados da maternidade. Permitindo-nos entender que os diversos aspectos podem ser analisados sob vários olhares: como um ideal de realização para mulher; um símbolo da opressão feminina; ou um poder das mulheres. E um ponto fundamental foi a possibilidade de compreender a maternidade como um símbolo que é construído histórico, cultural e politicamente resultado das relações desiguais de poder e dominação do sexo masculino sobre o feminino (SCAVONE, 2001, p. 143).

Simone de Beauvoir afirmou que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher”. Sobre esta questão, a autora minudencia seu argumento:

Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e castrado que qualificam de feminino. (BEAUVOIR, 1980, p. 9)

Beauvoir nega a ideia de uma natureza feminina, não aceita o conceito de um instinto biológico feminino, e em contraponto chama a atenção para a construção sócio-histórica do ser mulher. Também rejeita a ideia de inferioridade inata da mulher em relação ao homem. Para ela, a submissão é historicamente construída. Gênero é um conceito usado pelas Ciências Humanas e Sociais nos fins do século XX, num momento de intensa efervescência epistemológica entre pesquisadores em debates sobre reformulações de modelos científicos. Saffioti (1992, p. 183) explica que “[...] o próprio sexo não se inscreve puramente no terreno biológico, mas sofre elaboração social, que não se pode negligenciar sob pena de naturalizar processos de caráter histórico”.

Assim, o conceito de gênero explica o caráter sócio/cultural das diferenças existentes entre mulheres e homens, bem como



dos diferentes papéis existentes no âmbito dos homens e das mulheres. Enquanto conceito, o gênero refere-se ao plano da identidade, e independe do sexo em sua dimensão biológica. Pode-se afirmar que o gênero tem sentido para entender as diferentes performances que os indivíduos possuem na sociedade, além da forma como estes se reconhecem. Essas diferenças são construídas com base em uma relação assimétrica de poder, justificadas pelas atribuições de características entendidas como naturais, como traços decorrentes das distinções do corpo, em especial as associadas às capacidades reprodutivas (MAZZARIELLO; FERREIRA, 2015).

Estudos clássicos como o de Marcel Mauss, em “As Técnicas do corpo” (1934), e de Margaret Mead, “Sexo e Temperamento” (1936), já analisavam que alguns padrões de comportamento e de conduta não estavam associados à uma natureza humana intrínseca e imutável, mas a diferentes processos de socialização/aprendizado e da cultura em que esses seres humanos estão inseridos.

O processo histórico também deve ser observado, notadamente se focarmos as décadas de 1920 e 1930. Em diferentes países, pode-se constatar, especialmente no continente europeu e na América do Norte, que algumas mulheres conseguiram romper com determinadas desigualdades, no que se refere ao acesso ao direito à educação, à propriedade e ao voto, até então um direito tido como natural do homem. Essa busca pela igualdade de direitos foi e continua sendo central no pensamento feminista, principalmente a partir da década de 1960.

Os movimentos feministas de diferentes correntes questionavam o caráter natural da subordinação da mulher na sociedade, e defendiam a ideia de que essas diferenças estariam baseadas em aspectos históricos e sociais. Para além dessas diferenciações de base teórica, as causas da submissão da mulher foram apresentadas a partir de dois pressupostos, um

de cunho biológico e um social, isto é, a reprodução e a produção social, além da visão religiosa de que a mulher tenha a submissão como questão. O corpo passou a ser considerado o principal aspecto da opressão sexual e da desigualdade social. Assim, as relações entre homem/mulher passaram a ser compreendidas como partes de uma relação política e de dominação masculina, entendida,

[...] como universal, presente em diferentes épocas e culturas. A noção de patriarcado sai de voga, ao passo que o uso da categoria ‘mulher’ é substituído por mulheres no plural, com o intuito de evidenciar as diversas ‘mulheres’, já que a mulher branca não seria dominada da mesma forma que a mulher negra; ao lado disso, distinções como posição social e geração também passam a ser entendidas como fundamentais nesse processo. (BOURDIEU, 1999, p. 64)

Conforme Bourdieu (2012), a dominação acontece pela ação de forças sociais e pela estrutura de normas internas do mundo social em que os indivíduos se inserem e incorporam em seu *habitus*. O gênero se desenvolveu, enquanto conceito, em um quadro marcado por diferentes intelectuais e militantes dos movimentos feministas em todo o mundo. Segundo Mazzariello e Ferreira,

Quem primeiro utilizou o termo gênero foi o psicanalista Robert Stoller (1924-1991) em uma intervenção no Congresso Psicanalítico Internacional em Estocolmo (1963), para destacar as diferenças entre natureza e cultura. Apresentado por ele como “identidade de gênero”, o conceito enfatizava o papel social em contraste com a diferença sexual tida como natural e inscrita no corpo fisiológico. (COSSI, 2018, p. 32)

Alguns autores já dialogavam sobre o conceito que hoje entendemos como “gênero” enquanto categoria conceitual, a exemplo do trabalho da antropóloga Gayle Rubin (1949), em seu ensaio “O tráfico de mulheres: notas para uma economia política do sexo” (1975). Esse se tornou uma referência nos debates feministas e para os estudos antropológicos. Segundo Piscitelli (2013, p. 212), Rubin criaria, a partir de diversas leituras



ras, um referencial conceitual para entender a relação de gênero, entre elas o trabalho do antropólogo Claude Lévi-Strauss (1908 – 2009), em *Família, Origem e Evolução*, que analisa a construção dos alicerces da união das famílias. Lévi-Strauss argumenta que, para existir a união entre um homem e uma mulher, é necessário que seja criada uma aliança recíproca de dependência entre os sexos no casamento.

Essa dependência aconteceria através da divisão sexual do trabalho, isso geraria o voto do matrimônio e as relações heterossexuais (PISCITELLI, 2013, p. 213). Para Rubin, a relação de gênero era pautada na compreensão de que existiria um conjunto de arranjos modelados pela intervenção social que incidiria na matéria prima biológica do sexo humano e da procriação. Os princípios fundamentais para a manutenção desse sistema estavam fundamentados no constrangimento da sexualidade feminina, o tabu do incesto e a heterossexualidade, como apontou Lévi-Strauss. Esses aspectos deram formato ao que ficou conhecido como “sistema sexo/gênero”. A análise de Rubin esteve marcada pelo princípio da igualdade e da teoria marxista, que influenciou fortemente os estudos feministas nas décadas de 1960, 1970 e 1980 (PISCITELLI, 2013, p. 216).

Os estudos etnográficos de Marilyn Strathern, no monte Hegen na Melanésia, Papua Nova Guiné, foram fundamentais para o desenvolvimento de uma reflexão crítica sobre as relações de gênero, que culminou com a publicação do livro *Gênero da Dádiva: Problemas com as Mulheres e Problemas com a Sociedade na Melanésia* (2006). Evidenciando a inaplicabilidade dos conceitos ocidentais sobre os papéis sexuais em outras culturas, uma vez que foram identificadas, entre os povos Hagen, concepções distintas das relações que existem no ocidente, entre natureza/cultura e homens/mulheres, demonstrou-se a importância do aspecto cultural e social nas relações de gênero (STRATHERN, 2006). Esse autor chama a atenção para a questão de como as pessoas são culturalmente construídas.

Assim, é construída uma nova maneira de entender os papéis dos sexos, retirando o caráter universal e biologizador, situando-o historicamente em uma categoria de análise relacional e dinâmico. Nessa vertente situa-se o ensaio de Joan Wallach Scott (1941) “Gênero: uma categoria útil para a análise histórica” (1986). Para Scott, o gênero é constituído por relações sociais, e essas estão baseadas nas diferenças que são percebidas entre os sexos e, por sua vez, estabeleceria no interior das relações entre os sexos uma estrutura assimétrica de poder (SCOTT, 1986).

A autora postula o gênero como uma categoria histórica que permitiria pensar as origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas de homens e mulheres. A análise de Scott distingue-se de formulações anteriores por sublinhar que nenhuma experiência corporal pode ser compreendida fora dos processos sociais e históricos. A autora chama a atenção para a necessidade de examinar o modo como gênero é construído em relação a uma série de atividades, organizações sociais e representações culturais, historicamente situadas.

A partir da abordagem da filósofa Judith Butler, em “*Problemas de Gênero*” (1990), os corpos humanos são percebidos como sexuados, generificados e racializados por meio de um processo regulado de repetição de discursos. Para Butler (1990, p. 25), o gênero é antes de tudo “o ato de fazer do que o de ser”, sequência de atos cadenciados no interior de um quadro regulatório rígido, não havendo sexo capaz de resistir sem o gênero. A emergência dessas leituras logrou mobilizar e reordenar argumentos não apenas da Antropologia, mas também da Filosofia, da Psicologia, da História, da Linguística, e também das Ciências Biológicas e da natureza.

Nessa perspectiva, é necessário levar em consideração que sexo difere de gênero, pois o primeiro remete às características biológicas, enquanto o gênero é uma construção histórica e social (SCOTT,



1990). Scott acredita que “gênero é a percepção sobre as diferenças sexuais, hierarquizando essas diferenças dentro de uma maneira de pensar engessada e dual”. É uma categoria útil de análise das relações que transformam as diferenças em desigualdades (SCOTT, 1990). Assim, segundo Scott,

[...] os estudos sobre gênero devem apontar para a necessidade da rejeição do caráter fixo e permanente da oposição binária “masculino versus feminino” e a importância de sua historicização e “desconstrução” nos termos de Jacques Derrida – revertendo-se e deslocando-se a construção hierárquica, em lugar de aceitá-la como óbvia ou como estando na natureza das coisas. (SCOTT, 1990, p. 16)

As discussões sobre relações de gênero no Brasil foram trazidas pelos movimentos feministas em diferentes momentos históricos, iniciando a partir da década de 1980, após o declínio da ditadura militar. Mas, desde meados dos anos 1970 que as mulheres brasileiras já se mobilizavam por creches, e timidamente buscavam uma maior abertura política. Nesse sentido, muitas pesquisadoras já demonstravam interesse pelos estudos feministas e os principais trabalhos versavam sobre mulher e trabalho. Contudo, são nos anos 1980 que diferentes movimentos feministas começam a criticar a condição da mulher no Brasil (KREUZ, 2018, p. 318).

Essa dualidade anteriormente referida, afirma que o homem é ativo e a mulher é passiva, e consequentemente os homens são identificados com cultura/mente/razão e as mulheres com natureza/corpo/emoção. Essas concepções sobre o que é ser homem ou mulher favorecem a produção de violência, na medida em que um se julga superior ao outro e procura submeter esses aos seus interesses e desejos. Para Chauí (1980), a violência é compreendida pelo processo ao qual um indivíduo é transformado de sujeito em objeto, processo que está presente na assimetria característica das relações de gênero.

As mulheres, historicamente, ocuparam os espaços considerados na época, adequados a sua condição de fragilidade, ou seja, o espaço doméstico e familiar (DEL PRIORE, 2017). Não era permitido pelo universo masculino e as convenções sociais que as mulheres ocupassem os espaços públicos, situação que resultou em desvantagem destas em relação ao homem. Desvantagem essa que é mantida e produzida em diversas situações até hoje, por meio da violência e das visões discriminatórias em suas diversas manifestações (DELFHY, 2014).

Foi construído um discurso de superioridade masculina em detrimento do feminino, que pode ser observado desde as concepções Aristotélicas. A mulher só é tomada como objeto de estudos no século XIX, deixando a invisibilidade a que era acometida, conforme afirmam Pedro (2012), Lage e Nader (2016).

Considerando as discussões sobre a violência de gênero, pode-se destacar que foi a partir da década de 1960, com o movimento de mulheres e feministas, que as questões envolvendo esses aspectos ganharam poder de debate na agenda política, entre os quais estão principalmente a sexualidade e o corpo feminino (SOIHET; PEDRO, 2007). Conforme essas autoras, esses temas são contendas centrais no movimento feminista para o reconhecimento das mulheres como cidadãs, com possibilidade e capacidade para decidir sobre suas escolhas reprodutivas, sexuais e trabalhistas.

A desigualdade de gênero apresenta formas extremas de manifestação, caracterizados por uma relação assimétrica de poder e dominação entre homens e mulheres que vem sendo constituída ao longo da história das construções humanas (GUEDES; SILVA; FONSECA, 2009). Assim sendo, as autoras ainda destacam que esse tipo de violência se constitui em um fenômeno social de grande notoriedade, e que vem influenciando todo o modo de viver, adoecer e morrer das mulheres vítimas ou em situação da violência.



Mulheres e a discriminação de cor

Os movimentos sociais negros no Brasil, em sua grande maioria, estabelecem a relação de descendência dos negros brasileiros com o continente africano baseado na ideia de origem. Nessa acepção, esses brasileiros seriam descendentes de pessoas oriundas da África, desprezando outros grupos neste processo de constituição biológica. Além disso, partem do princípio de que há no país apenas dois grupos, no caso, negros e brancos. Segundo Lima (2018), “não importa de qual lugar vieram os negros. O que está em questão, de modo implícito, é o pertencimento a raça negra, por isso que há validade em fazer manifestação negra em qualquer lugar do Brasil”. Ainda segundo Lima,

Analisar os conceitos de “afro-brasileiro”, “afrodescendente” e “africano” requer um misto de paciência com os críticos que não conseguem sair do lugar de militantes, e coragem de enfrentar possíveis interpretações distorcidas de suas palavras. Estes conceitos a que me referi estão de certa forma, consagrados como sinônimos para nomear os “não brancos” e isto agrega problemas no exercício daquilo que deveria ser feito sem maiores problemas por parte de um historiador. Estes conceitos (ou palavras) se tornaram corriqueiras entre diferentes estudiosos, e estão presentes na imensa maioria dos trabalhos que versam sobre religiões e manifestações culturais praticadas pelo que hoje denominamos por homens negros e mulheres negras. No âmbito do discurso já nos deparamos com a eliminação discursiva do mestiço, gerando a bi-polaridade como fato. Estes conceitos foram construídos, nesse processo, como suportes para a compreensão de que todo negro é, invariavelmente, descendente dos homens e mulheres “trazidos” para o “novo mundo” sob a condição de escravos. Em outras palavras todo ‘negro’, mesmo que tenha nascido neste país e seja parte de uma família que por aqui se encontre há várias gerações, será invariavelmente nomeado como “descendente de africanos”. Esta compreensão é um dos muitos tabus com os quais me deparo, e entabular estas questões é praticamente tocar em feridas ainda não cicatrizadas, e submeter-se a debates que de certa forma ainda são fortemente

influenciados pelos movimentos sociais. Todo negro é descendente de africanos? Aliás, as relações de identidade e/ou de descendência só podem ser compreendidas sob o advento da genética? Estamos então diante de uma ditadura da Biologia por sobre as ciências humanas? (LIMA, 2018, p. 143-144)

Observa-se nessa perspectiva um processo biologizador da identidade, retirando-a do campo da cultura e levando-a para o plano da natureza. Conforme extensa bibliografia, fruto das reflexões encetadas sobre as novas formas de compreensão das identidades (BAUMAN, 1998; 2005; HALL, 2000; OLIVEIRA, 2006), as relações de descendência não têm, necessariamente, liames com os jogos de construção e definição da identidade. A identidade não se constrói pela constituição genética, mas pelos laços culturais postos entre os indivíduos, que a partir de complexas tramas constituem relações identitárias sob diferentes perspectivas e níveis. Nesse aspecto, pode-se afirmar que a descendência não tem, necessariamente, conexões com a identidade. Ela pode ser reivindicada, ou não, como parte dessa construção.

Nesse sentido, não é possível compreender as relações “raciais” no Brasil pela dimensão da bipolaridade, sobretudo por conta dos processos de miscigenação entre diferentes grupos. O país configura-se em um gradiente, que se define como dotado de múltiplas possibilidades. Por conta dos processos de misturas, que Gruzinsky (2001) nomeia como mestiçagens, o Brasil é um grande gradiente, conforme tese de Hasenbalg (2005), que nos define como dotado de múltiplas possibilidades.

Conforme Munanga (1999), em *Re-discutindo a mestiçagem*, há aproximadamente 194 categorias para nomear as identidades possíveis em nosso país, e elas estão longe desta ideia de uma bipolaridade. Se tomarmos a ideia de raça como algo que se define por compreensão a partir de um grupo, não há como pensar o Brasil neste aspecto, sobretudo por conta da ideia de que nós nos classificamos (e definimos) não pela origem, mas pela cor,



conforme Oracy Nogueira (2007). Logo, a forma como as pessoas compreendem a raça nos EUA dificulta a existência de relações cruzadas, ao passo que no Brasil tal questão é mais do que comum, e possível de se verificar de forma empírica.

No Brasil, o preconceito é baseado na cor da pele. Por que mesmo entre os “ditos negros” também existem os preconceitos, se tomarmos um de cor mais clara e comparar com o outro de tom mais escuro. Nesse aspecto, Bourdieu (2007) chama a atenção para os riscos de se tomar o uso indiscriminado de categorias conceituais produzidos pelas Ciências Sociais norte-americanas para analisar contextos diversos, dotados de outras especificidades. Conforme Bourdieu, esse aspecto indica questões que devem ser mais bem analisadas.

Contudo, não se pode desconsiderar que os movimentos sociais negros representam um importante esteio no enfrentamento à discriminação e exclusão social, tão marcante em nossa sociedade. Pois, os impactos das transformações na cultura política e na relação entre Estado e sociedade civil devem ser balizados no “alargamento da esfera pública e a inclusão da esfera privada, na medida em que ele também foi definido como político” (PIZZIO, 2009, p. 195).

O contexto da violência e da discriminação em relação à cor da pele, historicamente vem impactando a trajetória de vidas de muitas mulheres pretas e pardas no Brasil, e tais aspectos são apontados como causadores de adoecimento físico e mental. A construção cultural de um modelo ideal de mulher na sociedade, sem levar em consideração a diversidade, são fatores que interferem na formação da estima e na subjetividade das mulheres, principalmente nas ditas negras¹. A imagem corpo-

1. Utilizo o termo “ditos” para indicar que há problemas/controvérsias no uso de determinados conceitos. Para referir-se a ideia da mulher como negra, é importante considerar que sendo esta dotada de cor diversa da branca, necessariamente há a ideia de que ela pode ser reconhecida ou não por esta categoria, uma vez que este

ral reflete a história de uma vida e de identidade, com suas emoções, pensamentos e representações.

A Identidade é o conjunto de traços e sentimentos que uma pessoa reconhece como fazendo parte de si. A experiência da discriminação de cor pode elevar as chances de desenvolvimento de problemas mentais. As mulheres com tons de pele não branca, sofrem um duplo processo de violência: por ser mulher em uma sociedade machista, e por ser “negra” em uma sociedade marcada pelo fardo do que os movimentos sociais denominam de racismo.

Discutir as articulações (e combinações) entre violência de gênero e discriminação de cor da pele na realidade brasileira é um grande desafio que precisa ser assumido como um trabalho de muitas mãos. Vivemos imersos em concepções arcaicas que influenciam as formas de subjetivação das pessoas. Algumas visões de mundo se fundamentam em mitos, que estão cristalizados em nossa sociedade. Temos cultivado a ideia de uma tranquilidade e cordialidade em nossas relações, principalmente no que se refere a mulheres, invisibilizando as situações de violência e de suas consequências.

Por outro lado, temos uma série de trabalhos acadêmicos de mulheres ditas negras que, influenciadas pelas lutas dos movimentos sociais, e com referências de autoras negras norte americanas como Angela Davis, Kimberlé Crenshaw, Bell Hooks, por exemplo, discutem a situação das desigualdades de gênero, raça e classe no Brasil. Neste artigo trago algumas considerações a esses trabalhos e seus prováveis impactos no entendimento da violência relacionados a gênero e a cor no Brasil e as políticas públicas implantadas a partir desses vieses.

debate não é algo definido de forma pacífica em nossa sociedade. Assim sendo, para evitar maiores polêmicas, utilizo o termo “dito” para indicar que há referências indicativas para este conceito, mas que este não se constitui em ponto pacífico.



Nessa perspectiva, as mulheres ditas negras, passaram por um período de exclusão social que as mantém até os dias atuais em situação de desvantagem em relação ao homem branco e à mulher branca, fruto do processo de escravização, que pendurou por mais de trezentos anos. Período esse que foi marcado por conflitos, lutas e discriminações raciais às pessoas ditas pretas e pardas.

Sawaia denomina de exclusão, o processo resultante desse período, analisando a ideia de que não se trata apenas de uma exclusão econômica e/ou fruto da discriminação, mas sim de uma exclusão entendida como processo complexo e multifacetado. Isto é, uma combinação de dimensões materiais, políticos, relacionais e subjetivos as quais envolvem o ser humano por inteiro bem como suas relações com os outros e a sociedade (SAWAIA, 2001. p. 25).

Para além do conceito de exclusão de Sawaia, temos Almeida que apresenta o conceito de racismo estrutural, baseado nos estudos da Filosofia, da Ciência Política, Economia e Teoria do Direito. Nessa obra o autor tenta evidenciar que o racismo estrutural está para além de um problema cultural ou moral, ou da dimensão intersubjetiva, aponta que é constituído a partir da sociedade capitalista, e se insere na dinâmica social e afetiva (ALMEIDA, p. 2018).

O autor defende sua tese fazendo uma análise crítica das produções de Achille Mbembe, Stuart Hall, Angela Davis, Paul Gilroy, Clóvis Moura, Michelle Alexander e outros autores que procuram entender a questão do racismo numa perspectiva de totalidade. Almeida considera o racismo como um fenômeno conjuntural institucionalizado, fruto de um processo histórico e econômico da sociedade. No Brasil, o racismo se constitui na realidade brasileira, a despeito do sentido jurídico de igualdade étnico-racial contemplado pelo ordenamento nacional, mantendo, por conseguinte, os desafios normativos na realidade. Interessante observar que nessa pers-

pectiva se luta por uma igualdade que se constrói pautado no conceito de raça, que justamente foi empregada para segregar e diferenciar. Assinala Almeida, que a noção de raça “ainda é um fator político importante, utilizado para naturalizar desigualdades, justificar a segregação e o genocídio de grupos sociologicamente considerados minoritários” (ALMEIDA, 2018, p. 24).

O conceito de racismo estrutural, segundo os seus seguidores, amplia a compreensão do fenômeno e afasta qualquer viés reducionista que atribui o racismo apenas como uma questão de caráter individual. Afinal, conforme defende, “por trás da raça sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito relacional e histórico” (ALMEIDA, 2018, p. 19). No mesmo sentido, temos o conceito de interseccionalidade, apresentado pela feminista norte americana Kimberlé Crenshaw e defendido no Brasil por Djamila Ribeiro, quem publica em 1989 um artigo intitulado: Desmarginalizando a intersecção de raça e sexo: uma crítica feminista negra da doutrina anti discriminação, teoria feminista e políticas antirracistas. Para a autora, o conceito em questão:

[...] demarca o paradigma teórico e metodológico da tradição feminista negra, promovendo intervenções políticas e letramentos jurídicos sobre quais condições estruturais o racismo, o sexismo e violências correlatas se sobrepõem, discriminam e criam encargos singulares às mulheres negras. (CRENSHAW, 1991, p. 54)

Segundo Ribeiro, a interseccionalidade trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CRENSHAW, 2002, p. 177).



A existência de múltiplas formas de subordinação em um único corpo, o feminino, fez com que fosse repensada a ideia de mulher como categoria homogênea. Essa crítica ao feminismo fez surgir um movimento mais diverso, como o feminismo negro, incorporando outras dimensões à luta pelos direitos das mulheres, antes invisibilizados. Questões de raça, classe, sexualidade, etnia e corporalidades não hegemônicas foram sendo incorporadas nos debates feministas, que há pouco tempo restringiam-se aos problemas enfrentados pela mulher branca, magra e de classe média.

Destarte, temos observado o conceito de “lugar de fala” que tem sido uma ferramenta largamente usada nos últimos tempos, tanto para reforçar os vínculos identitários de certos estratos sociais quanto para mobilizar e engajar para a luta política, tanto para orientar a ação política dos mobilizados e engajados quanto para oferecer justificativas de superioridade moral para ação praticada. Nesses ambientes, “lugar de fala” é tanto um discurso sobre direitos de autorrepresentação por parte das ditas minorias (“nós podemos falar em nosso nome e de nossas coisas”), quanto uma reivindicação de reconhecimento da autoridade de uma determinada minoria para falar sobre determinados temas e “protagonizar” determinadas ações.

Segundo Amaral, Lugar de fala seria um

[...] instrumento teórico-metodológico que cria um ambiente explicativo para evidenciar que os jornais populares ou de referência falam de lugares diferentes e concedem espaços diversos à falas das fontes e dos leitores. (AMARAL, 2005, p. 105)

Ribeiro entende que todas as pessoas possuem lugares de fala, pois estamos falando de localização social. E, a partir disso, é possível debater e refletir criticamente sobre os mais variados temas presentes na sociedade. O fundamental é que indivíduos pertencentes ao grupo social privilegiado em termos de locus social consigam enxergar as hierarquias produzidas a partir desse lugar e como esse lugar im-

pacta diretamente na constituição dos lugares de grupos subalternizados.

Carneiro aponta que o movimento de mulheres no Brasil é um dos mais respeitados do mundo. Importantes conquistas ocorridas, inclusive na Constituição Federal, foram resultantes da articulação dos movimentos de mulheres e grande mobilização e organização (CANEIRO, 2003, p. 117-133). Assim, observa-se os impactos das concepções defendidas pelos movimentos sociais negros e de mulheres na construção das políticas públicas no Brasil. Segundo Ribeiro, as políticas públicas criadas puderam propor ações que demandassem atender as necessidades das desigualdades e o enfrentamento às discriminações (RIBEIRO, 2006).

Neste trabalho, assumo a perspectiva de Lima (2019), quando afirma “que nem sempre o conhecimento e a militância resultam em boas parcerias”. Longe de querer desmerecer a peleja dos movimentos sociais, sobretudo de mulheres e negros, tão representativos no contexto de luta e consolidação dos direitos no Brasil, porém precisamos nos distanciar um pouco das emoções ao analisar o fenômeno, ou corremos o risco de não ter o entendimento necessário. Nas palavras de Lima (2019, p. 43):

[...] iniciar uma dada pesquisa a partir de um pressuposto definido a priori poderá retirar a condição de isenção (que não é um dado natural, mas resultado da construção do método científico) para observar as diferentes dimensões do fenômeno. Não significa este argumento a ideia de que a isenção total, ao menos para as ciências humanas, seja algo exequível em sua plenitude. (LIMA, 2019, p. 43)

É necessário um distanciamento para analisar qualquer fenômeno (GINZBURG, 2001).

A violência contra a mulher e o feminicídio

A violência, em termos gerais é um problema histórico, social e de saúde pública que atinge uma parcela significativa de mulheres no Brasil, de diversas formas,



características e manifestações, interagindo, fortalecendo e estruturando as relações sociais e envolvendo os seres humanos (LAGE; NADER, 2016, p. 286). Esse fenômeno é definido, segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS), em um relatório divulgado em 2002 sobre a Violência Contra a Mulher e sua Saúde. Conforme a OMS, a violência é definida “como o uso de força física ou poder, em ameaça ou na prática, contra si próprio, outra pessoa ou contra um grupo ou comunidade que resulte ou possa resultar em sofrimento, morte, dano psicológico, desenvolvimento prejudicado ou privação”.

Tipos de violência

Violência contra a mulher é qualquer conduta – ação ou omissão – de discriminação, agressão ou coerção, ocasionada pelo simples fato de a vítima ser mulher e que cause dano, morte, constrangimento, limitação, sofrimento físico, sexual, moral, psicológico, social, político ou econômico ou perda patrimonial.

Violência de gênero é a violência sofrida pelo fato de se ser mulher, sem distinção de raça, classe social, religião, idade ou qualquer outra condição, produto de um sistema social que subordina o sexo feminino.

Violência doméstica é quando ocorre em casa, no ambiente doméstico, ou em uma relação de familiaridade, afetividade ou coabitação.

Segundo o artigo 7º da Lei nº 11.340/2006 são formas de violência doméstica e familiar contra a mulher:

- I – A violência física, entendida como qualquer conduta que ofenda sua integridade ou saúde corporal;
- II – A violência psicológica, entendida como qualquer conduta que lhe cause dano emocional e diminuição da autoestima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões,

mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação;

- III – A violência sexual, entendida como qualquer conduta que a constranja a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual não desejada, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força; que a induza a comercializar ou a utilizar, de qualquer modo, a sua sexualidade, que a impeça de usar qualquer método contraceptivo ou que a force ao matrimônio, à gravidez, ao aborto ou à prostituição, mediante coação, chantagem, suborno ou manipulação; ou que limite ou anule o exercício de seus direitos sexuais e reprodutivos;
- IV – A violência patrimonial, entendida como qualquer conduta que configure retenção, subtração, destruição parcial ou total de seus objetos, instrumentos de trabalho, documentos pessoais, bens, valores e direitos ou recursos econômicos, incluindo os destinados a satisfazer suas necessidades;
- V – A violência moral, entendida como qualquer conduta que configure calúnia, difamação ou injúria.

No Brasil, o fenômeno da violência contra a mulher tem raízes históricas, pois durante muito tempo não era tido como um problema social que exigisse a intervenção do Estado. Pelo contrário, existia uma aceitação que era tida como uma questão de ordem privada (LAGE; NADER, 2016, p. 287). A legitimação da violência por parte dos pais e maridos era comum, e constituía uma forma de disciplinar as mulheres, gerando a culpabilização das mesmas pelas agressões sofridas, fortalecendo entre os homens um sentimento de posse sobre o corpo e vida das mulheres.



Segundo Lage e Nader, o Código Filipino, que era a legislação do período colonial, previa o crime de Adulterio no Título VII da Parte Especial, intitulada: “Dos Crimes Contra a Família”. O artigo 240 estava no Capítulo I, que tinha como título: “Dos Crimes Contra o Casamento”, que permitia o assassinato de mulheres e seu amante que estivessem em situação de adultério. Isso permaneceu vigente até o século XIX. Em seu título XXXVIII, as Ordenanças Filipinas orientam claramente quanto aos direitos do homem traído:

[...] não somente poderá o marido matar sua mulher e o adúltero, que achar com ella em adultério, mas ainda os póde licitamente matar, sendo certo que lhe cometterão adultério; e entendendo assi provar, e provando depois o adultério per prova licita e bastante conforme á Direito, será livre sem pena alguma, salvo nos casos sobreditos, onde serão punidos segundo acima dito. (apud PIERANGELLI, 1980, p. 42)

O Código Penal de 1916, em seu artigo 242 listava uma série de condutas femininas que ficavam atreladas ao consentimento do marido, a exemplo do exercício de profissão. O próprio Código Penal de 1940, ao tipificar os crimes envolvendo a dignidade sexual, tratava-os como crime contra os costumes, protegendo tão somente a mulher dita honesta. A proteção penal não era abrangida às prostitutas e às mulheres que não eram mais virgens, pois essas haviam ferido os costumes da época.

Sendo assim, a violência era legitimada pela ideologia patriarcal e aprovada por lei. Até no ano de 2005 existia no código Penal o termo de mulher “honesta” para qualificar crimes sexuais. Se uma mulher vítima de violência sexual se casasse com o seu agressor ou com outro homem, o crime simplesmente deixava de existir. O casamento arranjado era uma maneira de extinguir a pena do agressor. Isso estava previsto na Lei 11.106 do Código Penal. A legislação estava em vigor desde 1940, nos chamados “Crimes contra os Costumes”. O adultério feminino era criminalizado, pelos códigos de 1830

e 1890, e pelo documento intitulado Consolidações das Leis Penais, de 1932. Se uma mulher casada cometesse adultério poderia ser punida com pena de três anos de detenção, ou o homem traído poderia assassinar sua esposa em “defesa da honra”. Só em 2005 que o adultério deixou de ser crime no Brasil.

Lage e Nader fizeram uma pesquisa sobre violência contra a mulher no Brasil, “da legitimação à condenação social”, e esta integra a coletânea “Nova História das Mulheres no Brasil”, que teve sua segunda edição publicada em 2016. Nesse trabalho as autoras buscaram analisar, a partir de notícias veiculadas pela imprensa, alguns casos de assassinato ou graves agressões de mulheres do ano de 1905 a 2010. Nesse aspecto, o trabalho em questão revela as motivações e justificativas para a violência nos contextos e épocas históricas, observando o papel dos movimentos feministas no questionamento da naturalização da violência, e o protagonismo feminino nas mudanças e transformações sociais.

Frente à situação de humilhação e submissão é que as mulheres se organizaram com a finalidade de obterem mudanças nos paradigmas sociais impostos pelo machismo. Movimento em prol dos direitos das mulheres, a exemplo do movimento feminista, alterou profundamente a forma como a sociedade visualiza a mulher, como dá visibilidade a persistente dominação masculina e, como transformou e constituiu o papel da mulher como atriz social, garantidora de liberdade e igualdade entre os cidadãos. Céli Regina Jardim Pinto discorre sobre o movimento feminista, salientando que:

Não é reivindicatório *stricto sensu* por não se organizar a partir de demanda das específicas do Estado, mas sim “para lutar contra uma condição: não é a luta por políticas públicas, por revisões de códigos de direito ou mesmo por creche, delegacias, etc. que constituem o movimento, mas a luta contra uma condição dada historicamente pela desigualdade nas relações de gênero, que se expressa ao nível público e ao nível privado e do afeto, do trabalho



e do prazer, da obrigação e do desejo”.
(JARDIM PINTO *apud* FORMENTINI;
SPAREMBERGER, 2019, p. 06)

Dessa forma, o movimento feminista viabilizou o surgimento da mulher como uma nova figura social, agora detentora de direitos e obrigações tal como viabilizado para os homens. Nasce aqui à figura da mulher sujeito de direito e autora de sua própria história, capaz de tomar decisões sobre sua vida e de se autodefinir. Em um primeiro momento, os movimentos tiveram a participação de mulheres de camadas médias, principalmente intelectualizadas (RAGO, 2003).

No entanto, ainda existe um padrão de violência contra as mulheres que é amplo, complexo, profundo e com frequência praticado e ignorado (SOLNIT, p. 32). E, muito embora haja um crescente debate sobre o tema e uma reflexão sobre o papel da mulher na sociedade, a violência de gênero é um problema intrínseco no contexto social hodierno, enraizado pela cultura machista, e pelas desigualdades estruturais entre os sexos.

Na atualidade, as legislações e políticas públicas para as mulheres apresentam um quadro ainda preocupante. Segundo o Mapa da Violência do ano de 2015, a violência aparece como a segunda causa de morte no Brasil, ficando atrás apenas das doenças cardiovasculares. O Brasil é signatário de vários acordos, tratados e convenções internacionais, com o intuito de coibir a violência contra a mulher. Apesar de ainda apresentar altos índices deste tipo de violência, tem se empenhado em combatê-la. De acordo com a Convenção de Belém do Pará (Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher, adotada pela Organização dos Estados Americanos – OEA em 1994) “violência contra a mulher é qualquer ação ou conduta, baseada no gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto no âmbito público como no privado”.

Em 2006, foi criada e sancionada a Lei 11.340, conhecida por Lei Maria da Penha. O nome desta lei se deve à história da farmacêutica bioquímica Maria da Penha Maia Fernandes, pelo fato dela ter sido vítima de violência doméstica durante 23 anos. Em 1983, o marido tentou assassiná-la por duas vezes. Na primeira vez, com um tiro de arma de fogo, deixando Maria da Penha paraplégica. Na segunda ele tentou matá-la por eletrocussão e afogamento na banheira. Após essa tentativa de homicídio, a farmacêutica tomou coragem e o denunciou. O marido de Maria da Penha foi punido somente após 19 anos.

A Lei é reconhecida pela Organização das Nações Unidas (ONU) como uma das três melhores legislações do mundo no enfrentamento à violência contra a mulher. Segundo dados de 2015, do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), a lei Maria da Penha contribuiu para uma diminuição de cerca de 10% na taxa de homicídios contra mulheres praticados dentro das residências das vítimas. A cada ano, mais de um milhão de mulheres são vítimas de violência doméstica no País, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2017). Esse tipo de violência foi registrado no Brasil, em 2018, por 16 milhões de mulheres, segundo o Fórum Brasileiro de Segurança Pública e o Instituto Datafolha.

No último dia 9 de março, a Lei 13.104/15 completou sete anos desde sua promulgação. Conhecida como a Lei do Feminicídio, ela torna o assassinato de mulheres em crime hediondo. O Feminicídio é um termo utilizado para nomear e definir o assassinato de mulheres em contextos marcados pela desigualdade de gênero. Geralmente o autor do crime tem relação afetiva e/ou familiar com as vítimas. Em 2015, o Feminicídio se tornou um crime hediondo. “No Código Penal brasileiro é tipificado nos seguintes termos: ‘é o assassinato de uma mulher cometido por razões da condição de sexo feminino, quando o crime envolve violência doméstica e fami-



liar e/ou menosprezo ou discriminação à condição de mulher”.

Essa alteração do art. 121 do Código Penal foi fundamental para dar a visibilidade ainda perdida nos registros oficiais. Em 2015, 4.621 mulheres foram assassinadas no Brasil, o que corresponde a uma taxa de 4,5 mortes para cada 100 mil mulheres, o que coloca o país em quinto lugar no ranking dos países com maiores taxas de Femicídio. Com base nesses dados do SIM não é possível, contudo, identificar que parcela corresponde às vítimas de feminicídio, uma vez que a base de dados não fornece essa informação. Os dados do Mapa da Violência de 2015, revelam que existe um aumento no índice de mulheres “ditas” negras assassinadas: houve um aumento de 54% dos índices de feminicídio de mulheres “ditas” negras em dez anos, e observa-se uma diminuição do número de homicídios de mulheres “ditas” brancas em 9,8%, caindo de 1.747, em 2003, para 1.576, em 2013.

No estado da Bahia, o número de Femicídio cresceu em 2018. De acordo com o balanço apresentado pela Secretaria de Segurança Pública da Bahia (SSP), 70 feminicídios foram registrados em todo o estado, o que representa um crescimento de 6,1% em comparação com 2017, quando foram contabilizados 66 feminicídios.

A história da sociedade atual é marcada pela sua construção baseada na desigualdade de gênero, estando presente em todos os locais, independente da forma e do grau em que se manifestam. São comportamentos desarrazoados que contribuem diretamente com a violência contra a mulher, pelo ideal embutido na sociedade de dominação masculina sobre a feminina.

Referências

ADORNO, S. Violência, ficção e realidade. In M. H. Souza (Org.). *Sujeito: o lado oculto do receptor*. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 181-188.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ARENDT, Hannah. *Da Violência*. Tradução de Maria Cláudia D. Trindade. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

BAUMAN, Z. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. Rio Janeiro: Nova Fronteira. 1994.

BOMFIM, Urbano Félix Pugliese do. *O Direito como Instrumento Protetor dos Vulnerados na Seara das Sexualidades*. Tese de Doutorado em Direito Privado. Faculdade de Direito, da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2015.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BOURDIEU, Pierre. Sobre as artimanhas da Razão imperialista. In: _____. *Escritos de educação*. NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (Orgs). Petrópolis: Vozes, 2007. p. 17-32.

BRASIL. *Lei Maria da Penha*. Lei N.º 11.340, de 7 de Agosto de 2006.

BRASIL. *Lei nº 13.104, de 09 de março de 2015*. Lei do Femicídio. Brasília: Senado Federal, 2018.

BRASIL. *VI Relatório Nacional Brasileiro: Convenção pela Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres – CEDAW/Organizações das Nações Unidas*. Brasília: SPM, 2008.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. *Estudos avançados*, v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003.

CHAVES, F. N. A sociedade capitalista e o feminino: sua estrutura falocêntrica e a questão da aparência. In: Marcondes Filho, C. (Org.). *Transporizações*. São Paulo: Eca-Usp, 2010, p 216- 226.

COSSI, Rafael Kalaf. *Stoller e a psicanálise: da identidade de gênero ao semblante lacaniano*. Estud. psicanal., Belo Horizonte, n. 49, p. 31-43, jul. 2018.

DAHLBERG, Linda; KRUG, Etienne. *Violência: Um problema global de saúde pú-*



blica. Capítulo extraído com autorização do autor do Relatório Mundial sobre Violência e Saúde. OMS, Organização Mundial de Saúde. Genebra: OMS 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br>. Acesso em 15 de março de 2020.

D'ANGELO, Martha. A modernidade pelo olhar de Walter Benjamin. *Cultura e Sociedade*. São Paulo. Estud. av. vol.20, no.56 São Paulo Jan./Apr. 2006.

DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo. Contexto. 1997.

DELPHY, Christine. Préface. In: RICCI, Sandrine. *Avant de tuer les femmes, vous devez les violer! Rwanda: rapports de sexe et génocide des Tutsi*. Paris: Syllepse, 2014.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle (orgs.) Escrever a História das Mulheres. In: THÉBAUD, Françoise. *História das Mulheres no Ocidente*. O século XX. Porto, Edições Afrontamento, 1995

FERRAZ, T. (2007) Livro Diversidade. Recuperado em 25 de setembro de 2018 de <http://www.serdigital.com.br>.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (Orgs). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

FERREIRA, Mirlana Lopes Henrique. *Entre Juras de Amor e Destinos Incertos: O Defloramento através de Processo Crime em Jacobina, Entre os Anos de 1960 a 1975*. Universidade Estadual da Bahia, Departamento de Ciências Humanas. 2013.

FORMENTINI, Francieli; SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. *Direito Humano e mulheres: a construção do sujeito mulher*. Disponível em: <http://repositorio.furg.br/handle/1/2505>. Acesso em 12 de março de 2020.

GADONI-Costa, L. M., ZUCATTI, A. P. N., & DELL'AGLIO, D. D. Violência contra a mulher: levantamento dos casos atendidos no setor de psicologia de uma delegacia para a mulher. *Estudos de Psicologia*, 28(2), 219-227, 2010.

GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira*. Nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Cia das letras, 2001.

GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. Tradução: Rosa Freyre D'Aguiar. São Paulo, Companhia das Letras; 2001.

GUEDES, R. N.; SILVA, A. T. M. C.; FONSECA, R. M. G. S. da. A violência de gênero e o processo de saúde-doença das mulheres. Escola Anna Nery *Revista Enfermagem*, vol. 13(3), jul-set, p. 625-631, 2009.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n.º 24, p. 68-75, 1996.

HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro, IUPERJ, 2005.

ICIZUKA, Atilio de Castro; ABDALLAH, Rhamice Ibrahim Ali Ahmad. A trajetória da descriminalização do adultério no direito brasileiro: uma análise à luz das transformações sociais e da política jurídica. *Revista Eletrônica Direito e Política*, Itajaí, v.2, n.3, p. 19, 2007.

KREUZ, Débora Strieder. A formação do movimento feminista brasileiro: considerações a partir de narrativas de mulheres que militaram contra a ditadura civil-militar. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 24, p. 316-340, abr/jun, 2018.

KRUG, E. G. et al. *World report on violence and health*. Geneva: World Health Organization, p. 6, 2006.

LA BOÉTIE, Étienne. *Discurso da servidão voluntária*: texto integral. São Paulo: Martin Claret, 2009.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Ensino de História, África e Brasil: Entre Conceitos e Estereótipos. *Revista Tempo, Espaço e Linguagem*, v. 10, p. 41-69, 2019.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Todos os negros são africanos? *Anais eletrônicos do XXVI Simpósio nacional da ANPUH*. 2011. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org>. Acessado em: 08/10/2018.



MASSIMI, M. *Memória e história na história da psicologia: dois exemplos de produção de documentos, Memorandum*, 2, 2-12, 2002. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br>. Acesso em: 15 de setembro, 2020.

MAZZARIELLO, Carolina Cordeiro; FERREIRA, Lucas Bulgarelli. "Gênero". In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 2015.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo social*, vol.19, n.1, 2007.

OLIVEIRA, A. P. G.; CALVACANTI, V. R. S. Violência doméstica na perspectiva de gênero e políticas públicas. *Revista Brasileira Crescimento e Desenvolvimento Humano*, vol. 17(1), 39-51, 2007.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). *Relatório Mundial Sobre Violência e Saúde*. 2002. Acessado em maio de 2018. Recuperado em <http://www.opas.org.br>.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). *Relatório, 2006: trabalhando juntos pela saúde*. Brasília, DF: Ministério da Saúde, OMS, 2007. Disponível em: <http://www.opas.org.br>. Acesso em: 4 mai. 2019.

PASSERINI, Luisa. *A memória entre política e emoção*. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

PERROT, M. *As mulheres ou os silêncios da história*. Bauru: Edusc, 2005.

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2007.

PIERANGELLI, J. H. *Códigos Penais do Brasil: evolução histórica*. Bauru-SP: Jalevi, 1980.

PISCITELLI, Adriana. Entrevista. *Cad. Pagu*. no. 21 Campinas, 2003.

PIZZIO, Alex. *A Sociedade Civil e a Esfera Pública em Regimes Democráticos: Notas Sobre a Participação Popular*. Inter-Ação: Rev. Fac. Educ. UFG, 34 (1): 187-198, jan./jun, 2009.

PORTELLI, Alessandro. *Ensaio de História oral*. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

RAGO, Margareth. Os feminismos no Brasil dos "anos de chumbo" à era global. *Labrys, Estudos feministas*, número 3, janeiro/julho, 2003. Disponível em: <https://www.labrys.net.br>. Acesso em: 22/12/2019.

RAMOS, Jamille Santos. *Crimes de Violência Doméstica no Espaço Urbano de Jacobina – Bahia*. Universidade Estadual da Bahia. Departamento de Ciências Humanas. 2018.

RIBEIRO, M. O feminismo em novas rotas e Visões. *Revista Estudos Feministas*, v.14, n.3, Rio de Janeiro, IFCS/UFR. 2006.

SAFFIOTI, H. I. B. O Estatuto Teórico da Violência de Gênero. In: SANTOS, J. V. T. (Org.) *Violência em tempo de globalização*. São Paulo: Hucitec, 1999. p. 142-163.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (org.) *Reconhecer para Libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SCAVONE, Lucila. A Maternidade e o Feminismo. *Cadernos Pagu*. Campinas: Unicamp, n. 16, p. 137-150, 2001.

SCHRAIBER, Lula Blima et al. *Violência dói e não é direito: a violência contra a mulher, a saúde e os direitos humanos*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCOTT, Joan. Gênero uma Categoria Útil de Análise Histórica. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, v.16, nº2, jul/dez, 1990.

SILVA, Zélia Lopes (Org.). *Cultura Histórica em Debate*. São Paulo: UNESP, 1995.

SOIHET, Rachel; PEDRO, Joana Maria. A Emergência da Pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 27 n. 54, p. 281-300, 2007.

SOLNIT, Rebecca. *Os homens explicam tudo por mim*. São Paulo. Cultrix, 2017.



STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva: Problemas com as Mulheres e Problemas com a Sociedade na Melanésia*. Campinas: Ed. Unicamp, 2006.

TEDESCHI, Losandro Antonio. "Os Desafios da Escrita Feminina na História das Mulheres". *Revista Raído*. Dourados: UFGD, v. 10, n. 21, p. 153-164, 2016.

TOURAINÉ, Alain. *O Mundo das Mulheres*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

VON SIMSON, O.R.M Memória, cultura e poder na sociedade do esquecimento. O exemplo do Centro de Memória da UNICAMP. In: FARIA FILHO, L. M. (Org.). *Arquivos, Fontes e Novas Tecnologias: questões para a história da educação*, 2002. p. 63-74.

WASELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência 2015 Homicídio de Mulheres no Brasil*. Brasília: OPAS/OMS, ONU Mulheres, SPM e Flacso, 2015.

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

Abstract: This article seeks to reflect and problematize the interfaces between domestic and family violence, experienced by women in their different shades of color. It is a systematization of a master's dissertation research, of the author's professional experiences, as well as a bibliographic review. Based on the concept of violence against women, defended by Law 11.340/2006, Maria da Penha Law, and data from the 2015 violence map. This reflection aims to analyze aspects of daily life that function as invisible currents that make it difficult to overcoming the situation of violence against women, with the intention of also drawing attention to the need of the State and other institutions of the care network for women in situations of violence to turn their eyes to their performance as a starting point for confronting violence. The category "women" was used in the research in an open and contingent way, without being fixed to a universal model. Violence against women is still a reality and there is not just one cause that can characterize it, since it is multicausal. And it is independent of any social, racial and religious markers. The look at the sexist and patriarchal Brazilian culture reveals postures of legitimization and trivialization of such violence that recent legislation, such as the Maria da Penha Law, seeks to overcome. That law brings legal and procedural innovations that aim to bring about legal, political and cultural changes in the affirmation of women's human rights.

Keywords: Violence Against Women; Genre; Maria da Penha Law; Color discrimination; femicide

Recebido em: 25 de outubro de 2021.

Aceito em: 18 de novembro de 2021.

AFROS & AMAZÔNICOS



CHEIKH ANTA DIOPE E A HIPÓTESE DA DIFERENCIAÇÃO RACIAL: O QUE AS PESQUISAS GENÉTICAS DIZEM?

Cheikh Anta Diop and the Racial Differentiation Hypothesis: What Does Genetic Research Say?

Márcio Paim*

Resumo: Este artigo tem o objetivo de apresentar a hipótese elaborada por Cheikh Anta Diop sobre a diferenciação racial na Europa e verificar o que dizem os dados recentes da pesquisa genética sobre essa prerrogativa.

Palavras-chave: Cheikh Anta Diop; África; Genética; História da África; Biologia molecular.

A hipótese da diferenciação racial elaborada por Cheikh Anta Diop

Para se compreender a hipótese da diferenciação racial elaborada por Cheikh Anta Diop¹, é necessário partir da África como lugar de origem da espécie humana. As pesquisas orientadas pelo emérito professor Louis Leakey (SFORZA, 2002, p. 60) forneceram indescritível contribuição para situar o local do nascimento da humanidade e o porquê de a mesma, ser provida de altas taxas de melanina. Sobre essa contribuição, Diop (1991) nos informa que:

A pesquisa conduzida na paleontologia humanística, particularmente pelo Dr.

* Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade do Sudoeste do Estado da Bahia – PPEGED\UESB. Mestre pelo Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia – CEAO\UFBA. Graduado em História pela Universidade Católica do Salvador – UCSAL.

1. Cheikh Anta Diop possuía formação ampla. Era químico, físico, matemático, historiador, antropólogo, arqueólogo, paleontólogo, egiptólogo, sociólogo e linguista. Ele é considerado a personalidade africana de maior destaque no século XX. No auge do debate racial que prevalecia na Europa dos anos 1950, elaborou uma tese de doutorado que foi recusada por uma banca de eminentes egiptólogos franceses. Essa tese deu origem a “Nações negras e cultura”, obra seminal que reelaborou a narrativa sobre a origem da espécie humana na África e da civilização egípcia. A obra do humanista africano confrontou o anti-cientificismo das abordagens do “africanismo eurocêntrico” (DIOP, 2003).

Louis Leakey, tem ajudado a situar o local de nascimento da humanidade no leste da África, na região dos Grandes Lagos, em volta do vale do Omo. Duas ramificações que não tem sido suficientemente enfatizada até agora, vieram à luz como um resultado dessas pesquisas. O tipo humano nasceu em volta da região dos Grandes Lagos, quase no Equador, é necessariamente pigmentada e negra; a lei de Gloger coloca que em climas quentes e úmidos os animais de sangue quente tendem a ser pigmentados. Todas as outras raças derivam da raça negra por uma filiação mais ou menos direta, e os outros continentes foram ocupados a partir da África pelo homo *erectus* e pelo homo *sapiens*, há 150.000 mil anos atrás. As velhas teorias que afirmavam que os negros vinham de outro lugar tornaram-se inválidas. (DIOP, 1981, p. 27)

Esse entendimento é requisito para compreender onde foi elaborado o pressuposto de que: “Todas as outras “raças” de-

2. “Raça” aqui é entendida como conceito sócio-político, e não biológico, pois, partimos do pressuposto – amparado em dados científicos – que o conceito “raça”, biologicamente, não se sustenta. Sobre a invalidação biológica do conceito “raça”, ver Bamshad e Olson (2002, p. 68-75). Além disso, há uma crítica que acusa Cheikh Anta Diop de se apropriar do termo “raça” usando-o da mesma forma e com a “mesma concepção” que os teóricos racistas do século XIX, ou seja, praticando o “racismo reverso”! Há várias evidências, entre livros, artigos, entrevistas, palestras e conferências, que o combate à hierarquização racial foi um dos elementos norteadores da obra de Cheikh Anta Diop. Sua oposição ao lugar de-



rivam da “raça” negra por uma filiação mais ou menos direta” (DIOP, 1991, p. 27) e a possibilidade de pensar a diferenciação racial como processo de adaptação que os humanos modernos experimentaram ao sair da África em direção a regiões frias, ou seja, a partir da: “[...] *diferenciação de um substrato negro primitivo*” (DIOP, 1974, p. 262)³. A compreensão do papel da natureza na geração das condições geoecológicas propicia ao aparecimento: “*de um substrato negro primitivo*” (DIOP, 1974, p. 262), que, segundo o autor, é de onde: “*Todas as outras raças derivam*” (DIOP, 1981, p. 27), apresenta-se como o fundamento da compreensão da diferenciação racial. Sobre essa questão Diop explica

[...] que qualquer ser da espécie humana que nasceu nessa região, não seria capaz de sobreviver numa região equatorial sem pigmentação. A natureza não faz nada por acaso, e por esse motivo, a espécie humana que nasceu na região subequatorial tinha melanina para proteger sua pele e é por isso, é claro, que os primeiros humanos tinham que ser negros. E apenas quando essas pessoas deixaram a África para povoar outros lugares do mundo que tinham um clima diferente, esses homens mudaram e tomaram aspectos e aparências diferentes. (DIOP, 1985)

A particularidade da posição geográfica do continente africano em relação à linha do Equador possui estreita relação na definição do fenótipo melanodérmico⁴.

signado à África nessa construção exigiu uma estratégia que, sem dúvida, passava por repudiar qualquer tipo de hierarquização que o conceito “raça” pudesse conter. Logo, a ideia de que Diop se apropriou dos meios científicos disponíveis para “hierarquizar”, não se sustenta! O posicionamento de Cheikh Anta Diop acerca do termo “raça” pode ser consultado em: (DIOP, 1991, p. 16-17) e Diop apud Moore (2012, p. 250-253). Acerca da crítica que acusa Cheikh Anta Diop de praticar “racismo reverso”, ver: M'bokolo (2009, p. 63, Tomo I). Sobre a crítica e os críticos da obra de Cheikh Anta Diop, ver: Obenga (2013) e Diop (2003).

3. “Primitivo”, entendido como “primeiro”, mais antigo.

4. Termo científico, usado para designar indivíduos dotados de altas taxas de melanina, ou seja, para designar o que conhecemos hoje como categoria social e política “negro”. Sobre essa terminologia, consultar o capítulo XIII “*Early History of humanity: evolution of the black world*”, da obra de Diop (1974, p. 260-275) e de Moore (2012, p. 29-43).

Para Diop (1976) a “primeira “raça” humana era de pele negra” (DIOP, 1976 apud MOORE, 2012, p. 250), ou seja, a humanidade que surgiu na África tinha a pele escura e “*estendeu-se pelo globo inteiro*” (DIOP, 1976 apud MOORE, 2012, p. 250). Cabe destacar que, de acordo com a hipótese elaborada pelo cientista senegalês, à medida que essa humanidade expandiu-se para outros continentes, o fenótipo melanodérmico manteve-se como um marcador universal da humanidade, até um período recente. Logo, é sobre a humanidade universalmente melanodérmica, “*a primeira “raça” de pele [...] negra*” (DIOP, 1976 apud MOORE, 2012, p. 250) que vai se dar o processo de diferenciação racial.

A relação entre o clima e a definição dos traços fenotípicos é uma peça importante para entender a “engrenagem” da diferenciação racial elaborada por Diop. Para o humanista senegalês, a diferenciação racial, ou seja, a variação do fenótipo da humanidade era produto da adaptação climática operada pela seleção natural no homem moderno, à medida que ele dirigia-se aos ambientes mais frios. É nesse contexto que Diop (1976) compreende o aparecimento da “raça” branca e da “raça” amarela, respectivamente, das populações europeias e asiáticas. De acordo com o autor:

Parece que, entre aquelas populações negras do paleolítico superior que se aventuraram ao norte em direção ao mar Báltico durante o período do calor, ocorreram mudanças biológicas definitivas, levando ao aparecimento dos tipos brancos alpinos e nórdicos. Em todo caso, tanto quanto a ciência sabe hoje, antes de 20 mil anos a.C., não havia qualquer branco. Os amarelos apareceram ainda mais tarde, por volta de 10-15 mil anos a.C. [...]. (DIOP, 1976, apud MOORE, 2012, p. 250)

Nota-se a relação entre o clima e os traços fenotípicos, porém, a data e o local onde a diferenciação dos fenótipos “branco” e “amarelo” teria ocorrido, Diop (1976) sugere 20.000 a.C, assim:

Não há dúvida alguma de que a “raça” branca que apareceu pela primeira vez



durante o paleolítico superior – por volta de 20.000 a.C –, foi produto de um processo de despigmentação. [...] seria difícil, se não impossível, determinar a data exata ou a proporção numérica destes proto-brancos em relação a seus antecessores negros naquele período na Europa. (DIOP, 1976 *apud* MOORE, 2012, p. 252)

Mesmo sem mencionar uma data exata para a diferenciação, Diop (1976), sugere 20.000 a.C como uma referência para pensar-se, cronologicamente, o processo de adaptação climática experimentado por populações africanas, melano-dérmicas, aos ambientes mais frios. Cabe notar que, ao referir-se acerca da data da diferenciação fenotípica, o pensador africano não restringe o aparecimento do fenótipo a “exatidão” cronológica, mas abre a possibilidade de refletir esse acontecimento sob diversas perspectivas cronológicas. Essa observação deve ser mencionada para “rebater” a crítica, feita pelos detratores, sobre a “certeza” do cientista africano sobre subjetividades e fatos históricos que ocorreram em um período de longa duração (OBENGA, 2013). Logo, é importante guardar o pressuposto de que Anta Diop não emite qualquer certeza sobre a data exata da diferenciação racial.

Embora a cronologia da diferenciação tenha sido uma incógnita em função da limitação dos meios científicos disponíveis no contexto em que a obra foi produzida geograficamente, Diop (1991) situou o continente europeu como local provável onde a despigmentação ocorreu. Outra peça fundamental para entender o sentido atribuído à hipótese da diferenciação racial é o pressuposto de que, segundo o autor: *“A diferenciação racial aconteceu na Europa, provavelmente no sul da França e Espanha, no fim da glaciação Wurn, entre 40.000 e 20.000 mil anos atrás”* (DIOP, 1991, p. 13). Fundamentando o processo de despigmentação em torno dos 20.000 a.C, Diop (1985) descreve a influência do clima na variação fenotípica e o surgimento do homem branco, assim:

Quarenta mil anos o homem deixou a África e povou a Europa. [...] o homem de cro-magnon⁵, que entre 40 e 20 mil anos [...] partiu para Europa durante a época conhecida como última glaciação. O clima na Europa era extremamente frio, mais frio do que é hoje. Durante esse período de 20 mil anos ele foi submetido a adaptação e se tornou o que conhecemos hoje como homem branco. É muito claro para todos os cientistas do campo, mesmo que eles só sejam capazes de dizer para si mesmo e incapazes de dizer publicamente, que o homem que conhecemos convencionalmente como branco, evoluiu do homem negro durante o período de adaptação a um clima diferente e que estamos a dizer com seriedade, baseados em dados totalmente científicos que essa é a conclusão a qual devemos chegar. Se o homem não tivesse deixado a África para povoar outros lugares no mundo, e se essas pessoas em outros lugares do mundo em outros climas nunca tivessem passado pelo processo de adaptação e se tornado o que são nas diversas regiões do mundo, todos os homens seriam homogêneos e todos os homens seriam negros. (DIOP, 1985)

Diop (1985) estabelece a “margem” dos 20.000 a.C como ponto de partida para pensar-se o processo o qual resultou a diversificação fenotípica. Ao usar a preposição “entre” para referir-se as supostas datas das adaptações fenotípicas, Diop (1985), além de sugerir a data de 20.000 a.C para a colonização da Europa pelo *homo sapiens* moderno – e não assegurar a sua “exatidão” –, restringiu-a ao campo das hipóteses. É importante pontuar a questão da data sugerida pelo pensador africano para a despigmentação – aproximadamente 20.000 a.C – pela confluência com as datas insinuadas pelos resultados revelados pela pesquisa recente. Dessa maneira, as pesquisas mais recentes têm

5. Fóssil descoberto em 1868 durante as escavações para a construção de uma ferrovia no vale do rio Vézère, região de Perigord no sudoeste da França. Recebeu esse nome em função da localidade que foram encontrados – *Cro-Magnon*. Sabe-se hoje que, o Cro-Magnon ao contrário do que se imaginava, não é uma espécie isolada, mas sim, uma variação local do *homo sapiens* moderno – bem parecido com as pessoas atuais – ou seja, o que chamamos de homem moderno: Consultar Sforza e Forza (2002, p. 58).



servido para validar os pressupostos da diferenciação racial elaborada por Cheikh Anta Diop.

Diop (1981) parte de pressuposto de que a diferencial racial, ou seja, as variações do fenótico melanodérmico, toma como base o “substrato negro” elaborado por ele (DIOP, 1974, p. 262), e que esse se deu como um processo de adaptação climática do homem moderno, melanodérmico, ao sair do continente africano em direção às regiões frias. Segundo Diop: “a humanidade [...] se diferenciou em várias raças na Europa, onde o clima era suficientemente frio, no fim da glaciação Wurmiana” (DIOP, 1981; 1991, p. 16). Tal “diferenciação em raças” teria originado, por um lado, a “raça nórdica” que, através do homem de “*Cro-Magnon* – entendido como ancestral das populações brancas da Europa – deu origem as “raças” nórdicas e alpinas, por outro lado, o *homo Chancellade*, segundo Diop (1981), teria dado origem a “raça” amarela, portanto, aos asiáticos, chineses e japoneses.

Se a história tiver seguido esse percurso, o *homo Cro-Magnon* foi o ancestral da “raça branca” e das populações da Europa e, na pista para descortinar esse acontecimento, Diop (1981, p. 15-16) sugeriu que *o primeiro branco apareceu somente por volta de 20.000 mil anos, no clima excessivamente frio da Europa no fim da última glaciação*. Nota-se aqui, além do o limite cronológico adotado por Cheikh Anta Diop para suas inferências, a precocidade da ideia da influência do clima altamente frio na diversificação fenotípica, bem como, o juízo da Europa ser, naquele momento, o lugar climaticamente propício, à adaptação do homem, fenotipicamente, melanodérmico, apresentam-se como três dos pilares que estão amparados nos pressupostos elaborados sobre a diferenciação racial. Essa foi à hipótese, precoce, elaborada – e sustentada – pelo humanista senegalês, a partir de 1946 até a sua morte, em 1986 num momento em que a biologia molecular e a genética, estavam, respectivamente, em seu início. Dessa maneira,

cabe verificar o que a genética tem a dizer sobre a diversificação morfo-fenotípica.

O que dizem as pesquisas genéticas sobre a diferenciação racial na Europa

Diante do aprimoramento das técnicas e métodos já existente, do desenvolvimento da genética e da biologia molecular, bem como o avanço da informática e da tecnologia da comunicação, cumpre-nos verificar o que dizem as pesquisas recentes sobre os pontos centrais da hipótese da diferencial elaboradas por Cheikh Anta Diop. Para tal verificação, adotaremos o entendimento da África como local de origem da espécie humana e, de que, as populações melanodérmicas que de lá saíram para povoar aos outros continentes, conservaram a pele escura como um marcador universal. Dessa maneira, o domínio do “globo inteiro” pelo fenótipo melanodérmico apresenta-se como ponto de partida para o entendimento do processo de diferenciação racial.

A diferenciação racial ocorreu a partir de um “substrato negro”, africano, melanodérmico, universal, originário no continente africano, que, a partir de fluxos migratórios saídos da África em direção às regiões mais frias, apresentou a despigmentação como uma resposta às exigências do clima (DIOP, 1981; 1991), daí, segundo Diop (1981; 1991), assim teriam surgidos às “raças” branca e amarela, respectivamente, alpinos nórdicos, chineses, japoneses e asiáticos de forma geral. Essa assertiva, elaborada e sustentada, precocemente, pelo autor desde 1954 – até sua morte em 1986 – hoje, se ampara nos dados recentes fornecidos pela genética e pela biologia molecular, tornam-se válidas. Assim, se torna imprescindível analisar os resultados das pesquisas recentes sobre o processo que culminou na diferenciação dos fenótipos na humanidade moderna.

A relação entre o clima e a definição dos traços fenotípicos da humanidade moderna, bem como a Europa como o provável local onde ocorreu o processo de “diferenciação racial” – tal como elaborou o



pensador africano – a partir de um homem do “*Cro-Magnon*” de pele escura, tem sido sugeridos por Luigi Luca Cavalli-Sforza⁶. Sobre a data possível para ocupação do continente europeu pelo homem de “*cro-magnon*”, de pele escura, vindo da África, Diop (1985) sugeria que: *Quarenta mil anos o homem deixou a África e povou a Europa. [...] o homem de cro-magnon, que entre 40 e 20 mil anos [...] partiu para Europa durante a época conhecida como última glaciação*. Portanto, um período de 20 mil anos, segundo Diop (1985), teria sido o tempo levado para cobri-se a distância da África para a Europa.

Sobre a data de colonização da Europa pelo homem moderno, Luigi Luca Cavalli-Sforza, amparado em estudo genético publicado como livro: “*Quem somos? História da diversidade humana*”, em 2002, resume a ocupação, explicando que diversas espécies de homínídeos coexistiram no velho mundo (Europa), acerca de 300 mil anos. Os Neandertais apareceram na Europa a 200 mil anos, de forma que homo *sapiens* – espécie a qual pertence todos os seres humanos – surgiu na África por volta 100 mil anos⁷ – de acordo com os dados genéticos. Foi a nossa espécie que saiu da África para povoar, definitivamente, os outros continentes. Sforza (2002), amparado na genética e na biologia molecular,

6. Professor Emeritus em genética na Faculdade de Medicina da Universidade de Stanford, Califórnia. Há de quarenta anos se dedica ao estudo da evolução humana e desde 1991 se dedica ao chamado Projeto Genoma Humano do qual foi um dos promotores. É membro da Royal Society de Londres e da Academia Nacional de Ciências dos Estados Unidos. Consultar Sforza e Sforza (2002).

7. Na época que Cheikh Anta Diop conduzia suas pesquisas os meios científicos disponíveis sugeriam a origem do homo *sapiens* moderno em 100.000 anos. Posteriormente, o desenvolvimento tecnológico aplicado ao campo da genética e da biologia molecular, possibilitou análises mais detalhadas que, recuaram 100.000 mil anos – fixando em 200.000 mil – a origem do homo *sapiens* moderno. Agora, indícios fósseis de homo *sapiens* moderno identificado no oeste do Marrocos recuaram para 315.000 mil anos a origem da humanidade moderna e deslocando seu lugar de origem da África oriental para África ocidental. Consultar: GIBBONS, Ann. *World's oldest Homo sapiens fossils found in Morocco*. Disponível em: <https://www.sciencemag.org>.

fornece uma cronologia, aproximada, da data em que o homo *sapiens* moderno colonizou cada continente, logo:

O *Homo sapiens* passou então a difundir-se por todo o lado. Há sessenta mil ou setenta mil anos chegou a atingir todo o canto do planeta, demonstrando uma adaptação aos ambientes mais diversos [...]. Na China foi encontrado um resto de *sapiens* com mais de sessenta mil anos. Parece que o homem moderno alcançou a Nova Guiné e a Austrália nessa mesma época [...]. Na Austrália foram encontrados fósseis humanos (de homens modernos, segundo a maioria dos antropólogos) com idades estimadas em quarenta mil a 35 mil anos e também sítios ricos em material arqueológico de 55 mil a sessenta [...]. A chegada do homem moderno à Europa é tardia. Ele apareceu primeiro na Europa Oriental e um pouco mais tarde na França, há aproximadamente quarenta mil – 35 mil anos, e a sequência cronológica dos achados sugere que veio do leste. Os últimos vestígios de *neandertais* são dessa época. [...] chegou as Américas, no mais tardar há quinze mil anos (talvez um pouco antes). Presume-se que ele aproveitou um longo período em que o estreito de Bering tornou-se terra emergsa durante a última glaciação. (SFORZA; SFORZA, 2002, p. 92-93)

Hoje, é sabido que o homo *sapiens* moderno que adentrou os continentes tinha a pele escura como característica física universal⁸. É importante notar que, o período entre 40-35 mil anos, sugeridos por Sforza (2002) para a “*chegada do homem moderno à Europa*” (SFORZA; SFORZA, 2002, 92-93), está dentro dos 40 e 20 mil anos [...] que Cheikh Anta Diop (1985) sugeriu para o momento em que o homo *sapiens* melanodérmico africano deixou a África e *partiu para Europa* (DIOP, 1985). Dessa maneira, fica atestada, parcialmente, a validade dos 20 mil anos propostos por Diop (1985) para a colonização da Europa pelo homo *sapiens* melanodérmico.

8. Sobre as características fenotípicas do homo *sapiens* moderno e sobre a evolução da cor da pele, consultar: DENG, Lian; XU, Shushua. *Adaptation of human skin color in various populations*. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov>. Acesso em 26 de novembro de 2019.



Em outro estudo, no livro “*Genes, povos e línguas*”, publicado em 2003, o geneticista Luigi Luca Cavalli-Sforza, através do auxílio da genética e da biologia molecular às Ciências Humanas, demonstra como a genética, usando inferências arqueológicas pôde contribuir na construção de um quadro atualizado sobre a colonização dos continentes, assim:

Ao que parece, a Ásia foi o primeiro continente que os seres humanos modernos alcançaram. [...] podem ter chegado ao Oriente Médio até 100 mil anos atrás. Sabemos muito pouco sobre a chegada dos seres humanos modernos na Ásia Oriental – a única data arqueológica mensurável de restos humanos encontrados na China é de 67 mil anos, mas não pode ser confiável por causa do método utilizado. É provável que a Europa tenha sido povoada a partir do oeste da Ásia e do norte da África, pouco antes do desaparecimento dos neandertais acerca de 43 mil anos. (SFORZA, 2003, p. 89-90)

No estudo de Sforza (2003), há um aumento de três mil anos – 43 mil anos – na data da colonização da Europa, em relação a seu estudo de 2002 – entre 40-35 mil anos –, mesmo o fato histórico permanecendo na margem dos 40 mil anos sugeridos por Cheikh Anta Diop. O que merece ser destacado aqui, mais do que a “exatidão” cronológica, é o fato de Diop (1981; 1991) ter inferido uma data provável para colonização da Europa, num momento em que a genética e a biologia molecular estavam em sua fase inicial, ou seja, num contexto em que os meios científicos disponíveis eram limitados. Já a data colocada por Sforza (2003) hoje – 43 mil anos – por ser mais recente, está amalgamada pelo desenvolvimento de novas técnicas e métodos de pesquisa. Logo, se demonstra que, com meios científicos limitados da sua época, o pensador africano, precocemente, estabeleceu uma referência cronológica para a ocupação da Europa, que as técnicas mais avançadas da pesquisa genética, têm corroborado.

A referência cronológica é um pressuposto para compreendermos, não só a ocupação do continente Europeu, bem

como a complexidade do processo de adaptação climática enfrentado pelos primeiros habitantes modernos do continente que, durante o resfriamento do clima, provavelmente, responderam às suas exigências com a despigmentação, com a qual se originou a diferenciação racial. A exploração das relações entre clima, geografia e biologia na definição das características fenotípicas da humanidade tem se mostrado um campo promissor na área da pesquisa genética.

No seu entendimento sobre a diferenciação racial, Diop (1976) sustenta que as modificações climáticas experimentadas pela humanidade em seu processo evolutivo possuíram um lugar diferenciado na variação fenotípica da humanidade moderna. Sem apostar na certeza, Diop (1976) hipotetizou que, ao que as evidências apontavam, parecia que: “*o homem [...] branco, evoluiu do homem negro durante o período de adaptação a um clima diferente e que estamos a dizer com seriedade, baseados em dados totalmente científicos que essa é a conclusão a qual devemos chegar [...]*” (DIOP, 1985). O autor deixa implícito que, diante das limitações dos métodos e das técnicas científicas disponíveis, as evidências apresentadas caminhavam para corroborar, num futuro próximo, o entendimento da diferenciação racial como resultado de uma adaptação climática do homo *sapiens* melanodérmico às regiões frias. Logo, compreender as transformações climáticas as quais a Europa esteve exposta nos últimos 40-20 mil, é condição *sine qua non* para apreender as variações no fenótipo da humanidade.

O clima foi um dos fatores que fizeram do continente europeu, num período entre 40-30 mil anos – período que conflui com os 40-20 mil propostos por Cheikh Anta Diop – um espaço geoclimático favorável ao homo *sapiens* de pele escura que substituíra, gradativamente, o homo de *Neandertal* e colonizava o continente. Um estudo genético, publicado no Brasil em 2003, rastreou, através dos genes, a colonização do homo *sapiens* na Europa.



Sobre as condições geoclimáticas desse continente durante a chegada do *homo sapiens* de pele escura, os dados recentes revelaram que:

Outro fator que contribuiu para o florescimento cultural da Europa na idade da Pedra foi o clima. Entre 40 e 30 mil anos atrás, quando os humanos modernos estavam substituindo o homem de *Neandertal*, o continente era bem mais frio que atualmente. Os verões eram mais quentes, mas os invernos eram extremamente rigorosos, com muitas semanas de temperaturas abaixo de zero e violentas nevascas. Este clima deve ter representado um sério desafio para o homem moderno, cujos membros longos estavam mais adaptados ao calor dos trópicos, mas também ofereceu enormes oportunidades. Durante esse período, boa parte do norte da Europa tinha sido tomada por vastas campinas subárticas. Grandes manadas de renas, cavalos, búfalos, mamutes e rinocerontes vagavam nestas campinas. Os homens modernos organizavam suas vidas em função desses animais. (OLSON, 2003, p. 186)

É importante lembrar que o *homo sapiens* de pele escura que colonizou a Europa entre 40 e 20 mil anos, é quem Diop (1981) nomeou em sua hipótese de: *Cro-Magnon*. Para Diop, foi

[...] o homem de *cro-magnon*, que entre 40 e 20 mil anos [...] partiu para Europa durante a época conhecida como última glaciação. O clima na Europa era extremamente frio, mais frio do que é hoje. Durante esse período de 20 mil anos ele foi submetido a adaptação e se tornou o que conhecemos hoje como homem branco. (DIOP, 1985)

Para Diop (1974), foi o homem *Cro-Magnon* de pele escura que foi submetido – no contexto abordado – as mais duras variações do clima o qual a Europa esteve exposta. Foi o *Cro-Magnon*, ainda segundo o autor, que experimentou a adaptação climática no continente europeu, apresentando a despigmentação como uma resposta adaptativa ao ambiente e originou as populações brancas da Europa, o que levou o cientista africano a afirmar existir boas razões para supor que: “a raça alpina é originária da Europa, assim sendo des-

cendentes do *Cro-Magnon*” (DIOP, 1981, p. 18). “Os verões [...] quentes” (OLSON, 2003, p. 186), bem como as: “grandes manadas de renas, cavalos, búfalos, mamutes e rinocerontes” (OLSON, 2003, p. 186), provavelmente, em algum momento, tornou o clima na Europa semelhante ao clima da África, de forma que, os humanos modernos viram o espaço geográfico europeu como uma “extensão do clima” africano. Logo, a semelhança entre os climas – Europa e África – é um dado momento, tem validado a hipótese da migração da humanidade moderna da África para o velho continente.

A considerar a frequência da alternância dos períodos de frio e de calor em função dos períodos glaciais, é importante destacar que houve situações em que as variações climáticas foram intensas, dessa maneira:

Alguns milhares de anos após a morte do último homem de *Neandertal*, que aconteceu acerca de 29.000 mil anos, a Europa entrou em uma crise climática. A temperatura caiu ainda mais; as geleiras se estenderam para o sul até chegarem a menos de 200 km de onde ficam atualmente Stonehenge, Amsterdam e Moscou. A temperatura média chegou a ser 10 graus centígrados menor que hoje em dia. A quantidade de água retida nas calotas polares foi tão grande que o Canal da Mancha secou e a Inglaterra passou a fazer parte do continente. (OLSON, 2003, p. 186-187)

Cabe destacar que, no momento dessas drásticas modificações no clima europeu, é o *homo sapiens* moderno, melanodérmico – o *Cro-Magnon* de Cheikh Anta Diop – que está a enfrentar as duras imposições colocadas pelo clima. É importante atentar para a menção que se faz à Inglaterra como rota de passagem, pois, de acordo com as evidências genéticas, o “homem de Cheddar”, localizado na Inglaterra, recentemente, válida de forma incontestável, o pressuposto de que o fenótipo melanodérmico foi universal, até o período recente da história. Assim, variações climáticas ainda mais extremas influenciaram a definição fenotípica da humanidade.



Em função da extremidade alcançada pelo frio europeu, entre 20 e 16.000 mil anos atrás, no auge da glaciação Wurn⁹, o homem moderno de pele escura, fugindo da hostilidade do clima frio migrou para o norte da Europa, passando por outras regiões. Olson explica que:

No auge da época glacial, entre 20 e 16 mil anos atrás o homem moderno se retirou do norte da Europa, abandonando o que é hoje a Inglaterra, o norte da França, os Países Baixos, a Alemanha e a maior parte da Polônia. Pequenos grupos podem ter retornado a essas regiões no verão, mas não deixaram sinais de suas visitas. Os europeus se concentraram nas regiões de clima mais ameno, perto dos Pirineus e dos Balcãs, e ao norte do Mar Negro. (OLSON, 2003, p. 187)

Olson prossegue e destaca que depois do frio intenso:

[...] as geleiras começaram a recuar. Há 13.000 mil anos, os humanos modernos estavam de volta ao norte da Europa, incluindo a Inglaterra e o norte da Alemanha. A princípio, provavelmente, voltaram a caçar animais de grande porte. Com o aquecimento global, porém, as florestas aumentaram de tamanho, engolindo a campinas do norte. As florestas têm muito menos animais de caça que as planícies subárticas e, portanto, podem sustentar um número menor de caçadores-coletores. As grandes manadas começaram a desaparecer, em parte por causa da caça excessiva pelos humanos. As calotas polares derreteram e o nível do mar subiu, invadindo as planícies a partir do norte. Por volta de 8.500 anos atrás, a Inglaterra voltou a ser uma ilha separada do continente pelo Canal da Mancha. (OLSON, 2003, p. 187)

O período que se estende dos 40 mil aos 8.500 anos a.C, ou seja, o período em que o continente europeu experimentou as

9. Foi à última glaciação ocorrida no planeta entre 110 mil e 10 mil anos e com o fim dela, considera-se terminado o período do Pleistoceno, também denominado pelos cientistas como “glaciações antropológicas”, pelo fato de ter sido em seus momentos cronológicos usados pelo homo *sapiens* moderno em suas migrações transcontinentais. Além da glaciação Wurn, outras três se destacam em importância, são elas: glaciação “*Gunz*” há cerca de 700 mil anos; glaciação “*Mindel*” há cerca de 400 mil anos; glaciação “*Riss*” há cerca de 150 mil anos. Consultar: <https://pt.wikipedia.org>.

mais extremas mudanças climáticas, coaduna com os 20 mil anos sugeridos por Cheikh Anta Diop – entre 40 e 20 mil anos atrás – para o início da diferenciação racial. As modificações climáticas ocorridas na Europa em um curto espaço de tempo – se considerar que a humanidade possui 7.000.000 milhões de anos¹⁰ – são a “chave” para entender o(s) porquê(s) desse espaço geoecológico ter reunido as condições para a diferenciação racial, tal como entendida por Diop, embora o autor não pudesse: *determinar a data exata ou a proporção numérica destes proto-brancos em relação a seus antecessores negros naquele período na Europa* (DIOP, 1976, *apud* MOORE, 2012, p. 252). Portanto, em função da limitação dos meios científicos disponíveis no contexto de sua pesquisa, faz-se necessário verificar o que dizem os dados recentes sobre a diferenciação racial na Europa.

O artigo “*How farming reshaped our genomes*” publicado na revista *Science* em abril de 2015 – fundamentado em dados genéticos – lança nova luz sobre o processo de despigmentação do homo *sapiens* moderno, melanodérmico, no clima europeu. O texto apresenta os resultados da 84ª reunião americana anual de antropólogos físicos, logo:

O trabalho, apresentado aqui na semana passada na 84ª reunião anual da Associação Americana de Antropólogos Físicos, oferece evidências dramáticas de evolução recente na Europa e mostra que a maioria dos europeus modernos não se parece muito com os de 8000 anos atrás. (BALTIER, 2015, p. 1; Tradução do autor)

O estudo demonstrou que a pele branca, marcador fenotípico das populações da Europa, bem como a altura e a capacidade dos adultos de digerir leite, adentraram o continente em um período

10. Data referente ao Sahelanthropus Chadensis, considerado o mais antigo ancestral humano já identificado. Apelidado de homem de Toumai que significa “esperança de vida” em uma das línguas do Chade, o Sahelanthropus foi localizado ao norte do deserto de Djurab, parte chadiana do deserto do Saara. Consultar Wong (2014, p. 26-29).



muito recente. Os geneticistas analisaram e sequenciaram os genomas das populações europeias do mesolítico, em vez de apenas alguns indivíduos. Ao relacionar as partes-chaves do DNA, em todos os genomas, de 83 indivíduos de sítios espalhados por toda a Europa, a pesquisa relatou que:

[...] os europeus hoje são uma mistura da mistura de pelo menos três populações antigas de caçadores-coletores e agricultores que se mudaram para a Europa em migrações separadas nos últimos 8000 anos. O estudo revelou que uma migração massiva de pastores de Yamnaya das estepes do norte do Mar Negro pode ter trazido as línguas indo-europeias para a Europa há cerca de 4500 anos atrás. (BALTIER, 2015, p. 1; Tradução do autor).

Ao que as evidências apontam, o fenótipo das populações da Europa antiga – em função do período de longa duração de misturas – parece não possuir qualquer relação com as populações da Europa atual. Depois de atestada essas evidências, um novo estudo tem analisado os genes que estiveram sob forte pressão da seleção natural, incluindo as características fenotípicas e os traços adaptativos que se espalharam pela Europa nos últimos 8.000 mil anos. Dessa maneira, os geneticistas identificaram cinco genes associados as alterações na dieta e na pigmentação da pele que sofreram forte seleção natural (GIBBONS, 2015).

Como percurso metodológico, os pesquisadores reafirmaram a hipótese do relatório anterior de que, os caçadores-coletores da Europa de 8.000 anos não digeriam açúcares e leite. A partir dessa constatação, sobre a digestão do leite e do açúcar o estudo revelou que:

[...] os primeiros agricultores também não conseguiram digerir o leite. Os agricultores que vieram do Oriente Próximo cerca de 7800 anos atrás e os pastores Yamnaya que vieram das estepes 4800 anos atrás careciam da versão do gene LCT que permite aos adultos digerir açúcares no leite. Não foi antes de 4300 anos atrás, a tolerância à lactose varreu a Europa. (GIBBONS, 2015, p. 1; Tradução do autor)

Nota-se que, entre a transição da caça-coleta para a agricultura na Europa foi um processo de longa duração e que a impossibilidade dos primeiros agricultores europeus não conseguirem digerir o leite e o açúcar devem ser entendidos como uma característica adaptativa desse processo. Já, o que diz respeito a pigmentação da pele dos europeus desse período, o estudo revelou que:

Quando se trata de cor da pele, a equipe encontrou um patchwork de evolução em diferentes lugares e três genes separados que produzem pele clara, contando uma história complexa de como a pele europeia evoluiu para ser muito mais clara/branca nos últimos 8000 anos. Os humanos modernos que vieram da África para instalarem originalmente na Europa cerca de 40.000 presume-se terem pele escura, o que é vantajoso em latitudes ensolaradas. E os novos dados confirmam que cerca de 8500 anos atrás, os primeiros caçadores-coletores na Espanha, no Luxemburgo e na Hungria também tinham uma pele mais escura: faltavam versões de dois genes – SLC24A5 e SLC45A2 – que levavam à despigmentação e, portanto, a pele branca dos europeus hoje. (GIBBONS, 2015, p. 2; Tradução do autor)

[...] o homem de La Braña (Espanha) tinha uma pele escura e olhos azuis, uma combinação raramente vista nos europeus modernos. Embora os europeus do sul de hoje tendam a ser um pouco mais escuros do que os seus homólogos do norte, eles ainda são relativamente claros em comparação com os africanos, uma adaptação frequentemente relacionada à necessidade de absorver mais luz solar e, portanto, produzir quantidades adequadas de vitamina D. Esse recurso do esqueleto de La Braña pode ter sido amplamente compartilhado, e não apenas um one-off também é sugerido por descobertas recentes, ainda inéditas, mas postadas on-line em forma preliminar, que outros caçadores-coletores europeus também tinham pele escura e olhos azuis. (BALTER, 2014, p. 2; Tradução do autor)

Aqui, é importante fazer alguns destaques. O primeiro deles é o de que a identificação dos fósseis em La Braña, válida a Espanha como um dos supostos locais – assim como o sul da França – da diferenciação racial, pois, para Diop (1991), a



diferenciação racial havia começado: “[...] *na Espanha ao termino da última glaciação Wurn, entre 40 e 20 mil anos atrás*” (DIOP, 1981, p. 13). O segundo destaque, diz respeito ao período cronológico sugerido por Diop (1981; 1991) para o início do processo de diferenciação racial, ou seja, a despigmentação. Diop (1981; 1991) parte do pressuposto de que: entre 40 e 20 mil anos atrás, a diferenciação racial, provavelmente, aconteceu ou no sul da França, na Espanha e, possivelmente, em outras regiões, portanto, um período de 20 mil anos teria sido necessário para a “conclusão” do processo evolutivo. Nota-se que, a datação sugerida para o homem de La Braña – entre 7.000 e 8.000 anos – está dentro do período de 20 mil anos sugeridos por Cheikh Anta Diop. Logo, diante dos dados fornecidos pela genética atual, não se sustenta a tese de que a pesquisa conduzida por Diop teria sido norteadada por ideologias e não por ciência (DIOP, 2003).

A influência da agricultura no processo de diferenciação racial, ou seja, na adaptação climática que resultou na despigmentação do *homo sapiens* de pele escura, deve ser destacada. Antes da transição da caça-coleta nômade para a agricultura consolidar-se na Europa, há cerca de 8.500 a.C, aproximadamente, os ocupantes caçadores-coletores que viviam no continente, os quais as análises sugerem ser de pele escura, não conseguiam digerir açúcares, o amido (nutriente chave em plantas domesticadas) e o leite (lactose, açúcar-chave em produtos produzidos a base de leite). Além disso, esses caçadores-coletores, originais, possuíam defesas imunológicas contra diversas doenças (BALTIER, 2014).

A comparação dos genes envolvidos na cor da pele e dos olhos, da dieta e do sistema imunológico com os agricultores iniciais e os europeus modernos, fornece um novo panorama sobre como a agricultura remodelou a genômica dos seres humanos (BALTIER, 2014). A partir da expansão da agricultura, por volta de 10.000 anos atrás, agricultores, provavel-

mente, de pele escura oriundo do Oriente Médio, entraram na Europa através dos países que conhecemos hoje como Grécia e Bulgária. A pesquisa conduzida por Carles Lalueza-Fox, sugere que os caçadores-coletores – que não digeriam os açúcares, o amido e o leite –, absorviam, a maior parte da vitamina D, ingerindo carne. Dessa maneira, a seleção natural não teria sido um fator definidor da evolução da pele claro-branca/branca até a chegada da agricultura.

A carne, o peixe e os ovos, ou seja, as principais fontes de proteínas são mais comuns à dieta dos humanos atuais do que eram para os primeiros agricultores. Esses agricultores, por sua vez, seriam mais dependentes da luz para sintetização da vitamina D. Essa ideia leva a pensar a possibilidade da latitude como um fator “determinante”, para a compreensão da despigmentação. Ao adentrarem o continente europeu, esses agricultores trouxeram consigo uma genética que, se acredita, ter se remodelado com a expansão da agricultura, assim:

[...] o homem de La Braña tinha algumas habilidades que, acreditava-se, terem se originado apenas com as sociedades agrícolas: seu sistema imunológico aparentemente era capaz de combater uma série de doenças, como tuberculose, pneumonia e malária (que era endêmica no sul da Europa até os tempos modernos), que foram passados para seres humanos de animais, uma vez que o gado, ovelha e outras espécies eram domesticados. Dos 40 genes envolvidos na imunidade que a equipe analisou 24 (60%) eram semelhantes aos dos europeus modernos. “Parece que a primeira linha de defesa contra agentes patogênicos já estava lá”, diz Wolfgang Haak, um antigo pesquisador de DNA da Universidade de Adelaide na Austrália. Uma possível explicação, acrescenta Lalueza-Fox, é que “as epidemias que afetam os primeiros agricultores no Oriente Médio se espalharam para a Europa continental. (BALTIER, 2014, p. 3; Tradução do autor)

O genoma do homem de La Braña fornece pistas de como a agricultura influenciou a remodelação genética da hu-



manidade moderna, melanodérmica, e da coesão genética e cultural dos caçadores-coletores antes da chegada dos agricultores. A pesquisa traz evidências no sentido de demonstrar como, durante a transição da caça-coleta-nômade para a agricultura, tanto os genes quanto o fenótipo mudaram acentuadamente. Assim, a evolução da cor da pele, dos olhos e do sistema imunológico nos humanos modernos pode estar mais associado à dieta alimentar do que com o clima (BALTIER, 2014, p. 3).

Por fim, o terceiro e mais interessante destaque, diz respeito à pele escura do homem de La Braña e a universalidade/homogeneidade do fenótipo melanodérmico. Em uma das suas poucas – e raras – entrevistas concedidas, Diop, supôs que:

Considerando que a “raça” humana se desenvolveu na África e que essa primeira raça humana era de pele negra, os negros tinham que estar na origem das primeiras civilizações do mundo. A sua dominação estendeu-se pelo globo inteiro. (DIOP, 1976, *apud* MOORE, 2012, p. 250)

Diop (1976) partia do pressuposto de que a humanidade surgida na África possuía o fenótipo melanodérmico e que essa característica física manteve-se, homogeneamente universal, até um período recente, ou seja, a despigmentação – o aparecimento das “raças” branca e amarela, segundo Diop – foi um episódio mais “contemporâneo” do que a ciência estava prevendo. A descoberta do homem de La Braña (Espanha) reforça a hipótese, sugerida por Diop (1976), de que a “dominação dos negros” – no sentido da homogeneidade do fenótipo melanodérmico – “*estendeu-se pelo globo inteiro*” (DIOP *apud* MOORE, 2012, p. 250). Se o homem de La Braña datado entre 8000 e 7.500 a.C apresenta, ainda nesse período, pele escura, olhos azuis e cabelos lisos – considerando que a diferenciação ainda não tinha acontecido, como demonstram as evidências ocorrera – valida-se, a prerrogativa do pensador africano de que até um período recente a pele escura foi um marcador universal da humanidade. Dessa maneira, a

pele escura, olhos azuis e cabelos lisos, do homem de La Braña não podem ser compreendidos dissociados de outras evidências.

Outra evidência conflui com o pressuposto de que a pele escura foi um marcador universal – e homogêneo – da humanidade até um período recente e que, o fenótipo melanodérmico, segundo Diop (1976): “*estendeu-se pelo globo inteiro*” (DIOP, 1976, *apud*, MOORE, 2012, p. 250). Em 1903, pesquisadores desenterraram na caverna de Gough Somerset, Inglaterra, um fóssil, completo, da espécie *homo sapiens*, o qual nomearam de “Cheddar man”, ou seja, o “homem de Cheddar”. O avanço tecnológico, associado ao desenvolvimento de novas técnicas e métodos de pesquisa, bem como a ampliação de diversos eixos temáticos no campo da genética, permitiu que pesquisadores do Museu Nacional de Londres recuperassem e extraíssem DNA dos ossos achados. Para conseguir extrair DNA, os cientistas fizeram um furo de 2 mm de diâmetro no crânio, para obter pó do osso. A extração do pó permitiu a reconstrução do crânio do “homem de Cheddar”, além de sistematizar seu genoma fornecendo evidências sobre sua aparência, seu modo de vida; assim os estudos concluíram parcialmente que

Os primeiros britânicos modernos, que viveram cerca de 10.000 anos atrás, tinham uma pele “escura”, revelou uma inovadora análise de DNA do esqueleto completo mais antigo da Grã-Bretanha. O fóssil, conhecido como **Homem Cheddar**, foi desenterrado há mais de um século na caverna de Gough’s, em Somerset [...]. As pessoas de ascendência britânicas brancas vivas hoje são descendentes dessa população. (DEVLIN, 2018, p. 1)

E ainda

Inicialmente, assumiu-se que o homem Cheddar tinha pele clara/branca e cabelos finos, mas seu DNA constrói uma imagem diferente, sugerindo que ele tinha olhos azuis, uma pele muito escura e cabelos escuros e encaracolados. A descoberta mostra que os genes para a pele mais clara se tornaram difundidos nas populações européias muito mais tarde



do que o pensado originalmente – e que a cor da pele nem sempre era um “marcador” para a origem geográfica, como é visto hoje em dia. (DEVLIN, 2018, p. 1; Tradução do autor)

Mesmo em contextos geográficos distintos – Inglaterra e Espanha, entre 10.000 e 7.500 a.C –, segundo dados fornecidos pela genética e pela biologia molecular, os indícios achados demonstram a existência de tipo físico “padrão”: pele escura, olhos azuis, cabelos lisos ou encaracolados. Essa confluência de evidências sugere que, entre 10.000 e 7.500 a.C, ao menos na Europa, o fenótipo melanodérmico parece ter sido homogêneo. Além de La Braña (Espanha) e Cheddar (Grã-Bretanha), outras evidências atestam a prevalência do mesmo padrão fenotípico na Hungria (Europa Oriental) e em Luxemburgo de forma a concluir, parcialmente, que:

Os humanos modernos que vieram da África para instalarem originalmente na Europa cerca de 40.000 presume-se terem pele escura, o que é vantajoso em latitudes ensolaradas. E os novos dados confirmam que cerca de 8500 anos atrás, os primeiros caçador-coletores na Espanha, no Luxemburgo e na Hungria também tinham uma pele mais escura: faltavam versões de dois genes – SLC24A5 e SLC45A2 – que levavam à despigmentação e, portanto, a pele branca dos europeus hoje. (BALTIER, 2014, p. 3; Tradução do autor)

É importante destacar que os resultados fornecidos pelos dados genéticos, sugerem afinidades muito próximas com o genoma de uma criança de 24.000 mil anos localizados no sítio siberiano de Malta, cujo sequenciamento genético demonstrou que: “*poderia ter havido “fluxo substancial de genes entre o leste e o oeste”, tornando a populações mais “homogêneas” do que se suspeitava [...]”* (BALTIER, 2014, p. 3). A hipótese de uma “homogeneização universal” do fenótipo melanodérmico, ganha força a partir de novas evidências. A análise do DNA de fósseis de *homo sapiens* encontrados na Escandinávia pela geneticista Pontus Skoglund da Uppsala University na Suécia afirmam que: “o antigo

DNA dos caçadores-coletores escandinavos [...], mostram afinidades genéticas não só com o indivíduo sul da La Braña, mas também com o filho Malta do leste” (BALTIER, 2014, p. 3). Portanto, as evidências fósseis localizadas na Espanha, Inglaterra, Luxemburgo, Hungria, Malta, Escandinávia atestam a precocidade de Cheikh Anta Diop ao supor que o “padrão” fenotípico melanodérmico: “*estendeu-se pelo globo inteiro*” (DIOP, 1976, *apud* MOORE, 2012, p. 250).

Conclusão

Quatro objetivos nortearam a redação desse artigo. O primeiro deles é o de contribuir para ampliar o conhecimento acerca da hipótese sobre a diferenciação racial elaborada por Cheikh Anta Diop no Brasil – país com o maior número de afrodescendentes fora do continente africano. O segundo objetivo é romper o “silêncio” que paira sobre a obra de Cheikh Anta, demonstrando a validade de alguns de seus pressupostos, repudiando a ideia de que suas pesquisas foram norteadas pela ideologia e não em dados científicos. O terceiro objetivo é demonstrar a precocidade de seus pressupostos acerca da diferenciação racial e, o quarto objetivo, é o de refletir sobre o porquê uma obra e um pensamento de tamanha envergadura e dimensão não é conhecido no Brasil, bem como no continente africano. Hoje, o avanço tecnológico tem contribuído para o desenvolvimento de novas técnicas e métodos de pesquisa – evidenciados pela consolidação da genética e da biologia molecular. Esse avanço concentrou toda atividade da pesquisa genética de ponta no continente europeu. O deslocamento, assim como a centralização dessas investigações no velho continente, resulta na construção de referências epistemológicas eurocentrais. Por esse motivo, acompanhamos a cada dia o desenvolvimento da pesquisa científica sobre a evolução humana no continente africano, porém, sem nenhuma menção a contribuição e a precocidade das hipóteses elaboradas pelo humanista africano Cheikh Anta



Diop. As evidências trazidas à luz a cada dia por essas pesquisas tem fortalecido a hipótese elaborada por Diop (1981) de que “as populações brancas da Europa são resultado de um processo de adaptação climática de onde resultou a despigmentação”, porém, no ambiente acadêmico-científico ocidental, nada é mencionado sobre a contribuição do pensador africano a esse campo de investigação desde a elaboração da sua tese de doutorado em 1954.

Referência

BALTIER, Michael. *How farming reshaped our genomes*. Disponível em: <https://www.sciencemag.org>. Acesso em 28 de novembro de 2019.

BAMSHAD, Michael J; OLSON, Steve. Ambiguidades que limitam a definição de raça. *Scientific American*. São Paulo, nº 16, p. 68-75. Edição especial.

DENG, Lian; XU, Shushua. *Adaptation of human skin color in various populations*. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov>. Acesso em 26 de novembro de 2019.

DEVLIN, Hannah. First modern britons had ‘dark to black’ skin, Cheddar Man DNA analysis reveals. The Gardian online, 2018. Disponível em: <https://www.theguardian.com/science>. Acesso em 7 de fevereiro de 2018.

DIOP, Cheikh Anta. A origem da humanidade e da civilização. Estados Unidos. *South Carolina Educacional Television*, 1985. Fita VHS (60 min) son, color. Disponível em: <https://www.youtube.com>.

DIOP, Cheikh Anta. *Civilization or barbarism: an authentic anthropologic*. Nova York, Westport, Laurence Hill & Company, 1981; 1991.

DIOP, Cheikh Anta. *Nations nègres et culture*. Paris, Présence africaine, 1954, 1964, 1979.

DIOP, Cheikh Anta. *The African origin of civilization: myth or reality*. New York: Laurence Hill & Company, 1974.

DIOP, Cheikh M'Backé. *Cheikh Anta Diop: L'homme et l'oeuvre*. Paris: Présence africaine, 2003.

GIBBONS, Ann. *World's oldest Homo sapiens fossils found in Morocco*. Disponível em: <https://www.sciencemag.org>. Acesso em 15 de fevereiro de 2019.

GIBBONS, Ann. *How Europeans evolved white skin*. Disponível em: <https://www.sciencemag.org>. Acesso em 28 de novembro de 2019.

M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações*. Salvador\ São Paulo: Edufba\ Casa das Áfricas, 2009.

MOORE, Carlos. *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para o entendimento do racismo*. Belo Horizonte: Nandyala edições, 2012.

OBENGA, Théophile. *O sentido da luta contra o africanismo eurocêntrico*. Portugal: Edições Pedagogo, 2013.

OLSON, Steve. *A história da humanidade*. Desvendando 150 mil anos de nossa trajetória através dos genes. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

SFORZA, Francesco-Cavalli; SFORZA, Luca-Cavalli. *Quem somos? A história da diversidade humana*. São Paulo: UNESP, 2002.

WONG, Kate. A saga humana: confrontados com inúmeras descobertas, cientistas tiveram que revisar praticamente todos os capítulos da história humana. São Paulo, *Scientific American*, nº 149, p. 26-29, 2014.

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

Abstract: This article aims to present Cheikh Anta Diop's hypothesis about racial differentiation in Europe and to verify what recent genetic research data say about this prerogative.

Keywords: Cheikh Anta Diop; Africa; genetics; history of Africa; molecular biology.

Recebido em: 10 de agosto de 2021.

Aceito em: 02 de setembro de 2021.

AFROS & AMAZÔNICOS



A CHAPADA DIAMANTINA COMO ESPAÇO DE CONTENDA: REPRESENTAÇÕES E DISCURSOS NO CORDEL *HORÁCIO DE MATOS, HERÓI DA CHAPADA DIAMANTINA*, DE ANTONIO ALVES DA SILVA

Chapada Diamantina as a Space of Conflict: Representations and Discourses in "Cordel" (regional literature) Horácio de Matos, Hero of Chapada Diamantina, by Antonio Alves da Silva

Fernando da Silva Monteiro*

William de Lima Maia**

Resumo: O presente artigo, desenvolvido a partir de pesquisa bibliográfica, apresenta um panorama das bases históricas e culturais do cordel, bem como sua chegada e fixação em terras brasileiras, a partir da região Nordeste. Discute o cordel *Horácio de Matos, herói da Chapada Diamantina*, de Antonio Alves da Silva (2005), relacionando a obra aos pressupostos teóricos da representação da região e do homem nordestino, presentes nas obras do professor Durval Muniz de Albuquerque Júnior, a partir da perspectiva de análise foucaultiana para se pensar o poder, suas relações, representações, e discursos regionais, como constitutivos de identidades essencializadas, estabelecidas pelos grupos sociais hegemônicos. E, por fim, compara a construção da imagem do coronel Horácio de Matos com a que forjou uma identidade de Nordeste como lugar do atraso, em oposição ao Sul desenvolvido.

Palavras chave: Nordeste; Nordestino; Cordel; Poder; Discursos; Representações.

Introdução

A compreensão deste artigo se propõe a expandir as possíveis configurações acerca da região da Chapada Diamantina, como espaço de discursos e contendas, retratados na literatura de cordel, intitulada *Horácio de Matos, herói da Chapada Diamantina*, do autor Antonio Alves da Silva (2005). Considera como essas relações de poder e espaços regionais forjaram a imagem do "cabra valente", e do "coronel", no coração do estado da Bahia, na Chapada Diamantina, nos primórdios do século XX.

* Professor substituto da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Graduado em Letras Vernáculas pela UNEB (2008). Mestre em Letras pela UNEB (2015). Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Difusão do Conhecimento (UNEB/UFBA).

** Professor Assistente da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Difusão do Conhecimento (PPGDC). Mestre em Estudos Culturais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Licenciado em Letras pela Universidade Católica do Salvador (UCSAL).

Para discutir o processo que retroalimentou o imaginário da microrregião, buscaremos apoio na obra *A Invenção do Nordeste e outras artes* (2011), escrita pelo professor Durval Muniz de Albuquerque Júnior, acerca da representação da região nordestina, constituída como um dos principais momentos de recusa da modernidade do país, cuja discussão versa sobre os conteúdos e modalidades das bases culturais e sociais que levaram ao surgimento da região nos primeiros anos do século XX, em substituição a antiga divisão regional do país entre Norte e Sul.

Trata-se de um estudo sobre a temática do preconceito em relação às pessoas de lugares "acima" do Sul e Sudeste e que eram classificadas como "nortistas", e cujo intuito é aprofundar a construção discursiva e cultural em torno da figura do homem do nordeste e suas relações de poder, representados na literatura de cordel, ainda dos dias atuais, a saber: "cabra macho",



“cabra da peste”, símbolo da virilidade e da força, “valentão”, entre outros. Este artigo se propõe, igualmente, a buscar apoio na obra, *Nordestino: uma invenção do falo – uma história do gênero masculino (Nordeste – 1920/1940)*, publicada em 2013, pelo professor Durval Muniz de Albuquerque Júnior, a partir de uma rigorosa pesquisa em jornais impressos, textos históricos e memorialistas, romances, artigos e obras clássicas de autores como, entre outros, Gilberto Freyre, Luiz da Câmara Cascudo, Sérgio Buarque de Holanda e Euclides da Cunha, com a intenção de desconstruir a imagem do homem local, desenhada e redesenhada por uma extensa produção cultural e intelectual desde o começo do século XX.

O autor, atento à problemática envolvendo as disputas de poder na região, propõe argumentos para discutir a história do sexo masculino, atravessar as relações de gênero, e as discriminações entre as classes sociais para atingir, finalmente, o cerne da formação dos donos do poder no Brasil. Albuquerque Júnior (2011) retrata as violentas disputas voltadas a transformar o poder em bem privado, explicitadas no cordel de Antonio Alves Silva (2005), e não poupa esforços na composição do seu texto: esmiúça obras clássicas, jornais, questiona a antropologia, a sociologia e a história, indaga sobre a moda, a religião e a ciência para, progressivamente, descobrir como foi possível inventar a figura do “macho nordestino” e, ainda, transformá-lo numa realidade natural, um destino, uma condição e um fardo. O autor mostra-se rigoroso na análise dos enunciados regionalistas que concorrem para a emergência da ideias de Nordeste e da figura do nordestino, desde os temas da seca e da crise da lavoura, ao Movimento Regionalista e Tradicionalista – encabeçado por Gilberto Freyre – e pela literatura de cordel, sem todavia, ignorar a presença do discurso eugenista de cunho evolucionista, na configuração e construção local, enquanto recorte regional, e do nordestino, enquanto termo para nomear os habitantes de uma

área inicialmente compreendida entre os estados de Alagoas e Ceará e às vezes aplicado, com menos frequência, para nomear também os habitantes do Piauí e do Maranhão.

Segundo Albuquerque Júnior (2011, p. 164), a elaboração da figura do nordestino vai se dar “pelo cruzamento de conceitos, temas e enunciados vinculados à formação discursiva naturalista, com conceitos, temas e enunciados vinculados à formação discursiva nacional-popular de matriz culturalista”. De maneira a apontar como o processo de construção identitária nordestina é historicamente construída a partir de uma “reação viril” diante da passividade da região; de maneira que a representação do nordestino que emerge está voltada para a preservação de um passado regional, tradicional e patriarcal em desaparecimento, em detrimento de uma sociedade “matriarcal”, efeminada. E, por fim, denuncia como a “figura do nordestino ao ser gestada, nos anos vinte, vai agenciar toda uma galeria de tipos regionais ou tipos sociais marcados por uma vida rural, por uma sociabilidade tradicional, e, acima de tudo, desenhados com apanágios masculinos” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 227).

Em relação à proposta norteadora para discutir as questões atreladas ao poder, este artigo propõe algumas das considerações apresentadas por Foucault (2002), que ao romper com as concepções clássicas do termo, em si mesmo, o definiu a partir de uma rede de relações onde todos os indivíduos estão envolvidos, como geradores ou receptores, dando vida e movimento a estas relações. Ao mesmo tempo em que considera que o exercício da análise envolvendo as representações majoritárias que definem e normatizam alguns dos elementos culturais nordestinos, parte da premissa de que o processo de formação discursiva do Brasil, contém elementos de um imaginário construído a partir dos relatos dos viajantes europeus, notadamente, portugueses e franceses, que por aqui passaram nos séculos XV e



XVI. Nessa perspectiva, o conjunto dessas representações produzidas a partir desses encontros, entre culturas, abaixo dos trópicos, ao evocarem o mito genealógico do Éden, em geral, se assentavam em ideologias, cuja ideia principal se funda numa relação linear entre cultura, prática e natureza, buscando legitimar a noção e caráter civilizatório dos povos colonizadores, a despeito das representações locais existentes.

Aliás, fenômeno semelhante parece se repetir durante o processo de construção da representação da região do Nordeste, apresentado por Albuquerque Júnior (2011), mais precisamente quando aponta na direção da sobreposição, noção ou caráter civilizatório dos sulistas, em detrimento dos aspectos culturais locais existentes, utilizadas pelos modernistas como falas, pressupostos ou mote, no sentido de desconstruir a representação imagético-discursiva, social e identitária do Nordeste, enquanto um espaço natural, ao mesmo tempo em que possibilita percebê-los na dimensão das práticas discursivas, que o recortam, classificam, definem, o incluem na história, excluindo da Cultura e da Civilização.

A utilização de práticas de natureza excludente no exercício das representações da região, apontadas por Albuquerque Júnior (2011), não foram inventadas recentemente, e sim, durante o processo de construção do que se instituiu chamar de território brasileiro, desde seus primórdios, permanecendo como prática, durante séculos, ao mesmo tempo em que se consolida no imaginário dos leitores. Do exotismo despertado nos primeiros encontros, passando pela representação mito-poética na descoberta do outro, como contraponto, as imagens do Brasil que ressurgem no início do século XX, não se referem majoritariamente à natureza local, ou às práticas culturais dos povos originários, e sim, a determinados aspectos culturais do *locus* urbano em expansão, notadamente, a partir das primeiras décadas do século XX. Dessa maneira, a hegemonia da cida-

de sobre o campo se constitui no discurso tradicionalista como parte integrante de uma tendência de suavização da vida, de desvirilização dos costumes, de horizontalização das hierarquias, de desnaturalização da existência e de introdução do artifício da sedução, apanágio feminino, em toda a sociedade, tornou superficial a vida na cidade e acentuou a crise da sociedade patriarcal.

Nesse contexto, a Chapada Diamantina despontava como uma região rica e opulenta, dominada pelo garimpo dos diamantes, e igualmente controlada pelos coronéis da região, os tais “homens valentes”, retratados no cordel de Antonio Alves da Silva (2005), através de batalhas sem fim, pelo controle do poder local, nas principais cidades da região, ao mesmo tempo em que rivalizam com a capital do estado, a cidade do Salvador.

Com efeito, após evidenciar algumas das questões envolvendo as representações culturais em caráter nacional, este artigo pretende igualmente fomentar discussões acerca de como o deslocamento da representação da região do Nordeste, notadamente a microrregião da Chapada Diamantina, guarda contato de proximidade com o *modus operandi* de representar as imagens do Brasil pelo viés de subjetividades que interferem, junto ao processo de construção de identidade local, a partir da negação, ou estigmatização sistemática do outro, em questão do líder local ou coronel, numa tentativa velada de acentuar ou atenuar o comportamento dos diferentes atores presentes nas representações literárias, pautadas, frequentemente, nos padrões de oposição: civilização x barbárie, centro x periferia, nordeste (norte) x sul, entre outros.

Literatura de cordel: do universo medieval ibérico à reconfiguração no Nordeste

As origens da literatura de cordel remetem ao período medieval europeu. Especialmente na Península Ibérica, essa forma de literatura se desenvolveu, mistu-



rando-se com a música. Desde a influência cristã, passando também pela influência árabe, que marcou sua presença na Península Ibérica por mais de oito séculos de ocupação, os artistas se faziam acompanhar de instrumentos musicais, o que colabora com a tese de que os cantadores brasileiros e a literatura de cordel têm suas raízes na tradição oral ibérica.

Além desses elementos de origem europeia (e ligados à civilização cristã), a cultura popular de Espanha e Portugal recebe ainda grande influência dos árabes, que durante oito séculos dominaram a Península Ibérica. Entre os seguidores do Islã existiam também poetas cantadores, os “medajs”, que se apresentavam em praça pública, cantando velhos contos de origem asiática (persas ou guerreiros). Nesses cantos, os “medajs” se faziam invariavelmente acompanhar de instrumentos musicais como adufes, castanholas, alaúdes e rabecas. Essas duas tradições de artistas populares – de um lado trovadores, jograis e menestrelis e, de outro, os “medajs” muçulmanos – fundiram-se na tradição da cultura portuguesa e podem ser considerados os ancestrais de uma arte popular hoje perpetuada por nossos violeiros repentistas e poetas populares. (ANDRADE *apud* ABREU; ALBANO, 2020, p. 156-157)

Entre meados do século XVI e início do XVII, a Literatura de cordel desembarca no Brasil trazida pelos colonizadores, como resultado de séculos de muitas influências, com temas ligados à religiosidade, ao sarcasmo, ao romantismo e com uma forte tendência de preservação cultural e aproximação aos grupos iletrados da sociedade (ABREU; ABRANO, 2020).

Foi no Nordeste brasileiro que essa literatura se adaptou melhor e produziu seus primeiros frutos. Datam do final do século XIX os primeiros folhetos escritos e publicados por poetas brasileiros. “Ao final do século XIX se inicia a produção de narrativas em verso com as características editoriais (*sic*) do folheto de cordel, adaptando para a narrativa em verso o repertório do romanceiro português” (MELO, 2019, p. 72-73). Destacam-se os poetas João Martins de Athayde, Leandro Gomes

de Barros, Francisco das Chagas Batista como os integrantes da primeira geração de autores da literatura de cordel.

Ainda assim, em que pese a distância histórica e temporal, o cordel sobrevive e ainda circula nos diversos meios de comunicação, principalmente os digitais, como a internet.

Indo pela vertente da transformação, a literatura de cordel evoluiu, passando da comunicação oral para a comunicação escrita, e atualmente modificou a forma de se comunicar com seus leitores, se desprendendo de seu suporte tradicional, o folheto, e indo para o mundo digital. (ASSIS; TENÓRIO; CALLEGARO, 2012, p. 9)

O cordel tornou-se assim, por excelência e tradição, a principal marca da produção poética da região que se convencionou chamar Nordeste. Temas, paisagens, fenômenos sociais ganham em seus versos a marca definidora da região. Falar em literatura de cordel é falar do Nordeste.

As representações no cordel: temáticas e identidade regional

A literatura (de cordel), como objeto de fruição estética, expressão de subjetividades e de visões e concepções acerca do mundo e da realidade também se constituiu como fonte de informação ao povo do sertão nordestino, funcionando inclusive como uma espécie de jornal. A sua linguagem, estrutura e musicalidade de fácil recepção contribuíram para que este gênero se popularizasse e se tornasse acessível ao povo.

Sendo um suporte de fácil manuseio e de baixo custo, era através dos folhetos que as camadas populares tinham contato com o noticiário. Por vezes os cordéis eram lidos coletivamente, propiciando a aproximação de indivíduos não alfabetizados com o mundo da leitura e da escrita. (MENEZES NETO *apud* ASSIS; TENÓRIO; CALLEGARO, 2012, p. 15)

E, como fonte de informação acessível ao grande público de baixa escolaridade e/ou iletrado, inúmeros foram os temas que o cordel trouxe em seus folhetos. A



diversidade temática é uma marca da literatura de cordel, desde a religiosidade, saúde, política, estórias do universo da oralidade, personagens históricos, valentia, o cangaço, até as representações do cotidiano, enfim, uma pluralidade de temas que reforçam seu aspecto de fonte de informação.

A construção de identidades é outra característica marcante nos folhetos. A partir do século XVIII, com a emergência de uma nova ordem social, ganha relevo a concepção de língua e de literatura como elementos importantes na constituição de identidades das nações modernas. No Brasil, após 1822, inicia-se os estudos sobre literatura e identidade nacional. Mas é no século XX que a poesia em versos veiculada num sistema editorial próprio ganha notoriedade e abrangência juntamente com o conceito de folclore que atrai muitos intelectuais brasileiros com estudos e trabalhos sobre a representação da alma brasileira nos textos de cordel (MELO, 2019).

Em artigo, Melo (2019) confronta conceitos sobre a literatura de cordel formulados por duas matrizes intelectuais, a dos estudos folclóricos e a das pesquisas acadêmicas. Desta última, ganha relevo os estudos das ciências sociais, principalmente a partir da década de 1960, de intelectuais e artistas marxistas.

“A perspectiva folclórica influenciou a produção dessas investigações, marcadas pela defesa da inclusão da poesia em versos – cantada e escrita – como tradição a ser conhecida e preservada (MELO, 2019, p. 74)”. Câmara Cascudo tem destaque entre os intelectuais que compreendia a cultura popular pelo viés folclórico. Para o estudioso, os conceitos estudados sobre a literatura de cordel estão “à serviço de um projeto de construção da identidade nacional baseado no conceito de tradição” (MELO, 2019, p. 76).

No início do século XX, coube aos modernistas o trabalho de coleta e catalogação de artefatos da cultura popular, dentre eles o cordel, que seriam a expressão

genuína da arte nacional. Mário de Andrade, um dos principais articuladores da Semana de Arte Moderna (1922), idealizou a Missão de Pesquisas Folclóricas com o intuito de documentar elementos da cultura popular.

No projeto intelectual da Missão de Pesquisas Folclóricas havia o desejo de registro da cultura popular numa dupla perspectiva: documentar as práticas culturais consideradas ameaçadas de extinção e fazer uso da estética popular como material para a criação de uma arte nacional. (MELO, 2019, p. 76)

Dado o exposto, a proposta deste artigo é contribuir para refletir acerca de como a representação literária da Chapa da Diamantina, representada no cordel, através da figura do natural habitante da região, o coronel, e seus jogos de poder, são percebidos e adaptados, a partir da percepção do outro, e como esse fato interfere ou não, no processo da construção dos discursos e representações.

Reflexões sobre a problemática das representações essencializadoras

A análise da representação discursiva do cabra valente, da figura do homem nordestino, descrito no cordel de Antonio Alves da Silva (2005), leva em conta os modos e as formas como essa imagem é projetada no discurso literário a partir dos valores, ideias, práticas, costumes e subjetividades, de quem normalmente tem o poder de nos definir. Dessa maneira, os descompassos entre “coisa representada” e a representação propriamente dita, para além dos dados, são relevantes, no sentido de proporcionar o entendimento que olhares pautados apenas em visões ideologizadas, não conseguem estabelecer representações que aproximem o que se representa do que é representado.

Ao desafiar a problemática da representação envolvendo questões epistemológicas, reverberadas historicamente, na perspectiva hegemônica, este texto busca produzir reflexões que possibilitem discutir como essas representações de natureza essencializadora se fazem presentes no



cordel. Para tanto, busca-se suporte nos processos cognitivos e culturais, cujo espaço privilegiado na pesquisa, proporcionará o reconhecimento da multiplicidade das expressões imagéticas e discursivas, na configuração das marcas, fronteiras e dos trânsitos que operam no reconhecimento do processo de alteridade. Nesse sentido, busca-se apresentar uma discussão que reflète acerca dessas representações regionais, e como eles atuam na configuração discursiva, a partir das seguintes problemáticas: Como a construção incessante de imagens culturais desconfigura-das do habitante local “nordestino”, ao produzir novos olhares, enviesados, suscita que tipos de reificações ou estranhamentos? Por fim, como contribuem ou interferem na construção de nossas identidades regionais?

Assim posto, retomamos a ideia defendida por Sousa (2004), ao apontar para as pesquisas multidisciplinares, como indispensáveis na retomada das questões de grande complexidade, no sentido de desvelar como os mecanismos se articulam e interagem entre si, enquanto não atingimos aquele ponto ideal entre os papéis do observador e daquele que é observado. Ou melhor, a sobreposição do mais forte sobre o mais fraco. Afinal, cada país, qualquer que seja seu formato (região, nação, comunidade imaginária, comunidade linguística, comunidade literária etc.), precisa aprender a ler-se, se deseja ter voz e/ou identidade.

A articulação do artigo com as obras do professor Durval Muniz de Albuquerque Júnior se dá em entendimento primeiro da literatura como linguagem artística, produtora, receptiva e comunicadora que aciona o compartilhamento de experiências, não só estéticas, mas também políticas, culturais e identitárias. A análise das representações inventadas da região nordestina, do seu natural habitante, “como valente e cabra macho” busca compreender o conteúdo e as modalidades das bases culturais e sociais que levaram ao surgimento da região no final da primeira década do século

XX, em substituição à antiga divisão regional do país entre Norte e Sul, assim como, as manifestações de poder estabelecidas no local.

Uma vez estabelecidos alguns dos parâmetros norteadores, podemos observar que, desde os primórdios do processo de construção das representações discursivas, do que se convencionou chamar de terras brasileiras, no início do século XVI, fomos, frequentemente, definidos por aqueles que tem o poder de nos definir, de dizer quem somos nós, ou com o que parecemos, e isso é recorrente na história. Com a representação dos elementos culturais da região do Nordeste também não foi diferente. A produção de imagens culturais e identitárias do Brasil que emergem das influências assimiladas, desde os tempos da colonização portuguesa, associadas à profusão de relatos dos viajantes europeus, notadamente, franceses, arraigados na antiguidade, deixaram marcas que o tempo parece não corroer. De maneira que a produção de um imaginário, desfocado da realidade e atrelado à fantasia medieval, parece ainda, de alguma forma, orientar a produção dessas narrativas, reverberadas no século XXI. Segundo Carvalho (2004), 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, a presença do Brasil no imaginário francês, segundo Rivas (2006), poderia periodizar-se de 1880 até nossos dias, em dois momentos: Um primeiro eixo ideológico, até 1920, que reduz a presença



brasileira a uma imagem longínqua, mas idêntica à da França. E um segundo eixo, a partir de 1930, quando o Brasil passa a ser descrito em contraponto da França. Passa-se, assim, da redução ideológica (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 uma mudança qualitativa na condição da alteridade Brasileira, reduzida até aqui ao exotismo. Como consequência, a imagem cultural do Brasil, passa de descentrada, para tornar-se matéria literária e elaboração estética de uma França, que fechada em seu provincianismo, vai projetar suas nostalgias, seus sonhos, suas buscas.

Ressalte-se ainda que à representação do Nordeste brasileiro, enquanto espaço sociopolítico ou imagético-discursivo, não existia até meados de 1910, ou simplesmente não estava assim delineado. O espaço geográfico que viria a se tornar também uma realidade regional sociopolítica independente, anos mais tarde encontrava-se ainda associado a região Norte, cuja parcela significativa dos seus habitantes viria a responder pela designação de “nordestinos” não eram nem percebidos como gente de baixa estatura, ou cabeça achatada. Aliás, simplesmente, não existiam, não lhes eram atribuídas designações particulares de qualquer natureza e, portanto, não estavam ainda caracterizados, atribuídos ou conhecidos, através da alcunha “nordestina”.

A emergência das representações discursivas de um Nordeste inventado, que o professor Durval Muniz de Albuquerque Júnior quer evidenciar em suas obras, vem na esteira da obra *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (2007), de E. Said, cuja base teórica para o debate se apresenta em torno dos conceitos de poder, discurso ou hegemonia, ao definir a relação entre o Ocidente e o Oriente como uma relação de poder, de dominação, de graus variáveis de uma hegemonia complexa, em contraponto a uma visão do

Oriente como uma região geograficamente imaginada, construída a partir de concepções religiosas, morais e econômicas divergentes e imutáveis. Conceitos estes utilizados como sustentação epistemológica por Albuquerque Júnior (2011) para discutir a complexidade da região nordestina, enquanto espaço sociopolítico, repleto de contrastes, violência e miséria, que segundo o autor, nasce a partir da reelaboração de imagens que construíram o antigo Norte, a partir de um novo discurso, resultante de uma série de práticas regionalistas, possibilitadas pela crise do paradigma naturalista. Ou melhor, pelos padrões de sociabilidade que possibilitaram a emergência de um novo olhar, em relação ao espaço e, sobretudo, através de uma nova sensibilidade social em relação à nação – que trouxe consigo a necessidade de repensar a identidade, a raça, o caráter e a cultura nacionais como capazes de incorporarem os diferentes espaços do país.

Com efeito, o *locus* nordestino evocado pelo autor, refere-se, igualmente, a um espaço social e afetivo, que ao longo de muitas décadas, foi forjado por diferentes discursos lhe atribuíram determinadas características físicas, e o investiram de inúmeros atributos morais, culturais, simbólicos e sexuais. Afinal, para Albuquerque Júnior (2011), falar do Nordeste é mencionar o clima quente, a sexualidade do “Brasil tropical”, das mulatas e negras sensuais, que muitos estrangeiros admiram; é referir-se à festa do carnaval, e lembrar-se de uma “terra radiosa habitada por um povo triste”, conforme define Paulo Prado em *Retrato do Brasil* (2002); é falar de gente preguiçosa, promíscua, mole, improdutiva e violenta. Em outras palavras, é inventariar estereótipos e mitos que emergiram com o próprio espaço físico reconhecido no mapa, composto por alguns estados e cidades.

Dessa maneira, Albuquerque Júnior (2011) constrói seu texto a partir dos conceitos de desconstrução/subjetivação foucaultiana dos discursos existentes sobre a região, como premência de uma nova



realidade. Entretanto, no que tange ao processo de construção de poder estabelecido na região, e representado no cordel de Antonio Alves da Silva (2005), o que se percebe é o estabelecimento de liames com a noção de poder evidenciado por Foucault (2002). Ou seja, o poder pensado como relação, pois ele raramente usa a palavra poder, mas a expressão – relações de poder – e quando usa a primeira é sempre no sentido da segunda. O poder pensado como relações de poder traz a ideia de força. Dessa forma, seguindo uma perspectiva arqueológica e genealógica, o autor descreve inúmeras de suas histórias da região, estigmas, imagens que atuaram na instituição de sua história. Define sua identidade, seus discursos ou impõe seu atraso, como supostamente naturais e resultantes de difíceis condições geográficas e climáticas, dos efeitos da miscigenação de raças, da herança biológica dos antepassados, do predomínio dos negros sobre os brancos, de uma natureza irrecuperável, perdida para sempre. Mostra ainda como no mesmo movimento, recortaram-no e designaram-no, na maior parte das vezes negativa e pejorativamente, “como lugar de atraso, do rural, e do passado persistente, valorizando em contrapartida o Sudeste e o Sul, agilizados com espaços de progressos, da razão e do futuro. Nesse sentido, opera a destruição da ideia de Nordeste” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p 35). Ou ainda, como eles se “nordestinizam”, ao mesmo tempo em que são “nordestinizados”, instalando-se na dicotomia binária que opõe Nordeste e Sudeste, improdutivos e trabalhadores, rural e urbano, atraso e progresso, pobreza e riqueza.

Enfim, a análise proposta apresentada pelo autor Albuquerque Júnior denuncia as relações de força que atravessam os discursos instituintes da ideia de Nordeste enquanto um espaço natural; desnuda as práticas discursivas, que o recortam, classificam, definem, o incluem na história, simultaneamente excluindo da Cultura e da Civilização.

A representação da Chapada Diamantina como espaço de contenda: o cordel como produtor de realidade

Para o geógrafo Milton Santos (2004), o espaço é criado pela utilização do território pelo povo. Sua essência é social.

Consideramos o espaço como uma instância da sociedade, ao mesmo título que a instância econômica e a instância cultural-ideológica. Isso significa que, como instância, ele contém e é contido pelas demais instâncias, assim como cada uma delas o contém e é por ele contida. A economia está no espaço, assim como o espaço está na economia. O mesmo se dá com o político-institucional e com o cultural-ideológico. (SANTOS, 2014, p. 12)

Essa definição é corroborada com o que nos apresenta Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2011). Segundo o autor, o espaço não preexiste a sua sociedade que o encarna. O espaço não é, por assim dizer, algo natural, mas, uma construção ou, nas palavras do autor, uma invenção a partir de fragmentos, que são os recortes que permanecem ou mudam de identidade.

Além do conceito de espaço ora apresentado, outro conceito trazido por Albuquerque Júnior (2011) é fundamental para se discutir a representação da Chapada Diamantina como espaço de contenda – o de região. Para ele, a noção de região, antes de um sentido geográfico nos remete a um conceito fiscal, administrativo e militar. A Chapada Diamantina – o conceito de região será utilizado para abarcar o conceito de espaço, conforme definição de Santos (2014) e Albuquerque Júnior (2011) – em que na sua base de constituição prevaleceram as lutas e disputas pelo controle do território por chefes locais, que guardavam em si poderes militares, administrativos e igualmente judiciais é o objeto de investigação do presente trabalho. O termo região é o mais apropriado para se referir a um espaço recriado ficcionalmente no cordel *Horácio de Matos, herói da Chapada Diamantina*, de Antonio Alves da Silva (2005).



A produção ficcional acima citada conta a história do lendário coronel Horácio de Matos, célebre por empreender e se envolver em episódios abarcando disputas entre os chefes locais da região onde ele se notabilizou: a Chapada Diamantina. Região conhecida por suas belezas naturais, mas, sobretudo, por sua importância que teve no cenário geopolítico baiano nos princípios da Primeira República.

No cordel em questão, cujas preocupações estéticas gravitam em torno da construção da figura imponente de um líder, senão o mais importante – Horácio de Matos –, destaca-se, como pano de fundo, as contendas entre os coronéis e chefes locais.

Já na primeira estrofe, a apresentação de Horácio de Matos denota a bravura, a valentia do temido e respeitado “herói”, já evidenciado no título.

*Quando Irecê era vila,
Com lutas e assassinatos,
Havia um homem valente
De nome Horácio de Matos.
Entre guerras e furdunços
Comandava seus jagunços,
Com fôlego de sete gatos.
(SILVA, 2005, p. 2)*

Além desse caráter bélico, outro elemento da região é exposto, a herança do ódio e as disputas entre os clãs. Os versos do cordel fazem questão de destacar essa marca, uma naturalização da guerra como componente do caráter de um povo.

*Os seus pais se odiavam,
Fosse no Sul ou no Norte,
Mas nunca haviam lutado
Para decidir a sorte;
E quando velhos ficaram
Não se reconciliaram
Nem no extremo da morte!
(SILVA, 2005, p. 3)*

Os versos acima referem-se à disputa entre o pai do coronel Horácio de Matos e o de Militão Coelho, este chefe de Barra do Mendes, cuja querela é narrada no cordel.

O coronel guardava sob sua égide, além do poder ilimitado sobre suas propriedades e a tudo que a elas se relacionavam, o poder de justiça. Sob seus do-

mínios, a venda sobre os olhos e a espada eram instrumentos nulos.

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. (QUEIROZ, 1998, p. 7)

A definição acima fica ainda mais evidenciada com os versos de Silva (2005). Eles corroboram para a representação da imagem de chefe supremo, cujas vontades são imperiosas e não aceitam embargo.

*Em certo dia um rapaz –
Numa briga sem razão –
Dos jagunços de Horácio
Bateu num de Militão
E foi preso, no momento,
Recebendo espancamento
Antes de ir para a prisão.
Mas logo Horácio de Matos,
Na tarde do mesmo dia,
Ao saber desse ocorrido,
Partiu pra delegacia
Com uma tropa capaz
Para soltar o rapaz,
Todo cheio de ironia.
(SILVA, 2005, p. 4)*

Nos versos anteriores, chama a atenção a utilização da palavra “ironia” presente no final da estrofe. Muito mais do que garantir o esquema de rimas – x a x a b b a – tem um papel semântico fundamental e central para justificar o poder de polícia exercido pelos chefes locais. Seria inaceitável, daí se dirigir à delegacia com ironia, um coronel, representado como herói e mais importante líder de uma região, aceitar passivamente a prisão de um subalterno seu.

As disputas entre as oligarquias oferecem o adubo para o pensamento que naturaliza a violência como forma de se vencer as contendas. Na Chapada Diamantina, a violência desmedida tem um lugar reconhecido e vangloriado. Esse dispositivo é, na origem da região como espaço de lutas, condição *sine qua non* para entender



a dinâmica da política e para a solução de conflitos.

*Foi uma luta terrível
Com muitas perdas de vidas.
Se enchiam de cadáveres
As Praças e Avenidas.
Mais de cem pessoas mortas,
E duzentas pelas portas
Gemiam no chão, feridas
[...]
Uniam-se aos chefes políticos,
Gente cruel, assassina,
Vinda de Pilão Arcado,
Xique-Xique e Jacobina –
Toda espécie de furdunço
Era feita por jagunço
Na Chapada Diamantina.
(SILVA, 2005, p. 4)*

As disputas entre oligarquias, tendo a honra e a vingança como estandartes, eram o eixo da vida política e social da região. No cordel, a representação da figura de Horácio de Matos é emblemática para reforçar a imagem do soberano como chefe regional maior.

*Não aceitando a derrota,
Depois, Horácio de Matos
Organizou os seus homens,
Ocultos, sem aparatos,
Pois ele tinha esperança
De fazer sua vingança,
Rechaçando os desacatos
[...]
Horácio ainda apelou
Para a justiça da terra,
Como não foi atendido,
Ele, então, declarou guerra
Contra o povo de Fabrício,
Dizendo: – No sacrifício;
O bom cabrito não berra!
Daquela data em diante
Na Chapada Diamantina
Se ouvia o matraquear
Intenso da carabina.
E os tais bocas vermelhas
Morriam que só ovelhas
Em grande carnificina.
(SILVA, 2005, p. 8-9)*

Como herói, o imaginário criado em torno de Horácio de Matos é mítico. Magia e encantamento envolvem a aura do coronel. Não é difícil encontrar narrativas que atestam o mito do corpo fechado como uma propriedade mágica do maior chefe da Chapada Diamantina. Em “Jagunços e Heróis” (1997), de Walfrido Moraes, uma

das principais biografias sobre Horácio de Matos, o contexto da preparação do assassinato do chefe da Chapada é apresentado conforme no excerto abaixo. O autor revela a utilização recorrente de práticas mágicas como forma de quebrar o encantamento do coronel e assim atingi-lo mortalmente. Ou seja, somente a mobilização de poderes sobrenaturais seriam capazes de anular as forças do coronel Horácio.

O guarda-civil n.º 97, Vicente Dias dos Santos, empreitado por Manuel Dias Machado, funcionário aposentado do Senado baiano e tio da viúva daquele Major João da Mota Coelho, tombado em combate às portas de Lençóis em 1925, e por outros adversários do caudilho, recebe quinhentos mil réis e um revólver Taurus 38, para a empreitada sinistra em plena Capital. A lenda de que Horácio tem o corpo fechado faz o policial tremer de medo e tomar as necessárias precauções. Leva, então, as balas que deverão ser usadas num candomblé do Retiro e as entrega a uma “mãe de santo” que as cura, passando em cruz, na vagina, durante dias, único meio de se quebrar qualquer encanto. (MORAES, 1997, p. 178)

No cordel em questão, esse aspecto mágico também está presente. O comando de chefe supremo, logo espaço privilegiado, lhe garante o culto de líder mitificado, isso faz jus ao posto de direção que ocupa e só realça as narrativas fantásticas sobre si.

*Ela contratou uma guarda
Pra matá-lo à traição,
Achando que ele tinha
O corpo fechado, e então
Dizia: – o Horácio de Matos
Tem vida de sete gatos
E é afilhado do Cão!
Ela lhe entregou a arma
Dizendo: – Não perca um tiro,
Vá enfeitiçar as balas
Num candomblé de retiro –
Matá-lo não vai ser fácil,
Mas eu quero ver Horácio
Dando o último suspiro!
No retiro, a macumbeira
Pôs as balas na vagina,
Falou três palavras mágicas
Do raio da silibrina
E quando tirou pra fora
Ninguém suportou na hora
O bafo da fedentina!
(SILVA, 2005, p. 15-16)*



O fim da Primeira República e a morte de Horácio findaram o coronelismo e todas as suas consequências que configuram a Chapada Diamantina como lugar das disputas, da violência e da naturalização das contendas da região de coronéis?

O autor do cordel faz questão de ressaltar que a conformação da Chapada Diamantina como espaço de embates em tornos de facções políticas não se perdeu num passado glorioso, ele permanece como prática social significativa do povo da região. Os versos abaixo ilustram bem essa perspectiva assumida por Silva:

*Na Chapada Diamantina
Não há mais guerra nem fome:
Os políticos se entendem,
Cada um honra seu nome,
Há paz em todo o sertão,
Mas no tempo de eleição
Novamente o couro come!*
(SILVA, 2005, p. 17)

Considerações finais

O conceito de Nordeste nasce do “cruzamento de uma série de práticas regionalizantes, motivadas pelas condições particulares com que se defronta as províncias do norte, do Brasil, após independência” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 341). Essas práticas começam a se cruzarem com uma série de discursos, sejam políticos ou culturais que sedimentam a ideia de uma região nordeste, que deixa de ser simplesmente uma área seca do Norte, para se tornar uma identidade racial, econômica, social e cultural à parte. O que, de alguma forma, nos remete a pensar no processo de desconfiguração dos elementos culturais e identitários, no discurso literário sofridos pelo Brasil, desde seus primórdios, a partir da manutenção dos discursos hegemônicos praticados por aqueles que habitualmente nos define, ou melhor, que seguem nos reificando no século XXI. Pois, para o autor, “o Nordeste, assim como o Brasil, não são recortes naturais, políticos ou econômicos apenas, mas, principalmente, construções imagéticos-discursivas, constelações de sentidos” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 343).

Com intuito de contrapor o pensamento cultural e político hegemônico em torno da construção do Nordeste, é que se insurge a obra de Albuquerque Júnior (2011), ao retratar a história cultural do Nordeste, buscando desfazer noções essencialistas que instauram a região nordestina, como uma região homogênea, no campo fixo e irrecuperável da natureza e que a localizam hierarquicamente em relação ao Sudeste e ao Sul do país, ao denunciar múltiplas e sofisticadas formas de exclusão social cultural e identitária. De maneira que a construção imagética projetada sobre a região do Nordeste, segundo o autor, “nasce da mudança da relação entre olhar espaço, da desnaturalização deste, passando não mais a ser pensado como recorte natural ou étnico, mas como um recorte sociocultural” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 342). E vai além ao apontar a maneira como essa representação produz seus efeitos:

Os estereótipos para a região Nordeste são operativos, positivos, que instituem uma verdade que se impõe de tal forma, que oblitera a multiplicidade de imagens e das falas regionais, em nome de um feixe limitado de imagens e falas clichês, que são repetidas *ad nauseum*, seja pelos meios de comunicação, pelas artes, pelos próprios habitantes, de outras áreas do país e da própria região. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 343)

Segundo Albuquerque Júnior (2011, p. 352), “se o Nordeste foi inventado para ser este espaço de barragem da mudança, da modernidade, é preciso destruí-lo para poder dar lugar a novas espacialidades de poder e de saber”. Por isso, é preciso recriá-lo diferentemente, livre das pesadas heranças do passado, sem estigmas e sem preconceitos, pois, pensar a região do Nordeste como uma entidade, é perpetuar uma identidade forjada por uma dada dominação. E, por fim, o autor convoca seus leitores a pensar, sim, a região como uma “construção histórica em que se cruzam diversas temporalidades e espacialidades, cujos elementos culturais, desde eruditos a populares, foram domados por meio das categorias da identidade, como: memória, caráter,



alma, espírito, essência” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 347).

O Nordeste que Albuquerque Júnior chama à atenção em sua obra, não é o Nordeste tal como ele é, mas é o Nordeste tal como foi nordestinizado, cuja ideia principal, se fundamenta na constituição de um espaço da negação, em contraponto ao Sul maravilha que se construía em alteridade e paralelo. É como se ao longo do tempo tivesse ocorrido um constante e profundo afastamento das regiões Nordeste e Sul, constituídas por diversos olhares, interpretações e sentidos. Assim, ao se pensar na construção discursivo-imagética do Nordeste, esses mesmos parâmetros nos servem para repensar a criação de mitos e imaginários sobre a Chapada Diamantina, sobretudo sobre as representações que dela se fazem. Sem sombra de dúvidas, tanto as narrativas historiográficas quanto as memorialísticas atestam a formação da Chapada Diamantina sob a égide do poder patriarcal exercido pelos coronéis. Quanto a esse espectro não há o que se discutir. O que o presente artigo problematiza é a veiculação e a conformação de discursos, como o presente no cordel em estudo, que naturalizam a violência como constitutivo do caráter microrregional, atribuindo a esse dispositivo uma insígnia do seu povo e uma reificação de uma pretensa cultura belicosa, marcada na atualidade pelas disputas em períodos eleitorais. Mais do que definir elementos da identidade regional, essa concepção força a uma aceitação de uma verdade naturalizada, tradicional, hereditária.

Referências

ABREU, Valtênir Soares de; ALBANO, Adriana Helena de Oliveira. Identidade e região em “Quadras ao roraimeira”. *Revista Entreletras* (Araguaína), v. 11, n. 1, jan./abr. 2020. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php>. Acesso em: 30 out. 2021.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A Invenção do Nordeste e outras artes*. 5. ed. São Paulo: Ed. Cortez, 2011.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *Nordestino: uma invenção do falo* – uma história do gênero masculino (Nordeste 1920/1940), Maceió: Edições Catavento, 2013.

ASSIS, Regiane Alves de; TENÓRIO, Carolina Martins; CALLEGARO, Tânia. Literatura de cordel como fonte de informação. *CRB-8 Digital*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 3-21, jan. 2012. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php>. Acesso em: 30 out. 2021.

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

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Lisboa: Editora Difel, 1990.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 4 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

MELO, Rosilene Alves de. Literatura de cordel: conceitos, intelectuais, arquivos. *Diálogos com a história: estudos interdisciplinares*, São Paulo, v. 65, mai/ago. 2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br>. Acesso em: 30 out. 2021.

MORAES, Walfrido. *Jagunços e Heróis*. 5. ed. Bahia: Empresa Gráfica da Bahia / Assembleia Legislativa, 1997.

PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*. Interpretes do Brasil / coordenação, seleção de livros e prefácio, Silviano Santiago. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2ª edição, 2002.

QUEIROZ, Claudionor de Oliveira. *O sertão que eu conheci*. 2. ed. Salvador: Assembleia Legislativa, 1998.

RIVAS, Pierre. *O Brasil no imaginário Francês: tentações ideológicas e recorrência mítica (1880-1980)*. São Paulo: Ed. Nova Ltda, 2006.

SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo. Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Milton. *Espaço e Método*. 5. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.



SILVA, Antonio Alves. *Horácio de Matos, herói da Chapada Diamantina*. São Paulo: Editora Luzero, 2005.

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

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

Abstract: This article, developed from bibliographic research, presents an overview of the historical and cultural bases of Cordel (regional literature), as well as its arrival and establishment in Brazilian lands, from the Northeast region. It argues the Cordel Horácio de Matos, hero of Chapada Diamantina, by Antonio Alves da Silva (2005), relating the work to theoretical assumptions of the representation of the region and the northeastern people, present in the works of Professor Durval Muniz de Albuquerque Júnior, from the perspective of Foucauldian analysis to think about power, its relations, representations, and regional discourses, as constitutive of essentialized identities, established by hegemonic social groups. And, finally, it compares the construction of the image of Colonel Horácio de Matos with the one that forged an identity of the Northeast of Brazil as a place of backwardness, in opposition to the developed South.

Keywords: Northeast of Brazil; Northeast people; Regional literature; Power; Speeches; Representations.

Recebido em: 04 de novembro de 2021.

Aceito em: 28 de novembro de 2021.

AFROS & AMAZÔNICOS



PLURIIDENTIDADES EM ILHA DE MARÉ: POR OUTRA LÓGICA POSSÍVEL PARA A EDUCAÇÃO ESCOLAR QUILOMBOLA

Pluriidentities in Ilha de Maré: for Another Possible Logic for Quilombola School Education

*Nolienne Silva de Oliveira**

Resumo: O presente artigo busca analisar a Educação Escolar Quilombola nas escolas “ditas” quilombolas em Ilha de Maré, Salvador, Bahia. Através da discussão entabulada pelos docentes, apoiado na análise de seus discursos, complementado com revisão bibliográfica, o artigo mostra breve contexto da Ilha de Maré e procura compreender como os discursos apoiados nas lógicas da representação identitária interferem e constroem conflitos entre os habitantes da Ilha.

Palavras-chaves: Pluriidentidades; Ilha de Maré; Educação Escolar Quilombola; Continente Africano.

Introdução

A constituição da sociedade baiana oferece aos estudiosos riquezas inúmeras para explorar. Dentre tais riquezas cito algumas encontradas em Ilha de Maré: conhecimentos, informações, dados que irão contribuir para uma reconstrução e ressignificação dos conceitos que tem nos ensinado nos espaços educacionais em todos os níveis.

Serão tratados neste artigo algumas questões sobre a Educação Escolar Quilombola nas escolas “ditas” quilombolas em Ilha de Maré, considerando suas dificuldades, avanços e desafios, tendo como vigência de um dos construtos de prática educacional a lógica atual de representação identitária adota nestes espaços educativos. Para tal a estruturação que fomento perpassa pela breve apresentação de Ilha de Maré, por questionamentos acerca da(s) lógica(s) implementada(s) da temática identitária quilombola em sala de aula, pela percepção da conjuntura escolar mareseiro considerando o cenário de charnei-

ra que ocupa a representação entre a Educação Escolar Quilombola e a Educação Quilombola.

Este é o tema central deste artigo, buscar problematizar os liames identitários trabalhados nas escolas de Ilha de Maré, as disputas curriculares em que estão envolvidas no disputado mercado cultural pernambucano

Sobre o contexto mareseiro¹

Conforme dados da Supervisão de Disseminação de Informações Unidade Estadual do IBGE na Bahia (SDI – UE/BA, 2019), Salvador é a quarta maior capital do país em número populacional, sendo a região metropolitana de Salvador (RMS) constituída de 81,1% população negra. Também possui quatro comunidades certificadas como remanescente quilombola pela Fundação Cultural Palmares (FCP), três delas pertencentes ao bairro Ilha de Maré.

Em relação à Ilha de Maré, figura como um dos bairros soteropolitano mais negro cuja população total de 4.236 habitantes se autodeclara parda (63,15%) e preta (29,84%) segundo dados obtidos no

* Graduação em História (2001) pela Universidade Católica do Salvador (UCSAL). Mestra em História (2020) pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras da Universidade do Estado da Bahia (UNEB).

1. Autodenominam-se desta forma os moradores locais de Ilha de Maré.



Observa Salvador. Compõe o arquipélago da Baía de Todos os Santos pertencentes ao município ao lado da Ilha de Bom Jesus dos Passos e Ilha dos Frades. Com acesso restrito ao transporte fluvial, a mobilização ocorre através do Terminal Marítimo de São Tomé de Paripe, com saída de barcos “pequenos” quase que ininterruptamente.

Das localidades quilombolas reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares (FCP) e Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) como remanescentes de quilombos em Salvador, estão Bananeiras, Praia Grande, Martelo, Ponta Grossa e Porto dos Cavalos².

Compreendo que muitas são as concepções e definições de bairro, visto que distintos conceitos podem ser adotados de forma diferenciada, aspectos urbanísticos, sociológicos, físico-territoriais ou mesmo administrativos. O que objetivo com isso é trazer a toma que os mareseiros não foram auscultados no processo de constituição administrativa do bairro o que leva a incongruência nominal das localidades. Enquanto a comunidade reconhece o máximo de onze localidades – Itamoabo, Botelho, Santana, Neves, Praia Grande, Bananeiras, Maracanã, Porto dos Cavalos, Martelo, Oratório, Ponta Grossa³ – o ente municipal sinaliza quantidade que varia de modo muito expressivo cujas nomenclaturas seguem a mesma dinâmica em documentos veiculados institucionalmente (Gerência Regional/SMED, livro Ambiental Infante-Juvenil de Salvador [2006], SU-COM-BA, mapas_8167_2012 do Plano de Desenvolvimento Diretor Urbano – PPDU). Nesses podemos identificar os acréscimos das localidades de Armenda, Ponta do Ermitão, Cacimba, Ponta da Cacimba, Ponta de Coroa, Ponta de Areia, que para os nativos são nomes de lugares (praias e ruas).

2. As comunidades de Martelo, Ponta Grossa e Porto dos Cavalos entraram com processo de reivindicação quilombola de modo conjunto na FCP.

3. Ainda há discordância sobre o quantitativo de localidades entre os mareseiros, figurando sempre de dez a onze localidades, mas não sobre a nomenclatura dos espaços.

Quando estabeleço as relações nominais das localidades tenho por intuito ressaltar que Ilha de Maré é uma só, embora sua população esteja distribuída em várias localidades, o que confunde os visitantes que chamam genericamente as localidades de “ilhas”.

Reporto a tal questão para demonstrar quão relevante reconhecer que não se sabe tudo, assim como tão “naturalizada” pode estabelecer as “versões” impostas com o status da legalidade. Ao meu ver ocorre o que Adiche denomina de “o perigo da única história”: firmar a denominação da localidade permite firmar o pertencimento, as representações identitárias, as práticas cotidianas vinculadas ao jeito de ser e de viver local, sua história; a negativa, para mim, gera ação tutelada de desterritorialização que desconsidera a historicidade local e impede o reconhecimento da humanidade compartilhada em contexto histórico-social via práticas e costumes, partilhadas, construídos e (re)elaborados pelos moradores locais, sujeitos de direitos plenos constituidores de nossa sociedade.

Considero fundamental expor que as políticas públicas devem ser instrumento do povo e não de alguns, ainda que haja consenso, tensões, negociações e conflitos precisa ouvir para fazer junto. Deixo minha crítica a tal postura de realizar substituições de marcos simbólicos locais significativos por ilustrativos constituem potencial naturalização, desumanização, invisibilidade e apagamento histórico, premissa vigente dos que recorrem a técnicas de controle social e jogos de poder existente na história da sociedade brasileira.

Não à toa afirmo em minha dissertação de mestrado que

A história de Ilha de Maré se confunde com a do próprio país, sobretudo que tanto ainda há para se conhecer em seus pormenores não oficiosos da colonização. A Ilha é produto e produtora de dinâmica territoriais em conflito constante com seu entorno, que traz em seu cerne intimista a certeza do porto seguro, das terras férteis e da (re)produção abundante dos mares e manguezais para negros



que foram escravizados e fugiram dos engenhos próximos, constituindo na Ilha seu lugar. Tal circunstância descrita é encontrada em todas as narrativas de contexto sócio-histórico local. (OLIVEIRA, 2020, p. 33)

Em Ilha de Maré, existem vários vestígios históricos de povos indígenas, negros africanos e afro-brasileiro e branca europeia. Dentre suas manifestações culturais (algumas comuns a todas as comunidades e outras distintas conforme a localidade), podemos citar alguns exemplos: grupos de samba de roda, capoeira, doce de banana, moqueca (camarão, catado de surubim etc.), bata do feixo, pamonha de banana verde, renda de bilro, pescaria, cestaria, mariscagem, festa do peguari, festa de Nossa Senhora de Santana/travessia dos Navegantes/festa de Nossa Senhora das Neves, cavalgada, corrida de veleiro, reza-deira/conhecimentos das folhas, culto ancestral, construção de barcos.

É fundamental destacar que o resíduo do peguari, e outros elementos locais, são muito utilizados para compor atividades pedagógicas que envolvem diversos componentes curriculares, porém ainda tratado com cunho meramente decorativo, sendo ainda um recurso pouco valorado para confecção artesanal como fonte de renda.

Os entes governamentais estadual e o municipal, em muitos e diferentes momentos, recorrem à cultura local para promover o turismo com divulgação em vídeos em grandes meios de circulação midiática de uma imagem idílica local e preconcebida de “ser quilombola”. Todavia, tal promoção é insipiente e assistemático, não gerando rendimentos significativos para as comunidades mareseiras.

Destaco que cada registro cultural envolve uma aprendizagem ancestral, passada familiarmente, reconhecida em todas as localidades, ainda que nem todas as pratiquem. Nesse âmbito, na ilha se destacam: a renda de bilro, o artesanato, a mariscagem, a pescaria, a culinária, o “saber” das plantas medicinais. Quan-

to ao reconhecer-se quilombola, muitos discursos foram proferidos, com tons variados. Porém, quero apresentar a fala de uma das moradoras locais. Ela cita que

Ser criado em meio de pessoas que você se reconhece, que sabe da vida do outro, do que ele precisa, que faz parte de você de certa forma é responsável por ele... É ficar preso, não soltar, mesmo que você vá para onde for, mas suas raízes fica, você vai, mas as raízes vão juntos. É ser quilombo por ancestralidade. É ser quilombola e não “adotar” a identidade quilombola, sem declara ser... Tem história de terreiros que fizeram a vida não ser tão pesada, é a relação, o laço de família, que não se perde, você não precisa sair com dinheiro, se preocupar com a identidade, porque é família, tem contato com gente como eu, aquela coisa assim que se eu fizer vai repercutir nele, me vejo no meio de um círculo onde ao meu redor todos são minha família, quilombo é toda família e por isso toda ilha tem laços familiares. (OLIVEIRA, 2020, p. 46)

Conforme informado pela Supervisão de Disseminação de Informações do IBGE na Bahia (SDI-BA), quando da realização do último Censo, em 2010, Salvador ainda não tinha uma lei de bairros (publicada em 2017), fator que impede a oficialidade das informações por bairro para Salvador. Todavia, tal setor ressalta que, em 2012, o IBGE foi uma das instituições que participaram na elaboração do estudo “O Caminho das Águas em Salvador”, coordenado pela UFBA, e que terminou por definir os desenhos territoriais do que seriam os primeiros 163 (cento e sessenta e três) bairros oficiais de Salvador, com posterior acréscimo de outros 07 (sete), não inclusos neste primeiro trabalho. O IBGE produziu alguns dados pautados no Censo 2010 e contribuiu para a divisão proposta dos bairros que estabelece sua divisão oficial.

Embasada nas planilhas (dados de 2010) com os elementos desse estudo para os bairros de Salvador, que contêm dados sobre população em geral, rendimento, cor ou raça, faixa etária, analfabetismo e saneamento básico é que posso informar sobre Ilha de Maré, mas não sobre as localidades da mesma. Assim, os índices a seguir



referem-se à ilha enquanto terceiro maior bairro de Salvador.

Referente a ser um dos bairros mais negros de Salvador se justifica por ter uma população de 4236; 3939 pessoas residentes e da cor ou raça – negra; ocupando o primeiro lugar com 92,99% pessoas residentes e da cor ou raça – negra (denominador bairro). Quanto à renda: 3535 pessoas com 10 anos ou mais de idade, com ou sem rendimento; rendimento médio mensal de (R\$) 257,10. Sobre os números de analfabetismo para as pessoas de 15 anos e mais de idade, nos bairros de Salvador em 2010, Ilha de Maré detém o seguinte cenário: 3111 pessoas residentes com 15 anos ou mais de idade; 2601 pessoas com 15 anos ou mais de idade alfabetizadas; 510 pessoas residentes com 15 anos ou mais de idade, analfabetas 16,39 taxa Analfabetismo; 02 no Ranking taxa Analfabetismo. Quanto aos dados percentuais de domicílios foi informado: quanto ao uso da água: 92,93 de rede encanada, 0,16 usam as poços/nascentes, 07 outra forma que não identificado na planinha; esgotamento inadequado 84,53; 99,92 detém energia elétrica; 89,98 lixo coletado por serviço de limpeza na porta, ainda que haja outras formas de coleta (por caçamba (container), queimado na propriedade, enterrado na propriedade, jogado em terreno baldio ou logradouro, jogado em rio, lago ou mar, outro destino de lixo), chamo atenção que ainda há 0,08 de lixo sendo jogado em rio, lago ou mar; dos 1229 domicílios particulares permanentes 39,41% possui a mulher como responsável.

Números impactantes, provocadores e que podem ser trabalhados como conteúdo curricular interdisciplinar nas salas de aula, mas não são sequer mencionados nos diálogos e entrevistas com profissionais da educação, nem identificados nos projetos ou propostas curriculares da Secretaria Municipal de Educação de Salvador. Quando ocorre alusão ao quantitativo de população negra em ilha de Maré, é feito de modo generalista, sem mencionar fontes e em geral não incluem a população

albina⁴ existente na localidade de Bananeiras.

Educação Escolares Quilombolas: outra lógica

A Educação Escolar Quilombola (EEQ) traz a tona a execução de desafios nos âmbitos individuais (subjetivos e de formação); coletivos (no sentido da necessidade de transformar os processos relacionais entre os indivíduos na sociedade brasileira); institucionais (formativo, normativo, gerencial, comportamental e ideológico); político (concepção legais da cultura educacional).

As divergências de entendimento estão desde o âmbito da estrutura organizacional (órgão central) ao âmbito conceitual para compor a construção de uma “identidade quilombola”. No campo controverso que demarca o currículo escolar transdisciplinar e transversal que a EEQ preconiza, na prática do chão da escola, é a ótica do Outro que ainda determina o que será estabelecido e construído ao longo do ano letivo, o que será (in)visibilizado.

Entre a que determina a Lei e o que põe no Currículo à realizar há o que os/as professores/as precisam mediar para que os estudantes possam ter acesso a conhecimento contribuindo para que estes possam ter suas potências ampliadas.

Abordar a Educação das Relações Étnico-Raciais não é abordar a Educação Escolar Quilombola, são políticas e vieses distintos que inter cruzam suas tessituras. Saliento que em algumas redes de ensino foram incluídas disciplinas, recorrendo a nomes genéricos cuja ementa aludem à questão racial e dos povos tradicionais. Porém, ao invés de fortalecer a discussão, realizam um desserviço dificultando, inclusive, a inclusão de programas, conteúdos e aprofundamento das discussões dentro dos segmentos educacionais gerando componentes curriculares vazios e

4. O Albinismo é uma deficiência na produção de melanina, uma condição recessiva, com frequência em casamentos consanguíneos.



soltos, impedindo possíveis articulações interdisciplinares. A transversalidade e a transdisciplinaridade são princípios teóricos que requer atuações/intervenções práticas abarcando metodologias de ensino, proposta curricular e proposta pedagógica.

As Diretrizes Curriculares Municipais adotadas para Educação Escola Quilombola (DCMEEQ), Resolução CME nº 33/2015, têm sido utilizadas como referência na elaboração de projetos políticos pedagógicos adotadas pelas comunidades em estudo, ofertando assim subsídios na elaboração destinada exclusivamente a tais comunidades quilombolas. Salvador possui um setor denominado Núcleo de Políticas Educacionais das Relações Étnico-Raciais (NUPER) na Secretaria Municipal de Educação, cuja finalidade é propor, implementar e acompanhar Políticas Públicas Educacionais relativas às questões raciais na SMED em fomentado diferenças significativas após reestruturação em 2017.

Dentre as proposições trabalhadas de 2017 a 2019, constam:

- Execução da Proposta de Implementação das DCMEEQ;
- Proposição de atividades específicas para as comunidades das escolas das Ilhas com recursos próprios;
- Articulação com vários setores da Smed para implementação das DCMEEQ, para além da DIPE (Setor Pessoal, Setor de Merenda Escolar, Setor de Estrutura Física das Escolas, Setor de Transporte, Núcleo de Tecnologia da Informação);
- Sistemática de monitoramento, acompanhamento e execução do planejamento elaborado pela GR Subúrbio II;
- Participação, a partir de fevereiro de 2019, do NUPER no Comitê Técnico de Ações Afirmativas para as Comunidades Quilombolas de Salvador;
- Comissão das Escolas das Ilhas;

- Revisão das Diretrizes Curriculares Municipais de 2005;
- Referencial Curricular Municipal para Educação das Relações Étnico-Raciais de Salvador.

Assim, com a obrigatoriedade de inserir a História da África e dos Africanos bem como atuar com questões alusivas à Educação Escolar Quilombola, diversos educadores tiveram que inserir e conciliar temas com o conteúdo já desenhados nos planos de trabalho, nos livros didáticos e materiais outros adotados pela Rede. E justamente aqui identifiquei um elemento singular que ocorre nas escolas ditas quilombolas do município de Salvador: a pluriidentidade enquanto fenômeno sócio-histórico, ao estabelecer as representações e os discursos existentes entre os sujeitos nativos e os educadores da Rede Municipal de Salvador/Bahia. Também a ausência de um trabalho curricular perene com o que tal território possui em todos os cantos de sua existência: sua historicidade e cultura popular local; além de forte presença de discursos bem demarcados de raça e “quilombismo”.

Em trabalho publicado recentemente destaco que

Abro espaço para sublinhar a importância que os conceitos possuem em nossa sociedade trazendo o que nos retrata Mudimbe (2013) e Lima (2016; 2018) acerca das práticas e costumes. Estas são constituídos de outras formas, desdobradas e ressignificadas de diversos e infinitos modos. Eles nos traz que a *África*, conforme a conhecemos, é uma invenção urdida por discursos exteriores aos povos africanos que não se reconhecem frente a tais discursos e representações. Tal proposição também possui equivalência com a questão *quilombola*, posto que é tal conceito exógeno que ressoa, num continuum, como outro assim o reconhece. (OLIVEIRA, 2021, p. 91)

Muitos são os discursos que transitam entre os espaços representativos locais e das escolas, onde a temática identidade, raça, ancestralidade, representatividade, cultural, aparecem como conteúdos para



práticas educativas, mas que não se constituem concretamente positivas visto que não assegura as experiências individuais e coletivas da Educação Quilombola recomendadas pela Educação Escolar Quilombola. Ou seja, não engendra conexão entre a educação informal e a educação formal.

A maior aproximação entre este dois lócus está enviesado em discursos permeados de ideologias militantes em forte tendência a constituir justamente o que se pretende ressignificar e/ou destituir conforme citam alguns moradores das localidades de Ilha de Maré.

Existem muitos projetos educacionais institucionais, positivados por todo esforço empreendido na mobilização para modificar o mote de interesse sobre a representação de temáticas relacionadas à educação. Não pretendo realizar aqui o fenômeno da “terra arrasada”, entretanto, as incongruências devem ser identificadas, dialogadas, suplantadas para que as práticas educacionais conttenham a ressonância necessária no currículo escolar da EEQ da localidade mareseira. Questiono o seguinte: que face pode ver na política educacional voltada para as escolas “ditas” quilombolas mareseira? Ser um profissional da educação e fazer parte de um movimento social garante, por sua vez, o embasamento e aporte teóricos necessários para tratar com a devida importância a temática exigida legalmente (Lei nº 9.394/1996, Lei nº 10.639/2003, Lei nº 11.645/2008, Parecer CNE/CEB nº 16/2012, Resolução 033/2015)? Os estudantes e seus responsáveis participam e se reconhecem nas propostas educacionais em prática em sua localidade?

O que fazer quando um morador local e também funcionário na unidade escolar em Bananeira, lhe diz ao finalizar uma reunião formativa que o mesmo estava presente, enquanto aguardava para embarcar na canoa e transladar ao barco que nos levaria ao continente, que lá [Bananeira] era a “África mais pobre das Áfricas de Ilha de Maré”, porque ele aprendeu que “todos

são quilombolas e que os negros no Brasil são descendentes de africanos”. Ou seja, equiparou o continente africano com Bananeira/Ilha de Maré enquanto lugar de inferioridade, de miséria, de ausência de direitos, de prosperidade, de invisibilidade⁵.

Que pensar sobre o currículo que está sendo posto em prática quando uma professora lhe afirma:

Eu tinha outra ideia de quilombola... Cheguei cheia de expectativa para ensinar e cheguei a começar assim a fazer um levantamento sobre o que eles pensam sobre sua identidade. Mas fui me frustrando porque o que fazia não vingava. Eles não compreendem que são quilombolas, é preciso explicar para lhes garantir os direitos... Aqui tudo é diferente, começar pelo tempo de aula... Tudo aqui é guiado pelo tempo da maré.

Como posso afirmar que a identidade vigente em ilha de maré é quilombola quando um dos moradores de Santana lhe afirma:

Antes se trocasse um praiagrandense com um santaneiro tinha até briga. Era porque estava botando a pessoa num lugar que não é dela, não era de lá entende? Que não era preto, era mais claro entre outras coisas. Hoje não vejo mais assim. Mas, somos todos mareseiros e gosto de ser chamado de quilombola porque se chamam de santaneiro me colocam num território que não me reconheço mais. Então, se me perguntasse hoje de novo dizia que nasci em Santana, sou mareseiro, quilombola.

Como não debruçar sobre a fala de um dos moradores mais respeitados da Ilha de Maré quando expõe que

[...] a gente, nós, somos descendentes de africanos, nascidos aqui ou lá, nossa raiz é lá, e até hoje a escravidão não acabou, ainda existe, o que não falta é gente trabalhando como escravo no Brasil [...]. E o nosso antepassado também chegou aqui na ilha, também, foi fugido.

Se há uma infinidade de materiais sobre a temática que envolve a EEQ para

5. Os depoimentos apresentados compõem a minha dissertação de mestrado inclusa na referência deste arquivo.



trabalharem formações (inicial e continuada) específicas, construção de projetos educacionais, inclusão de disciplinas nos currículos de ensino superior (graduações e pós-graduação) – ainda que haja necessidade de em todas as dimensões citadas detenham conteúdos pertinentes, embasamento teórico fundamento em contexto histórico e livres de estereótipos e/ou erros conceituais e ideologias essencializadas – porque ainda não se constitui, dentro do espaço escolar, as justas adaptações às necessidades e ao cotidiano dos estudantes para fomentar o entendimento sobre a sociedade multicultural e pluriétnica em que está inserido?

Encontrei ressonância das minhas inquietudes nas palavras de Lima (2018) ao trazer à tona o modo como tem sido o entendimento acerca das representações da história do continente africano, insistentemente criado em *paralelo linear* com a história de negros/as e negros/as brasileiros/as, homogêneos enquanto indicativo de prática e costumes de uma dita diáspora, e automaticamente passando a pertencer à história do continente africano. Tal perspectiva possibilitou-me pensar sobre o modo como tal ocorrência é tecida e costurada nas escolas mencionadas, como equivalência na questão quilombola: se a Ilha de Maré automaticamente é quilombola e tece foco de ensino nessa direção numa dimensão cultural a qual ele próprio encontra-se mergulhado.

Enquanto vetor de conexão com a realidade mareseira, espaço de pluridentidades e culturas deste território múltiplo, a educação institucionalizada encontra um locus particular, de difícil acesso, mas de profunda relevância para a sociedade soteropolitana e brasileira.

Insisto que é preciso interpretar as relações estabelecidas nos espaços educacionais a partir da lógica que reviste a importância pedagógica e implicações sociais e políticas claras dos contextos de dimensão histórica das relações desenvolvidas, formadas por práticas sociais,

políticas, culturais familiares, enfim diversos construtos da lida diária (CERTEAU, 1998).

Dessa forma, a EEQ encontra sentidos e gera significados que se inscrevem numa proposta de projetar/visionar, experimentar e vivenciar “outras” lógicas educacionais que não excluam a já existente (EQ), na perspectiva de permitir novos olhares e de forjar novos posicionamentos de pensamento, dentre quais sobre a sociedade, a educação, o currículo, o africano, o negro, o quilombola, o preto, o mareseiro.

Percebe-se no espaço escolar mareseiro...

Em parceria com as unidades escolares, moradores locais que compõem associações locais ou que integram organizações maiores realizam atividades com parceiros diversos visando ampliar as possibilidades de conhecimento para a comunidade local e escolar. Tais atividades vão de curso profissional a seminário sobre território quilombola.

Apesar de algumas conquistas simbólicas e concretas, é precarizado o modo como a comunidade adentra aos espaços da educação na condição de convidado onde deveria ocupar outra posição nesse processo, mas reconheço sua importância ao interagir e partilhar informações que não sabiam e por ser *um dia diferente*. Algumas parcerias são questionadas por serem realizadas com instituições e empresas que poluem o meio ambiente e na contramão do processo ofertam a comunidade parcerias sócio educacionais configurando um contrassenso.

Objetivamente, em relação à temática da identidade, após a publicação dos marcos legais determinando a obrigatoriedade do Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira, da História dos Povos Indígenas, dos Povos Quilombolas e Comunidades Tradicionais, tem havido diálogos significativos nas instituições de educação básica, ensino superior e movimentos so-



ciais (mesmo preponderantemente interior/isolado e pouco colaborativo/rede) a se debruçar pelo constitutivo da história negra africana, situação social, negritude, representatividade, ancestralidade, religiosidade, cultura etc.

Considerando o percurso percorrido na pesquisa realizada para a dissertação no espaço escolar de Ilha de Maré com os moradores e o “Órgão Central”, constato ocorrência de fatos presentes em todas as unidades educacionais, fruto de apropriações, fabricações e ressignificações. Dentre a diversidade verificada, apresento:

- O cenário de charneira ocupado pela representação entre a Educação Escolar Quilombola e a Educação Quilombola, para além do suposto referente, uma atribuição de sentidos;
- O deslocamento do conceito de identidade ocorrido no espaço de Ilha de Maré como ponto de dissenso entre localidades com insípida crítica à ideologia que expõe identidade como elemento dialógico de resistência-oposição e de integração consensual.
- Forte influência do componente externo que referencia matrizes pedagógicas de uma educação cuja maior característica se pauta na identidade da comunidade como elemento sincrônico norteador de toda construção curricular educativa formal;
- Entre a implementação e implantação, alicerçada na reflexão da prática pedagógica que embasa a temática, ainda prevalece ações pontuais e sem trazer ao centro a comunidade local;
- Ainda se faz prioritário a superação de um modelo de educação brasileira que não dialoga a realidade nem prepara o seu público (estudantes) para os enfrentamentos que a vida proporciona;
- Insuficiente inserção de projetos educacionais – e também socioculturais – que buscam entrelaçar, com fios mais endógenos que exógenos, a amplia-

ção das políticas de manutenção da vida local;

- Profissionais voltados para as dinâmicas das relações locais com olhares e ações pedagógicas nos valores das culturas dos povos tradicionais e nas relações étnico-raciais;
- Maior reconhecimento de que a descrição e interpretação por um não nativo acerca dos costumes, práticas e rituais religiosos é, em princípio, mais afetada pelo horizonte cultural do observador do que a descrição de certos aspectos da vida material do observado;
- Maior desnaturalização de padrões e valorização das singularidades com maior ênfase no processo de reconstrução curricular, de um novo paradigma de pensamento, de nova perspectiva de abordagem educacional para conceber conteúdos e componentes curriculares que subverta e questione os sistemas que lhes dão suporte e a lógica que a sustenta;
- Ciclo vicioso de contratação de profissionais da educação. A maioria dos professores atuando nas escolas mareseiras possui regime de contratação temporária, conhecidos como “Reda” – atuam pelo Processo Seletivo Simplificado. Quando está conhecendo melhor a comunidade em que atual o contrato em geral se finda e um novo “ciclo” se inicia com agravante de, em inúmeras situações, a unidade não terem o profissional substituto logo após finalização contratual.

Conforme Amadou Hampatê Bá (1972), a forma de compartilhar os ensinamentos, conhecimentos, é tecida nos momentos do dia-a-dia, associada aos acontecimentos da vida cotidiana. Portanto, pergunto: Como compreender os olhares dos profissionais da educação sobre o modo de dos mareseiros sem nenhum conhecimento sobre este último? Qual é o papel que a cultura, a memória e a história têm desempenhado na história de Ilha de Maré e na construção da EQ e EEQ? Como tem



sido apresentada e/ou representada nos espaços educacionais formais o modo de ser mareseiro? Em que termos o processo pelo qual as identidades em Ilha de Maré produzidas tem relação com seu(s) mito(s) fundador(es)?

Nesse sentido, considero importante trazer o discurso de um dos entrevistados mareseiro:

[...] as histórias muitas vezes chegou também através da escola que quando a gente estudava, aqui no colégio, era uma casa, mas se chamava escola, que tinha aqui a Nossa Senhora das Candeias, e a professora era moradora daqui e ela falava pra nós que todo mundo nativo de Ilha de Maré era quilombola descendente de escravo. (OLIVEIRA, 2020, p. 56)

Tal discurso corrobora com a compreensão de que a partir do lastro social de formação educacional são empregados os discursos externos que se infiltram nos espaços da ilha, gerando nova perspectiva de movimento identitário. Via as relações estabelecidas, chega à Ilha de Maré o discurso sobre “quilombola” ou “identidade quilombola” atrelado à questão do reconhecimento fundiário.

Acredito que seja possível, através da historicidade local, das narrativas de memórias e da cultura popular construir um currículo que potencialize, tanto no espaço educacional formal quanto não formal, o espaço de reafirmação dos sujeitos sociais mareseiros, com suas pluriidentidades representadas sem que haja disputa curricular em foco.

Algumas considerações

Tento contextualizar as lógicas que presidiram nos espaços educacionais de Ilha de Maré de modo que possa suplantar a perspectiva da “dita” escola quilombola e possibilitar outra lógica possível para a efetivação da Educação Escolar Quilombola.

Recordo de um dos versos da conhecida música cantada por Elis Regina, “o Brasil não conhece o Brasil” e me pergunto quando vamos nos propor a isso? Admito acreditar que as EEQs possam vir a ser se-

mentes férteis que quebrem o cenário de homogeneização, uniformização, estereótipos, essencializações e lógica europeia ainda existente nos currículos educacionais soteropolitanos e brasileiro como processo de produção simbólica e discursiva.

Prioritário compreender que a EEQ está sujeita a vetores de força nas relações de poder estabelecidas e disputadas em diversos cenários assimétricos ao lócus de atuação, mas também dentro deste, pois reverbera os anseios de diferentes grupos sociais para garantir o acesso a bens socioculturais, privilégios, normatizar, performatizar identidades etc.

Ao desvelar possibilidades outras, via as provocações reflexivas encetadas no decurso deste artigo ofertadas por esta escolha e por este formato particular, teço reflexões sobre as tessituras, algumas delas podem passar para muito despercebidas, quase invisíveis, ao trazer as inúmeras possibilidades pedagógicas cujo sentido social e político mais que nunca requer compromisso científico, profissional, político.

As análises apresentadas aqui certamente renderão frutos maravilhosos, mas é preciso antes semear e germinar então seus frutos aparecerem, em grandes intensidades ou não, porque depende de outros fatores o seu resultado: a terra, a rega, o cuidado, a poda. E, assim, com esta metáfora digo que as conexões epistemológicas necessitam de espaço e sujeitos para ocorrer e não cabe a representantes institucionais e aos profissionais da educação querer trabalhar pautado em ideologias de movimentos sociais ou não trabalhar/atuar alegando a não competência para atuar.

Considerando o difícil e conturbado momento em que vivemos no nosso país, de negacionismo científico e de luta contra a crise (sanitária, social, econômica, política, institucional, ambiental e educacional), as desigualdades e os preconceitos raciais e de gênero, este trabalho não se esgota. Recomendo, portanto, novas publicações que façam emergir essa temática consti-



tuidora de importante linha de estudo acadêmico e de pesquisa, além de relevância social.

Referência

BRASIL, BAHIA, ILHA DE MARÉ. *Bahia Meu Amor*. Governo do Estado da Bahia. BahiaTursa. 6º vídeo da série. 2019.

BRASIL, BAHIA, ILHA DE MARÉ. *Bahia Meu Amor*. Governo do Estado da Bahia. BahiaTursa. 8º vídeo da série. 2019.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*: Artes de Fazer. vol. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

HAMPATÊ BÂ, Amadou. *Educação Tradicional na África*. Tradução de Daniela Moreau (texto originalmente editado em francês como capítulo do livro *Aspects de la Civilization Africaine*, Paris, ed. Présence Africaine, 1972 e publicado em português na revista THOT n. 64, 1997).

JORNAL CORREIO. *Albinos da Ilha De Maré*. Canal do Jornal Correio. Disponível em: <https://www.youtube.com>. Acesso em: 10 set. 2018.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Discutindo conceitos: “raça”, “diáspora”, “identidade” e História da África no Brasil. In: LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Representações da África no Brasil: novas interpretações*. Recife: Bagaço, 2018.

OLIVEIRA, Noliene Silva de. A Educação Escolar Quilombola: as representações de marcador identitário em Ilha de Maré. In: SANTOS, Roberto Carlos; CARMO, Maria de Fátima Boa Morte do; JESUS, Hélia Regina Mesquita de (org.). *Diálogos Plurais: produção de conhecimento em história e cultura afro-brasileira e indígena*. São Paulo: Literáfrica, 2021.

OLIVEIRA, Noliene Silva de. Dissertação (Mestrado) – no prelo. Universidade do Estado da Bahia: BA. Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras/PPGEAFIN. 2020.

OLIVEIRA, Noliene Silva de. *Representações e Discursos de Quilombo, realidade*

pluriidentitária: a Escola Municipal da Comunidade de Praia Grande/Ilha de Maré.

SDI – UE/BA (Supervisão de Disseminação de Informações Unidade Estadual do IBGE na Bahia). *Desigualdades por cor ou raça em salvador, “segundo o IBGE”*. Abril de 2019.

SDI-BA (Supervisão de Disseminação de Informações do IBGE na Bahia). *Correspondência Privada – Email*. Salvador, 2021.

SUCOM-BA. *PPDU por zoneamento*. Disponível em: <http://www.sucom.ba.gov.br>. Acesso em: 02 jan. 2019.

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

Abstract: The present article seeks to analyze Quilombola School Education in the so-called quilombola schools in Ilha de Maré, Salvador, Bahia. Through the discussion initiated by the teachers, supported by the analysis of their speeches, complemented by literature review, the article shows a brief context of Ilha de Maré and seeks to understand how the speeches supported by the logic of identity representation interfere and build conflicts among the inhabitants of the island.

Keywords: Pluriidentities; Isle of Maré; Quilombola School Education; African continent.

Recebido em: 25 de novembro de 2021.

Aceito em: 10 de dezembro de 2021.

AFROS & AMAZÔNICOS



IMAGENS COMO NARRATIVAS: POSSIBILIDADES DE PESQUISA E ENSINO DA CULTURA REGIONAL

Images as Narratives: Possibilities for Research and Teaching of Regional Culture

Maria Enísia Soares de Souza*

Robson Fonseca Simões**

Resumo: O presente artigo compõe estudos desenvolvidos na disciplina “Imagem e Educação: possibilidades de pesquisa história”, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e procura estabelecer um diálogo com a tese de doutoramento em Educação Escolar do Programa de Doutorado Profissional (PPGEEProf) da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Trata-se de análises de imagens do Duelo da Fronteira, um evento cultural do Norte brasileiro, no Estado de Rondônia, Guajará-Mirim, cidade que faz fronteira com a Bolívia, como narrativas e possibilidades de pesquisa e ensino da cultura regional. Para tanto, fez-se uma incursão no Facebook, em cujas páginas foram encontrados vídeos, imagens e escritas sobre a Festa. Foram as imagens de diferentes momentos do Evento que serviram de objeto de leitura neste texto e indicaram possibilidades de narrativas pelo leitor e, de algum modo, trouxeram à discussão a inscrição da fotografia como auxiliar nos estudos historiográficos e na compreensão do mundo.

Palavras-chave: Imagens; Narrativas; Duelo da Fronteira; Cultura Regional.

Introdução¹

O objetivo deste artigo é refletir sobre como as imagens do Duelo da Fronteira, uma festa cultural que nasceu e tem vida numa cidade do Estado de Rondônia, Guajará-Mirim, cidade gêmea com Guayaquerín, do país boliviano, imagens essas disponíveis na rede social Facebook, podem ser traduzidas em narrativas.

O Duelo ocorre entre o Boi Malhadinho, que defendia, primeiramente, as cores preta e branca, o que justifica o nome. Mais tarde, no tom da sua cor passou a predominar o azul e o branco. Tanto nas indumen-

tárias e fantasias, quanto nos demais elementos do conjunto, e entre o Boi Flor do Campo, que defende as cores Vermelha e Branca. Ambos estão organizados em associações folclóricas e, juntos, encontraram nas redes sociais, principalmente no Facebook, formas de guardar dados, sejam eles escritos ou iconográficos, reforçando a ideia de que as imagens têm se tornado fontes de pesquisa.

E sendo fontes de estudos, as imagens, quer as olhemos quer as fabrique-mos, compõem nosso cotidiano. A sua utilização, decifração e interpretação têm sido cada vez mais tomadas como material de análises. Pela imagem é possível compreender se não o mundo, parte dele, porque os elementos da imagem ultrapassam ao visual, trazem informações, que desencadeiam percepções e permitem que outras imagens sejam criadas, a partir delas, como se um rolo imagético fosse.

Nessa acepção, pode se afirmar que a imagem é material de poder e

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar - Mestrado e Doutorado Profissional (PPGEEProf), da Universidade Federal de Rondônia, UNIR.

** Doutor em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2012), Professor da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar - Mestrado e Doutorado Profissional (PPGEEProf).

1. Artigo vinculado ao Projeto de Doutorado em Educação Escolar pela Universidade Federal de Rondônia.



de memória. Poder porque pode suscitar uma diversidade de significados, e estes podem ser traduzidos em narrativas. Memória porque guarda dados, tempos e fatos, exponencia, no caso do Duelo da Fronteira, representações culturais, reativa o patrimônio histórico que oferece uma identidade cultural de pertencimento, e auxilia na definição da memória coletiva. As histórias contadas pelas imagens, os rituais indígenas, as danças “fotografadas” reforçam o sentimento de pertença, a compreensão do passado, sua herança e auxiliam no entendimento do presente.

A discussão sobre imagem-narrativa-imagem, nesse caso, perpassa pela cultura popular, danças e cantos, muito presentes nas associações folclóricas. Seus “associados” e brincantes, como numa efervescência de imagens, evidenciam traços individuais formados por sentidos cambiantes e contínuos do cotidiano da Festa. Isso remete ao pensamento de que o partilhamento de mesmo local, de diversos aspectos representados nas e pelas fotografias adjetivam esta cultura como sendo popular, constituída de muitos cenários e de muitas e diferentes imagens.

Das páginas do Facebook – imagens como narrativas

A imagem dá origem a uma história, que, por sua vez, dá origem a uma imagem.
(Alberto Manguel, 2001)

Imagens são fontes de informação que trazem percepções e permitem que outras imagens sejam repassadas, como se um rolo imagético fosse, a partir do que se captura pela visão. O trabalho e a inserção de imagens em textos exigem do produtor alguns posicionamentos no sentido de promover uma associação entre a fotografia, a obra de arte ou outro elemento imagético com o dizer, da estrutura textual. Isso pressupõe que o espectador seja capaz de ler e de construir narrativas da imagem. A epígrafe de Alberto Manguel (2001) que abre esta seção permite que se pense na relação

imagem-história-imagem, por história leia-se narrativa, como um ciclo e um jogo em que são acionados os cinco sentidos numa sucessão mental de “criações” de cenários, sons e texturas, por exemplo, que lembrem o real.

Assim como as demais fontes de informação histórica, as fotografias não podem ser aceitas imediatamente como espelhos fiéis dos fatos. Assim como os demais documentos elas são plenas de ambiguidades, portadoras de significados não explícitos e de omissões pensadas, calculadas que aguardam pela competente decifração. (KOSSOY, 2002, p. 22)

O mundo é um paralelo entre palavra e imagem. Esta última composição do mundo, ainda que pareça uma linguagem silenciosa, traz na sua essência muitas histórias, cenas e personagens, pode sugerir uma sucessão de experiências ao espectador, acostumado, ou não, com o espectro registrado pelo limite do olhar. Experiências que podem ser aprimoradas pelo discurso que o auxilia a criar outras imagens. Vale aqui o registro de parênteses: as palavras escritas fluem para além dos limites da página, as imagens não. Como já se disse: a imagem existe no espaço que ocupa e o que a vista alcança, necessita de comentários e legendas. É preciso que alguém a contextualize ao espectador, auxiliando-o a não desenvolver leituras e narrativas distantes do que vê o olhar.

A exemplo do que se disse, tem-se a seguir uma imagem, que compõe outras tantas do Evento Duelo da Fronteira, com cores um tanto ofuscadas pelo horário do registro – à noite, com a sugestão de movimento das pessoas que dançam, das que estão nas arquibancadas e de uma estrutura sob a qual se sustenta e “voa” uma ave branca. O quadro que se vê funciona como mediador de um universo cultural vivido por Guajará-Mirim.

Quando as imagens visuais, dentre elas a fotografia, são utilizadas como fontes de pesquisa histórica, é porque funcionam como mediadoras e não como reflexo de um dado universo sociocultural. (BORGES, 2005, p. 18)

Imagem 1: Dança da Nação Boi Malhadinho



Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=sjz9o1P_6RE.

Acesso em: 26 dez. 2021.

Definida pelo seu contexto e ainda representada pelas palavras dança e movimento, a fotografia começa a ser traduzida com influências que “moldam” a visão do leitor, que o incitam a pensar, ver e identificar outras coisas pela associação de outras marcas, como as cores, as luzes e o tempo de publicação da imagem, ou seja, as informações dadas sobre o objeto observado, ampliam o que é limitado, por uma “moldura”, atribuindo à imagem pontos de partida de narrativas sobre o passado.

A produção de imagens jamais é gratuita, e, desde sempre, as imagens foram fabricadas para determinados usos, individuais ou coletivos. Uma das primeiras respostas à nossa questão passa, pois por outra questão: para que servem as imagens (para que queremos que elas sirvam)? (AUMONT, 1975, p. 78)

As duas perguntas feitas por Jacques Aumont, no caso em tela, podem ter diversas respostas. No entanto, registram-se para a primeira que elas servem para retomar o passado, guardar memórias e estabelecer comparações com outras de mesmo tema, compõem o patrimônio ou museu de imagens do Boi Malhadinho, um dos dueladores da Festa, além de gerarem narrativas, infinitas e inesgotáveis, na concepção de Manguel (2001).

O emprego da fotografia, ao longo do tempo, tem sido entendido como fonte de compreensão do universo, seja ele histórico, seja cultural, em uma dimensão ampliada. Visto que as imagens podem ser analisadas como dispositivos que servem

tanto para demonstrar quanto para construir representações dos sujeitos e dos espaços da cidade. As representações permitem apreender diversos sentidos: hierarquização das relações sociais e de poder, envolvimento da comunidade com a Festa Cultural, com toda a sua construção – alegorias, toadas, danças, gestos e posturas, por exemplo. Nessa acepção, pode se dizer que:

Instrumento de democratização do conhecimento numa sociedade liberal, que acredita no poder positivo da instrução, o cartão postal leva às últimas consequências a “missão civilizadora”, conferida à fotografia por sua capacidade de popularizar o que até então fora apanágio de poucos. A viagem imaginária e a posse simbólica são as conquistas mais evidentes de uma nova concepção do espaço e do tempo, que abole as fronteiras geográficas, acentua similitudes e dissimilitudes entre os homens, pulveriza a linearidade temporal burguesa numa constelação de tempos particulares e sobrepostos. (FABRIS, 1991, p. 35)

“A viagem imaginária” de que trata Fabris (1991) tem o leitor como viajante, como sujeito de narrativas. Ele pode estabelecer uma sequência, criar núcleos narrativos à medida que avança e apura o olhar no enredo da fotografia ou da imagem. Em outras palavras, o leitor pode utilizar meios do simbolismo, das poses, dos títulos que acompanham o material visto e que aciona a consciência do espectador.

As narrativas construídas certamente assimilam ecos de outras narrativas, como diz Manguel (2001, p. 28), “por meio da ilusão do autorreflexo, por meio do conhecimento técnico e histórico, por meio da fofoca, dos devaneios, dos preconceitos, da iluminação, dos escrúpulos, da ingenuidade, da compaixão, do engenho”. Enquanto a fotografia é emoldurada pelas circunstâncias, pelas percepções de que a produziu, a narrativa é contaminada por outras tantas narrativas, por outros tantos discursos. Pode se arriscar dizer que: enquanto toda imagem é mundo banhado de luz, cores e traços, cuja essência, ainda que sugira o silenciamento, mobiliza



compreensões puras e metafóricas da presença humana no mundo; as narrativas, por seu turno, são linhas discursivas, com menos pureza, permeada de interferências outras, que podem atribuir à narrativa certo tom de crueldade.

A imagem de parte da arquibancada da Nação Flor do Campo, reafirma o que se discorreu até aqui e reforça a ideia de: “Cada fotografia testemunha a inexorável dissolução do tempo, precisamente por selecionar e fixar um determinado momento (SONTAG, 1996). Com a cor vermelha em predominância, observa-se outro grupo do Duelo, a plateia Flor do Campo, o segundo Boi do Duelo, cujas cores matrizes são vermelha e branca.

Imagem 2: Nação Flor do Campo



Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=iTLv0vtN0_U.
Acesso em: 26 dez. 2021.

As lentes fotográficas desenvolveram papéis – o de identificar os brincantes de um e outro Boi, e os que estão na torcida, mas não são menos importantes nas agremiações folclóricas e culturais. Juntos fazem o enredo do museu fotográfico, são as próprias imagens.

As muitas dimensões da imagem e seus variados papéis na vida humana têm sido objeto de discussão de autores como Alberto Manguel (2001, p. 21), para quem somos em essência “criaturas de imagens”. Concebidas como símbolos, sinais, mensagens ou alegorias, as imagens povoam nossa existência desde tempos imemoriais. (OSINSKI, 2021, p. 24)

Se é o homem que cria imagens, criar aqui assume o sentido de produzir. Ele também é objeto de imagens, isto é, ele tanto as produz quanto é produzido em

imagens, em fotografias, que são representações de que é, do espaço que ocupa das experiências vividas. Estar diante de uma imagem, é perguntar, com Foucault (1999): “Somos vistos ou vemos?” A imagem funciona como se o “invisível” estivesse a nossos olhos, emoldurado pelas linhas que limitam a fotografia, pela superfície que se pode ver. Sobre o além limites da imagem, pode-se dizer que dá ao espectador algumas possibilidades de leitura, ou seja, mesmo no não-visto, há traços vistos, na superfície da imagem, que podem auxiliar na definição do lugar invisível, da escolha daquele ângulo, pose, ou de um quadro.

Pode-se dizer que a imagem é uma janela, cujas cortinas são os traços, as cores, no caso da Imagem 2, os movimentos. Sendo janela é um lugar-comum e pressupõe o que lhe é exterior. A janela também opera movimentos contínuos, agrega outras personagens ao espetáculo, sujeitos que contemplam o Boi, na arena, e admiram suas evoluções no palco da Festa. Esses outros personagens – os espectadores – todos rostos atentos, corpos ornamentados, “em movimento”, personagens representadas em um dos espaços da Festa, a arquibancada. São e estão no interior do quadro, mas também se estendem ao exterior. Como duas forças vivas, a que se vê e a que se imagina. Nesse sentido, não se trata de uma imagem, uma representação no papel, mas um jogo que leva o leitor a pensar numa imagem-ato, como diria Dubois (1993).

Imagem 3: Despedida do Boi Malhadinho



Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=iTLv0vtN0_U.
Acesso em: 26 dez. 2021.



A imagem no plano ótico, do documento imagético, desliza para o plano cognitivo. Da visão para a criação, para a reflexão, a viagem mental que faz o narrador na tentativa de estabelecer um diálogo entre o que seus olhos alcançam e suas experiências do mundo. Produzir narrativas com o que se vê e com os referentes externos, de algum modo, é prestar conta do mundo, com certa fidelidade, certa credibilidade do que representa o Duelo da Fronteira para a cidade da fronteira Brasil-Bolívia. É como se a foto fosse uma espécie de prova da existência da Festa, um reforço da importância cultural desse evento para os dois países que, por anos, testemunham a rivalidade dos Bois – Malhadinho e Flor do Campo. Testemunham também o encontro e as despedidas dos grupos dueladores.

Na imagem anterior tem-se, mais uma vez, o discurso do movimento, tem-se o código da cultura do som, da conexão entre sujeitos da festa – a batucada e a arquibancada. Aqui, numa referência à Derrida (1978), pode-se dizer que é a verdade em pintura, ou seja, a imagem inevitavelmente remete a seu referente, numa função metalinguística, como se cores e palavras estabelecessem a união, ou então, resultassem no que Martoni (2020) chama de bifurcação.

A fricção entre os vocábulos literatura e imagem abre caminhos que se bifurcam. Podemos pensar em textos que descrevem ou evocam imagens; em imagens que se formam à consciência a partir da decodificação de signos verbais; em trechos de obras literárias transpostas para outras mídias; e, ainda, em páginas ou telas que justapõem textos, ilustrações, reproduções de pinturas ou de fotografias, dentre outras bifurcações ainda possíveis. (MARTONI, 2020, p. 40)

A fotografia é considerada a imitação mais perfeita da realidade (DUBOIS, 1993), não se pode dizer o mesmo do discurso narrativo. Este é mais livre, mais dado à criatividade, ao arriscar-se. Por analogia, pode-se dizer que a imagem é o interior, a narrativa o exterior. Ou melhor: “A fotografia, adverte-nos Sontag (1986),

armazena o mundo e incita ao armazenamento”. Funciona como se sua função primeira fosse a de fixar um determinado momento e oferecer “provas”, como se fosse “um testemunho de um fato ou acontecimento; no entanto, em sua relação com a verdade, a fotografia também se constitui em uma interpretação do mundo” (SOUZA, 2001, p. 78). Na imagem a seguir, têm-se uma representação e interpretação de dança indígena.

Imagem 4: Dança indígena



Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=itLv0vtN0_U.

Acesso em: 26 dez. 2021.

Na imagem, há palavras, no caso a legenda da toada do Boi, uma referência ao “universo popular do folclore brasileiro”. Palavras compõem discursos, narrativas, histórias, são formas verbais, têm valor material, ou seja, representam a materialidade do discurso, são o cerne da mensagem escrita, carregam alguns sentidos e se permitem novos outros, criam poemas.

Designamos com a palavra imagem toda forma verbal, frase ou conjunto de frases que o poeta diz e que juntas compõem um poema. Essas expressões verbais foram classificadas pela retórica e se chamam comparações, símiles, metáforas, jogos de palavras, paronomásias, símbolos, alegorias, mitos e fábulas etc. (PAZ, 2012, p. 104)

Enquanto a fotografia atesta a existência de uma realidade, as palavras podem, inclusive, possibilitar o distanciamento testemunhal de que se serve a imagem. Vale fazer aqui outros parênteses: também uma imagem pode não fazer sentido, não servir de testemunho de nada, se o leitor não for aproximado por outro que tenha ligação com a imagem ou, se esta tenha, no seu



entorno um conjunto de elementos que possam auxiliar o leitor a compreendê-la, como é o caso da “Bloco de Dançarinos”. É necessário que uma obra imagética seja inserida numa rede complexa de significação cultural e esta tenha sustentação nos meios de comunicação (SCHOLLHAMMER, 2002).

Imagem 5: Bloco de Dançarinos



Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=itLv0vtN0_U.

Acesso em: 26 dez. 2021.

A partir da imagem pode-se afirmar que a fotografia alcança a forma de arte. Que tem o papel de mobilizar novos campos de significação, inclusive de enveredamento poético, com o incremento das “danças encenadas em terreiro”, como se a luz e as cores também dançassem. É a fotografia eivada de simbolismo. Para quem a própria imagem adquire valor pessoal, ao mesmo tempo que compõe um acervo cultural, partilhado pela lembrança, em forma de fotografia, de imagem.

O que é a imagem! Quantos tipos existem! Como classificá-las! Onde ela começa! Onde acaba! A própria palavra é muito fugaz, remetendo sem cessar, num vai e vem complicado, ora ao produto de uma percepção física, ora a uma representação mental, ora a uma imagística, ora a um imaginário; parece muito difícil deter-se na imagem, talvez, aliás, em razão de sua função irrealizante, admiravelmente demonstrada por Sartre no único livro que, até agora, contém uma definição e uma classificação das imagens; temos uma prova empírica desse embaraço na dificuldade que costumamos ter para encontrar um bibliografia homogênea, nos catálogos metódicos, sob a rubrica imagem. (BARTHES, 2005, p. 252-253)

Badanelli (2020), quando tratou de imagens e suas interpretações em manu-

ais escolares foi pontual “[...] *la importancia del estudio de las representaciones visuales adquiere aún mayor relevância*”. Para ela, no trabalho com imagens coloca em foco a sensibilidade e o desenvolvimento de “*mensajes icónicos*”, além de garantir que os alunos se “*identifiquen con ciertas situaciones lejanas a ellos, a su entorno y a su historia*” (BADANELLI, 2020, p. 3).

Imagem 6: O Boi Flor do Campo



Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=itLv0vtN0_U.

Acesso em: 26 dez. 2021.

Na acepção de Chollhammer (2002), as imagens intervêm e funcionam na cultura, na consciência e na representação, no caso em tela, dos Bois. O Flor do Campo com suas cores vermelha e branca intervêm e se reafirma nas imagens de emoções coletivas. Conta histórias do passado num presente, convida o leitor à aventura das narrativas.

(...) A história, mesmo que recorra a uma escrita, à narrativa, a retratos, permanece um esforço de explicação. Mergulhar no passado como está implicado na ideia de ressurreição integral é uma empresa que não apenas é vã e ilusória, como anti-científica. Temos que tentar reencontrar o sabor do passado, a vida, os sentimentos, as mentalidades de homens e mulheres, mas em sistemas de exposições e interpretações de historiadores do presente. (LE GOFF, 1998, p. 103)

Sontag (2004) registra que a realidade do mundo sempre foi interpretada por meio das informações presentes nas imagens, que permitiram e permitem narrativas (PINSKY; LUCA, 2011). Isso reforça e, de algum modo, facilita o contar histórias, sejam elas escritas ou faladas. Tornam-se as imagens fortes aliadas do historiador



que tem por principal e árdua função a explicação do passado, as imagens tornam esse contar, numa analogia à citação de Le Goff (1998), mais saboroso, se é que se pode fazer essa afirmação. A iconografia e a história juntas brindam e abrem inúmeras portas às narrativas, acredita-se que algumas delas estão aqui registradas.

Considerações finais

A imagem e sua inscrição como fonte de pesquisa histórica provoca no espectador a tentativa de produção de narrativas. Nesse sentido, pela e com a imagem é possível obter informações, tratá-la como documento visual, como fonte histórica, como é o caso dos registros imagéticos feitos neste texto, que podem representar, a partir de então, um acervo, em construção, do Duelo, de tradições e lendas amazônicas, recontadas na fronteira do Brasil com a Bolívia.

Referências

AUMONT, Jacques. *A imagem*. 2. ed. Trad. Estela dos Santos Abreu e Cláudio César Santoro. Campinas-SP/ Papyrus, 1995. (Coleção Ofício de arte e forma).

BADANELLI, Ana. "As imagens e suas interpretações nos textos escolares espanhóis". *Revista Brasileira de História da Educação*, v. 20, n. 1, p. e 101, 17 dez. 2020. Disponível em: <https://periodicos.uem.br>. Acesso em: 26 dez. 2021.

BARTHES, Roland. *Inéditos, Vol. 3 – imagem e moda*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BORGES, Maria Eliza Linhares. *História & Fotografia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

DERRIDA, Jacques. *La vérite em peinture*. Paris: Flammarion, Col Champs, 1978.

DUBOIS, Philippe. *O ato fotográfico e outros ensaios*. Tradução Marina Appenzeller. Campinas/SP: Papyrus, 1993. (Série Ofício de Arte e Forma)

FABRIS, Annateresa. (org.) *Fotografia: usos e funções no século XIX*. São Paulo: Edusp, 1991.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo Martins Fontes, 1999.

KOSSOY, Boris. *Realidades e ficções na trama fotográfica*. Cotia: Ateliê Editorial, 2002.

LE GOFF, Jacques. *Uma vida para a história: conversações com Marc Heurgon*. São Paulo: UNESP, 1998.

LIMA, Sandra Cristina Fagundes. As fotografias como fonte para a história das escolas rurais em Uberlândia (1933-1959). *Cadernos de História da Educação*, n. 5, jan./dez. 2006. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br>. Acesso em: 26 de dez. 2021.

MANGUEL, Alberto. *Lendo imagens: uma história de amor e ódio*. Tradução de Rubens Figueiredo, Rosaura Eichenberg, Claudia Strauch. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MARESCA, Sylvain. "O silêncio das imagens". In: SAMAIN, Etienne. (Org.) *Como pensam as imagens*. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2012.

MARINHO, Nailda. A fotografia como fonte para a história da educação: um olhar sobre a Escola Profissional Feminina – Rio de Janeiro. *Cadernos de História da Educação*, v. 13, n. 2, jul./dez. 2014. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br>. Acesso em: 26 dez. 2021.

MARTONI, Alex. "Texto, imagem e visualidade na literatura contemporânea brasileira". *Letras de hoje*, Porto Alegre, v. 55, n. 1, p. 39-50, jan.-mar. 2020|e-36438. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br>. Acesso em: 26 dez. 2021.

OSINSKI, Dulce Regina Baggio. "O lugar da imagem no jornal Arte & Educação (1970-1978)". *Revista VIS*, Brasília, v. 20, n. 1, p. 19-42, jun. 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br>. Acesso em: 26 dez. 2021. *Cadernos de História da Educação*. nº. 5 jan./dez. 2006.

PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.



PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de. *O historiador e suas fontes*. (Orgs.). 1. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

SAMAIN, Etienne. *O fotográfico*. São Paulo: Hucitec, 1998.

SCHØLLHAMMER, Karl Erik. "À procura de um novo realismo: teses sobre a realidade em texto e imagem hoje". In: OLINTO, Heidrun Krieger; SCHØLLHAMMER, Karl Erik (Orgs.). *Literatura e mídia*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002.

SONTAG, Susan. *Ensaaios sobre fotografia*. Lisboa: Dom Quixote, 1986.

SONTAG, Susan. *Sobre fotografia*. Tradução Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SOUZA, Rosa Fátima de. Fotografias escolares: leitura de imagens na história da escola primária. *Educar em Revista*. Curitiba, n. 18, p. 75-102, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/er/n18/n18a07.pdf>. Acesso em: 26 dez. 2021.

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

Abstract: This article composes studies developed in the discipline "*Image and Education: possibilities of history research*", of the Graduate Program in Education of the Federal University of Paraná (UFPR) and seeks to establish a dialogue with the doctoral thesis in School Education of the Professional Doctorate Program (PPGEEProf) of the Federal University of Rondônia (UNIR). These are image analyses of the Boundary Duel, a cultural event of northern Brazil, in the State of Rondônia, Guajará-Mirim, a city that borders Bolivia, as narratives and possibilities for research and teaching of regional culture. To this end, a raid was made on Facebook, on whose pages were found videos, images and writings about the Party. It was the images of different moments of the Event that served as the object of reading in this text and indicated possibilities of narratives by the reader and, in some way, brought to the discussion the inscription of photography as an aid in historiographic studies and in the understanding of the world.

Keywords: Images, Narratives, Boundary Duel, Regional Culture.

Recebido em: 09 de outubro de 2022.

Aceito em: 18 de outubro de 2022.