

**ENQUANTO A TERRA NÃO FOR
LIVRE, EU TAMBÉM NÃO SOU: O
JARÊ DA CHAPADA DIAMANTINA
(BA) COMO RESGATE DA MEMÓRIA
EM TORTO ARADO**

*AS LONG AS THE LAND IS NOT
FREE, NEITHER AM I: THE JARE
OF CHAPADA DIAMANTINA (BA)
AS A RESCUE OF MEMORY IN
TORTO ARADO*

*MIENTRAS LA TIERRA NO SEA
LIBRE, YO TAMPOCO SOY: JARE
DE LA CHAPADA DIAMANTINA
(BA) COMO RESCATE DE LA
MEMORIA EN TORTO ARADO*

MARIA EDUARDA PIRES BASTOS
Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro
(UFRRJ)

Email: madubastos@ufrj.br

Resumo:

O presente trabalho tem a intenção de promover aproximações entre o fazer geográfico e a literatura, se utilizando das fabulações criadas por Itamar Vieira Jr. em Torto Arado. Denuncia, através da análise de construções sociais hierárquicas, as subjetividades do povo brasileiro enquanto imaginário, realidade e moldes de permanências coloniais, que incluem desde a insistente interdição à terra que atravessa séculos até o mito da democracia racial, ocultando a presença e a memória negra da história e da geografia dos lugares, tendo aqui como recorte espacial a efabulação da Chapada Diamantina na Bahia, através das práticas de matriz africana do Jarê. Compreende como base teórica sobretudo contribuições do professor Milton Santos e da intelectual Lélia Gonzalez ao pensarem a consciência e memória herdadas por um povo migrante e diaspórico, e a afrocentricidade de Molefi Asante como fazer metodológico. Potencialidades de resistências e vitórias são emergidas da ação comunicativa ao passo que os sujeitos, impostos à realidades subalternizadas similares, se encontram e constroem redes de solidariedade.

Palavras-chave: Consciência pelo lugar; Colonialidade; Racismo; Psicosfera; Reforma Agrária

Abstract:

The present work intends approximations between the geographical doing and literature, using the fables created by Itamar Vieira Jr. in *Torto Arado*. It denounces, through the analysis of hierarchical social constructions, the subjectivities of the Brazilian people as an imaginary, reality and patterns of colonial permanence, which include everything from the insistent land interdiction that spans centuries to the myth of racial democracy, hiding the black presence and the black memory of history and geography of the places, having as spatial clipping the efabulation of Chapada Diamantina in Bahia, through the practices of African matrix of Jarê. It comprises as a theoretical basis, above all, contributions from professor Milton Santos and intellectual Lélia Gonzalez when thinking about the consciousness and memory by migrant and diasporic people, and the Afrocentricity of Molefi Asante as the methodological approach.

Keywords: Consciousness of the place; Coloniality; Racism; Psychosphere; Land Reform.

Résumé / Resumen:

El presente trabajo promueve aproximaciones entre el hacer geográfico y la literatura, basándose en las fábulas creadas por Itamar Vieira Jr. en *Torto Arado*. Denuncia, a través del análisis de las construcciones sociales jerárquicas, las subjetividades del pueblo brasileño como imaginario. realidad y moldes de permanencia colonial, que van desde la insistente interdicción a la tierra y atraviesa siglos al mito de la democracia racial, ocultando la presencia y memoria negra de la historia y geografía de los lugares, basado en el recorte espacial la efabulación de la Chapada Diamantina en Bahia, a través de las prácticas de matriz africana de Jarê. Comprende como base teórica, sobre todo, los aportes de Milton Santos y Lelia González al pensar la conciencia y la memoria heredada de un pueblo migrante, diaspórico, y el afrocentricidad de Molefi Asante como enfoque metodológico.

Palabras clave: Conciencia por el lugar, Colonialidad, Racismo, Psicoesfera, Reforma Agraria

Introdução

Aproximar Geografia e Literatura, assim como fez o autor da obra *Torto Arado*, Itamar Vieira Jr., mesmo que de forma não explícita, é ir contra a verticalização forjada pelo fazer científico moderno entre tais áreas de conhecimento (CASTRO, 2016). Uma ciência absolutamente objetiva não dá conta de valorizar as múltiplas concepções de mundo, histórias e lugares. Por outro lado, a arte da escrita ficcionada interessa sobretudo à capacidade de empatia, de deslocar-se para o lugar do outro, onde “a escrita é representação, processo reflexivo e não uma fração da realidade” (CASTRO, 2016, p. 338), permitindo através deste caminho que se faça geografia sem necessariamente ir à campo de forma presente, mas por meio de viagens literárias que, por muitas vezes, nos exalam sinestésias tão descritivas em suas subjetividades.

O romance é parido, assim como suas personagens, na Fazenda Água Negra, no sertão baiano, onde Zeca Chapéu Grande e Salustiana formam uma família de curadores do corpo e da alma, e organizadores das festividades do Jarê, trabalhadores rurais submetidos à um regime de servidão próprio de um país que estende suas marcas coloniais por séculos. Bibiana e Belonísia, suas filhas, têm seus destinos amarrados não só pelo mesmo ventre mas por uma faca guardada afetivamente como signo de resistência por sua avó, Donana: “joia preciosa que nossa avó guardava com todo seu segredo” (VIEIRA JR., 2019, p. 15). Além de fiar a língua de Belonísia, também fia intimamente sua comunicação, de modo que uma irmã passa a depender da outra para que se faça entendida pela maior parte da comunidade.

Esse trabalho prioriza como valor metodológico a *afrocentricidade* e aqui cabe fazer uma distinção de lugares. Ao decorrer da segunda metade do século XIX, o racismo se constituía como

a ‘ciência’ da superioridade eurocristã (branca e patriarcal), na medida em que se estruturava o modelo ariano de explicação que viria a ser não só o referencial das classificações triádicas do evolucionismo positivista das nascentes ciências do

homem como ainda hoje direciona o olhar da produção acadêmica ocidental” (GONZALEZ, 2020, p. 117)

A partir daí, nos pautamos na *afrocentricidade*¹, que toma como princípio a consciência sobreposta à biologia, onde “o objetivo do afrocentrista é manter o africano dentro e no centro, de sua própria história” (ASANTE, 2009, p. 97), corroborando para um fazer e pensar críticos acerca das relações étnico-raciais, para uma ciência que privilegia a história, a cultura e a ancestralidade dos povos negros a partir de si próprios, como sujeitos ativos e não como objetos, rompendo com um lugar ocidental no qual todas as outras epistemologias e cosmologias não-brancas se apresentam apenas como uma “matéria-prima” a ser lapidada pela típica razão indolente (SANTOS, 2002).

Por isso, Molefi Asante (2009) enfatiza a plena atenção à importância da localização psicológica ou cultural, no sentido afrocêntrico, avigorando o sujeito colonizado como sujeito central de sua história e assim, nega o lugar marginal ao qual foi imposto pelo olhar ocidental, que resume suas potencialidades, sistemas de crenças e cosmologias ao lugar da “superstição”, no sentido pejorativo. Entretanto, é justamente destas perspectivas historicamente silenciadas que parte um fazer científico muito mais consonante com as particularidades próprias da Chapada Diamantina, tanto àquela ficcionada pela obra de Itamar Vieira Jr. quanto pela real, que é um berço muito específico de culturas indígenas e africanas nas sociedades latinas, afluências culturais que Lélia Gonzalez (2020) chama de *amefricanidade*.

Além disso, entendemos o termo *América Ladina* trazido pela autora ao nos situar perante ao contexto de dominação de espanhóis e portugueses – falantes de língua latina, daí o nome hegemônico desta América. Estes europeus ganharam sólida experiência articulando relações raciais, por meio de controles social e político violentos, desde as invasões dos mouros, no ano 711, e outros grupos étnicos como os judeus. Essas foram as sociedades vindouras para a construção da chamada América Latina, herdando as hierarquias

¹ Ver distinção dos conceitos *afrocentricidade* x afrocentrismo em Renato Nogueira: <https://www.geledes.org.br/colocando-conceitos-em-jogo/>

impostas aos grupos não brancos que garantem os brancos como superiores e dominantes. (GONZALEZ, 2020).

Sendo assim, inspirado nesta forma de apresentar e representar o mundo, o trabalho em questão almeja contrapor a separação e a hierarquização de saberes e conhecimentos, tendo como recorte espacial a Chapada Diamantina (BA), tanto esta da ficção quanto aquela da realidade, privilegiando as narrativas da primeira, uma vez que o autor nos encoraja a uma relação intimista com a mesma. Ambas carregam uma herança afrodiaspórica singular em sua identidade, ao receber trabalhadores escravizados de diversas partes do Brasil e do continente africano, unindo-se aos povos originários da região também impostos a uma situação de servidão e devota gratidão, uma vez que uma sociedade racialmente estratificada – da formação latina desta porção da América, como veremos mais adiante – mantém os sujeitos oprimidos em lugares subalternos muito específicos, garantindo a privilégios aos brancos dominantes, visto que estes detêm valores forjados como verdadeiros e universais (GONZALEZ, 2020).

Deste modo, nascem ali conexões afroindígenas (amefricanas e ameríndias) únicas, numa fusão de saberes e crenças baseadas na cura e na terra, numa rede de solidariedade e resistência, necessárias às suas sobrevivências. Conforme nos apresenta Senna e Aguiar (1980), a Chapada é uma região que, ao longo do tempo, tornou-se berço de afluências sociais e influências culturais por se situar entre regiões com diversos costumes, visões de mundo e atitudes perante a vida, o que se desdobra não numa “cultura genética”, mas numa “reciclagem interna” de quadros que se tornam específicos regionalmente e localmente. Posto isso, tratando-se de uma região de afluências humanas, Milton Santos (2017), ao teorizar acerca do que acontece com a memória e a consciência do indivíduo migrante ao se deparar com um novo lugar, um novo entorno vivido, elucida-o como “o lugar de uma troca, matriz de um processo intelectual”:

Sua relação com o novo morador se manifesta dialeticamente como territorialidade nova e cultura nova, que interferem reciprocamente mudando-se paralelamente territorialidade e cultura; e mudando o homem. Quando essa síntese é percebida, o processo de alienação vai cedendo ao processo de integração e de entendimento, e o indivíduo recupera a parte do seu ser que parecia perdida (SANTOS, 2017, p. 329)

Não em vão, Gonzalez (1984) aponta o lugar da consciência como o lugar da alienação, do esquecimento, um lugar que encobre a verdade coletiva, ou seja, a memória. Uma vez que o indivíduo migrante se dá conta de sua nova territorialidade, recupera também a memória coletiva, numa (re)descoberta que enriquece as relações interpessoais e a ação comunicativa, e assim uma nova consciência com potencialidades de resistência e enfrentamento, à qual Milton Santos (2017) vai se referir como *consciência pelo lugar*.

Frente a tal descoberta, o espaço se dá como o teatro desta *novação* (SANTOS, 2017), pois é tanto portador de futuro e passado imediatos, como desse presente que é ao mesmo tempo concluído e inconcluso, num movimento de renovação constante. Nesta dialética, “quanto menos inserido o indivíduo (pobre, minoritário, migrante...), mais facilmente o choque da novidade o atinge e a descoberta de um novo saber lhe é mais fácil” (SANTOS, 2017, p. 329); o que hegemonicamente se entende como subalternidade, na verdade se torna uma vantagem. Contudo, constrói-se uma nova realidade, uma nova forma de ser e estar no mundo, promovendo a construção de novas identidades a partir do novo lugar e do resgate da herança ancestral, da memória.

Consequentemente o presente trabalho busca de maneira ampla contribuir para subverter a ideia introjetada de que o campo e as ruralidades estão num lugar determinadamente atrasado e subalterno, sobretudo quando às costas das regiões Sudeste e Sul, psicofera (SANTOS, 2017) a qual ainda forja uma ideia de Brasil urbano-tecnológico avançado e seus comportamentos sociais e políticos como totalidade, enxergando o que está à margem desta referência dominante apenas como partes subordinadas. A razão metonímica (SOUSA SANTOS, 2002), obcecada pela ideia da totalidade, forja um modelo a ser seguido pelas ditas partes, endossa uma hierarquia dos lugares, além de uma hierarquia racial e cultural; de tal modo, desvaloriza os conhecimentos ancestrais e as identidades indígenas, camponesas e quilombolas, que são muito mais do que tratar o corpo e a terra como ferramentas de trabalho, mas instrumentos e espacialidades intrínsecos a si próprios, fortemente ligados à natureza².

² Esta constatação nasce a partir de reflexões construídas coletivamente em espaços abertos de diálogos, dentro e fora da academia, como o PETGEO UFRRJ/IM, o Grupo de Pesquisa Terra Periférica e a Horta Universitária

De maneira específica, estima-se identificar fatos da realidade que foram ficcionalizados a partir do empirismo do autor, no que tange à construção histórica, política e social da identidade das personagens. Para tal, as festividades do Jarê narradas na obra e absorvidas de revisão bibliográfica se darão como rico arcabouço de análise do sincretismo e da religiosidade popular na formação identitária presente no Nordeste, na Chapada Diamantina (BA), e ainda, sobretudo na Fazenda Água Negra, ali localizada de forma única a partir da ficção. Sendo assim, a valorização da oralidade – que produziu a fabulação pelo autor – e conceitos como identidade, consciência e memória, sobretudo teorizados por Gonzalez (1984; 2020) e Santos (2017), se farão extremamente necessários ao analisar a formação do povo brasileiro, que carrega heranças africanas, indígenas e europeias.

Um pontual resgate histórico acerca da falta de distribuição de terras no país também se fará presente, uma vez que o trabalho visa dar luz às heranças escravistas e fundiárias que perpetuam a subjugação de trabalhadores rurais em regime de servidão, mesmo após se tornar ilegal em constituição³. Por fim, veremos que *Torto Arado* explicita de maneira sensível o que é ter a terra como um parente, como parte de si, como o próprio Deus, e os próprios encantados – santos e orixás – e como é se relacionar com ela de maneira física e espiritual, sem que se a tenha legalmente, manifestando a existência do paradigma que é “pertencer a algo que não se tem” e, os motivos pelos quais os povos, principalmente do campo, apenas terão sua verdadeira autonomia através da árdua e insistente luta para a realização tão estimada da Reforma Agrária.

Coletiva: Colher Urbano, comunidades caiçaras e quilombolas, aldeias indígenas e organizações e movimentos sociais do campo.

³ Em 11 de Dezembro de 2003, foi alterado o art. 149 do Decreto-Lei no 2.848 de dezembro de 1940 – Código Penal, o qual estabelece penas ao crime nele tipificado e indica as hipóteses em que se configura condição análoga à de escravo. Esta alteração passa a vigorar sob a seguinte redação: “Reduzir alguém a condição análoga à de escravo, quer submetendo-o a trabalho forçados ou a jornada exaustiva, quer sujeitando-o a condições degradantes de trabalho, quer restringindo, por qualquer meio, sua locomoção em razão de dívida contraída com o empregador ou preposto.”

Formação do povo brasileiro na América Ladina: Racismo por denegação e alienação dos moradores da Fazenda Água Negra (Chapada Diamantina)

Por diversas vezes a literatura de *Torto Arado* nos imerge nas narrativas das personagens em suas particularidades cotidianas, ao mesmo passo que estas, por mais individuais que nos possam soar aos primeiros contatos, revelam-se existência comum, coletiva na vida dos moradores de Água Negra. De forma mais presente, quando a obra avança, nos encontramos diante de um Brasil Profundo⁴, mergulhado em suas permanências sobretudo coloniais, as quais escancaram a dolorosa atemporalidade das heranças escravocratas e fundiárias.

Dentre tais narrativas, logo podemos identificar a intimidade intrínseca com a terra, sendo ela própria parte constituinte do todo corpóreo e também espiritual, sua força, sua ancestralidade, sua parente; uma cosmovisão na contramão da ciência branca ocidental e da reprodução de sua religião monoteísta, que trata a natureza enquanto abstração como recurso servente ao ente humano, liberando seu uso como uma mercadoria, de forma reducionista e impune. Cosmovisão esta própria dos povos do campo, originários, diaspóricos e camponeses que são descredibilizados e ridicularizados ao tomar esta forma de viver como crença. Onde Bibiana, Belonísia, sua família e sua comunidade resgatam suas forças, é por onde também nos guia Krenak (2020b):

Isso que chamam de natureza deveria ser a interação do nosso corpo com o entorno, em que a gente soubesse de onde vem o que comemos, para onde vai o ar que expiramos. Para além da ideia de “eu sou a natureza”, a consciência de estar vivo deveria nos atravessar de modo que fôssemos capazes de sentir que o rio, a floresta, o vento, as

⁴ Pela ótica dos grandes centros urbanos, a ideia de *Brasil Profundo* chega até as pessoas de forma truncada, carregada de estereótipos e juízos de valor mal interpretados. Pelas palavras de Itamar Vieira Jr, em entrevista realizada pelo Roda Viva, na Tv Cultura: "Conhecer a realidade do Brasil mais profundo me devolveu a vontade de contar essa história. Falar do Brasil Profundo faz a gente pensar em nossas origens" Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=MU9iUc2UHBQ>. Acesso em: 18 de nov. de 2021

nuvens são nosso espelho na vida. (KRENAK, 2020b, p. 54)

Porém tal Cosmovisão – como Ailton Krenak nos encoraja a refletir em suas diversas falas públicas e textos – própria de suas heranças ancestrais, lhes são sequestradas ao passo que sua relação com a terra é forçada a ser impermanente e tão efêmera quanto uma casa de barro que se desfaz após ações contínuas do tempo. A comunidade de trabalhadores é desautorizada a construir casas de alvenaria, de materiais que suportem o ir e vir do tempo, para que não se demarque sua permanência e vínculos com a terra; assim ao perder a força de trabalho com a velhice e as mortes que se sucedem, o povo tem suas marcas e seu histórico de presença material esvaídos daquela terra, numa tentativa de apagamento da memória. Um tipo de racionalidade onde mais importa a economia do que os humanos que a inventaram, que a move. Tal como nos diz Krenak (2020a), quando os seres humanos estão em risco, qualquer atividade econômica deveria ser considerada desimportante, porém, a sociedade construiu valores que revelam a utilidade da vida dos *seres desimportantes* apenas enquanto existe potencial laboral em seus corpos:

Michel Foucault tem uma obra fantástica, *Vigiar e Punir*, na qual afirma que essa sociedade de mercado em que vivemos só considera o ser humano útil quando está produzindo. Com o avanço do capitalismo, foram criados os instrumentos de deixar viver e de fazer morrer: quando o indivíduo para de produzir, passa a ser uma despesa. Ou você produz as condições para se manter vivo ou produz as condições para morrer. (KRENAK, 2020a, p. 7)

Caso não se possa mais produzir, os moradores são obrigados, das mais diversas maneiras às quais em sua maioria incluem violência, a retirar-se daquele chão. O trabalhador expulso, sem chão, sem terra, sem morada, sem cultivo, é fadado à morte, produzindo as condições para morrer, pois viver na cidade significa precisar de dinheiro para suas necessidades mais básicas:

Severo colheu assinatura para fundar uma associação de trabalhadores. Disse que precisávamos nos organizar ou, do contrário,

acabariamos sendo expulsos. Para muitos era impossível se imaginar longe de Água Negra. Escutei dona Tonha, em uma conversa com minha mãe, perguntar sobre o que faria na cidade: “Vou alisar calçada? Pra viver na cidade precisa de dinheiro pra tudo. Uma cebola, dinheiro. Um tempero, dinheiro (VIEIRA JR., 2019, p. 148)

Neste sentido, o romance, que por escolha perspicaz do autor está descolado de uma datação específica, resgata a realidade desde um contexto que remonta da Lei de Terras de 1850, onde a “liberdade” previamente concedida na verdade se dá como necessidade, como falta, onde os “nascidos livres” não receberão qualquer título de sesmaria, qualquer documento garantindo seu direito, não terão resguardados em lei seu acesso e permanência à terra, e assim permanecerão cativos. A manutenção da concentração das propriedades exigia a permanência de uma mão-de-obra barata e dependente, pois a mentalidade social permaneceu a mesma: não se pensava a pessoa escravizada como trabalhador e, sim, como mero instrumento de trabalho (GADELHA, 1989).

Que os donos não se importavam de abrigar mais gente, queriam apenas que fosse de trabalho e não reclamasse da labuta. Gente que suasse de sol a sol, de domingo a domingo. Queriam gente que aguisse as hortas e transformasse a terra da fazenda em riqueza, e que não temesse ferir as mãos na colheita. Em troca, poderia se construir uma tapera de barro e taboa, que se desfizesse com o tempo, com a chuva e com o sol forte. Que essa morada nunca fosse um bem durável que atraísse a cobiça dos herdeiros. Que essa casa fosse desfeita de forma fácil se necessário. Podem trabalhar — contavam nas suas romarias pelo chão de Caxangá —, podem trabalhar, mas a terra é dessa família por direito. Os donos da terra eram conhecidos desde a lei de terras do Império, não havia o que contestar. Quem chegasse era forasteiro, poderia ocupar, plantar e fazer da terra sua morada. Poderia cercar seu quintal e fazer roça na várzea nas horas vagas. Poderia comer e viver da terra, mas deveria obediência e gratidão aos senhores. (VIEIRA JR., 2019, p. 137)

Com o perdurar da terra como mercadoria, os marcadores de interdição ao pertencimento desta estavam dados: pessoas negras

não dispõem de recursos para adquirir a terra, essa coisa que ninguém deveria ter que adquirir, uma vez que evidentemente são “paridos pela terra”, assim como as plantas, as rochas, os alimentos, as minhocas e os diamantes da Chapada Diamantina – estes que faziam por ampliar a sede por aquele pedaço de chão, atraindo migrantes garimpeiros que, com a decadência das pedras, logo também estariam vitimados pela servidão.

Apenas em 2003 foi implantada a lei quilombola que regulamenta o reconhecimento, delimitação e titulação de terras ocupadas por remanescentes de comunidades de quilombo (decreto 4887/2003 de 20 de novembro de 2003). Por este motivo, por um longo período de tempo os moradores de Água Negra se viam obrigados a afirmarem suas identidades como indígenas, uma vez que estes, originários desta terra, e já resguardados em lei, eram tidos como pertencentes ali, ainda que da mesma maneira tivessem que “pagar” com trabalho árduo e constante por suas moradas.

Consequentemente, com a insistente interdição do acesso à terra que atravessa séculos, interdita-se também o resgate e a manutenção da memória negra, ocultando-a; este apagamento da memória é um instrumento eficaz para a supremacia branca, a qual gera uma *neurose cultural* (GONZALEZ, 2020) onde o indivíduo, num processo de recalçamento, não sabe conscientemente de onde veio, para onde vai e quais são os seus direitos nesta terra, já que foi forçado à uma hierarquia manipulada onde os seres humanos são estratificados de acordo com seu marcador racial, onde o modelo a ser projetado e almejado está sempre no lugar do branco.

Por outro lado, de acordo com Asante (1980), o branco dominante se sente psicologicamente e psicanaliticamente no direito, no gozo da opressão, no gozo da segregação, pois este racismo estrutural pautado na eurocentricidade cria subjetividades negras subalternas, alienando-as à falta de consciência não só da opressão sofrida mas também das possibilidades de vitória; intensifica as subjetividades brancas narcisísticas e manipuladoras: dá ao sujeito branco uma falsa noção de poder, sendo um falso detentor da verdade absoluta e detentor de um modelo único e universal da cultura humana.

Lélia Gonzalez (2020) vai identificar as artimanhas do racismo nesta porção Centro-Sul da América, na América Ladina: sofremos um processo de colonização distinto daquele imposto às sociedades de origem anglo-saxônica e por isso, uma formação histórico-cultural igualmente distinta, moldada pelo racismo

disfarçado, ou como a autora vai dizer, apoiada em Freud, no *racismo por denegação*. Enquanto nos Estados Unidos a segregação dos grupos não brancos se deu de forma explícita, no caso das sociedades latinas prevaleceram as teorias da miscigenação, sendo aporte para o mito da democracia racial que nega a existência de qualquer opressão neste “racismo à brasileira” (GONZALEZ, 2020).

A América Latina compartilha similaridades ainda mais evidentes quando nossos olhares se voltam para as músicas, as danças, e sobretudo, para os sistemas de crenças presentes no continente, todos ocultados pelo véu ideológico branco que denega tais heranças, tais memórias, a um lugar recalcado por classificações igualmente brancas e etnocêntricas, como “cultura popular” e “folclore nacional”, encobrindo as raízes da africanidade, as marcas da contribuição negra que são parte intrínseca do povo latino, singularmente o brasileiro.

A partir disso, entendemos como o menosprezo e a criminalização etnocida age frente à tais manifestações culturais visto que são tratadas como manifestações exóticas e primitivas de “povos selvagens” (GONZALEZ, 2020). Desse ponto entenderemos, mais à frente, como o universo místico do Jarê, de base angolana e nagô, precisou embranquecer através do sincretismo, resistindo à “religião oficial”. Contudo, uma vez que a *neurose cultural* não permite que tais ações sejam vistas como violência por parte da hegemonia branca, mas sim como verdadeira exteriorização de uma superioridade dita natural, acentuam-se os efeitos da *alienação*, tão eficaz neste processo de dominação colonial a partir da *denegação* racista imposta às sociedades da dita América Latina.

Toda essa simulação de superioridade gera uma eterna noção de dívida nas formações do inconsciente, sobretudo num país cujo este é exclusivamente europeu, branco, como o Brasil. Toda noção de dívida gera uma noção de gratidão e nos desenrolares das narrativas presentes em *Torto Arado*, se torna marcante a utilidade deste processo de alienação como ferramenta de dominação, atravessando séculos e permanecendo igualmente eficaz. Com um sentimento de gratidão difundido entre os cativos daquela terra, especialmente nas gerações mais antigas a ocupá-la, perpetuava-se justamente essa estratificação imposta: “Zeca nos fez saber, em muitas oportunidades, que falar mal de quem havia nos acolhido e permitido que morássemos e dali vivêssemos era ingratidão” (VIEIRA JR., 2019, p. 97).

Zeca Chapéu Grande, como líder popular na fazenda, pai e curador de Jarê, passava à frente o que acreditava garantir suas vidas preservadas naquele lugar. Mas as gerações mais novas, com suas andanças e aprendizados, construindo redes de apoio, solidariedade e resistência com outras pessoas que vivem a mesma realidade e que também possuem a mesma origem migratória, retornam à comunidade com ideias possíveis de mudanças e subversões. Como o professor Milton Santos (2017) nos fala: a maior força do povo subalternizado está presente na sua inventividade, na criatividade própria de um ser e estar no mundo dissonante do hegemônico. Dessa forma, a exemplo de estratégias para não sucumbir às imposições dos “donos da terra” e seus encarregados, Belonísia, uma das irmãs, relata:

Quanta gente foi adentrando na solidão de meu rancho e foi dizendo que era uma roça bonita, que era maior e mais bem cuidada que a roça de muitos homens? Se admiravam quando viam que eu trabalhava sozinha. Com os olhos, mediam meu corpo de cima a baixo, se pudessem me fariam disputar uma queda de braço com os homens, só para saber se a força para revirar a terra, para trabalhar o chão, vinha dele mesmo. Para ter certeza de que não era das forças dos encantados em que o povo acreditava. Sutério passava rigorosamente toda semana e levava o que podia. Mas não o deixava levar o melhor, como meu pai fazia por gratidão. Separava os legumes maiores para a casa, para meus pais. Só não o deixava apodrecer nos pés, de desgosto, porque achava um desrespeito com a própria terra. Mas se desse para dar aos animais, eu dava, só para não deixar que ele levasse meu suor, minhas dores nas costas, meus calos nas mãos e minhas feridas nos pés, como se fosse algo seu. (VIEIRA JR., 2019, p. 113)

Sobre a terra há de viver sempre o mais forte: A nova consciência dos migrantes no lugar

Quando Belonísia se refere aos “encantados”, está falando dos orixás, santos e espiritualidades cultuadas no Jarê. O Jarê, pelo menos em Torto Arado, não é claramente chamado de religião pelo povo que o cultua, o que pode indicar a importância de protegê-lo enquanto cultura não branca, não oficial. O Jarê se faz narrado através de festas, contação de histórias, banquetes e celebrações, onde os encantados são os verdadeiros homenageados e participavam

ativamente, através dos corpos aos quais batizavam de cavalos, uma vez que montavam e tomavam suas rédeas, assim como feito com o animal. As brincadeiras de Jarê eram chamadas assim para proteger e resguardar a prática religiosa imbricada em sua mundividência (SENNA e AGUIAR, 1980), pois aprenderam durante séculos que deveria estar fora do alcance dos olhos jesuíticos.

O Jarê não se explica, exclusivamente, por suas condições materiais pois são praticadas justamente para atender às suas próprias subjetividades, já que a realidade em sua forma pura não dá conta, sobretudo quando se trata de uma realidade sequestrada e manipulada. Através de Senna e Aguiar (1980), entendemos que o tipo de realidade à qual os sujeitos são submetidos criam mitos, atitudes e pensamentos próprios, sendo a religião esta espécie de amálgama entre o lugar e suas condições para estar vivo, sua cultura e cosmogonia. Assim, “a religião não é, no entanto, uma segunda natureza humana, mas uma tentativa do próprio homem de explicar a sua natureza e a sua cultura, construindo idealmente uma sobrenatureza que responda aos seus anseios” (SENNA e AGUIAR, 1980, p. 83).

Sendo assim, a Chapada Diamantina, não se caracteriza por uma cultura genética, mas uma “reciclagem interna” com quadros amalgamados, exclusivos, favorecidos ao longo do tempo com o que os autores (SENNA e AGUIAR, 1980) vão chamar de afluências sociais e influências culturais, próprias principalmente de uma formação histórica da cultura econômica do garimpo de diamantes, indo ao encontro de diversas migrações internas atraídas sobretudo pelo garimpo.

Formando a sociedade local, vieram pessoas do Recôncavo Baiano, de Minas Gerais e da Região do São Francisco, muitos já imbuídos da “ideologia do jogo” das pedras preciosas e muitos já escravizados, com senhores, já com suas crenças sincretizadas:

Os que vieram do Recôncavo Baiano traziam o candomblé de orixás (Jeje, Keto, Nagô, Banto, Angola), já os caboclos indígenas incorporados à sua cosmogonia e ao seu ritual. Os que chegaram de Minas, além dos orixás, traziam elementos de umbanda. Os que vieram do São Francisco chegaram com atitudes, pensamentos e valores do catolicismo rural. (SENNA e AGUIAR, 1980, p. 80)

Com a decadência econômica, responsável pelo despovoamento da região, minaram-se as raízes ali fincadas, cristalizando a memória social; assim como ocorreu com os garimpeiros que migraram das Minas Gerais para a nova garimpagem na Bahia, levaram consigo partes significativas de suas influências e afluências. Logo, quanto mais pessoas saíam e chegavam da região, mais interferia no processo de socialização, por vezes transmutando a memória que outrora esteve ali, em folclore para as gerações mais novas, uma vez que não mais estava ligada à sua prática cotidiana, mas sim através apenas do que se ouvia falar, por meio das contações de histórias dos mais velhos.

Santos (2017) vai dizer que “o homem de fora é portador de uma memória, espécie de consciência congelada, provinda com ele de outro lugar. O lugar novo o obriga a um novo aprendizado e uma nova formulação” (SANTOS, 2017, p. 330); o que num primeiro olhar desavisado se aponta como fraqueza é na verdade essa fusão de saberes que é o Jarê, uma força que se dá como resistência identitária ao passo que, através dele, os migrantes no lugar o fizeram como verdadeira possibilidade, verdadeiro horizonte, verdadeira resistência. É essa nova consciência que, graças às memórias do passado, consegue olhar para o futuro, e é o espaço o teatro desta descoberta. Assim, a consciência no lugar, que chega congelada com o migrante, agora se torna a *consciência pelo lugar*, em movimento e suscetível a construção de novas identidades.

Nesse processo, a ação comunicativa se dá como verdadeiro trunfo do Jarê, uma vez que, etimologicamente, nos lembra H. Laborit (1987, p. 38 apud SANTOS, 2017, p. 316), significa “pôr em comum” e são essas relações de reciprocidade que produzirão a alteridade e as diversas interpretações do existente, do espaço vivido. Além disso, é através da comunicação que os indivíduos partilham mesmos quadros de experiência e “identificam as mesmas ressonâncias históricas de um passado comum” (RODRIGUES, 1994, p. 75 apud SANTOS, 2017, p. 316).

Logo, “quanto mais instável e surpreendedor for o espaço [...] mais eficaz a operação desta descoberta” (SANTOS, 2017, p. 330), se dando através de uma inventividade, assim podemos concluir, própria de sua força, sua bagagem cultural e acima de tudo, da luta pela reprodução da vida, de sua sobrevivência. O Jarê é a rica síntese das heranças e memórias ameríndias e amefricanas que se dá nestes lugares opacos, é a resistência própria de um Brasil Profundo que está às costas de uma centralidade de poder a qual impõe a

homogeneização de consumo, pessoas, culturas, afetos e espiritualidades.

Considerações Finais

Aqui pudemos construir caminhos para entender como o imaginário brasileiro se perpetua de forma nociva ao determinar lugares subalternizados para a maior parte de sua população, à qual não se enquadra e sobretudo, não se interessa em manter-se no lugar forjado pela supremacia branca. É através da resistência cultural em suas diversas formas, especialmente porque produz novas subjetividades, novos significados, que vemos como o lugar é a escala propícia para a transformação dessa realidade, pois se relaciona dialeticamente com o globo. Esse diálogo entre escalas promove assim uma (contra)racionalidade mediada pelos símbolos e pela ação comunicativa ao mesmo passo que é dotado de uma inventividade própria das constantes lutas pela reprodução da vida.

É interessante concluirmos que a construção da identidade do campesinato, especialmente brasileiro, se faz através do movimento, não é uma coisa estagnada, parada no tempo, na história, mas se dá justamente pois novas identidades estão latentes a se erguer para a produção de novas dinâmicas espaciais. A identidade Jarê se faz pelas trocas que atravessam o espaço-tempo e, sobretudo, se refaz constantemente pela construção de novas geografias – e histórias –, profundamente pautadas por suas redes de solidariedade, apoio e por novas possibilidades de vitória.

Referências

ASANTE. Molefi K. Afrocentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar. *In*: NASCIMENTO, E. L. (org). **Afrocentricidade: Uma Abordagem Epistemológica Inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4), p. 93-110.

CASTRO, Júlia Fonseca de. Geografia e Literatura: da aproximação ao diálogo. *In*: **Geografia, Literatura e Arte: epistemologia, crítica e interlocuções**. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2016. p. 332-347.

GADELHA, Regina Marta d'Aquino Fonseca. **A Lei de Terras (1850) e a abolição da escravidão**: capitalismo e força de trabalho no Brasil do século XIX. R. História, São Paulo. 120, p. 153-162, jan./jul. 1989.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *In: Por um feminismo afro-latino-americano*: Ensaaios, Intervenções e Diálogos. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *In: Revista Ciência Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

_____. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

SANTOS, Milton. O Lugar e o Cotidiano. *In: A Natureza do Espaço*: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. 4. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017. p. 313-330.

SOUSA SANTOS. Boaventura de. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *In: Conhecimento prudente para uma vida decente*: um discurso sobre as ciências revisitado / Boaventura de Sousa Santos, (org.). - 2. ed. - São Paulo: Cortez, 2002.

SENNA, Ronaldo. AGUIAR, Itamar. Jarê: instalação africana na Chapada Diamantina. *In: Revista Afro-Ásia*: Centro de Estudos Afro-Orientais UFBA, 13. Ed. 1980.

VIEIRA JR., Itamar. Torto Arado. Editora Todavia, São Paulo, 2019.

Submetido em: 09 de maio de 2022.

Devolvido para revisão em: 14 de agosto de 2022.

Aprovado em: 27 de agosto de 2022.

Como citar este artigo:

PIRES BASTOS, M. E. Enquanto a terra não for livre, eu também não sou: o jarê da Chapada Diamantina (BA) como resgate da memória em Torto Arado . Terra Livre, [S. l.], v. 2, n. 57, p. 741–758, [s.d.]. Disponível em: <https://publicacoes.agb.org.br/index.php/terralivre/article/view/2288>.