



O “JENIPAPO”: MANCHA MONGÓLICA, SABEDORIA POPULAR NORDESTINA E IDENTIDADE RACIAL NA MISTIÇAGEM

THE “JENIPAPO”: MONGOLIAN PATCH, NORTHEASTERN POPULAR WISDOM AND RACIAL IDENTITY IN THE MISCIGENATION

Niara Oiara da Silva Aureliano **1**

Nara Maria Carlos de Santana **2**


Pamela Marcia Ferreira Alves Dionisio **3**

Resumo: O presente artigo pretende entender, de que maneira, o preconceito racial em locais do nordeste é naturalizado baseado em um simples reconhecimento da herança consanguínea negra e/ou indígena em um indivíduo, percebida a partir de um sinal de nascença, conhecido popularmente como Jenipapo e cientificamente como Mancha Mongólica. Neste trabalho, busca-se perceber como o pensamento social do século XIX demarca os princípios desse preconceito no Brasil. É importante destacar que o trabalho não pretende discutir o racismo em si, mas a mestiçagem e uma de suas consequências. Este tema será desenvolvido a partir do uso da cartografia social no Nordeste e da pesquisa qualitativa como instrumento de investigação, privilegiando a leitura e análise das fontes secundárias e primárias.

Palavras-chave: Mestiçagem. Mancha Mongólica. Jenipapo. Nordeste. Identidade Racial.

Abstract: The present article aims to understand, in what way, the racial prejudice is cheapened in northeast Brazil's places from a simple recognition of the inbred heritage black or indigenous in an individual. This heritage is perceived by sign from birth, that is popularly known as Jenipapo and scientifically as Mongolian Patch. In this study, we will search for comprehend how the XIX century social thought defines the principles of these prejudice in Brazil. It is important to point out that, this work does not wish to discuss the racism itself, but the miscigenation and one of these consequences. This theme will be developed through the use of social cartography in northeast and qualitative research as an investigative instrument, with focus on the reading and analysis of the secondary and primary sources.

Keywords: Miscigenation. Mongolian Patch. Jenipapo. Northeast. Racial Identity.

-
- 1** Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais (PPRR), CEFET/RJ. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1220821397383533>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4301-6665>. E-mail: niaraaureliano@gmail.com
 - 2** Pós-doutora em História Social pela Universidade Federal do Espírito Santo. Professora EBTT do bacharelado em Turismo e professora dos mestrados em Relações Étnico-raciais (PPRR) e Ensino de Filosofia (PPFEN) do CEFET/RJ. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5529295708009881>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2585-9199>. E-mail: naramcsantana@gmail.com
 - 3** Doutora em Geografia pelo PPGG (Programa de Pós-Graduação em Geografia) da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora EBTT de Geografia do CEFET-RJ. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4222262446497327>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9376-8585>. E-mail: pameladionisio1@gmail.com
- 

Introdução

“Vai ficar negro”. Essa frase é repetida em algumas regiões nordestinas, quando um bebê nasce com uma mancha, ali chamada popularmente de jenipapo, aparente nas costas ou em alguma localidade do quadril do recém-nascido. Cientificamente, esse sinal é chamado de mancha mongólica.

Vale ressaltar que o presente artigo pretende entender, de que maneira, o preconceito racial em locais do nordeste é naturalizado a partir de um simples reconhecimento da herança consanguínea negra e/ou indígena em um indivíduo, percebido a partir de um sinal de nascença. Neste trabalho, buscaremos perceber como o pensamento social do século XIX demarca os princípios desse preconceito, característico do Brasil, que vem camuflado de uma certa “harmonia racial” ou conhecido como “democracia racial”. Aqui também serão discutidos o saber popular nordestino e a construção da identidade racial na mestiçagem, a partir de duas experiências da cartografia social no Nordeste com quilombolas e indígenas. Assim, serão apresentadas, por exemplo, como as metodologias participativas desta área de estudo da cartografia vêm contribuindo para a valorização destes grupos nas ciências sociais e humanas. Recorreremos ainda à metodologia da pesquisa qualitativa como instrumento de investigação, privilegiando a leitura e conclusões das fontes secundárias e primárias.

Vale salientar que a área de estudo da Cartografia social tem suas vivências intrinsecamente relacionadas às questões étnico-raciais. Inicia-se no Canadá, com experiências de mapeamento participativo para entender os meios de sobrevivência dos esquimós (Poole, 2006). No Brasil, as primeiras experiências ocorrem na Amazônia brasileira, com o Projeto Nova Cartografia Social, que abrange mapeamentos realizados por indígenas, quilombolas, dentre outros grupos identitários da região (Almeida, 2013). Deste modo, este campo surge em contraposição à cartografia convencional, fornecendo visibilidade aos grupos que costumam ser silenciados na cartografia tradicional.

Como já dito acima, a mancha, chamada de “jenipapo” na sabedoria popular nordestina, é relacionada às raízes afro-diaspóricas dos pequenos. Na sabedoria popular do Nordeste, o jenipapo indicaria ainda o possível escurecimento do tom de pele de todo o corpo das crianças que nasceram mais claras e que, então, tornar-se-ão negras; se não escurecerem o suficiente para serem vistas como negras, continuarão sendo “negras nas raízes” devido à presença do jenipapo.

Entre a Ciência e o Senso Comum: Mancha mongólica ou Jenipapo?

A mancha mongólica é cientificamente uma mancha de coloração acastanhada ou azul acinzentada que aparece em bebês descendentes de grupos étnicos como asiáticos e negros. Algumas crianças negras ou ditas mestiças – desde as mais escuras até as mais claras – apresentam a mancha mongólica na região das costas, cóccix e bumbum, que ocorre em neonatos em percentual que varia de 40% a 90% dos bebês afrodescendentes. Uma breve busca na internet apresenta matérias jornalísticas e artigos com relatos de mães que a partir da presença da mancha se preocuparam com a saúde dos bebês ou até com a possibilidade de o sinal ser resultante de agressões nas obstetrias hospitalares, já que o seu aspecto é similar a um hematoma. Frequentemente abordados pelos familiares, os médicos orientam os mesmos que a mancha mongólica, que tem esse nome em menção aos mongóis, etnia que habitava a Ásia Central, não se trata de doença e nem mesmo de agressão. No ambiente doméstico, familiares explicam o mesmo para quem a mancha era desconhecida. Segundo a explicação científica, essa mancha, é resultado dos “melanócitos, células que possuem melanina, pigmento responsável pela cor da pele que se acumulam de forma irregular no corpo dos bebês” e as manchas tendem a sumir ainda na primeira infância. A presença da mancha mongólica é tida como indicativo de miscigenação de etnias.

Todo o brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo - há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica pelo Brasil - a sombra, ou pelo menos a

pinta, do indígena ou do negro. No litoral, do Maranhão ao Rio Grande do Sul, e em Minas Gerais, principalmente do negro. A influência direta, ou vaga e remota, do africano (FREYRE, [1933], 2003, p. 368).

Com esta citação, Gilberto Freyre inicia o quarto capítulo da obra “Casa-Grande & Senzala”, chamado “O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro”, trazendo o termo conhecido em algumas partes da região nordeste para demonstrar como a mestiçagem é fator preponderante na composição étnica brasileira. Em que pese as críticas e discordâncias com os escritos do autor, principalmente no que se refere à maneira amena com que retratou a vida, a violência dos proprietários contra os escravizados no período colonial, romantizando também os efeitos do sequestro e exploração de mão-de-obra escravizada africana da população negra neste país, seus escritos servem para retratar o imaginário da população nordestina no que diz respeito à mestiçagem na região.

Como debate, a questão racial, esteve no centro dos estudos de *homens de ciencia* que se preocupavam com a construção de identidade nacional para o Brasil, desde meados do século XIX a meados do século XX. Isso porque a nação, como constructo social do período, não prosperaria caso a maioria da população fosse de povos considerados inferiores, como descendentes de africanos e etnias nativas. A nação como ideia surge no contexto das Revoluções burguesas. Autores como Eric Hobsbawm e Benedict Anderson, afirmam que o fenômeno é resultado das Revoluções dos séculos XVIII e XIX. Em um primeiro momento, este debate era balizado pelo racismo científico que apresentava a ideia de que não só a humanidade estava dividida entre raças, mas que elas estavam hierarquicamente organizadas biologicamente, estando o branco na posição superior. As ideias vieram da Europa, a partir do século XIX e marcaram o tom dos debates sobre construção da identidade nacional até 1930.

Os racistas científicos brasileiros se ocuparam também de outra pauta específica em um país em que o número de mestiços era superior à população descendente de europeus: a mistura de raças e a degenerescência dos mestiços.

Nordestinizar esta discussão requer resgatar e analisar como o nordeste brasileiro se encaixava neste debate sobre construção da identidade nacional e composição racial do Brasil. Vasconcelos (2006) assinala que a construção de uma ideia de unidade nacional e de um Brasil ideal também esteve colocada para alguns intelectuais e políticos entre os séculos XIX e XX. A partir de meados do século XIX, o Brasil era marcado pela mudança do eixo econômico no país, do Nordeste para o sudeste.

[...] como bem diz o historiador Durval Muniz Albuquerque Jr. inventar uma divisão regional que pudesse viabilizar uma clara distinção entre um Brasil ideal moderno, rico, industrial, formado por uma grande parcela de emigrantes europeus..., e um Brasil real atrasado, pobre, rural, escurecido por uma população mestiça de índios e negros (VASCONCELOS, p.3, 2006).

Em vista do acima citado, temos a relação entre mancha mongólica e Jenipapo, como marca da mestiçagem. A fruta jenipapo (*Genipa americana*) é fruto do jenipapeiro da família das Rubiaceae, originária da América Tropical e Índia Ocidental. De coloração azul ou preta, sua tinta é utilizada por diversas etnias indígenas na realização de pinturas corporais tradicionais.

No Nordeste, a mancha mongólica é conhecida na sabedoria popular nordestina como jenipapo e, dessa forma, sua presença no corpo de neonatos é popularmente entendida como indicativo de miscigenação étnica. A sabedoria divergente ou complementar ao saber médico-científico é aqui utilizada como sabedoria popular: a explicação utilizada no meio científico, de que é indicativo de miscigenação, é também utilizada pelas famílias nordestinas, adaptando estes saberes e agregando outros.

Cascudo (2004), em seu livro “História da Alimentação no Brasil”, aponta que “no vocabulário usual as referências aos alimentos, como frases feitas, locuções, imagens comparativas, exclamações de protesto e desabafo são incontáveis diariamente entendidas em todas as classes sociais”. No mesmo livro, Cascudo disponibiliza um dicionário em que explica a utilização da expressão jenipapo no que diz respeito à mestiçagem: “Jenipapo: mancha azul-negra nos glúteos ou na cintura, *mancha mongólica*, tida como indicativa de mestiçagem. ‘Fidalgo de jenipapo’, ironizavam com os mulatos ricos no tempo do império” (CASCUDO, 2004).

É neste cenário de valorização da mestiçagem que Freyre escreveu Casa Grande & Senzala, consolidando este mito originário da nação brasileira, como um “culto às três raças”, branca, negra e índia. Seus escritos iniciam o que Kabengele Munanga chama de mito da democracia racial:

[...] lentamente o mito da democracia racial: [...] exalta a ideia de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étnicos, permitindo as elites dominantes dissimular as desigualdades e impedindo os membros das comunidades não-brancas de terem consciência de seus sutis mecanismos de exclusão na qual são vítimas na sociedade (MUNANGA, 2004, p. 89).

Fazendo um paralelo com a sabedoria popular envolvendo o jenipapo/mancha mongólica, o fato de algumas famílias nordestinas passarem adiante não só o ensinamento de que o jenipapo simboliza a miscigenação naquela família, aparente em um sinal no corpo do bebê, mas também suas raízes negras e a identificação racial na mestiçagem, é possível se pensar o quanto o mito da democracia racial pode ainda estar vivo no nordeste brasileiro. Segue trecho de poema do também pernambucano Manoel Bandeira, presente no livro de Freyre:

Casa-grande & senzala,
Grande livro que fala
Desta nossa leseira Brasileira.
Mas com aquele forte
Cheiro e sabor do Norte
- Dos engenhos de cana (Massangana!)
Com fuxicos danados
E chamegos safados
De mulecasfulôs
Com sinhôs.
A mania ariana
Do Oliveira Viana
Leva aqui a sua lambada
Bem puxada.
Se nos brasis abunda
Jenipapo na bunda,
Se somos todos uns

Octoruns,
Que importa? É lá desgraça?
Essa história de raça, Raças más, raças boas
- Diz o Boas
- É coisa que passou
Com o franciúGobineau.
Pois o mal do mestiço
Não está nisso.
Está em causas sociais.
De higiene e outras que tais:
Assim pensa, assim fala
Casa-grande & senzala.
Livro que à ciência alia
A profunda poesia
Que o passado revoca
E nos toca
A alma de brasileiro,
Que o portuga femeeiro
Fez e o mau fado quis
Infeliz!

Para Calvo-Gonzalez (2017, p. 76),

A relação entre o campo de saber médico e o conhecimento cotidiano tem sido apontada em diversas ocasiões por autores da antropologia médica, tanto se referindo à biomedicina quanto a outros sistemas de cura. (LOCK E GORDON, 1988).

Assim que, tanto a ciência quanto o senso comum, estabelecem relações que atravessam a vida cotidiana da sociedade e que às vezes confundem o campo científico com a sabedoria popular.

“A pinta do negro”

Uma criança nordestina não é identificada em sua família como negra apenas pela presença do jenipapo, que tende a sumir ainda nos primeiros anos de vida. O reconhecimento da presença desta mancha, na verdade, mais solidifica a ocorrência da mestiçagem e aprofunda no imaginário da família que aquele neonato, de pele clara ou avermelhada, poderá escurecer, ficará com a pele mais pigmentada ou melaninada, devido à presença do jenipapo.

Chamada em outra bibliografia de “pinta do negro”, como nos diz Calvo-Gonzalez (2017, p. 84), experiências familiares de mistura étnica solidificam os saberes em relação à cultura da mestiçagem, sinalizando que especialmente no Nordeste,

[...] é comum encontrar histórias sobre antepassados, índias laçadas no mato, ex-escravas na família (em menor número que as índias laçadas, porém), histórias sobre mistura na própria família que corroboram a interpretação da presença de certos caracteres físicos enquanto resultado de processos familiares de miscigenação. Assim, as interpretações históricas sobre o processo de miscigenação no Brasil, a famosa “pinta do negro” à qual Freyre (2003) se referia, fazem parte da experiência familiar e do cotidiano de reprodução dessas famílias.

Nordeste e as implicações da Cartografia Convencional na análise do Jenipapo

*Eu sou mameluco, sou de casa forte
Sou de Pernambuco, sou o leão do norte*

Apesar de entender que a Cartografia Social utiliza um mapeamento participativo como metodologia de trabalho, neste texto, buscaremos entender como o Nordeste, redefinido como região do Brasil por volta da década de 50, apresenta uma nomenclatura específica para discriminar diferenças raciais, no caso específico, o jenipapo. A primeira proposta de regionalização do Brasil foi realizada em 1913. A divisão regional como a conhecemos hoje, foi feita pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 1970, quando Bahia e Sergipe foram incorporados ao Nordeste. Em 1990, foram feitas algumas adaptações, devido a alterações na Constituição de 1988. Feita a explicação sobre a regionalização do país, partiremos de uma definição cartográfica e geográfica sobre a região nordeste, para delimitarmos a sabedoria popular nordestina e a identidade racial na mestiçagem.

Nas suas pesquisas, Denis Wood não desfavorece o cartografar do dia a dia feito por leigos das técnicas cartográficas, como por exemplo, os mapeamentos que envolvem a participação de grupos, realizados pela denominada cartografia social (SEEMAN, 2011). Essa última, segundo Herrera (2009), consiste na área teórica em cuja proposta conceitual e metodológica estão inseridos os mapeamentos participativos.

Assim, o espaço da cartografia social não é aquele visto como quantitativo e tradicional fundamentado em conceitos e modelos científicos, mas sim como um espaço que é construído socialmente, sendo compreendido por meio da subjetividade, da dialética e dos aspectos qualitativos. Desta forma, quem habita o espaço é quem o concebe (LOBATÓN, 2009). É exatamente neste ponto que entra a nossa análise: entender como um determinado espaço físico, no caso, o nordestino, categoriza o neonato possuidor da mancha mongólica, delimitando assim, uma cartografia temática, um mapa da mestiçagem e seus símbolos sociais naquela região brasileira.

Por outro lado, o campo da cartografia social, igualmente, facilita a reivindicação dos grupos sociais, ao se constituir numa área que apropria técnicas e modos de representação cartográfica moderna por parte de grupos sociais em desvantagem. Neste caso, é importante salientar que a cartografia social vai além dos campos de reivindicação formal de territórios, de terras, além do acesso a recursos naturais, já que este instrumento também é utilizado para reconhecer as identidades que os grupos apresentam, a partir do levantamento de suas materialidades (marcos importantes do espaço) e imaterialidades (símbolos, e questões culturais, como o jenipapo), possibilitando, assim, uma valorização destes grupos, os quais passam a ter voz com suas próprias cartografias.

Geralmente, as imagens contidas no mapa possibilitam expressar a síntese de várias ideias, simultaneamente, no mesmo espaço, logo, a cartografia possibilita o conhecimento da imagem do mundo, que adquire e/ou tem uma pessoa ou grupo social. Um exemplo: existe um problema quando as representações da cartografia oficial são levadas junto às comunidades, sobretudo às étnicas, como os indígenas, pois os seus sistemas de representação e conhecimento são diferentes daqueles provenientes dos mapas ditos cartesianos. Logo, dentre as implicações da Cartografia

Social, coloca-se a possibilidade destes grupos poderem expressar suas visões de mundo (VIDAL, 2010).

Ainda na relação entre a cartografia social e a política, as cartografias sociais refletem os processos de conflitos que estão acontecendo no momento, uma vez que, os mapas não são estáticos, mas sim reveladores de tensões (DAOU, 2014). Ao contrário da perspectiva de análise do nosso texto, Mac Chaplin (2006) coaduna com o posicionamento de que o mapa representa uma dimensão política, ao declarar que o aspecto político do mapa é manifestado quando este é posto em uso, como no caso de reivindicar ou defender terras, ou para que ocorra a consolidação do poder político. Para nossa análise, os mapas, porém, ainda são pensados como reflexos dos espaços utilizados como base para compreensão de gestão, negociação, discussão e resolução de conflitos (DIONISIO, 2018).

A opção por não fazer uma análise tradicional da cartografia dita convencional ou oficial, mas sim da cartografia social nos permite, ainda que brevemente, entender e buscar as características das tramas do território que estão implícitas quando se fazem os mapeamentos de comunidades, ocorrendo no processo do fazer os mapas disputas cartográficas, que estão intimamente ligadas às disputas que ocorrem no território. Vale ressaltar que, a identidade social dos grupos envolvidos, igualmente, se constitui numa identidade territorial, uma vez que, o referencial simbólico de sua elaboração tem o seu perpassar ocorrido no território, e é isso que estamos buscando avaliar (ARAÚJO E HAESBERT, 2007).

Haja vista o exposto, neste artigo abordaremos brevemente dois estudos de caso relacionados ao Projeto Nova Cartografia Social no Nordeste: os estudos na Comunidade Quilombola de Conceição das Crioulas e com os indígenas *Xukuru* do *Ororubá*, no estado de Pernambuco. A característica geral que costura todos estes projetos é utilizar-se da cartografia social como instrumento e linguagem para identificar iniciativas que vêm sendo realizadas a fim de superar o preconceito étnico-racial que ocorre para com estes grupos sociais, possibilitando, também, entender os problemas estruturais que estes indivíduos têm de confrontar-se nas suas cotidianidades (NEVES E FIALHO, 2019). Abaixo os exemplos:

Com um território próximo de 18 mil hectares, localizada no 2º Distrito do município de Salgueiro, sertão de Pernambuco, a Comunidade Quilombola de Conceição das Crioulas é, na região nordeste, um dos quilombos mais conhecidos. Com mais de dois séculos de história:

Conceição foi fundada por seis “crioulas” que chegaram livres à região entre fins do século 18 e início do século 19. Elas arrendaram uma área de 3 léguas em quadra, paga por meio do trabalho na lavoura e na fiação de algodão, que era vendido em cidades vizinhas. Mais tarde, em 1802, as crioulas adquiriram a escritura de suas terras. O nome do quilombo ressalta a importância das mulheres na conquista de seu território e a devoção a Nossa Senhora da Conceição, cuja imagem pertencia a um homem chamado Francisco José, que chegou ao local juntamente com as fundadoras (CARVALHO, 2016, p.1-2).

A comunidade quilombola tem seu histórico marcado por resistência e luta, tanto que no momento das oficinas de cartografia social, realizadas em 2007, seus moradores somente tinham acessibilidade a 30% do território por eles reivindicado. A sua população é de aproximadamente 3800 habitantes, espalhada em 16 núcleos populacionais, denominados ‘sítios’, de acordo com informações da Associação de Moradores de Conceição das Crioulas (NEVES E FIALHO, 2019). Foi a experiência da comunidade com o Projeto da Cartografia Social, que permitiu a construção de um mapeamento de suas atividades, e conseqüentemente um reconhecimento e valorização de suas identidades.

O segundo exemplo diz respeito à experiência de cartografia social com o Povo Indígena *Xukuru* do *Ororubá*, que possuem um território de 27.555 hectares, com a localização no município de Pesqueira, na Serra do *Ororubá*, agreste de Pernambuco. A população é de aproximadamente

12 mil indivíduos.

As oficinas de cartografia social foram divididas em três momentos. Primeiramente, os pesquisadores do projeto reuniram-se com o conselho de lideranças de maneira a apresentar a ideia inicial, a fim de realizar, em conjunto, o projeto da cartografia social. No segundo momento, foi realizada uma pré-oficina, em que foi mostrado o projeto que teve a anuência de todos os membros do conselho de lideranças *Xukuru*. Deste modo, foi elencada pelos indígenas a base cartográfica e a temática principal: as retomadas do território *Xukuru*.

Num terceiro momento, ocorreram oficinas em outubro de 2019, na aldeia São José, território *Xukuru*. Depois de um debate mais abrangente e da apresentação do tema central da oficina, o grupo tomou a decisão de se dividir em grupos menores, com o objetivo de realizar o levantamento e a discussão de alguns subtemas, que fizeram parte do tema central: “Memória do Território Histórico do Povo *Xukuru*; Conquista Territorial: processos de Retomadas do Território *Xukuru*; O que diferencia o povo *Xukuru* – elementos culturais; Consequências das Retomadas” (NEVES E FIALHO, 2019, p.131 e 132). Essa discussão levou as comunidades a reivindicarem territórios, mas também sua identidade.

Como visto, as experiências com a cartografia apresentadas pelos exemplos favoreceram a valorização do negro e do indígena no Nordeste, fortalecendo-os na luta contra o preconceito racial, bem como sendo instrumento no processo reivindicatório por território, identidade.

Para entender melhor as raízes do preconceito racial no Brasil, é importante buscar conhecer a identidade espacial/regional aqui reivindicada: a da mestiçagem.

Mestiçagem e Identidade brasileira

A mestiçagem é um tema fundamental, quando tratamos da identidade brasileira, tanto nacional, quanto regional. Foi o principal tema do pensamento social brasileiro no século XIX e começo do século XX e hoje está na agenda dos debates sobre a questão racial, por polarizar ainda mais o debate sobre o racismo por legitimar concepções que afirmam a existência de uma democracia racial no Brasil. Por isso, faz-se mister atentar para o princípio da concepção de nação, a fim de conhecer como o fenômeno enseja a definição de uma determinada identidade, afinada com os conceitos definidores da nação, dentre eles o de identidade.

Para Anderson (1983, p.57), nas Américas, ao contrário do que havia ocorrido nos movimentos nacionalistas europeus, a língua não fora um fator de diferenciação entre peninsulares e colonos. Na verdade, estes colonos dividiam uma língua e uma ascendência comuns e estes fatores não chegaram a se constituir em tema na luta pela libertação nacional. No Brasil, por exemplo, este foi o grande problema na formalização da consciência nacional: Qual seria o nosso fator de diferenciação nacional? O que distingue o nós do eles? O Regional do Nacional? O Brasil do pós-abolição, da Proclamação da República, chega ao século XX, com a questão da identidade nacional na pauta das discussões de nossa elite intelectual.

Os precursores das ciências sociais no Brasil, Silvio Romero e Nina Rodrigues, retomaram a discussão iniciada em meados do século XIX, e apontaram para uma superação do pensamento romântico utilizando como base a produção teórica da época: o positivismo de Comte, o Darwinismo Social e o Evolucionismo de Spencer. O apelo à base científica, no entanto, não serviu para diminuir as tensões, nem para minimizar os papéis raciais na sociedade brasileira, mas apenas para tentar superar as barreiras impostas pela “limitação racial” e descobrir uma fórmula de caminhar rumo à ordem e ao progresso positivista. As teorias científicas eram claras. Propagavam a evolução do “simples” (povos primitivos) para o “complexo” (sociedades ocidentais), o que, em outras palavras, preconizava que os europeus, por serem mais evoluídos científica e tecnologicamente, resultado de sua superioridade racial, deveriam ser os condutores da humanidade rumo ao progresso, à ordem e à ciência.

Priorizando estes dois pensadores, gostaríamos de situar nossa análise, no pensamento social destes intelectuais nordestinos, Silvio Romero e Nina Rodrigues. Romero (1851-1914) nasceu em Lagarto, interior de Sergipe, cursou a faculdade de Direito do Recife, sendo contemporâneo de Tobias Barreto. Em 1870, Tobias Barreto passa a defender o germanismo contra o predomínio da

cultura francesa no Brasil. Nessa época, influenciado pelos alemães, começa, autodidaticamente, a estudar a língua alemã e alguns de seus autores, com o objetivo de reformar as ideias filosóficas, políticas e literárias. Sílvio Romero foi deputado provincial por Estância, Sergipe, mais tarde radicando-se no Rio de Janeiro. Como crítico literário no Rio de Janeiro, criticou enfaticamente a filosofia no país, com destaque para o espiritualismo e o positivismo. Nesta cidade, lecionou filosofia no Colégio Pedro II entre 1881 e 1910 e foi um dos fundadores da Associação Brasileira de Letras (ABL) em 1897. Como escritor, sua obra de mais destaque é a *Introdução à História da Literatura Brasileira*. Como pensador, Romero optou pelo evolucionismo spenceriano e suas falas eminentemente racistas tiveram repercussão nacional e criaram as bases de uma concepção de mestiçagem no Brasil.

Povo que descendemos de um estragado e corrupto ramo da velha raça latina, a que juntaram-se o concurso de duas das raças mais degradadas do globo, os negros da costa e os peles vermelhas da América [...] de que resultaram o servilismo do negro, a preguiça do índio e o gênio autoritário e tacanho do português (que) produziram uma nação informe e sem qualidades fecundas e originais.

Acerca do futuro do país, Romero continuava:

A minha tese, pois, é que a vitória na luta pela vida, entre nós, pertencerá, no porvir, ao branco; mas que esse, para essa mesma vitória, tem necessidade de aproveitar-se do que de útil as outras duas raças lhe podem fornecer, máxime a preta com quem tem mais cruzado. Pela seleção natural, todavia, depois de prestado o auxílio de que necessita, o tipo branco irá tomando a preponderância até mostrar-se puro e belo como no Velho Mundo. Será quando já estiver de todo aclimatado no continente. Dois fatos contribuirão largamente para esse resultado: de um lado, a extinção do tráfico africano e o desaparecimento constante dos índios, e de outro a imigração europeia (SKIDMORE, 1975, p.14).

Romero destaca não somente a superioridade branca, mas quando ressalta que o branco terá preponderância, o intelectual propõe a extinção das raças indígenas e negras pela mestiçagem (com quem tem mais cruzado) e a eliminação das outras raças, uma pela extinção do tráfico negreiro e o outro pelo desaparecimento constante dos índios, o que evidentemente não fica claro a forma deste sumiço.

Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) é natural de Vargem Grande no interior do Maranhão. Sua contribuição mais importante é ser o fundador da antropologia criminal brasileira e pioneiro nos estudos sobre a cultura negra no Brasil. Escreveu o livro *“Os Africanos no Brasil”* (1890-1905), sendo o primeiro estudioso brasileiro a discutir a temática do negro no país e a formação racial brasileira, dentro de uma perspectiva racista, nacionalista e cientificista.

Enquanto Romero se voltava para a contribuição dos povos e raças à formação do folclore e da literatura, Nina Rodrigues procurou delimitar um objeto, o negro ou africano, de modo a constituir uma disciplina que tratasse de sua presença no Brasil: a etnologia afro-brasileira. O médico e etnólogo baiano Nina Rodrigues foi professor de Medicina legal na Faculdade de Medicina da Bahia de 1891 a 1906, e escreveu obras como *O Animismo Fetichista dos Negros baianos* (1896) e *Os Africanos*

no Brasil (1932). O interesse pela raça negra, que dominava o país em razão da campanha abolicionista, não deveria impedir a ciência de abordar, de forma livre e imparcial, a questão étnica. Apesar da “viva simpatia” que o negro brasileiro lhe inspira, proclama a “evidência científica” da sua inferioridade – evidência que, em sua opinião, nada teria em comum com a “revoltante exploração” realizada pelos escravistas (VENTURA, 1991, p.52).

Como foi dito anteriormente, estes intelectuais, adotavam as teorias científicas racistas, valorizando a superioridade racial europeia. A importação destas teorias científicas europeias para uma sociedade como a brasileira, diferente racial e geograficamente da Europa, não só não eliminava o problema racial no Brasil, como legitimava uma postura racista já transparente no pensamento romântico ao apontar para o fato de que a mistura de raças e a qualidade do solo e clima eram os grandes empecilhos para o desenvolvimento e a civilização no país. Estas teorias acabaram por definir quais os grandes determinantes de nossa identidade nacional: a raça e o meio.

A compreensão da natureza, dos acidentes geográficos, esclarecia, assim, os próprios fenômenos econômicos e políticos do país. Chegava-se, desta forma, a considerar o meio como principal fator que teria influenciado a legislação industrial e o sistema de impostos, ou ainda que teria sido elemento determinante na criação de uma economia escravagista. Combinada aos efeitos da raça, a interpretação se completa. A neurastenia do mulato do litoral se contrapõe, assim, à rigidez do mestiço do interior (Euclides da Cunha); a apatia do mameluco amazonense revela os traços de um clima tropical que o tornaria incapaz de atos previdentes e racionais (VENTURA, 1991, p.13).

Com a abolição da escravidão e o ingresso do negro como parte da sociedade nacional, visto que, antes ele não aparecia, por exemplo, na literatura Romântica, dada a sua condição de indivíduo fora da sociedade, de ser a margem, torna-se corrente a afirmação de que o país se constituía da fusão das três raças: a branca, a negra e a indígena, sendo que adaptações do darwinismo social distribuiu essas raças hierarquicamente, da superior para inferior, ficando a raça branca em posição de superioridade na construção do que viria a ser a “civilização brasileira”. Romero, por exemplo, construiu uma teoria hierarquizada, em que o branco se encontrava no vértice da pirâmide social, o negro no meio e o índio na parte inferior. Este intelectual adotou ainda, o ponto de vista arianista, que defendia distinções no interior da raça branca, em que os celtas e os latinos encontravam-se em estado de decadência e os germanos, eslavos e saxões caminhavam em direção ao progresso material.

Em vista disso, os intelectuais apontaram como nosso fator de diferenciação nacional, o mestiço, resultante da mistura destas três raças fundadoras, consideradas inferiores. Sendo produto deste cruzamento, na visão destes autores, o mestiço possui todas as taras e defeitos transmitidos pela herança biológica e apontam dentre elas: a apatia, a imprevidência, o desequilíbrio moral e intelectual e a inconsistência como qualidades naturais do elemento brasileiro resultado desta mistura. A herança biológica positiva sequer foi cogitada, dada a “inferioridade” destas raças e o contexto sócio-político brasileiro frente aos países da Europa. A identidade nacional desponta, portanto, de uma inferioridade racial consubstanciada na figura do mestiço.

O que ficou da identidade nacional, na identidade regional manifestada na região nordeste? A teoria da mestiçagem e do branqueamento, como de resto em todo o Brasil. Neste ponto, vale ressaltar, que se atribuímos uma escala de valores, como a feita pelos precursores das ciências sociais no Brasil, o Nordeste ainda hoje é a região mais estigmatizada, pelos dois fenômenos: a raça e o meio. Retomando rapidamente nossa questão inicial, o sinal físico do Jenipapo ou mancha

mongólica, demonstra o reconhecimento de uma marca racial, que inicialmente para um estudioso pode parecer uma mentalidade do senso comum, socialmente pode aparentar uma avaliação inocente ou mesmo um recurso da sabedoria popular, mas que na verdade demarca, desde o princípio, o lugar social, o pertencimento daquele recém-nascido, numa sociedade em que ainda sobrevivem os elementos da superioridade social vinculada ao pertencimento racial.

O reconhecimento do jenipapo, que é o fruto do jenipapeiro (*Genipa americana*), uma árvore que chega a vinte metros de altura e é da família Rubiaceae, a mesma do café, não nos deixa dúvidas, acerca da comparação entre a mancha e a futura cor da criança. A fruta é encontrada em toda a América tropical. No Brasil, encontramos pés de jenipapo nativos na Amazônia e na mata atlântica, principalmente em matas mais úmidas, também é muito consumida na região nordeste, principalmente da Bahia a Pernambuco. Em guarani, jenipapo significa «fruta que serve para pintar» e possui uma coloração azul-escura, trata-se de um fruto de uma baga subglobosa geralmente de cor amarelo-pardacenta. De acordo com Wikipédia, a polpa tem cheiro forte e é comestível, mas é mais apreciada na forma de compotas, doces, xaropes, bebida refrigerante, bebida vinosa e licor. O licor de jenipapo é uma bebida apreciada na Bahia, em Pernambuco e em cidades de Goiás, inclusive muito vendida em comércios de cidades turísticas como Caldas Novas e Jataí. Nas festas juninas da Bahia, o licor de jenipapo é o mais apreciado e os mais famosos são produzidos no Recôncavo baiano, de forma artesanal, em toneis que ficam em infusão por um ano até serem envasados e consumidas no São João. As cidades com maior tradição na fabricação deste tipo de bebida são Santo Antônio de Jesus, Maragojipe, Cachoeira, Cruz das Almas e Santo Amaro.

A Cartografia Social do Nordeste

Relembrando as famosas palavras de Freyre, já citadas no começo deste trabalho, na qual ele recorre ao Jenipapo para explicitar a realidade racial brasileira, retomaremos a nossa análise sobre a Cartografia Social, que poderíamos inclusive também chamar de racial. Para tanto, sublinhamos:

Todo o brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo - há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica pelo Brasil - a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro. No litoral, do Maranhão ao Rio Grande do Sul, e em Minas Gerais, principalmente do negro. A influência direta, ou vaga e remota, do africano (FREYRE, [1933], 2003, p. 368).

Sobre o aforismo acima, fomos buscar no último recenseamento feito no país, os dados numéricos oficiais atuais para confrontarmos a afirmação – de mais de 80 anos – de Gilberto Freyre sobre a porcentagem dos mestiços no Nordeste. Utilizamos os dados do IBGE, considerando-o um elemento participativo das comunidades, tendo em vista os dados serem coletados e fornecidos pela própria população, ou seja, autodeclarados. No último censo de 2010, cujos resultados foram lançados em 2013, foram ressaltados que de acordo com o Mapa da Distribuição Espacial da População, segundo a cor e a raça – Pretos e Pardos, um primeiro resultado de uma parceria técnica com a Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial (SEPPIR), revelou que 43,1% da população brasileira se declarou parda e o maior contingente estava na Região Norte com 66,9%, sendo que todas as regiões revelaram percentuais maiores do que 35%, exceto o sul do país com 16,5%. De acordo com os dados do censo, 7,6% dos entrevistados se declararam pretos, neste número o maior percentual registrado, estava no Nordeste com 9,5%, seguido do Sudeste (7,9%) e por último a região Sul do país com (4,1%). Os resultados encontrados apontam para um alto grau de mestiçagem, onde o pardo tem predominância quase que absoluta. Vejamos agora as Tabelas 1 e 2 da classificação racial do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

Tabela 1. Distribuição Percentual, por cor ou raça (%) nas unidades Federativas do Nordeste.

Unidade Federativa	População branca	População preta	População parda	População amarela	População indígena	Sem declaração
Alagoas	23,3	5,7	66,9	2	2,1	0
Bahia	22	17	59,5	1,2	0,4	0
Ceará	31,6	4,5	62,3	1,2	0,2	0
Maranhão	21,9	9,6	66,9	1,1	0,5	0
Paraíba	39,7	5,6	52,9	1,2	0,5	0
Pernambuco	36,5	6,4	55,5	1	0,6	0
Piauí	24,2	9,3	64,3	2,1	0,1	0
Rio Grande do Norte	40,8	5,2	52,8	1,1	0,1	0
Sergipe	27,7	8,9	61,8	2	0,9	0

Fonte: Dados do IBGE. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista_de_unidades_federativas_do_Brasil_por_porcentagem_de_ra%C3%A7a. Acesso em 31.05.2020

Tabela 2. Distribuição percentual, por cor ou raça (%) no Brasil, por regiões.

Região	População branca	População preta	População parda	População amarela	População indígena	Sem declaração
Brasil	47,5	7,5	43,4	1,1	0,4	0
Centro-Oeste	41,5	6,5	49,4	1,5	0,9	9
Norte	23,2	6,5	67,2	1,1	1,9	0
Nordeste	29,2	9,4	59,8	1,2	0,4	0
Sudeste	54,9	7,8	36	1,1	0,1	0
Sul	78,3	4	16,7	0,7	0,3	0

Fonte: Dados do IBGE. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista_de_unidades_federativas_do_Brasil_por_porcentagem_de_ra%C3%A7a acesso em 31.05.2020.

As tabelas acima servem para ilustrarmos o grau de mestiçagem no país, ao que pese dois fatos importantes de serem lembrados: o primeiro, que as informações coletadas pelo IBGE são consideradas a partir de auto declaração dos entrevistados; o segundo ponto diz respeito ao tempo. Já faz dez anos do último censo do IBGE (ano 2010). Isso significa, que devemos considerar a existência de variáveis tanto na coleta, quanto na distribuição gráfica dos dados e também na sua atualidade. De qualquer forma, é importante ressaltar que nenhum dado estatístico é passível de total isenção, o que confere aos nossos dados, no mínimo, um quadro para reflexão.

Outro ponto de importância nesta análise é o nosso desconhecimento acerca do significado de pardo para as populações em geral. Seria pardo, o descendente da mistura do negro com o branco, ou entraria nesta classificação também o descendente da mestiçagem entre indígenas e brancos? Por ora, deixaremos estas questões em aberto. Os dados aqui apresentados nos dão conta de que existe um alto grau de mestiçagem na população brasileira que se concentra, majoritariamente, na Região Nordeste em primeiro lugar, e na Região Sudeste logo a seguir. Isto posto, retomaremos a análise do pensamento social para identificarmos qual o lugar do indígena no Nordeste brasileiro.

O Pensamento Social: O lugar do Indígena na Região Nordeste

Assim como os negros, os indígenas foram pensados pelos intelectuais responsáveis pela disseminação de um pensamento social no Brasil, por uma visão baseada nas concepções de aculturação ou mestiçagem, em que o princípio original era o desaparecimento dos índios, pela

extinção oficial dos aldeamentos indígenas, já no século XIX.

A situação do indígena até meados do século XIX, ainda era uma situação relativamente menos brutal se comparada com a do negro, por conta principalmente da publicização do ideal rousseaiano do “Bom Selvagem” e da literatura Romântica brasileira (OTTE, 2015, p.14). No entanto, após a Lei de Terras de 1850 cujas determinações cartoriais definiram que as terras devolutas oficiais poderiam ser vendidas em leilões públicos, mudariam a situação do indígena, deixando-o totalmente vulnerável mediante a perda de suas terras e conseqüentemente de sua própria identidade. O indígena viveria uma situação ambígua diante desse paradoxo de a um só tempo ser “o bom selvagem” e não ter mais o domínio de sua própria terra.

[...] os senhores de engenho no litoral, os fazendeiros no interior, os tradicionais invasores das terras dos antigos aldeamentos indígenas bem como as autoridades que possuíam interesses comuns, sistematicamente afirmaram que os índios estavam “confundidos com a massa da população” e por esse motivo não existiam razões para continuidade dos aldeamentos.

Com a determinação oficial para a extinção dos aldeamentos e no ato de medir, demarcar e lotear com a destinação de pequenas glebas de terras para umas poucas famílias, os arrendatários e invasores tiveram suas posses legitimadas. [...] Assim, a partir das últimas décadas do século XIX, ocorreu um silêncio oficial sobre os índios do nordeste.

Os habitantes dos lugares onde existiram antigos aldeamentos passaram a ser chamados de caboclos, condição essa muitas vezes assumida pelos indígenas para esconder a identidade étnica diante das inúmeras perseguições.

Em Otte (2015, p.14) O Mito do Bom Selvagem tem sua origem na obra do filósofo franco-suíço Jean Jacques Rousseau e consiste na tese de que o ser humano era puro e inocente em seu estado natural, sendo a sociedade responsável por inculcar nele valores e hábitos que o conduziram ao conflito e aos problemas que na visão de Rousseau, marcaram a sociedade. Considerado um pré-romântico, Rousseau declara que: “O homem nasce bom, mas a sociedade o corrompe”. No movimento literário romântico brasileiro, temos a emblemática obra de José de Alencar, O Guarani, cujo personagem central é o índio Peri.

O ideal romântico do século XIX sobreviveu as leituras sobre a docilidade do indígena no século XX. Grandes escritores e intelectuais como Gilberto Freyre, Câmara Cascudo, José Lins do Rego, Graciliano Ramos, Jorge Amado e outros, reproduziram a imagem do caboclo em suas obras, relacionadas a aspectos pitorescos, imagens idílicas, muitas vezes com um viés folclórico.

Os resultados das políticas de extinção indígena, desde sempre vinculada à apropriação de suas terras, demonstram o porquê dos resultados dos dados do IBGE e seus números populacionais indígenas quase que insignificantes, frente ao restante das categorias raciais presentes nas tabelas de distribuição espacial. Estes resultados são complementados com as políticas de aculturação e assimilação indígenas com ênfase na crescente caboclicização dos mesmos. Estudiosos como Darcy Ribeiro apontaram para os projetos de genocídio e etnocídio das populações indígenas que assim como os negros, tiveram no incentivo político à mestiçagem uma forma de extinção de suas existências.

Diante destas conclusões, reconhecemos que a preocupação com mancha do Jenipapo representa uma das reações sociais às políticas de extinção ou eugenia racial. A mestiçagem e o escurecimento da população também estão presentes no imaginário social, não como uma observação inocente, mas como uma das faces da violência simbólica que externaliza o lugar do negro e/ou indígena na sociedade. A marca da mestiçagem estará presente e os antepassados revelados. Ao observar um sinal de nascença e concluir: “Vai ficar negro”, a família, os amigos e a sociedade no entorno, não estão se atendo a um mero detalhe, mas sim, a uma distinção da identidade.

Considerações Finais

“Lá em casa todo mundo tinha [jenipapo], menos os que são brancos”.

A experiência das crianças nordestinas e suas famílias com o jenipapo dá significado à questão da mestiçagem nos seios familiares em partes do nordeste brasileiro, apontando identidade racial nos neonatos e sua carga de herança racial na linhagem ascendente. A presença do jenipapo no corpo das crianças toma alguns caracteres, que vão além do indicativo da mestiçagem, como um possível apontamento daquele pequeno indivíduo enquanto de raça não-branca - alertando inclusive para o posterior escurecimento da pele daquela criança, o que carimbaria sua identidade racial, ainda que não necessariamente o sujeito a reivindique. Logo, o primeiro alerta para bebês não-brancos de pele clara e sua “real” identidade racial (mestiçada) seria a presença do jenipapo, na cultura popular.

Isso é particularmente importante dado o alto grau de mestiçagem na região, conhecida nacionalmente como a região mais mestiça e/ou negra. Claro que nos chama atenção, e por isso escolhemos deixar em aberto, o necessário questionamento de quem são os pardos no nordeste brasileiro. São descendentes de qual mestiçagem?

Vale destacar que, a proposta de utilizar elementos da metodologia da cartografia social, visava delimitar as questões da identidade em um espaço geográfico estigmatizado como é a Região Nordeste. Através desta, foi possível confirmar uma problemática que está colocada para o país e para a região desde o século XIX e que aparecem como vieses do estigma: a identidade racial e o meio. Ser mestiço, e mestiço de negro (ou indígena), reforça os pré-conceitos com os quais o povo nordestino é repetidamente atacado.

Sendo assim, procuramos discorrer neste trabalho acerca de raça e cartografia social, ou racial, a partir de conhecimentos populares, tão comuns na vida da população negra no nordeste brasileiro. A nomenclatura cartografia racial, por nós, aqui reclamada, foi entendida neste artigo como o recorte das grafias negras, indígenas e mestiças do Nordeste numa perspectiva mais abrangente, para além das representações cartográficas, mas, igualmente, pelo entendimento dos percursos dos agentes elencados, seja pela sua oralidade, produção textual, dentre outros universos de linguagem. O jenipapo é tão popular na cultura nordestina no que tange ao debate sobre mestiçagem que não passou despercebido pelo poeta pernambucano Manuel Bandeira ou por Freyre ([1933], 2003), resgatado neste trabalho no que tange ao imaginário da população do nordeste sobre o fenômeno.

Aqui interessa, principalmente, trazer a mancha do jenipapo, o que representa sua presença, para o centro da discussão enquanto importante característica indicativa de mestiçagem no Nordeste. A forma como familiares entendem a mancha mongólica nos corpos dos bebês ultrapassa a experiência pessoal, podendo configurar uma vivência compartilhada, em que pessoas (possivelmente mais fortemente as mulheres, por serem as responsáveis socialmente pelos cuidados com os filhos) comentam a presença do jenipapo e estipulam ou preveem a identidade racial da criança. Estes conhecimentos são passados majoritariamente através da oralidade, e tanto no que diz respeito à cultura negra quanto à cultura nordestina não podem ser excluídos como não-saber, superstição, etc. Contudo, não há garantia que o próprio conhecimento de que se portou o jenipapo auxiliará na auto identificação racial em uma realidade em que ainda se procura avançar na construção e defesa da identidade negra no Brasil. De fato, a sabedoria popular do Jenipapo, também reivindica ou simplesmente reproduz os efeitos do mito da democracia racial – este, como fenômeno da região Nordeste, mas que está presente em todo o Brasil.

Referências

ANM, **Academia Nacional de Medicina**. Disponível em: [http://www.anm.org.br /conteúdo _view.asp?id=2238 &descricao =Raimundo+Nina +Rod rigues+\(Cadeira+No.+59\)](http://www.anm.org.br /conteúdo _view.asp?id=2238 &descricao =Raimundo+Nina +Rod rigues+(Cadeira+No.+59)). Acesso em: 29 mai. 2020.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. **Mapas situacionais e categorias de identidade na Amazônia**.

In: ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de; JUNIOR, Emmanuel de Almeida Farias. Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social. Manaus, 2013.

ANDERSON, Benedict. **Nação e Consciência Nacional**. Rio de Janeiro: Editora Ática, 1989.

ARAÚJO, Frederico Guilherme; HAESBERT, Rogério. **Identidades e Territórios: questões e olhares contemporâneos**. Ed. Access, Rio de Janeiro, 2007.

CALVO-GONZALEZ, Elena. **Hemoglobinas variantes na área médica e no discurso cotidiano: um olhar sobre raça, nação e genética no Brasil contemporâneo**. *Saude soc.* [online]. 2017, vol.26, n.1, pp.75-87. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-12902017000100075&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 30 maio. 2020.

CARVALHO, Maria Letícia de Alvarenga. **Quilombo de Conceição das Crioulas**. Belo Horizonte: FAFICH, 2016. 16 p. (Terras de quilombos).

CASCUDO, Luís da Câmara. **História da Alimentação no Brasil**. [1967] São Paulo: Global, 2004. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=3CYnDwAAQBAJ&pg=printsec=frontcover&hl=ptBR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 31 maio 2020.

CHAPIN, Mac. **A identificação de obstáculos e busca de soluções**. *Participatory Learning and Action*, n. 54, Abril 2006.

COSTA, Sergio. **O branco como meta: apontamentos sobre a difusão do racismo científico no Brasil pós-escravocrata**. In: *Estudos afro-asiáticos ; 28 (1-2-3): 47-68, 2006*.

DAOU, Ana Maria. **Notas do Curso de Seminário de Doutorado II**, 2014.

DIONISIO, P. M. F. **O legado do COMPERJ em Itaboraí: mudanças na paisagem e processos de desterritorialização**. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Geociências, Departamento de Geografia, Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2018. Rio de Janeiro, 2018.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal**. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, [1993] 1999. Disponível em: <file:///C:/Users/DVM/Downloads/163-Texto%20do%20artigo-343-1-10-20100630.pdf>. Acesso em: 31 mai. 2020.

HERRERA, J. **Cartografia Social**. Universidad Nacional Cordoba, 2009.

HOBSBAWM, Eric. **Nações e Nacionalismo - Desde 1870**. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1991. Disponível em: <http://www.academia.org.br/academicos/silvio-romero/biografia>. Acesso em 29 mai. 2020.

IBGE. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?busca=1&idnoticia=2507&t=ibge-mapeia-distribuicao-populacao-preta-parda&view=noticia>. Acesso em 30 mai. 2020.

WIKIPÉDIA. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Jenipapo>. Acesso em 29 mai. 2020.

WIKIPÉDIA. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista_de_unidades_federativas_do_Brasil_por_porcentagem_de_ra%C3%A7a. Acesso em 31 mai. 2020.

LOBATÓN, Susana Barrera. **“Reflexiones sobre Sistemas de Información Geográfica Participativos (sigp) y cartografía social”**. *Cuadernos de Geografía*. N. 18, 2009, Bogotá, Colômbia.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus Identidade Negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NEVES, R de CM; FIALHO, V. **Nova Cartografia Social: Experiências Metodológicas e Repertório Confrontacional no Nordeste do Brasil**. Disponível em: <https://www.periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/13914>. Acesso em: 31 mai. 2019.

POOLE, Peter. **“Existe vida depois da cartografia de posse?”**. *Participatory Learning and Action*, n. 54, Abril 2006.

SEEMANN, J. **“A Cartografia do Cotidiano, Mapas não Convencionais e um Atlas de Narrativas”**. *Geograficidade* v.01, n.01, 2011.

SKIDMORE, Thomas. **Brasil: De Getúlio a Castelo**. 4ª Ed. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1975.

OTTE, Georg. **“Do Mito do Bom Selvagem” a Nova Mitologia. A crise da Cultura em Rousseau e Schiller**. In: IPOTESI, Juiz de Fora, v.19, n.2, p. 12-18, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufff.br/index.php/ipotesi/article/view/19516> Acesso em: 28 mai. 2020.

VASCONCELOS, Cláudia Pereira. **A construção da imagem do nordestino/sertanejo na constituição da identidade nacional**. Paper apresentado no II ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, realizado de 03 a 05 de maio de 2006, na Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil.

VENTURA, Roberto. **Estilo Tropical: História cultural e polêmicas literárias no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras. 1991.

VIDAL, Marin. **Seminário Cartografias Sociais e Território na América Latina**. Paper apresentado na Mesa 4, Técnicas e linguagens da representação espacial: o território das culturas. IPPUR/UFRJ, Casa da Ciência, 23 de julho de 2010.

Recebido em 10 de fevereiro de 2021.
Aceito em 02 de janeiro de 2022.