

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

A MINHA TERRA É PRETA:

A importância do território como produtor de existências e resistências negras

ALLAN VINÍCIUS FERREIRA MIRANDA

NITERÓI

2022

ALLAN VINÍCIUS FERREIRA MIRANDA

A MINHA TERRA É PRETA:

A importância do território como produtor de existências e resistências negras

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Política, subjetividade e exclusão social.

Orientador: Prof. Dr. Abrahão de Oliveira Santos

NITERÓI

2022

FOLHA DE APROVAÇÃO

MIRANDA, Allan Vinícius Ferreira [Anlenvu]. **A minha terra é preta: a importância do território como produtor de existências e resistências negras**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, 2º semestre de 2022.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Abrahão de Oliveira Santos - UFF (Orientador)

Prof. ^a Dr. ^a Luiza Rodrigues de Oliveira – UFF

Prof. ^a Dr. ^a Vanessa Menezes de Andrade – Kanda Ìmárale

NITERÓI

2022

À minha tia Marlene, que me ensinou sobre o quão alegre pode ser o viver, e ao meu tio Juventino, que me chamava de “herdeiro”, e com suas várias versões de si, me transmitiu tanta sabedoria em seus (des)encontros. Ambos serão eternamente lembrados em meu coração e memória.

Agradecimentos

Agradeço à *Nzambi*, aquele que tudo criou.

À *Lembá*, *Nkisi* que habita em minha cabeça e orienta minha vida, meus passos e escolhas.

À *Unsumbu*, a força que me deu o melhor abraço que já recebi na vida.

Aos *Jinkisi* que me acompanham em meu caminho.

Aos meus ancestrais, que perpetuam através da existência desta geração a continuidade de uma importante história.

Ao caboclo *Guajitan*, que em uma tarde chuvosa, abriu meus olhos, me exortou e ensinou a nunca perder a fé.

Aos meus pais, por possibilitarem minha chegada a este plano; à minha mãe, Leidijane Rodrigues por me criar nos meus primeiros anos de vida, e ao meu pai, Joscelino Miranda, por ser o grande inspirador desta escrita. À minha madrasta Débora e à minha tia Lidiane (que durante minha infância, chamávamos de Nininha), que sempre me incentivaram a estudar e me apoiaram em minhas decisões.

Às minhas avós, dona Maria Luzia Miranda e Jorginea Viana, por serem verdadeiras matriarcas e darem o pontapé inicial para muitas gerações vindouras.

À minha esposa, N'tangu Maza, por trilhar ao meu lado todos os desafios que a vida apresentou desde que nos juntamos; pela paciência diante de minhas 'ausências' ocasionadas pela escrita, pelo cuidado e denovo quando o processo não ia bem.

À minha sogra, Iá Kiomene, por ter nos orientado com seu olhar de Mais Velha em diversos momentos, e ter se tornado mais uma mãe que a ancestralidade me deu.

À minha mãe de santo, Mam'etu Mabeji, uma filha da terra, e o maior exemplo de carinho, cuidado e sabedoria ancestral que conheço.

À irmã Vanessa Andrade, por ser alguém que, através do brilho de Oxum em sua vida, inspira tantas pessoas com suas palavras, e que muito me inspira.

À toda a família *Kupapa Unsaba*, com quem compartilho minhas vivências e aprendo diariamente a como estar mais próximo de meu propósito nesta terra.

À *Kanda Ímàrale*, por me despertarem as inquietações sem as quais não seria possível produzir este trabalho.

Ao meu orientador Abrahão Santos, que se apresentou como um verdadeiro *nganga* em meu processo de escrita, me orientando sobre como adentrar nesse caminho desafiador.

Ao Laboratório Kitembo de Estudos da Subjetividade e Cultura Afro-Brasileira, cujos encontros foram fortalecedores durante meu percurso no Programa de Pós-Graduação em Psicologia na Universidade Federal Fluminense. Vocês apareceram em minha vida no Tempo certo!

Ao povo do Morro do Jordão, que vive e resiste no lugar de minha criação e onde vivi algumas das experiências mais saudosas de meu crescimento.

Aos diversos malungos que compuseram e compõem comigo essa longa caminhada.

À CAPES, pelo apoio financeiro e científico.

“Olha, dona”, interrompeu Salu antes que a mulher continuasse sua pregação, “eu não tenho muita letra nem estudo, mas quero que a senhora entenda uma coisa. Eu não sou a única a morar nesta terra. Muitos desses moradores que vocês querem mandar embora chegaram muito antes de vocês. (...). Fui parida, mas também pari esta terra. A senhora sabe o que é parir? A senhora teve filhos. Mas sabe o que é parir? Alimentar e tirar uma vida de dentro de você? Uma vida que irá continuar mesmo quando você já não estiver mais nesta terra de Deus? Não sei se a senhora sabe, mas eu peguei em minhas mãos a maioria desses meninos, homens e mulheres que a senhora vê por aí. Sou a mãe de pegação deles. Assim como apanhei cada um com minhas mãos, eu pari esta terra. Deixa ver se a senhora entendeu: esta terra mora em mim”, bateu com força em seu peito, “brotou em mim e enraizou. ” “Aqui”, bateu novamente no peito, “é a morada da terra. Mora aqui em meu peito porque dela se fez minha vida, com meu povo todinho. (...). Vocês podem até me arrancar dela como uma erva ruim, mas nunca irão arrancar a terra de mim. ”

Discurso da personagem Salustiana em *Torto Arado*, de Itamar Vieira Junior (2019, p. 229-30)

RESUMO

Nesta produção analisamos as formas de territorialidade presentes em espaços de ascendência africana e indígena, como as favelas, quilombos, aldeias indígenas e especialmente os terreiros de candomblé, a partir de suas ligações com formas territoriais dispostas na história da formação populacional do continente africano. Nosso objetivo foi explicitar alguns elementos presentes nas cosmovisões encontradas nas casas de tradição de matriz africana, e que dizem respeito à relação entre indivíduo e a terra, como o processo de constituição do território, estabelecendo um diálogo entre a relação de pertencimento ao território e fundamentos encontrados em civilizações africanas históricas, como o Egito Antigo e o antigo Reino do Kongo. Outros pontos importantes também presentes neste texto são os conceitos de reterritorialidade e desterritorialidade, e como esses atravessam a composição histórica e cultural do povo africano em diáspora, apresentando algumas estratégias de adaptação e resistência adotadas pelo povo africano diante de novos territórios e ameaças. Nossas formulações partem da contribuição de grandes pensadores acadêmicos e orgânicos, como Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau e Makota Valdina, que apresentam importantes construções para a compreensão da cosmogonia dos povos bantu-falantes, como Muniz Sodré, Nego Bispo, Cheikh Anta Diop, Frantz Fanon e Ailton Krenak. Contamos também com grandes aliados e grandes mestres, como Gaiaku Luiza de Oyá, Abrahão Santos, Wade Nobles, Wanderson Flor do Nascimento, entre outros.

Palavras-chave: terra; território; candomblé; África.

ABSTRACT

In this production we analyze the forms of territoriality present in spaces of African and indigenous descent, such as slums, quilombos, indigenous villages and especially candomble terreiros, from their connections with territorial forms arranged in the history of population formation on the African continent. Our objective was to explain some elements present in the cosmovisions found in traditional houses of African origin, and which concern the relationship between the individual and the land, such as the process of constitution of the territory, establishing a dialogue between the relationship of belonging to the territory and fundamentals. found in historical African civilizations such as Ancient Egypt and the ancient Kingdom of Kongo. Other important points also present in this text are the concepts of reterritoriality and deterritoriality, and how these cross the historical and cultural composition of the African people in diaspora, presenting some adaptation and resistance strategies adopted by the African people in the face of new territories and threats. Our formulations are based on the contribution of great academic and organic thinkers, such as Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau and Makota Valdina, who present important constructions for the understanding of the cosmogony of the Bantu-speaking peoples, such as Muniz Sodré, Nego Bispo, Cheikh Anta Diop, Frantz Fanon and Ailton Krenak. We also have great allies and great masters, such as Gaiaku Luiza de Oyá, Abrahão Santos, Wade Nobles, Wanderson Flor do Nascimento, among others.

Keywords: land; territory; candomblé; Africa.

SUMÁRIO

1. CARTA AO LEITOR (A/E): POR QUE AFRICANO E POR QUE BANTU?	9
2. INTRODUÇÃO.....	12
3. TERRA, TERRITÓRIO E IDENTIDADE: ENTRELAÇANDO CONCEITOS.....	17
3.1. Território e patrimônio	22
3.2. Terra: protagonista do ciclo vital.....	29
3.3. O nome como território espiritual e ontológico.....	35
3.4. Terra movente e falante: o ancestral vivo.....	43
3.5. Diálogos territoriais entre África e Pindorama: o culto aos caboclos	49
3.5.1. Os Krenak e a família da terra.....	52
4. ENQUANTO HOVER TERRA, É POSSÍVEL VOLTAR PARA CASA: O POVO PRETO E A RETERRITORIALIDADE	55
4.1. O berço da humanidade, o primeiro movimento migratório e o racismo acadêmico.....	55
4.2. Os fluxos migratórios interafricanos	59
4.3. O chão que acolhe e dá vida não pode ser mercadoria: a inalienabilidade da terra nos povos africanos e pindorâmicos	61
4.3.1. A dinâmica territorial dos povos do Vale do Nilo de Cheikh Anta Diop.....	61
4.3.2. A estrutura social Kongo de Fu-Kiau	65
4.3.3. As cosmovisões contracoloniais e a confluência de Nego Bispo	67
5. COLONIALISMO, DESTERRITORIALIDADE E A LUTA PELA TERRA	73
5.1. A colonização que tensiona o corpo.....	75
5.2. O intelectual colonizado: uma interpelação à Psicologia	78
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	82
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	85

1. Carta ao leitor (a/e): por que africano e por que bantu?

Ao longo da leitura desta pesquisa, você, leitor (a/e), perceberá a reincidência de algumas terminologias e formas de escrita específicas. Por exemplo, a utilização de algumas colocações como ‘povo africano’, ‘população africana’, como referência aos habitantes do continente africano, e também aos chamados filhos da diáspora. Entendemos que o uso desses termos pode indicar a ideia de uma redução à experiência da origem territorial africana como algo generalizado a todos os indivíduos de tez escura que habitam o planeta que vivemos. Da mesma forma, você encontrará citações de características comuns presentes em grupos negros diversos, com um movimento ínfimo de realizar distinções minuciosas.

Essa atitude não é mero acaso, tampouco, uma tentativa de desprezar pontos heterogêneos que certamente existem entre esses grupos. Nossa narrativa se desenvolve por esta via com intenção de enfatizar a permanência de aspectos comuns, que dialogam, entre povos díspares, separados pelo tempo e espaço. Utilizamos essa forma de escrita como um recurso para sustentar a ideia de que esses povos possuem elementos que os unificam, e que permitem afirmar uma condição de unidade, tendo como vetor o continente africano, seja por uma origem concreta, seja por patrimônio simbólico.

Nossa apresentação traduz uma arquitetura unitária das manifestações culturais desses povos, que desponta a existência de uma unidade cultural africana. (DIOP, 1991; 2014)

O historiador, egiptólogo, antropólogo, especialista em física nuclear e pesquisador de linguística Cheikh Anta Diop (1991, p. 211-21) escreve que há três fatores que permitem definir a presença de uma unidade cultural. São eles: o fator histórico; o fator linguístico e o fator psicológico. O fator histórico consiste na existência de um fio condutor que liga o indivíduo ao seu passado ancestral mais remoto. A ligação do ser à sua história pregressa permite implicar-se em um movimento de continuidade, ainda que atravessado pelos dinamismos da historiografia. O autor indica a necessidade de busca pela origem histórica das civilizações existentes na África, e destaca a existência da civilização egípcio-núbia como a grande matriz cultural cuja herança se estendeu por parte significativa do continente.

Quanto à unidade linguística, Diop destaca os avanços de pesquisa sobre a linguística africana, que a língua falada também na região egípcio-núbia é uma das mais antigas do mundo, tendo sido o ponto de partida para os idiomas falados no solo africano, majoritariamente.

A unidade psicológica consiste na presença de valores encontrados na formação dos primeiros grupos civilizatórios do Vale do Nilo (falaremos desse grupo mais adiante), como a

predominância de um caráter coletivo de apropriação do espaço, a convivência em sinergia com a natureza, entre outras características que também estarão presentes mais tarde nos povos tradicionais¹.

Ao falarmos de África e seus descendentes, a unidade cultural africana ultrapassa o fenômeno diaspórico: mesmo diante da experiência do escravismo, que decepcionou mormente nosso arcabouço cultural, ainda há fatores que despontam para uma unidade. Diop, assim, declara:

E os negros da diáspora? O vínculo linguístico é rompido, mas o vínculo histórico permanece mais forte do que nunca, perpetuado pela memória; assim como a herança cultural da África, que é evidente nas três Américas, atesta a continuidade dos costumes culturais (id., 1991, p. 219. Tradução nossa)

Portanto, mesmo do outro lado do Atlântico, os filhos de África mantêm viva a tradição cultural de seus antepassados, o que nos dá condições de apontar a constituição do continente africano como a de um único povo, sem desconsiderar suas particularidades desenroladas ao longo da história.

Há também de se notar, diante das divergentes matrizes étnicas apresentadas, um certo sobressalto sobre os modos de vida dos povos pertencentes ao tronco linguístico *bantu*.

A palavra *bantu*, termo do idioma *kimbundu* que pode ser traduzido como “pessoas” ou “grupo de pessoas” (é o plural da palavra *muntu*: pessoa), é utilizado neste trabalho para se referir a população originária da região da África Central, que ocupa a área aproximada do que atualmente são os países da República Democrática do Congo, República do Congo e Angola e são falantes do tronco linguístico *bantu*. Os grupos pertencentes a essa matriz linguística se espalharam por todo o continente, com destaque na região subsaariana, e na contemporaneidade estão presentes em nações como o Zaire, Tanzânia, Gabão, Camarões, entre outros. De acordo com a pesquisadora e etnolinguista Yeda Pessoa de Castro, das aproximadas 4 milhões de pessoas trazidas para as terras brasileiras, 75% é oriunda da região *bantu*-falante (MELO, 2008). Apesar do vocábulo ter recebido uma versão na língua português, cuja grafia é *banto* (*a*) (BANTO, 2015), optamos por utilizar a variação “*bantu*”, preservando a forma mais utilizada no idioma *kimbundu*, bem como a grafia encontrada nos autores referenciados neste texto e que possuem amplas pesquisas sobre o elemento em questão, como Batsíkama e Fu-Kiau.

¹ Atribuimos o termo ‘povos tradicionais’ neste trabalho de acordo com Nego Bispo (2019), que entende como povos tradicionais os povos indígenas e quilombolas.

Os povos originários da região bantu-falante foram os primeiros a serem trazidos pelos navios tumbeiros, e têm forte influência sobre diversos aspectos culturais brasileiros, principalmente a reprodução de alguns termos inseridos na língua portuguesa falada no Brasil. A presença do tronco-linguístico é tão forte que o pesquisador Nei Lopes (2012) publicou originalmente em 1942, um dicionário contendo os verbetes originários dos idiomas bantu e que são utilizados na língua portuguesa, chamado de *Novo Dicionário Banto do Brasil*.

Existem diversas versões sobre a origem do termo. Dentre elas, destacamos a apresentada pelo professor e Dr. Fu-Kiau (1997), em que, segundo um ditado entre os bantu, o povo europeu, ao adentrar essa região do continente africano, passou a designar os moradores da região como bantu por ouvirem com frequência as palavras bantu e muntu. O fato surpreendeu os habitantes originais, uma vez que o termo se refere a qualquer pessoa, inclusive os europeus.

Na presente pesquisa, também fazemos uso dos termos *Kongo*, *bacongo* (*bakongo*), *bantu-kongo* e *Congo-Angola* para se referir ao povo bantu. Apesar de reconhecermos diferentes minúcias entre os termos, essas não se desviam ou dificultam a comunicação pretendida em nossa produção.

Reconhecemos a tendência na utilização de elementos bantu, ao designarmos elementos de origem africana diante de nossa pertença: o pesquisador em questão é um homem negro e membro de um tradicional terreiro de candomblé de matriz bantu, o que de alguma forma, pode orientar certos rumos sobre nossa narrativa. Um exemplo disso é no item 2.3, ao falarmos sobre o sistema de nomeação presente nos terreiros de candomblé, focarmos na instituição da *dijina*, que é a nomeação própria dos terreiros de tradição bantu, ao invés das estruturas de nomeação de outras origens, como o *orunkó* para o candomblé Ketu. Nosso movimento também corrobora para uma amplitude sobre os aspectos componentes da estrutura dos terreiros de tradição Congo-Angola, dada a existência de uma notável ausência ou escassez de publicações que contemplem essa nação, se comparadas a outras origens presentes no candomblé (BOTÃO, 2007).

Reforçamos que a terminologia bantu não está ligada a formação de um povo específico, mas sim a uma origem linguística comum. Portanto, a utilização do termo “povo bantu” neste trabalho refere-se, na verdade, aos povos que se comunicam por idiomas oriundos desse tronco linguístico especificamente, entendendo que a referida nomenclatura está ligada primeiramente ao caráter idiomático, e não necessariamente ao territorial.

Em alguns trechos, a escrita apresentada varia entre a utilização da primeira e terceira pessoa, sendo notória a predominância da última forma. Isso, porque escolhemos manter a narrativa em terceira pessoa por considerar a produção desta pesquisa como um caminhar coletivo, ao mesmo tempo que utilizamos a primeira pessoa para marcar momentos que atravessam nossa percepção individual.

Sigamos o desenrolar de nossa história.

2. Introdução

O processo de geração desta dissertação, desde o primeiro pensamento, até a finalização de sua escrita trouxe a mim diversas marcas temporais, e me atrevo a dizer que essas marcas adentraram por minha carne, e talvez se façam presentes por toda a vida. Marcas essas que apareceram, de forma quase sempre inesperada, afetando a condução da pesquisa e o olhar sobre o que gostaria de apresentar aqui. Marcas que talvez nunca imaginasse adquirir.

Um dos contornos mais intensos se deu diante do cenário pandêmico que assolou (e ainda tem assolado) a todo o planeta. A pandemia de COVID 19, evento pelo qual foi decretado estado de quarentena em diversos lugares no mundo, e que no estado do Rio de Janeiro em particular, passou a vigorar em 16 de março de 2020, nos deixou um grande rastro de perdas, seja de pessoas muito queridas, recursos financeiros, empregos, seja do calor humano que envolvia nosso cotidiano, considerando que uma das medidas de prevenção ao contágio consistia em evitar contato físico com outras pessoas.

Nessa devastação que levou milhões de pessoas, sendo cerca de 670 mil somente em território brasileiro² (e a contagem continua...), sofremos perdas irreparáveis. Em meu caso, destaco o falecimento de meu sogro, Sr. Wilson Teixeira da Silva, em 5 de junho de 2020, e de meu avô paterno, Sr. Sérgio Flávio Ferreira, em 31 de agosto do mesmo ano, sem contar com os episódios de contaminação de familiares e pessoas próximas, o que me trouxe a passagem de pavorosos dias.

A pandemia também provocou a interrupção temporária dos encontros presenciais das disciplinas do Programa de Pós-Graduação e do Laboratório *Kitembo*, assim como os encontros da *Kanda Ìmáràle*, grupo do qual faço parte e que contribui fortemente para minha formação enquanto um homem preto e psicólogo, como também me fez entender a importância de buscar

² Dados coletados no mapa de casos e óbitos por COVID 19 do Ministério da Saúde (2020), em 28 de junho de 2022.

locais para o exercício de meu cuidado enquanto uma pessoa preta no mundo, como o candomblé. A suspensão das funções em minha roça de santo, visando resguardar nossa mãe de santo e nossos mais velhos, todas essas interrupções e distanciamentos de lugares que se apresentavam a mim como meu verdadeiro *chão*, lugares cujos encontros me proporcionavam trocas, afetos e cura, articulações entre pessoas pretas; locais onde era possível exercer práticas de aquilombamento, como bem disse Alline Pereira (2019), me foram retirados abruptamente. Mas, mesmo diante de temporárias ruínas, prosseguimos.

O embrião deste trabalho surgiu há aproximadamente cinco anos atrás, quando tive a oportunidade de voltar a residir no Morro do Jordão, favela situada no bairro do Tanque, em Jacarepaguá, zona oeste do Rio de Janeiro, onde fui nascido e criado. Fato que despertou em mim diversos pensamentos acerca da vida e história dos sujeitos daquele lugar.

Os dez anos afastado da terra em que dei os primeiros passos de minha vida, embora contornados com ocasionais visitas, fizeram-me pensar sobre a divergência do cenário social com o qual me deparava hoje e o lugar que me refiro carinhosamente como “Morro”.

Enquanto regressava ao palco de minha infância, estava também concluindo o curso de graduação em Psicologia, feito na Universidade Estácio de Sá – campus R9, como cotista negro e bolsista integral do Programa Universidade Para Todos (PROUNI). Durante minha jornada acadêmica, tive também a oportunidade de, através do estágio obrigatório, conhecer o abrigo infanto-juvenil Casa de Passagem Cely Campello, também situado em Jacarepaguá. Lá, desenvolvia junto aos colegas de estágio e supervisor, atividades grupais com crianças e adolescentes, voltadas para a valorização de suas potencialidades de existir e através das narrativas deles sobre suas próprias histórias, que quase sempre tinham como pano de fundo as vias de favelas circunvizinhas de Jacarepaguá, lugares onde nasceram e passaram parte de suas infâncias. As atividades oferecidas pelo grupo de estágio envolviam pequenas oficinas de colagem e desenho, a exibição e discussão de filmes, e culminaram na criação de uma rede de parceiros para a oferta de novas atividades, como a oficina de rimas, conduzida em parceria com o grupo de rap *Plebe Nagô*, do bairro da Praça Seca, também em Jacarepaguá.

Os lugares que apareciam nos relatos das crianças, algumas delas proibidas de voltar até seu lugar de origem, pelo próprio processo de institucionalização no abrigo, como também por interdições impostas por grupos de poder paralelo que comandavam as favelas que residiam, eram tecidos por estórias que em alguns momentos se mostravam como verdadeiros paradoxos. Ao mesmo tempo que reconheciam a rotina de violência e perigo que esses lugares ofereciam

aos seus corpos, negros em sua maioria, também elucidavam saudosismo pelos momentos e laços construídos nas favelas, bem como um sentimento de pertença reforçado a todo o momento em suas falas.

Através do discurso dos pequenos, pude também reencontrar diversos momentos vividos em minha própria infância no Morro: a jornada diária de casa até a escola, que envolvia o encontro com os colegas ao percorrer os becos, e que se tornava numa verdadeira corrida de crianças ao descer as escadas da favela, para se chegar no horário correto de entrada na escola. A caminhada, com seus atalhos pelo quintal de alguns vizinhos no caminho, o coletar de uma manga ou uma flor, o medo ao passar em frente a uma boca de fumo, e as broncas que recebia de minha avó ao chegar em casa, por prolongar a volta no fliperama do bar, de esquina com a escola.

A jornada daqueles meninos pretos (incluindo a mim), que corriam por entre os becos, hoje, tem um sentido novo para mim. Um sentido que me faz perceber, principalmente, que o cotidiano do povo preto e favelado, desde muito cedo, experimenta o caminhar em uma corda bamba que, em muitos momentos, seu forte balanço leva alguns (muitos) de nossos corpos à queda. Porém, ainda há aqueles que, em alguma coisa, conseguem se apegar e atingir, dentro do possível, o equilíbrio necessário para a travessia.

No cotidiano entre a favela, a faculdade e o abrigo, pude pensar sobre como o racismo no Brasil impacta nas formas de nos colocarmos nos espaços, bem como cria uma forma de perceber os espaços habitados pela população de maioria negra como espaços hostis, ‘incivilizados’, violentos e sem valor, legitimando a veiculação de diversas investidas violentas por parte do Estado, a esse lugar, assim como a interdição dos corpos que pertencem a esses locais. É sobre esse abismo que, todos os dias, vivemos a nos equilibrar.

Ao mesmo tempo, as palavras dos meninos do abrigo fizeram com que me conectasse aos afetos de minha infância criados através da circulação por aquela área, os rostos que passavam por mim, os encontros, os risos, a vizinhança, e elementos outros que me apontavam para uma direção: a de que eu *pertencia* àquele lugar, assim como cada um daqueles meninos, aos respectivos locais que apareciam como cenários em seus relatos. Quando diziam sobre a saudade que tinham de casa, do caminhar pelos locais mais presentes em suas histórias e dos amigos e familiares deixados lá, ressoava em mim algo que se conectava àquele discurso: a sensação de que pertenciam a um lugar.

Das oportunidades que tive em meu retorno ao Morro, talvez a mais marcante em minha

experiência tenha sido a de escutar as histórias de meu pai, Sr. Joscelino Miranda, morador do Morro há 52 anos, sobre alguns acontecimentos que vivera nesse espaço.

Entre os relatos trazidos por meu pai, pude perceber o brilho de seus olhos ao falar sobre o processo de fundação do Morro: a construção da Associação de Moradores, o asfaltamento das ruas, o encanamento das águas... E como ele se dizia orgulhoso por ter feito parte dessa trajetória. Um de seus exemplos marcantes foram os mutirões organizados pelos moradores aos fins de semana para construir as calçadas das casas do Morro, ou o abaixo assinado que foi feito e apresentado à Light (concessionária de energia elétrica na cidade do Rio de Janeiro) para que se tivesse “luz” nos becos e casas do Morro.

Ter passado por todas essas etapas fez com que meu pai desenvolvesse uma relação de total pertencimento àquele espaço; relação essa que se mantém firme, apesar dos constantes confrontos que vêm ocorrendo na favela nos últimos meses.

Pude perceber também que essa relação com o Morro do Jordão está presente não só na vida de meu pai, mas da maioria das pessoas que nasceram e/ou vivem há bastante tempo na comunidade. Suas vidas são marcadas por manter-se no Morro, à revelia dos possíveis problemas que possam surgir; pessoas que persistem na manutenção de suas vivências no mesmo lugar por décadas, resistindo às diversas situações de violência armada que presenciaram.

Ligar-me a essas histórias revelou a mim algumas percepções e questionamentos: como um lugar que, mesmo atravessado por tanta violência, poderia ser tão querido por seus moradores?

Tenho em minha memória que uma das primeiras ações que executei ao regressar à favela foi, através de uma busca simples no Google, procurar pelo descritor “Morro do Jordão”. Dentre os resultados mais relevantes destacados pela plataforma, as notícias ressaltadas em sua maioria, referiam-se à ocorrência de tiroteios, apreensão de armas, conflitos entre traficantes, milicianos e forças policiais na favela.

A breve pesquisa, os relatos das pessoas e o que foi se construindo em mim a partir dos encontros naquele lugar me deixavam ainda mais perplexo e confuso, mas ao mesmo tempo, desconfiado sobre o que se apresentava daquele lugar nas mídias sociais. As notícias veiculadas pelas plataformas de pesquisa sequer se aproximavam da dimensão da vida que emergia daquelas ruelas, escadarias e paredes.

Os resultados que essa busca apresentou a mim, aliados com tudo aquilo que fora

produzido nos encontros e reencontros no Morro, me atentaram para um ponto que considero crucial para pensar o presente trabalho: assim como o Morro, o cenário das favelas cariocas em geral, sendo estas, em sua maioria, remanescentes de sistemas sociais criados pela população africana em diáspora, como os quilombos (CAMPOS, 2012; NASCIMENTO, 1981, p. 109), e os terreiros de candomblé, nos apresentam uma dimensão entre os que compõem aquele espaço que a violência perpetrada pelo racismo nesses mesmos espaços não comporta. Pelo contrário: descrever esse lugar a partir da violência que o atravessa é reduzir os diversos elementos que ligam os corpos a essa terra. Parece haver uma construção anterior à atuação das forças policiais e paralelas nesses mesmos territórios, e que se mostra responsável pela manutenção de uma relação positiva entre os habitantes e o espaço.

Em paralelo ao meu retorno ao Morro, tive o prazer de conhecer o candomblé de tradição Congo-Angola pelo *Kupapa Unsaba*, em 2019, que me apresentou uma nova forma de ver e lidar com a terra, como também de buscar mais sobre a história da minha família e de meus ancestrais. No candomblé, tenho aprendido sobre a terra a partir de sua dimensão sagrada, entendendo a mesma como um elemento *vivo* e ancestral. Além disso, passei a escutar com interesse ainda maior as histórias de meu pai e a observar o seu mexer na terra, o cuidado com suas plantas e o zelo pelo quintal. Ali, pude observar que havia algo que se conectava entre as ações de meu pai e o respeito que tinha pelo lugar em que morava, e sob a perspectiva africana presente no terreiro a respeito da importância e respeito no lidar com a terra.

Em meu caminhar, me conectava ao terreiro e à favela, e a cada dia conseguia perceber linhas de diálogo entre esses espaços. O cuidado pelo território, a passagem do mesmo terreno por gerações, a resistência frente aos ataques sofridos pelos confrontos armados subsidiados pelo discurso de combate ao varejo de drogas, no caso da favela, e pelo racismo religioso, no caso do terreiro, a memória do lugar resguardada pelos mais velhos... Enquanto algumas histórias sobre o Jordão e minha família me deixavam curioso e pensativo, a convivência no terreiro me trazia um sentido ainda mais amplo dos modos de viver encontrado nos mais velhos do Jordão, incluindo a meu pai, como também davam sentido para a história de minha família, para o meu retorno ao Jordão e a minha chegada ao terreiro, depois de 25 anos de minha vida. Entendi que eu *precisava* retornar ao Jordão. Eu precisava escutar o meu pai. Eu precisava pisar naquela terra de novo, e ressentir os afetos que aquela terra me proporcionara, ainda pequeno.

Da mesma forma, eu precisava conhecer o *Kupapa Unsaba*. Estar nesse lugar me daria um caminho para repensar minha relação com a porção africana de nossas origens, e me faria

repensar a relação com meu passado, com o ser psicólogo, ser filho, até mesmo com meu nome. Eu precisava iniciar um processo de aprendizagem sobre como nossos antepassados se viam e se relacionavam entre si e o mundo.

Nosso trabalho então surgiu como um movimento em torno da terra, a partir do que se apresenta nas religiões de matriz africana e que de certa maneira dialoga com outros territórios ocupados pela população negra e diaspórica brasileira. O que é o território? Qual a importância do território no processo de resgate de uma identidade africana pelo povo negro? Quais as possíveis conexões entre o que a população negra entende hoje como território e o que fora construído por essa população ao longo da diáspora em geral no Brasil? Que importância a terra tem para nós? Nosso trabalho se desenvolve em uma singela tentativa de, através do diálogo com intelectuais acadêmicos e orgânicos, tentar produzir respostas, ainda que não absolutas, a essas perguntas.

3. Terra, território e identidade: entrelaçando conceitos

O termo *território* é um conceito que atravessa diversos autores e campos do saber, tornando infundável a discussão sobre ele. Entretanto, cabe aqui realizarmos algumas especificações, a fim de uma melhor compreensão do que desejamos transmitir.

O geógrafo Roberto Lobato Corrêa (1998, p. 251) conceitua território como *terra pertencente a alguém*, considerando sua etimologia. No entanto, salienta que a compreensão da ideia de pertencimento nesse conceito não está atrelada necessariamente à propriedade da terra (enquanto dispositivo formal, burocratizado, “por escrito”), mas a sua apropriação.

A apropriação, por sua vez, possui duplo significado: pode estar associada ao controle efetivo e legitimado do espaço, por instituições e grupos, como também pode ser entendido como o compartilhamento do espaço pela dimensão afetiva, a partir de práticas por grupos distintos com atributos comuns, como a idade, a religião, a raça, entre outros. Dessa forma, o território está associado a atribuição afetiva e simbólica da coletividade ao espaço, e nessa perspectiva, passa a se associar a identidade dos grupos. Em suma, “o território é o espaço revestido da dimensão política, afetiva ou ambas.” (id., *ibid.*, p. 251).

O autor ainda define *territorialidade* como o conjunto de expressões e práticas concretas e simbólicas, capazes de garantir a permanência de um determinado território por certo agente social, como o Estado, os diferentes grupos sociais e instituições. Os diferentes territórios ao longo do planeta constituem então um caleidoscópio de arranjos e possibilidades existentes,

considerando as apropriações, percepções e vivências de diversos agentes sob seus territórios.

Da mesma forma, Corrêia aponta *desterritorialidade* como a perda do território vivido em virtude de diversos processos e ações contraditórias que podem culminar no desfazer do território. Já a ideia de *reterritorialidade* estabelece a criação de novos territórios, seja pela reconstrução parcial de velhos territórios, seja pela migração parcial de características de um território ocupado anteriormente a um novo espaço, constituindo assim um novo território.

Roberto Bustos Cara (1998, p. 262) conceitua territorialidade como “a qualidade de vida do grupo social ou do indivíduo que lhe permite, com base em imagens, representações e projetos, tomar consciência de seu espaço de vida”. O autor relaciona a ideia de territorialidade e *identidade*, assinalando que a última está conectada a expressões políticas sobre a construção coletiva de um território. Nessa lógica, pensamos identidade como o produto da apropriação coletiva do espaço, destacando os movimentos sociais como entidades ativas na construção da identidade dos integrantes de determinado território.

Muniz Sodré (2019), em *O terreiro e a cidade: a forma social negro brasileira*, nos atenta sobre a inclinação das produções científicas, encontradas principalmente nos campos da geografia e geopolítica, ao se debruçarem sobre os elementos sócio históricos forjados em torno do que ele chama de real humano, se “esquecerem” do espaço em relacionamento com o indivíduo.

O autor traz um panorama sobre algumas considerações feitas em sua maioria nesses campos de estudo, que tendem a abordar a relação entre a experiência social e o espaço de forma que uma experiência social é lida como conversão de um fenômeno físico-geográfico, o que sustenta afirmações do tipo “os climas temperados são excelentes para a civilização” ou “civilizações de natureza tropical”. Sodré aponta o movimento como um engano teórico.

Considera também algumas produções que aplicam concepções sócio biológicas sobre a relação entre o homem e o espaço, entendendo o movimento de defesa territorial como um instinto animal. Dessa forma, o espaço territorial é encarado como condição instintiva, passando a ser determinado por um padrão genético.

Dissecando essas abordagens, Muniz Sodré declara que, academicamente,

(...) estuda-se muito o espaço como algo a ser submetido ou melhor aproveitado (quanto mais se representa intelectualmente o espaço, mais ele é ocupado por organizações produtivas), mas se deixam de lado as afetações simbólicas que na cultura opera o espaço-lugar, o território, enquanto força propulsora, enquanto algo que possa engendrar ou refrear ações. (id., *ibid.*, p. 14)

O autor nos traz a compreensão de *territorialidade* como força propulsora, capaz de formar ou cessar ações. Assim, o território é considerado também como lugar capaz de localizar elementos que produzem distanciamentos e aproximações nas formas em que o grupo humano se relaciona com o real, ou seja, o território é a força com a qual os sujeitos constroem diferenças e semelhanças através de sua relação com o espaço, permitindo assim sua continuação ou inexistência. Nesse sentido, a territorialização diz respeito a uma forma exclusiva de apropriação do espaço, que é capaz de aproximar e distanciar grupos.

Sodré acrescenta que é a forma como o ser se relaciona com o espaço em que vive que o torna capaz de produzir traços únicos que diferenciam seu grupo das demais coletividades. É a relação de produzir e ser produzido no espaço do qual se apropria que o permite construir aquilo que contém e o diferencia dos demais. A força advinda dessa relação chamamos territorialidade, e o território, seu produto.

O professor (SODRÉ, 2019) ainda destaca o território como um dado necessário à formação de identidade de indivíduos e grupos, uma vez que, se a relação exclusiva com o espaço produz ativamente uma série de atributos a quem vive nele, é possível também lançar mão do território como elemento capaz de produzir reconhecimento entre semelhantes e divergentes. Um modelo disso é a utilização do território como o definidor de humanidade, utilizado no século XVI pelos povos ocidentais cristãos, que postulavam sobre a plenitude de humanidade dos habitantes das Américas.

Em uma aula magna concedida ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense (POSGEO-UFF), Muniz Sodré (2021) nos ensina que a diversidade dos povos do mundo sobre seus modos de ser e estar é, em primeiro lugar, espacial, e o atributo que permite localizar os diversos modos de vida está ligado a forma que cada indivíduo ou grupo constitui de se desenvolver em um contexto espaço-temporal, ou seja, as semelhanças e diferenças produzidas nos modos como os grupos se relacionam com o real deles. A *identidade* figura a busca de formas de relação entre o grupo humano e o real, e é atravessada pela territorialização.

A territorialização é a força ativa capaz de produzir relações de distanciamento e proximidade entre grupos, o que também constitui a diversidade entre a forma com que os mesmos se relacionam com o espaço em que vivem e no tempo em que estão localizados.

Sodré evidencia a diáspora e os elementos culturais advindos dos povos de ascendência africana como um dos elementos da dimensão ativa da territorialização, destacando que a

transmigração das populações africanas para outros continentes carregou consigo formas exclusivas de apropriação do espaço, e que essas formas se encontram na atualidade nas manifestações culturais negras.

Andrelino Campos (2012 p. 36-7) aponta que no contexto da ocupação dos espaços urbanos da cidade do Rio de Janeiro desde a formação dos primeiros quilombos urbanos, a *territorialização* da população negra nessa cidade, seja na figura das associações de moradores nas primeiras favelas cariocas, seja nos grupos de varejo de drogas destas mesmas regiões, ou até mesmo na formação dos primeiros quilombos, constituía o controle do espaço em favor de um determinado grupo, e que a apropriação de um fragmento do espaço urbano dessa forma, representava também a oposição ao poder constituído na figura do Estado republicano, no caso das favelas, ou da Corte, em relação aos quilombos.

Campos (ibid.) ainda propõe uma distinção entre *territorialização* e *territorialidade*, dizendo que a primeira se refere ao ato de apropriação exclusiva do espaço, enquanto a última corresponde a um sentido mais amplo, e está ligada a atribuição de um sentimento coletivo na apropriação do espaço, bem como sua condição atravessada pelo espaço e tempo, ou seja, a territorialidade corresponde a construção de aspectos na inter-relação de sujeitos em um grupo e o espaço que se apropriam. Essa construção torna possível diferenciar a identificação entre os que integram ou não aquele grupo, e conseqüentemente, pertencem ou não aquele território; é o elemento que constitui a diferença entre os que são de “fora” e os que são de “dentro”; entre “nós” e “outros”, e assim por diante.

Wanderson Flor do Nascimento (2014), ao produzir importantes considerações sobre o documentário *Orí*, de 1989, que tem como protagonista a intelectual Beatriz Nascimento, revela que a produção cinematográfica nos convoca a uma profunda reflexão sobre o traslado do povo africano para o solo brasileiro. Esse movimento, ainda que tendo como motivador a relação violenta e desumanizadora do escravismo e a colonização, que constituem de maneira marcante a matriz cultural deste país, figura também a manutenção de uma série de práticas, relações e apropriações mantidas pelo povo africano nesse novo espaço, tornando viável que, embora houvesse uma separação espacial entre o povo e sua *terra-mãe*, fosse possível, através da resistência do povo negro, dar continuidade a um processo histórico, mantendo e reimprimindo diversos elementos e relações adquiridas em África, agora sobre o solo brasileiro, ou seja, parte do arcabouço cultural africano ganhou continuidade nesta terra.

Nossa cultura, nossa história, nossa ancestralidade são colocadas em questão, não ao modo de um simples lamento, mas como um convite para entender o fato de que nós fazemos parte de um conjunto de práticas, de relações com uma cultura que não se quebrou simplesmente quando da vinda de nossas(os) ancestrais africanas(os) para o solo brasileiro, que o oceano atlântico, como diz Beatriz Nascimento, separou em duas terras, histórias e culturas e, por isso, pertencemos a uma continuação dos processos culturais, isto é, pertencemos, enquanto brasileiras(os), a um *continuum* histórico (...) A terra-mãe não deixou suas (seus) filhas(os) que foram degredadas(os). As (Os) filhas (os) não abandonaram a terra-mãe, mesmo na distância. (FLOR DO NASCIMENTO, 2014, p. 135)

Flor do Nascimento nos diz que a obra propõe um caminho para a compreensão da formação da identidade cultural brasileira sob a influência do legado africano, e conceitua identidade cultural como “as marcas, os registros que nos fazem ver quem somos na relação com uma cultura e que nos faz entender que somos todas (os) geradas (os), que *somos*, apenas numa relação com uma cultura e uma história.” (id., *ibid.*, p. 135)

Entretanto, o autor pontua que, no desenvolvimento histórico brasileiro, a parcela africana teve sua importância publicamente recusada por diversos modos de opressão. Logo, afirmar a existência de uma *cultura negra* neste solo é também reconhecer a dinâmica de resistência de nossos antepassados, e afirmar uma identidade negada pela parcela da população que ocupa os espaços privilegiados de poder e disseminação do conhecimento.

Beatriz Nascimento, ainda no documentário, discorre sobre a mudança de sua família, natural do Sergipe, para Cordovil, bairro do subúrbio carioca. A intelectual relata que alguns elementos presentes no espaço físico de sua nova morada, como as plantas e algumas características do solo, tornaram possível recuperar a vida que sua família levava na terra natal. Assim, declara: “Então a defesa do homem é recuperar, através do conhecimento da terra, recuperar sua identidade fecunda, seu próprio ego, como homem transmigrado.” (NASCIMENTO, 1989)

Retomando a discussão sobre o que diz respeito a territorialidade e o que fora apontado sobre a obra de Beatriz Nascimento, podemos dizer que a população africana engendrou na vinda para este país um processo de reterritorialização, trazendo para este novo espaço diversos modos de vida e relação presentes no continente africano, gerando um novo território, com seus desdobramentos, construções e rearranjos, ainda que atravessados por um contínuo processo concreto e simbólico de desterritorialização por parte dos povos europeus. Dessa maneira, a construção de um novo território sobre esta nação foi o que tornou possível não só a transmissão de um vasto patrimônio histórico, mas a preservação da identidade do povo transmigrado em nova terra.

Apesar de estarem em um espaço desconhecido, o povo africano mantinha em si a noção de quem eram e do que construíram em seu território de origem. A partir de sua identidade constituída, foi possível resistir e produzir, mesmo sob uma ótica de desumanização, espaços que os remetessem a concepção do que é ser humano para o povo africano.

Wade Nobles (2009) nos traz a noção de *senso de ser africano*, remetendo às concepções dos povos bacongos e iorubas, oriundos dos territórios dos quais grande parte dos africanos que aqui chegaram pertenciam, do que se entende como ser humano. Em ambos os povos, ser humano compreendia ser “um espírito em contato constante com os poderes “espirituais” que habitam o reino invisível; ser uma “força espiritual” intrincadamente conectada ou incrustada numa estrutura diferenciadora de energia em eterna expansão” (ibid., p. 282-283).

Muniz Sodré também fala sobre atitudes comuns e presentes em todos os povos africanos que aqui chegaram, o que permitiria pensar na existência de um *homem africano*. Esse seria caracterizado como “sujeito de um paradigma civilizatório não prometeico, não dissociado de uma ordem cósmica, não criadora de oposições radicais entre sujeito e objeto, mas francamente territorializante.” (SODRÉ, 2019, p. 63). Para esse homem africano, a conquista do espaço comungava com o acesso ao conhecimento, ao passo que sua circulação pelo espaço atuava como ampliador de seu território físico-interacional, ou seja, seu próprio corpo, a dimensões cósmicas, perpassando seus semelhantes, a natureza e tudo o que se apresentava enquanto seu território.

Através da manutenção do ser, o povo africano pôde dar sentido e significado à nova terra; foi sabendo exatamente da potência que eram e da noção de que sua trajetória representava uma constante expansão que foi possível estabelecer um novo território, do outro lado do Atlântico. Foi o que aprenderam em terra natal que permitiu não só identificarem ameaças e resistirem à condição de servidão, mas também criar novos territórios, deixando para seus descendentes um significativo patrimônio de existência, como veremos a seguir.

3.1. Território e patrimônio

Antes de dar continuidade a nossa conversa, consideramos importante apontarmos um adendo sobre o caminho da pesquisa no Morro do Jordão, que também consideramos importante para a discussão do que pode ser percebido como *patrimônio*.

Ainda tomado por uma série de inquietações sobre que tipo de relações entre a

vizinhança que me cercava e tudo o que fora produzido nos encontros durante a circulação pelo Morro, fui sentindo e refletindo sobre as palavras de meu pai e sobre alguns outros que ali moraram. Quase todos traziam um elemento comum: o sentimento de orgulho e de pertença àquele lugar, como se não fosse possível pensar a vida apartada do que consideravam suas casas, seus quintais e locais de trânsito. Entendi então que ali havia, de fato, algo que apontava para uma territorialidade.

Outro fato de grande importância é que, atualmente, meu pai integra a terceira geração de minha família morando no mesmo quintal: a casa que hoje é ocupada por ele fora construída por meus bisavôs, herdada por minha avó e hoje pertence ao meu pai. Junto a essa casa, existem algumas plantas que também contam sobre a história de minha família no local: os pés de jaca, goiaba e cajá, plantados por minha bisavó; os pés de urucum e romã plantados por minha avó e das plantas que hoje meu pai cuida com tanto carinho e destreza. Também há as árvores que já não estão mais presentes fisicamente, mas são sempre lembradas durante algumas conversas de família.

Da mesma forma, percebo que uma grande parte daqueles moradores possui uma história sobre suas casas que dificilmente começa com sua geração; a história sobre o lugar que moram começa geralmente falando do pai, ou de uma avó, que migrou de outro lugar que hoje, constitui sua morada, ou seja: o lugar que essas pessoas constituem hoje não é compreendido somente como o lugar de moradia delas, mas também como um *patrimônio*.

Comprendemos aqui a ideia de patrimônio como o fenômeno de aquisição e transmissão de elementos considerados como de riqueza e poder. O patrimônio pode estar ligado a elementos físicos, mas não se resume a eles; o patrimônio também abarca o lugar social que é transmitido aos sujeitos entre gerações, ou seja, corresponde à transmissão de valores, simbologias e elementos ligados à história de determinados sujeitos e grupos. (SODRÉ, 2019, p. 52).

Assim, podemos compreender que, o que se estabelecia ali estava para além do fato de um grupo de sujeitos habitarem um lugar comum, mas que as moradias representavam a transmissão de algo além do espaço físico ocupado. Era possível compreender também uma transmissão simbólica de jeitos de lidar com a terra, como também de se conectar com a história ali desenrolada, o que produzia uma série de afetos entre os moradores e suas casas.

Lidar com aqueles relatos e me reconectar com as minhas histórias foi o que tornou possível perceber algo produzido em mim durante todo o período em que estive ‘ausente’ do

Morro: embora tenha passado muito tempo distante daquele lugar, as memórias e relações construídas ali me faziam sentir pertencente àquele espaço. Não importava onde estivesse, me sentia *cria* do Morro do Jordão.

Bárbara Cristina Nascimento da Rosa, na dissertação *Vidigal, Narrativas de Memórias* (2019), discute a ideia de *cria de favela* (ou simplesmente *cria*), associando o conceito a uma lógica identitária e territorial: *cria* é um termo utilizado em sua maioria pela população periférica, designado àqueles que nasceram ou viveram desde a infância nesses lugares. Além disso, o *cria* é quem compartilha com os pares a memória do território; é aquele cuja identidade é composta a partir da pertença, ou seja, por compartilhar o sentimento de origem com seus contemporâneos. “É o constituir-se e constituir o lugar.” (ROSA, 2019, p.69)

A partir das trocas, experiências e memórias sobre o lugar onde me formei e tive minhas primeiras experiências de vida, fui percebendo que havia sido transmitido a mim um patrimônio que ia além do espaço físico, mas, que constituía afetos, memórias e que fazia eu me sentir um *cria*, ou seja, como alguém que pertencia ao Morro.

Rosa (2017) nos fala que ser *cria* também nos traz a ideia de memória sobre o território, uma vez que, apesar do termo ser utilizado principalmente pela juventude do Vidigal, também abarca diversas gerações, principalmente aqueles que fizeram parte da construção primeira da favela, e que por isso é um lugar de resistência, diante das novas configurações sociais do local. O lugar de *cria* é um lugar designado àqueles que fundaram, e que estão há mais tempo sobre o território. Por constituir maior relação com a favela dentro de uma lógica temporal, portando a memória local, o *cria* também recebe o lugar de ordenar o comportamento de quem “chegou agora”, e sendo uma figura de respeito entre os moradores. Sua posição no arranjo social da favela está então ligada ao tempo de pertença àquele território. Essa concepção também nos remete à ideia de *Mais Velho*, imagem presente principalmente nos espaços religiosos de matriz africana.

O termo *Mais Velho* compõe um verdadeiro jogo, entre a atribuição de uma lógica secular, e a dinâmica de pertencimento à comunidade, assim como o terreiro nos ensina. Isso, porque quando falamos sobre ser *Mais Velho*, em linhas gerais, o significado dirigido a esse termo geralmente está ligado “àquele que tem mais anos de vida”, ou a uma pessoa idosa.

Entretanto, ser *Mais Velho* pode também seguir uma ontologia outra: a de pertencimento ao território e a designação de seu papel na comunidade, nesse caso, o terreiro. Assim, ser *Mais Velho* nesse espaço segue duas linhas distintas. Ambas ora se complementam,

ora se entrecruzam e até mesmo se invertem. A primeira está ligada ao dia que você nasceu, e a última, ao dia de sua *iniciação*, da ritualística que consolida o reconhecimento de pertença àquele *axé*, àquela comunidade, àquele terreiro.

Muniz Sodré (2019) nos fala sobre como o reconhecimento do lugar de Mais Velho, na cosmovisão iorubana e revivida nos terreiros, não se aplica necessariamente à idade:

Essa preeminência do mais velho não é exclusivamente biológica, mas se dá em termos de antiguidade iniciática ou de sabedoria. (...) Entre os Yorubás, contava também o fato de se ter chegado primeiro ao lugar habitado pelo grupo. Assim, “uma recém-casada era considerada mais jovem que todos os filhos nascidos na mesma comunidade antes que o casamento tivesse a feito entrar na família, mesmo se ela tinha mais idade que a maioria deles. (SODRÉ, 2019, p. 91)

Dessa forma, é possível entender que ocupar o lugar de Mais Velho vai além dos anos de vida acumulados; ser Mais Velho adquire, nesse contexto, um novo significado: a relação de pertencimento a uma comunidade/território. Ser Mais Velho pode também considerar o período de chegada em uma nova terra, e inserção a uma nova comunidade. Tal lógica é presente na rotina encontrada em espaços que prezam um modo de existência sob a ótica africana, como os terreiros de candomblé: a compreensão etária desse espaço está ligada à pertença.

Quanto mais velho é o indivíduo, maior é a reverência a ele dentro da comunidade, pelo entendimento de que sua ocupação lhe permite maior conhecimento sobre o lugar onde vive; sua troca com o território faz com que seja considerado alguém mais sábio, por acessar há mais tempo o conhecimento disponibilizado em sua terra. Da mesma forma, o Mais Velho é quem regula o cuidado e a transmissão do patrimônio simbólico da comunidade; os anos participando e aprendendo a liturgia do terreiro permitem que, depois de determinado tempo o conhecimento contido no Mais Velho seja transmitido aos que vieram depois dele, dando vida a uma rede de trocas atravessadas pelo tempo e o pertencimento.

A partir dessas ideias, podemos entender que, seja na figura do cria ou do Mais Velho, constituir uma relação de construção e pertença territorial também configura adquirir certo lugar de reconhecimento e reverência no território ao longo do tempo. Igualmente, aqueles que ocupam esse lugar são considerados como guardiões de uma memória, ligada aos primórdios do território. São os que guardam e preservam o patrimônio recebido e acessado por aquela comunidade.

Fu-Kiau (1991), um dos principais pesquisadores e disseminadores da cosmovisão dos povos bantu-falantes, ao escrever sobre a ótica do mundo natural para o povo bantu, que é

entendido como um lugar sagrado, nos apresenta a figura do *Nganga*. Para os bantu, o mundo natural é secreto e sagrado; nele contém os atributos essenciais para a garantia da continuidade de vida no planeta, e o desenvolvimento humano se dá a partir do conhecimento das florestas, uma vez que estas constituem verdadeiras bibliotecas vivas, e que fornecem os alimentos e remédios necessários para a vida humana. Logo, o desenvolvimento do *Muntu* (pessoa, ser humano) se dá em um contínuo processo de aprendizagem sobre os elementos que compõem o mundo natural; o que a natureza pode fornecer como alimento e remédio.

Os conhecimentos adquiridos nessa biblioteca compõem um sacro lugar, uma vez que a ausência deles impacta diretamente na continuidade de vida na Terra, e devem ser passados entre as gerações. O *nganga* é o grande mediador do acesso à biblioteca viva, como também é quem domina o poder de acionar a terra e as plantas em suas funções curativas e nutridoras, através de seus cânticos. Ao *nganga* é designada a responsabilidade de cuidar da comunidade, fornecendo remédios aos doentes, como também de ensinar as crianças e adolescentes em seus processos iniciáticos (que para os bantu, no contexto apresentado por Fu-Kiau, é a ritualística que compõe a chegada do sujeito à fase adulta) a como acessar o conhecimento do mundo natural, mantendo seu caráter secreto e sagrado (FU-KIAU, 1991).

Atualmente, atravessados pela diáspora, é possível compreendermos a dinâmica relacional apresentada por Fu-Kiau acerca da sacralidade da natureza e da necessidade da manutenção e transmissão de seus cuidados através das descendências através dos terreiros de candomblé. Esse arcabouço do entendimento da relação entre o ser humano e a natureza ainda se faz presente na população negra em diáspora, principalmente nos espaços que cultuam a espiritualidade de matriz africana, como também encontramos o *nganga* na figura dos zeladores desses espaços, que são quem conhecemos como pais e mães de santo.

Muniz Sodré (2019) diz que a população negra brasileira possui um patrimônio simbólico, que remete àquilo que foi trazido do continente africano, e aqui se sustentou como território político-mítico-religioso. Através desse patrimônio, foi possível que a população diaspórica se *reterritorializasse*, por intermédio da manutenção dos cultos às divindades africanas, suas formas de se organizar, festejar, e construir sua moradia através do espaço religioso: a *egbé*, no contexto ioruba, e a *kanda*, no contexto bantu. Ambas as expressões, de forma geral, se referem à dinâmica comunitária encontrada nos terreiros.

A concepção do autor nos apresenta a ideia de patrimônio enquanto uma categoria sociológica, podendo assim ser percebida como algo além do que é transmitido concretamente,

ou seja, o patrimônio, sob essa ótica diz respeito a um território simbólico, que dispõe de ferramentas capazes de viabilizar a reconstituição de novos lugares a partir de concepções anteriores.

Desse modo, o autor nos mostra o *terreiro* (espaço de culto negro construído sob o território brasileiro, sendo representado por inúmeras categorias, como candomblé, pajelança, umbanda, tambor de mina, etc.) como um patrimônio simbólico transmitido a população negra que aqui chegou pelo processo colonial, e que tornou possível a construção de um espaço de culto às divindades pertencentes a cosmogonias africanas (no caso do candomblé), reproduzindo lógicas espaciais encontradas nas organizações do continente africano, assim como tradições ritualísticas. Através desses pequenos espaços, se reproduz a reunião de uma grande rede de símbolos, significados e relações, que nos remetem à experiência de vida sob a perspectiva africana. (SODRÉ, 2019)

O terreiro então condensa em um espaço limitado a regência de uma relação de coexistência entre o que é concreto e simbólico; como se o espaço do terreiro representasse uma dimensão muito maior, que diz não só sobre o espaço físico, mas as compreensões e entendimento do ser, das relações entre os sujeitos, o divino, e toda a energia que perpassa uma forma de acessar uma dimensão integrativa de vida:

Pouco importa, assim, a pequenez (quantitativa) do espaço topográfico do terreiro, pois ali se organiza, por intensidades, a simbologia de um Cosmos. É uma África qualitativa que se faz presente, condensada, reterritorializada. Dá-se algo comparável ao espírito do artesão tradicional africano que, mesmo sem jamais ultrapassar os limites de sua aldeia, sente-se participante de um universo inteiro. (id., ibid., p. 54)

Na composição dos terreiros, podemos perceber a concentração de espaços geográficos africanos. Vale ressaltar que esses lugares também receberam a designação de roça (*oká*, em ioruba), o que diz sobre a característica espacial de um grande número de terreiros: estavam baseados no “mato”, retirados do contexto urbano, como também a vastidão territorial dessas comunidades litúrgicas.

Ainda na perspectiva de Sodré, nas roças, encontramos uma síntese da espacialidade concebida na cosmovisão nagô, que privilegia a posse de terras como elemento fundamental para a continuidade da comunidade, pois ali se encontram representações de grandes espaços que constituem a existência para os povos nagô: o *Orum* (mundo invisível, o além) e o *Aiyê* (mundo visível).

Segundo o autor,

Nessa cosmogonia, a terra – a cuja fertilidade se ligam o ciclo da vida e o ritmo do universo - integra a dimensão do sagrado. A terra guarda o segredo do Invisível: para ela, a morte encaminha os indivíduos, que serão depois restituídos pela vida. Cada linhagem africana faz da terra, portanto, objeto de desejo, tanto por motivos de sobrevivência material quanto simbólicos. (SODRÉ, 2019, p. 53)

Então, no espaço das roças observamos uma extensão do território nagô, trazendo a terra como atributo importante sobre a circularidade dos processos de vida em comunidade, e, portanto, atributo essencial para a existência do terreiro. Ora, essa é a primeira referência à palavra terreiro: espaço de terra. Não há como pensar a dimensão de trocas e energias que circundam o espaço litúrgico afro-brasileiro senão a partir da terra.

A terra constitui o ciclo vital, seja daqueles que a habitam visivelmente quanto aqueles cuja morte já foi encaminhada, como também os que estão por vir. A terra garante a circularidade e troca de energias presentes no espaço de culto afro-brasileiro, portanto, é primordial para a sobrevivência da comunidade e transmissão dos elementos simbólicos que constituem o patrimônio existente nela. Essa energia circula todo o mecanismo *vivo* que compõe a comunidade, e que carrega consigo a história contida no território, e se retroalimenta através das relações de troca. A essa energia denominamos *axé*, no contexto ioruba, e *nguzu*, na perspectiva bantu. Trataremos mais disso no item 3.2.

Vimos que, na perspectiva comunitária presente nos terreiros, que também configura uma extensão da dinâmica de relações entre ser e território anterior ao traslado pelo Atlântico, existe uma organização hierárquica com base no tempo e no pertencimento, em que o corpo componente do território há mais tempo transmite ao mais novo as histórias, ações, memória e atividades que contribuem para a preservação da energia que garante a perpetuação do território. Essa dinâmica, entre mais velho e mais novo, segundo Flor do Nascimento (2020, p. 201), é relacional, ou seja, é possível ser mais velho em relação a uma pessoa e mais novo em relação a outra em uma mesma comunidade.

Dentro de uma organização que parte da percepção etária (entendendo que este conceito, no contexto do terreiro, estará na maior parte das vezes ligados ao tempo de pertença ao território), em toda a relação é possível encontrar essas duas figuras: o mais velho e o mais novo, pois até mesmo o líder da comunidade, que compõe uma figura de autoridade, é considerado mais jovem que a(s) divindade(s) (orixás, jinkisi e voduns³) que também compõem

³ Divindades presentes nos terreiros de candomblé de tradição ioruba, bantu e jeje, respectivamente.

aquela comunidade.

Logo, todos o que constituem territorialização com o espaço, carregam em certa medida uma parte de seu patrimônio, e compartilham com aqueles que estão há menos tempo. Essa dinâmica de transmissão circunda todos os componentes da comunidade, sejam os vivos, os mortos, os ancestrais e toda a natureza, incluindo a terra. A terra se apresenta como um *ancestral*, ao mesmo tempo que também é a *detentora da ancestralidade* (PINTO, 2018) e, portanto, o lugar primordial da construção de patrimônio do povo africano ao longo do tempo, como veremos adiante.

3.2. Terra: protagonista do ciclo vital

Pudemos observar que o território, além de ser atributo dotado de força ativa capaz de permear formas de relacionamento entre grupos e composição de suas identidades, também é produtor e receptáculo de um ciclo energético alimentado pelas relações de troca entre aqueles que pertencem a determinado território.

O *axé*, nome dado a essa energia na cosmovisão ioruba, é considerado o princípio fundamental da realidade, que demanda constante movimento entre os seres constituintes do mundo. Essa força está presente em tudo aquilo que existe, e se manifesta de forma diversa, construindo entre os existentes uma relação de interligação e interdependência, reforçada pela circularidade de movimentos e trocas. (FLOR DO NASCIMENTO 2016, p. 29).

O *axé* regimenta uma ligação entre Origem e Destino, e sua transmissão reforça uma relação de continuidade, entre mais velho e mais novo, e assume um caráter cíclico e etário no plano existencial humano, compreendendo a vida e a morte. Na perspectiva nagô, o *axé* é transportado por Exu, princípio da dinamização, como aponta Sodré:

Um orixá, Exu – princípio cosmológico de individualização e movimento, responsável pela dinamização do sistema simbólico nagô – transporta o *axé*. Este, portanto, além de crescer, transmite-se a todas às coisas e às pessoas, principalmente pelos ensinamentos dos mais velhos. Nenhuma “novidade” pode alimentar o *axé*, pois ele é a presença concreta da *Arkhé*, de uma linha de continuidade entre Origem e Destino, definida pela noção de *axexê*, que designa tanto os ritos mortuários quanto os princípios fundadores, a ancestralidade, a Origem. (SODRÉ, 2019, p. 97)

A transmissão circular do *axé* compreende indivíduo, comunidade, objetos e elementos cósmicos que a compõem e reatualizam a jornada Origem-Destino. Nesse contexto, a relação entre o humano e a terra se dá ao passo que, na medida o primeiro produz cuidado com a

segunda, é nutrido por esta e tudo o que dela é produzido, o que podemos entender como *natureza*. Em sua morte, o humano retorna à terra para a conclusão de seu destino, e também para que a energia de sua existência mantenha a continuidade: seu corpo físico alimentará a terra, e parte de seu espírito dentro da tradição ioruba (*emi*⁴), retornará para o plano de existência ancestral, o Orum.

O axé se retroalimenta das trocas entre seres no mundo, e como já vimos anteriormente, os terreiros operam de forma a reproduzir lógicas cosmogônicas ampliadas em espaços delimitados, ao menos, fisicamente. A movimentação circular é o que mantém viva a organização do planeta, que, dentro das cosmogonias presentes em quase todas as civilizações africanas, têm um caráter coletivo. Sendo assim, podemos entender a territorialização também como um vetor para a circulação do axé, e o terreiro, uma reprodução dessa circularidade macrocósmica. Além disso, essa instituição tem a terra como atributo de grande valor e entendimento de sua história, sendo elemento fundamental para a circularidade da vida que compõe esse espaço, no passado, presente e futuro. Há o entendimento que, devido ao respeito pela terra e a natureza, o povo de terreiro deve ter como compromisso prioritário o zelo pela terra e tudo o que ela produz.

Na liturgia dos terreiros de candomblé, demarca-se na própria terra o princípio da circularidade de uma energia coletiva, que tem como destino a expansão e fortalecimento de uma dinâmica comunitária. Ainda sobre a perspectiva de Sodré (2019, p. 97), o axé...

... é algo que se planta, cresce e se expande. A fundação de um terreiro começa com o “plantio” do axé no solo, no qual é conservado e, simbolicamente, realimentado pela comunidade. Desenvolver essa força é a regra – obrigação de todos os iniciados, já que cada um deles, por meio do ritual, é receptor e impulsor de axé.

A energia geradora da vida se expande no território a partir de sua fixação na terra. A territorialização do espaço de culto às divindades de matriz africana se dá a partir da vinculação entre a energia e a dimensão concreta da terra. É a demarcação de um processo que aciona a terra como abrigo e irradiador do orixá/nkisi/vodum, e de toda a comunidade. No candomblé, o referido processo está associado ao fenômeno de plantar o axé, um ritual realizado para a abertura de um novo terreiro, onde alguns elementos sagrados são lançados na terra onde se construirá o terreiro a ser erguido.

Semelhante ao plantio do axé, também podemos observar no cotidiano dos terreiros a

⁴ Cf. item 3.3

experiência do *assentar*, que trataremos no item 3.4.

A terra é um mecanismo vivo dentro dessa circularidade e que sustenta a relação entre os homens, seus ancestrais e divindades. É quem intermedia a passagem do humano entre o mundo visível e invisível, seja em sua morte ou em seu nascimento; está presente na vida em todas as suas dimensões da existência. Vejamos o que diz Wilson Caetano de Souza Jr. no trecho a seguir:

Assim somos terra, uma das imagens mais bonitas que os diferentes grupos humanos elaboraram em tempos históricos diferentes. Afirmar que somos terra significa dizer que fazemos parte desta Natureza. É dizer que somos Natureza e que não há outra forma de existirmos sem participarmos dela. Participando do Divino através do chão que pisamos e da água que bebemos, por exemplo, participamos do ser de Deus dividindo com Ele a responsabilidade de sustentar, manter, garantir e promover a vida como algo que se prolonga até a eternidade, recriada em cada instante que qualquer ser recebe o sopro da vida. (SOUSA JR., 2011, p. 40)

O sujeito, nesse pensamento, é parte de uma cadeia circular de vida, e a terra é o agente que, ao mesmo tempo, compõe, nutre e conecta o humano ao divino, à medida que é cuidado e reverenciado por ele.

Retornando a ideia de *homem africano* de Muniz Sodré, o autor nos traz a concepção presente particularmente nos povos bantu da região sudoeste do continente, que o corpo é dotado de territorialidade a partir de si, ou seja, o corpo é, em si mesmo, território. Através da experiência iniciática, o que representa para o povo de terreiro, especificamente os terreiros de candomblé, o ritual de consolidação da relação de pertença do sujeito àquela comunidade, ou seja, o reconhecimento coletivo daquele sujeito como também parte do território, o iniciando se torna território do Invisível, reafirmando a relação entre ele e a porção divina que rege sua existência, na figura do orixá/nkisi/vodum a quem pertence. Desse modo, seu corpo, além de composto de energia própria que circula através de sua vida, passa a ser território do divino, sendo também dotado de trocas e produções e, ao longo de seu trajeto em comunidade, é marcado pelo alinhamento desses territórios em ordem expansiva, iniciando pelo território de seu corpo, que reproduz a dinâmica de trocas do espaço do terreiro, que reproduz a dinâmica de trocas no mundo.

Um dos elementos que compõem a designação do corpo como território do rito de iniciação é a recepção de um novo nome, chamado nos terreiros de tradição Congo-Angola de *dijina*. Trataremos melhor desse assunto no item 3.3.

A ordem expansiva dessa rede de trocas traz consigo uma série de responsabilidades

fundamentais para sua continuidade: o cuidado com a terra e toda a natureza, para a garantia de trocas entre a comunidade e sua porção divina, como também é responsabilidade do sujeito que pertence a comunidade o cuidado dela para que o território que constitui seu corpo continue a ser alimentado pela comunidade.

Os povos baongo também nos trazem uma perspectiva consonante em sua forma de relação com o mundo. Fu-Kiau (1991), nos apresenta a compreensão de mundo de acordo com as tradicionais escolas iniciáticas do Congo⁵. O mestre nos revela que, a Terra é *futu dia n'kisi diakânga Kalûnga mu diâmbu dia môyo*. Em livre tradução, o planeta é um pacote de remédios amarrados por Kalunga, que para os baongo, constitui a energia superior, que envolve tudo o que integra o universo. Esse pacote tem a intenção de gerar a vida em nosso planeta, que é encarado como casa comum a todos os seres habitantes da dimensão visível e invisível da existência.

Mais tarde, Makota Valdina (1997a), educadora, candomblecista e ativista na luta contra o racismo e preservação dos terreiros de candomblé, membro do terreiro Tanuri Junsara em Salvador, declarada seguidora de Dr. Fu-Kiau, destrincha a colocação do mestre, revelando que o conteúdo do pacote de remédios dito pelo professor é o *nkisi*, palavra *kikongo* derivada do verbo *kinsa*, que significa cuidar, tomar conta. O *nkisi* é a essência, o conteúdo do *futu* (pacote). Tudo o que se apresenta e nasce em nosso planeta é a manifestação do conteúdo deste pacote, que é a Terra. O *futu* guarda um real poder de vida, que é secreto, misterioso, e que nós, humanos, não podemos compreender totalmente. O pacote se mantém amarrado, enlaçado (*diakânga*, flexão do verbo *kanga* – amarrar), para que seu efeito permaneça oculto, sendo perigoso para quem ouse desatá-lo sem que domine adequadamente a arte de decodificar o mistério da vida.

O *futu* é amarrado por Kalunga, a energia superior, o ser completo em si mesmo. Na tradição bantu, também recebe o nome de *Nzambi*, Deus, a figura divina suprema. Kalunga também deu existência a *moyo*, a vida, como também a *luyalunguno*, o universo, e ao *ntoto*, a terra. A ciência não consegue explicar plenamente os mistérios em torno da origem da vida, pois nasceu muito depois da vida existir na terra. A habilidade de supor e adivinhar não condiz plenamente com a condição primitiva do surgimento da vida na Terra. O *futu dia Nkisi* foi codificado com a intenção de (*mu diâmbu dia*) dar vida ao nosso planeta.

⁵ São elas o Instituto Lemba (escola onde Dr. Fu-Kiau foi iniciado), Instituto Kimpassi, Instituto Kikumbi e Instituto Welo. (FU-KIAU, 1997)

O futu ou Terra, foi feito antes de surgir a vida em todas as suas formas na Terra, bem antes da existência de planetas e animais, incluindo seres humanos. Sendo assim, sobre a Terra e dentro da Terra, visível ou invisível existe para a vida, em intenção da vida e antes da vida. (PINTO, 1997a, p. 53)

A constituição da vida na Terra sucedeu de um processo de codificação e amarração do futu, para que assim, toda a vida que surgisse no planeta posteriormente fosse devidamente assegurada, protegida e remediada pelo nkisi. O nkisi é a vida, o remédio, é a essência invisível encontrada em tudo o que vive, sejam os seres humanos, as pedras, as plantas, o ferro, e a própria terra. A vida, nesse contexto, vai para além da experiência biográfica; *moyo*, a ideia de vida da qual tratamos no pensamento discutido por Fu-Kiau e Makota Valdina, é o princípio filosófico do modo de vida disseminado entre os bantu-falantes, reproduzido nas roças de santo que resguardam essa tradição.

Nessa perspectiva, o ser humano é lido como uma representação em menor escala do futu, e dentro dele habita uma parcela da energia pela qual a vida pulsa. O corpo é uma condensação da Terra, e da energia vital que emana dela. Da mesma forma, a configuração comunitária encontrada no território das roças de santo reproduz, em escala menor, a rede de trocas energéticas disposta em todo o planeta. O terreiro concentra a conexão espiritual e social entre indivíduo, ancestrais e toda a comunidade. A dinâmica de trocas mantém uma circular expansão, se estendendo aos terreiros amigos, da mesma raiz, da mesma nação, de todas as nações, até chegar a dinâmica de trocas que rege o Universo.

No espaço do terreiro, todos tecem uma rede sob um mesmo território, caracterizada pelo cuidado mútuo e atendimento das necessidades da comunidade. Assim, a rede que circunda o território da roça de santo colabora para o fortalecimento dos que ali compartilham suas vivências e necessidades. O estabelecimento dessas trocas contribui para a manutenção do território, e garante a continuidade e a resistência da comunidade diante de situações de hostilidade e violência perpetrada pelo racismo. O professor Abrahão de Oliveira Santos (2018), no artigo *Candomblé, psicologia de terreiro e construção de rede*, apresenta a dinâmica de construção de redes que perpassa os terreiros, a fim de propor o acolhimento, cuidado e permanência coletiva.

Apesar de todo o flagrante do racismo, todavia, ao longo dos séculos a população afrodescendente conseguiu não apenas sobreviver, mas criar espaços de acolhimento, de enraizamento, constituir grupos de lutas, como os quilombos, construir tradição e comunidade, egbé (XAVIER, 2015; SANTOS, 2015) ou sua rede de resistência, como

se pode notar ao observar a teia de terreiros de religiões de matriz africana espalhada sobre o território nacional. Pois assim, o autointitulado povo de terreiro, fez e faz acolhimento, segurança alimentar, apoio psicológico, laços de pertencimento, identidade histórica. Não é absolutamente por acaso que a população negra persiste. (SANTOS, A. O., 2018, p. 136)

O terreiro opera a partir de uma rede circundada por uma dimensão energética, mas também política, permitindo que os indivíduos que circulem por esse espaço promovam entre si o cuidado, o fortalecimento e a proteção, quando necessário. A construção dessa rede perpassa a comunidade pertencente ao terreiro e se expande à comunidade do entorno, às pessoas que comungam da mesma tradição litúrgica e até mesmo os adeptos de outros sistemas litúrgicos que não sejam de matriz africana. A rede então propicia o cuidado daqueles que a compõem, como também pode abarcar todos os que, por algum motivo, necessitem dos cuidados dela.

Assim como a energia circular do axé propõe a vida, a doença pode estar atribuída a obstrução dessa energia. Nesse sentido, o pesquisador e Dr. Abrahão Santos (2018) nos apresenta um fato vivido por mãe Arlene de Katendê (*Mam'etu Ladeji*), sacerdotisa de candomblé de tradição bantu de Nova Iguaçu, Baixada Fluminense. A Mam'etu⁶ se disponibilizou a cuidar de uma menina de 10 anos em grave estado de saúde. O processo de recuperação da adoecida, que assim como sua mãe, não era praticante do candomblé, envolveu o acionamento de uma ampla rede, que dispôs de elementos espirituais e concretos: houve a mobilização dos irmãos do terreiro, de toda a comunidade em torno do terreiro e da menina (pessoas que pertenciam a segmentos religiosos diversos, e que cada um contribuiu no exercício de sua fé), da mãe de santo de Mãe Arlene, de pais de santo que eram seus amigos, dos jinkisi, dos *vumbi*⁷. A trajetória de cuidado da enferma, envolvendo o acionamento de processos dentro da liturgia, como ebós⁸, banhos e rezas. Todo o percurso, que teve duração de 9 meses, resultou na melhora gradativa da menina, o que exigiu a paciência e persistência de toda a comunidade, corroborando com a sentença proferida por Mãe Arlene, de que “toda a cura é lenta” (id., ibid, p. 140).

⁶ Como são chamadas as mães de santo, no candomblé Angola. O mesmo se aplica ao termo *Tat'etu*, para pais de santo.

⁷ Também chamado de *egum*. Espírito daqueles que morreram, dentro das tradições africanas encontradas nos terreiros de candomblé.

⁸ Processo dentro da liturgia do candomblé para “limpar” a pessoa, passando algumas comidas de santo por seu corpo. Nas palavras de Abrahão Santos (ibid., p 138), “O cliente recebe assim irradiações de intensidades e energia do orixá, o dom do orixá que vai reordenar o mundo do cliente e permitir-lhe saber se voltar ao que almeja, para mudar, corrigir uma situação ou alterar a existência. O ebó é o agenciamento da troca de energia cósmica.”

A fala da Mam'etu nos traz outro ponto importante sobre a circularidade do axé: é uma energia que demanda de certa ritmicidade e temporalidade divergente, com movimentos “mais lentos”, indo na contramão da lógica de temporalidade ocidental na contemporaneidade, em que as relações despontam para uma percepção orientada pela celeridade, o que pode provocar o efeito contrário do cuidado. A aceleração constante nos modos de vida e relação ocidentais despontam em uma vivência individualizante, propensa a insegurança e ansiedade. A referida característica se conecta com as formas de territorialização presentes nos povos ascendentes do modelo civilizatório ocidental⁹.

O caminho de cuidado da criança, apesar de gerenciado por Mãe Arlene de Katendê, acionou o fortalecimento de uma rede, com a mobilização de diversos agentes, também perpassou territórios distintos, uma vez que a menina não aceitava ir para a casa da Mam'etu. Seu tratamento transitou pela casa de alguns familiares e o terreiro de um amigo. Todos esses territórios e atores, interligados por energias em circulação, foram responsáveis pela evolução favorável da menina adoentada, fazendo com que, para sua recuperação, emergisse a composição de um terreiro ampliado (SANTOS, A.O., 2018, p. 141).

O exercício coletivo do cuidado vem de uma forma ancestral, e que não nos soa atrevido dizer, essencialmente africana do que é a vida. Abrahão Santos faz referência a uma passagem de Verger, quando diz que, na concepção encontrada nos povos iorubas e outras etnias africanas, “o isolamento é inconcebível.” (id., *ibid.*, p. 141, apud VERGER, 2002)

Em uma perspectiva de vida comunitária, em que não se considera o isolamento, compreendemos a permanência de uma rede para cuidado até nos momentos de maior vulnerabilidade. A experiência territorial do povo preto em nesta terra proporciona vibrações para o cuidado, a completude e a cura, que circula e se amplia, envolvendo mais pessoas e também possibilitando a cada uma delas, uma experiência individual e coletiva de expansão. Um dos possíveis marcadores desse processo nos terreiros é, sem dúvidas, a iniciação.

3.3. O nome como território espiritual e ontológico

A dijina é meu nome

Não o apelido que eu recebi dos brancos - João dos Santos de Jesus.

Não me nomeia.

Soa pra mim como um nome-objeto

⁹ Cf. item 4.3.1, p. 65.

*um nome-açoite
um nome-plástico
um nome-colonial
um nome-escravidão
A dijina é meu nome.
Santos é agouro e Jesus me parece uma interdição,
uma cruz, fincada
uma espada de fogo e sangue sobre o meu ori.
A dijina é meu nome.
Não é o nome de branco,
garras das aranhas assassinas sobre a minha significação.
A dijina é meu nome.
Não é um grilhão semântico da morte,
não é a palavra cartório,
não é a palavra identidade,
não é a palavra registro,
não é um signo-prisão
A dijina é meu nome.
É negrura, ritual.
É a palavra terreiro-inquice.
É se re-ontologizar.
E graças a Exu
é o sagrado da nomeação
Dijina – Davi Nunes*

Já enunciamos nesta pesquisa que o termo *dijina*, expressão do idioma *kimbundu* que é traduzida como “nome”, é elemento formador na iniciação nos terreiros de candomblé de tradição bantu, e mais do que isso, é a culminância do processo; é o que demarcará a condição do corpo enquanto território do Sagrado, como também a condição da pessoa enquanto um(a) iniciado(a), como alguém que *fez o santo*¹⁰.

¹⁰ Expressão utilizada por Makota Valdina (2018), e também presente nos terreiros de candomblé para se referir à iniciação.

A iniciação expressa um novo nascimento, e a territorialização do próprio corpo, que se expande em comunidade; é a possibilidade de adquirir um novo sentido na compreensão do mundo e do cosmos, dentro de uma percepção tradicionalmente africana. É o que está colocado na composição de homem africano explicitada por Muniz Sodré. Nas palavras do professor,

Traço peculiar desse “homem africano” é que uma certa “conquista de espaço” acompanha toda operação sua de acesso ao conhecimento. Por meio da iniciação, o corpo do indivíduo torna-se lugar do Invisível. (...) Ao olhar africano, isso sempre foi evidente, especialmente entre os bantos do Sudoeste africano, para os quais “a conquista do espaço, do território, é antes de tudo uma tomada de posse da pessoa”. Por ocasião do primeiro ritual iniciático, ensina-se o jovem a tratar o corpo como um mundo em escala reduzida. Com o desenvolvimento do processo, é a casa que se constitui como macrossomo do corpo. E assim vai-se ampliando o espaço físico-espiritual do indivíduo (SODRÉ, 2019, p. 63)

No processo de construção desta pesquisa, houve um evento que se apresentou como um divisor de águas em minha vida, e que me reorientou, literalmente. No dia 25 de janeiro de 2020, fui iniciado como *Tata Kambondo*¹¹ na *Inzo Kupapa Unsaba*, terreiro de candomblé de tradição Congo-Angola situado no bairro de Anchieta, na zona norte da cidade do Rio de Janeiro. A roça em questão, existente desde 1944 e fundada por *Tat’etu Lessengue*, registrado como João Correia de Melo, é regida desde 1972 por *Mam’etu Mabeji*, registrada como Floripes Correia da Silva Gomes.

Nas casas de tradição Congo-Angola é feito o culto aos Jinkisi¹², e um dos processos componentes da iniciação é o recebimento da dijina pelo iniciando. A iniciação culmina na saída do iniciado. É uma grande festa, em que o iniciado é apresentado a toda a comunidade e seus convidados; a diijna é dita por um nkisi em alto som a todos os presentes, estando no corpo do próprio iniciado (caso ele seja um *Mona Nkisi*) ou de alguém que acompanha o iniciado (no caso das *Kotas* e *Kambondos*, que é o meu caso), e costumam ter ligação com o nkisi que escolhe aquele que é iniciado. Segundo *Makota Zimewanga*, dijina concedida à Makota Valdina, a dijina é “o nome pelo qual (o iniciado) deve ser conhecido e chamado na comunidade dos iniciados. Em princípio, um iniciado não deve ser chamado dentro de uma comunidade religiosa pelo seu nome civil, mas sempre pela dijina, pelo seu nome africano”. (PINTO, 1997a, p. 47).

¹¹ Kota Leuasi (2012), em sua obra *Sementes da nação Kongo-Angola: Axé Bate-Folha*, designa Tata como “aquele que é confirmado por um Inkise. (...) além de tocar os atabaques e copá para os Jinkise, também tem um posicionamento de comando” (p. 19).

¹² Plural de *Nkisi*.

Se é possível compreender a feitura como o pontapé inicial do processo do reconhecimento do próprio corpo como um território em expansão, a *dijina* é o composto chave dessa ampliação, ou a afirmação dela. Isso, porque é comum nas casas de tradição bantu que, após a iniciação, o(a) filho(a) de santo passe a ser chamado por seu zelador e irmãos de santo pela sua *dijina*. Logo, o nome que foi dito por um ancestral no dia da saída da(o) iniciada(o), passa a ecoar por todos os que compõem aquele terreiro, uma vez que, dentro da comunidade, o iniciado passa a compartilhar uma dimensão ampliada de sua vida sendo chamado pelo novo nome.

A linguagem oral, para povo africano, especificamente na cosmogonia Bambara, tem como princípio a concessão de força e materialização. Tem o potencial de movimentar forças latentes. A imagem da fala de *Maa Ngala*, o Deus supremo da criação na cosmogonia Bambara, tem a forma de um eco, e quando proferida, gera um *vaivém*, produzindo ação e vida. No processo de criação do ser humano, *Maa Ngala* depositou nele, todos as forças nas quais a própria divindade foi formada, e as manteve silenciadas dentro do homem, ao passo que, o entoar da palavra consiste no acionamento dessas energias para a concretização. Logo, falar, na concepção Bambara, reforça um processo de vibração de forças. (HAMPATÉ BÂ, 2010)

Nobles (2009, p. 281-2), nos apresenta a constituição de ser humano na cosmovisão ioruba: a junção do corpo (*ara*), e espírito (*emi*). O *ara* é o mediador da relação entre o homem e o ambiente, através dos sentidos, e moldado por Obatalá, o primeiro orixá criado por Olodumarê, o grande Deus e Criador, na percepção ioruba. O corpo é o receptáculo da vida no plano terreno, se desintegrando após a morte.

Enquanto o *emi* corresponde à “força espiritual”; é o sopro de vida concedido por Olodumarê, que dá mobilidade e vida ao *ara*, e liga diretamente o humano ao Criador. Após a morte, o *emi* retorna a Olodumarê, e continua a viver. As manifestações do *emi* são a respiração e a fala. Portanto, falar é representação direta de que há vida no ser, e evocar o elo com o divino.

Consonante a isso, o processo da fala, dentro da cosmogonia dos povos Kongo, está diretamente relacionado com a vida em comunidade. O que se fala não pertence ao indivíduo que proferiu, mas ecoa pelo coletivo que o cerca. Esse pensamento é disperso através do provérbio bakongo *Ma ku nsia n'tima, mâku; matèle, ma ku mbazi*, que significa: “O que você pensa pertence a você, mas o que você fala pertence ao público”¹³.

Considerando a premissa de que a *dijina* representa a assunção de uma nova dinâmica

¹³ Cf. SANTOS, T., 2019, p. 49.

territorial, e a palavra falada tem a função de mobilizar forças para a materialização, o fato de a culminância do processo iniciático se dar pela anunciação de um novo nome por um ancestral em um corpo humano, que será replicado por toda a comunidade daquele dia em diante, faz com que, ao chamar o iniciado pela dijina, seja concedida força e materialização da relação territorial do corpo, como também a reforça a relação de pertença entre o(a) iniciado(a) e o divino.

Makota Valdina, durante a palestra de Dr. Fu Kiau na sede da Federação Internacional de Capoeira Angola (FICA), no III Encontro Internacional de Capoeira Angola, em Salvador, declara que o candomblé é o espaço de resgate de uma identidade usurpada do povo preto. Através dele, é possível expressar palavras em um idioma que nos foi impedido de falar, e onde recebemos um nome que nos foi proibido de se ter. Embora geograficamente distantes do continente africano, o candomblé nos liga a uma identidade africana. (PINTO, 1997b). Dessa forma, podemos perceber a dijina não só como o ponto de partida para formação e expansão de um território coletivo, mas também como a possibilidade de resgate de um território usurpado da população africana em diáspora.

A contar do momento de minha confirmação, além da emoção de partilhar esse momento com meus irmãos de santo, amigos e familiares, passei a ter um novo nome, dado por Lembá¹⁴. Desde aquele dia, me chamo Anlenu (a pronúncia é como se lê: /ã-lên-vu/).

Desde então, muitos processos passaram a ter um novo sentido para mim, a começar por um imenso prazer em ser chamado de Anlenu em minha roça de santo, como também comunicar o novo nome em alguns espaços em que compartilho de meu maior convívio e afeto. Durante algum tempo, fui repetindo esse nome para mim mesmo: Anlenu, Anlenu, Anlenu..., e fui retomando algumas memórias. Uma delas foi lembrar-me do processo de escolha do meu nome de batismo, o que de fato me fez virar uma chave.

De acordo com minha avó materna, Dona Jorginea Viana, meu nome foi escolhido por ela mesmo, durante um período de sua vida em que se identificava com a liturgia kardecista. Como seu primeiro neto, minha avó resolveu homenagear ao patrono da doutrina do espiritismo, o francês Allan Kardec. A contragosto de minha mãe, que não seguia o espiritismo. Preocupada em não fazer desfeita da homenagem da matriarca, mas também considerar a nomeação de Allan Kardec um tanto aficionada, minha mãe decidiu manter somente o primeiro

¹⁴ Nas palavras de Makota Valdina (1997a, p. 58), Lembá “é o Nkisi da reunificação, da paz, da conciliação, da geração, o pai ancestral dos demais Nkisi”.

nome, e adicionar como segundo nome Vinícius, um nome que segundo ela, sempre achou muito bonito. Assim, fui registrado como Allan Vinícius Ferreira Miranda. Sobre a origem de meus sobrenomes, não se têm informações exatas sobre sua origem por parte de meus familiares.

Saber sobre a origem de meu nome civil, ainda na adolescência, casou-me certo desconforto e estranhamento, embora não soubesse muito bem de onde aquela sensação surgia. A passagem de minha avó pelo kardecismo se sucedeu em um tempo que não vivi, e não tenho memórias. Da mesma forma, também tive pouco acesso a esse período na história de minha família materna.

Causou-me impacto ainda maior ao ter contato com alguns escritos de Allan Kardec. Kardec não só utilizava bases frenologistas em suas produções, como foi membro da Sociedade Frenológica de Paris. A frenologia, fundamento pseudocientífico lançado pelo médico alemão Franz Joseph Gall nos meados dos séculos XVIII e XIX, estabelecia a ideia de que era possível traçar elementos da personalidade dos indivíduos através de suas características físicas, como o tamanho do crânio e traços fenotípicos. Os indivíduos considerados superiores eram aqueles com traços próximos a considerada raça ariana, enquanto sujeitos negros eram relegados ao lugar de inferioridade e degenerescência.

Vejamos um escrito de Allan Kardec, publicado em abril de 1862 na Revista Espírita - Jornal de Estudos Psicológicos, intitulado *Frenologia Espiritualista e Espírita - Perfectibilidade da Raça Negra*¹⁵, de 1862:

A raça negra é perfectível? Segundo algumas pessoas, esta questão é julgada e resolvida negativamente. Se assim é, e se esta raça é votada por Deus a uma eterna inferioridade, segue-se que é inútil nos preocuparmos com ela e que devemos nos limitar a fazer do negro uma espécie de animal doméstico, preparado para a cultura do açúcar e do algodão. (KARDEC, 1862, p. 142)

Ler esse escrito despertou ainda maior embaraço diante de mim e meu nome de batismo. Além de ter de me acostumar com a origem francesa do chamamento, como me sentiria confortável com a associação de meu nome a alguém que produziria tal obra a respeito de mim e de meus semelhantes, até mesmo de minha avó, que o homenageou?

Pude me encontrar em certa medida nas palavras da admirável senhora e escritora

¹⁵ Disponível em: <<https://sistemas.febnet.org.br/gerenciador/pdfRepository/2009-11-20-30.45f1619bf43ffc6b3c4e21170fd9bdf4.pdf>>. Acesso em: 02 de jul. de 2022.

mineira Conceição Evaristo, em *Ponciá Vicêncio*. Em sua narrativa, que se passa em uma região rural no interior do Brasil, chamada Vila Vicêncio, Conceição nos apresenta a história de Ponciá, que tece uma relação conflituosa com seu próprio nome. A menina brilhante e portadora de uma valiosa herança, ao vivenciar o primeiro contato com seu nome por escrito, teve uma reação desconcertante. Vejamos:

O tempo passava, a menina crescia e não se acostumava com o próprio nome. Continuava achando o nome vazio, distante. Quando aprendeu a ler e a escrever, foi pior ainda, ao descobrir o acento agudo de Ponciá. Às vezes, num exercício de autoflagelo ficava a copiar o nome e a repeti-lo, na tentativa de se achar, de encontrar o seu eco. E era tão doloroso quando grafava o acento. Era como se estivesse lançando sobre si mesma uma lâmina afiada a torturar-lhe o corpo. Ponciá Vicêncio sabia que o sobrenome dela tinha vindo desde antes do avô de seu avô(...) O pai, a mãe, todos continuavam Vicêncio. Na assinatura dela, a reminiscência do poderio do senhor, de um tal coronel Vicêncio. O tempo passou deixando uma marca daqueles que se fizeram donos das terras e dos homens. E Ponciá? De onde teria surgido Ponciá? Por quê? Em que memória do tempo estaria escrito o significado do nome dela? Ponciá Vicêncio era para ela um nome que não tinha dono. (EVARISTO, 2003, p. 29)

Na jornada de Ponciá Vicêncio, pouco se sabia a respeito de seu nome e sobrenome, a não ser a relação de domínio atrelada ao sobrenome Vicêncio. O avô de Ponciá, referido na história como Vô Vicêncio, foi escravo da família Vicêncio, assim como seus ascendentes, e por isso, receberam seu sobrenome. Apesar da vida de Ponciá desabrochar em um contexto histórico pós-abolição, observamos que ainda carrega as marcas de uma relação de exploração e domínio em seu sobrenome, que se estendia a toda a família e as terras em que morava, fazia suas esculturas de barro e vivia a sua vida acompanhada pela memória e presença de Vô Vicêncio, que mesmo morto, se fazia presente e acompanhava Ponciá através de uma escultura de barro que reproduzia sua expressão corporal.

A experiência da colonização trouxe para a população africana e seus descendentes a ruptura com seus processos de nomeação, uma vez que a mudança involuntária de nomes foi um artifício utilizado na escravização desde seus primórdios. A troca de nome representava também desconexão com seus ancestrais, seu lugar de origem, como também afirmava a relação de dominação por parte de quem escravizava. A impossibilidade de continuar com o próprio nome operava a tentativa de desterramento do povo africano não só de seu território físico, mas de sua relação com a própria identidade e espiritualidade. Receber o nome de quem domina é também ser apagado do que se é; é um esvaziamento ontológico, o distanciamento de sua própria história.

A ausência e desconforto de Ponciá Vicêncio diante do próprio nome e sobrenome

anuncia não só a desconexão com sua história, mas uma relação de domínio, compreendendo também o território físico, uma vez que não só seus descendentes receberam o sobrenome de coronel Vicêncio, como também o lugar em que Ponciá e sua família moravam.

A história de Ponciá ilustra a realidade da grande parcela da população negra brasileira: a impossibilidade de contato com a própria história a partir de seu nome, que é resultado de uma relação de apropriação concreta e simbólica.

A revista *Super Interessante* publicou um editorial especial em sua página eletrônica, com o levantamento dos 50 sobrenomes mais comuns no Brasil e suas origens. São eles: Almeida, Alves, Andrade, Barbosa, Barros, Batista, Borges, Campos, Cardoso, Carvalho, Castro, Costa, Dias, Duarte, Freitas, Fernandes, Ferreira, Garcia, Gomes, Gonçalves, Lima, Lopes, Machado, Marques, Martins, Medeiros, Melo, Mendes, Miranda, Monteiro, Moraes, Moreira, Moura, Nascimento, Nunes, Oliveira, Pereira, Ramos, Reis, Ribeiro, Rocha, Santana, Santos, Silva, Soares, Souza, Teixeira e Viana. Todos advêm do continente europeu, sobretudo de terras portuguesas e espanholas, o que é coerente com o protagonismo na história da colonização deste país.

Nesse sentido, podemos observar duas formas possíveis de nomeação sobre a população negra diaspórica: a nomeação resultante do processo de colonização, que atravessa a maior parte da população brasileira, e a nomeação anunciada por Makota Valdina, presente na iniciação no candomblé. Ambos os processos apresentam configurações diferentes, se entendemos a composição do nome enquanto território: a primeira *desterra*, anula as possibilidades de contato do sujeito negro com sua própria história e ancestralidade. Enquanto a última *aterra*, resgata no sujeito a possibilidade de conexão com sua história e potencializa o caráter territorial de seu corpo; reafirma um elo do sujeito consigo mesmo, a comunidade e seus ancestrais.

Embora tenha carinho e respeito por meu nome de batismo, por tê-lo recebido de alguém tão importante para mim, e que também ser Allan compõe minha formação e história, não há como negar que ser Anlenvu me traga um sentido mais amplo do que sou, e um caminho de expansão que talvez nunca fosse acessível a mim sem esse novo nome.

É importante salientar que mesmo na tradição bantu, o nome de registro tem um papel divergente do nome iniciático. No contexto atual, dialogamos com a perspectiva trazida por Makota Zimewanga (1997a, p. 47), que considera “receber um nome africano através da entrada de uma pessoa no grupo de iniciados como uma forma de resgatar uma origem africana”. Em

um contexto de impossibilidade de retorno pleno ao modo de ser e estar africano, em virtude das interdições que o colonialismo nos trouxe, o rito de nomeação presente no candomblé nos possibilita o resgate de nossa memória e conexão com nossos ancestrais; devolve a nós a potência contemplada nas concepções filosóficas construídas em solo africano e trazidas para além do Atlântico.

Dessa forma, a política de nomeação proporcionada no candomblé nos dá acesso a uma experiência de (re)territorialidade.

3.4. Terra movente e falante: o ancestral vivo

No item anterior, através do pensamento exibido por Fu-Kiau e com a fundamental explanação de Makota Valdina, pudemos compreender o planeta enquanto um grande pacote que armazena as energias que se manifestam na Terra concedendo a vida, que no entendimento dos povos bantu, vai além do que o padrão ocidental nos apresenta sobre o conceito. Não só os seres humanos e os animais são “vivos”, mas tudo o que se apresenta na natureza: as plantas, o vento, a chuva, as pedras, e a própria terra. O humano é parte de uma rede de energias que circulam e se manifestam, logo, a natureza não pode ser percebida enquanto objeto, tampouco como elemento submisso ao humano, mas como um ser que com ele dialoga.

Ao contrário da narrativa cristã da criação do mundo que sustenta a ótica ocidental das relações entre humano e natureza enquanto elementos dissociáveis e hierarquizados, dando ao homem o lugar de superior à natureza, tendo o poder de explora-la, modifica-la e produzir a partir dela, a filosofia encontrada nos povos bantu compreende o homem enquanto parte da natureza, como também o “mais novo” em toda a cosmologia. Assim, as energias manifestadas no cenário natural são ancestrais do humano, por estarem no planeta há mais tempo, e por carregarem uma história anterior a sua chegada. A terra e os demais elementos constituem uma relação de troca com o humano: à medida que fornecem os meios necessários para que o grupo se mantenha vivo, devem ser reverenciados, respeitados e cuidados enquanto ancestrais.

As forças da vida que se manifestam na natureza, ou o *nkisi*, na tradição bantu apresentada por Fu-Kiau, são cultuadas nos terreiros, e são compreendidas a partir dessa liturgia como ancestrais vivos. Assim, são cuidados, tendo seus espaços específicos, condutas de tratamento, e profundo respeito e admiração pela comunidade presente nos espaços de matriz africana.

No programa *Retrato da Mestra Makota Valdina*, gravado pela Formação Tradicional

em Saberes Tradicionais, concedida à Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) em 2018, a mestra caminha sobre a mata com o objetivo de encontrar uma muda de *pindaíba*, uma erva que, segundo ela, tem uma ligação profunda com sua *dijina*. Ao encontra-la, bate *paó*¹⁶ e pede licença à erva para arrancar-lhe uma folha. O ato de Makota nos revela uma conduta encontrada na dimensão apresentada por Fu-Kiau: a natureza enquanto componente de comunicação com o humano. Makota Valdina e a *pindaíba* apresentam uma relação de diálogo e de reverência da mestra para com a energia encontrada na folha.

O povo africano que aqui chegou carregava em seu entendimento de ser e das formas de se relacionar com o mundo um lidar com a terra enquanto força de tamanha magnitude que a humanidade seria incapaz de decodificá-la plenamente. Há um saber no trato dessa força que define os caminhos de vida. A terra fala, escolhe, come, assusta, acolhe, exorta, cura, pede, indica, cuida, e toma diversas outras ações. É preciso saber lidar, compreender e escutar o que a terra diz, e o processo ontológico do ser africano presente na liturgia encontrada nos terreiros inclui a construção da sabedoria e sensibilidade que esse lidar demanda. É a sabedoria mediada pela figura do *nganga*, que discutimos anteriormente.

A força vital que domina a terra é *Kavungo*, *Unsumbu* ou *Kingongo*, na cosmogonia bantu. Retornando às palavras de Makota Valdina (1997a, p. 57), “É ele que anda, que peregrina na terra, que domina o interior do solo, é o segredo, o mistério da transmutação, da regeneração, o que entra no mundo dos mortos; é o *nkisi* equivalente ao Orixá *Omolu*, *Obaluayê* do Queto e o Vodum *Ajunsun*, *Azoane* do Gejê”. Notemos que Makota Valdina se refere à força que rege a terra como *alguém* que caminha e domina, assim, não constituindo um lugar de objeto, mas como força ativa. Dessa forma, na visão apresentada no *candomblé*, a terra anda, fala, e se relaciona com o humano de diversas formas. Vejamos o exemplo abaixo.

Na produção biográfica *Gaiaku Luiza e a trajetória do Jeje-Mahi na Bahia* (ROCHA, apud CARVALHO 2006, p. 95-7), a admirável sacerdotisa do *candomblé* Jeje Gaiaku Luiza de Oyá conta-nos que em 1940, antes mesmo de receber seu cargo de *Gaiaku*¹⁷, residia no bairro Nazaré, em Salvador. Em uma tarde, estava deitada na sala de sua casa, quando viu na grade de sua porta um velho negro com uma camisa de saco e botão de osso, que só conseguiu visualizar da cintura para cima. Pouco tempo depois, o velho foi embora, e em seguida, Zuzu chegou em sua casa. Zuzu era amiga de Luiza, que após sua separação do marido, passou a dividir moradia

¹⁶ O *paó* é uma saudação utilizada nos terreiros de *candomblé* como demonstração de reverência e respeito. É caracterizada por uma sequência de palmas especificamente ritmadas.

¹⁷ Cargo de zeladora do terreiro; mãe de santo, dentro da tradição Jeje.

com a Gaiaku. Zuzu e Gaiaku Luiza juntas produziam prendas para vender. Gaiaku perguntou se Zuzu havia visto o homem, e Zuzu negou. Luiza então deixou a “aparição” de lado. Também se lembrou que no dia anterior, uma mulher havia aparecido em sua porta e perguntado se ali morava o *Huntóloji*. Estranhada, a narradora respondeu que não.

À noite, Gaiaku Luiza sonhou com o mesmo velho, caminhando com ela pela rua, enquanto ele apontava para um terreno, sem falar nada. No sábado, às três da tarde, ouviu uma voz dizendo: “Você não vai, né, deixa estar você!!!”. Dois dias depois, ao descer para ir à feira na companhia de Zuzu, passou pela Ladeira da Brusca, e lá avistou o terreno apontado pelo velho no sonho e mostrou a sua amiga. Tempos depois, soube que naquele terreno havia um brejo onde mulheres africanas da região lavavam roupas. Também diziam que pelo bairro viviam muitos africanos.

Em tempos frios, próximos à festa de São João, Gaiaku Luiza costumava fazer as prendas sentada em uma cadeira e com os pés envoltos em um saco de linhagem, pois sentia muito frio nos pés. Em uma tarde, fazendo prendas com Zuzu, a amiga pegou o saco e saiu, deixando Gaiaku confusa. Mais tarde, Zuzu retorna com o mesmo saco, preenchido por algo grande e pesado. De repente, Zuzu desensaca uma enorme pedra. Surpresa, Gaiaku Luiza pergunta à amiga onde ela havia pegado aquela pedra, e pede para devolvê-la, dizendo que Zuzu havia levado o ‘cão’ para sua casa. Mas já era muito tarde, e Zuzu se negou a devolver. A pedra circulou pela casa, e chamava a atenção de todos os que ali entravam. Primeiro, foi colocada atrás da porta; depois, foi posta por Zuzu na área dos fundos da casa, e Gaiaku Luiza utilizava a enorme pedra para bater roupas, “sujando-a” com sabão.

Um dia, Gaiaku recebeu Isaías Sacramento, um antigo angoleiro¹⁸, que ao ver a pedra, teve a seguinte reação:

(...) ele espantado falou: “Misericórdia!!!” Começou a trocar língua com a pedra, fazendo aquela reverência: “Minha filha, não faça isso não. Compre uma garrafa de dendê que eu vou trazer umas folhas e dar um banho nele. É o velho *Omolu* e tire logo ele daí” Ele saiu e quando voltou foi com as folhas, que ele catou, e com o dendê. Quinamos as folhas, demos um banho no *Òkúta* e depois passamos o dendê nele. Eu comprei o alguidar que ele mandou e o coloquei dentro de casa. (CARVALHO, 2006, p. 97)

Tempos depois, Gaiaku Luiza recebeu a visita de seu compadre Congo de Ouro, que se

¹⁸ Termo referido a pessoas do candomblé de origem bantu, ou candomblé Angola.

espantou ao ver o *Òkúta*. Saudou-o e disse à Gaiaku que era *Azansú*¹⁹. Gaiaku pediu para que o compadre o levasse, mas o mesmo se negou, dizendo que o *negócio* era com ela.

Luiza relata que teve um sonho ou uma visão após o ocorrido em sua casa. Via um velho deitado em uma *Zàn*²⁰ coberto com um lençol salpicado de sangue e sem uma das pernas. O velho se levantou da *Zàn* e foi caminhando até a pedra, e por fim, apontou para ela. A partir desse dia, segundo Gaiaku, ela passou a acreditar que o *Òkúta* era *Azansú*.

Depois, Luiza foi morar no Curuzu, onde o *velho* recebia visitas de várias pessoas que, quando viam o *Òkúta*, eram tomadas por seus Voduns.

A passagem trazida por Gaiaku Luiza nos revela uma série de representações sobre como a força que paira pela natureza pode se relacionar com o humano. *Azansú*, a força da terra, se relaciona com Gaiaku de formas diversas na experiência do encontro: se personifica na porta de sua casa, aparece em seu sonho como um velho, fala ao seu ouvido. *Azansú* se comunica com Gaiaku para apontar-lhe um caminho em torno de um território onde havia memórias africanas de vida. O Vodum diz a Gaiaku de forma misteriosa o lugar onde gostaria que ela chegasse para que algo pudesse acontecer. Gaiaku, por sua vez, vai aprendendo e sendo orientada a partir do encontro com mais velhos sobre como tratar aquilo que ela inicialmente percebeu como uma pedra. A partir do momento que o *Òkúta* recebe seu devido tratamento, associado a outros elementos da natureza, como o azeite de dendê e as folhas, se apresenta diante de Gaiaku de forma personificada, revelando que *Azansú* estava *assentado* naquela pedra. Em 1952, Gaiaku Luiza funda o *Humpame Ayono Huntoloji*, uma das mais tradicionais casas de candomblé de tradição Jeje na Bahia, e declara *Azansú* patrono do terreiro, e assenta o *Òkúta* de *Azansú* nessa roça.

Muniz Sodré (2019, p. 98-9), também nos conta um fenômeno importante sobre a fundação do *Ilê Axé Opo Afonjá* no Rio de Janeiro. Relata que a Sr^a. Eugênia Ana dos Santos, conhecida no candomblé como *Iyá Obá Biyi*, ou, carinhosamente, Mãe Aninha, natural de Salvador, teve diversas passagens importantes no Rio de Janeiro, tendo iniciado algumas pessoas, até estabelecer residência própria na cidade, a partir de 1930. Mãe Aninha passou a acolher demandas espirituais de diversas pessoas em sua residência, lugar diverso e aquém da estrutura de um terreiro baiano. Apesar de estar em um lugar descaracterizado da configuração de um terreiro, a começar pelo espaço físico, característico de um espaço residencial, Sodré

¹⁹ Outra forma de escrever *Ajunsun*.

²⁰ Esteira de palha utilizada nos terreiros.

ressalta que o axé carregado por Mãe Aninha supria a diferenciação espacial encontrada em um tradicional espaço litúrgico, como o terreiro. Assim, a casa de Mãe Aninha, apesar do pequeno espaço, se comparado a uma roça, exercia suas funções dentro de uma espacialidade de terreiro, não pela sua dimensão física, mas pela irradiação de forças que circulavam naquele espaço por intermédio da *Iyalorixá*.

Após o falecimento de Obá Biyi, em 1938, Mãe Agripina, *Obá Deyi*, é incumbida pela finada de zelar pelo axé, até então conduzido por Mãe Aninha. Segundo Sodré, “o axé é quem orienta a localização espacial nas atividades no Rio de Janeiro.” (SODRÉ, 2019, p. 98 apud AUGRAS; SANTOS, 1985). Mãe Agripina continua as atividades, sendo sempre orientada por Xangô²¹.

Em 1943, Obá Deyi consulta a Xangô e o orixá lhe responde que não quer mais a realização de obrigações no Rio de Janeiro, pois, já havia estabelecido uma roça.

No ano seguinte, Mãe Agripina, que deu continuidade às atividades litúrgicas em um barraco de sapê, batizado por Mãe Aninha em 1925 como “Pavilhão Obá”, localizado em Coelho da Rocha, recebeu de Xangô a ordem de permanecer no Rio de Janeiro, mas com uma incerteza: a de que talvez voltaria para o bairro de São Cristóvão, em Salvador, após o ritual das “Águas de Oxalá”. No entanto, depois da festa, Xangô mandou dizer não voltaria mais para a cidade, pois já tinha uma roça. Um ogã da respectiva casa relata: “Ninguém sabia desta roça. Foi Omolu que, pegando uma estaca, saiu porta afora, com todos acompanhando. Ele parou em um terreno, próximo ao pavilhão Obá, e, fincando uma estaca, disse ser ali a roça.” (SODRÉ, 2019, p. 98 apud AUGRAS; SANTOS, 1985, p. 50). No lugar apontado por Omolu, hoje funciona o *Ilê Axé Opo Afonjá* do Rio de Janeiro, no bairro de Coelho da Rocha.

Vemos então, nos dois casos apresentados, a energia cultuada nos terreiros, além de se constituir enquanto força ativa, que dialoga de maneira multifacetada com o humano, também atua como princípio estruturante da lógica comunitária, definindo e redefinindo espaços possíveis para a continuidade da circularidade energética (SODRÉ, 2019, p. 99). Nesses dois exemplos, coincidentemente, a energia que domina a terra, Azansú e Omolu, determinaram, sob diferentes expressões (Azansú através da pedra, do sonho e da visão, e Omolu através de um filho de santo com a energia manifestada em seu corpo), os territórios que viabilizavam a continuidade da circulação do axé, conectado à memória (Azansú escolheu um território onde

²¹ Divindade da tradição ioruba encontrada no fogo, e também responsável pela justiça. Corresponde às figuras de Nzazi (candomblé bantu) e Sogbô (candomblé jeje)

o povo africano já esteve presente no passado) e a vibração encontrada na comunidade reunida (Omolu determinou o lugar da roça após a reunião dos filhos de santo nas Águas de Oxalá).

Percebemos que dentro das práticas encontradas nas religiões de matriz africana, existe uma dinâmica de fluidez entre a energia que irradia no espaço, que se apresenta no invisível, sensitivo, como também no visível, concreto e palpável, seja através dos elementos encontrados na natureza ou do próprio corpo humano. A preparação de alguns componentes pode se tornar uma concreta morada do nkisi, orixá ou vodum. O *assentar* é a experiência de direta ligação entre a energia cultuada no terreiro e um elemento concreto, que passa a ser *a própria energia*. Como no exemplo trazido por Gaiaku Luiza, aquela pedra *era* Azansú.

O assentar é representar materialmente o que não se consegue *ver*; é corporificar a energia divina. É iniciar uma relação de troca e cuidado com a materialização da divindade. É um processo sagrado e secreto, designado principalmente aos pais e mães de santo, que são as maiores figuras de autoridade nas roças, abaixo dos ancestrais. A partir do assentar, a pedra passa a ser Òkúta e daí não só representa a manifestação da energia divina na Terra, mas passa a ser seu receptáculo, seu território; o assentar representa a concreta territorialização da divindade em comunidade, devendo ser reverenciada e cuidada a partir do elemento no qual foi assentada. O assentar constitui o processo de trazer o invisível ao concreto e poder acessar o divino a partir de símbolos da terra; é *aterrar* a força que produz a vida.

O fenômeno do assentamento reforça a importância da terra contida nas concepções filosóficas construídas em terras africanas e transmigradas para as representações territoriais negras da diáspora e seus modos de viver e cuidar. A terra em diversas estruturas coletivas é cultuada como aquela que engendra vida e força.

O assentar constitui um elo de pertencimento à terra gerenciado pela energia assentada. O que possibilita tanto a permanência em um território, como o fenômeno de *plantar* o axé, que mencionamos no item 3.2, quanto a possibilidade de estabelecer território em diferentes espaços. No exemplo trazido por Sodré, havia uma lógica espacial no “terreiro” orquestrado por mãe Aninha, que se estabeleceu primeiramente em sua residência localizada na Pedra do Sal, e que foi *transportada* para Coelho da Rocha, onde constitui um novo território a partir da mesma irradiação energética. O assentar, apesar de ser uma experiência conectada ao fincar-se na terra, também torna possível a reterritorialização, quando necessário, e em concordância com a energia. Como apresentado no exemplo acima, a energia pode escolher se manter no mesmo território, ou transportar-se para outro.

Partindo do princípio de que as forças ativas cultuadas no candomblé estão presentes em todas as manifestações da natureza, e que o plantar e o assentar, envolvem diretamente a terra, podemos afirmar que, onde houver terra, ali, há possibilidade de assentar; de constituir novo território.

Pensando nisso, podemos melhor compreender a experiência da diáspora africana e a continuidade de suas práticas em território ocidental. Ser portador da energia expansiva que direciona a vida, como também estar municiado da sabedoria dos *jinganga*²², com o saber lidar com a terra, permitiu que nossos antecessores pudessem plantar e assentar, do outro lado do Atlântico, novos polos de irradiação de energia ancestral, e a cada dia, o povo de terreiro, mesmo sob um cenário de ameaça às suas práticas, segue em cuidado e expansão desses territórios.

3.5. Diálogos territoriais entre África e Pindorama²³: o culto aos caboclos

Na experiência de elaboração da presente pesquisa, não poderíamos ignorar o fato de suma importância na história do povo africano no solo pindorâmico: as alianças firmadas com os povos originários para a possibilidade de estabelecer território em um novo espaço. Já foi possível que discorrêssemos sobre fundamentos primordiais para o entendimento da circularidade contida nos espaços dos terreiros. Alcançamos o entendimento que os espaços de matriz africana se orientam a partir de uma lógica etária, que pode ser lida como o tempo de pertença a um território. Logo, não poderíamos aqui aceitar o desafio de falar sobre a experiência territorial observada na diáspora africana sem reverenciar àqueles que já caminhavam por esta terra.

Os povos africanos e indígenas partilharam de saberes semelhantes no que diz respeito ao lidar com a terra, o que tornou possível que o povo transladado constituísse novo território, em que ambos os povos puderam se fortalecer e unificar saberes a partir de seu olhar para a terra.

O mestre quilombola Antônio Bispo dos Santos, ou Nego Bispo, nascido no vale do rio Berlingas em Piauí, e residente na Comunidade Quilombola Saco-Curtume, destaca essa

²² Plural de *nganga*.

²³ O termo é derivado de Pindorama, expressão do tronco linguístico tupi-guarani, que significa “Terra das Palmeiras”. Esse é o nome utilizado pelas comunidades originárias do território da chamada América do Sul para se referir a esse território. Com o uso do termo, nos dirigimos ao à dimensão territorial em que habitamos, denominada a partir da colonização como Brasil. Nego Bispo lança mão do termo como um exercício de descolonização da linguagem e do pensamento. Cf SANTOS, A., 2019, p. 16.

proximidade a partir da terra percebida nesses encontros como um agente fortalecedor entre os povos, e também como um formador de resistência frente ao poderio colonial:

A surpresa para os colonialistas e a felicidade para nós é que, quando nós chegamos ao território dos indígenas, encontramos modos parecidos com os nossos. Encontramos relações com a natureza parecidas com as nossas. Houve uma grande confluência nos modos e nos pensamentos. E isso nos fortaleceu. E aí fizemos uma grande aliança cosmológica, mesmo falando línguas diferentes. Pelos nossos modos, a gente se entendeu. (SANTOS, A. B., 2018, p. 46)

Nego Bispo escreve que a confluência é “a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual” (SANTOS, A.B., 2019, p. 68). O escritor nos indica que a união entre os povos africanos e indígenas representa a conjunção de maneiras de se relacionar com o cosmos, o que tornou possível que ambos os povos não só partilhassem diálogo, mas que o povo africano pudesse manter viva a transmissão de seus antepassados em um novo território sem agredir os verdadeiros donos do território pindorâmico, que são os indígenas.

A aliança entre os povos indígenas e africanos foi elemento fundamental para a continuidade do culto às divindades reverenciadas atualmente no candomblé. Apesar de encontrarmos similaridades no clima, fauna e flora entre uma fração do continente africano (principalmente nas regiões dos territórios conhecidos como África Ocidental e Equatorial) e as terras hoje nominadas como Brasil, não há como negar a dificuldade de se assentar em um território onde as condições do solo, as matas e os animais são desconhecidas, apesar de aproximadas do território de origem. Porém, a troca de saberes entre os dois grupos foi facilitadora para que o povo transportado pudesse aprender a lidar com esta terra, e assim, garantir a continuidade de sua existência e práticas, como também de reunir forças para resistir às intervenções coloniais.

Os povos originários do solo pindorâmico enfrentam a necessidade incessante de resistir para sua sobrevivência desde a chegada da primeira caravela portuguesa neste solo, e preservando suas formas, nos dias atuais encontram-se aproximadamente 305 povos, com o total de 896 mil pessoas (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010).

Esse processo de troca também revelou fortes linhas de diálogo entre cosmovisões: o caráter politeísta (veremos isso com mais detalhes no item 4.3.3), a partilha da terra entre a comunidade, a ancestralidade conectada à terra... embora originados em lugares distantes, os

povos indígenas e africanos tinham modos semelhantes de lidar com a terra.

Essa convergência cosmogônica é reconhecida no espaço de culto de matriz africana, através do culto aos caboclos. Os caboclos são entidades ancestrais dos povos originários, que detém grande conhecimento da energia que circula pelas matas. São cultuados pelos povos de terreiro, e quando manifestos em seus adeptos, exercem ações curativas, de acolhimento e aconselhamentos, alertas, como também indicam e chamam a atenção da comunidade por aquilo que pode representar a interrupção do cuidado, da continuidade.

Makota Valdina (2018) nos apresenta a importância do caboclo *Onimboyá*, entidade da terra que se revelou através de sua mãe biológica. Segundo a mestra, dona Eneclides, sua mãe, uma pessoa muito ativa e atuante em sua comunidade, sofria uma dor de cabeça constante e irremediável. Em uma noite, retornando para casa com seu marido, dona Eneclides apertou o passo e disparou para casa, na frente do companheiro. Contrariado, seu marido disparou atrás, estranhando o movimento atípico, e com um agravante: dona Eneclides estava gestante. Ao chegar em sua residência, o esposo e familiares perceberam então que quem realizou a caminhada não foi a mulher gestante: o caboclo *Onimboyá*, manifesto no corpo de dona Eneclides, transmitiu um recado aos demais: a dor recorrente sentida pela mulher não poderia ser curada por médicos. Só havia um tipo de tratamento para sua dor: a iniciação no candomblé.

Desse dia em diante, dona Eneclides passou a receber o caboclo *Onimboyá* sazonalmente, para tratar de pessoas que apareciam de vários lugares, demandando cuidados. O caboclo então adentrava a mata, apanhava as folhas e entregava o remédio oriundo das matas àqueles que o procuravam.

Makota Valdina (2018) ainda relata que, já possuindo certa idade e depois de sua confirmação no candomblé, viu o caboclo *Onimboyá* no corpo de sua mãe pela última vez. Segundo a mestra, entidade declarou à Makota Valdina que “ela (a mãe de Makota) era ela, e ele era ele. Ela tinha o tempo dela, e depois que terminasse o tempo dela, partiria. Mas ele, com ela aqui ou sem ela aqui, enquanto tivesse um deles, da rama, ele estaria na família.” O caboclo *Onimboyá* sela uma relação de cuidado com a Makota e toda a sua família, anunciando a continuidade. A ancestralidade de Makota Valdina se apresenta como um território para o caboclo *Onimboyá*, construindo uma relação de cuidado fortalecida pela experiência contida no espaço do terreiro, que é destacada em dois pontos: a exortação do caboclo sobre a necessidade de iniciação de dona Eneclides para sua cura, e o recado transmitido a Makota Valdina, enquanto a mesma ocupava a posição de única iniciada na família em condições de

dar continuidade ao culto do caboclo e a permanência do cuidado espiritual de seus familiares.

Em 19 de setembro de 2014, a família Pinto, através de Makota Zimewanga e sua irmã, Maria Angélica Oliveira Pinto – *Mam'etu Vulasese*, inauguram o *Nzo Onimboyá* (CAMINHOS, 2022), terreiro de tradição bantu situado no Engenho Velho da Federação, nomeado dessa forma em homenagem a entidade que fez de sua família território de trocas e cuidado.

A confluência entre africanos e indígenas teve como importante fator a ligação com a terra e o entendimento desta enquanto portadora de vida. Veremos a seguir o que pode ser encontrado sobre da relação territorial contida nos povos originários, através da cosmovisão encontrada no povo Krenak.

3.5.1. Os Krenak e a família da terra

No presente capítulo, já abordamos a percepção da terra na perspectiva compartilhada nas tradições presentes na trajetória vivenciada em espaços remanescentes africanos, como as roças de santo. A terra constitui parte de um ciclo vital, e através dele se agencia por intermédios diversos, exercendo ações “humanizadas” de interação com as demais partes de uma rede de trocas. Essas ações, em alguns casos, direcionam para o plantio de um novo território, como também a manutenção e o bem-estar da vida em comunidade.

O líder indígena Ailton Alves Lacerda Krenak, oriundo da região do vale do rio Doce, território do povo originário Krenak, nos traz em sua publicação *Ideias para adiar o fim do mundo* (KRENAK, 2019), um questionamento sobre a concepção de humanidade maquinada pelos interesses capitalistas, diante da ideia de território integrada ao seu povo.

Krenak caracteriza o colonialismo como um acontecimento no qual os europeus acreditavam possuir uma ideia esclarecida de humanidade, e que podiam colonizar o restante do mundo a partir dessa premissa, pois tinham como missão levar a luz aos demais povos “obscurecidos”. (KRENAK, 2019, p. 8)

Para Krenak, a humanidade construída pelo branco europeu é entendida como alienada ao planeta Terra, que dentro da visão do povo Krenak, é um grande organismo, a mãe de todos. O autor adverte sobre alguns prejuízos atrelados à humanidade do colonialismo, como a desconexão com o futuro, e a limitação da capacidade de invenção, criação, existência e liberdade. Essa ideia foi difundida e estimulada entre as pessoas, a de que deveriam entrar, segundo as palavras dele, no “clube da humanidade”. Nesse clube, tudo se torna mercadoria. O clube da humanidade elimina a diversidade, colocando em risco todas as outras formas de vida,

em prol de uma homogeneização do ser, voltada para as relações de consumo. A ideia de humanidade ocidental aparta a experiência do ser e o contato com a terra.

Com a adesão massificada ao “clube da humanidade”,

(...) fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ela é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza. (KRENAK, 2019, p. 10)

Krenak nos traz a ideia de uma natureza ligada ao cosmos da mesma forma que também está ligada ao pensamento, ação que dentro do panorama difundido no colonialismo é “própria do humano”. O raciocínio de Krenak nos atreve a pensar que, se o pensamento é natureza, bem como aquilo que o ocidente denomina como “recurso natural”, como a terra, as matas, as pedras, não seriam estes seres também munidos do pensar? Ou falar? Sentir? Tocar? Trocar? Dentro da visão de mundo trazida de África para cá, nos cabe pensar nisso como realidade. Como também o que o autor nos apresenta sobre a estrutura encontrada no território dos Krenak.

O líder nos fala sobre uma montanha localizada a margem do rio Doce, na região onde o rio foi atingido pela lama oriunda da atividade mineradora. Na margem oposta à localização da serra, fica a aldeia Krenak. Ailton nos fala que a montanha, chamada *Takukrak*, tem personalidade: às manhãs, a comunidade vai à parte descoberta da aldeia, e olha para a montanha. Ao visualiza-la, a comunidade se orienta sobre o que é recomendado se fazer ou evitar durante aquele dia. A personalidade de *Takukrak* conduz o cotidiano de toda a aldeia. “Quando ela está com uma cara do tipo “não estou para conversa hoje”, as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita, com nuvens claras sobrevoando a sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: “Pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o que quiser. ”” (KRENAK, 2019, p. 10)

Da mesma forma, o líder indígena que nos diz de seu povo, que se comunica com as montanhas, e se orientam a partir de sua ‘personalidade’, também aponta outros locais na América onde as montanhas formam casais e constituem família. Os povos dos vales dessas montanhas trocam afetos e presentes com elas.

A sabedoria do povo Krenak nos mostra uma relação de agência da terra, como também uma parentalidade. O rio Doce, nomeado como *Watu* pelo povo Krenak, é descrito pelo autor como o avô de sua comunidade. Sobre seu avô, o autor diz:

(...) é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte de nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (com toda essa pressão externa). (KRENAK, 2019, p. 21)

Krenak nos fala do rio Doce como uma pessoa, e não uma pessoa qualquer. Watu é um membro de sua família. As demais formas de vida que complementam a noção de natureza são pessoas, com quem o humano interage diariamente. Nesse fundamento, o território é uma grande cadeia familiar, onde o planeta é a grande mãe, e o rio Doce, o avô.

O termo *Krenak* significa “cabeça da terra” (*kre* = cabeça; *nak* = terra), fazendo referência ao legado ancestral que esse povo tem a responsabilidade de continuar. O legado que abrange uma profunda conexão com a terra, que segundo o autor, a humanidade imperialista tem evocado de toda a população mundial um constante desarraigamento.

Todas as formas de vida são personalizadas para os Krenak: têm suas sensações, percepções e afetos, como vimos acima. O desenvolvimento do “clube humano”, por meio da produção de uma homogeneidade, o consumo massificado e a extração desenfreada de outras formas de vida, tem provocado nas últimas uma constante exaustão, o que pode resultar em uma desconexão absoluta; ao orfanato não só dos Krenak, mas de todos os grupos humanos.

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos, não só aos que em diferente graduação são chamados de índios, indígenas ou povos indígenas, mas a todos. (id., *ibid.*, p. 23)

Vemos aqui uma consonância entre as formas de constituir território dos povos originários e africanos, que veem no cuidado com a terra a circularidade de um plano vital que contempla não só as gerações humanas, mas todas as formas de vida, como também não só o presente, mas um *continuum*, em que o passado é reatualizado constantemente. A territorialização desses povos permite a suficiência deles e de suas gerações futuras, com o vigor de todo o cosmos. Enquanto isso, o apartamento gerado pela “humanidade” criada pelo europeu colonialista propõe uma relação linear e crescente de escassez e desgaste de todas as formas de vida, incluindo a humana.

4. Enquanto houver terra, é possível voltar para casa: o povo preto e a reterritorialidade

Na leitura apresentada sobre a história do povo africano pelo ocidente, a escravidão negra é apontada como agente do maior episódio de mobilização territorial desse povo, ainda que tal evento tenha se dado em um fluxo diversamente violento. O sequestro realizado como engrenagem mobilizadora do colonialismo pelo planeta trasladou milhões de corpos negros, gerando rotas destinadas principalmente às Américas.

Apesar das inúmeras estratégias de destruição de possibilidades de fortalecimento e continuidade das práticas que ligavam os descendentes de África à sua terra natal, vimos que foi possível manter um vasto patrimônio simbólico, o que permitiu ao povo que, mesmo na condição de escravizados, constituíssem novos territórios em lugares por eles desconhecidos, e que permanecem vivos até os dias atuais.

Observamos que a reterritorialização formada na diáspora negra não ocorreu como um caso isolado na história do povo africano, mas tal fenômeno é presente desde sua construção populacional originária. A concepção filosófica da relação entre indivíduo e território nos panoramas civilizatórios africanos permitia construir uma relação com a terra passível de adaptação adequada a novos territórios. Consideramos que alguns eventos históricos e culturais embasaram a reterritorialidade do povo em toda a diáspora, como os movimentos migratórios no continente africano, presentes desde a formação populacional de suas nações, e também o tratamento da terra nas perspectivas cosmogônicas encontradas nesse povo, sendo possível notar tais práticas até hoje em alguns espaços diaspóricos, cujo patrimônio simbólico africano foi mantido.

Abordaremos a seguir alguns desses eventos, como a origem da humanidade a partir do continente africano, e a primeiro movimento migratório registrado na história.

4.1. O berço da humanidade, o primeiro movimento migratório e o racismo acadêmico

A discussão sobre a localização exata da gênese humana é um elemento de discussão e diversas teorias, que basicamente se dividem na aposta em uma hominização a partir de um único ponto do globo (monocentrismo) ou de pontos distintos (policentrismo). Todavia, atualmente, parece ser uníssono entre a comunidade acadêmica a posição de que o continente africano possui a conexão que nos liga às mais antigas formações humanas já existentes. (KIZERBO, 2010, p. 834)

O solo da África foi o primeiro lugar onde um ser humano pisou, em toda a história. O

egiptólogo Cheikh Anta Diop traz contribuições contundentes sobre a historiografia africana, como o desenvolvimento das primeiras civilizações do continente, assim apresenta um panorama sobre a trajetória de formação das primeiras configurações de Estado, em paralelo à formação das cidades-estados nas civilizações europeias, consideradas como o berço do pensamento ocidental. Diop ainda apresenta diversas produções científicas que partiram de África para o restante do mundo em diversas áreas do saber, como a matemática, física, arquitetura, filosofia, agricultura, entre outras (DIOP, 1991, p. 231-379).

Diop (id.) aponta que a humanidade surgiu na região dos Grandes Lagos, entre a porção oriental e central do continente africano, ao redor do Vale do Omo, próximos à linha do Equador. Os primeiros grupos humanos tinham a tez escura como uma de suas características, devido a condição climática da região, e todas as demais raças são derivadas deles.

Os primeiros grupos humanos, dos estágios entre o *Homo erectus* e *Homo sapiens* surgiram há cerca de 150 mil anos, tendo migrado do continente africano e povoado os demais continentes, percorrendo o Estreito de Gibraltar, o Istmo de Suez e provavelmente a região da Sicília e o sul da Itália. (id., *ibid.*, p. 11). A diferenciação racial ocorreu na Europa, provavelmente nas regiões da Espanha e sul da França durante o período da glaciação Würm, entre 40.000 e 20.000 anos atrás. O primeiro habitante da Europa foi um migrante de pele escura, batizado de *Homem Grimaldi*. Os Homens Grimaldi percorreram deixando vestígios nas regiões que compreendem o continente europeu e asiático, passando da Península Ibérica ao Lago Baikal na Sibéria, passando pela França, Áustria, Crimeia, e a Bacia do Don, etc. (id., *ibid.*, p. 15)

O *Homem Cro-Magnon*, considerado o primeiro caucasóide, surgiu, segundo Diop, como resposta a uma mutação do Homem Grimaldi, a partir de uma adaptação após 20.000 anos sobrevivendo ao clima demasiadamente frio característico da última glaciação.

Houve também o surgimento do *Homem Chancelade*, na era Magdaleniana, há aproximadamente 15.000 anos atrás. A hipótese sobre sua origem é atribuída a um cruzamento entre Homem Grimaldi e Homem Cro-Magnon. Deduz-se que o Homem Chancelade seja o originário dos povos amarelos e semíticos no período Mesolítico, há aproximadamente 10.000 anos, após diversos fluxos migratórios e cruzamentos. (id., *ibid.*, p. 16)

Olderogge (2010), ao discorrer sobre os primeiros grupamentos em solo africano, escreve que a vida humana surgiu nas regiões de savana da África oriental, ocupada pelos povos *San* e *Khoi-Khoi*, que posteriormente, migraram para outras partes do continente, como

veremos no item 4.2.

Ambos os grupos (San e Khoi-Khoi) possuíam epiderme amarelada, ou acobreada, como também apresentavam como característica linguística a presença de consoantes clique. Comumente são colocados como um mesmo grupo nos estudos antropológico: os *Khoisan*. No entanto, possuíam características díspares de relação com o território e formas de subsistência: enquanto os Khoi-Khoi tinham como atividade a criação de gado e a forja do ferro, os San eram nômades, e se caracterizavam pela caça e coleta.

Olderogge (2010) também menciona a existência de Pigmeus na região ocidental do continente africano, como também o grupo dos *Kwadi* em Angola. Estes, possuíam características de relação com a terra e língua próximas ao povo San, entretanto, divergiam fisicamente pela tonalidade escura que possuíam. Autodenominavam-se *Nu-Khoi*, que significa “homens negros”, enquanto os Khoi-Khoi se conheciam como “homens vermelhos”.

Retornando a Cheikh Anta Diop (1991), o historiador enfatiza que o fato de os primeiros habitantes da Terra terem a pele escura e terem surgido no continente africano se deu em virtude de uma convergência de aspectos físicos e climáticos, bem como a derivação de outras raças a partir da migração em direção ao que conhecemos atualmente como continente europeu. O interesse do autor na exposição da cor e território de origem da humanidade trata-se da necessidade de mostrar os desdobramentos que revelam o nascimento dos primeiros grupamentos humanos com o maior rigor científico possível, tendo em vista que o surgimento dos humanos em África é considerado por ele um evento acidental, pela conjunção de elementos de natureza geográfica.

Porém, o Diop aponta um movimento das áreas aplicadas ao estudo das primeiras formações humanas, como a antropologia física, utilizando conhecimentos da biologia molecular e análise linear negam a racialidade presente nos primeiros humanos. Diop denuncia um movimento ideológico em virtude da negação do fator racial na análise da origem humana. No entanto, ao evidenciarem doenças encontradas em um grupo racial específico (o grupo negro), contradizem sua posição de negação da raça.

(...). Mas, como seria de esperar, a antropologia física, usando as últimas descobertas da genética, biologia molecular e análise linear, nega raça e admite apenas a realidade de populações diferentes. É uma ciência sofisticada fortemente revestida de ideologia! Mas quando se trata da transmissão de um defeito hereditário como no caso da anemia falciforme, a noção de raça reaparece: a anemia falciforme, geneticamente falando, atinge apenas os negros, diz a mesma ciência que nega a raça. No caso da Talassemia, outro defeito hereditário que aflige a Raça Alpina, ou os mediterrâneos brancos, a antropologia física afirma que esta doença ataca apenas os

Da mesma forma, Olderogge (2010) aponta uma tendência envenenada por ideologias racistas sobre a comunidade de historiadores, principalmente no século XIX. Isso, porque até a época mencionada, a Alemanha era o principal centro de estudos sobre o povo africano no mundo, sendo seguida pelos demais países europeus que acompanhavam o tema. E sobre o pensamento desenvolvido por historiadores, linguistas e etnógrafos se estabeleceu a crença de que a África não possuía uma história autônoma sobre seu quadro evolutivo, mas isso só seria possível através de um processo de aquisição cultural decorrente de ondas migratórias do continente asiático, ou seja, a história da África só teria início a partir de uma intervenção externa.

Em 1907 foi instaurado em Hamburgo o Instituto Colonial, sendo a instituição de referência em estudos africanos na época. Seguidos de Inglaterra, que inaugura a Escola de Estudos Orientais de Londres em 1917, passando a se chamar Escola de Estudos Orientais e Africanos. Na mesma época, havia na França a Escola de Línguas Vivas Orientais, que não apresentava nenhum curso sobre estudos africanos. (id., *ibid.*, p. 295-6)

Uma das teorias a respeito da (ausência de) história africana ficou conhecida como teoria Camítica, segundo a qual o desenvolvimento civilizatório na África se deu a partir da influência dos povos camíticos oriundos da Ásia. Tal conceito foi fortemente atravessado pelas ideias de Hegel, que afirmava veementemente que o continente africano não possuía uma história própria; acreditava que a origem da humanidade se deu em solo asiático, bem como todo o desenvolvimento africano em termos de civilização só foi possível graças a influência asiática e europeia.

Todavia, o próprio desenvolvimento da comunidade científica derrubou as premissas hegelianas, principalmente pela análise de radiocarbono, tecnologia utilizada para precisar a idade de fósseis encontrados. Com o advento, foi possível observar verdadeiras reviravoltas na historiografia, como por exemplo, a descoberta de que na região do Vale do Nilo a cultura de vegetais já era praticada há pelo menos quatro mil anos mais cedo do que na região do Oriente Próximo. (id., *ibid.*, p. 299)

As intervenções de Diop e Olderogge nos ressoam um questionamento. Por que a ênfase em negar a racialidade no que diz respeito ao surgimento da humanidade e, simultaneamente afirma-la quando se trata da doença? Como afirmar a ausência de uma história autônoma de um continente, sem que haja dados para sustentar tamanha afirmação? Para nós, esse movimento

diz sobre uma narrativa que atribui o poder de definir a historiografia, como também é possível observar sobre o discurso de desenvolvimento e mobilidade territorial da população negra ao longo da história. Por que há ênfase em reforçar nosso traslado em um contexto de sequestro travestido de recurso para o desenvolvimento de uma estrutura promissora na ótica ocidental, como o colonialismo, e pouco se fala de nossa relação e mobilidade territorial em um período anterior ao regime colonial?

Observando os fluxos migratórios ocorridos para o povoamento do continente africano, veremos que a percepção da dinâmica política e social estão diretamente ligadas ao caráter territorial das populações, o que de fato aponta uma significativa divergência entre os povos africanos e europeus, no que diz respeito ao lidar com a terra e a perspectiva coletiva de territorialidade.

4.2. Os fluxos migratórios interafricanos

No item anterior, vimos que a humanidade se originou na região dos Grandes Lagos, tendo migrado em direção ao que conhecemos hoje como continente europeu. No entanto, também ocorreram movimentos migratórios direcionados ao interior do continente, ocasionando a formação populacional do solo africano. Não pretendemos nesta pesquisa responder por todas as informações sobre a povoação do continente africano após o surgimento da humanidade, o que dispõe de uma discussão complexa. Nossa ênfase consiste em comentar sobre alguns dos principais movimentos migratórios ocorridos, com enfoque na dinâmica territorial, especificamente. Falaremos sobre alguns deles a seguir.

Cheikh Anta Diop (1986, p. 212-34) enfatiza como um dos marcantes episódios migratórios a dispersão populacional após a seca do Saara, por volta de 7.000 anos a.C. Após esse fenômeno, grande parte da população continental habitava a região da bacia do Nilo, e de lá constituíram movimentos migratórios em direção sul e oeste, majoritariamente. A região do Nilo foi a embrionária de uma das maiores e mais robustas civilizações do continente africano: o *Kemet*, ou antigo Egito. Do Vale do Nilo, os movimentos migratórios ocasionaram na formação de civilizações que habitam hoje a área de países como Nigéria, Gana, Costa do Marfim, Sudão, Camarões, Guiné, República do Congo, Benin, entre outros. Diop destaca os movimentos migratórios feitos pelos povos Ioruba, *Laobé*, *Peul*, *Tuculor*, *Serer*, *Agni* (ou *Añi*), *Fang*, *Bamun* e *Wolof*, e considera que na construção linguística desses povos é possível encontrar traços da língua falada no antigo Egito. Esses povos, habitantes da margem do Nilo,

migraram em sua maioria em direção oeste, dando origem a considerável parte dos países que compõem o as regiões central, setentrional e ocidental do continente.

Olderogge (2010) destaca que os povos San e Khoi-Khoi, apontados como pertencentes às primeiras formações humanas do continente, constituíram movimentos migratórios importantes. Os San, considerados habitantes originais do extremo sul e parte do oriente africano, na região do Quênia, migraram para as regiões áridas da Namíbia e *Calaari*; os Khoi-Khoi, originários do nordeste da África, migraram para o sul e leste, se instalando nas regiões de savana da África oriental.

Os Pigmeus, encontrados originalmente na porção nordeste do continente, migraram em sua maioria para as regiões de floresta de Camarões, no Gabão, no Zaire e em Ruanda. (id., *ibid.*)

O historiador angolano Patrício Batsíkama, em seu livro *Lûmbu: a democracia no antigo Kôngo* (2014) nos conta a história da fundação do antigo Kongo, região que compreende parte dos territórios do Gabão, República do Congo, República Democrática do Congo e Angola. O autor nos traz a formação do Reino do Kongo a partir de alguns eixos territoriais. Dentre eles, destacamos dois eixos: meridional e setentrional.

A origem meridional do reino do Kongo se deu em parte pela migração dos povos *Mbângala*, oriundos da região norte do Zimbábue, ocupando a atual região sudeste de Angola; a porção setentrional, da junção de alguns povos, dentre eles, o povo Fang, emigrante da região do Vale do Nilo. A concentração desses e outros povos deram origem ao grupo chamado proto-bantu, que se expandiu pelo continente e se fragmentou, sendo uma das vertentes do surgimento dos povos pertencentes ao tronco linguístico bantu.

Observamos então que a transição entre territórios é uma característica presente na formação populacional africana desde a sua gênese. A partir desses movimentos e interação com os respectivos territórios, os diversos povos construíram modos de ser e estar, sendo diretamente atravessados pela caracterização geográfica que ocupavam, tendo como grande influência os princípios culturais e filosóficos desenvolvidos pela população habitante da região do Nilo. Veremos que esse povo possuía uma configuração a partir da observação de seu próprio território, e que impactava na relação com o espaço ocupado e com a chegada de estrangeiros.

4.3. O chão que acolhe e dá vida não pode ser mercadoria: a inalienabilidade da terra nos povos africanos e pindorâmicos

Wateka n'toto wa kânda neti ngôroro/ vangu

Vender a terra da comunidade é carregar um julgo mortal (provérbio bakongo)

A discussão apresentada até o presente momento nos mostra que a ocupação populacional do continente africano teve como um dos principais pontos de partida a migração a partir da região centro-oriental, pelos povos que cercavam o território nilótico. Veremos que a composição territorial presente no desenvolvimento e interação desses povos moldaram alguns elementos culturais que se estenderam por quase toda a África pré-colonial. Uma dessas características é pensar a impossibilidade de considerar a terra como propriedade individual. A terra é considerada um elemento que garante o acolhimento e provisão coletiva, como também está diretamente ligada aos ancestrais, não sendo um bem comercializável.

Esse valor não se manteve somente na formação dos primeiros habitantes da Antiguidade africana, mas também é observável nos povos da diáspora e originários de outros continentes.

Traremos a seguir a análise de alguns componentes históricos em que é possível visualizarmos esse princípio.

4.3.1. A dinâmica territorial dos povos do Vale do Nilo de Cheikh Anta Diop

A formação populacional do continente africano, como já vimos, teve um atravessamento importante de um marco geográfico: a seca saariana, por volta de 7.000 a.C., o que proporcionou a aglutinação de povos sobre a região do Vale do Nilo, e que de lá, se dispersaram por todo o território continental africano. Sobre essa região, se ergueram civilizações de grande robustez e desenvolvimento político e tecnológico: os egípcios, os núbios e os sudaneses. Esses povos tiveram importante papel no desenvolvimento da pré-história humana, sendo pioneiros na criação de diversas tecnologias, desde o período pré-histórico. (DEBONO, 2010, p. 715-42)

A mesma região deu origem a civilização do Egito antigo, responsável por diversas contribuições no que diz respeito ao desenvolvimento científico, filosófico e linguístico sobre aos demais povos lidos como protagonistas da Antiguidade, com destaque para as civilizações greco-latinas. (DIOP, 1991, p. 231-379). Os ensinamentos e tecnologias desenvolvidos em

Kemet ressoam até a contemporaneidade no funcionamento da civilização ocidental, apesar do não reconhecimento dessa origem.

Diop (1991, p. 129-35) nos apresenta quatro modelos de Estado emergidos na Antiguidade: (1) O Estado do tipo asiático, ou Modo de Produção Asiático - AMP (*Asian mode of production*); (2) Estado nascido da resistência ao inimigo; (3) Estado do modelo de Atenas; (4) o modelo de Estado espartano ou *tutsi*.

O primeiro modelo de estado é a resultante de grandes obras hidráulicas, e tem como maior exemplo o modelo de Estado Egípcio Faraônico. Diop afirma que deveria ser chamado de “Estado de tipo africano”, por sua maior configuração se encontrar na base da dinâmica geográfica dos povos ocupantes do Vale do Nilo. O modelo AMP tem como característica o poder civil acima do militar; a aristocracia militar não protagoniza o modelo de Estado, sendo uma figura praticamente ausente. Toda a estrutura ideológica tem por base as relações humanas e a coletividade, excluindo a guerra. A gênese desse modelo se deu em virtude das vantagens geográficas encontradas em torno do Kemet: um vale abundante de árvores e pastagens, protegido por desertos montanhosos a sua volta, que dispunha de somente duas entradas: ao norte e ao sul.

Tais fatores propiciaram que os princípios morais dos diferentes povos da região do Nilo se constituíssem com um caráter coletivista e pacífico, não apresentando necessidade de uma configuração bélica vigorosa. Essa referência de relação se deu principalmente em virtude do manejo da população com o Rio Nilo e suas cheias:

A rapidez e o volume das cheias do Nilo obrigaram as primeiras populações africanas, trazidas pelo acaso a este vale, a elevar-se acima dos egoísmos individuais, clânicos e tribais ou a desaparecer. Assim surgiu uma autoridade supratribal, uma autoridade nacional, aceita por todos, investida dos poderes necessários para conduzir e coordenar a irrigação e distribuição de água, obras essenciais à atividade geral (id., *ibid.*, p. 130. Tradução nossa)

As cheias do Nilo e a dinâmica necessária para a adequação dos povos do entorno do Vale nesses períodos, fez com que estabelecessem um modelo que sobrepusesse suas particularidades enquanto povos distintos; o modelo de Estado atua de forma a mediar as contradições de seu próprio sistema, que acopla características particulares para o nascimento de uma nação, criando uma sinergia entre os grupos, que molda uma nação e cria um Estado, a partir da necessidade de organização para lidar com os desafios contidos nas características do território; necessidades que demandam o esforço coletivo, e não de um pequeno grupo. Por sua

operação, esse modelo está menos propenso em relação aos demais a sofrer revoluções políticas ou sociais, uma vez que a necessidade de coletividade é colocada acima de peculiaridades.

O modelo de Estado de resistência ao inimigo possui uma operação próxima ao modelo anterior, porém, sua organização se dá para a defesa coletiva do território diante de grupos inimigos. Por conta disso, prioriza a existência de uma aristocracia militar, privilegiando essa função na estrutura estatal. Todavia, viabiliza a criação de uma casta liderada por militares, tornando frequentes abusos e perversões sociais e políticas. Mesmo diante dessa diferença em relação ao grupo anterior, ainda mantém a dinâmica de um estado-nação, lançando mão das técnicas militares para fins internos e proteção de seus povos. Destacam-se, nesse panorama como episódios históricos o movimento da Núbia da antiguidade sob a rainha Kandaka (Candace) contra os exércitos de Augusto César e os chineses na construção da Muralha da China.

O modelo ateniense destaca-se pela configuração na qual os primeiros ocupantes do território são os únicos considerados latifundiários e cidadãos. Esse grupo se relacionava com o estrangeiro de forma a fixá-lo no território, submetendo-o ao trabalho exaustivo e negando-lhe o direito à cidadania. No período de formação desse modelo estatal, as lutas humanas se davam em virtude de interesses econômicos, que envolviam a ocupação fundiária e disputa de elementos naturais, mas a relação entre vitoriosos e derrotados era também atravessada por um vetor étnico, uma vez que estabelecia uma polarização entre estrangeiros e os primeiros habitantes do território. “A oposição étnica, apoiada pela exploração econômica tornava-se progressivamente uma exploração de classe.” (DIOP, 1991, p. 132). Os maiores exemplos desse modelo se deram em Atenas entre os séculos VIII e IV a. C., como também na conquista dos francos-germânicos da região de Gália, que atualmente corresponde a parte do território francês.

Por fim, o modelo de Estado espartano tinha como característica a conquista territorial, seguida da recusa da mistura do povo conquistador, estrangeiro, com o conquistado, indígena. Essa separação absoluta, era resolvida através do genocídio. O referido modelo abarca o funcionamento do povo de Esparta, e todo o território americano, assim como a Austrália, Nova Zelândia, África do Sul e parte da Ásia, entre outros. Diop enfatiza que “a maioria dos estados atuais do mundo moderno pertence ao modelo de estado fundado no genocídio; não é a exceção, mas sim a regra geral, que hoje abrange três quartos de toda a terra seca, incluindo praticamente toda a Antártida.” (id., *ibid.*, p. 132)

A abordagem de Cheikh Anta Diop nos mostra um antagonismo expressivo entre o modelo de Estado observado no AMP e na sociedade espartana, que se estende à locomotiva ocidental desenfreada que se alastrou deixando rastros genocidas sob povos originários, e que continua a se movimentar nos dias atuais. Vemos que as diferenças entre os modelos de organização partem da relação entre os grupos e o território.

Enquanto no Egito o panorama propiciava a supressão de interesses particulares em prol de uma condução coletiva da terra, o que indiretamente resultava em uma dinâmica estabilizada e menos propensa a conflitos, Esparta se mantinha de pé a partir da dominação de novas terras e genocídio de diferentes etnias, mantendo a centralidade individual e funcionando a partir da desigualdade e do conflito com outros povos pela conquista do território.

O modelo estatal espartano, em constante ascensão desde a antiguidade, produziu também diversos conflitos principalmente entre os povos da Europa, ganhando exponencial notoriedade sobre os outros continentes a partir da Idade Média.

Mais à frente em sua obra, Diop (1991, p. 151-64), menciona as características presentes nos povos europeus, fruto de vários conflitos atrelados a uma dinâmica territorial de revoluções e genocídios, e compara com a ausência de episódios revolucionários apresentados na história das cidades-estados africanas. O historiador menciona a Inglaterra, que no fim da Idade Média, despontou a hegemonia sobre as demais sociedades da Modernidade, mesmo possuindo um pequeno território com baixa população, se comparado a outras nações emergentes contemporâneas.

Para o estudioso, a divergência na ocorrência de revoluções se deu, sobretudo, pela dinâmica territorial.

Por que a revolução não ocorreu nas cidades-estados africanas que existiram na história? Como resposta inicial, pode-se apontar a diferença nas condições agrárias; **em nenhum lugar da África a terra era uma posse**, uma propriedade reservada à nobreza e inacessível às classes baixas deserdadas e aos estrangeiros. Pelo contrário, em toda a parte, **o estrangeiro que chega “à noite” encontrará “o dia seguinte”, uma comunidade que o acolhe e lhe garante a usufruto de um terreno, enquanto dele necessitar**; portanto, o principal motivo da revolução nas cidades gregas estar ausente das cidades africanas, que, aliás, desconhecem a xenofobia e o corolário do isolamento do estrangeiro que dela deriva. Assim, os costumes e práticas não permitiram o estabelecimento de uma classe plebeia composta por estrangeiros deserdados e sem-teto nas periferias das cidades africanas. (DIOP, 1991, p. 164. Grifos nossos. Tradução nossa)

A estrutura geográfica e social do Vale do Nilo, que elaborou uma perspectiva de ocupação da terra baseada no atendimento das necessidades coletivas dos que compartilhavam

do mesmo território, produziu uma marca que se disseminou por grande parte do solo africano, a partir da dispersão dos povos que habitavam a região nilótica: a inalienabilidade da terra, como também a xenofilia, ou seja, a habilidade de boa relação e acolhimento do estrangeiro. O território era um bem comum a todos os que dele precisassem, como também o contato com outros povos era encarado como fator enriquecedor e produtor de diversidade. Em contrapartida, a percepção individualista e xenofóbica construída a partir do Estado espartano produziu um sentido de viver a partir do conflito e da impossibilidade de partilha com o outro. Um modo de vida tão intenso se desdobra em drásticas consequências, produzindo “ansiedade, pessimismo, incerteza sobre o amanhã, solidão moral, tensão em relação ao futuro e todos os seus efeitos benéficos sobre a vida material, etc.” (DIOP, 1991, p. 218)

A percepção da terra enquanto bem de uso coletivo, desenvolvida historicamente pelo povo africano, tornou-se elemento formador, atravessando a reterritorialização africana do cenário do colonialismo. O entendimento da terra enquanto propulsor da partilha e diversidade e que não se pode possuir, foi um valor arraigado e transportado na diáspora, como também é um elemento presente em outros povos africanos e indígenas, como veremos adiante.

4.3.2. A estrutura social Kongo de Fu-Kiau

O pesquisador congolês Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau, através de sua obra *Cosmologia africana dos bantu-kongo: princípios de vida e vivência* (do original *African Cosmology of the Bantu-Kôngo: Tying the Spiritual Knot: Principles of Life & Living*), traduzida pelo filósofo e Dr. em letras Tinganá Santana (2019), nos apresenta os princípios que permitem a compreensão da estrutura do desenvolvimento e aprendizado dos povos Kongo, ou bakongo, habitantes do antigo Reino do Kongo, existente e vívido até 1482, quando sofreram a invasão portuguesa junto de seus aliados, e sua sequente colonização.

A estrutura social do povo Kongo segue a tradição comunalista, em que o bem-estar é pensado e articulado de forma coletiva, e apesar de dispor de uma figura central de poder, o rei, sua liderança consistia a atender aos interesses compartilhados entre as comunidades matrilineares, também chamadas de *kânda*.

Todos os assuntos ligados aos interesses da coletividade, tinham como princípio e direito de todos a discussão aberta por todo o conjunto, através de assembleias. Mediadas por um conselho de anciãos, as delegações eram livres para deliberar sobre qualquer questão que envolvesse a comunidade, exceto três: clã, terra e tabu (*Kânda*, *N'toto* e *Kîna*). (id., *ibid.*, p. 50)

Os conselhos e assembleias na sociedade Kongo tinham o intuito de elaborar suas próprias leis e estratégias de defesa da nação e comunidade. O exército, a serviço do povo, tinha como principal finalidade a defesa da terra, que também era a pedra fundamental da legislação oral.

A terra (*n'toto*), na perspectiva Kongo, é intocável; um tabu entre a comunidade. Isso porque a terra era considerada como um bem público, designado às raízes ancestrais, como também a todos os que nela viviam. A terra era vista como um bem inalienável, não devendo em hipótese alguma ser comprada ou vendida. Os domínios fundiários eram ocupados pelas delegações matrilineares (*kânda*), que poderiam permitir o uso da terra por familiares ou até mesmo por outro clã externo, o que ainda não concedia o direito de desistência da terra.

A indivisibilidade e inalienabilidade da terra era lei presente não só na estrutura Kongo, como também em outros povos do tronco linguístico bantu. A terra representava o maior bem disponível à comunidade. Para Fu-Kiau, “Quem quer que seja que não tenha acesso à terra está morto (a); não importa o quão rico (a) ele/ela seja.” (SANTOS, T., 2019, p. 52)

A liderança na sociedade Kongo não tinha poder de propriedade sobre a terra, cabendo a ela somente o dever de administrar os interesses da comunidade que habita o território. A lei que assegurava a terra enquanto bem inalienável era difundida oralmente por toda a comunidade, que se articulava sob essa legislação organicamente. A *kânda* detinha o direito de viver na terra e para a terra.

A propriedade da terra era tão abominável diante da estrutura social Kongo que a reivindicação do território enquanto propriedade privada era uma prática criminalizada na comunidade. Possuir ou vender terras era considerado um dos crimes mais graves que um indivíduo poderia cometer contra sua comunidade. Quem cometesse tamanha infração, não poderia ser perdoado.

Fu-Kiau aponta para a chegada do imperialismo-capitalista sobre o solo africano como uma intervenção direta à forma de relacionamento com o território não só pela sociedade Kongo, mas por todas as civilizações bantu, através da implementação da teoria de “terras devolutas”. Ora, se todo o território é designado como propriedade coletiva, como poderia se pensar a ideia de que uma porção de terra estaria “sem uso”?

As comunidades tradicionais africanas utilizavam como técnica de plantio o sistema rotativo, deixando as terras sem cultura em processo de fertilização natural, evitando assim o empobrecimento do solo, em um continente de clima volátil e severo, como o clima africano.

O sistema de tratamento era inconcebível na visão dos europeus sobre a terra, considerada por eles como um território desperdiçado. Assim, os grupos europeus passaram a fazer uso do poder bélico para se apropriar dessas terras e declara-las como “vagas”. Pela estratégia de “vagação” de terras, o europeu protagonizou o maior fenômeno de espoliação fundiária já visto na história do continente africano até o momento, segundo Fu-Kiau.

Devido à posse de armas e tecnologia agressiva, a colonização ordenou a expropriação e relocação de comunidades nativas. Eles declararam tudo o que era considerado terra vaga como terra do Estado, a saber, propriedade dos colonizadores europeus, dos colonialistas. Foi por esse processo que os governos minoritários e ilegais do Sul da África apreenderam as terras que ocupam hoje, onde construíram o sistema governamental mais desumano que o homem já experienciou desde o início dos tempos: o ocidental, cristão sistema do apartheid (no Zimbábue e na Azânia). (SANTOS, T., 2019, p. 52)

Adiante, Fu-Kiau fala sobre como a atividade mineradora articulada por grandes impérios atuou sobre diversos territórios africanos expropriando seus povos e fazendo uso de suas terras, causando a ocorrência de inúmeros desdobramentos, sendo a principal causa de subnutrição, adoecimento, aumento da mortalidade e do êxodo rural entre os africanos. Da mesma forma, a elaboração do sistema legislativo africano no colonialismo era feita em idiomas europeus, tonando-se inacessível a maior parte dos ocupantes da terra, que não dominavam a língua do colonizador.

Aqui, vemos um exemplo da operação do modelo territorial espartano anunciado por Diop (1991, p. 129-35), em que a ocupação territorial despontada pelo colonialismo promove um verdadeiro desbarate sobre o povo. A lógica extrativista, individualista e cumulativa no paradigma civilizatório ocidental, disseminado no colonialismo equipa uma absoluta máquina genocida.

Apesar do terror praticado pela territorialização europeia no continente africano ter assolado e usurpado as terras constituintes de grande parte do território, é possível encontrar diálogos entre as formas de territorialização encontrada nos Kongo e a composição de um dos mais importantes territórios estabelecidos nas terras pindorâmicas: os quilombos.

4.3.3. As cosmovisões contracoloniais e a confluência de Nego Bispo

Extraímos os frutos das árvores
Expropriam as árvores dos frutos
Extraímos os animais da mata

Expropriam a mata dos animais
Extraímos os peixes dos rios
Expropriam os rios dos peixes
Extraímos a brisa do vento
Expropriam o vento da brisa
Extraímos o fogo do calor
Expropriam o calor do fogo
Extraímos a vida da terra
Expropriam a terra da vida
Politeístas!
Pluristas!
Circulares!
Monoteístas!
Monistas!
Lineares!
Poema de Nego Bispo

Antônio Bispo dos Santos, nos apresenta em seu livro *Colonização, Quilombos: Modos e Significações*, uma análise a partir da reconstituição do início da colonização nas terras pindorâmicas pelos grupos euro-cristãos até as atuais recolonizações dos povos tradicionais contemporâneos. Entende-se como povos tradicionais os grupos originários chamados de indígenas e quilombolas. (SANTOS, A., 2019)

Nego Bispo analisa os dois grupos partindo de suas cosmovisões, considerando que as mesmas são desenvolvidas através da religiosidade, e por ela, são constituídas as formas de viver, sentir e perceber encontrada nos grupos humanos.

O mestre destaca que a atividade escravagista exercida pelos europeus nas terras pindorâmicas tem como salvaguarda a cosmovisão cristã monoteísta, que dispõe da Bíblia como meio litúrgico. Nego Bispo expõe alguns trechos bíblicos que apontam a importância das escrituras sagradas no panorama cristão para o desenvolvimento escravista. Dentre elas, destacamos a passagem de Gênesis, capítulo 3, versículo 17:

Javé (Deus) disse para o homem: “já que você deu ouvidos à sua mulher e comeu da árvore cujo fruto eu lhe tinha proibido de comer, **maldita seja a terra por sua causa.**

Enquanto você viver, você dela se alimentará com fadiga. 18: A terra produzirá para você espinhos e ervas daninhas, e você comerá a erva dos campos. 19: Você comerá seu pão com o suor do seu rosto até que volte para a terra, pois dela foi tirado, você pó e ao pó voltará”. (SANTOS, A., 2019, p. 23 apud BÍBLIA, Gênesis, 3, 17. Grifo nosso)

O quilombola analisa a passagem bíblica, destacando o fenômeno em que a figura divina suprema da cosmovisão monoteísta aplica o exercício do trabalho como uma punição para o homem, por tê-lo desobedecido. O Deus bíblico não só amaldiçoa o homem com o trabalho, como amaldiçoa a terra, ordenando a produção de espinhos e ervas daninhas, e reduzindo a alimentação do homem a uma condição: a restrição às ervas do campo, que seriam produzidas com o suor de seu trabalho.

Bispo aponta a sentença de Deus como uma penalidade perpétua e indefensável para o homem, igualmente, uma experiência de desterritorialização e terror. Assim, declara que “o Deus cristão, além de desterritorializar o seu povo, também os aterrorizou de tal forma que não será nenhum exagero dizer que nesse momento ele inventou o terror psicológico que vamos chamar aqui de cosmofobia” (SANTOS, A., 2019, p. 23)

As passagens bíblicas, segundo Nego Bispo, anunciam a modulação de uma forma de experienciar o contato com a terra na qual a escravidão colonial se legitima, como também a atividade exploratória de expansão e domínio de outras terras e extinção de outros povos foi um acionamento com o aval do segmento cristão.

O trabalho recebe a condição de castigo divino, e torna seu produto algo dificilmente acessado por seu produtor. Na ótica cristã monoteísta vige a impossibilidade de acessar a Deus de forma materializada, permitindo que, nas relações observadas no colonialismo, o escravista assuma o papel de Deus, enquanto supervisor do trabalho (castigo) e punidor do trabalhador. Aquele que coordena o trabalho, não acessa à terra, visto que a mesma é tida como amaldiçoada. O colonizador condena o outro ao trabalho, e não põe as mãos na terra. A percepção euro-cristã-monoteísta, a partir do castigo divino ao homem, desenvolve a cosmofobia, que é o medo do cosmos, o medo de deus. Outrossim, projeta essa mesma relação sobre o povo subjugado: a orientação pelo medo, desconectada da terra e da diversidade.

Bispo prossegue fazendo uma análise comparativa entre as cosmovisões cristã monoteísta e pagã politeísta, associando as características divinatórias e seus reflexos nos modos de ser e estar dos grupos que as seguem. A cosmovisão monoteísta concebe a imagem de um Deus, onisciente, onipresente e onipotente; um ser inatingível, desterritorializado, e que se localiza acima de tudo e todos, relegando seus seguidores a olhar em uma única direção. Um

Deus masculino que tende a se organizar em caráter retilíneo e linear, e dá base para a desenvoltura de sociedades patriarcais e homogêneas. O Deus cristão, além de estar acima (e distante) da terra e de seus adeptos, não compactua com a diversidade.

Enquanto isso, as cosmovisões politeístas encontradas nos povos tradicionais, o divino é composto por energias masculinas e femininas, pluripresentes, pluripotentes e pluriscientes. Assumem formas concretas através dos elementos da natureza e em todo o universo. Se organizam em caráter circular/e ou horizontal, pois estão em todas as direções que os olhos possam alcançar. São seres que habitam a terra; forças territorializadas, e acessíveis a seus seguidores. Fortalecem a construção de comunidades de caráter heterogêneo, abarcando tanto o patriarcado quanto o matriarcado, dependendo do contexto histórico do grupo. (SANTOS, A., 2019, p. 23)

A discrepância nas cosmovisões afeta as configurações culturais e territoriais: o grupo euro-cristão monoteísta se organiza de forma verticalizada, com grupamentos limitados, fragmentados e individualizantes, que constituem relação de competição e acúmulo; os grupos pagãos monoteístas se organizam a partir da roda, com infinitas possibilidades e liberdade de acesso por todos. Funcionam na coletividade cooperativa, em que todos são atendidos de acordo com suas necessidades, tendo a pluralidade como primazia.

Quanto à relação com o território, o grupo colonizador se distancia do que possui caráter orgânico. Sua interação com o território sistematiza a transformação do espaço em elementos sintéticos (SANTOS, A., 2019, p. 68-77). A ótica da individualidade impossibilita a conexão com outras formas de vida. É a territorialização através da transformação contínua, da expropriação e da insuficiência.

Em contrapartida, o grupo contracolonizador (pois estão em processo de disputa territorial com os colonizadores) entende o território como inalienável, cujo usufruto se dá para a satisfação dos interesses comunitários e manutenção dos elementos orgânicos. A territorialização é viabilizada pela conexão com as diversas formas de vida existentes, de maneira que os compostos sejam contínuos. A forma organizativa da apropriação do espaço pela coletividade garante o caminho para a autossuficiência. A territorialização dos povos tradicionais acontece pela *biointeração*.

Nego Bispo (2019, p. 63-5) nos introduz a ideia de biointeração, apresentando dois cenários presentes em sua comunidade: a pesca e a *farinhada* (produção de farinha de mandioca). As duas ações demandam a atuação coletiva da comunidade, de maneira organizada

e distributiva, geralmente com a supervisão dos mais velhos. Cada pessoa realiza uma tarefa de acordo com suas capacidades e demandas coletivas para realização da tarefa. Assim, todos podem ser acolhidos em uma atribuição, e cooperam para que possam alcançar o mesmo objetivo. No contexto da pesca, há aqueles que contribuem pescando necessariamente, aqueles que remendam as tarrafas, aqueles que distribuem bolo, os que fazem o café, os que ajudam a coletar a tarrafa... dessa maneira, municiados de ferramentas ou não, todos cooperam para que a comunidade possa ter peixes o suficiente até a próxima pesca, e essa é a justa medida da extração: o suficiente para toda a comunidade, e não o cumulativo.

Majoritariamente, ninguém recebe dinheiro nesse processo, mas são recompensados com uma parte da produção, ou com uma parceria para outros dias de pesca, ou em qualquer outra atividade necessária. O produto final é extraído de acordo com as necessidades do coletivo. A biointeração não agrega o acúmulo, mas a circularidade cooperativa entre a comunidade e o território, pois melhor do que acumular os recursos e a produção, é garantir a continuidade deles para que se tenha disponível sempre que necessário. Bispo nos presenteia com esse brilhantíssimo exemplo:

Independente da atividade desempenhada por cada um, no final todas as pessoas levavam peixes para casa e a medida era o que desse para cada família comer até a próxima pescaria. Seguindo a orientação das mestras e mestres, ninguém podia pescar para acumular, pois melhor lugar para guardar os peixes é nos rios, onde eles continuam crescendo e reproduzindo. (SANTOS, 2019, p. 63-4)

Na biointeração, há garantia de continuidade para a comunidade e território, pois, nas organizações produtivas há a circularidade do trabalho, a distribuição dos resultados, o usufruto do produto, garantia de compensação futura por aqueles que, por algum motivo, não participaram da produção, e a circulação dos afetos entre a comunidade. A experiência do trabalho, ao contrário da caracterização euro-cristã, é comunitária e prazerosa. Na biointeração, a comunidade partilha com o território a experiência do seguimento, sendo fortalecida e se perpetuando. Nego Bispo nos retrata, através da farinhada, que durante o processo produtivo há também outras dimensões de troca entre a comunidade: o encontro, o afeto, a admiração, o olhar, que podem resultar em um namoro e na constituição de uma nova família, o que contribui para a longevidade comunitária. O trabalho agenciado pela biointeração também contempla a celebração coletiva pela continuidade. “E assim, se lava a massa, se colhe a tapioca, se torra a farinha, se faz o beiju; e assim se namora, marca noivado, e vive-se durante um longo período, onde se faz muita força, mas toda essa força se transforma em festa.” (id., *ibid.*, p. 65).

O pensamento de Nego Bispo insere a biointeração como ferramenta territorializante na experiência quilombola da diáspora pindorâmica. O mestre nos apresenta o cotidiano de importantes grupamentos quilombolas localizados na história deste país: os Quilombos de Caldeirões (Ceará, 1889 - 1937), Canudos (Bahia, 1874 - 1897), Pau de Colher (Bahia e Piauí, meados de 1930 - meados de 1940) e Palmares (Alagoas, meados de 1590-1695)²⁴. Vale ressaltar que as instituições dos quilombos remetem a experiência direta da reterritorialização do povo africano em diáspora, uma atitude contracolonial, de manutenção de saberes ancestrais, que adicionados às práticas e trocas possíveis com os povos pindorâmicos, permitiu ao povo africano o estabelecimento em um novo território.

Todos os quilombos mencionados por Bispo apresentavam uma estrutura de organização biointerativa, e possuíam o entendimento do território enquanto atributo de uso coletivo, não possuindo um único proprietário, como também enxergavam a terra como ente gerador de força vital.

Todas as comunidades ruíram a partir nomeações racistas concedidas por grupos colonizadores, que através de acusações mentirosas e com alto poder bélico, divergente das ferramentas em poder das comunidades quilombolas (suas armas de combate eram forjadas visando a defesa, e não o extermínio de outros povos), investiram na eliminação dessas comunidades, com ações que contavam com bombardeios e intervenções militares. Ao fim do ataque, todas elas foram incendiadas. Vemos aqui novamente a reprodução de uma relação desenfreada de expropriação e genocídio, consolidada pela carbonização das comunidades.

A carbonização é o processo químico que retira o oxigênio das células orgânicas, fazendo com que sua composição se faça basicamente de carbono. A oxigenação das células é o processo químico que caracteriza a “vida” de um ser.

O atear fogo nessas comunidades não só representa a aplicação do genocídio, mas atualiza o fenômeno constituinte da cosmovisão cristã monoteísta, de amaldiçoar a terra; não diz respeito só a impossibilidade de convívio com o outro, mas a impossibilidade de coabitar com qualquer outra forma de vida.

Bispo (2018), em seu escrito *Somos da terra*, conta como o sistema de regularização de terras ocorrido na década de 1940 em diversos pontos do Brasil foi de encontro a maneira que

²⁴ Nego Bispo (2019, p. 48) menciona o Quilombo de Palmares como existente “desde o início da colonização”. No entanto, existem inúmeras informações que divergem sobre a data de criação de Palmares. Consideramos a datação relatada por Abdias do Nascimento que aponta para os meados de 1590. Cf. NASCIMENTO, 2019, p. 69.

o povo de seu quilombo se organizava no território, apresentando uma ameaça de desterritorialização.

Os contratos do nosso povo eram feitos por meio da oralidade, pois a nossa relação com a terra era através do cultivo. A terra não nos pertencia, nós é que pertencíamos à terra. Não dizíamos “aquela terra é minha” e, sim, “nós somos daquela terra”. Havia entre nós a compreensão de que a terra é viva e, uma vez que ela pode produzir, ela também precisa descansar. Não começamos a titular nossas terras porque quisemos, mas porque foi uma imposição do Estado. Se pudéssemos, nossas terras ficariam como estão, em função da vida.

O poder quilombola sobre as terras é um poder baseado na palavra, na atitude, na relação – e não na escrita. Quando o Estado veio para demarcar as terras, meu avô se recusou, dizendo: “Como vamos demarcar uma coisa que já é nossa?”. Assim, os brancos chegaram, compraram as terras e nós perdemos o direito sobre elas. Mesmo os mais velhos que, naquela época, haviam demarcado as suas terras, ao morrerem as perderam porque os seus herdeiros não fizeram inventários. (BISPO, 2018, p. 44-5)

Ora, vemos uma conexão entre os saberes presentes na conjuntura quilombola de Bispo e alguns elementos presentes nas formas estruturais africanas: uma delas é a importância da oralidade como veiculação de poder entre indivíduos; a outra, a compreensão da terra enquanto agente vivo e propulsor da vida.

Nego Bispo ainda declara que o processo de regularização de terras indígenas e quilombolas, através da Constituição de 1988 foi um ato agressivo, pois concedeu a esses povos a condição de proprietários da terra pela escrita. Porém, o escritor diz que aprendeu a utilizar a arma do colonizador transformando-a em um meio de defesa de seu povo, participando da discussão em torno da regularização dos territórios quilombolas e indígenas para a garantia de terras para os povos contracolonizadores. O autor salienta que o que define a identidade quilombola e indígena não são os contratos em torno da terra, mas as formas de relação entre ela e os grupos. Relata também que, apesar das tentativas de desterramento, os povos quilombolas e indígenas prosseguirão resistindo, pois “Mesmo que queimem a escrita, não queimam a oralidade, mesmo que queimem os símbolos, não queimam os significados, mesmo que queimem os corpos, não queimam a ancestralidade.” (id., *ibid.*, p. 50)

O mestre quilombola nos transmite a prática do contracolonizar: reeditar o curso dos povos tradicionais a partir de suas próprias origens. Dessa forma, é possível construir novos territórios, mantendo conhecimentos ancestrais.

5. Colonialismo, desterritorialidade e a luta pela terra

Em nossa pesquisa, discutimos sobre alguns conceitos que nos direcionam para a

importância da experiência territorial africana, entendendo que a composição identitária de seus descendentes da diáspora abarca uma relação de pertença cósmica, pluriversal e histórica, uma vez que suas práticas e sabedoria são fruto de um legado ancestral que perdura por séculos, descendendo de modelos civilizatórios existentes na formação da história africana. As instituições e formas de organização territorial que advém da construção dos povos tradicionais emergentes nas terras que hoje recebem o nome de Brasil, apresentam, desde seu surgimento, uma ameaça ao ordenamento social vigente, que é reforçado através do padrão impelido aos povos tradicionais desde o colonialismo: branco, europeu, cristão, masculino, heterossexual, cisgênero.

O *modus operandi* colonizador se relaciona com o território de forma adversa dos povos tradicionais, priorizando a homogeneidade, a visualização da natureza como recurso a ser explorado para o atendimento de interesses econômicos, e a ausência de limites quanto a prática extrativista desses recursos. Da mesma forma, seu padrão de humanidade, de caráter homogêneo, elimina as possibilidades de convívio com grupos diversos, e qualquer outra forma de vida, sem que o estrutura não seja embasada em uma relação de domínio e obliteração.

Atualmente, 132 anos após a proclamação da República, e 133 após a abolição da escravidão, ainda vivemos sob um cenário agrário com fortes marcas coloniais: nossos povos ainda são desumanizados, violentados, e encaram uma constante disputa territorial; o avanço desenfreado do agronegócio, associado às grandes indústrias extrativistas, que ameaçam e pressionam cada vez mais os territórios indígenas e quilombolas; o fortalecimento do racismo religioso e suas múltiplas afetações aos povos de terreiro; a mortandade ininterrupta nas favelas do Rio de Janeiro e do Brasil. Diariamente, as ações cometidas nesta delegação nos apontam uma sentença: o povo afroindígena está perdendo território.

Estamos sofrendo um desterramento sustentado por narrativas que animalizam e desrespeitam a existência de nossos povos. Nossos irmãos quilombolas são referenciados como animais, pesados em arrobas²⁵; as aldeias dos povos originários tendo seus territórios reduzidos a condição de “lixo urbano”²⁶, nossos espaços de matriz africana recebendo ataques em uma crescente e a carnificina que assola as favelas dos estados do Brasil.

Parte da retirada da terra de nossos povos é fortalecida por falsas iniciativas de uso

²⁵ Cf. <<https://www.estadao.com.br/politica/bolsonaro-volta-a-usar-expressao-racista-e-diz-que-negro-e-pesado-em-arrobas/>>. Acesso em 11 dez. de 2019.

²⁶ Cf. <<https://oglobo.globo.com/rio/aldeia-maracana-lixo-urbano-quem-gosta-de-indio-va-para-bolivia-diz-rodrigo-amorim-23345028>>. Acesso em 05 ago. de 2022.

“sustentável” de recursos naturais, que na verdade, representam uma prática insustentável engrenada pela iniciativa extratora das grandes indústrias (SANTOS, A., 2019, p. 75-77; KRENAK, 2019, p. 12). Sob a justificativa de preservação da terra, nos retiram a garantia do pleno exercício de uma vida conectada às energias que nos cuidam, como apela Makota Valdina:

Quero aproveitar esta oportunidade para registrar o seguinte: o povo de candomblé está cada vez mais impedido de suas práticas religiosas. Cada vez mais está sendo difícil se pegar folhas, cada vez que realizamos o culto aos ancestrais está sendo difícil encontrar um espaço onde se possam levar os carregos. (...)
Estão preservando parque aqui, parque ali e a comunidade fica sem acesso. Eu acho que nós precisamos de espaço para cultivar nossos ancestrais, espaço para ir e vir livremente, buscar, pegar nossas folhas. Porque ninguém melhor que o povo do candomblé para conservar o meio ambiente das nações. Nós, há quanto tempo recorremos às matas para pegar as folhas e não desmatamos? Nós sabemos utilizar esses espaços porque nós precisamos da folha e não vamos fazer com que se acabem as folhas. Precisamos de lagoas para que possamos cultivar as divindades das águas, sejam Orixás, Voduns ou Inquices. Então, este apelo eu deixo aqui registrado. (PINTO, 1997a, p. 67)

O pedido da mais velha nos incita uma das características do colonialismo: o apagamento das práticas religiosas dos povos colonizados, em virtude da sobreposição de um único Deus, um deus branco.

O colonialismo representa uma guerra, e sobretudo, uma guerra territorial (SANTOS, A., *ibid.*, p. 74), e constantemente, nossos territórios estão em disputa.

O psicanalista martinicano Frantz Fanon (1968), em seu escrito *Os Condenados da Terra*, nos apresenta, sob o panorama da Guerra da Argélia (1954-1962), alguns elementos na relação no cenário colonial, e convoca o povo colonizado a uma posição diante de uma verdadeira guerra.

A seguir, veremos algumas de suas contribuições e diálogos diante do que apresentamos nesta pesquisa.

5.1. A colonização que tensiona o corpo

Frantz Fanon (1968, p. 30-32) relata que o colonialismo consiste em uma visão maniqueísta de mundo, onde o colonizador europeu não só circunscreve fisicamente o colonizado, como o caracteriza como alguém blindado de qualquer valor; o mal absoluto, a doença, a heresia. Com isso, desconsidera o colonizado em seus saberes, valores, ritos e tradições, e lança mão de seus métodos e religião como uma espécie de antídoto contra os males

absolutos do colonizado.

Em alguns momentos, o pensamento maniqueísta do colono se intensifica a um ponto ilógico, fazendo com que bestialize o colonizado, o descrevendo de maneira animalizada. O colonizado, por sua vez, escarnece do colono, por saber que não é um animal. Nesse momento, em que entra em contato com sua humanidade, o colonizado vislumbra a soltura de suas amarras.

O indício do colonizado chama a atenção do colono, que submete aquele a quem animaliza ao discurso sobre os valores ocidentais. Então, Fanon declara que todas as vezes que o colonizado faz contato com os valores ocidentais, seu corpo produz um enrijecimento geral, um tensionamento total dos músculos. O corpo do colonizado corresponde a um estado de tensão permanente, produzido pelas diversas violências vindas do colonizador.

O estado ininterrupto de tensão produzido pelo corpo do colonizado, diante do encurralamento do espaço pelo colonizador, reflete em seus sonhos. Nos sonhos, o colonizado exerce potenciais musculares inimagináveis diante da real relação com o opressor. No universo onírico, o oprimido transporta pelo corpo, seu pulso de libertação.

Por isso é que os sonhos do indígena são sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos. Eu sonho que dou um salto, que nado, que corro, que subo. Sonho que estouro na gargalhada, que transponho o rio com uma pernada, que sou perseguido por bandos de veículos que não me pegam nunca. Durante a colonização, o colonizado não cessa de se libertar entre nove horas da noite e seis horas da manhã. (FANON, 1968, p. 39)

Entretanto, para o corpo que sonha em se libertar e fugir da depredação colonial, a realidade, em muitos momentos, pode paralisar o corpo definitivamente. Atualmente, o colonialismo ainda paira em nossas relações, delimitando nosso território físico e simbólico, e produzindo as mesmas tensões sobre o corpo.

No dia primeiro de junho de 2015, o município de Camaçari presenciou um episódio desolador. Midreles Dias Ferreira, conhecida como Mãe Dede de Iansã, *Iyalorixá* na regência do terreiro de candomblé *Oyá Denã* há 45 anos, dos seus 90 de idade, fez a passagem deste plano. A causa de sua morte é um choque: um infarto fulminante durante a madrugada, enquanto acontecia uma vigília na igreja evangélica ao lado de sua casa. O evento religioso, de onde se ouvia gritos como “Se retira, Satanás”, foi o suficiente para que a mãe de santo ficasse muito agitada, chorasse e iniciasse um mal-estar, que resultou em seu falecimento, relata Mary Antonia, sua filha. O terreiro de mãe Dede já sofria perseguições diretas há aproximadamente

um ano, desde a chegada da referida igreja evangélica. (TINOCO, 2015)

A história de Mãe Dede nos remonta a experiência anunciada por Fanon: a limitação do território, através dos gritos e perseguições da igreja ao terreiro, produziu a tensão do corpo. Corpo que, como observamos anteriormente, constitui o nosso primeiro território no mundo, e se expande através das trocas que realizamos com as formas de vida que nos cercam e a energia irradiada delas. O infarto, organicamente, é caracterizado pelo bloqueio do fluxo sanguíneo; eis a materialidade da interdição, a interrupção do fluxo, que nas cosmogonias africanas aqui apresentadas apontam a ausência de vida.

A atividade colonial desterritorializa o colonizado, desde sua expressão mais íntima, desde o seu primeiro território: o seu corpo; compartimentaliza o território, estabelecendo até onde o colonizado pode transitar. O plano genocida segue em curso, das formas mais variadas possíveis, como já apontado por Abdias do Nascimento (2016).

No entanto, é a experiência territorial do corpo que permite ao colonizado encontrar brechas. É a energia de seu corpo que em muitas vezes, oferece acalanto diante das tensões da violência.

A relaxação do colonizado consiste precisamente nessa orgia muscular, no curso da qual a agressividade mais aguda, a violência mais imediata são canalizadas, transformadas, escamoteadas. O círculo da dança é um círculo permissivo. Protege e autoriza. Em horas fixas, em datas fixas, homens e mulheres reúnem-se num determinado local e, sob o olhar grave da tribo, entregam-se a um pantomima de aparência desordenada mas na realidade bastante sistematizada em que, pelos vários meios – negativas feitas com a cabeça, curvatura da coluna vertebral, recuo apressado de todo o corpo – expõe-se desde logo o esforço grandioso de uma coletividade para se exorcizar, para se libertar, para se exprimir. Tudo é permitido... no círculo. (FANON, 1986, p. 43)

Fanon descreve uma espécie de ritual realizado pelos povos colonizados a partir de sua observação do território argelino, que lhes permite, através de uma experiência coletiva em círculo, dissipar as violências sofridas de seus corpos.

O pensamento do psiquiatra conversa com o que diz Muniz Sodré (2021), quando examina os aspectos do que ele aponta como territorialização ativa, discutida por nós no capítulo dois, referindo-se à cultura da diáspora, que dispõe da musicalidade e da dança como elementos presentes em todas as formações civilizatórias diaspóricas nas Américas. O professor expõe que em todas essas civilizações existe um ponto comum: uma modalidade de territorialização orquestrada pelo ritmo e pela dança. Adiante, Sodré fala sobre uma construção rítmica de lugares, onde o ritmo suscita uma reflexão corporal sobre a duração (tempo vivido).

O ritmo, segundo ele, é uma configuração simbólica do tempo vivido.

O ritmo, acoplado à dança, cria uma espécie de “cenário sinestésico onde, ritualisticamente, alguma coisa acontece.” (SODRÉ, 2021). A dança, expressão do deslocamento espacial, conectada ao ritmo, emana energia vital.

Os terreiros de matriz africana, através dessa combinação entre o deslocamento no espaço e ritmo, permitem a renovação dos saberes ligados ao culto e a implicação do corpo do indivíduo no território (id., ibid.). Através dessa sinergia, é atualizado o poder de pertença a um todo, a uma comunidade. O espaço e o tempo, a partir disso, passam a compor um lugar autônomo, não dependendo daquele que ocupa o espaço individualmente. Nesse contexto, Sodré (2021) diz que “o indivíduo tanto dança, quanto é dançado.”

A dança, ao integrar espaço e tempo através do ritmo, constitui um agir autônomo. Esse agir transmite uma mensagem aos participantes do culto que só pode ser sentida, e esta, é entregue pela linguagem dos tambores. Muniz Sodré declara que esse movimento é “inerente à alegria, que libera o sujeito de si mesmo” (SODRÉ, 2021). Tal fato, torna o fenômeno da dança intraduzível e inexplicável. É uma dimensão puramente espacial; o conceito não é capaz de esquadrihar a experiência territorializante do corpo contida na dança

Sodré segue indicando o círculo como a mais antiga forma presente nos cultos africanos e diaspóricos. Segundo ele, a roda evoca o Sol, e por isso, está presente em toda a dança sacralizada do continente africano. A roda tem o intuito de intensificar as vibrações até chegar ao suposto ritmo da natureza. Ao chegar nesse patamar, a autonomia concentrada na dança permite que a coletividade alcance uma vibração uníssona com o cosmos, direcionando-a para o fortalecimento de um ciclo vital.

Vemos aqui uma dualidade: o contato com o racismo, que tensiona, obstrui e adoce o corpo, podendo leva-lo a morte; e o contato com o território do corpo, incluído nas práticas de culto de matriz africana, que transformam esse mesmo corpo tensionado pelo pesadelo ocidental, em um polo difusor de energia vital para a coletividade.

5.2. O intelectual colonizado: uma interpelação à Psicologia

Fanon, na leitura apresentada sobre a cena de guerra do colonialismo, destaca alguns agentes importantes para a mobilização libertária dos colonizados: as massas populares, os camponeses e também o intelectual colonizado. Sobre o último, o psiquiatra explicita a busca de uma história nacional onde a colonização esteja ausente. Esse resgate surge como uma

ferramenta para resistir à hegemonia do pensamento ocidental. A procura por uma história pré-colonial torna possível o agenciamento de um pensamento libertário; da construção de um novo presente e um futuro possível, diante de um universo em que o poder hegemônico se orienta para desvalorizar e apagar a história do povo oprimido (FANON, 1968, p. 174-5)

Isso, porque a dominação incutida no colonialismo abrange a alienação do colonizado ao seu próprio passado, para que assim o processo aparente uma possibilidade de salvação, de abandono da barbárie.

Dessa forma, o intelectual colonizado, no intuito de acessar a grandiosidade de seu povo no passado, resgata a história pré-colonial de sua nação, para que possa combater as tentativas enganosas de usurpação da história de seu povo.

Fanon (ibid., p. 184-5) esmiúça três momentos na trajetória do intelectual colonizado: na primeira etapa, o pesquisador mostra que assimilou a cultura dominante, apresentando produções com a mesma estrutura que a de um intelectual metropolitano. Suas produções falam exatamente como o colono fala.

A segunda etapa consiste em um movimento de retorno às origens de sua nação, todavia, seu trajeto é desconectado de seu povo, um retorno teórico. Nesse período, o colonizado se angustia. Sofre de mal-estar e inquietude em virtude de um paradoxo entre a influência de seu olhar no mundo e a distância entre sua percepção e a realidade do povo.

No terceiro período, há uma verdadeira revolução sobre a prática do intelectual colonizado.

Enfim, num terceiro período, chamado de combate, o colonizado, depois de ter tentado perder-se no povo, perder-se com o povo, vai ao contrário sacudir o povo. Em vez de privilegiar a letargia do povo, transforma-se em despertador do povo. Literatura de combate, literatura revolucionária, literatura nacional. No curso dessa frase, um grande número de homens e mulheres que até então jamais haviam pensado em fazer obra literária, agora que se veem colocados em situações excepcionais, na prisão, nas matas ou aguardando a execução, sentem a necessidade de falar de sua nação, de compor a frase que exprime o povo, de se fazer porta-voz de uma nova realidade em seus atos. (FANON, 1986, p. 185)

A questão de Fanon nos atinge de forma veemente. Como nós, psicólogos, nos lugares de produtores da pesquisa, os ‘doutos’, ‘formadores de opinião’, estamos contribuindo para a luta das massas? Em que estágio de intelectualidade apontados por Fanon estamos?

A explanação do psiquiatra se coloca diante de nossas práticas e formações. Estamos ao lado do povo? Estamos de fato construindo para que nossa atuação contribua para a garantia do território afropindorâmico no Brasil? De que lado estamos? Em *Os Condenados da Terra*,

Fanon localiza a psicologia atuando sobre um lugar específico: a aplicação de técnicas de tortura em argelinos cativos. Será esse o lugar reservado a nós? O de contribuintes para o desterramento dos povos tradicionais? Precisamos construir um novo modo de se ver, de atuar. Precisamos aterrar nossas práticas. A psicologia, enquanto ciência e profissão, tem apresentado trabalhos importantes sobre a atuação da categoria diante de grupos não-brancos, por meio das Referências Técnicas postuladas pelo Conselho Federal de Psicologia (2017; 2019). Porém, é preciso continuar pensando e acionando estratégias de luta.

Santos e Silva (2019), nos transmitem os passos percorridos na construção do Kitembo - Laboratório de Estudos da Subjetividade e Cultura Afro-brasileira. Nos contam que a academia brasileira, forjada sob os moldes do colonialismo, construiu uma forma de pesquisar tendo como referência os processos históricos da Europa. Acrescentam que a psicologia produzida no campo da pesquisa, em grande parte escrevem seguindo uma “inspiração machadiana, como se estivessem em Paris.” (id., ibid., p. 17). A partir disso, podemos identificar uma atitude de pesquisar de um ponto de ausência do próprio território. As pesquisas nesse âmbito, ainda que abordem os cenários em que os povos negros e indígenas se encontram, tendem a tecer narrativas desconectadas com a realidade desses povos; trazem a lógica de um certo culturalismo, sem abarcar os reais problemas que essas comunidades enfrentam, como o desterramento e genocídio contínuo.

A pesquisa articulada dessa forma, que podemos chamar aqui de *desterrada*, se preocupa em realizar apenas um enfoque etnográfico dos povos tradicionais, se apartando totalmente de suas lutas e necessidades. Dessa forma, a investigação engrena tal como a relação do colonizador com o território colonizado: prioriza o extrativismo, e nesse caso, o extrativismo epistêmico, que já é uma prática frequente sobre a pesquisa nos terreiros (FLOR DO NASCIMENTO, 2020).

A pesquisa no Kitembo nos direciona para um caminho próximo ao que Fanon chama de literatura de combate: uma produção que revele o estado de ser afroindígena como um modo, e não como objeto de estudos. É necessário exercer uma prática próxima aos povos tradicionais, mas não a se considerarmos como capazes de fornece-los ferramentas, e sim, de forma a facilitar o encontro entre saberes tradicionais; apresentar medidas resolutivas diante da luta desses povos contra as diversas formas de opressão e genocídio que enfrentam diariamente. É construir novas metodologias e bases de pensamento juntos desses povos. É um exercício de olhar para os próprios passos e a dificuldade dos povos, do que assumir o espaço de pesquisadores nas

comunidades (SANTOS & SILVA, 2019, p. 18).

Eis um caminho de pesquisa possível e necessário para tomarmos posição diante da cena de disputa territorial atual. O intelectual colonizado, pois, tem caminhos a seguir.

Os povos afroindígenas já possuíam tecnologias e cuidados a partir de sua percepção de si e do mundo, e tais práticas são muito anteriores ao surgimento do pensar *psi* no planeta, quem dirá sobre a regulamentação da profissão no Brasil, em 1962. Porém, as formas de cuidado apresentadas nas comunidades tradicionais, muitas delas oriundas de práticas africanas, são totalmente deslegitimadas pelas áreas do conhecimento determinadas como áreas da saúde. Sobre isso, Makota Kidoiale (2018), moradora do quilombo urbano de origem bantu *Manzo Nguzo Kaiango*, depõe sobre o processo de urbanização do território quilombola, figurado pela chegada de instituições públicas, como escolas, centros de atendimentos em saúde, e etc. Em seu relato, a quilombola denuncia o impacto do olhar da medicina sobre as práticas de saúde disseminadas em sua comunidade.

Outro choque de mundos é justamente com a medicina. O que acontece se quero criar os meus netos da forma com que minha mãe me criou, com que minha avó criou a minha mãe? Se meu neto tem bronquite e o levo ao posto de saúde, a médica pergunta: “Você deu alguma coisa para ele?”. E digo: “Minha mãe deu chá e passou banha de galinha”. A médica responde: “Nossa, você não pode deixar neto por conta de avó! Avó mata neto, viu?”. Isso nos afasta da saúde pública porque começamos a entender que ela não nos reconhece, não respeita a nossa forma de viver. Não nos respeita porque nos expõe em público de uma forma ridícula. As pessoas olham para nós e riem. Entretanto, alguns dizem: “Minha mãe também faz desse jeito”, identificando-se com aquilo, pois foram os africanos que trouxeram essa cura. E a medicina se baseou nisso. (KIDOIALE; MUIANDE, 2018, p. 56)

Notemos que Makota Kidoiale expõe um episódio de violência multifacetada a partir de uma única intervenção médica: o não reconhecimento da história do cuidado da comunidade que a mulher pertencia, o isolamento de sua família e apagamento de sua ancestralidade, ao advertir a Kidoiale que não deixasse seu filho aos cuidados da avó. A produção intelectual na história do colonialismo e na organização republicana contribuiu para reforço de uma experiência de desterritorialidade para os povos tradicionais, inserindo sua “ciência” e depredando as formas de ser e estar das populações de ascendência africana e indígena.

Entretanto, há vias possíveis para que a academia possa se rearranjar diante desses grupos, se desconectando da lógica extrativista/depredadora presente na dinâmica territorial ocidental. Nego Bispo aponta um caminho de confluência entre a ciência universitária e tradicional, como uma via para contracolonizar:

Mas nós também estamos discutindo a contracolônização. Para nós, quilombolas e indígenas, essa é a pauta. Contracolônizar. No dia em que as universidades aprenderem que elas não sabem, no dia em que as universidades toparem aprender as línguas indígenas – em vez de ensinar –, no dia em que as universidades toparem aprender a arquitetura indígena e toparem aprender para que servem as plantas da caatinga, no dia em que eles se dispuserem a aprender conosco como aprendemos um dia com eles, aí teremos uma confluência. Uma confluência entre os saberes. Um processo de equilíbrio entre as civilizações diversas desse lugar. Uma contracolônização. (BISPO, 2018, p. 51)

O trecho nos desperta para uma possibilidade de construir caminhos para a vida e continuidade, dentro do legado perpetuado africano e indígena. Para isso, Nego Bispo propõe que a universidade se desloque do lugar de quem detém todo o conhecimento, próprio da maneira colonial de perceber e interagir com o mundo, e *aprender* (não extrair); Bispo, nos anuncia, um caminho possível entre a pesquisa e a luta, dialogando com o terceiro estágio do intelectual colonizado apresentado por Fanon (1986).

O pensamento de Fanon, Nego Bispo, e Abrahão Santos e Viviane Silva nos indicam uma nova possibilidade de reflexão sobre a experiência territorial na própria academia: a viável contribuição na manutenção de territórios ancestrais, encontrados nas favelas, terreiros, quilombos e terras indígenas. No entanto, há um longo caminho pela frente.

6. Considerações finais

Apoiado pela ideia de pensadores acadêmicos e orgânicos, negros e indígenas, este texto pretende apresentar, de forma resumida, algumas das vias que tornaram possível constituição de novos territórios pela população negra a partir da diáspora, mantendo em um novo lugar, suas tradições, costumes e formas de organização. Nas configurações territoriais destacadas, como os quilombos, favelas e terreiros de candomblé, é possível observar pontos que constroem dialética, como a apreensão coletiva do espaço, o respeito, cuidado e a manutenção da terra e a preservação da memória transmitida dentro de uma relação do mais velho para o mais novo, alinhando uma cadeia ancestral.

Todos os pontos formadores do arcabouço dessa territorialização estão presentes nas civilizações africanas desde seus primeiros eventos históricos, como a formação dos povos no Vale do Nilo. A vida abundante presente nos povos dessa região, de onde emergiu a civilização Kemética, fez com que o povo africano desenvolvesse valores importantes, mas que, diante da engrenagem ocidental, de desenfreada dominação de outros povos, viabilizou que o continente africano fosse atacado, partilhado, colonizado, e seus filhos fossem espalhados ao redor do

globo na condição de escravizados.

Mesmo diante de uma condição de subjugo, o povo africano ainda assim transportou consigo formas de ser e estar que o tornaram inadaptado à escravidão colonial. O fato também engendrou o estabelecimento de diversos elementos culturais africanos, bem como novos territórios, onde os descendentes de África partilhavam de seu patrimônio. Atualmente, o que visualizamos nas favelas, terreiros e comunidades quilombolas representa a continuidade desses saberes que vieram para o além-Atlântico.

Destacamos entre as instituições apresentadas os terreiros de candomblé, que representam a reconstituição de concepções filosóficas e litúrgicas acerca do pensamento do que é ser africano, talvez da maneira mais fidedigna possível, diante das condições que tivemos em um contexto de sequestro. Essa instituição permite uma absoluta territorialização do ser, a partir de sua forma de operação: a lógica comunitária, o dever do cuidado com a natureza, o desenvolvimento do indivíduo na, pela e para a comunidade, o recebimento de um novo nome, o reconhecimento do corpo como um território em expansão... esses e outros elementos nos mostram a reunião do maior número de elementos possíveis para uma nova experiência territorial africana.

Os terreiros de candomblé compreendem a terra como um órgão vital, agente de suma importância no processo de territorialização. A terra é viva e irradia vida; é o receptáculo das energias cultuadas no candomblé, como os jinkisi, orixás e voduns. As forças presentes na terra são responsáveis também pela regeneração, e pelos processos de doença e cura, constituindo papel fundamental no cuidado do povo africano em diáspora. O terreiro torna-se uma instituição fundamental para se perpetuarem as práticas de cuidado trazidas pelo povo africano, e não há como se produzir formas de promoção de saúde voltadas para a maior parte da população deste país sem se atentar para a ciência preservada neste espaço. A existência do terreiro é fundamental para a construção e manutenção de práticas de cuidado voltadas para a população negra atualmente.

A reterritorialização do povo africano, por sua vez, não seria possível se não fosse a confluência com o pensamento dos povos indígenas, que desde o surgimento do colonialismo lutaram e lutam como aliados, diante de um plano de fundo genocida ocidental, representado em alguns momentos pelo próprio Estado.

A territorialização é também um elemento de resistência para os povos afroindígenas, pois, através da sacralidade de seus territórios e fortalecimento das comunidades, é possível se

organizar e atuar em defesa de uma tentativa diária de extinção desses povos. Percebemos isso através de elementos como o corpo, que nas liturgias africanas assume o posto de um território em expansão, e é o mesmo corpo enrijecido pelo colonialismo. A experiência do culto nas tradições africanas tem o potencial de devolver a esse corpo novas possibilidades de existir, de exercer cuidado e se territorializar.

Todas as instituições construídas pelas populações afroindígenas atualmente sofrem um ininterrupto processo de desterramento, fazendo com que os corpos que participam desses territórios caiam diariamente. As violências se entrecruzam: os povos de terreiro estão sendo expulsos das favelas e tendo seus terreiros depredados no Rio de Janeiro (LEITÃO et al., 2020), assim como há 14 meses as incursões policiais no Rio de Janeiro lideraram 3 das 4 operações mais letais da história, abatendo dezenas de corpos favelados (EM..., 2022). Vivenciamos a completa desterritorialização de corpos negros, por diversas formas, o que é desesperador.

Diante de uma cena de guerra, é necessário retomar possibilidades de vida e se posicionar na luta. Este é o caminho que temos tentado traçar a partir de nossa trajetória na *Inzo Kupapa Unsaba* e na manutenção da memória do Morro do Jordão. Apesar das ameaças, os territórios afroindígenas ainda pulsam vida, e enquanto nesta terra estivermos, pulsaremos juntamente, nos fortalecendo com *ngunzu*, aprendendo e ensinando nossa história, perpetuando e dialogando sobre maneiras de cuidar de nosso povo. Sigamos! Um de nossos papéis consiste em disseminar que nossa história não começou aqui, tampouco a partir da narrativa de um homem branco. Somos herdeiros de um grande legado, e que mesmo diante de tantas intempéries, enquanto houver terra, estaremos vivos!

7. Referências bibliográficas

AUGRAS, Monique; SANTOS, João Batista. **Uma casa de Xangô no Rio de Janeiro**. Revista Dédalo, n. 24, pp. 43-61, 1985.

BANTO. In: **Michaelis, Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa**. São Paulo: Melhoramentos, 2015.

BATSÍKAMA, Patrício. **Fundação do Kôngo**. In: BATSÍKAMA, Patrício. **Lûmbu: a democracia no antigo Kôngo**. Taubaté: Casa Cultura, 2014.

BÍBLIA SAGRADA. **Edição Pastoral**. São Paulo: Paulus, 1991.

BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. **Para além da nagocracia: a (re)africanização do camdomblé nação angola-congo em São Paulo**. 2007. 127 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2007. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/93586>>. Acesso em 02 ago. de 2022.

CAMINHOS da Sagrada Resistência. **Memorial da Caminhada dos Terreiros do Engenho Velho da Federação**. Programa Aldir Blanc Bahia. Página “Nzo Onimboyá (2014) ”. Disponível em: <<https://caminhosdaresistencia.com.br/nzo-onimboya-2014/>>. Acesso em: 03 ago. de 2021.

CAMPOS, Andreino. **Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro**. 5. ed. Bertrand Brasil, 2012.

CARA, Roberto Bustos. **Territorialidade e identidade regional no sul da província de Buenos Aires**. In: SANTOS, Milton. et al. (orgs.). **Território, globalização e fragmentação**. 4. ed. São Paulo: Hucitec/ANPUR, pp. 261-269, 1998.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Relações Raciais: Referências Técnicas para atuação de psicólogas/os**. Brasília: CFP, 2017.

_____. **Referências técnicas para atuação de psicólogas (os) para a atuação de psicólogos (os) com povos tradicionais.** Conselho Federal de Psicologia, Conselhos Regionais de Psicologia e Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas. 1. ed. Brasília: CFP, 2019.

CORRÊA, Roberto.Lobato. **Territorialidade e corporação: um exemplo.** In: SANTOS, Milton. et al (orgs.). Território, globalização e fragmentação. 4. ed. São Paulo: Hucitec/ANPUR, 1998. pp. 251-256.

DEBONO, F. **Pré-História do vale do Nilo.** In: História Geral da África, I: Metodologia e Pré-História da África. Edição de Joseph Ki-Zerbo. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, pp. 715-742, 2010.

DIOP, Cheikh Anta. **Precolonial Black Africa.** Westport: Lawrence Hill & Company, 1986.

_____. **Civilization or barbarism: an authentic anthropology.** Nova Iorque: Lawrence Hill Books, 1991.

_____. **A Unidade Cultural da África Negra: Esferas do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica.** Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedago lda., 2014.

EM 14 meses Rio registra 3 das 4 operações mais letais da história, com mais de 70 mortos. **G1 – Globo.com.** 22 jul. 2022. Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/07/22/em-14-meses-rio-registra-3-das-4-operacoes-mais-letais-da-historia.ghtml>>. Acesso em: 02 ago. 2022.

EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2003.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra.** Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. **Orí: a saga atlântica pela recuperação das**

identidades usurpadas. Em: SOUZA, Edileuza Penha de (org). *Negritude, Cinema e Educação*. Belo Horizonte, Mazza Edições, pp. 135-146, 2014.

_____. **Olojá: entre encontros – Exu, o senhor do mercado.** *Revista DasQuestões*, n. 4, Brasília, ago-set, pp. 28-39, 2016.

_____. **Enterreirando a investigação: sobre um ethos da pesquisa sobre subjetividades.** *Arquivos Brasileiros de Psicologia*; Rio de Janeiro, n. 72 (no.spe.), pp. 199-208, nov. de 2020. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/arbp/v72nspe/15.pdf>>. Acesso em 18 mai. de 2022.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **A visão bantu kongo da sacralidade do mundo natural.** Tradução: Valdina Pinto (Makota Valdina). In: FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. *Self Healing Power and Therapy*. New York: Vantage Press, 1991. pp. 111. Disponível em: <<https://estahorareall.files.wordpress.com/2015/07/dr-bunseki-Fu-Kiau-a-visc3a3o-bantu-kongo-da-sacralidade-do-mundo-natural.pdf>>. Acesso em: 03 out. de 2021.

_____. **III Encontro Internacional de Capoeira Angola (palestra).** Fundação Internacional de Capoeira Angola (FICA): Salvador, 1997. Disponível em <<http://www.campodemandinga.com.br/2011/08/palestra-do-dr-Fu-Kiau-salvador-1997.html>>. Acesso em: 11 out. de 2021.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **A tradição viva.** In: *História Geral da África, I: Metodologia e Pré-História da África*. Edição de Joseph Ki-Zerbo. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, pp. 167-212, 2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **O Brasil Indígena.** Brasília: IBGE, 2010. Disponível em: < <https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/ascom/2013/img/12-dez/pdf-brasil-ind.pdf>>. Acesso em 25 jul. de 2022.

KARDEC, Allan. **Frenologia Espiritualista e Espírida: Perfectibilidade da Raça Negra.** *Revista Espírita. Jornal de Estudos Psicológicos*. Ano V. n. 4. Abr. 1862. pp. 141-152.

Disponível em <<https://sistemas.febnet.org.br/gerenciador/pdfRepository/2009-11-20-30.45f1619bf43ffc6b3c4e21170fd9bdf4.pdf>>. Acesso em: 02 jul.de 2022.

KIDOIALE, Makota; MUIANDÊ, Mametu N'Kise. **Senzala, terreiro, quilombo.** PISEAGRAMA, Belo Horizonte, n. 12, pp. 52 - 61, 2018. Disponível em: <<https://piseagrama.org/senzala-terreiro-quilombo/>>. Acesso em 05 jul. de 2022.

KI-ZERBO, Joseph. **Da natureza bruta à humanidade liberada.** In: História Geral da África, I: Metodologia e Pré-História da África. Edição de Josseph Ki-Zerbo. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, pp. 833-851, 2010.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LEITÃO, et al. Traficantes usam pandemia para criar 'Complexo de Israel' unindo cinco favelas na Zona Norte do Rio. **G1 – Globo.com.** 24 jul. 2020. Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/07/24/traficantes-usam-pandemia-para-criar-novo-complexo-de-favelas-no-rio-deixam-rastro-de-desaparecidos-e-tentam-impor-religiao.ghtml>>. Acesso em 02 ago. 2022.

LEUASI. **Sementes da nação Kongo-Angola: Axé Bate-Folha.** São Paulo: All Print Editora, 2012.

LOPES, Nei. **Novo Dicionário Banto do Brasil.** 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

MELO, Adriano de. **75% dos escravos levados para o Brasil eram banto.** Fundação Palmares, 2008. Disponível em: <<https://www.palmares.gov.br/?p=2889>>. Acesso em 03 ago. de 2022.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **COVID-19 no Brasil.** Ministério da Saúde, 2020. Disponível em: <https://infoms.saude.gov.br/extensions/covid-19_html/covid-19_html.html>. Acesso em: 28 jun. de 2022.

NASCIMENTO, Maria Beatriz (texto e narração). **Orí (documentário)**. Direção e produção: Raquel Gerber. Brasil, 1989.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

_____. **O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. 3. ed. rev. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NOBLES, Wade. **Sakhu Sheti: retormando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado**. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira; v.4. São Paulo: Selo Negro, pp. 277-297, 2009.

NUNES, Davi. **Dijina**. In: Nunes, Davi. Banzo. Salvador: Organismo Editora, 2020.

OLDEROGGE, Dmitrii Alekseevich. **Migrações e Diferenciações étnicas e linguísticas**. In: In: História Geral da África, I: Metodologia e Pré-História da África. Edição de Joseph Ki-Zerbo. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, pp. 295-316, 2010.

PEREIRA, Aline Aparecida. **Memória, ancestralidade e comunidade como ferramentas para uma psicologia do quilombamento**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Federal Fluminense (UFF), 2019.

PINTO, Valdina [Makota Zimewanga]. **Nação Angola**. In: II Encontro de nações do candomblé. Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA. Programa “A Cor da Bahia”. Fundação Gregório de Mattos, Câmara dos Vereadores. pp. 43-67. Salvador: UFBA, 1997a.

_____. **III Encontro Internacional de Capoeira Angola (palestra)**. Fundação Internacional de Capoeira Angola (FICA): Salvador, 1997b. Disponível em: <<http://www.campodemandinga.com.br/2011/08/palestra-do-dr-Fu-Kiau-salvador->

1997.html>. Acesso em: 11 out. de 2021.

_____. **Retrato da Mestra Makota Valdina (vídeo)**. Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais. Universidade Federal de Minas Gerais. 2018. Disponível em: <<https://www.saberestradicionais.org/retrato-da-mestra-makota-valdina/>>. Acesso em 10 out. de 2021.

ROCHA, Luiza Franquelina [Gaiaku Luiza de Oyá]. **O Òkúta de Azansú**. In: CARVALHO, Marcos. Gaiaku Luiza e a trajetória do Jeje-Mahi na Bahia. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. pp. 95-97

ROSA, Bárbara Cristina Nascimento da. **Cria de favela / meia hora de morro: conceitos para a análise da disputa territorial no Vidigal e o do direito à memória local**. Revista Argumentos, v. 14, n.1, pp. 187-200, jan/jun, 2017.

_____. **Vidigal: narrativas e memórias**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Memória Social - Centro de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Rio de Janeiro, 2019.

SANTOS, Abrahão de Oliveira. **Candomblé, psicologia de terreiro e construção de rede**. Cadernos Deligny, v. 1, n. 1, pp. 135-144, 2018. Disponível em: <<https://cadernosdeligny.jur.puc-rio.br/index.php/CadernosDeligny/article/view/20>>. Acesso em 13 mar. de 2022.

SANTOS, Abrahão de Oliveira; SILVA, Viviane Pereira da. **A Pesquisa no Kitembo - pistas para a construção de uma psicologia aterrada**. Arcos Design. Rio de Janeiro: PPD ESDI - UERJ. Edição especial Design.com v. 11 n. 1, julho 2018. pp. 7-20. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/arcosdesign>>. Acesso em 18 jun. de 2022.

SANTOS, Antônio Bispo [Nego Bispo]. **Somos da terra**. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, n.12, pp. 44 - 51, 2018. Disponível em: <<https://piseagrama.org/somos-da-terra/>>. Acesso em 05 jul. de 2022.

_____. **Colonização, Quilombos: Modos e Significações**. 2. ed. Brasília: Ayó, 2019.

SANTOS, Tinganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil**. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo (USP), 2019.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro brasileira**. 3. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

_____. **Espaço e Sociabilidade**. (Aula Magna). Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense (POSGEO-UFF). 18 de março de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qgl17ZGlg_M>. Acesso em 26 set. de 2021.

SOUSA JR., Vilson Caetano. **A Natureza como Ser de Deus**. In: SOUSA JR., Vilson Caetano. Na palma da minha mão. Temas afro-brasileiros e questões contemporâneas. Salvador: EdUFBA, pp. 37-40, 2011.

SUPER INTERESSANTE. **A origem dos 50 sobrenomes mais comuns no Brasil**. Coluna de História. Edição Especial. [s.d.]. Disponível em: <<https://super.abril.com.br/especiais/a-origem-dos-50-sobrenomes-mais-comuns-do-brasil/>>. Acesso em: 15 jul. de 2022.

TINOCO, Dandara. Parentes de ialorixá morta dizem que ela teve infarto causado por perseguição religiosa. **O Globo**. 10 jun. de 2015. Religião. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/religiao/parentes-de-ialorixa-morta-dizem-que-ela-teve-infarto-causado-por-perseguiacao-religiosa-16396381>>. Acesso em 20 jul. de 2022.

VERGER, Pierre. **Noção de pessoa e linhagem familiar entre os Iorubas**. Em: Saída de Iaô, cinco ensaios sobre a religião dos orixás. Editora Axis Mundi. 2002.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Torto Arado**. 1. ed. São Paulo: Todavia, 2019.