



Dossiê:
Ecologias afrodiaspóricas

 *epistemologias
do
sul:*

Pensamento Social e
Político em/para/desde
América Latina, Caribe
África e Ásia

v. 7, n. 1, 2023

Dossiê:
Ecologias afrodiaspóricas



v. 7, n. 1, 2023

Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia. Dossiê: Ecologias afrodiaspóricas. Volume 7, número 1, 2023.

ISSN: 2526-7655

Foz do Iguaçu/PR: Universidade Federal da Integração Latino-Americana.

Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Revista “Epistemologias do Sul: pensamento social e político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia”. Av. Tarquínio Joslin dos Santos, 1000 - Jardim Universitário, sala C301 - Foz do Iguaçu - PR, 85870-901.

Revista Epistemologias do Sul
revista.epistemologias@unila.edu.br



Dossiê: **Ecologias afrodiaspóricas**

v. 7, n. 1, 2023

Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/para/ desde América Latina, Caribe, África e Ásia é um periódico online de publicação semestral do grupo de pesquisa homônimo ligado à Universidade Federal da Integração Latino-Americana, em Foz do Iguaçu/PR. Seu objetivo é divulgar estudos e investigações sobre ou desde o pensamento social e político latino-americano, caribenho, africano e asiático, promovendo o diálogo Sul-Sul.

ISSN 2526-7655



Editor-Executivo

Marcos de Jesus Oliveira

Editores-Associados

Tereza Spyer

Leo Name

Conselho Editorial

Ângela Maria De Souza (UNILA)

Camilo Hernan Manchola Castillo (UNB)

Caterina Alessandra Rea (UNILAB)

Cesar Augusto Baldi (ULBRA)

Cesar Torres Cruz (UAM)

Elias Nazareno (UFG)

Elzahrã M. Radwan Omar Osman (INEP)

Estevão Rafael Fernandes (UNIR)

Julio Pereyra (UDELAR)

Li-Chang Shuen Cristina (UFMA)

Lorena R. Tavares De Freitas (UNILA)

Marcos de Jesus Oliveira (UNILA)

Pablo Quintero (UFRGS)

Priscila De Oliveira Coutinho (UERJ)

Sônia Cristina Hamid (IFB)

Waldemir Rosa (UNILA)

Editaram esse número

Emmanuel Duarte Almada / Editor Chefe

Mauricio dos Santos / Editor Ajunto

Flávio Henrique de Oliveira Santos / Editor Assistente

Maria Dolores de Lima e Silva / Editora Assistente

Aderbal Moreira Costa / Editor Assistente

Colaboraram com esse número

Breno Moreira

Case Watkins

Cristiane Souza

Denísia Martins Borba

Dinazilda Cunha de Oliveira

Emmanuel Duarte Almada

Flávia Koch

Flávio Henrique de Oliveira Santos

Flávio José dos Santos

Guilherme Dantas Nogueira

João Carlos Ferreira de Melo Júnior

Judith Carney

Lânia Mara Silva

Lucas Rafael Germano Alves

Malcolm Ferdinand

Marcos Da Silva Junior

Mauricio dos Santos

Shirlene Sabina dos Santos

Tânia Mara Campos de Almeida

Wanda Araújo

Traduziram nesse número

Angela Steward

Emmanuel Duarte Almada

Matheus Machado Vaz

Rafael Barbi Costa e Santos

Revisão e normatização

Marcos de Jesus Oliveira

Estefania Vergara Sembergman

Coordenação gráfica

Oswaldo Freitez Carrillo

Fotos de capa e folhas de rosto

Emmanuel Duarte Almada e Mauricio Santos, a menos que indicado de outra forma.

Projeto gráfico

Oswaldo Freitez Carrillo

Editoração

Oswaldo Freitez Carrillo



Editorial

Ecologias afrodiaspóricas:

lutas ambientais, saberes e alianças

mais que humanas nos territórios de matriz africana

Emmanuel Duarte Almada, Maurício dos Santos, Flávio Henrique de Oliveira Santos, Maria Dolores de Lima e Silva e Aderbal Moreira Costa

10



Artigos

Ainda é tempo

Cristiane Souza e Wanda Araújo

18

Epistemologias do Sul e saberes de(s)coloniais:

**pela valorização da produção de
conhecimento em África e Abya Yala**

Dinazilda Cunha de Oliveira

30

Aprendendo com e pelo encantar das folhas

esboço para uma definição não completa

Flávio de Oliveira Santos, Lucas Germano Alves,
Breno Moreira e Emmanuel Duarte Almada

46

Estar com Makaia:

povos de terreiro e

ecologias das multiplicidades

Lânia Mara Silva

60



Ọkàn Mímó / Ìwà Pele: **74**
ética-ancestral no “Caroço de dendê”
de Mãe Beata de Yemanjá
Marcos Da Silva Junior

Nema: **92**
redescrições de tempo, espaço
e protagonistas para um Brasil *amefricano*
Guilherme Nogueira e Tânia Mara Campos de Almeida

Etnobotânica do **116**
Candomblé em Santa Catarina:
um estudo do estado da arte
Flávia Koch, Denísia Martins Borba e
João Carlos Ferreira de Melo Júnior

Por trás do silêncio **140**
Colonial do Wilderness
“no aquilombamento reside
a busca de um mundo”
Malcolm Ferdinand

Sementes da memória: **162**
legados botânicos da diáspora Africana
Judith Carney

Paisagens e resistência **188**
na diáspora africana:
cinco séculos do dendê na Bahia
Case Watkins

As ecologias de Ngoma: **230**
a vida multiespécie do Candombe do Açude
Emmanuel Duarte Almada, Flávio José dos Santos e
Shirlene Sabina dos Santos



Ecologias afrodiaspóricas: lutas ambientais, saberes e alianças mais que humanas nos territórios de matriz africana¹

Emmanuel Duarte Almada

DCBIO, UEMG - IBIRITÉ, Kaipora - Laboratório de Estudos Bioculturais

Mauricio dos Santos

PPGAn-UFMG, Kaipora - Laboratório de Estudos Bioculturais

Flávio Henrique de Oliveira Santos

PPGE- UFMG, Kaipora - Laboratório de Estudos Bioculturais - UEMG

Maria Dolores de Lima e Silva

PPGJS, Ginga UFF, Iyalase do Ase Idasile Ode

Aderbal Moreira Costa

Ashogun do Ilê Omiojuaro, Rede Afroambiental.

¹ Este trabalho, bem como a organização deste dossiê, contou com apoio da FAPEMIG (Processo - APQ-02007-22) e do Edital PQ/UEMG nº 10/202.





Uma das faces da crise ambiental engendrada pelo avanço da máquina de morte do Capital é constituída pela imensa massa de refugiados climáticos que anualmente são obrigados a sair de seus territórios. Embora esses grandes deslocamentos sejam quase sempre noticiados em termos humanos, outras espécies e serem também se deslocam e produzem novas formas de habitar a Terra. Essas grandes migrações forçadas do presente são, em última análise, um outro momento histórico dos grandes deslocamentos forçados que constituem a diáspora africana resultante do tráfico transatlântico dos negros escravizados entre os séculos XVI e XIX e cujos impactos econômicos permitiram a ascensão do próprio Capitalismo como expressão do sistema-mundo moderno-colonial.

Sob a expressão *Ecologias Afrodiaspóricas* abrigamos a diversidade de formas de produzir mundos nas américas tecidas nas alianças entre negros, indígenas, plantas, animais, solos, águas e outros seres que aqui viviam ou que aqui chegaram ao longo dos séculos. Essas *Ecologias Afrodiaspóricas* incluem desde práticas agrícolas e alimentares, modos de cuidar e curar, manejo das florestas, savanas, rios e mares, bem como espiritualidades e religiosidades múltiplas que se conformaram frente à ordem colonial. Por outro lado, também se referem às formas contracoloniais de *aquilombamento* e encantamento das lutas ambientais, denunciando a ferida colonial geradora das crises ecológicas, ao mesmo tempo que anuncia as formas comunitárias de vidas mais que humanas como respostas à perspectiva reacionária da modernização ecológica.

As diásporas, enquanto um modo particular de movimento humano em suas andarilhares pelo planeta, têm ganhado espaço considerável no mundo acadêmico e têm se configurado também como elemento discursivo de ação política. De acordo com Kim D. Butler (2020), “as diásporas são um tipo dinâmico de comunidade baseado na lógica primordial da família; diversas pessoas espalhadas por muitos lugares que, no entanto, se percebem unidas por uma ascendência comum e, em particular, conectadas a um local comum de origem”. As *Ecologias Afrodiaspóricas* são, desta maneira, marcadas por uma referência a um passado comum que, no mundo Atlântico, teve nos navios negreiros seu principal agente dispersor. Todavia, a diáspora que aqui nos interessa não é apenas aquela dos humanos, mas a de todos os seres arrastados entre continentes. A dispersão do dendê para as Américas ou da mandioca para a África implica em uma série de transposições, transformações e negociações ecológicas, ou seja, as chegadas dessas espécies em seu novo lar é, por si só, produtora de novas ecologias.

A compreensão da diáspora e as ecologias delas derivadas, engloba os regimes de conhecimento, as memórias e as relações com os lugares de origem que persistem e estruturam novas alianças nos lugares de destino. Dessa maneira, as ecologias dos candomblés, dos quilombos ou dos quintais das periferias urbanas são compostas tanto pelas relações entre os seres quanto pelo acionamento e mobilização da memória que se desloca em direção ao passado-presente africano. A ideia de diáspora, enquanto produtora de identidades, tem como consequência a criação de formas próprias de engajamento dos indivíduos e coletividades nas lutas ambientais. O enfrentamento ao racismo expresso pelas tentativas de criminalização do abate religioso de



animais pelas tradições de matriz africana assim como as mobilizações quilombolas para a garantia de seus territórios tradicionais são claras manifestações dessas *Ecologias Afrodiaspóricas*, na medida em que evidenciam a colonialidade do ambientalismo liberal.

Ao longo das últimas décadas, uma profusão de trabalhos tem se dedicado a descrever os sistemas de manejo da biodiversidade pelos povos tradicionais de matriz africana nas Américas, especialmente nos contextos latino-americanos e caribenhos. Desde às etnobotânicas do candomblé aos sistemas agrícolas de quilombolas, marrons e cimarrones, temos um considerável conhecimento sobre o fluxo de espécies e conhecimentos entre os continentes. De forma similar, desde a década de 1990, investigações têm destacado o engajamento dos povos de matriz africana nas lutas ambientais e, de maneira mais recente, as diversas expressões do racismo ambiental. Ao propormos um dossiê sobre as *Ecologias Afrodiaspóricas* desejamos destacar o denominador comum destes campos de pesquisa, ou seja, o caráter diaspórico e contracolonial das alianças mais que humanas que ao longo dos séculos tem nos convidado a cultivar outras práticas de cuidado e de vida em comum, outras formas de habitar a Terra e fazer mundos, outras ecologias.

O artigo que abre o dossiê **Ainda é Tempo** de Cristiane Souza e Wanda Araújo, trata da ancestralidade e o exercício religioso dentro dos terreiros, espaços de educação, formação, experiência e preparação política. Além disso, aborda a categoria *lyá*, que contém o ethos da matripotência e que se refere aos cuidados com a manutenção da vida. Diz ainda a respeito da ancestralidade como um conceito que abrange duas noções: a familiar e a religiosa. A primeira se refere aos valores adquiridos em casa, enquanto a segunda se relaciona ao exercício religioso nos terreiros. Por fim, o texto destaca que as pessoas de Axé existem e coexistem em dois mundos: o intra-mariô, no qual estão protegidos por suas sabedorias e energias; e o extra-mariô, o mundo de fora, comum a todos, sendo necessário unir esses dois mundos para enfrentar o racismo, o machismo e outras formas de opressão.

Epistemologias do Sul e saberes de(s)coloniais – pela valorização da produção de conhecimento em África e Abya Yala de Dinazilda Cunha de Oliveira, busca valorizar a produção de conhecimento produzida em África e Abya Yala a partir da metáfora do Sul como campo epistêmico que estuda saberes suprimidos ou marginalizados pelo colonialismo. Aborda que o paradigma afro-centrista convoca todas as populações periféricas a buscar pela mudança nas relações de poder através da valorização de sua própria cultura e evidencia a noção de Ubuntu, um dos princípios organizacionais essenciais das populações Bantu, que defende a primazia da aceitação do outro e das diferenças. O texto confere destaque ao feminismo de(s)colonial e o feminismo negro como os que mais provocam discussões críticas para questionar o status quo dos movimentos feministas. Discute como é importante valorizar e propiciar que o feminismo africano ganhe cada vez mais espaço e informa que o objetivo do paradigma afrocêntrico é que a África-sujeito seja reconhecida e tratada com o respeito que sempre mereceu, reunindo conhecimentos e congregando outros vários que foram relegados à subalternidade.

Aprendendo com e pelo encantar das folhas de Flávio Henrique de Oliveira Santos, Lucas Rafael Germano Alves, Breno Moreira e Emmanuel Duarte Almada, trata sobre a importância dos terreiros de religião de matriz africana para a preservação de saberes ancestrais a partir do desenvolvimento do Projeto de Pesquisa Onã Ewê da UEMG (Universidade do Estado de Minas Gerais) que busca tecer narrativas construídas nos terreiros, por meio de entrevistas com autoridades tradicionais. As narrativas evidenciam como as plantas são dotadas de agências e que compõem um complexo sociocultural multiespecífico nos terreiros que potencia envolvimentos, emoções e transformações. O texto destaca que a legislação brasileira afirma que os territórios tradicionais



são espaços nos quais emergem relações sociais, políticas, organizacionais e cosmológicas. E que o reconhecimento, valorização e respeito à diversidade socioambiental e cultural dos PCTs (Povos e Comunidades Tradicionais) é fundamental para a preservação destes saberes ancestrais.

Estar com Makaia: povos de terreiro e ecologias das multiplicidades de Lânia Mara Silva mostra como os povos de terreiro, através de suas práticas e rituais, criam ecologias das multiplicidades, onde a natureza, os orixás, as entidades e as pessoas se relacionam de forma simbiótica. Essa relação não é apenas de uso e sacralização, mas também de filiação, convergência e pertencimento. O ritual é a ação que coloca as intenções dos sujeitos em interação com os orixás e entidades. Narra que a especulação imobiliária e as transformações urbanas fazem com que muitas vezes o povo de terreiro tenha que procurar lugares mais afastados, o que evidencia que o mundo religioso de matriz africana no Brasil está em movimento, sendo recriado dinamicamente e conflituosamente. A relação com Makaia é uma forma rizomática de pensar e trabalhar as diferenças.

Ọkàn Mímọ / Ìwà Pẹ̀lẹ̀: ética-ancestral no “caroço de dendê” de Mãe Beata de Yemanjá de Marcos da Silva Júnior explica que Ọkàn Mímọ e Ìwà pẹ̀lẹ̀ são conceitos éticos da filosofia Iorubá, que remontam ao passado e são preservados pelo Candomblé. Estes conceitos extrapolam o «eu» e a ideia de evocação racional hetero-patriarcal-cristã-dogmática. Esses saberes filosóficos africanos e afrodiáspóricos incorporam uma relação com a natureza que é representada pela integralidade do sujeito/ética/amor/natureza. O livro “Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros” de Mãe Beata de Yemanjá, narra a oralidade da sacerdotisa, que dedicou seus esforços à cultura afro-brasileira com Ìwà pẹ̀lẹ̀ e Ọkàn Mímọ, conceitos compartilhados como práticas de cuidado do corpo e da natureza entre os Povos de Terreiro.

Nema: Redescrições de tempo, espaço e protagonistas para um Brasil amefricano de Guilherme Dantas Nogueira e Tânia Mara Campos de Almeida,, fala a respeito de Nema, uma entidade de Umbanda que personifica a conexão entre épocas, paisagens, histórias, raças/etnias e mundos. Nasceu escravizada no Brasil colônia/império oitocentista e, quando faleceu, já havia a Lei Áurea e ela estava liberta. A Umbanda é uma religião afro-religiosa brasileira que se funda nas relações entre povos negros e indígenas, guardiães de cultos à natureza e respeito a ela. Ela é inclusiva a orientais, ciganos, judeus e outras/os, tal qual sua pluralidade e intensa movimentação existencial. Nema é um exemplo de como a história e geografia dos grupos ditos invisíveis e inaudíveis na sociedade nacional são valorizadas e recriadas na Umbanda. As carrancas de Pirapora/MG também são parte desta tradição, com sua origem provável europeia, mas uso em um contexto religioso afroameríndio. Elas são usadas como representações de guerreiros, de comunidades, para afugentar espíritos maléficos e outros perigos sociais e sobrenaturais. A Umbanda é, portanto, um lócus amefricano para e de negros e indígenas, que conecta as pessoas em suas paisagens reais e imaginárias, longínquas e próximas, por meio de Nema.

Etnobotânica do Candomblé em Santa Catarina: um estudo do Estado da Arte de Flávia Koch, Denísia Martins Borba e João Carlos Ferreira de Melo Júnior, visa compreender como as comunidades tradicionais de matriz africana têm garantido o acesso às áreas de floresta para coleta de plantas ritualísticas. Os africanos trouxeram consigo e disseminaram pelo Brasil um número significativo de espécies vegetais, tais como as do gênero *Ocimum*. As folhas/ervas/florestas são concebidas como seres espirituais e como divindades que adquiriram fundamental importância para as comunidades tradicionais de matriz africana. A pesquisa possibilitou a identificação de uma fração da flora de uso ritual utilizada pelas comunidades tradicionais de matriz africana no estado de Santa Catarina e teve como objetivo ampliar o campo de conhecimento sobre o uso



da diversidade florística do Estado e sua potencialidade nos aspectos alimentícios, ritualísticos e medicinais do Candomblé. Além disso, estabelece diálogo entre os saberes populares e científicos.

O artigo **“Behind the Colonial Silence of Wilderness: ‘In Marronage Lies the Search of a World’** de Malcolm Ferdinand, traduzido por Matheus Machado Vaz, aborda o tema do *wilderness*, que tem sido defendido pelos ambientalistas desde o século XIX como essencial para a preservação dos espaços selvagens. O autor critica Malm por não prestar atenção nas formas como os quilombolas nomeiam, conceituam e narram suas experiências. Ferdinand destaca a história do aquilombamento, prática de criação de comunidades afrodescendentes em diferentes espaços como refúgios para lutas pela libertação. Ele também enfatiza a importância de dar voz às mulheres, pobres e minorias racializadas que historicamente foram excluídos dos discursos do *wilderness*.

O artigo **“Seeds of Memory: botanical legacies of the African Diaspora”** de Judith Carney, traduzido por Angela Steward, aborda o papel das culturas africanas nos trópicos do novo mundo durante a expansão ultramarina europeia nas décadas seguintes a 1492. A literatura sobre o intercâmbio colombiano ignora o papel das culturas africanas nos trópicos do novo mundo, mas durante o período inicial de desenvolvimento das *plantations*, os africanos escravizados desempenharam um papel crucial na dispersão das plantas e animais africanos para alimentação através do oceano Atlântico. O comércio transatlântico de escravos impulsionou a chegada de várias plantas africanas apreciadas por suas propriedades medicinais às Américas.

O artigo **“Landscapes and Resistance in the African Diaspora: Five Centuries of Palm Oil on Bahia’s Dendê Coast”** de Case Watkins, traduzido por Rafael Barbi Costa e Santos, apresenta uma análise histórica do dendê na Bahia, enfatizando sua importância como uma expressão agroecológica da diáspora africana e como uma forma de resistência às imposições coloniais. O texto destaca que o dendê emerge de uma paisagem cultural biodiversa construída através de cinco séculos de intercâmbio socioecológico transatlântico, em contraste com as monoculturas agroindustriais que dominam a produção global. O artigo também aponta que, apesar dos esforços de transformação em uma monocultura moderna, os dendezais emergentes e as paisagens policulturais tradicionais ainda dominam o uso da terra na região. O estudo integra obras recentes da diáspora africana interessados em compreender a proliferação das paisagens tradicionais de dendê da Bahia

Encerrando o dossiê, o texto **As Ecologias de Ngoma: a vida multiespécie do Candombe do Açude**, de Emmanuel Duarte Almada, em coautoria com Flávio José dos Santos (Mestre Cutá) e Shirlene Sabina dos Santos (Mestra Chia), apresenta uma breve descrição das ecologias produzidas nas relações entre humanos, tambus e outros saberes que participam do candombe do Quilombo do Açude, comunidade a que pertencem os dois coautores do artigo. O texto traz elementos importantes para se compreender a estrutura ritual do candombe, enquanto parte das tradições de matriz africana dos reinados e congados. O candombe é descrito como um momento de afirmação e produção de alianças entre seres, uma *ecologia de ngoma*, em referências às comunidades de ngoma dos povos banto, dos quais descendem grande parte da comunidade negra brasileira. As transformações do candombe são compreendidas pelos autores como expansão das alianças que compõem essa ecologia afrodiáspórica, reafirmando um modo de ser comunidade (mais que humana) orientado pela partilha, a festa e a alegria.

Desejamos que este dossiê se torne uma semente-ancestral, capaz de gerar reflexões sobre a influência das sementes plantadas por nossos antepassados, especialmente pelas matriarcas, em nosso presente e futuro. Essas sementes-ancestrais representam ecologias, tecnologias e conhecimentos de origem africana, transmitidos e atualizados de geração em geração como



um legado para futuros plantios. A ancestralidade não está atrás, não é algo ultrapassado ou antiquado, mas sim uma força dinâmica em constante evolução, moldando os mundos produzidos por comunidades multiespécies afrodiaspóricas. A ancestralidade está na frente, pois são as sementes-ancestrais a base para a construção das comunidades, inclusive com outros seres que habitam o mundo, isto é, o futuro é ancestral. A ancestralidade é tanto a fonte quanto o resultado das nossas ações no presente. Ou, como nos ensina a expressão afro „Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje“, devemos agir levando em conta os ensinamentos da nossa ancestralidade para construir um passado futurista. Estas *Ecologias Afrodiaspóricas*, germinadas de sementes-ancestrais e nascidas das feridas coloniais, são também, nas palavras de Ailton Krenak (2019), modos “adiar o fim do mundo”. Que Írókò sustente os céus, e traga até nós a memória e a sabedoria de nossos ancestrais.

REFERÊNCIAS

- BUTLER, K. D. Definições de Diáspora: articulações de um discurso comparativo. In. BUTLER, K.D.; DOMINGUES, P. **Diásporas imaginadas: Atlântico negro e histórias afro-brasileiras**. Editora Perspectiva S/A, 2020, p.1-36
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Editora Companhia das letras, 2019.



Artigos

Ainda é tempo

Cristiane Souza

Ylê Asè Egi Omim; UERJ

Wanda Araújo

Ylê Asè Egi Omin

Ainda é tempo

Resumo:

Este artigo tem o intuito de compartilhar alguns pensamentos e práticas que estão sendo vivenciados no terreiro de candomblé *Ylê Asé Egi Omim*, que também é um Centro de Tradições da Cultura Afro-Brasileira. A intenção é destacar as iniciativas que os terreiros promovem e que são também locais de educação, formação, experiência, exercício de novos modos de vida e de respeito à transmissão e à continuidade dos conhecimentos ancestrais. Também são espaços pedagógicos e afetivos de preparação política e de convivência circular com a natureza, como forma de enfrentamento ao mundo excludente imposto pela colonialidade.

Palavras-chave: terreiro, quilombo, pretafrogogias, matriarcado.

Todavía es tiempo

Resumen:

Este artículo tiene como objetivo compartir algunos pensamientos y prácticas que se están viviendo en la Casa de Candomblé Ylê Asé Egi Omim, que también es un Centro de Tradiciones de la Cultura Afrobrasileña. La intención es resaltar las iniciativas que los terreiros promueven, que también son lugares de educación, formación, experiencia, ejercicio de nuevas formas de vida y respeto por la transmisión y continuidad de los saberes ancestrales. Estos son también espacios pedagógicos y afectivos de preparación política y de convivencia circular con la naturaleza, como forma de enfrentar el mundo excluyente impuesto por la colonialidad.

Palabras clave: casa del candomblé, quilombo, pretafrogogias, matriarcado.

We still have time

Abstract:

This article aims to share some thoughts and practices experienced in the terreiro [house] of Candomblé Ylê Asé Egi Omim, which is also a Center for Afro-Brazilian Culture Traditions. The intention is to highlight the initiatives that the terreiros promote and that they are also places of education, training, experience, the exercise of new ways of life, and respect for the transmission and continuity of ancestral knowledge. They are also pedagogical and affective spaces for political preparation and circular coexistence with nature to face the excluding world imposed by coloniality.

Keywords: terreiro, quilombo, pretafrogogias, matriarchy.







*Damos o conhecimento para a fêmea,
nossa Ìyá que encarna o conhecimento.*

*Nós chamamos o conhecimento de Oxum,
nossa Ìyá que encarna o conhecimento*

*Nos submetamos a Ìyá
É Ìyá quem nos deu à luz.*

*Antes de nos tornarmos seres humanos.
Nos submetamos a Ìyá*

*A fêmea deu à luz ao soberano
Antes que o soberano se tornasse um Deus.*

Excerto de Oseetura¹

Toda herança da cultura iorubá se assenta sob reflexões constantes e profundas acerca do corpo e das relações com a natureza como elementos constitutivos para nossa trajetória no Àyé (Terra). Também estruturam vivências pautadas nas orientações dos mais velhos para enraizar os aprendizados, ancestralmente passados e repassados de voz em voz.

Falar de ancestralidade, neste momento em que ainda tantos corpos pretos são apagados pelo opressor, é entender que precisamos fortalecer nosso corpo físico e nosso corpo ancestral para seguir na luta e estabelecer novas políticas.

Podemos evocar aqui pelo menos duas noções de ancestralidade. A primeira é a familiar, que se exerce no dia-a-dia e diz respeito aos valores adquiridos em casa, a nuclear célula de enfrentamento ao mundo racista, branco e machista. A segunda é a ancestralidade que nasce do exercício religioso dentro dos terreiros, que se elaboram também como espaços culturais, políticos, sociais, econômicos e éticos. Essa noção acentua que os terreiros são verdadeiros quilombos, guardiões de sabedorias milenares e criadores de processos de transmissão que se atualizam, mas que mantêm estruturas de longa duração.

Importante dizer que o Ylé vive a primeira dinastia, que se edifica com toda uma bagagem de uma família do samba, da macumba e de toda a cultura preta. Uma construção que tem seus pilares nas vivências dos que vieram antes, e, por isso, olha para trás para ouvir a voz dos mais velhos para nunca esquecer do que já foi feito. A oralidade é nossa forma de escrita e nosso modo de continuidade, que vem estruturando nosso terreiro através de uma prática matricial de gestão, conduzido por uma Yalorixá que compreende que a potência do cuidado, do afeto e de gerir uma comunidade está igualmente potencializada em todas as pessoas que o compõe.

Nesse sentido, é preciso desmistificar também a ideia de que os terreiros são lugares onde apenas se misturam ingredientes mágicos, como bem aponta o professor Jayro de Jesus². Os terreiros são espaços de educação, formação, experiência, exercício de novos modos de vida,

1 Mito sobre Oxum, de origem iorubá. Versos coletados por Oyèrónké Oyewùme com o Chief Olagoke Akan-ni, Araba Oluawo Ogbomoso, em 7 de julho de 2008. Tradução Wanderson Flor do Nascimento.

2 Professor Jayro Pereira de Jesus é Teólogo da Religião Afro e é um atuante pensador sobre a Educação, com ênfase em Educação, com foco nos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, comunidades tradicionais de terreiro, paradigma civilizatório negro-africano, paradigma civilizatório e metodologia afro-centrada.

respeito à transmissão e à continuidade dos conhecimentos ancestrais. Também são trincheiras de preparação política e de convivência circular com a natureza como forma de enfrentamento a esse mundo, já tão apodrecido.

Dar relevo aos terreiros como lugares de geração de potências criadoras, é reconhecê-los como espaços de vivências de uma memória ancestral que se faz urgente, atual e viva. Importante que se diga que a ancestralidade não deve ser confundida com passado, até porque do povo preto foi retirado o passado e, ainda hoje, tentam tirar de nós uma perspectiva de futuro. O ancestral, tanto em relação à espiritualidade, quanto às tecnologias, tem função primordial no tempo presente - e reivindica pela autoria de saberes e ciências carregados de encantamentos e magias que os elevam à permanência.

No barro pisado do terreiro aprendemos com os orixás através dos toques, danças e histórias de luta, amor e sobrevivência. Vivemos a exemplo de seus ensinamentos, rodeados de mandingas e protegidos das armas que nos cabem: *ochês*, *abebés*, *ofás*, adagas, lanças, ervas, grãos, elementos minerais, vegetais e animais, com os quais vivemos, convivemos e interagimos.

As memórias das matrizes africanas estão essencialmente escritas e inscritas no corpo. Damos ao corpo aquilo que ele precisa para estar em equilíbrio. Para nós, não existe distinção entre corpo e alma e, portanto, nosso corpo físico, tudo que envolve seu bem estar e todos os outros seres que nos cercam, são sagrados. Nossos corpos são nossos altares vivos, onde se assentam ciências milenares.

Então, nosso tratamento ao corpo é integral e integrado, e temos diferentes enfermarias para cuidar de tudo. Nossa sabedoria sobre as plantas vem de longe, nossa farmacopéia é estudada e usurpada até hoje pela branquitude, que se utiliza das ervas sagradas e as converte em patentes de negócios bilionários para a formação de grandes oligopólios. Nós sabemos das riquezas contidas na natureza e contamos com a sabedoria dos *Babalossains*, que têm, entre outras funções, o conhecimento sobre as folhas, tão essenciais aos nossos rituais, para distinguir as receitas específicas para as necessidades de cada indivíduo e para cada ocasião. Nossa tarja preta não tem contra indicações e, há muito tempo, os terreiros tratam de mazelas físicas e sociais através dos banhos, plantas, chás, rezas, rituais, vivências e convivências. Temos a honra de experimentar na pele a energia dos orixás, que eriçam os pelos e abrem outros mundos incontáveis.

Em visita ao nosso território, em fevereiro de 2022, em virtude do lançamento do seu livro *Colonização, Quilombo: modos e significações*, o pensador e poeta quilombola Nego Bispo (2021), afirmou que “o quilombo é cosmológico. O quilombo é o céu, a terra, o vento, a floresta. O quilombo é tudo isso.”³

Para contar um pouco sobre nossas experiências enquanto quilombo urbano, é preciso saber que nossa comunidade se chama *Ylê Asè Egi Omim*. *Egi* (Terra) e *Omin* (Água), por isso dizemos que somos filhos da Terra e da Água. Estamos localizados em Santa Teresa, em plena região de preservação de Mata Atlântica, no Rio de Janeiro. Nos organizamos para viver o terreiro para além da prática religiosa. Compreendemos que o território sagrado de um *Ylê*, também é um foco de elaboração de pensamentos e ações sobre o mundo, revivendo e construindo códigos filosóficos, pedagógicos, éticos, políticos, culturais e afetivos do povo preto, coletivamente.

Sob essa perspectiva, o espaço também abriga o Centro de Tradições da Cultura Afro-brasileira Egi Omim, justamente para promover um diálogo com outros projetos, outros atores

³ O trecho da fala de Nego Bispo pode ser visto na página do instagram do Egi Omim. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CaQIQS3pFmN/>



sociais e abrir os portões para discussões de temas urgentes e necessários. Deste modo, nossas ações se potencializam através desse trânsito, fazendo conversar a tradição com o presente e com o entorno, um território cercado de comunidades às voltas da Floresta da Tijuca. Estamos assim, lapidando nossos diamantes que são a educação, a arte e a cultura de práticas orgânicas para desenvolver projetos e novas parcerias, inspirados nas tecnologias afro-pindorâmicas⁴, que abarcam os saberes dos povos tradicionais.

Desde 2020 criamos a Colônia de Férias, *Erês, Curumins e Quilombolas*, aberta à comunidade do entorno. Com o intuito de exercitar um espaço com foco nas práticas pedagógicas do terreiro, recebemos crianças de idades entre sete e dez anos e oferecemos atividades que convidam a um mergulho nas nossas vivências. A colônia teve a duração de uma semana, onde ministramos oficinas de pintura corporal, de plantio, de toques e dança para os orixás, de arte com argila e grãos, dentre outras. Todos os dias, ao chegar, as crianças tomavam banho e trocavam de roupa para iniciar as atividades. Participavam também da produção da comida e tudo era feito coletivamente, como acontece no cotidiano do terreiro. Conseguimos, inclusive, manter a colônia em versão online no primeiro ano da pandemia.

Neste ano, de 2022, inauguramos o *Escritório da Mata* dentro do nosso território, orientado pelo Seu Roxo, Caboclo de Pena de linhagem Maranhense (cultuador dos ritos de boi) que faz parte da ancestralidade da família biológica da Matriarca do Egi Omim, Wanda Araújo. O Escritório nasce com o intuito de se dedicar ao exercício das *Pretafrogogias*⁵ de Terreiro. Um espaço que servirá como plataforma de elaboração de discussões e práticas antirracistas, utilizando a cultura, a arte, a educação e a relação com o meio ambiente para reforçar a identidade preta e suas *pretinhosidades*. Chamamos de *pretinhosidades* as práticas de existência do povo preto, baseados na resistência, mas também nas memórias e potências trazidas nos corpos, nas tradições e nos fundamentos. Princípios esses que nos erguem e nos fazem gingar no jogo de dentro e no jogo de fora para driblar o sistema com a inteligência da capoeiragem, que nos rega de inteligências e possibilidades de estratégias.

O espaço se estrutura também para estruturar formas próprias de manutenção e preservação de todo ecossistema que nos cerca. Estamos desenvolvendo tecnologias de plantio de ervas e planejando um laboratório para sementes. Para isso, estamos preparando uma incubadora de dispositivos, juntamente com outros projetos que levantam uma agenda sobre saberes tradicionais e outros modos de vida, que insistem em permanecer ativos nas brechas da hegemonia neoliberal propondo outros mundos possíveis.

Desse modo, estamos elaborando, na prática, nossas formas de organização e nossos códigos pedagógicos e políticos de resistência e de continuidade, frisando nossa relação com a natureza e com as potências ancestrais que nos unem.

Se falar de natureza também é falar de ancestralidade, é preciso nos remeter às forças femininas que zelam pela vida e que inspiram nossa existência. E, quando falamos de vida, nós, povo de Axé, estamos falando de uma vida cheia de fartura, saúde, equilíbrio, boas palavras e bons ensinamentos, para os nossos e para todos. Podemos traduzir Axé como potências de vida, mas não uma vida qualquer, sujeita a todos os males que o colonialismo, o capitalismo, o machismo e a necropolítica impõem. Mas uma vida plena no exercício dos nossos direitos e de

⁴ Nego Bispo sugere o termo afro-pindorâmica como prática de descolonização da linguagem e do pensamento. Pindorama (Terra das Palmeiras) é uma expressão tupi-guarani para designar regiões e territórios da hoje chamada América do Sul, que incluem populações quilombolas, negras e indígenas.

⁵ . Termo criado por Wanda Araújo para designar as práticas pedagógicas e ações de trincheira que vêm sendo elaboradas no Ylê Asê Egi Omim e que podem ser difundidas em outros espaços.

liberdade para as vivências que nos ensinam que batucar, cantar e dançar é cuidado, é reza e nos fortalece integralmente.

Cada vez mais, temos a oportunidade de conhecer mulheres que vêm exercitando, já há tempos, novos modos de falar, de escrever, de agir, de pensar e de viver, transgredindo as epistemologias coloniais. São essenciais para nós, por exemplo, o conceito de “escrevivências”, desenvolvido pela professora e escritora Conceição Evaristo (EVARISTO, 2006), que se constrói a partir da elaboração da própria existência, experimentadas no corpo, na pele, na memória e na subjetividade, como base para criação de narrativas específicas dos corpos pretos.

Assim como Conceição, também Carolina Maria de Jesus, Chimamanda Ngozi Adichie, Bell Hooks, Audre Lorde, Angela Davis, Lélia Gonzáles, Beatriz Nascimento, Denise Ferreira da Silva e Oyèrónkẹ Oyěwùmí, colocam uma lente de aumento sobre o mundo, embebidas em águas que reavivam heranças femininas ancestrais. E é dessas águas míticas que brotam potências de vida que permitem estruturar códigos espirituais, mas também sociais, políticos, filosóficos, éticos e estéticos.

A pensadora Oyèronke Oyěwùme traz para reflexão a estrutura pré-colonial da sociedade Oyo-ioruba¹ do sudoeste da Nigéria, de onde é natural. Ela aponta que essa estrutura de sociedade não mantinha uma ordem político-social generificada⁶. Ou seja, não se organiza tomando o gênero como princípio para determinar as funções na comunidade. Também frisa que, dentro do sistema organizacional iorubano, não fundamentado na ideia ocidental de “homem” ou de “mulher”, a instituição “*Ìya*” (traduzida como Mãe), é o centro, pois ela é a fundadora da prole, sem a qual, nada existiria. “A *Ìyá* é a entidade que incuba e dá à luz a uma alma já existente.” (OYÈWÙME, 2016, p. 5). A categoria *Ìyá* contém o ethos da matripotência, assentado no entendimento de que os cuidados com a manutenção da vida não cabem somente a quem a gerou, lugar ocidentalmente relegado às mulheres e que determina as funções da categoria “mãe”. Nesse sentido, *matrigestar* é estabelecer formas cotidianas de vida, através das encruzilhadas fluidas, com abrangência espiritual e também social, econômica, cultural, para estruturar dispositivos cosmopolíticos para a comunidade. A essa potência feminina, tomamos como a qualidade de Mãe Ancestral (*Ìya*), que integra a esse princípio um poder gerador. Nesse sentido, a potência *Ìya*, condizente à fertilidade, não se refere somente à geração de vida, mas também à capacidade de nutri-la. Esse signo agrega para nós o fundamento de *matrigestar*, que opera como valor simbólico para a manutenção de estruturas organizacionais de uma comunidade.

Desse manancial que brota da potência de *Ìya* como código organizacional, podemos ver brotar águas que criam espelhos capazes de refletir, tanto a nós mesmos, quanto ao que está ao nosso redor, para criar múltiplos pontos de vista. O poder imagético das águas cria encruzilhadas líquidas, que possibilitam duplicar mundos e inaugurar caminhos. As águas, elemento presente desde a geração até a nutrição, nos ensinam a vislumbrar tudo que é próspero e abundante, fundamentos de extrema relevância nos processos de investigação das subjetividades, na humanização das relações e nos princípios para organização de uma comunidade. Esses fundamentos podem se tornar princípios pedagógicos que se instauram a partir de uma ética do cuidado, da coletividade, do afeto e do amor como arcabouço político para ancorar estratégias de trincheira e de combate. A lembrar que, desde a travessia do Atlântico, “os corpos negros trasladados nos fluxos da diáspora são também terreiros, que se significam, através de suas práticas, outras

⁶ Na sociedade iorubá, pelo contrário, as relações sociais derivam sua legitimidade dos fatos sociais e não da biologia. Os meros fatos biológicos da gravidez e parto importam apenas em relação à procriação, como devem ser. Fatos biológicos não determinam quem pode se tornar monarca ou quem pode negociar no mercado. Na concepção autóctone iorubá, essas questões eram questões propriamente sociais, e não biológicas; portanto, a natureza da anatomia não definia a posição social de uma pessoa. (OYÈWÙME, 2016, p. 17).



possibilidades de invenção de vida e de encantamento do mundo” (RUFINO, SIMAS, 2018, p. 50), como matéria de continuidade e de reinvenção.

Há uma íntima ligação entre a simbologia de *lyá* com os modos de criação na arte, por terem, ambos, a função sagrada de gerar, o que traz ao fundamento uma dimensão estética, que tem íntima ligação com “Axé”. Essa qualidade é considerada *Onàyiya* - que diz respeito a “fazer arte - entre outras coisas” (OYÊWÙME, 2016, p. 15).

Nossa cartilha preta é desenhada no corpo, inscrita na carne, gravada em todos os sentidos. Esse aspecto nos potencializa de forma total e nos permite perceber o que acontece no mundo de forma ampla. Esse é o valor ancestral. Essa é a potência do saber feminino que se materializa no cuidado e na possibilidade de fazer leituras do mundo em formato firme, cheiroso e singelo. Nesse sentido, nosso quilombo urbano vive hoje a primeira dinastia de um matriarcado que é atual e militante das causas antirracistas e está se enraizando no dia após dia. Vamos existindo e resistindo, com fé nas nossas ações pedagógicas, na lapidação de uma consciência política dos nossos e nas nossas práticas que envolvem toda a comunidade. Ainda é tempo... Tempos de vírus que matam milhões, de natureza revoltada, de águas que descem a montanha levando tudo. Será que ainda somos capazes de nos renovar e transbordar para além dos prenúncios de fim dos tempos? Ainda podemos ser água que rola macia na pedra bruta?

A forma como a história que se escreveu apagou a nossa memória dos livros brancos, ao passo que a memória preta foi construída no desterro, nos porões dos navios, nas senzalas e ainda hoje nas prisões, nos hospícios, nas ruas e ruelas das favelas. O povo preto, o corpo preto, mesmo sendo marcado, agredido e assassinado, foi e é capaz de guardar e fazer permanecer sabedorias ancestrais de resistência, de luta e desenvolver tecnologias refinadas de existência. E, grande parte disso, se deve aos terreiros. Sabedorias essas que secularmente foram sequestradas e escamoteadas sob o disfarce de novas roupagens brancas.

Nossos terreiros são territórios com profundos modos de organização e subsistência. O *Awo* está conosco, a *kizomba* está conosco. Por isso, não vão nos desanimar e nem nos dizimar, tal qual planejaram. Nossos tambores acordam vidas, nossas rodas que contrariam o sentido do relógio espiralizam o tempo e fazem existir saberes, nossos ritos se atualizam a cada vez que são refeitos em nossos corpos, que são altares vivos. Nós, pessoas de Axé, existimos e coexistimos em dois mundos: o *intra-mariô*, no qual estamos protegidos por nossas sabedorias e todos os seres e energias que nos acompanham; e o *extra-mariô*, o mundo de fora, comum a todos, que nos persegue, nos explora e nos mata. Precisamos entender que o mundo dos brancos não nos acolhe, não nos abraça, não nos legitima e ainda escamoteia nossa história.

Pertencer a uma religião de matriz africana é entender que o pilar de sustentação do nosso Ser é o Axé como potência radical de vida, em todos os sentidos, para nos elaborar como indivíduos e como comunidade, atuando politicamente na sociedade. Uma vida saudável, plena e abundante, considerando a nossa vida física, da carne e do osso, mas também a vida do verde das plantas, da água, da terra, da pedra, enfim, nos entendendo como natureza. Mais do que nunca, temos que ocupar os espaços onde se elaboram políticas. As canetas que decidem têm que estar também em mãos pretas, dando as cartas e definindo o jogo.

Desejamos que esse escrito tenha efeito de alimento, que nos fortalece e nos deixa inteiros e inteiras para somarmos na luta contra a lei da bala, que normaliza a necropolítica, a miséria, a fome, as formas de exclusão, exploração e desigualdades.

Que nossas forças se unam para lutar contra o peso das canetas que autorizam todos os tipos de perversidade contra nosso povo. Ainda é tempo.

Referências

BISPO, D, S. A. **Colonização, quilombos:** modos e significações. Associação de Ciências e Saberes para o Etnodesenvolvimento AYÔ. Brasília, 2021.

EVARISTO, C. **Becos da memória.** Belo Horizonte: Mazza, 2006.

RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas.** Rio de Janeiro: Mórula Editora, 2019.

RUFINO, L; SIMAS, L. A. **Fogo no mato:** as ciências encantadas das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula Editora, 2018.

YĚWÙMÍ, O. **Matripotency:** òyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood? Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento. Palgrave Macmillan, cap. 3, p. 57-92. Nova Iorque, 2016.



Epistemologias do Sul e saberes de(s)coloniais: pela valorização da produção de conhecimento em África e Abya Yala

Dinazilda Cunha de Oliveira

Psicóloga, Doutora em Psicologia

Epistemologias do sul e saberes de(s)coloniais: pela valorização da produção de conhecimento em África e Abya Yala

Resumo:

Neste artigo serão discutidas as epistemologias do sul, os saberes decoloniais e os feminismos latino-americanos e africanos. O texto apresenta o pensar a partir da perspectiva das epistemologias do Sul e exige que façamos um retorno e reconhecimento dos saberes dos povos que habitam principalmente o sul global e que foram subjugados pelo colonialismo que o Norte introduziu como modelo hegemônico. Na perspectiva do feminismo, o pensamento que tem sido construído pela epistemologia do Sul sustenta as ideias que os feminismos latino-americanos e africanos têm discutido sobre a relevância da valorização do conhecimento e dos saberes produzidos no contexto em que vivem essas mulheres a partir de suas experiências, suas tradições, culturas e os vários saberes que elas possuem e têm acesso em seu cotidiano.

Palavras-chaves: epistemologia do sul, feminismo latino-americano, feminismo africano.

Epistemologías del sur y conocimiento de(s)colonial: valoración de la producción de conocimiento en África y Abya Yala

Resumen:

En este artículo se discuten las epistemologías del sur, los saberes decoloniales y los feminismos latinoamericanos y africanos. El texto presenta el pensamiento desde la perspectiva de las epistemologías del Sur y exige que hagamos una revalorización y reconocimiento de los saberes de los pueblos que habitan principalmente el sur global y que fueron subyugados por el colonialismo que el Norte introdujo como modelo hegemónico. Desde la perspectiva feminista, el pensamiento construido por la epistemología del Sur respalda las ideas que los feminismos latinoamericanos y africanos han discutido sobre la relevancia de valorar el conocimiento y los saberes producidos en el contexto en que viven estas mujeres, basados en sus experiencias, sus tradiciones, culturas y los diversos saberes a los que tienen acceso en su vida cotidiana.

Palabras clave: epistemologías del sur, feminismo latinoamericano, feminismo africano

Epistemologies of the south and decolonial knowledge – for the valuation of knowledge production in Africa and Abya Yala

Abstract:

In this article, the epistemologies of the South and the knowledge of decolonial, latin american and african feminisms will be discussed. The text presents thinking from the perspective of the epistemologies of the South and requires us to return and recognize the knowledge of the peoples who mainly inhabit the global South and who were subjugated by the colonialism that the North introduced as a hegemonic model. From the perspective of feminism, the thinking that has been built by southern epistemology supports the ideas that latin american and african feminisms have been discussing about the relevance of valuing knowledge produced in the context in which these women live from their experiences, their traditions, cultures and the different knowledge they have and have access to in their daily lives.

Keywords: epistemologies of the South latin american feminism, african feminism.





Epistemologias do sul e saberes de(s)coloniais – pela valorização da produção de conhecimento em África e Abya Yala¹

Pensar a partir da perspectiva das epistemologias do Sul exige que façamos um retorno e um reconhecimento dos saberes dos povos que habitam principalmente o sul global e que foram subjugados pelo colonialismo que o Norte introduziu como modelo hegemônico. A consciência crítica sobre nossas posturas, escolhas e ações que, consciente ou inconscientemente são pautadas pelo colonialismo, precisam ser objeto de nossas reflexões.

De acordo com Santos e Meneses (2009), o Sul é uma metáfora que designa o campo epistêmico que busca estudar saberes que o colonialismo suprimiu ou marginalizou subordinando-os ao seu poder e ao capitalismo. “As epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos” (SANTOS; MENESES, 2009, p. 13).

Portanto, é importante o esclarecimento acerca de que o Sul epistemológico não está necessariamente ligado ao sul global. Observa-se que a grafia também é distinta, pois quando se trata da epistemologia escreve-se Sul com a letra inicial maiúscula. O pensamento epistemológico que é considerado como Sul localiza-se, na maior parte dos casos, em zonas austrais na América Latina, África, Ásia. No entanto, é importante lembrar que existem exceções, pois é possível encontrar as epistemologias do Sul também no norte, uma vez que a atuação do colonialismo não se restringe apenas ao sul. O colonialismo e a colonialidade existem e atuam de diferentes modos e lugares e é importante que estes conceitos sejam estudados e apropriados como um conhecimento que pode transformar o *status quo*.

O colonialismo pressupõe o domínio e exploração de uma população sobre outra a partir dos meios de produção, sendo que os dominados ficam submetidos a um controle que atinge o âmbito político, seus recursos e o trabalho. O colonialismo subjuga um povo que tem uma identidade diferente do colonizador e a sede central do controle localiza-se em outra jurisdição territorial (QUIJANO, 2009).

A colonialidade tem como base de sua constituição o poder capitalista e tem um cariz classificatório sobre a população do mundo no que se refere às questões étnico-raciais, sendo que isto é feito de forma impositiva. A colonialidade utiliza a classificação como pedra angular para instalação de um padrão de poder que age em diferentes planos, meios e dimensões materiais e subjetivas da existência social cotidiana e da escala societal (QUIJANO, 2009).

Assim, a colonialidade atua de maneira distinta do colonialismo por estar presente nos vários âmbitos e lugares de pertencas sociais e subjetivas que os povos dominados habitam. No entanto, apesar de todas as consequências negativas que o colonialismo trouxe, os povos do Sul mantiveram sua resistência e críticas vivas e atualmente cada vez mais eles se voltam para uma reflexão sobre sua própria cultura e suas questões sociais. Essa população busca somar vários saberes e forças em prol da construção de um conhecimento que faça sentido em seu contexto social (QUIJANO, 2009; SANTOS e MENESES, 2009).

¹ *Abya Yala* é um nome em língua Kuna (povo que habita o território que corresponde ao Panamá e Colômbia) do continente que os colonizadores espanhóis nomearam como “América”. Significa: “tierra em plena madurez” ou “tierra de sangue vital” (PORTO-GONÇALVES, 2009).

A proposta de fortalecimento dos saberes do Sul, da pós-colonialidade, da de(s)colonialidade vem sendo difundida por intelectuais e movimentos sociais latino-americanos, africanos, asiáticos e de países considerados periféricos em relação aos países europeus e aos Estados Unidos. Nos textos sobre esta temática existem autores que utilizam o termo decolonial e outros descolonial. Nesta tese será utilizado o termo de(s)colonialidade, seguindo a diretriz proposta por Espinosa-Miñoso (2014) em sua produção sobre feminismo de(s)colonial. A ideia é abarcar ambos os significados sem incorrer na discussão sobre a tradução dos termos.

Os países do Norte epistemológico não são monolíticos, e mesmo neles encontraremos intelectuais e movimentos sociais que se posicionam ao lado dos que são oprimidos por diferentes formas de dominação colonial e capitalista. A circulação de saberes acontece rompendo barreiras que por vezes parecem intransponíveis.

Na América Latina, os movimentos sociais operários e camponeses sempre lutaram para que suas vozes fossem escutadas e suas demandas atendidas pelo poder público e organizações governamentais de seus países. Isto demonstra que a epistemologia do Sul se constitui a partir do diálogo entre diversos conhecimentos que existem espalhados pelo mundo nos movimentos sociais, nas artes, nas universidades e em outros espaços, e que se concatenam de maneira dialética.

Em África as sequelas da colonização estão presentes em várias dimensões, sejam elas socioeconômicas, políticas, culturais e outras. Porém, observamos o surgimento de um pensamento que valoriza o lugar da África-sujeito e da expressão de valores e mentalidades que podem e devem contribuir muito para o conhecimento sobre a humanidade e suas diversas batalhas, como por exemplo, o respeito e a valorização da diversidade cultural (LOPES, 2010).

Dentre os valores que tradicionalmente encontramos em África e que se distinguem daqueles promovidos pelo Ocidente capitalista, podemos citar: uma recusa da tirania do tempo; um poder e autoridade indivisíveis; o apagamento do indivíduo, face à comunidade; a aceitação e a canalização das paixões (principalmente pela ritualização); uma resistência à acumulação de riquezas; uma inserção pacífica no meio ambiente. Esses valores surgem como o negativo-ou antes, o positivo- do modelo ocidental globalizado. Deixam entrever que a evolução do mundo poderia efetuar-se de outra maneira, mais equilibrada, mais modesta, menos predatória, mais previsível (LOPES, 2010, p. 25).

O reconhecimento das multiplicidades e potencialidades dos saberes que circulam nas sociedades africanas é o passo inicial para que a própria África siga no sentido de uma autonomia em relação às suas necessidades e realidades criando novos pensamentos e estratégias de intervenções sociais. E neste sentido, Lopes (2010), indica a necessidade de que essa consciência da fecundidade da diferença de valores seja apropriada pelas sociedades africanas. Ele considera que esta postura traria benefícios a todo o planeta, além de contribuir para que o Ocidente olhe para uma África adulta e reconheça todo o grande potencial do continente africano.

Hountondji (2009), faz uma crítica sobre os estudos que se dizem africanos, mas que de fato apenas utilizam a África como campo de investigação e na verdade não partem de teóricos de lá. Ele exemplifica o campo da filosofia em que é utilizado o termo etno-filosofia para dizer do conhecimento produzido *in loco* e diferenciar-se de uma filosofia que reproduz os estudos euro-centrados. A apropriação da pesquisa e intervenção sobre suas próprias questões e realidades faz parte do processo de conscientização dos povos africanos sobre qual é o seu lugar enquanto Estado-nação no processo histórico-social-político global.

Talvez seja importante pensar que o olhar sobre si mesmo é mais necessário do que a conquista de um reconhecimento pelo ocidente. A força da valorização e autoestima estimula

potencialidades e possibilidade de transformação de dentro para fora que podem ser frutíferas e cumprir o papel de promover a visibilidade dos países africanos em um sentido positivo que direciona o reconhecimento desta África adulta.

A filosofia africana do *ubuntu* demonstra os princípios de compartilhamento e de cuidado mútuo. O *ubuntu* é um dos conceitos filosóficos e dos princípios organizacionais essenciais das populações que falam línguas bantu. “Estas populações precisam, face à globalização econômica, cimentar fortes vínculos de solidariedade, em primeiro lugar entre elas mesmas” (Hountondji, 2009, p. 139).

A concepção de direitos humanos na África tem grande influência dessa filosofia que entende o ser humano como uma totalidade e assim deve ter seus direitos assegurados (Hountondji, 2009). Este é um exemplo de como os saberes tradicionais que fazem parte da cultura daqueles povos são incorporados à regulação oficial das regras sociais naquele território. A incorporação dessa postura epistemológica ao cotidiano de pesquisadores, ativistas, militantes e outros é fundamental como uma perspectiva que reafirma as potencialidades e capacidades de luta e transformação da realidade.

Para uma melhor compreensão acerca de África, é preciso que os olhares se voltem à história e ao agenciamento da perspectiva de mundo africana que os povos que vivem naquele continente e na diáspora produzem. Para tal, alguns conceitos filosóficos serão apresentados como instigadores de um ponto de vista centrado nos valores e ideais africanos.

O conceito de Afrocentricidade² como um retorno à valorização das matrizes africanas do conhecimento tem sido estudado por diversos filósofos e demais estudiosos como o professor, poeta, dramaturgo, conferencista, pintor, fundador e dirigente da Associação Humanitária *Afrocentricity Internacional*, Molefi Kete Asante. Mucale (2013), indica que Asante é atualmente considerado o maior defensor da Afrocentricidade (ou Afrocentrismo).

Em seu livro *Afrocentricity: the Teory of Social Change* (2003), o autor diz que a convicção de que a melhor via para a saúde econômica, política, cultural e psicológica das africanas e dos africanos que residem nos EUA é a de se posicionarem de modo a valorizar sua própria história e cultura. Ao direcionar sua atenção às suas raízes e ancestralidade, eles fazem um movimento de fortalecimento de suas tradições, assim como de seus vínculos familiares e comunitários.

Para os povos africanos, a liberdade e a justiça são elementos chaves para pensar sua existência no mundo, seus posicionamentos e enfrentamentos das questões que se colocam diante das escolhas que fazem. Mucale (2013), apresenta a ideia africana da liberdade como paradigma de todo o pensamento que os direciona e a justiça como o ideal-chave ao lado da verdade “a liberdade de ser autêntico em todos os sentidos e a justiça de ser reconhecido e respeitado como tal pelo outro; a liberdade de autodefinição e autodeterminação como sujeito-agente e a justiça de ser tomado como tal pelo outro” (Mucale, 2013, p. 20).

Desta maneira, o objetivo é a primazia da aceitação do outro e das diferenças como pilares para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. O paradigma afro-centrista convoca todas as populações periféricas a buscar pela mudança nas relações de poder através da valorização de sua própria cultura e ideais que são desconsiderados e em muitas situações marginalizados pelo colonialismo, que impôs seu modo de pensar como o melhor modelo social.

A Africanidade e a Afrocentricidade são conceitos distintos. Para Mucale (2013), a Africanidade é constituída a partir da transmissão da cultura, costumes, tradições, traços de caráter do

² Ergimino Pedro Mucale (2013) faz a opção por escrever os conceitos que discute sempre com as iniciais em maiúscula. Desta maneira, ao utilizar seu texto, mantenho a forma como ele escolheu escrever.

Epistemologias do Sul e saberes de(s)coloniais

povo africano que formam a identidade e o ser e que são transmitidos tanto em África como nas comunidades diaspóricas. A Afrocentricidade é uma perspectiva filosófica e de ação que tem uma proposta de agenciamento e intervenção das africanas e dos africanos em sua própria história através da descoberta, valorização e centralidade na sua cultura e comportamentos (Mucale, 2013).

O enaltecimento da ancestralidade é uma das principais bases que fundamentam a Africanidade. Os saberes desses povos são transmitidos através das gerações com a finalidade de manter o equilíbrio social e cultural das suas tradições. As mulheres, seja na diáspora ou no continente africano, são as principais responsáveis por sustentar a resistência de seu povo. A força delas apresenta-se tanto no âmbito público quanto no privado.

É preciso que o conhecimento transmitido ao longo do tempo através da ancestralidade e de outros modos seja cada vez mais colocado em evidência para que os saberes do Sul ocupem mais lugares de destaque e reconhecimento, já que foram em sua maior parte marginalizados e excluídos.

Em sua prática, o colonialismo exerceu, e ainda exerce, uma dominação epistemológica por meio da qual produz relações que invisibilizam conhecimentos tradicionais e modos de agir próprios da visão sobre o mundo e a natureza construídos e compartilhados pelos povos colonizados. Neste sentido, ele retira o lugar de destaque e valor de saberes e práticas que são diferentes da sua cosmovisão. Há uma desqualificação dos saberes e práticas dos povos colonizados que pode ser observada, por exemplo, na sociedade brasileira que pouco valoriza práticas tradicionais de cura utilizadas por povos indígenas e africanos.

A apropriação de conhecimento, de lugares e espaços de fala são campos de disputa e conquista política. E por isso a dominância de um saber sobre o outro gera conflitos e faz com que alguns conhecimentos importantes sejam desacreditados. Spivak (2010), discute a importância de que sejam abertos espaços para que aqueles que são considerados subalternos, e que vivem marginalizados e excluídos em relação ao poder hegemônico, possam expressar suas demandas rompendo assim silenciamentos que são históricos. E como consequência novos olhares e perspectivas sobre o mundo e as relações de poder poderão surgir e contribuir para outros modos de percepção da realidade. Para que a epistemologia do Sul cresça e se consolide é preciso que uma coexistência de conhecimentos seja viabilizada, rompendo-se as hierarquias que existem entre os vários saberes espalhados pelo mundo.

Epistemologia do Sul e os feminismos latino-americanos e africanos

O pensamento que tem sido construído pela epistemologia do Sul sustenta as ideias que os feminismos latino-americanos e africanos têm discutido sobre a relevância da valorização do conhecimento e dos saberes produzidos no contexto em que vivem essas mulheres a partir de suas experiências, suas tradições, culturas e os vários saberes que elas possuem e têm acesso em seu cotidiano.

O conhecimento sobre a história dos países latino-americanos e africanos, os processos do colonialismo e a colonialidade vividos por esses povos, são fundamentais para o entendimento e compreensão das relações de poder que organizam a vida das mulheres que vivem nessas regiões.

O feminismo de(s)colonial surgiu na América do Sul e Caribe a partir das lutas por direitos e cidadania das mulheres indígenas, negras, mestiças, ou seja, racializadas. Os estudos do feminismo de(s)colonial destacam categorias fundamentais para o entendimento das dinâmicas das diversas opressões que as mulheres vivem, tais como os preconceitos em relação à cor da pele,

classe social, escolarização, ocupação do espaço territorial, entre outras questões. E também suas escolhas e maneiras de ser e estar em suas comunidades e na sociedade em que vivem.

Neste sentido, uma primeira questão que as feministas de(s)coloniais e anti-racistas latino-americanas têm desenvolvido é a importância da radicalização da crítica ao universalismo na produção da teoria (Espinosa-Miñoso, 2014). No contexto latino-americano, por exemplo, as mulheres têm diferentes necessidades e isso não pode ser esquecido. Sempre haverá alguma lacuna a ser pensada e preenchida e o desenvolvimento teórico-crítico é um processo que sempre estará acontecendo.

A crítica em relação a uma postura feminista única é de grande importância porque propicia que novas ideias, escolhas e subjetividades sejam respeitadas, propiciando assim a garantia de liberdades. O feminismo de(s)colonial e o feminismo negro são os que mais provocam essas discussões críticas, no sentido de questionar o *status quo* dos movimentos feministas e assim possibilitar que outras opiniões, colocações e disposições tenham voz e vez.

O conhecimento que antes foi posto de lado como algo desvalorizado e de menor valia, por vir de países considerados inferiores, pobres e subalternos em relação à hegemonia do saber eurocentrado e do norte, está sendo resgatado pelas feministas de(s)coloniais e feministas negras.

Na história do movimento feminista, raça e classe não foram discutidas com profundidade a princípio. De acordo com Mama (2013), apesar dessas importantes categorias não terem sido priorizadas pelo feminismo branco, ele não é considerado um “inimigo” maior ou pior que o capitalismo global pelo feminismo negro.

Las constantes diatribas contra las “feministas blancas” no tienen la misma relevancia estratégica que podría haber tenido hace veinte años, cuando vinculamos el feminismo al análisis antirracista. Desde entonces, muchas occidentales no sólo han escuchado las críticas que hemos hecho las africanas y las denominadas “feministas del Tercero Mundo”, también han reconsiderado sus primeros paradigmas simplistas y han aportado teorías más complejas. El feminismo postcolonial debe mucho a las pensadoras africanas, asiáticas y latinoamericanas. Las feministas occidentales están de acuerdo con mucho de lo que hemos dicho sobre las diversas mujeres oprimidas de varias maneras, y de la importancia de la clase, la raza y la cultura para establecer relaciones de género. Habiendo ganado la batalla, ¿por qué abandonar la lucha, dejando el territorio semántico a otras y encontrando por nosotras mismas una nueva palabra? (MAMA, 2013, p. 14).

É de grande relevância essa reflexão que a feminista nigeriana Amina Mama (2013) propõe porque evidencia o fato de que o movimento feminista reconhece as diferenças internas e as diversidades que constituem as histórias de vida das mulheres pelo mundo. Com o decorrer do tempo, as mulheres foram reconhecendo as diferentes pautas de lutas e de necessidades dos diversos grupos de mulheres. E foram as mulheres negras que iniciaram posicionamentos de reivindicação, por exemplo, Sojourner Truth (convenção de mulheres em Akron, Ohio, em 1851), Angela Davis (2018, 2016), bell hooks³ (1992, 2000) dentre outras.

Na América Latina e Caribe, as feministas centraram-se na escuta de suas próprias demandas, assim como as mulheres negras afro-estadunidenses o fizeram. Este movimento teve início a partir do reconhecimento de que o pensamento feminista clássico foi historicamente produzido

3 A autora bell hooks solicita que seu nome seja referenciado em letras minúsculas.

por um grupo de mulheres que detinham privilégios devido à sua origem de raça e classe e que criavam um conhecimento para atender às necessidades do seu grupo (Espinosa-Miñoso, 2014).

Las feministas descoloniales recuperamos las críticas que se han realizado al pensamiento feminista clásico desde el pensamiento producido por voces marginales y subalternas de las mujeres y del feminismo. Partimos por reconocer que ese pensamiento feminista clásico ha sido producido por un grupo específico de mujeres, aquellas que han gozado del privilegio epistémico gracias a sus orígenes de clase y raza. El feminismo descolonial elabora una genealogía del pensamiento producido desde los márgenes por feministas, mujeres, lesbianas y gente racializada en general; y dialoga con los conocimientos generados por intelectuales y activistas comprometidos con dismantelar la matriz de opresión múltiple asumiendo un punto de vista no eurocentrado. (Espinosa-Miñoso, 2014, p.7).

Em África, os feminismos que existem não são recentes e suas bases diferem de acordo com as várias realidades das mulheres no continente e na diáspora. Os feminismos africanos são envolvidos com as principais lutas que o movimento feminista tem discutido e desenvolvido em outras partes do mundo. A preocupação com a manutenção da sobrevivência através de um estilo de vida e cotidiano próprios não significa que os feminismos africanos são e/ou estão menos engajados que outros feminismos em diferentes contextos sócio-político-culturais.

Ainda é pouco conhecido o pensamento das feministas africanas pelos que têm o Norte epistemológico como paradigma de seus estudos, apesar das diversas produções e críticas já divulgadas. É importante valorizar e propiciar que o feminismo africano ganhe cada vez mais espaço nos vários âmbitos das discussões sobre o tema.

Es una utilización del término “feminismo” que elude todas las otras aspiraciones que tanto tú como yo sabemos que tenemos las africanas, como si por ser africana olvidáramos todo lo que las otras luchas feministas persiguen (respeto, dignidad, igualdad, una vida libre de violencia y miedo..). Me parece obvio que las africanas tenemos aspiraciones que van más allá de asegurarnos nuestra supervivencia: deseos políticos, económicos, sociales, intelectuales, profesionales e incluso personales para el cambio. Es cierto que muchas africanas están inmersas en los trabajos cotidianos de asegurarse la supervivencia, tanto la suya como la de sus familias y comunidades, pero esto es meramente un síntoma global del poder patriarcal, y de todas las injusticias sociales, políticas y económicas que sufren las mujeres, y los africanos en general. (..) Más importante todavía es que las mujeres africanas siempre han definido y gestionado sus luchas. El feminismo africano se remonta a muy lejos en nuestro pasado colectivo, aunque mucha de su historia todavía se debe conocer y explicar. He mencionado a Egipto y la Unión Feminista Egipcia y sus acciones que se llevaron a cabo contra el monopolio masculino del poder político. (Mama, 2013, p.12).

De acordo com Martins (2016), a primeira vaga ou onda de feminismos africanos surge nas décadas de 1980 e 1990 com intuito de desmontar os dispositivos teórico-metodológicos inventados e utilizados pelo feminismo ocidental. As feministas africanas questionam como os conceitos de gênero e patriarcado foram sistematizados e apresentados pelo feminismo do Norte e que são tomados como bases de um feminismo hegemônico. As africanas ressaltam que as mulheres são diversas e, sendo assim, os feminismos devem ser plurais.

É interessante salientar que as próprias africanas já organizam os feminismos que querem para si pensando e articulando o próprio termo de modo plural, dada sua consciência da diversidade de contextos dentro de África. Nesta primeira onda, algumas feministas africanas



ênfatisam a história como referência a partir de uma perspectiva etnográfica que tem como foco principal o período pré-colonial. Esse momento histórico exemplifica como as mulheres africanas ocupavam, e ainda podem ocupar, papéis sociais de grande destaque e relevância em suas comunidades e sociedades como detentoras de poderes e forças que o colonialismo não reconheceu, anulou ou inverteu (Martins, 2016).

Existem também as que optam pela perspectiva de um feminismo “pós-africano”, por exemplo, Mekgwe (2010) dentre outras que pensam ser impossível desconsiderar as consequências do hibridismo que o encontro entre colonizados e colonizadores propiciou (Martins, 2016).

Esta posição revela uma concepção do colonialismo extremamente relevante para a teoria pós-colonial e aqui aplicada ao feminismo: a ideia de que este processo histórico não se resumiu a uma imposição do poder europeu sobre povos não-europeus, mas que, no contexto da violência desta dominação, tiveram lugar dinâmicas complexas de negociação e transformação identitária, em ambos os sentidos, e não apenas do colonizador sobre o colonizado. O feminismo “pós-africano” propõe a superação deste pensamento dicotômico e o reconhecimento dos africanos e das africanas como atores, para que possam tornar-se finalmente visíveis as complexidades destas transformações, bem como a diversidade de identidades na pós-colonialidade, incluindo, nesta heterogeneidade, fatores de raça e classe, entre outros. (Martins, 2016, p.265).

O feminismo pós-africano, ao reconhecer a necessidade de negociações e formações identitárias que beneficiam esses povos, aceita o hibridismo e a mestiçagem como organizadores de modos de vida e papéis sociais que as africanas e os africanos sustentam em seu cotidiano.

De modo geral, as feministas africanas (Oyewùmí, 1997, 2004; Mama, 1995; Amandiame, 1987) têm criticado a forma como o feminismo do Norte sustenta um pensamento limitado sobre as mulheres africanas porque as considera mais oprimidas pelos homens que as mulheres do Norte, pelo fato de a opressão masculina ser entendida como uma marca da cultura africana (Martins, 2016).

Através do que seria um olhar bem-intencionado e solidário das mulheres do Norte sobre as mulheres do Sul, são reproduzidas representações culturais construídas a partir da perspectiva da “missão civilizatória” do Norte sobre o Sul, que dá continuidade ao discurso colonialista que justifica que elas sejam tratadas sob o jugo de um paternalismo, ou melhor, *sisterhood* (Martins, 2016).

O que deve ser criticado é o fato de as feministas e as agências do Norte, que financiam projetos destinados aos países africanos, pautarem ações e intervenções a partir de seus próprios referenciais desconsiderando o que é a verdadeira demanda e as necessidades das mulheres do Sul. É preciso escutá-las e compreender o significado e sentido de suas lutas dentro do seu contexto sócio-político-cultural, sem buscar uma comparação com outros modelos tomados como referências únicas a serem seguidas.

No entanto, ao enxergarem as mulheres do Sul na posição de vítimas, as feministas do Norte cometem o erro de desconsiderar os modos e estratégias culturais que trazem a elas felicidade e formas distintas de resistências e lutas que acabam por serem muitas vezes incompreendidas. E isto acontece como consequência da reprodução de estereótipos culturais. Não é possível existir um conceito universal de mulher que consiga abranger todas as diferenças e especificidades que acompanham o que é tornar-se e ser mulher. Portanto, é preciso criticar posições que, de algum modo, se apoiam em uma hipótese deste tipo e que por isso oprimem as mulheres que estejam fora de um modelo hegemônico tomado como a única referência válida.

No desenvolvimento de seu pensamento sobre os feminismos africanos, a investigadora Mama (2011) chama atenção para algumas questões: **1)** a valorização de métodos qualitativos de pesquisa como narrativas, histórias de vidas, biografias, histórias orais e outras possibilidades de produção que coloque em evidência as mulheres africanas; **2)** a clareza e posicionamento quanto à sua localização como pesquisadora ou pesquisador implicada/o em uma autocrítica, ética, responsabilidade social de seus estudos, perspectiva de uma investigação militante e de uma política de solidariedade; **3)** a importância da articulação das redes transnacionais entre as feministas africanas e feministas situadas em outros contextos para superar as divisões regionais e transformar globalmente o sistema de conhecimento e poder através do fortalecimento do diálogo Norte-Sul.

Tal como em África – e como acontece já nalguns feminismos inovadores do Norte-, não é só a perspectiva política que deve ampliar-se e munir-se de criatividade, mas também a epistemologia que deve renovar-se, tendo em conta e adotando modos de percepção e de expressão, nomeadamente os culturais e estéticos, e linguagens que se afastem quer da racionalidade moderna e androcêntrica, mesmo que a base seja um pós-estruturalismo radicalmente crítico, quer de um binarismo sexual que não só reflete mas continua a moldar uma mundivisão sexuada, em todos os domínios da percepção do real. (Martins, 2016, p. 275).

O excerto acima instiga a busca por um feminismo com um viés audacioso, perspicaz e que abre novas possibilidades epistemológicas que possibilitarão inovações em diálogos, teorias e concatenações de ideias que fomentarão uma pluralidade de feminismos que deverão ser compreendidos como complementares e provocadores de um pensamento crítico que possibilite sempre a fertilidade na produção teórica, prática e militante.

Assim, tanto os feminismos africanos quanto o feminismo de(s)colonial produzirão reflexões críticas sobre os diversos eixos de opressão que se cruzam e constroem as vidas das mulheres, ou seja, pelo desenvolvimento de pesquisas que considerem a perspectiva da interseccionalidade. Martins (2016), propõe uma análise do contexto das mulheres africanas que leve à compreensão dos múltiplos atravessamentos, e das várias formas de opressão que as atingem.

Os feminismos latino-americanos e africanos trazem em seu cerne várias discussões sobre diversos eixos de opressão que atuam sobre a realidade das mulheres e por isso a perspectiva interseccional é eficaz no sentido de guiar os estudos sobre elas. A interseccionalidade propõe uma mirada holística dos contextos, processos históricos e heterogeneidades diversas que constituem as diferentes opressões em vários aspectos micro e macrosociais e possibilita que elas sejam compreendidas a partir de seus cruzamentos e interligações.

Portanto, conhecer a história do colonialismo na nossa região e as diversas políticas e relações de poder que ainda são reproduzidas é fundamental para que as mulheres racializadas, etnizadas, lésbicas e, de modo geral, as mais pobres deixem de ser os principais escudos do patriarcado (Curiel, 2009).

A história das mulheres latino-americanas e africanas é perpassada pela racialização, etnização, objetificação de seus corpos e outras opressões nas perspectivas sócio-culturais-políticas. Muitas foram abusadas sexualmente, estupradas, escravizadas, obrigadas a viver em concubinato ou a casar com homens que não escolheram de fora ou de dentro do seu clã ou tribo, eram vendidas, traficadas, separadas de suas famílias e outras atrocidades.

E também os arranjos sexuais, familiares, domésticos dos povos originários foram massacrados e demonizados com base no padrão da família burguesa branca e europeia. Os mecanismos de dominação utilizam o controle da corporeidade e a subjetividade.

Porque o 'corpo' implica a 'pessoa', se libertar o conceito de 'corpo' das implicações mistificadoras do antigo 'dualismo' eurocêntrico, especialmente judaico-cristão (alma-corpo, psique-corpo, etc). E isso é o que torna possível a 'naturalização' de tais relações sociais. Na exploração, é o 'corpo' que é usado e consumido no trabalho e, na maior parte do mundo, na pobreza, na fome, na má nutrição, na doença. É o 'corpo' o implicado no castigo, na repressão, nas torturas e nos massacres durante as lutas contra os exploradores. Pinochet é um nome do que ocorre aos explorados no seu 'corpo' quando são derrotados nessas lutas. Nas relações de gênero, trata-se do 'corpo'. Na 'raça', a referência é ao 'corpo', a 'cor' presume o 'corpo'. (Quijano, 2009, p.113).

Desse modo, pensar este lugar central da corporeidade nas relações de opressão e desigualdades é fundamental para a compreensão do pensamento de(s)colonial analisado a partir das lógicas relacionais estabelecidas pelas consequências das imposições e repressões que a colonização imprimiu sobre os corpos daqueles que foram subjugados e massacrados nas invasões europeias em *Abya Yala* e em África.

Um dos exemplos desse tipo de opressão são as mulheres de raça negra e pele preta, que historicamente sofrem um duplo-estigma que as coloca no lugar de corpos fora dos padrões de beleza europeus e brancos e por isso não são bonitas e desejáveis. Por outro lado, seus corpos são objetificados e cobiçados por apresentarem um exotismo e formas corporais que são vistos como alvo para o saciamento do prazer sexual. Neste sentido, as mulheres não são reconhecidas como pessoas que sentem, amam e desejam e assim são transformadas e reduzidas a corpos-objetos.

As mulheres e homens trazidos como escravas e escravos de África para o Brasil apresentavam em seus corpos marcas tribais, tatuagens, penteados e outras estéticas corporais que continham suas histórias pessoais e comunitárias. O colonizador muitas vezes extirpava essas memórias e resistências expressas nos corpos ao escravizar esses povos, que ao serem embarcados nos navios negreiros, tinham muitas vezes os cabelos raspados na intenção de lhes retirar esta marca identitária e o sentimento de pertença étnica (Braga, 2015). Como consequência, esses homens e mulheres ficavam diretamente atingidos na autoestima e na própria identidade, desumanizados, reduzidos à mera mercadoria.

As lutas das mulheres latino-americanas e africanas por seus direitos e as suas reivindicações são muitas e necessárias. Elas devem ser cada vez mais valorizadas para que sejam conquistados mais espaços políticos e direitos que atendam às necessidades dessas mulheres promovendo a justiça social nesse território.

Epistemologia do Sul e a construção de um paradigma afrocêntrico

Nesta perspectiva, a afirmação da Africanidade através da manutenção dos ritos, músicas, artes e das diversas linguagens e formas de expressão é fundamental para as populações nas diásporas. E assim como Asante (2003), afirma que não existem afro-americanos e afro-estadunidenses sem Africanidade e isto se vê a partir de apoios políticos e outros vários modos de viver a cultura e a ancestralidade. O termo *Black Power*, por exemplo, surgiu nos EUA nos anos de 1960 e 1970 com o significado de marcar o "direito de autodefinir-se e determinar-se, colocando-se a si mesma como sujeito mais do que objeto político" (Mucale, 2013, p. 47).

A Africanidade pressupõe a preservação das tradições estéticas, de linguagem, artes, ciências, crenças, histórias, religiões, esportes, brincadeiras e outras expressões que constituem o ser e estar dos povos africanos. E a conscientização sobre sua importância para a vida deles é algo que tem sido passado através das gerações nas famílias, pelas comunidades e grupos sociais que eles fazem parte.

Tudo isso ressalta a importância da apropriação da Africanidade e da Afrocentricidade nas diásporas para o surgimento e fortalecimento de uma identidade pessoal e coletiva que contribua para a preservação da harmonia e de um estilo de vida que atenda aos anseios dessa população. A Afrocentricidade pode ser estudada e melhor compreendida através de três pilares ou fundamentos: o pensamento africano clássico ou antigo, a filosofia egípcia antiga e a experiência histórica dos africanos em África e na diáspora, especialmente nos EUA.

Dentre os conceitos propostos pelo pensamento africano clássico ou antigo, a Afrocentricidade busca incluir a visão holística a partir da lente africana do modo otimista, congregacionista e harmonioso de ver a realidade. Da filosofia egípcia, a Afrocentricidade utiliza a interpretação da mitologia que corrobora as ideias que são diretrizes do modo de vida dos povos africanos, ou seja, a luta constante pela harmonia, otimismo de que tudo voltará a ser melhor, a cosmovisão e outras premissas.

De acordo com Mucale (2013), as africanas e os africanos que estão na diáspora possuem características comuns entre si e também com os que permanecem no continente. E isto se dá pelo seguimento aos mesmos ritmos do universo, mesmas sensibilidades cosmológicas e mesma realidade histórica geral. Existe uma hibridez tanto dentre os povos africanos que habitam o continente, quanto os que estão em outras terras e há que se levar em consideração que existe muita África fora da África e isto se observa nas línguas, nas artes, nas culturas e outros aspectos.

Este hibridismo acontece em vários âmbitos tanto no que concerne à mescla de culturas, tradições, crenças, manifestações simbólicas quanto da materialidade. Relações afetivo-sexuais inter-étnicas e inter-raciais, por exemplo, geram pessoas que trazem consigo uma carga genética e vital cruzadas.

Nesse sentido, é importante destacar que, na fronteira, o fator essencial é o contato e o surgimento da mestiçagem e não o limite em si mesmo. “Estar no ‘além’, conforme Bhabha demonstra, significa habitar um espaço intermediário, nem um novo horizonte, nem um abandono do passado”. Diferenças e identidades, tempo e espaço, ritmos e choques. Estar no entre-lugar é participar de um tempo revisionário, “que retorna ao presente para redescrever a contemporaneidade cultural”, tornando-se um espaço de intervenção no aqui e no agora, entre nós e os outros. (Lopes, 2012, p.83).

A mestiçagem possibilita que novos limites e fronteiras materiais e simbólicas existam e assim outras delimitações tornam-se possíveis surgindo novos espaços que unem diferentes perspectivas. Os espaços de fronteira permitem que as trocas em diversos níveis aconteçam e sejam favorecidas ambas as partes onde elas se estabelecem.

Asante (2003), afirma que a negrura é um assunto filosófico e não biológico, indo muito além da questão do colorismo e da tonalidade de melanina presente na pele. Para fins de melhor compreensão, o autor apresenta os pilares da concepção de negrura que são: Negritude, Autenticidade e a Afrocentricidade.

A Negritude (*Négritude*) é o movimento de sensibilidade literária e artística dos intelectuais africanos francófonos liderados por Léon Damas (1912-1978), Léopold Senghor (1906-2001),

Jacques Rabemananjara (1913-2005) e Aimé Césaire (1913-2008). A palavra negritude utilizada na língua portuguesa tem origem entre os escritores negros nascidos nas colônias francesas na América que passaram a utilizá-la desde a década de 1930 como bandeira de luta e orgulho por sua origem étnico-racial (Arantes, 2011).

A expressão da negrura como imagem no mundo da literatura e da arte como meio de difundir questões ideológicas e sociopolíticas foi crucial durante as lutas anticoloniais em África. Dentre os escritores que estiveram ligados a esse movimento podemos citar Frantz Fanon (1925-1961), e sua obra é perpassada por um claro engajamento político anticolonial. Fanon nasceu na Martinica, mas mudou-se para a Argélia e lá iniciou o processo de luta contra o domínio colonial francês.

Em seu livro, *Os Condenados da Terra* (1961), Frantz Fanon analisa a temática da colonização e a condição do colonizado. No prefácio, Sartre indica que o mérito do livro está “em desmontar as táticas do colonialismo, ensinando os povos desumanizados pelo colonizador a superar a complexidade e as contradições das relações sociais internas que movem a máquina colonial” (Arantes, 2011, p. 396). A obra de Fanon deixa claro que é o racista que cria a inferioridade, sendo a discriminação racial o alicerce da instituição colonial (Arantes, 2011).

A Autenticidade (*Authenticity*) reforça a ideia de que as pessoas se auto-realizam mediante a sua própria história. Apropriar-se desse percurso histórico possibilita que os povos africanos obtenham elementos que os façam pensar sobre si e a tornarem-se conscientes para então liderarem suas próprias escolhas em suas vidas.

A Afrocentricidade (*Afrocentricity*) propõe uma postura filosófica existencial em que a Africanidade torna-se o centro do ser e estar no mundo. E a partir da análise dos três conceitos acima podemos concluir que o sentido de ser negro ultrapassa o fator biológico ou de cor e representa um projeto histórico e político que propõe uma apropriação e/ou re-apropriação de toda a realidade de seus povos e culturas.

A discussão sobre a negrura e o que significa ser negro tem sido feita também pelo filósofo camaronês Mbembe (2018), ele reafirma a profundidade de se pensar a raça para além do biológico que direciona a percepção para a tonalidade da pele.

Primeiro, deve-se ao fato de o negro ser este (ou então aquele) que vemos quando nada se vê quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender. Onde quer que apareça, o negro desencadeia dinâmicas passionais e provoca uma exuberância irracional que invariavelmente abala o próprio sistema racional. Em seguida, deve-se ao fato de que ninguém – nem aqueles que o inventaram e nem os que foram englobados nesse nome – gostaria de ser um negro ou, na prática, de ser tratado como tal. (Mbembe, 2018, p. 13).

A posição de sustentar o lugar da diferença e do contraponto coloca o negro em um lugar de exotismo que o enaltece em alguns momentos e em outros o estigmatiza por estar nessa posição. Assim, a escolha por assumir uma postura de negritude não é fácil ou comum porque traz consigo essas e outras consequências que a maioria das pessoas não aceita viver em seu cotidiano. Habitar um entre-lugar, um espaço entre as convergências não é simples e a complexidade é algo que ainda é pouco compreendida apesar de ser um paradigma já em vigor (Vasconcellos, 2002).

Dentre as possibilidades de avanço do pensamento e da ciência é necessária a busca pela construção de um paradigma afrocêntrico. É de suma importância o investimento em estudos sobre a realidade africana, seus povos e comunidades a partir da visão de mundo que lhes é própria.

O mundo tem necessidade de uma África-sujeito e não mais objeto. É nesse sentido que um verdadeiro reencontro fecundo poderia ter lugar em benefício de todos. (..) Nesse sentido, a pergunta nos persegue: O Ocidente poderá ouvir a voz que vem da África? (Lopes, 2010, p. 27).

O objetivo de um paradigma afrocêntrico é que esta África-sujeito seja reconhecida e tratada com o respeito que sempre mereceu. E que sejam reconhecidas as diferenças culturais, raciais, étnicas, religiosas, econômicas, políticas que existem entre os povos africanos. Neste sentido, a epistemologia do Sul almeja reunir conhecimentos e congregar outros vários que foram relegados à subalternidade e exclusão devido a preconceitos e manipulações colonialistas. Para tal, é fundamental que o Sul não seja apenas algo idílico em nossas trajetórias e sim que faça parte de nossa visão sobre o mundo.

Referências

- AMANDIUME, I. Male Daughters, Female Husbands. In: **Gender and Sex in na African Society**. London/New Jersey: Zed Books, 1987.
- ARANTES, M.A. Sartre e o Humanismo Racista Europeu: uma leitura sartriana de Frantz Fanon. In: **Sociologias**, Porto Alegre, 27, 382-409, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/soc/v13n27/a14v13n27.pdf>.
- ASANTE, M. K. **Afrocentricity: the Teory of Social Change**. Trenton: Africa World Press, 2003.
- BRAGA, A. **História da beleza negra no Brasil: discursos, corpos e práticas**. São Carlos: EdUFScar, 2015.
- CURIEL, O. **Descolonizando El Feminismo: Uma Perspectiva Desde America Latina Y El Caribe**, 2009. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/77269547.pdf>.
- ESPINOSA-MIÑOSO, Y. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. **El Cotidiano**, 184, 7-12. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco Distrito Federal, México, 2014. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/325/32530724004.pdf>.
- HOUNTONDJI, P.J. Conhecimento de África: Conhecimento de Africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. In: Santos e Meneses (Orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina/CES, 2009.
- LOPES, J.S.M. **Educação e Cultura Africanas e Afro-Brasileiras: Cruzando Oceanos**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, Linha Editorial Tela e Texto, 2010.
- MAMA, A. Las fuentes históricas nos dicen que incluso las mujeres blancas han mirado siempre hacia África para encontrar alternativas a su subordinación. In **Africana: Aportaciones para la descolonización del feminism**, 10, 7-21, 2013. Disponível em: http://www.feministas.org/IMG/pdf/varias_autoras___africana._aportaciones_para_la_descolonizacion_del_feminismo.pdf.
- MAMA, A. **Beyond the Masks. Race, Gender and Subjectivity**. London/New York: Routledge, 1995.



MARTINS, C. Nós e as Mulheres dos Outros. Feminismos entre o Norte e a África. In: Ribeiro, A. S.; Ribeiro, M.C. (Orgs). **Geometrias da memória: conFigurações pós-coloniais**. Porto: Edições Afrontamento, 2016.

MEKGWE, P. Post Africa(n) Feminism? In: **Third Text**, 24 (2), 189-94, 2010. <https://doi.org/10.1080/09528821003722116>.

MUCALE, E.P. **Afrocentricidade – Complexidade e Liberdade**. Luanda/Maputo: Paulinas, 2013.

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

OYEWÙMÍ, O. **The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses**. London/Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PORTO-GONÇALVES, C.W. **Abya Yala**. IELA – Instituto de Estudos Latino-Americanos, 2009. Disponível em: <http://iela.ufsc.br/povos-origin%C3%A1rios/abya-yala>.

QUIJANO, A. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: Santos e Meneses (Orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina/CES, 2009.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P.; QUIJANO, A.; HOUNTONDJI, P.J., RAMOSE, M. B.; NUNES, J. A.; BONATE, L.J.K; MASOLO, D.A. In: SANTOS, B.S e MENESES, M.P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina/CES, 2009.

SPIVAK, G.C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. Disponível em: <https://perspectivasqueeremdebate.files.wordpress.com/2013/10/spivak-pode-o-subalterno-falar.pdf>.

VASCONCELLOS, M.J.E. **Pensamento Sistêmico: o novo paradigma da ciência**. Campinas: Papirus, 2002.

Aprendendo com e pelo encantar das folhas

Flávio Henrique de Oliveira Santos

PPGE – UFMG, Kaipora - Laboratório de Estudos Bioculturais

Lucas Rafael Germano Alves

UEMG - Kaipora - Laboratório de Estudos Bioculturais

Breno Moreira

UEMG - Kaipora - Laboratório de Estudos Bioculturais

Emmanuel Duarte Almada

UEMG - Kaipora - Laboratório de Estudos Bioculturais

Aprendendo com e pelo encantar das folhas

Resumo:

No despertar das folhas (ewés, insabas) nos territórios tradicionais de matriz africana — terreiros — encontramos modos de saber e fazer singulares e dotados de axé (força vital). São modos de saber e fazer que agenciam formas de construir e perpetuar o conhecimento ancestral dos povos de terreiros. Neste sentido, o presente texto se debruça sobre o Projeto *Onã Ewê* o caminho das folhas nos terreiros de religião de matriz africana na região metropolitana de Belo Horizonte (RMBH) desenvolvido no KAIPORA – Laboratório de Estudos Bioculturais da Universidade do Estado de Minas Gerais. Buscamos refletir sobre o encantar das folhas a partir de narrativas de autoridades tradicionais que corporificam os saberes oriundos dos terreiros. As experiências mediadas com e pelas folhas compõem a memória e (re)existência destes povos na diáspora.

Palavras-chave: Aprendizagem, Folhas, Terreiros, Vozes.

Aprendiendo con y a través del encanto de las hojas

Resumen:

En el despertar de las hojas (ewés, insabas) en territorios tradicionales de origen africano, conocidos como “terreiros”, encontramos singulares formas de saber y hacer dotadas de axé (fuerza vital). Estas formas de saber y hacer promueven la construcción y perpetuación del conocimiento ancestral de los pueblos de terreiros. En este sentido, el presente texto se enfoca en el Proyecto Onã Ewê: el camino de las hojas en los terreiros de religión de matriz africana en la región metropolitana de Belo Horizonte (RMBH), desarrollado en el KAIPORA - Laboratorio de Estudios Bioculturales de la Universidad del Estado de Minas Gerais. Buscamos reflexionar sobre el encanto de las hojas a partir de los relatos de las autoridades tradicionales que encarnan los saberes de los terreiros. Las experiencias mediadas con y por las hojas conforman la memoria y la (re)existencia de estos pueblos en la diáspora.

Palabras clave: Aprendizaje, Hojas, Terreiros, Voces.

Learning with and through the enchantment of leaves.

Abstract

In the awakening of the leaves (ewés, insabas) in traditional territories of African origin _terreiros_ we find unique ways of knowing and doing that are endowed with axé (vital force). These are ways of knowing and doing that bring about ways of building and perpetuating the ancestral knowledge of the people of terreiros. In this sense, this paper focuses on the Onã Ewê Project: the path of the leaves in the terreiros of religions of African origin in the metropolitan region of Belo Horizonte (RMBH) developed at KAIPORA - Laboratory of Biocultural Studies at the State University of Minas Gerais. We seek to reflect on the enchantment of leaves based on the narratives of traditional authorities who embody the knowledge originating from the terreiros. The experiences mediated with and by the leaves compose the memory and (re)existence of these people in the diaspora.

Keywords: Learning, Leaves, Terreiros, Voices.



Os terreiros como espaços de (re)existência

Ao pisar em um terreiro de candomblé encontro vivências, memórias e afagos que porventura são tecidas nas relações entre humanos e não humanos. Ouso iniciar as reflexões deste texto saudando a divindade da comunicação; o primeiro a ser evocado nas tradições de matriz africana, Esú. *Agô Babá mi Esú* (Licença, meu pai Esú) permita-me “arriar” vosso ebó e discorrer sobre os saberes e práticas de seu povo. Segundo a Iyalorísá Beata de Iyemonja¹ é necessário o diálogo sobre o conhecimento que emerge dos terreiros; ela nos dizia: [...] “*comunicar é expandir conhecimento. Sobretudo numa realidade em que as religiões de matriz africana, não sendo hegemônicas, são discriminadas. A fala é decerto um instrumento de defesa. Uma arma que repercute vozes que outrora foram silenciadas*” (SILVA, 2008).

Dialogar com povos e comunidades tradicionais (PCTs) é caminhar na contramão do racismo estrutural e epistemológico que historicamente viola e extirpa os saberes e fazeres que se constituem na diáspora. Entende-se ser preciso primeiramente apontar alguns marcos legais que tratam dos PCTs - dentre eles os povos de terreiro. Segundo o decreto 6040/07, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, os PCTs são definidos como:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e **usam territórios e recursos naturais** como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, **utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição** (BRASIL, 2007, grifo nosso).

Vale ressaltar que a referida legislação afirma que os territórios tradicionais são espaços nos quais emergem relações sociais, políticas, organizacionais e cosmológicas. Corroborando com a PNPCT, destaca-se o Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015) que compreende os povos de terreiro como:

grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá trasladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade. (BRASIL, 2013, p. 12)

Os documentos supracitados agem na contramão do apagamento e da subalternização das relações estabelecidas nestes territórios e assegurada nos princípios da PNPCT, quão importante é o “reconhecimento, a valorização e o respeito à diversidade socioambiental e cultural dos povos e comunidades tradicionais, levando-se em conta, [...] etnia, raça, gênero, idade, religiosidade, ancestralidade”. Ainda neste tocante nos diz que não se deve “desrespeitar, subsumir ou negligenciar as diferenças dos mesmos grupos, comunidades ou povos ou, ainda, instaurar ou reforçar qualquer relação de desigualdade”.

Pontes (2006, p. 35) afirma que os terreiros compõem “um fenômeno cultural e religioso disperso por todo o território nacional, que em cada região possui uma denominação, além das variantes rituais e simbólicas diversas”. Estes espaços são lugares de (re)existência, resistência e aquilombamento de negras e negros que se expressam no batuque, tambor de mina, umbanda,

¹ Autoridade tradicional do povo yorubá (Ketu), foi fundadora do Ilê Asé Omiojuaro no estado do Rio de Janeiro. Mãe Beata, como ficou conhecida popularmente, foi defensora dos direitos humanos, atriz e autora de livros como: *O carão de dendê: sabedoria dos terreiros*, publicado em 2006 pela Editora Pallas.

Aprendendo com e pelo encantar das folhas

omolokô e candomblé [vertente a qual direciona este texto]. Sobre a constituição do candomblé, Góis nos conta que este processo se deu a partir de diferentes grupos étnicos. O autor afirma: “temos candomblé de Ketu para os grupos da Nigéria e do Benim de língua *yorubá*; candomblé *Jeje*, *Efon* e *Ijexá*, também do Benim e candomblé de Angola que abrange os povos do grupo linguístico banto (GÓIS, 2013, p. 325). Não se pode, todavia, deixar de mencionar que o encontro destes povos tece o complexo sociocultural e religioso que encontramos nos terreiros. O agrupamento de saberes e fazeres por estes povos que chegam ao território brasileiro oriundos do período escravocrata representa uma estratégia de existir na diáspora “uma poderosa condensação do espaço-cultural, [...] através do sagrado, uma espécie de *continuum* africano na diáspora” (GOMES, 2009, p. 20).

Os povos de terreiro são ligados ao ambiente integrando humanos e não humanos, conformando um universo singular e específico. A cosmovisão africana carrega a compreensão de uma vivência integral entre humanos e não humanos. Nesta perspectiva, estes não se desassociam (KARENGA, 2009). Estes possuem sua relação alicerçada nas vivências com a natureza através dos *orisás*, *nkises* e *voduns*, divindades do panteão africano *yorubá*, *bantu* e *efons*, respectivamente. Cabe destacar que em diversos terreiros encontramos o culto aos ancestrais divinizados oriundos do território brasileiro (encantados, caboclos, boiadeiros e outros). No ambiente/natureza são constituídos os saberes/conhecimentos que propomos enlaçar no tecer do *ebó epistemológico* proposto por Luiz Rufino. O autor (2019, p. 86) afirma que o saber dos terreiros “opera no alargamento da noção de conhecimento; para isso, os seus efeitos reivindicam uma transformação radical no que tange às relações de saber/poder”. Nestes territórios encontramos diversos modos de aprender as práticas ancestrais que tecem a dinâmica da tradição de matriz africana. Refletindo sobre a dinâmica de aprendizagem nestes territórios, Iyá Egbé Vanda Machado (*Ilê Opo Afonjá* / Salvador, BA) considera que nos terreiros o ato de aprender e ensinar é assentado em um lugar atemporal onde os saberes dão continuidade à cultura tradicional de um povo (MACHADO, 2013).

Partindo da narrativa supracitada, defendo que a tradição de (re)existência estabelecida nos terreiros dialoga com a perspectiva de saberes apresentada por Toledo (2008, p. 101). Os terreiros, como espaços biomíticos dos povos oriundos do continente africano, são lugares de corporificar os “*testemunhos*”, uma vez que toda a relação estabelecida entre humanos e não humanos é sentida individualmente e coletivamente (egbé)². Desta forma, a experiência e as vivências nestes territórios tendem a fomentar que a aprendizagem seja tecida no chão dos terreiros, corporificando identidade e pertença. O aprender nos terreiros transcende a perspectiva de aquisição de conhecimentos, mas adensa o “estar no mundo” (OLIVEIRA E ALMIRANTE, 2017). Na perspectiva de salvaguardar as memórias que emergem dos terreiros, o presente texto visa dialogar com as narrativas de autoridades do candomblé sobre os saberes/práticas que envolvem o universo vegetal (folhas, sementes e afins), à luz da complexibilidade sociocultural de seus territórios *encantando folhas*.

² Segundo Machado (2010, p. 7) *egbé* é uma construção de muitos filhos, pais, mães e muitos irmãos como a família ancestral trasladada na memória do povo negro na diáspora. Um zelo primoroso pela preservação do sagrado.

Folhas, Ewês e Insabas: encontros entre humanos e não humanos

Desde 2018, o Kaipora – Laboratório de Estudos Bioculturais da Universidade do Estado de Minas Gerais, vem desenvolvendo ações relacionadas aos povos tradicionais de matriz africana buscando tecer narrativas construídas nos terreiros (unidades territoriais tradicionais). Assim nasce o projeto *Onã Ewê*: o caminho das folhas nos terreiros de religião de matriz africana na região metropolitana de Belo Horizonte (RMBH). Tendo como abordagem metodológica o uso de entrevistas semiestruturadas com autoridades tradicionais realizadas nos terreiros. À luz da proposta de Amaral (2018), as entrevistas desenvolvidas nos territórios são uma opção metodológica compreendendo que o estímulo visual dos espaços são estímulos para a narrativa. Tais imersões buscaram compreender a circulação das plantas nos terreiros, assim como os saberes e fazeres a elas relacionados. As entrevistas foram transcritas obedecendo rigorosamente ao conteúdo das narrativas e posteriormente textualizadas.

As plantas são dotadas de agências e compõem o complexo sociocultural multiespecífico nos terreiros. Neste sentido interagem com os demais entes do terreiro, estabelecendo alianças que tecem o conhecimento ancestral destes territórios. As interações entre agentes humanos e não humanos (*orixás, inkises, voduns e encantados*) demonstram o caráter dinâmico das folhas. O universo vegetal ultrapassa as dimensões físicas que denotamos a ele, demonstrando sentidos outros que nele habitam. As plantas são atravessadas por vivências e experiências que tecem territorialidade multiespecífica sempre em movimento. Na cosmovisão africana tecida na diáspora todos os elementos são interligados e compõem a tradição dos terreiros. Este ensaio tem como intuito tecer encontros sobre a participação e o ato de aprender com e pelas plantas através de narrativas de autoridades tradicionais dos povos de matriz africana da RMBH. Assim, convido para compor este *ebó*, que percorre na contramão do racismo epistemológico, a alguns de nossos interlocutores, a Mam'etu dya nkise *Oiassimbelecy* | Mãe Rita de Matamba³ e Babalorisá Everton de Iyemonjá.

Mam'etu dya nkise Oiassimbelecy | Mãe Rita de Matamba (Figura 1), nasceu em Belo Horizonte, iniciada por *Tatetu Kisindamogy* candomblé *Bantu* / Angola, raiz Goméia, benzedeira, parteira, fundadora do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana em Minas Gerais e ativista dos direitos humanos. Iniciou sua trajetória junto a matriz africana aos 13 anos de idade no omoloko¹ na tenda espírita São Bartolomeu/Belo Horizonte.

Babalorisá Everton de Iyemonjá (Figura 2), nasceu no Rio de Janeiro, iniciado no candomblé Ketu/Yorubá aos 15 anos de idade. É autoridade tradicional do Ilê Asé Ogodo L'omiwa, casa de Candomblé Ketu descendente do Ilê Asé Omiojuaro/RJ. Atua na defesa do meio ambiente, sobretudo da represa de Vargem das Flores (Contagem/MG).

Nos desdobramentos deste trabalho vivenciamos, observamos e registramos os saberes e fazeres relacionados às plantas e o quão estes seres vegetais são agentes na vida dos povos tradicionais de matriz africana. Nestes encontros, nota-se que as plantas são agentes que ao serem encantados compõem a corporeidade do povo e compõem diferentes modos de aprender/ensinar. Como nos diz Silva, et al. (2017, p.35) “o povo é diferente e seu saber é fruto de uma tradição [...] que está viva, que é transmitida e atualizada”.

3 Cabe destacar as tessituras deste texto, além de evidenciar que os saberes destes povos se conformam em agradecimento aos momentos que nosso laboratório vivenciou ao lado de grandes agbás (anciãs) do candomblé de tradição Bantu/Angola em Minas Gerais: Mametu Oiassimbelecy e Mam'etu Sambugykân que atravessam o grande rio e se encantaram no ano de 2021 deixando o seu legado e marca em cada um de nós.





Aprendizagem mediada com as plantas

Nos conta um ìtan que Òsányìn/Katendê é aquele que possui o poder das plantas e detém os segredos a elas destinados. Este ìtan explica que “o conhecimento da cura e dos males e das doenças, Òsányín aprendeu quando menino andando pelas matas. Sabia o encantamento certo de cada uma das folhas existentes e guardava os remédios que preparava em cabaças. (Mãe Stela de Òsósi)”. Assim, peço permissão ao senhor dos segredos para refletirmos sobre aprender cantando e encantando folhas.

Ewé wá sá, Erú èjé

(Venham, acordem as folhas)

Diversos autores apontam que as plantas participam ativamente da relação entre humanos e não humanos nos terreiros (COSTA e VITORINO, 2020; SANTOS, 2014; BARROS, 2011). Assim, demonstra o Babalorisá Everton de Iyemonjá (2019): “*Elas participam da vida nos terreiros, são nossas defensoras. Existem ítans, odus que explicam que os terreiros necessitam de muitas folhas, muitos Babá Igbí, que são as representações vivas de nossos ancestrais. Onde não há folha, não há Orixá, nós dependemos muito de folhas, dependemos muito de árvores, muito de água, muito de fogo, muito do ar, do vento, da brisa, da tempestade. Dependemos muito do que a natureza nos doa pois somos cultuadores destes elementos*”.

Baba Everton traz em sua narrativa o quão presente está o universo vegetal nos terreiros e quanto são essenciais para compor a complexibilidade sociocultural destes territórios. Assim, aspiro que o ato de educar e ser educado com o universo vegetal é essencial para a preservação da tradição e dos territórios.

Este caminho nos leva a “educação como axé”, este conceito é um “fenômeno educativo em sua radicalidade, fenômeno oriundo da existência e da dinâmica das energias vitais - axé” (RUFINO, 2019, p. 70). Axé “é vitalidade do candomblé o que traz vida e dinâmica. Isso é o axé” (Baba Everton, 2019). Partindo da energia que emana dos territórios encontramos os saberes relacionados ao universo vegetal, que por sua vez estão dispersos entre os espaços que compõem a edificação física do terreiro ou em áreas externas. Durante as entrevistas, os interlocutores afirmaram que os terreiros devem possuir áreas reservadas ao espaço mato (*Ewê Igbó*), porém é necessário destacar que o avanço da urbanização destes recintos ficou cada vez mais diminuto.

As plantas ocupam espaços de destaque nos terreiros, ao adentrar no *Ilê Asé Ogodo L'omi-wa* nos deparamos com a presença de *Babá Irokó (Gameleira Branca)*, compondo o universo vegetal do terreiro e com sua magnitude se faz agente de aprendizagem para os filhos e filhas da ilé Asé. Barros (2011, p. 28) aponta que as árvores e todas as suas partes são usadas em ritos e no cotidiano da comunidade (egbé) de terreiro; por vez aquelas que são sacralizadas são adornadas com um tecido de cor branca - *ojá funfun* (Figura 3)

Para os povos que se constituem na diáspora, as árvores compõem a complexibilidade de seus territórios sendo “consideradas moradas dos deuses e ancestrais” (COSTA e VITORINO, 2020). Assim, o universo vegetal nos terreiros constitui os modos em o axé opera como instrumentos de aprendizagem com e pelas plantas. Mam’etu Oiaticbelecy, nos contou que o movimento das plantas esteve em sua história de vida desde a infância: “*quando criança eu passava e observava uma planta - achava superinteressante – mas não tinha quem me ensinasse. Gostava muito de uma árvore o “para raio” que me chamava atenção, mas eu não sabia o porquê.*” Mãe Rita nos dá uma valiosa interpretação de educação como axé, ou seja, o quão as plantas como radical vivo que reverbera nas memórias e na corporeidade dos sujeitos. Dialogando com Machado



(2010) o pensamento afrodiaspórico constitui sentidos, vivências, corpo e ancestralidade. Assim, “tudo faz parte de uma tradição na sua multidimensionalidade, que não se presta a explicações reduzidas, a categorias que fragmentam sentidos” (MACHADO, 2010, p. 8).

O aprender perpassa pelas experiências com e nos terreiros que convergem para a oralidade como instrumento de transmissão e salvaguardar dos saberes dos territórios. Vansina (2011, p. 139) citada por Ferreira (2021) afirma que “uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais. [...] A palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas”. Em outras palavras, o conhecimento sobre as plantas se encanta e é desempenhado ao longo do tempo no passar das gerações. Como demonstrou Mãe Rita (2019):

Tem ervas que eu aprendi com minha mãe de santo também com as entidades dela. Com minha cunhada Helena - que é minha comadre - os saberes das ervas foram passados para ela, por um senhor que foi escravizado. Assim a gente vai aprendendo a cada momento. Com as entidades que incorporam na gente - quando você está em sintonia - também aprendemos (Mãe Rita, 2019).

O conjunto de saberes e fazeres dos terreiros são tecidos nas tradições para que seja possível entrelaçar vivências, memórias e afetos no processo de aprendizagem. Goldman (2005, p. 109) destaca que “aquele que deseja aprender alguma coisa no candomblé sabe muito bem, e desde o início, que é inútil esperar ensinamentos prontos e acabados de algum mestre, e que deve tratar de ir reunindo pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali”. A aprendizagem rompe com a perspectiva ocidental de mestre-aprendiz, pois não há momento específico que se fundamenta no cotidiano dos terreiros. Assim nos descreveu Babá Everton o processo de aprendizagem como axé, dizendo: “Aprender no candomblé é oral e visual. Você acompanha os mais velhos sempre é dessa forma. O candomblé vive não sobrevive de suas tradições, mas em suas tradições. O conhecimento da folha que pode, a folha que não pode, o horário - de colher- realmente sobrevive de boca em boca [oralidade]. O ensinamento vem no momento que você menos espera”.

Os modos que se ensina e aprende nas tradições de matriz africana são peculiares e específicos, perpassam desde a estrutura física à construção epistemológica dos povos que circularam o território. Assim, a aprendizagem depende do complexo sociocultural destes povos pois prevê uma relação entre os sujeitos envolvidos (humanos e não humanos) sem a dualidade de mestre-aprendiz (Castanha, 2018). Portanto, a aprendizagem tende a acontecer quando o “aprendiz” percebe o mundo em que vive e se ampliam as possibilidades do ser, tendo a experiência como instrumento essencial para a educação com axé (Steil e Carvalho, 2012).

Ao percebermos o mundo compreendemos a natureza (ambiente) como parte do caráter animado (*animacy*) e que “cada um dos seres que aí se faz presente está enredado no destino de outros. Contribui para este destino ao mesmo tempo que se nutre dele [...]” (Rabelo, 2012, p. 119). Segundo Almada e Venâncio (2019, p. 75), ao superarmos a perspectiva do conhecimento hemegônico sobre a natureza podemos aprender com/no mundo pois nos colocamos atentos ao território. Corporificando estes conceitos, Iyá Beata de Iyemonjá nos desafia a discorrermos sobre a perpetuação das tradições de matriz africana partindo dos saberes e fazeres de seus ancestrais. Temos de [...] preservar os ensinamentos de nossos ancestrais que nos diziam que “sem folhas não haveria orixá”. Consequentemente este dito africano não se refere somente às ervas tão indispensáveis, mas, também, aos outros elementos.

Figura 3: na p...
(Gameleira Bra...
L'omiwa / Foto...
(2020).

Aprendendo com e pelo encantar das folhas

As plantas como agentes de aprendizagem são potencializadas pela oralidade, que constitui a integração de diversos saberes que tecem a relação entre humanos e não humanos. Ao tratarmos deste encantar das folhas, busca-se aprender com e pelas folhas, rompemos com a perspectiva de uma educação mediada apenas por humanos. Conforme aponta Carvalho et al., (2020, p. 147) “*the agency of these plants changes the human-centered or privileged teaching-learning hierarchy among humans*”.⁴ Para os povos de terreiro as plantas são dotadas de força vital, assim o dinamismo do universo vegetal produz memória, experiência e educação. A rigor, este processo convoca a aprendizagem como axé – apontada anteriormente – para então compreender os terreiros como espaços de (re)criação e perpetuação de saberes e fazeres ancestrais. O ato de aprender se dá no tecer dos conhecimentos ancestrais, das memórias e vivências. No que tange ao universo vegetal elas “ensinam, porém havemos de nos silenciar profundamente para ouvi-las” (RUFINO, 2021, p. 6). Ressalta-se que esse ouvir as plantas na perspectiva teórica nos convida a mergulharmos em literaturas outras que potencializam novos olhares e expandem os modos que experienciamos o território.

Considerações finais

O universo vegetal dos terreiros nos convida a adentrar na complexibilidade sociocultural dos povos tradicionais de matriz africana tecendo significados que nos colocam como parte da natureza, encantando nossa corporeidade para potencializar outros modos de ensinar e aprender. A oralidade tão presente nestes territórios envolve muitos elementos encantando afetos, vivências e memórias. Desta forma, para que seja proporcionado o entrelaçar da educação como asé, este instrumento de perpetuação de saberes e fazeres é “um elemento fundamental para materializar os rituais [...] construir cadência, encanto e harmonia” (SILVA, 2018, p. 227).

Por fim, encontramos corporificada nas narrativas dos interlocutores que dialogam conosco no decorrer deste texto que as plantas potencializam envolvimento, emoções e transformações. Ao sentir a natureza, os povos tradicionais de matriz africana consolidam os conhecimentos ancestrais, que são cotidianamente perpetuados, criados e recriados pela interação entre agentes humanos e não humanos.

Referências

ALMADA, E. D.; VENANCIO, B. Pode a natureza falar? Perspectivas para uma educação ambiental multiespécie. **Revista Interdisciplinar Sulear**, v. 9, p. 67–81, 2019.

AMARAL, K. C. A. V. **“A gente cuida do cerrado porque ele cuida de nós”: um diálogo entre educação, ambiente e saberes tradicionais**. 2018. 138 p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

BARROS, J. F.P. **A floresta Sagrada de Ossaim: o segredo das folhas**. Pallas Editora, 2011.

⁴ Tradução: a agência dessas plantas muda a hierarquia de ensino-aprendizagem centrada no ser humano ou privilegiada entre os seres humanos.



BRASIL. Decreto n. 6.040, de 07 de fevereiro de 2007. **Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF. 2007.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 20 de set. 2022.

BRASIL. **Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana 2013 - 2015**. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/plano_nacional_desen_sustentavel_povos_comunidades_trad_matriz_africana.pdf. Acesso em: 10 de out. 2022.

CASTANHA, T. D. O Candomblé como contexto de aprendizagem na prática: apontamentos iniciais. In. **X Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros (COPENE)**. Uberlândia, 2018.

CARVALHO, et al., Learning from a more-than-human perspective. Plants as teachers. **The Journal of Environmental Education**, v. 51, n. 2, p.144–155, 2020.

COSTA, H. S. VITORINO, C. C. Terreiro Tumbenci e o uso das plantas que curam: Mutalombô e Catendê, protegi os nossos corpos. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 30, n. 2, p. 367-380, 2020.

FERREIRA, M. **Redes educativas e os cadernos/diários: crianças e jovens na educação de terreiros**. Rio de Janeiro, Esteio Editora, 2021.

GOIS, A. J. As religiões de matrizes africanas: o Candomblé, seu espaço e sistema religioso (Studies concerning Candomblé: its space and its religion system). **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 11, n. 29, p. 321-352, mar. 2013.

GOMES, A. M. **Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transatlântica negro-africana: Terreiros, Quilombos, Quintais da Grande BH**. 2009, 272 p. Tese (Doutorado em Geografia). Departamento de Geografia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

GOLDMAN, M. Formas do saber e modos do ser: observações sobre a multiplicidade e ontologia no Candomblé. **Religião e Sociedade**, v. 25, p. 102-120, 2005.

KARENKA, M. A função e o futuro dos Estudos Africana: Reflexões críticas sobre sua missão, seu significado e sua metodologia. In: NASCIMENTO, E. L. (Org). **Afrocentricidade: uma abordagem inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 333-360.

MACHADO, V. **Pele da cor da noite**. Salvador, EDUFBA, 2013, 151 p.

MACHADO, V. **Exu: o senhor dos caminhos e das alegrias**. VI ENECULT: encontro de estudos multidisciplinares em cultura. Salvador – BA, 2010.

OLIVEIRA, A. ALMIRANTE, K.A. Criança, terreiro e aprendizagem: um olhar sobre a infância no candomblé. **Estudos de Religião**, v. 31, n. 3, p. 273-297, set -dez, 2017.

PONTES, A.C. O candomblé no Brasil e em Belo Horizonte. In. **Heranças do Tempo: tradições afro-brasileiras em Belo Horizonte**. Belo Horizonte. Fundação Municipal de Cultura, 2006. p. 35-54.

RUFINO, L. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro, Editora: Mórula, 2019, 163 p.

RABELO, M.C.M. Construindo mediações nos circuitos religiosos afro-brasileiros. In. STEIL, C.A. CARVALHO, I.S.M. (Org.). **Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012. p. 103-119.

SANTOS, M.S.A. **O que as folhas cantam (para quem canta folha)**. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI), 2014.

SILVA, I.A. A contação de história como uma prática intercultural de educação. In.

TETTAMANZY, C.M.S. SANTOS, C.M. (Org). **Lugares de fala, lugares de escuta nas literaturas ameríndias e brasileira**. Porto Alegre, RS: Zouk, 2018, p. 221 -232.

SILVA, et al., Memórias e Saberes nos quintais urbanos de Ibirité/MG. In. ALMADA, E. D.; SOUZA, M. O. (Orgs). **Quintais: memória e patrimônio biocultural**. Belo Horizonte: Editora UEMG, 2017, p. 31-43.

SILVA, G.C.S. **Os “fios de Contos” de Mãe Beata de Yemonjá: Mitologia afro-brasileira e Educação**. 2008,193p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

STEIL, C.A. CARVALHO, I.S.M. (Org.). **Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012. 237 p.

TOLEDO, V.M. BASSOLS, N.B. **La memoria biocultural: la importância ecológica de las sabidurías tradicionales**. Barcelona, España. Icaria editorial, 2008. p.232.



Estar com Makaia: povos de terreiro e ecologias das multiplicidades

Lânia Mara Silva

PPGAn-UFMG

Estar com Makaia: povos de terreiro e ecologias das multiplicidades

Resumo

Esse trabalho intenta compreender de que forma os povos de terreiro concebem e relacionam ecologias ancestrais entre plantas, animais, entidades, divindades, humanos e não-humanos em seu território tradicional. A partir do terreiro de umbanda Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente (CCPJO), de conversas com o zelador desta casa, Ricardo de Moura, e de experiências próprias, pode-se perceber que a concepção dessas ecologias é mais ampla, envolvendo relações múltiplas que se sobrepõem sem se excluírem. Aqui apresenta-se como as teorias de Deleuze e Guattari, bem como a teoria de José Carlos Gomes dos Anjos, podem auxiliar a apresentar como uma cosmovisão e cosmopolítica orientada por uma lógica rizomática e uma filosofia das encruzilhadas não compreendem relações entre natureza e cultura sob uma ótica dualista ou segregacionista. É, como o artigo intenta demonstrar, através da relação e do cruzamento com a noção de natureza, que a umbanda se pensa, se faz, se cria e vive, tecendo ecologias sagradas que perpassam os múltiplos corpos e práticas.

Palavras-chaves: Povos de terreiro; território tradicional; cosmopolítica afro-brasileira

Estar con Makaia: pueblos de terreiro y las ecologías de las multiplicidades

Resumen

Este trabajo pretende comprender cómo los terreiros conciben y relacionan las ecologías ancestrales entre plantas, animales, entidades, divinidades, humanos y no humanos en su territorio tradicional. A partir del terreiro Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente (CCPJO), de las conversaciones con el guardián de esta casa, Ricardo de Moura, y de sus propias experiencias, se puede ver que la concepción de estas ecologías es más amplia, implicando múltiples relaciones que se superponen sin excluirse. Aquí presentamos cómo las teorías de Deleuze y Guattari, así como la teoría de José Carlos Gomes dos Anjos, pueden ayudar a presentar cómo una cosmovisión y una cosmopolítica guiadas por la lógica rizomática y una filosofía de la encrucijada no entienden las relaciones entre naturaleza y cultura desde una perspectiva dualista o segregadora. Es, como intenta demostrar este artículo, a través de la relación y la intersección con la noción de naturaleza, que Umbanda piensa, hace, crea y vive, tejiendo ecologías sagradas que impregnan los múltiples cuerpos y prácticas.

Palabras clave: Pueblo terreiro; territorio tradicional; cosmopolítica afrobrasileña.

Being with Makaia: terreiro people and the ecologies of multiplicities

Abstract

This paper seeks to understand how terreiro people conceive and relate ancestral ecologies among plants, animals, entities, divinities, humans and non-humans in their traditional territory. Based on the umbanda terreiro Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente (CCPJO), on conversations with the keeper of this house, Ricardo de Moura, and on their own experiences, it can be observed that the conception of these ecologies is broader, involving multiple relationships that overlap without excluding each other. Here we present how the theories of Deleuze and Guattari, as well as the theory of José Carlos Gomes dos Anjos, can help present how a worldview and cosmopolitics guided by a rhizomatic logic and a philosophy of the crossroads do not understand relations between nature and culture under a dualistic or segregationist viewpoint. It is, as this article attempts to demonstrate, through the relationship and the intersection with the notion of nature, that Umbanda thinks, does, creates and lives, weaving sacred ecologies that permeate the multiple bodies and practices.

Keywords: Terreiro people; traditional territory; Afro-Brazilian cosmopolitics.





Introdução

Entre os anos de 2016 e 2018, registrei uma série de conversas com Ricardo de Moura, zelador e pai de santo do terreiro de umbanda da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente (CCPJO), que resultaram em minha dissertação de mestrado. A CCPJO está localizada no bairro Lagoinha, na rua Fagundes Varela, mais precisamente na Vila Senhor dos Passos, que foi formada aproximadamente em 1914 (FELIX, 1999) na cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais. A Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente foi construída em 1966, no mesmo lugar em que até hoje funciona. O lugar era uma casa alugada que lhes servia de residência e, como é comum aos terreiros, edificaram o sagrado no mesmo espaço. Em vários desses registros, evidenciou-se que as relações com plantas, animais, minerais, encantados, orixás, entidades e pessoas são amplamente perpassadas e cruzadas pela ancestralidade, tecendo uma relação que não é apenas de uso e sacralização, mas também de filiação, convergência e pertencimento.

Minha pesquisa de mestrado voltou-se para a consolidação de um mapa do território tradicional da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, englobando o lugar edificado do terreiro de umbanda e lugares de uso e práticas no meio urbano e arredores, o que permitiu maior compreensão das noções de pertencimento deste povo de terreiro. Pensar o território de um povo de terreiro foi, no entanto, tarefa demasiada complexa, uma vez que esse território parece não estar por inteiro facilmente delimitado. A demarcação do mapa desse território tradicional dependeu da consideração da composição das multiplicidades e das intensidades envolvidas, com fronteiras movediças, passíveis de se alterarem a todo tempo, com múltiplas entradas e saídas e suas linhas de fuga (DELEUZE; GUATTARI, 2011). Esse mapa está em movimento, com alterações e permanências, onde sempre há um fluxo que conecta o mundo físico e o mundo espiritual.

No percurso de consolidação desse mapa, foi possível compreender como as relações com a *makaia*¹ traçam linhas e encontros não apenas sob a ótica do pertencimento, mas também da consolidação e constituição do modo de vida e dos corpos, em que as relações com as diferenças não são estanques, mas se interpenetram e confluem continuamente, traçando multiplicidades no lugar de unidades. Através do contraste com a filosofia das práticas políticas e ecológicas ocidentais usuais, faz-se necessário o entendimento da filosofia política da religiosidade afro-brasileira, concebida por José Carlos Gomes dos Anjos (2008), de modo que não se corra o risco de fixar algo que se orienta pelo princípio da alteridade; que tem na encruzilhada, enquanto categoria filosófica, uma razão distinta de movimento, que não se esgota, é contínuo e múltiplo. Evocando Deleuze e Guattari (2011), que procuram entender as dificuldades do pensamento ocidental em torno dos conceitos de “mesmo” e “diferente”, José Carlos Gomes dos Anjos (2008) afirma que a religiosidade afro-brasileira sugere outra lógica de dissociação entre essas categorias conceituais, pois apresenta uma forma rizomática de pensar e trabalhar as diferenças. “A lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira, em lugar de dissolver as diferenças, concreta o diferente ao diferente, deixando as diferenças subsistirem enquanto tal”. (ANJOS, 2008, p. 82).

Isto é, a lógica rizomática das religiões afro-brasileiras traduzida na encruzilhada como conceito filosófico apresenta, segundo o autor, uma relação entre as diferenças que não é excludente nem dualista, na qual não se diz “mesmo ou diferente”, mas sim “mesmo e diferente”, permitindo que se diga de multiplicidades. Com isso, as religiões de matriz afro tecem percursos e ecologias singulares, criando relações entre humanos e outros seres (plantas, animais, minerais, espirituais, divindades) que não são apenas de tom preservacionista ou de relações sustentáveis, mas de encontros, articulações e simbioses. Contrapõem-se, assim, às relações consolidadas pelo

¹ Nome a que se referem alguns povos de terreiro a todo ecossistema completo.

imperialismo, colonialismo e capitalismo, que validaram uma noção, embasada pelas ciências, da superioridade humana, criando dicotomias significativas, tais como natureza e cultura, as quais é necessário transformar. As formas como os povos de terreiro se relacionam com o território tradicional não estão orientadas pela lógica da propriedade e da exclusividade, mas se associam e se fazem justamente na relação com outras espécies, com outros grupos humanos, com entidades, orixás, com um conjunto de possibilidades muito mais amplas, margens e fronteiras movediças, sempre sendo tecidas conforme as relações se desenvolvem.

Esses apontamentos servem para compreender que o mapa traçado em minha dissertação se referiu tanto a um momento, quanto a um número de articulações dentre tantas outras que, por premências da pesquisa, foram pormenorizadas. O mapa compreendeu seis categorias de lugares que engendrariam o território tradicional da CCPJO naquele intervalo de tempo: lugar edificado, que diz respeito ao terreiro; lugares de comércio; lugares de festas; lugares de colheita de folhas; lugares de rituais; e lugares em que acessam águas para diversas práticas. Adiante, pretendo discutir brevemente como a dualidade natureza e cultura se dissolve na cosmopolítica das religiões afro-brasileiras, apresentando, em seguida, apontamentos obtidos a partir de duas categorias de lugares referendados no mapa do território tradicional da CCPJO desenvolvido em minha dissertação: lugares em que realizam a colheita de folhas e lugares de rituais. Acredito que as articulações com essas duas categorias de lugares possibilitem compreender as ecologias desenvolvidas pelo povo de terreiro da CCPJO.

Eu nasci da folha, na folha eu me criei²

No campo da antropologia e do direito, povos e comunidades tradicionais são compreendidos enquanto grupos diferenciados social, cultural e historicamente. Possuem especificidades nas relações com o território, relações que vão desde a afetividade até a utilização de recursos naturais, em que o território está correlacionado aos modos de vida e à reprodutibilidade social. São grupos que possuem estreitas relações com seu território, sendo este uma concepção que extrapola suas próprias dimensões físicas, permeando significados simbólicos desenvolvidos com o lugar e no lugar, a partir das relações homem-natureza (ROCHA, 2010).

Dessa forma, a tradição de um povo está intimamente ligada ao território, sendo este inteiramente fundamental para sua existência. Para os povos de terreiro, território também é lógica de resistência ancestral, orientado pela lógica rizomática (ANJOS, 2006), em que as diferenças e as sobreposições se tocam, fazendo do caminhar pelo território uma verdadeira composição com a *makaia* e fazendo do território sentido amplo, de lugar e lugares, articulações e pertencimentos. Território no qual os lugares confluem com a ancestralidade. “Muito além de uma simples metáfora entre a vida e os caminhos, temos, creio eu, um pensamento que faz da vida um território” (ANJOS, 2006, p. 19).

Tanto a tradição nagô como a jeje e a congo-angola apresentam como fundamento o culto aos ancestrais. Ancestralidade tanto consaguínea como ancestralidade espiritual, que pode se dar através de elementos e seres naturais, como rios, pedras, matas, etc. As palavras “Kosi ewé, kosi orisá”, isto é, “Sem folha, sem orixá” expressam bem a concepção de uma ancestralidade ligada ao mundo natural; divindade e natureza são, pois, muitas vezes, uma e mesma coisa. Nas

² Ponto cantado da Umbanda.

palavras³ de Makota Valdina, do Terreiro Tanuri Junsara, localizado no bairro Engenho Velho da Federação, em Salvador:

O tempo para a cultura bantu, a cultura do Congo, é muito profundo, porque a formação de tudo, eles imaginam que muito tempo passou. O tempo, teve um tempo que não foi o nosso tempo, o tempo do humano, que aí é que é a ancestralidade. Quando a gente fala que, usando a linguagem mais conhecida, o orixá é ancestral, o nkisi é ancestral, o vodun é ancestral, é porque eles vieram antes. E aí, se a gente olha o que é a essência mesmo do orixá, do vodun, do nkisi, eles vieram antes, porque a natureza veio antes do ser humano. Quando surgiu, segundo os bantus, o protótipo do ser humano, que eles chamam de Mahungu, já existia tudo para possibilitar a vida do ser humano. Então, terra, água, planta, tudo que o homem não fez e que para a evolução e para o desenvolvimento da raça humana foi necessário, já existia. E isso é que é a essência de orixá. Todo mundo fica aí em lenda, mito. Quem quiser que fique com suas lendas e seus mitos, mas não são, nenhuma lenda e nenhum mito é essência de orixá. E no caso de nkisi que não tem nem as lendas e nem os mitos que tem aí, como tem nos iorubás. Mas tem a natureza e é onde está a essência do que a gente cultua no candomblé. E aí, porque eles chegaram antes, são ancestrais. A gente é o resultado de toda essa natureza criada antes que a gente não dá conta. A gente especula, a gente cria as culturas, as várias culturas, se criam histórias, se cria lendas para se falar desse tempo, mas ninguém tava lá para saber como foi. Então tudo é história criada. Mas é um tempo que é hoje também, aí é que ta, é que é o x da questão: esse tempo ancestral é o tempo de hoje também! Se a gente vive porque a gente precisa até do vento, que é o tempo, que é Tempo, não o tempo, mas que é Tempo. Pelo menos na minha nação angola, o tempo é o vento, o vento é Tempo. E quem é que não precisa do vento? Quem é que vive sem respirar? Ninguém! (BENÇA, 2010).

É necessário compreender que a relação com o território tradicional do povo de terreiro se dá pela relação que essa religiosidade estabelece com a ancestralidade. E aqui ancestralidade é termo amplo, acredito que não termine em suas possibilidades. Ancestralidade consanguínea, ancestralidade de costumes, ancestralidade mítica e ancestralidade de natureza. A natureza, a *makaia*, é matriz dessa religiosidade. Sem ela não existe orixá, não existe humanidade, não existe religião. Os povos de terreiro apresentam outro equacionamento entre a relação natureza x cultura: na religião afro-brasileira, esses dois conceitos são mais imbricados. Não só não há um sem o outro, como um participa do outro enquanto intensidades de todo processo de subjetivação. “A sacralização de determinadas dimensões da natureza está correlacionada a um processo de circulação de perspectivas por corpos” (ANJOS, 2006, p. 119), em que essas perspectivas são momentos em que o orixá se singulariza. A subjetivação se dá por momentos, não existem individualidades totalizadoras, pois “no caso da cosmologia afro-brasileira, o orixá não é uma individualidade, mas sim uma linha de repetição de singularidades”. (ANJOS, 2006, p. 79).

O orixá que está na cabeça de uma pessoa é uma singularização, assim como o que se acessa em determinado lugar da natureza. Iemanjá na cabeça de um filho ou filha é a Iemanjá que é mar, mas é a Iemanjá-mar em um momento junto a todos os próprios processos de subjetivação desse filho ou filha. O que faz com que a Iemanjá na cabeça de um filho seja diferente da Iemanjá que está na cabeça de outro. Além disso, “o orixá é feito na casa do pai-de-santo com as características singularizantes do processo de construção da entidade neste momento, por este pai-de-santo” (ANJOS, 2006, p. 75).

³ Transcrição da fala de Makota Valdina em vídeo que faz parte do espetáculo Bença, do grupo Bando de Teatro Olodum, 2010.

A própria natureza participa dos processos de individuação dos povos de terreiro, promovendo intensidades ao que se diz “Eu”. Aqui disponho as falas transcritas de Pai Ricardo, zelador da CCPJO, como parte integrante do texto, não como citação. *Quando⁴ eu vou para o rio, para Oxum, não quer dizer que Oxum só estava lá não. A Oxum foi comigo dentro de mim. A gente não se separa, por mais que a gente vá para nós mesmos, eu não me separo de mim para ir para mim. Eu sou filho de Oxóssi, eu tenho Oxóssi na minha cabeça aqui. Quando eu vou na mata e vejo um pé de ingá, nossa, meu pai Oxóssi está aqui, eu abraço Oxóssi fisicamente. Porque aquele pé de ingá é Oxóssi, mas eu não estou com um pé de ingá dentro da cabeça. Mas é a mesma energia.*

Porém, na proximidade constitutiva de cada iniciado, seu orixá é uma entidade singular. Nem geral, nem individual; o orixá passa por um processo singularizante no sentido de Deleuze. “[...] um mesmo nome “xangô” percorrendo diversas “passagens”, singularizando-se numa multiplicidade de momentos. (ANJOS, 2006, p. 76)”. A relação com a natureza é mais do que interação, é de articulação e enredamento. Sem natureza não há axé, sem natureza não há umbanda. São muitas aprendizagens possíveis com quem tece percursos distintos em relação à diferença, trazendo-as para si enquanto intensidades de ser.

José Carlos Gomes dos Anjos (2008) apresenta como as religiões afro-brasileiras traçam outro percurso em relação às diferenças a partir da encruzilhada enquanto conceito filosófico, sendo esta a confluência de pluralidades sem que se opte por alguma unidade. Segundo o autor, a “encruzilhada como categoria por meio da qual essa formação religiosa pensa as diferenças e propõe um jogo com a alteridade, deve ser elevada a sua condição de uma das maiores expressões de filosofia das diferenças” (ANJOS, 2008, p. 81). O próprio corpo é, então, posto na encruzilhada de subjetivações, “o braço se transforma na espada de Ogum, na lança de Oxóssi, se requebra e retorna ao estado de braço da mesma forma que o raciocínio vai por cascatas, hesita e bifurca em cada nível” (ANJOS, 2006, p. 20).

Sobreposição de territórios, sobreposição de experiências. O sagrado não é uma coisa *OU* outra, mas uma coisa *E* outra. Não se trata de formulações distintas ou contrárias do mesmo sagrado, mas que esse sagrado possibilita singularizações em movimento e em momentos. Promove-se assim outra forma de se relacionar entre si e com as diferenças, além de expressar outro entendimento do sagrado e uso dos territórios.

Pela encruzilhada filosófica, a multiplicidade é a regra: uma coisa não é apenas uma coisa, mas são várias coisas, paradoxal e simultaneamente. *A casa não é só o lugar edificado. A casa é tudo que você encontra dentro dela, são os costumes e a tradição.* As articulações e os vínculos com os seres não humanos através das quais os povos de terreiros tecem suas ecologias impõem gradientes de intensidades espaciais (ANJOS, 2006), de acordo com os momentos, em que as diferenças subsistem sem a necessidade de unidades e de sobreposições hierarquizantes, mas através de multiplicidades que se cruzam. Abandonar as unidades e as sobreposições hierarquizantes, nesse caso, quer dizer que as relações natureza e cultura não são de subjugação, mas de mútua e múltiplas composições, evocando intensidades distintas de acordo com cada momento.

⁴ Nesse artigo, serão apresentadas as transcrições das falas do pai de santo da CCPJO, Ricardo de Moura, em texto em itálico para demarcar as suas palavras.



Catar folha e praticar o encontro com a folha

Em alguns momentos durante a feitura do mapa do território tradicional do povo de terreiro da CCPJO, estivemos envolvidos com a questão da colheita de folhas que são utilizadas em várias ocasiões e práticas da religiosidade afro-brasileira. As folhas são essenciais enquanto fundamento das religiões afro-brasileiras, sendo amplamente utilizadas em vários rituais, cerimônias, sessões, banhos, atendimentos; em praticamente todas as ações sagradas é preciso de folhas. Catar folhas é carregado de interação com as matas e com a *makaia*. *Algumas coisas são regras. Tem folhas que você pode catar qualquer hora, mas determinadas funções tem que ser ali, tem que ser daquele jeito, às vezes só a pessoa pode fazer. Tem folha que não pode ser queimada. Cada especificidade de folha para você acessar o valor energético espiritual e o valor de cura dela, por exemplo, quando precisa da flor de uma planta, cata na lua cheia, então a gente pega no ápice da alta da seiva, quando está com o maior poder. Isso são coisas da tradição, da observação, do saber tradicional, que nem todo saber tradicional tem que estar envolvido com orixá não, tem que estar envolvido com a observação humana também, que ao mesmo tempo está envolvida com orixá.*

Para cada orixá há determinadas folhas e plantas que vibram a sua energia⁵, além de que as folhas atendem a propósitos variados tais como cura, limpeza, abertura de caminhos, etc. “Sem folha não se faz nada” é uma expressão corriqueira na religiosidade afro-brasileira, dimensionando a importância que as folhas tem para o sagrado dessas religiões. No território tradicional do povo de terreiro da CCPJO, há alguns pontos específicos de colheita, especialmente de folhas de manga que é necessária em cada festa da casa. Embora houvesse também lugares variáveis nessa categoria, alguns eram sempre visitados para colheita, respeitando os limites da natureza, em uma ecologia que prevê o retorno, o reencontro, e por isso, a necessidade de existência de quem colhe e de quem é colhido. *Tudo que eu pego na natureza, eu devolvo pra natureza.*

Em conversa informal com Michelle Araújo, filha do terreiro CCPJO, ela revelou aspectos do uso desses lugares ao contar que em uma colheita de folhas de manga, foram filhos mais novos e tiraram muito mais folhas do que era necessário, o que não é a regra da casa. Retira-se o quanto precisa. Há uma alternância, adequando as demandas de colheita à capacidade de retirada de cada árvore; assim, se nesse mês vão a uma árvore colher folhas, na próxima vez procuram outras árvores para que haja tempo de recuperação entre elas. A percepção do uso tradicional da natureza difere-se do proibitívismo e do isolamento. *O que eles estão fazendo para conservar? Só não deixar frequentar? Não é conservar. Proibir não é conservar. “Ah não, essa mata aqui é protegida, não pode tirar uma folha”. Tudo bem, mas o que você está fazendo pra isso? Protegida pra quê? Porque a interação minha, de forma educativa e disciplinar e saudável com a mata, mesmo que seja para tirar uma folha, é um processo de conservação também. Ela me sustenta e eu sustento ela. Às vezes você proibir, você não está conservando.*

Pensa numa mata. Agora pensa que você conhece tudo que é folha. Aí você chega na mata e você vai querer catar aquela folha, mas você conhece a mata, mas a mata não te reconhece. Então você pode saber que o camboatá é bom para *n* coisas, que o pessoal chama de pau magro, pode saber que a gameleira é boa pra *n* coisas, pode saber que o barbatimão é bom pra *n* coisas, pode saber que o barbatimão é bom para curar ferida, pode saber que a gameleira põe na cabeça pra oxalá, pode saber que a folha santa é uma folha que vai em

⁵ O termo energia aqui será empregado em referência a própria utilização dele pelos interlocutores, como Pai Ricardo.



Foto 01: Folhas de manga coletadas para celebração da Sexta-feira da Paixão no ano de 2018. **Fonte:** Arquivo de registros do campo. Autoria própria, 2018.



Foto 02: Alguns filhos e filhas da casa separando cuidadosamente as folhas coletadas para a preparação de banhos e outros rituais. **Fonte:** Arquivo de registros do campo. Autoria própria, 2018.



quase todos os banhos de santo. Você pode conhecer as folhas todas, mas se a mata não te reconhecer, ela não te mostra onde estão as folhas. (GABRIEL RICARDO, filho do pai de santo Ricardo de Moura, 26/10/2018).

Ritual como interação de intenções e intensidades

Outra categoria de lugares utilizada no mapa do território tradicional do povo de terreiro da CCPJO abarcou lugares de rituais, onde ou realizam todo o ritual, ou onde o entregam⁶. Nessa categoria, foram abrangidas matas, rios, pedreiras, brejos, encruzilhadas urbanas e de terra, cemitérios, igrejas, praças, trilhos de trem, toda uma imensa variabilidade de lugares. A noção de ritual é muito mais ampla para Pai Ricardo, pois catar uma folha também é um ritual, assim como acender uma vela, mas essa categoria de rituais foi escolhida para dizer sobre lugares que se relacionam diretamente com momentos dos rituais realizados dentro do terreiro, lugares em que entregam à natureza a materialidade do ritual feito dentro do terreiro e mesmo lugares em que realizam todo o processo ritualístico. Aqui foram abrangidos como rituais as oferendas (*ebós*) aos orixás, sacudimentos, trabalhos para algum fim, limpezas, etc.

Um ritual, quando entregue à natureza, é entregue à natureza para se integrar a ela, para voltar a ela. Nesse sentido, é constantemente afirmado por Pai Ricardo que tudo que se entrega à natureza é o que ela dá conta de consumir, buscando sempre se orientar por objetos não poluentes e de fácil degradação, evitando-se ao máximo o uso de materiais como plásticos, vidros, etc. Evita-se a danificação e a dano da natureza, evitando-se assim a danificação e a dano da cidade, do território, do sagrado, e, com isso, possibilitando a existência de si mesmo e do coletivo. A lógica não é meramente conservacionista ou preservacionista, uma vez que a dualidade natureza x cultura não está em jogo. O que é evidenciado é que a relação com a *makaia* é uma relação consigo e com a religiosidade praticada, sem relações de unidades e de sobreposições hierarquizantes ou de submissões dualistas, mas relações ecológicas em que a própria natureza conflui com a concepção e perspectiva dos corpos.

Ir até uma mata fazer uma entrega de um ritual é a possibilidade também de apanhar folhas naquele lugar. Em uma visita a um dos lugares de entrega de rituais, em São Sebastião das Águas Claras, distrito do município de Nova Lima, município vizinho a Belo Horizonte, pude observar que durante o percurso, as folhas que permeavam as estradas eram observadas e classificadas, algumas sendo coletadas para banhos. Dessa forma, se para um ritual sempre há necessidade de folhas específicas, ir até uma mata realizar um ritual possibilita também a colheita de folhas que surgirem pelo caminho. Assim, os pontos do mapa de colheita de mapas e rituais se cruzam, como em um rizoma.

Realizar um ritual não é uma ação consequente de uma crença, ela está imbricada ao sagrado assim como a própria ideia da divindade. *Eu levo essa ação conforme minha tradição, conforme minha formação, conforme meu território.* Ação de acesso, de comunicação, de orientação da vida humana perante o mundo espiritual e, principalmente, de interação. Ritualizar não é apenas comunicar-se com os orixás ou entidades, uma vez que essa comunicação pode ser feita mesmo sem que haja o ritual. *O sagrado existe sem ritual. O sagrado não é um ritual, o ritual é sagrado, o ritual é a prática para o sagrado.* É uma ação eficaz que participa da cosmopolítica em questão. O ritual é essa ação que pode ser tomada enquanto um fim em si mesmo

⁶ Fazer uma entrega é literalmente entregar o ritual realizado ao lugar de destino. A entrega se relaciona ao ato de entregar a própria materialidade do ritual. É comum se referir aos itens e materiais depositados em um lugar enquanto entrega ou despacho.

e revelada também enquanto um meio. Ação em que homens e divindades participam a fim de realizar uma intenção e uma interação. Não se trata de uma transferência, mas de uma ação que coloca as intenções dos sujeitos em interação com os orixás e entidades.

Com o ritual, mas não só através dele, acessa-se a energia presente nos lugares, isto é, acessa-se os orixás e entidades. *É uma interação, mais que comunicação. Se eu quiser me comunicar com orixá não preciso estar in loco na natureza não. É uma interação. Se você acabar com a natureza, acaba com a gente.* E aqui não se trata de uma relação de transcendência, mas de imanência. Nesses lugares, a divindade está imanente. *Por exemplo, a gente vai até uma linha de trem, pede Ogum a abertura de caminhos de trabalho, de tudo, está lá já a energia, não a levei lá. Eu fui lá acessá-la. É com feijão preto, é com frango, é com cerveja, com vela, com cantiga, levei as coisas que acessam aquilo que está lá.*

A presença do orixá na rocha é concebida como anterior à sua coleta por uma mão humana, assim como qualquer ser humano carrega a presença de uma divindade em sua cabeça antes mesmo de um processo de iniciação. Mas deve-se dizer que essa presença é latente, passiva. Sem passar por ritual, essa presença sagrada não se desenvolve. (ANJOS, 2006, p. 77). *Uma limpeza, realmente, é para a natureza levar aquela coisa toda. Cada coisa tem uma função. A farinha de mandioca com dendê passado no seu corpo, recolhido e botado lá, tem uma função. Essa comida ao passar no seu corpo, aquela carga negativa, aquele peso, agarra na comida, vem se alimentar naquele alimento, você coloca isso na natureza, a natureza transforma o que é nocivo em remédio, em alguma coisa.*

Dentro do terreiro há inúmeros elementos tais como pedras, plantas, água, conchas. Quando se vai à natureza, se volta com ela. Esses elementos não estão ali meramente como composição figurativa, mas são em si mesmo a confluência de vários lugares dentro de um, onde podem acessar toda a territorialidade de uma tradição. *“Oh pai, porque você tem essas coisas aqui dentro do terreiro?”. Porque dentro do terreiro eu tenho elementos desses lugares, eu tenho fundamentos desses lugares, dessas energias.*

As entregas e oferendas nos lugares não podem ser entendidas como fim fixo, o ritual se encerra nesses lugares, mas de lá circula pelos mundos, dos homens e dos orixás na medida em que se consome. *A gente tem toda uma metodologia, uma preparação para essa entrega, né? Não faz o trem e vai. Aquele negócio que eu falei com você, a entrega ela começa muito antes, a entrega começa na preparação do ebó, do trabalho. Desde pensar o lugar que aquilo vai ser colocado e até o que vai ser colocado naquele lugar.* A entrega de um ritual se inicia já na escolha de objetos e itens que não sejam de difícil degradação ao meio ambiente e que serão utilizados no ritual, bem como na separação cautelosa daquilo que vai ser entregue. *Fisicamente está ali tudo que você colocou de subjetividade, de pedido, de fé, de agradecimento que você colocou na materialidade. Aquilo o que a natureza faz? Decompõe, vira comida pra natureza e volta em remédio pra nós. Volta oxigênio, a transição, a transformação da matéria. Da subjetividade, entreguei na pedreira o que eu tenho de mais importante que é a minha fé, o que me mantém vivo. O que me mantém vivo materialmente não é comida? Não é energia? Então entreguei com a minha energia. Quem somos nós para alimentar a natureza! A gente consegue confluir com ela. Quem sou eu para dar comida para orixá! Eu lhe agradei com aquilo que tinha de pertencimento conforme a tradição.*



Algumas ponderações finais

Diante do exposto, uma questão importante observada durante o percurso de feitura do mapa do território tradicional do povo de terreiro da CCPJO é que os lugares utilizados para rituais, as águas, a colheita de folhas variam por conta do processo de urbanização que acaba por inviabilizar ou modificar o uso de determinados lugares no meio urbano. *Então, essas coisas, a gente tinha mais perto da gente, urbanamente falando. Então, com a especulação imobiliária e o desornamento, o que ficou de natureza perto do centro urbano está cercado e proibido do povo de terreiro de tradição utilizar, porque o preconceito, a discriminação, falam que aquilo é macumba, que ali não é lugar disso. E a gente entende que todo lugar é nosso, inclusive a parte urbanizada, os prédios, as encruzilhadas de asfalto, essas coisas todas, as lagoas, os parques dentro desse espaço urbano. Porque eles que adentram o nosso território, vamos dizer assim.*

A especulação imobiliária que acaba arrendando parcelas da cidade, a crescente verticalização, as transformações e obras urbanas, junto ao desordenamento das construções faz com que muitas vezes o povo de terreiro tenha que procurar lugares mais afastados, estabelecendo novas relações com lugares que antes não eram utilizados. *Mas as coisas que a gente precisa da natureza, hoje a gente tem andar bastante porque o crescimento, edificações, acimentação de tudo, não nos permite mais ter as ervas, o ecossistema que a gente precisa. Então, às vezes, tem que andar 100, 150, 80, 90 km. E essas construções alteram climaticamente algumas coisas, que onde tinha uma coisa, não tem mais, mesmo que ali tenha uma makaia. Vamos supor, você construiu aqui onde tinha abelha e a abelha sai desse território para outro, então quando você acaba com uma coisa aqui, você interfere no outro também. E vai essa cascata. Então hoje a gente tem que andar muito para estar nesses lugares e isso implica em gasto, de gasolina, de carro, de necessidades e tudo que influem diretamente no axé. O que o axé tem a ver com o pneu? Se eu tenho que andar aí 90, 100 km, às vezes três vezes por mês. Eu tenho o Parque Municipal⁷ ali que tem algumas coisas, mas é um parquezinho miúdo, com acesso, com outras coisas, com outras diversidades, com outras pessoas que ainda estão no processo de colonização, de discriminação, que tem o processo racista, que “pai, mas pode ir lá”. Eu posso, mas até eu bancar essa briga toda.*

Aqui o que se discute então é o direito à cidade enquanto território essencial para a movimentação, comunicação, fundamentação e articulação da religiosidade afro-brasileira. Não se diz apenas de uso dos lugares, mas também de pertencimento aos lugares, em uma relação em que os lugares compõem a prática dessa religiosidade e esta, por sua vez, também compõe esses lugares. Diz também de tradicionalidade de uso, de um processo histórico de uso e de pertencimento. A partir da historicidade é possível compreender as redefinições desse território que se movimenta não apenas por princípio e fundamento, mas também por pressão externa. *Eu já lavei a escadaria do banco Bemge, na Praça Sete⁸, onde é o Psiu hoje. Então assim, nós vamos sair pelas encruzilhadas. Santa Luzia⁹ a gente vai em um lugar que era mata-encruzilhada. Hoje é mais encruzilhada e pouca mata. Antes era encruzilhada de terra, beleza, bacana, fazer uma certa coisa na encruzilhada de terra. Hoje lá é mais encruzilhada de asfalto. Bacana. Só que está construindo muita casa. Só que eu não quero mais agredir. Então, onde era uma encruzilhada que eu usava, ou uma mata que eu usava e virou uma encruzilhada. Depois essa encruzilhada virou encruzilhada de asfalto, agora já virou moradia. Então, na minha educação*

⁷ Parque localizado no centro da cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

⁸ Praça em que há um obelisco localizado no centro da cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

⁹ Cidade da Região Metropolitana de Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

de não querer agredir o outro, eu estou sempre recuando. Vai chegar uma hora que se não tiver um processo, vai colidir. “Ah pai, e se a gente brigar para criar um parque grandão, só pra nós fazermos despacho?”. Bacana, mas o cara pensa, amanhã quando ele me vê colocando um negócio na Praça Sete, vai dizer “seu lugar não é aqui não, é lá no parque”. Mas meu lugar também é na Praça Sete.

É de extrema urgência e vitalidade questionar se a forma como o poder público atuante nas políticas públicas, cada vez mais pautados pelos processos neoliberais, busca entender e preservar as manifestações das religiões afro-brasileiras condiz com a maneira como esse patrimônio é construído e pensado pelo povo de terreiro. Convém pensar de que forma as políticas, ainda carregadas por um entendimento político dos espaços orientado pela lógica hegemônica ocidental, acabam por fixar e essencializar grupos e suas práticas que se orientam justamente pelo princípio do movimento e da alteridade. Pierre Sanchis (2001) afirma que o mundo religioso de matriz africana no Brasil não se consolida a partir de permanência e de repetição do passado. Ao contrário, ele está em movimento, sendo recriado, dinâmica e conflituosamente, através de representações identitárias que reivindicam a tradição e outras influências presentes no espaço religioso do Brasil. O patrimônio simbólico desses grupos seria então espaço para movimentos e transformações. Necessário é que se faça um deslocamento da vantagem estratégica das instituições públicas sobre os outros discursos envolvidos, como o dos praticantes das religiões afro-brasileiras, de modo a fazer com que estes sejam atuantes.

A lógica conceitualmente traduzida pela encruzilhada permite entender que os princípios que regem os povos de terreiro são distintos àqueles que orientam as instituições sociais (ANJOS, 2008). Para José Carlos Gomes dos Anjos (2008, p. 83), “o patrimônio étnico é o lugar de viagens múltiplas de seres nômades”. Nômades que recriam distintos lugares a depender das especificidades do sagrado.

Nunca a história compreendeu o nomadismo, nunca o livro compreendeu o fora. Ao longo de uma grande história, o Estado foi o modelo do livro e do pensamento: o logos, o filósofo-rei, a transcendência da Ideia, a interioridade do conceito, a república dos espíritos, o tribunal da razão, os funcionários do pensamento, o homem legislador e sujeito. É pretensão do Estado ser imagem interiorizada de uma ordem do mundo e enraizar o homem. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 48).

Isabelle Stengers (2017) retoma Deleuze e Guattari para apresentar a noção de agenciamento que é composto de heterogeneidades, passando por agências que não nos pertencem e que sugerem a forma de animação. Dessa forma, reativar tem a ver também com reanimar e quando a autora propõe reativar o animismo, não significa que sejamos animistas, mas significa recuperar agenciamentos que geram transformações e participam das relações, de forma que o animismo compreende que todos os agenciamentos são possíveis.

A gente é de um costume de religiosidade de natureza, com as coisas bem naturais, de natureza. Então a gente depende muito da mata, da makaia, do ecossistema todo. Da mata, da folha, do pau, da formiga, do marimbondo, da abelha, do mel. A gente depende dos rios. Estar junto ao terreiro é aprender outra forma de se pensar, de pensar a natureza e de viver com ela, fazer dela intensidade da própria existência, subjetiva e coletiva, aprender uma ecologia em que as coisas não se separam, mas vazam, se conectam, territorializam e desterritorializam.



Referências

- ANJOS, J. C. G. dos. **No território da linha cruzada**: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ANJOS, J. C. G. dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. In: **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n 13, p. 77-96, jan./jun, 2008.
- BENÇA. **Espectáculo de teatro**. Grupo Bando de Teatro Olodum, 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=POziJx0KWRE&t=1s>. Acessado em: 07 de maio, 2022.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**. Vol 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.
- FELIX, M. R. S. A. A participação popular no contexto do Programa Alvorada: um estudo da Vila Senhor dos Passos. **Monografia**. Escola de Arquitetura e Urbanismo – UFMG. Belo Horizonte, 1999.
- ROCHA, M. T. Comunidade Quilombola de Bom Jardim da Prata: identidade, territorialidade e relações sociais de gênero. 2010. **Monografia** (Bacharel em Ciências Sociais). UNIMONTES, Montes Claros, 2010.
- SANCHIS, P. Religiões, religião.. Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, P. (Org.). **Fiéis e cidadãos**: percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Uerj, 2001.
- STENGERS, I. Reativar o Animismo. In: **Caderno de Leituras**, nº 62. Edições Chão de Feira: Belo Horizonte, 2017.

Ọkàn Mímó / Ìwà Peḗ: ética-ancestral no “Caroço de dendê” de Mãe Beata de Yemanjá

Marcos Da Silva Junior

UFF

Ọkàn Mímó / Ìwà Peḽe: ética-ancestral no “caroço de dendê” de mãe beata de Yemanjá

Resumo:

É emergente falarmos de ética-ancestral rumo à proteção da natureza, considerando que, essa proteção/cuidado tem se dado de “maneira compartimentada” e não de “maneira integral”, “encruzilhada” e “confluente”. Nesse sentido, contextualizo esse trabalho discutindo acerca dos problemas que decorrem dos comportamentos das estruturas estatais e dos próprios sujeitos com a natureza/ser nos últimos anos, com contribuição de Krenak (2020), e outros intelectuais e organizações. Penso o modelo ético-filosófico ocidental de Aristóteles, em “*Ética a Nicômaco*” (2015) e outros, em suma cristalizados no que tange ao “fazer o bem”, que separam a natureza do sujeito, individualizando-o, mas de outro a filosofi(as) como *Maat*, *Ubuntu*, e *Ìwà peḽe*, que integram o sujeito, coletivizando-o. Destaco no livro “*Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros: como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos*” (2002), de Mãe Beata de Yemanjá, comportamentos éticos-ancestrais, baseado na sabedoria nagô-iorubá que consistem em lições, interdições, para lhe dar com desobediência e o desrespeito a natureza/vida. O objetivo desse trabalho é considerar se é possível que a oralidade dos terreiros possa contribuir quanto aos aspectos que envolvam questões éticas e de preservação e cuidado com a natureza. A metodologia utilizada para desenvolver esse trabalho é bibliográfica e exploratória, através de documentos audiovisuais, artigos, livros etc.

Palavras-chave: natureza; filosofia; ética-ancestral; oralidade; livro.

Ética ancestral en “Caroço De Dendê” de Mãe Beata de Yemanjá

Resumen:

Es urgente hablar de la ética ancestral para proteger la naturaleza, considerando que esta protección/cuidado debe ser “integral”, “en una encrucijada” y “confluente”, no “compartimentada”. Contextualizo este trabajo discutiendo los problemas que surgen de las acciones del estado y los individuos hacia la naturaleza/ser en años recientes, con la contribución de Krenak (2020), entre otros intelectuales y organizaciones. Pienso en el modelo ético-filosófico occidental de Aristóteles en “*Ética a Nicómaco*” (2015) y otros, que cristalizados en lo que respecta a “hacer el bien”, separan la naturaleza del sujeto, individualizándolo. Por otro lado, tenemos filosofías como *Maat*, *Ubuntu* e *Ìwà peḽe*, que integran al sujeto, colectivizándolo, destacando a partir del libro “*Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros: como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos*” (2002) de Mãe Beata de Yemanjá, los comportamientos éticos-ancestrales basados en la sabiduría Nagô-Yorubá. Estas lecciones e interdicciones guían hacia el respeto y la preservación de la naturaleza/vida. El objetivo de este trabajo es analizar si la oralidad de los terreiros puede contribuir en aspectos éticos y el cuidado de la naturaleza. La metodología utilizada para desarrollar este trabajo es bibliográfica y exploratoria, mediante documentos audiovisuales, artículos, libros etc.

Palabras clave: naturaleza; filosofía; ética ancestral; oralidad; libro.

Ancestral ethics in “caroço de dendê”, by mãe beata de Yemanjá

Abstract:

It is emerging to speak of ancestral ethics towards the protection of nature, considering that this protection/care cannot take place in a “compartmentalized way” but rather in an “integral way”, “crossroads” and “confluent”. In this sense, I contextualize this work by presenting the problems that follow from the behavior of state structures and of the subjects themselves with nature/being in recent years, with the contribution of Krenak (2020), other intellectuals and organizations. I think of the western ethical-philosophical model of Aristotle, in “Nicomachus Ethics” (2015) and others, in short crystallized with regard to “do good”, which separate the nature of the subject, making him individual, but from other philosophies such as Maat, Ubuntu, and Ìwà pẹ̀lẹ̀, that integrate the subject, collectivizing him. I highlight in the “Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros: como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos” (2002), of Mãe Beata de Yemanjá, ancestral ethical behaviors, based on nagô-yorubá wisdom that consist of lessons, interdictions to give you with disobedience and disrespect to nature/life. The objective of this work is to consider whether it is possible that the terreiros' orality can contribute to aspects involving ethical issues and the preservation and care for nature. The methodology used to develop this work is bibliographical and exploratory, through audiovisual documents, articles, books, etc.

Keywords: nature; philosophy; ancestral ethics; orality; book.







“Vamos falar sobre esses livros, sobre essas ideias”¹

bell hooks

“Confluência” entre o livro e a oralidade

Vamos falar sobre livros e sobre ideias? Essa frase de *bell hooks*, em entrevista concedida ao programa "Speaking Freely" em 2016, chamou muito a minha atenção, pois é essa crítica ao livro e às ideias, principalmente aquelas cunhadas pelo Ocidente, que tem me motivado a refletir sobre ética, natureza e ser, não somente para este trabalho, mas no cotidiano também. Penso que a oralidade, durante muito tempo, foi colocada no lugar de subalternidade, inferior ao livro, mas que, de uns anos para cá, tem sido frequentemente apresentada e equiparada a ele - sobretudo com resistência -, transformando-se em diversos trabalhos relevantes. Esse movimento, que considero um cruzamento de encontros, tem sido absolutamente revolucionário do ponto de vista contra-colonial. Isso ocorre também porque somente a *branquidade*², ao longo da história, teria o feito, nesse caso produzido livros, seja para justificar as suas supostas "descobertas" de territórios e ciências, seja para contar as suas próprias histórias ou tecer a sua própria filosofia.

E, por falar em branquidade, só para não perdermos o contexto em que a frase de *bell hooks* é expressa, ela é uma resposta ao questionamento- descabido por sinal-, de um entrevistador branco. O mesmo pergunta: se um nazista fosse a uma organização para palestrar, e você lá tivesse de contra argumentá-lo, o que você faria? *hooks* responde elegantemente: “que tem respeito com a liberdade de expressão, no entanto devemos pensar criticamente sobre as diversas ideias e sobre os diversos livros”.

O livro é uma arma poderosa, que nos alerta dos perigos da vida, não só como manual -porque esse cumpre uma finalidade-, mas como reflexão. Ele nos permite conhecer, e por vezes, abominar lugares e falas. Ele certamente, no que se refere a educação, nos “ensina a transgredir e a nos libertar”, como nos ensina *bell hooks* (2017) em seu livro “*Ensinando a Transgredir: a educação como prática libertadora*”, composto por diversos ensaios, que inclusive, tem Paulo Freire como referência, um sujeito cuja a obra é construída debruçada em um ensino-aprendizagem mais humanizado e autônomo. Todavia, o livro, ao mesmo tempo que liberta, pode nos fornecer caminhos, pode também nos aprisionar com ideias de destruição, a exemplo do nazismo.

“Se posso me colocar de pé é porque minhas costas estão apoiadas em minhas ancestrais” (FREIRE, 2014, p. 568). Se de um lado temos o livro, do outro teríamos a oralidade -que inclusive o antecede-, a partir de saberes de meus ancestrais. Logo, tanto penso criticamente através do livro, mas também penso criticamente através da sabedoria passada pela oralidade de minhas ancestrais, suas lições sobre ética, amor e cuidado com a natureza. Esse “lugar de confluência” (NEGO BISPO, 2019), entre o livro e a oralidade, me sustentou, esteve sempre presente na minha trajetória de vida. Enquanto criança, tive a escuta dos mais velhos e das mais velhas enquanto prioridades – e perdura até a vida adulta. Com as lições de minha Vó Jurema -in memoriam-, uma intelectual negra, aprendi a cuidar da natureza e dela retirar ensinamentos. Quando amadurecia um cacho de banana, ela me mostrava como cortá-lo, e explicava o porquê ele precisava ser cortado de determinada forma, justamente para crescer novamente, e não morrer. Além disso,

¹ Transcrição da fala de *bell hooks* em entrevista ao *Speaking Freely*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=99JN7PL-XaA&t=833s>. Acesso em: 02 out 2021

² A branquidade é um lugar de vantagem estrutural nas sociedades estruturadas na dominação racial (FRANKENBERG, 2004, p. 312 □ 313).

ela me ensinou a arte da divisão, a qual utilizava para compartilhar com os vizinhos as bananas e as outras frutas que nasciam no quintal. Todavia, os ensinamentos através da oralidade de Vó Jú foram me constituindo, assim como os saberes adquiridos pelos livros.

Pois bem, o trabalho é sobre isso, sobre *oralitura*³, e principalmente do engajamento de nossa ancestralidade, de nossas/os *griôs*, que apresentaram a integralidade do sujeito: amor/ser/ética/natureza. Foram elas/eles: Mãe Menininha do Gantois; Mãe Stela de Oxossy; Makota Valdina; Mãe Beata de Yemanjá; Milton Santos; Beptok Xikrin; Aruká Juma; Zezico Rodrigues Guajajara; Paulinho Guajajara; Vó jú –in memoriam, e todas, todes e todos os sujeitos e lideranças de terreiros, indígenas, que tornaram possível a continuidade e o comprometimento com a vida, com a natureza, através de seus saberes éticos-ancestrais. Por isso, na primeira seção, começo apresentando não só as denúncias, mas também os esforços coletivos de organizações, dos povos pindorâmicos e pensadores negros dissidentes que estariam balançando as estruturas da casa grande e “acordando dos seus sons injustos” (EVARISTO, 2017) acerca dos impactos ambientais e as desigualdades raciais. Mais adiante, me proponho, na segunda seção, a pensar criticamente acerca da natureza e da ética, sob perspectiva de alguns autores na filosofia ocidental e da filosofia africana. Comparando-as, tentarei responder a uma pergunta: em que medida, a ética no pensamento filosófico menciona a natureza?

Na terceira e última seção, dedico ao livro: “*Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros: como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos*” (2002), escrito por Mãe Beata de Yemanjá. Conectada às seções anteriores que envolvem a natureza, converso com epistemologias conjuntas Ọkàn Mímó⁴ (coração puro)/ Ìwà pẹ̀lẹ̀(boa ética), que amalgamadas em: comportamentos, lições, orientações, serão destacadas em dois contos, tanto o “Colhedor de Folhas”, quanto no “Caroço de dendê “. O objetivo desse trabalho, é analisar na obra “Caroço de dendê”, à luz dos dois contos citados, fruto da oralidade dos terreiros, se há aspectos pertinentes que envolvam questões éticas possíveis de preservação e cuidado com a natureza.

(Des)cuido da natureza/ser: um olhar decolonial sobre os impactos ambientais e as desigualdades raciais

A natureza ao longo da história da humanidade tem sido fortemente negligenciada. Muito do que conhecemos atualmente são resquícios daquilo que existia a muito anos atrás -mesmo que, muitas descobertas científicas estejam sendo realizadas por botânicos, biólogos, etc. Um passado em que, diversas espécies raríssimas de animais, plantas, insetos, árvores, foram sendo, pouco a pouco, levadas à extinção, pela exploração desenfreada de povos europeus -modelo esse que irá desembocar nos moldes do mercado capitalista contemporâneo. Um exemplo disso, e que de certa forma inaugura o sistema colonial, é o sequestro do Pau-brasil,

“[...] também conhecida como pau-pernambuco, pau-de-tinta e pelos índios como ibirapitanga (ybirá: “pau” ou “árvore”; pitanga: “vermelho”), devido às qualidades tintórias da árvore (Bueno, 2002). Essa característica atraiu os colonos, que visavam a extração de madeira para a produção de corantes. A espécie foi tão importante economicamente e culturalmente que renomeou o território brasileiro (Bueno, 2002) e foi considerada Árvore Nacional pela lei nº 6.607 de 7 de dezembro de 1978.[.](MACEDO, et al 2018, p.189)

³ Leda Martins (1997; 2003; 2007) compreende e cunha de oralitura, uma literatura que nasce das marcas corporais e que nasce, também, do corpo.

⁴ Junção de duas palavras em ioruba: Ọkàn que significa coração e mímó - limpo ou perfeito (em inglês: “proper”). Mímó é um adjetivo em yorubá que significa limpo, puro, íntegro, sagrado, segundo Beniste (2011: 522).

Para ilustrar melhor a realidade de degradação dessa árvore, considerada uma das mais importantes para a flora brasileira, pesquisas apontam que “devido a exportações dessa para a fabricação de violinos” (MACEDO, *et al* 2018, p. 191), pesquisas estimam

“que cerca de 200 m³ de madeira de pau-brasil sejam utilizados anualmente para este fim (CITES, 2007). Devido ao histórico de exploração, a espécie é considerada ameaçada de extinção e está incluída na CITES (2007), IUCN RedList (Varty, 1998), Livro Vermelho da Flora do Brasil (Martinelli & Moraes 2013), Lista Nacional Oficial de Espécies da Flora Ameaçadas de Extinção (MMA 2014) (MACEDO, *et al* 2018, p.191)

Mesmo com todas essas investidas da *colonialidade*⁵, em relação à extinção das diversas espécies de animais, de árvores, como o pau-brasil, a não garantia de direitos fundamentais que deveriam ser assegurados, diversas comunidades indígenas vem se posicionando e cobrando do Estado providências cabíveis. Uma das maiores lideranças indígenas, que desde da promulgação da constituição de 1988 tem feito um trabalho absolutamente significativo em defesa das comunidades tradicionais indígenas e sobretudo da natureza, é Ailton Krenak. Em um seminário, transcrito em um documento, intitulado “*Do tempo*”, Krenak apresenta perspectivas acerca dessa tirania do Ocidente, que vem assolando não apenas a sociedade brasileira, mas toda a humanidade através de um

“[...] projeto de mundo a que nós nos agregamos, mesmo que involuntariamente, seja como trabalhador, seja como aprendiz, seja em qualquer gesto, estamos nos agregando a um procedimento que é esse fenômeno que aprendemos a reconhecer como globalização. Esse fenômeno que nos foi alertado por gente como o professor Milton Santos. Quando ele falava o que aconteceria - uma perturbação planetária grave da ordem social, política, ecológica -, quando ele falava isso, as pessoas o achavam excêntrico. Ele mostrava que estávamos diante de um novo paradigma em que a gente não ia escolher qual vírus que ia comer a gente amanhã [...].(KRENAK, 2020, [p. 3])

Numa visão premonitória, o professor Milton Santos, citado por Krenak, havia nos sinalizado. Conforme o próprio Krenak apresenta, diante de tal declaração, o cientista foi considerado inclusive à época, uma espécie de “fora do centro”. Nota-se a “zona do não ser” (2008 Apud PIRES, 2018, p. 66) a qual o mesmo fora colocado, mesmo com todos os seus títulos, prêmios e dedicação científica. Milton, nos alertou acerca dos problemas que enfrentaríamos em virtude da degradação desenfreada do meio ambiente, um ano antes de seu falecimento

“[...]na leitura de Milton Santos, o grande intelectual-negro-baiano-brasileiro-cidadão-do-mundo que, um ano antes de nos deixar, exatamente na virada do século e milênio, disse praticamente tudo que se poderia dizer sobre os impasses que nos ocupam nessas duas décadas desventuradas. Premonitoriamente. Em outro registro, em especial o do geógrafo urbano que jamais perdeu a referência em torno da centralidade da noção de território, retoma-se o fio dessa utopia de uma humanidade ainda por se fazer digna do nome. Refiro-me à sua derradeira obra, *Por uma outra globalização*(2000) [...].”(HARDMAN, 2020)

5 “[...] A colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada. O conceito como empregado aqui, e pelo coletivo modernidade/colonialidade, não pretende ser um conceito totalitário, mas um conceito que especifica um projeto particular: o da ideia da modernidade e do seu lado constitutivo e mais escuro, a colonialidade, que surgiu com a história das invasões europeias de Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac, com a formação das Américas e do Caribe e o tráfico maciço de africanos escravizados.[...] (MIGNOLO; OLIVEIRA, 2017, p. 02)

Essas falas e dados comprometidos e preocupados, de certa forma já vinham sendo profetizadas e divulgadas ao longo dos anos por organizações de proteção do meio ambiente também, no entanto, nos parece que o mundo, suas grandes empresas e o próprio estado brasileiro não vinham se importando com esses impactos. Segundo Souza (2020, p. 71) “uma pesquisa realizada pelo Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA) em 2016, publicada no *United Nations Environment Programme* (2020), mostrou que “60% de todas as doenças infecciosas emergentes nos seres humanos são zoonóticas e estão intimamente ligadas à saúde dos ecossistemas”. Isso justamente para justificar esse aprofundamento que deu origem à pandemia da COVID-19, a qual teria a ver absolutamente com a incidência irresponsável dos seres humanos na natureza. Desse modo pagou-se o preço por anos de descuido com o meio ambiente, pela industrialização desenfreada e o desmatamento predatório do Estado, de suas estruturas e de alguns sujeitos.

Nesse sentido, pode-se observar o quanto Krenak e Milton estavam certos acerca dos efeitos da *Globalização*⁶. Uma hora a natureza iria reagir a isso. Não teríamos como evitar tamanho desgosto da terra mãe. Mas, outro dado, em suma importante, que é intrínseco a esse fenômeno, e que certamente deve ficar escuro, são as principais vítimas por esse desequilíbrio ambiental. Em decorrência da pandemia da COVID-19 no Brasil, uma das doenças infecciosas mais latentes dos últimos anos, de acordo com a pesquisa da ONG Instituto Polis realizada em 2020, “homens negros naquele período foram os que mais morreram pela covid-19 no país: foram 250 óbitos pela doença a cada 100 mil habitantes. Entre os brancos, foram 157 mortes a cada 100 mil” (PECHIN, 2020). Ainda segundo dados da mesma pesquisa, “entre as mulheres, as que tinham a pele preta também morreram mais: foram a 140 mortes por 100 mil habitantes, contra 85 por 100 mil entre as brancas” (PECHIN, 2020).

Segundo as perspectivas demonstradas acima, não há como não considerarmos os impactos causados no ecossistema por conta das políticas predatórias estimuladas pelas práticas coloniais e conseqüentemente pelo capitalismo, mas por outro lado as denúncias feitas por lideranças de comunidades indígenas e por outros sujeitos. Mas, algo que nos chama a atenção, são as desigualdades raciais que marcam essas populações.

Amalgamados, todos esses males irão recair sobre uma “manifestação natural da sociedade” (ALMEIDA, 2019, [p.15] Apud RIBEIRO, 2019, [p.15]) que é o racismo. O professor Silvío de Almeida nos apresenta em seu livro *Racismo Estrutural* (2019) que, nesse sentido, as práticas diretas e indiretas racistas, podem ser individuais e institucionais, e as diferencia

[..] O racismo individual, dizem os autores, [...] consiste em atos evidentes de indivíduos, que causam morte, ferimentos ou a destruição violenta de propriedades. Este tipo pode ser gravado por câmeras de televisão; pode frequentemente ser observado no momento em que ocorre. Já o racismo institucional é “menos evidente, muito mais sutil, menos identificável em termos de indivíduos específicos que cometemos atos”. Porém, alertam os autores para o fato de que o racismo institucional “não é menos destrutivo da vida humana”. O racismo institucional se “origina na operação de forças estabelecidas e respeitadas na sociedade e, portanto, recebe muito menos condenação pública do que o primeiro tipo” [...] (ALMEIDA, 2019, [p.29])

⁶ “[..]A partir da Globalização e da disputa mundial por mercado, empresas de grande porte, tem criado e acabado com empregos em diversos territórios mundiais, à medida que lucram e deixam de lucrar. Vide casos de países subdesenvolvidos como Vietnã, Camboja, Indonésia, Malásia, dentre muitos outros países do sudeste asiático, que têm recebido empresas estrangeiras (devido a fatores “locacionais”, como mão de obra barata), gerando subemprego. Na menor situação de crise, essas empresas fecham suas filiais, gerando desemprego em países que já passam por miséria. E isso não é diferente com o Brasil.[..](CASTELETTO; SANTOS, 2019, [p.02])

Almeida (2019) nos convoca a pensar sobre essas características tanto do racismo individual quanto do institucional -esse último inclusive é o que perpassa, acompanha todas as estratégias de massacre, sequestro, e destruição da fauna e da flora brasileira vistos na discussão até aqui. A contribuição do filósofo e advogado é importante para compreendermos o porquê da natureza, da população negra e das comunidades indígenas a tantos anos estarem sendo frequentemente atingidos, os tornando “mortos vivos”, a qual nos é apresentado inclusive por Reis (2020, p. 83) citando Mbembe (2018b, p. 71) em seu livro *Necropolítica (2018)*, condição a qual o Estado e as grandes empresas praticam a fim de obterem lucro. Nos parece óbvio, por exemplo, o motivo pelo qual o Estado redireciona a demarcação das terras indígenas com o *marco temporal*,⁷ territórios esses que legitimamente pertencem aos povos pindorâmicos.

Sobre todos esses eventos, existem braços muito bem posicionados para tal vilipêndio, conforme observamos. Isso pode justificar os esforços da branquidade para o desencanto dessas existências afro-ameríndias, mas não afirma a retirada e a desistência desses povos/sujeitos do enfrentamento e reivindicação de suas terras, do meio ambiente, e da sua filosofia de vida.

Natureza/ética/ser

Não se acredita mais que o Estado, e todas as estruturas burocráticas que o compõe, possam solucionar os problemas que acometem o meio ambiente. Já se percebeu que tudo o que for feito por ele, de forma individualizada, aprofundará ainda mais os problemas ambientais e as desigualdades, conforme observamos anteriormente. Nesse sentido, é preciso escutar -que é diferente de ouvir-, e além disso, fazer outras leituras acerca de outras perspectivas, principalmente éticas, porque seriam essas -centradas no Ocidente- as maiores causas dos insucessos com a preservação do/da ser/natureza .

Diversos modelos éticos foram sendo estabelecidos pelo Ocidente, ordenando os comportamentos dos sujeitos e as formas que deveriam se adequar, e isso é intrínseco “à filosofia” que conhecemos. A díade “bem” e “mal” arregimenta esses comportamentos, a qual os sujeitos na sua vida precisam identificar, para que assim possam viver em “harmonia” na sociedade. Em *Ética a Nicômaco (2015)*, uma obra clássica, já começamos a perceber isso. Essa estabelece que, “o homem é bom em essência” em um dos primeiros capítulos do livro. Nessa perspectiva, Aristóteles, autor dessa obra, não admite que “o homem seja mal, ou melhor, não tenho espaço para o mal”. Poderia avançar mais acerca do “produto” e das “atividades”- essa última resultado do “bem comum”- a qual trabalha também Aristóteles, mas irei me ater a “busca pelo bem” a qual examina o filósofo. O que é fazer o bem? Para Aristóteles a ideia de “busca do bem” ou “fazer bem” é ligada à maneira com que os sujeitos se comportam “em si”. Esse bem, a qual o mesmo se refere, é visto em última análise como a

“concepção da natureza humana segunda a qual nós devemos realizar aquilo que é próprio a *um* ser humano e que a boa realização daquilo que é próprio tipicamente de *um ser* humano e *não de outros* tipos de seres consiste isso justamente nessa realização, consiste a sua felicidade (ROLF, 2016) (grifo meu)”⁸ .

⁷ “Em síntese, a tese do marco temporal pretende restringir as demarcações de terras indígenas apenas àquelas áreas que estivessem sob a posse comprovada dos povos indígenas em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição. A teoria do indigenato, por outro lado, reconhece os direitos indígenas como originários, ou seja, anteriores ao próprio Estado”(RACISMO AMBIENTAL, 2021). Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2021/09/29/marco-temporal-contribui-para-processo-de-extermínio-dos-povos-indigenas-afirma-ivo-makuxi-na-onu/>. Acesso em: 29 set 2021

⁸ Transcrição de Busca pelo Bem e Ética a Nicômaco com Eduardo Wolf . Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hngoOxji2yQ>. Acesso em: 30 set 2021

Essa centralidade do ser, conforme observamos, acerca da *eudaimonia*⁹, é uma das maiores problemáticas da humanidade, justamente porque não conseguimos, por exemplo, olhar para o “eu”, os “outros” e “para a natureza” de forma conjunta. Esse “uno” provoca o apagamento que anteriormente já observamos, acerca da irresponsabilidade com a natureza.

Kant, apresenta “fazer o certo para alcançar o bem” com uma outra perspectiva, mas ainda universal. Esse “fazer o bem”, que para o filósofo é o mais coerente, é também “fundado apenas nos seus mandamentos racionais” (ALVES, 2018, p. 50). Ele individualiza o ser nos seus comportamentos, ou seja, através da “lei que impunha a si mesmo” (SANDEL, 2011, p. 141, apud KANT), fazendo-o agir de forma autônoma. Ser uma boa pessoa para Kant, e fazer o bem, é não ter “motivo exterior” (SANDEL, 2011, p. 143, apud KANT). Como seria possível que, sem motivo exterior, pudéssemos fazer o bem? continuemos..

O utilitarismo, por sua vez, uma corrente filosófica criada por “Jeremy Bentham (1748-1832), inicia a problemática do utilitarismo” (ALVES, 2018, p. 50). Na perspectiva de Bentham, no seu trabalho “Uma introdução aos princípios da moral e da legislação” (ALVES, 2017) em 1788 o mesmo destaca que “a natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer” (BENTHAM, 1984, p. 17 Apud ALVES, 2017, p. 50). A natureza aqui vista por Bentham é vista enquanto uma tirana. A natureza divide o ser na sua ótica. E como se não bastasse isso, o utilitarismo ainda lança mão de questões de ordem moral que “tem de consistir em tentar trazer tanto prazer quanto possível, ao mesmo tempo lutando para minimizar a dor” (RACHELS, 2014, p. 41 Apud ALVES, 2018, p. 50), dor essa que se origina na natureza, segundo o filósofo.

Logo, seriam esses os modelos éticos/filosóficos suficientes para explicar a forma com que os sujeitos se comportam? Esses modelos éticos preconizados pelo Ocidente seriam capazes de nos possibilitar a viver em harmonia com a natureza? Já observamos que existem problemas no seio das escolas de pensamento ocidental no sentido dos modelos éticos pré-existentes. E a maior crítica que se pode fazer a elas é a acerca da “universalidade”, que se dispunha a compreender as realidades e as subjetividades no âmbito da ética aos sujeitos de forma única, como se não houvesse outras formas de se pensar aspectos morais, além de considerar a natureza enquanto um problema. De todo modo, essas não são as únicas, posteriormente apresento alguns modelos éticos que, certamente, podem nos fornecer mais caminhos no sentido de cuidado da natureza.

“[...] filósofos como Theóphile Obenga e Molefi Asante, para citar alguns, têm dedicado considerável tempo abordando o tema do Kemet. A contribuição dos trabalhos dessas pensadoras e pensadores é que através de suas publicações encontramos uma das mais antigas discussões sobre o bem e o mal de que se tem registros na história da humanidade, presentes nas concepções de Maat e que perdurou aproximadamente quatro mil anos. A leitura dos trabalhos nos permite perceber que considerar a investigação filosófica da produção Kemética não implica considerar tratar-se de uma sociedade perfeita[.]” (RIBEIRO, 2019, p. 94).

Ribeiro e Moreira Jr. (2019) apresentam contribuições importantíssimas acima, de pensadores africanos que demonstram a ética do ponto de vista de Maat, esta que é presente a

⁹ Na filosofia grega, Eudaimonia significa alcançar as melhores condições possíveis para um ser humano, em todos os seus sentidos e não apenas a felicidade, mas também a virtude, a moralidade e uma vida significativa. Aristóteles argumentou que era possível a Eudaimonia com muito trabalho, cultivando as próprias virtudes e destacando-se em quaisquer tarefas que a natureza e as circunstâncias levam até o indivíduo. No entanto, ele também escreveu que viver no lugar certo e equilibrar suas atividades com sabedoria são essenciais para alcançar a Eudaimonia também. Disponível em: <https://www.significados.com.br/eudaimonia/>. Acesso em: 30 set 2021



longuíssimos anos em escritos antigos. Os pensadores inclusive apontam, nesse trecho, as imperfeições existentes na investigação dessa filosofia, a qual consequentemente é ligada à sociedade, acerca de sua ética. E, é interessante pensar já aqui, que Maat já abordaria “bem” e o “mal”, bem antes do Ocidente. Logo, isso nos direciona a abertura de caminhos para se pensar um pouco mais sobre a natureza, porque ao apontar a presença de outros modelos éticos, principalmente africanos, antes mesmos dos construídos pela filosofia clássica ou hegemônica, como queiram, poderíamos reescrever a ideia que se tem sobre a ética preconizada pelo Ocidente, que se dá de uma forma não harmoniosa. Ribeiro e Moreira Jr. (2019) citam *Maat*¹⁰, que está presente em diversos papiros, conforme dito anteriormente, a qual tem o seu próprio modelo de ética em Kemet -nome do Egito-, mas o que mais existe sobre essa filosofia/vida acerca da natureza? Afirma Mubabing (1988, 7 Apud KARENGA 2004, p. 7)

“[...] além de Maat como um ideal epistemológico (ou filosófico), um ideal moral e um ideal metafísico, é, em um sentido real, também “um ideal ecológico, na medida em que o ideal de Maat se opõe todos os empreendimentos que tendem a destruir a ordem cósmica, a natureza e assim se compromete com o futuro ou destino da humanidade. “Assim, apesar das várias interpretações de Maat, o significado de Maat como uma ordem de retidão inter-relacionada, incluindo o divino, o natural e o social, é repetidamente afirmado. [...]”.

Nos parâmetros da ética de Maat observamos a primeira relação da natureza com a moral. Mababing (1998, 7 Apud KARENGA, 2004, p. 7) nos apresenta que ambos são intrínsecos, e inclusive ressalta que a ética de Maat não compactua com destruição da natureza, justamente porque esse aniquilamento, inclusive, poderia ameaçar o futuro da humanidade. Isso consiste, num primeiro cuidado explícito à natureza/ser humano, através do “fazer o bem”, esse que observamos anteriormente na filosofia ocidental muito associado ao homem, e somente a ele.

Assim como Maat teria sido para os egípcios fundamental, no que se refere a ética, para o povo bantu nós teríamos a ética *Ubuntu*, em suma uma filosofia bakongo, que é assentada em Angola, um país africano e em suas proximidades. Esta filosofia que segue algumas orientações: “[...] Um dos primeiros princípios da ética ubuntu é a libertação do dogmatismo. É flexibilidade orientada para o equilíbrio e para a harmonia no relacionamento entre seres humanos, e entre os últimos e o mais abrangente ser-sendo ou natureza[.] (RAMOSE, 2002 , p. 2).

Segundo Ramose (2002), além dessa relação de ser-sendo ou natureza coexistir com o povo *banto*¹¹, esse também orienta para alguns elementos de sociabilidade, que observamos inclusive no Ocidente, mas que se diferenciam da relação que esses povos estabelecem com a natureza. Nesse sentido “[...] Ubuntu portanto é um gerúndio. Mas é também um gerúndio ao mesmo tempo, já que no nível epistemológico pode se cristalizar numa forma particular de organização social, religião ou lei [...]” (RAMOSE, 2002 , p. 04).

Além das contribuições realizadas acerca da ética pelo pensamento filosófico kemético, e dos povos Bantu, teríamos uma terceira que consiste no paradigma nagô-ioruba. Essa inclusive é

10 “Maat é uma deusa muito importante na cultura egípcia, seu nome não pode ser traduzido por um só termo; “Maat” circunscreve retidão, verdade, harmonia e justiça. Ela é filha de Rá, deus do sol, casada com Toth, deusa do conhecimento e da escrita, responsável por pesar o coração dos que deixam o mundo dos “vivos”. Maat dá a medida da balança, o juízo pautado pela verdade (NOGUERA, 2013, p. 150). Ainda como nos apresenta Karenga (2004, p. 7) “o ponto de partida para qualquer discussão séria da ética egípcia antiga é e deve ser o conceito central de Maat. Para as Bleeker (1967,7), Tobin (1989, 180), Lichtheim (1992), e outros sustentam, Maat foi o ideal fundacional da Religião e ética egípcia”.

11 Conjunto de povos localizados principalmente na região do centro-sudoeste do continente africano. indivíduos dessa origem, em especial os embarcados no portos de Cabinda, Luanda e Benguela, representaram cerca de dois terços dos enviados para as Américas como escravos entre os séculos XV e XIX (LOPES; SIMAS, 2018, p.27)

preservada pelo Candomblé, uma religião afro-brasileira. E isso, irá se dar justamente por conta da *ancestralidade*¹², que estaria diretamente ligada aos mais velhos e as mais velhas, oriundas desses terreiros -como comumente são chamadas as casas de candomblé-, que compartilham saberes e ensinamentos enquanto práticas de cuidado do corpo, mas também da natureza. Esse conceito, que é base para a ética iorubá, chama-se *Ìwà pẹ̀lẹ̀* - bom caráter

[..] Como parte de Ọlọrun (*deus*) o Ara Àiyé (*Ser humano*) também é parte do universo, no qual deverá se desenvolver *em harmonia com o meio ambiente* (com tudo e com todos os seres que o habitam), o que requer bom caráter e capacidade incondicional de fazer o bem.[..] (grifo meu) (OLIVEIRA, 2020).

Nessa perspectiva, afirma-se mais uma vez, assim como na ética do ponto de vista de Maat e do Ubuntu, a premissa de cuidado à natureza, ao meio ambiente. Cabe ressaltar que, esse paradigma *Ìwà pẹ̀lẹ̀*, é formado através da cosmologia dos povos nagô-ioruba, logo, existem alguns mitos que remontam a sua existência. Um deles é o clamor de *Orúnmílà*, que tenta de todas as formas encontrar *Iwá* -o caráter-. Diante do seu desespero, *Orúnmílà* se veste de *egun-gum* para procurá-la, e esse clamor se traduz nas seguintes palavras:

*Grande Sacerdote de Ifá de Ajeró,
Adivinho de Ajeró,
Onde você vir Ìwà, diga-me.
É Ìwà, Ìwà que estou procurando.
Se você tem dinheiro, mas não tem Ìwà,
O dinheiro não é seu;
Ìwà é a pessoa que eu procuro.
Se alguém tem filhos, mas não tem Ìwà,
As crianças pertencem a outra pessoa;
Ìwà, Ìwà é quem nós procuramos..
Se temos uma casa, mas não temos Ìwà,
A casa não é nossa, é de outra pessoa.
Ìwà, Ìwà é o que procuramos.
Se você tem roupas, mas tem falta de Ìwà,
As roupas pertencem a outra pessoa.
Ìwà, Ìwà é o que procuramos.
Todas as boas coisas da vida que um homem possui,
Se ele perder Ìwà, elas passam a pertencer a outra pessoa.
Ìwà, é o que estamos à procura! (ALMEIDA, 2006, p. 17-18)*

Conforme conta Almeida (2006, p. 16-19), “*Orúnmílà* teria perdido sua mulher *Iwá* e isso teria causado muitos danos a ele. Contudo, *Orúnmílà* foi à procura de *Iwá*. Ele procurou por todas as partes até encontrá-la e levá-la para casa de volta”. Simbolizada por uma mulher, *Iwá* representa, segundo Almeida (2006, p. 19), “o amor, cuidado, devoção e beleza, versus fraqueza, deslealdade e falsidade. Só as mulheres podem simbolizar essa dualidade, de acordo com o conceito iorubá”.

¹² Ancestralidade é expressa aqui enquanto uma “categoria analítica” (OLIVEIRA, 2009, [p. 3]).



Saberes éticos-ancestrais no livro “Caroço de dendê” de Mãe Beata de Yemanjá

Ọkàn Mímọ é uma qualidade e não um ato. Uma pessoa possui Ọkàn Mímọ ou seja, um coração puro.

Ọkàn Mímọ¹³ (coração puro), é sabedoria nagô-ioruba, assim como Ìwà pẹlẹ, e ambos são parte da experiência do/da *negro/a* antes da travessia, durante e depois. Eles são adjetivos. Juntos se aproximam do que bell hooks, citando Erich Fromm, diz sendo “o amor, uma combinação de cuidado, conhecimento, responsabilidade, compromisso e confiança”.¹⁴ Ọkàn Mímọ e Ìwà pẹlẹ revelam-se de forma entusiasmada e responsável nos saberes dos povos de língua ioruba, mas também na dos afro-diaspóricos no Brasil, se constituindo “num todo integral”. Ọkàn Mímọ e Ìwà pẹlẹ significam: Amor pela natureza, pelas folhas, pelo corpo, o cuidado aos mais velhos e mais velhas, ancestrais -que se constituem em grandes bibliotecas-, que por sua vez também são intrínsecos aos comportamentos, lições e as atitudes envoltas às comunidades com a natureza. Desse modo, não há uma compartimentação de Ọkàn Mímọ e Ìwà pẹlẹ, os mesmos se inter-relacionam. Ọkàn mímọ e Ìwà pẹlẹ juntos extrapolam o “uno”, e toda a ideia que observamos anteriormente nutrida pelo Ocidente de evocação do “eu” numa perspectiva racional hetero-patriarcal-cristã-dogmática.

E por falar sobre Ọkàn Mímọ e Ìwà pẹlẹ, apresento dois contos de um livro que nasce a partir dessas sabedorias, desse sentido ético-ancestral: *“Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros: como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos (2002)*. Esse livro, tem em sua narrativa a oralidade da sacerdotisa Iyá Beata de Yemanjá, que amava o seu povo preto e dedicou com Ìwà pẹlẹ e Ọkàn Mímọ todos esforços à cultura afro-brasileira. No início do livro, a professora Vania Cardoso apresenta a importância da obra da *Iyalorixá*

[..] Mãe Beata significa uma abertura do pequeno espaço na literatura brasileira para a mulher negra enquanto autora, enquanto voz criativa na arte de contar história. As histórias contadas nas comunidades religiosas afro-brasileiras têm, ao longo dos anos, servido de inspiração para inumeráveis textos literários e sido objeto de elaborações teóricas para pesquisadores[.] (CARDOSO, 2002).

Mãe, além de escritora, era professora, artesã, cabeleireira, funções que ocupou ao longo de sua trajetória de vida, e tantas outras que não caberiam aqui. Ela foi e tem sido de fato uma inspiração com a sua história, que é muito deste livro. Iyá, lutou pela igualdade racial, os direitos humanos, a educação e principalmente no que tange a população negra, que historicamente teve seus códigos, símbolos, formas de existências perseguidas e sequestradas pela colonialidade. Nesse livro, me debrucei em dois contos para analisar as nuances da ética em que a autora expressa na narrativa. Desse modo, destaco alguns comportamentos, lições, orientações que estão conectadas ao ser/à natureza. Esses contos, consistem no: “Colhedor de folhas” e no “Caroço de dendê”- o qual inclusive dá-se o nome do livro.

¹³ Junção de duas palavras em ioruba: Ọkàn que significa coração e mímọ - limpo ou perfeito (em inglês: “proper”). Mímọ é um adjetivo em yorubá que significa limpo, puro, íntegro, sagrado, segundo Beniste (2011: 522).

¹⁴ Entrevista concedida ao Word on Word with Jonn Seigenthaler por bell hooks. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LTRDHB-8EF0>. Acesso em: 02 out 2021

Colhedor de folhas

Esse conto trata de um *homem em apuros após entrar numa mata para colher folhas sem autorização*. A lembrar que nesse conto as folhas cumprem um papel fundamental. Nesse tempo não existiam especialistas que tratassem de doenças e enfermos, logo as folhas faziam as vezes desses, por isso as pessoas os colhiam.

Por conta desse ocorrido, que de certa forma era incompreensível para o homem, esse se vê na necessidade de buscar ajuda. O homem compartilhava com a Tia Africana tudo o que estava ocorrendo com ele. *No primeiro momento, era apenas o desaparecimento de folhas, depois “começou a tropeçar em cobra, ser mordido por maribondo, ser picado por mosquito e ser cortado por tiririca.”* (BEATA DE YEMANJÁ, 2002, p. 67).

Após relatar toda essa história para a Tia Africana, o homem recebe a primeira palavra depois de um longo período de silêncio que a mesma passou lhe ouvindo: “Você gostaria que entrassem em sua casa, apanhasse o que é seu, chegasse em um plantação, colhesse tudo e sáísse sem lhe dar satisfação? Pois é isto aí! O dono das matas não está gostando da sua ousadia.” (BEATA DE YEMANJÁ, 2002, p. 68).

Mas mesmo após Tia africana sinalizar sobre toda a *irregularidade e desrespeito cometido* por ele, de colocá-lo a par de tudo o que estava acontecendo e do porquê estaria acontecendo, nesse caso após *entrar nas matas sem pedir licença*, o homem ainda rebateu: “*Veja! Mato ter dono! – responde ele com risada* (BEATA DE YEMANJÁ, 2002, p. 68).

Após essa atitude do homem, a anciã o advertiu: “*you precisa tomar cuidado, porque se entrar numa próxima vez na mata para pegar folhas sem pedir licença ou se deixar de levar um agrado, acontecerá o pior*” (BEATA DE YEMANJÁ, 2002, p. 68).

Quando a Tia africana apresentou todos os possíveis acontecimentos ao homem, o mesmo demonstrou um certo “medo” de entrar de novo na mata, e clamou: “Oh tia, me socorre, pois eu tenho filho para criar” (BEATA DE YEMANJÁ, 2002, p. 68).

A velha disse tudo o que deveria dizer ao homem sentada, tudo o que estaria ligado aos *usos e abusos cometidos pelo mesmo*. Ao perceber que o homem expressava, através do pedido de ajuda, uma verdade, a mesma se levanta e lhe entrega algumas coisas, eram elas: “Cachimbo, uma garrafa de cachaça, um punhado de milho, um pedaço de fumo, um fósforo, uma vela, e um coité”. (BEATA DE YEMANJÁ, 2002, p. 68).

Atendendo aos pedidos do homem, Tia africana além de recomendar todos esses objetos disse para o mesmo “*levar uma moeda e pedir licença a Ossâim*” (BEATA DE YEMANJÁ, 2002, p. 68). Daquele dia em diante, *o homem passou a seguir todas as recomendações dadas pela anciã e a pedir, sempre que entrasse na mata, licença a Ossâim. Logo, as folhas começaram a reaparecer e ele “voltou a encontrar as folhas que buscava.”* (BEATA DE YEMANJÁ, 2002, p. 68).

O Caroço de dendê

Nesse conto, iremos perceber alguns comportamentos que envolvem Esú e o caroço de dendê de três furos. Ambos travam uma discussão sobre *desobediência, poder e segredo*. “Quando o mundo foi criado, o caroço de dendezeiro teve uma grande responsabilidade dada por Olórum no mundo” (BEATA DE YEMANJÁ, 2002, p. 97).



Mas por outro lado, não seria todo carço de dendezeiro portador dos segredos. Há de considerar que, o segredo nesse sentido “é o maior dom que Ólorum pode dar ao ser humano” (BEATA DE YEMANJÁ, 2002, p. 97). Havia um carço de dendê de três furos e um de quatro furos, esse último era o que guardava o segredo de Olórum. “Através de cada furo, ele vê os quatro cantos do mundo para ver como vão as coisas e comunicar a Olórum” (BEATA DE YEMANJÁ, 2002, p. 97).

No entanto, existiam *algumas interdições dadas por Olorum* no que se refere ao carço de dendê de quatro furos: “Ninguém pode saber desses segredos, para não haver discórdia e desarmonia. É por meio dessa fórmula que o mundo tem seus momentos de paz” (BEATA DE YEMANJÁ, 2002, p. 97).

Esú não se agradou, e “com raiva com a condição” (BEATA DE YEMANJÁ, 2002, p. 97), com a incumbência dada por Olorum para o carço de quatro furos, nesse caso de guardar o segredo, ele “*quis criar o mesmo poder de ver tudo a sua moda, com brigas e discórdias*”. Para isso Esú adverte ao carço de dendê de três furos, o qual não tinha tanto poder quanto o de quatro: “*Olhe, de hoje em diante, eu quero que você me conte tudo o que você vê*” (BEATA DE YEMANJÁ, 2002, p. 97).

O carço de três furos, sem entender a pergunta: Como? Se eu tenho três olhos e não quatro, como o meu irmão, a que Olórum deu este poder? (BEATA DE YEMANJÁ, 2002, p. 98).

Em tom ameaçador, Esú, descontente com a pergunta do carço de três furos responde: Ousa me desobedecer, dendê? E o carço de dendê de três furos responde: Sim! Tu não és mais do que aquele que é responsável pela minha existência e a tua (BEATA DE YEMANJÁ, 2002, p. 98).

Após responder a Esú, o carço de dendê desaparece. Esú por sua vez, fica desapontado, porque dessa vez não conseguiu o que queria.

Considerações finais

Não esgote esse trabalho nessas considerações. Acredito que esse seja um exercício constante, no caso o pensar a ética por outros prismas. Entendo que os comportamentos éticos que se constituem nas lições das mais velhas e dos mais velhos, nesse caso através dos ensinamentos (sacrifícios em prol da vida) e recomendações dados para que o ser/natureza não se desequilibrem; nas interdições apresentadas pelos ancestrais para que o mundo não corra riscos de autodestruição, na relação entre o ser -e é interessante pensar esse ser enquanto Esú, que na cosmologia nagô-iorubá é mais humano do que qualquer outro orisá, por conta da vastidão de comportamentos que se assemelham ao Ará Ayê (corpo na terra), logo aos seres humanos-natureza que foram os destaques realizados nesses dois contos fabulosos do livro o “Carço de dendê” de Mãe Beata de Yemanjá, são o caminho para mudarmos os paradigmas éticos vigentes. *Ìwà peḽe*, na prática, funciona, não à toa as sabedorias cultivadas pela oralidade dos terreiros o preserva, do contrário esse teria desaparecido. Esse é um exemplo de que pode sim, esse modelo ético-ancestral, contribuir tentando minimizar os efeitos dessa ética ocidental exaurida em “venha a nós, ao vosso reino nada” como diz o ditado popular. Pode sim, esse conhecimento ancestral, efetivamente contribuir para novos parâmetros filosóficos de comportamentos éticos, porque os debruçados no Ocidente, respondendo ao que foi discutido anteriormente, não é executado junto a natureza, pelo contrário, apenas a divide.

É interessante pensar também, o quanto a filosofia kemética, Ubuntu e a iorubá tem em comum, sobretudo porque nos fornecem códigos éticos debruçados numa ética não dogmá-

tica, a qual a filosofia ocidental durante décadas sustentou. Desse modo, todas essas filosofias africanas incorporam uma relação com a natureza, e foi o que me propus a investigar. Há uma pluriversalidade¹⁵ ética desses saberes filosóficos africanos e afrodiaspóricos, que são inclusive representados pela integralidade do sujeito/ética/amor/natureza.

Entendo que a colonialidade, responsável por todas essas investidas epistemicidas, pelo racismo ambiental e institucional está sendo confrontada. Registra-se aqui, a resistência dos povos pindorâmicos, dos terreiros de candomblé, de umbanda, xambá, jurema, os pensadores dissidentes que têm questionado criticamente essa estrutura, com os textos produzidos através da sua oralidade, ou seja das palavras, das tecnologias antes utilizadas pelo Ocidente, como os livros e outras produções científicas para reivindicar a proteção e o cuidado da natureza através de seus próprios modelos éticos-ancestrais.

É possível viver em um mundo plenamente comprometido eticamente, desde que os “vínculos profundos com nossa memória ancestral” (KRENAK, 2020) sejam revisitados, ou seja, os valores éticos que esses sujeitos trazem consigo sejam tomados enquanto possibilidades de realização de outras práticas. Portanto, considero que seja possível sim que a oralidade dos terreiros possa contribuir quanto aos aspectos que envolvam questões éticas e de preservação e cuidado com a natureza, no entanto esse entendimento precisa ser “integral”.

Referências

- ANJOS, J. C. G. dos. **No território da linha cruzada**: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ANJOS, J. C. G. dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. In: **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n 13, p. 77-96, jan./jun, 2008.
- BENÇA. **Espectáculo de teatro**. Grupo Bando de Teatro Olodum, 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=P0ziJx0KWRE&t=1s>. Acessado em: 07 de maio, 2022.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**. Vol 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.
- FELIX, M. R. S. A. A participação popular no contexto do Programa Alvorada: um estudo da Vila Senhor dos Passos. **Monografia**. Escola de Arquitetura e Urbanismo – UFMG. Belo Horizonte, 1999.
- ROCHA, M. T. Comunidade Quilombola de Bom Jardim da Prata: identidade, territorialidade e relações sociais de gênero. 2010. **Monografia** (Bacharel em Ciências Sociais). UNIMONTES, Montes Claros, 2010.
- SANCHIS, P. Religiões, religião.. Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, P. (Org.). **Fiéis e cidadãos**: percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Uerj, 2001.
- STENGERS, I. Reativar o Animismo. In: **Caderno de Leituras**, nº 62. Edições Chão de Feira: Belo Horizonte, 2017.

¹⁵ Crítica ao discurso de universalidade em relação ao conhecimento elaborado pelo ocidente, ou seja, existem “filosofias” e não “uma filosofia” (RAMOSE Apud NOGUEIRA, 2012, p.64),



Nema: redescrições de tempo, espaço e protagonistas para um Brasil *amefricano*

Guilherme Dantas Nogueira

Instituto de Pesquisas Afro-Latino-Americanas da Universidade de Harvard.

Tânia Mara Campos de Almeida

Departamento de Sociologia – UNB

Nema: Redescrições de tempo, espaço e protagonistas para um Brasil amefricano

Resumo:

O artigo apresenta e debate a narrativa sobre a vida da Nema, entidade espiritual da Umbanda que foi conhecida via sua incorporação em uma mãe de santo argentina. Objetiva discutir o fato de que sua história, individual e coletiva, encarnada nos tempos coloniais, imperiais e do início da república, desconsiderada pelo Estado-nação brasileiro, vem sendo contada e difundida em terreiros, não apenas no Brasil, também transpondo fronteiras em países para os quais a Umbanda se transnacionaliza na América do Sul. Seus relatos sobre pessoas, seres e cenários ecossociais subalternizados do passado, reunidos pelas águas do Velho Chico, cujo axé tem convivido com a exploração capitalista que sofre desde então, fornecem sentido a lutas atuais por sustentabilidade dos recursos naturais e bem-viver ecológico e, ainda, à projeção de horizontes futuros fora desse padrão de depredação humana e ambiental. A potente narrativa valoriza e aponta para referências outras à historiografia e geografia nacional oficial, bem como é aqui colocada em diálogo com a teoria social latino-americana, mostrando-se crítica à colonialidade, ao neoliberalismo, ao extermínio da biodiversidade, a discriminações de classe, raça, gênero e outras.

Palavras-chave: Afrorreligiosidade brasileira; Tradição Calunduzeira; Umbanda; Afro-américa.

Redescripciones de tiempo, espacio y protagonistas para un Brasil amefricano

Resumen:

El artículo presenta y discute la narrativa sobre la vida de Nema, una entidad espiritual de la Umbanda que fue conocida a través de su incorporación en una madre de santo argentina. El objetivo es debatir el hecho de que su historia, tanto individual como colectiva, encarnada en tiempos coloniales, imperiales y del inicio de la república, ha sido desconsiderada por el Estado-nación brasileño, pero ha sido contada y difundida en los terreiros, no solo en Brasil, sino también en países hacia los cuales la Umbanda se ha transnacionalizado en América del Sur. Los relatos sobre personas, seres y escenarios eco-sociales subalternizados del pasado, reunidos por las aguas del Velho Chico, cuyo axé (fuerza espiritual) ha convivido con la explotación capitalista que ha sufrido desde entonces, otorgan sentido a las luchas actuales por la sostenibilidad de los recursos naturales y el bien-vivir ecológico, y también proyectan horizontes futuros más allá de este patrón de depredación humana y ambiental. Esta potente narrativa valora y señala referencias distintas a la historiografía y geografía oficial de Brasil, y aquí se pone en diálogo con la teoría social latinoamericana, mostrándose crítica ante la colonialidad, el neoliberalismo, el exterminio de la biodiversidad y las discriminaciones de clase, raza, género y otras.

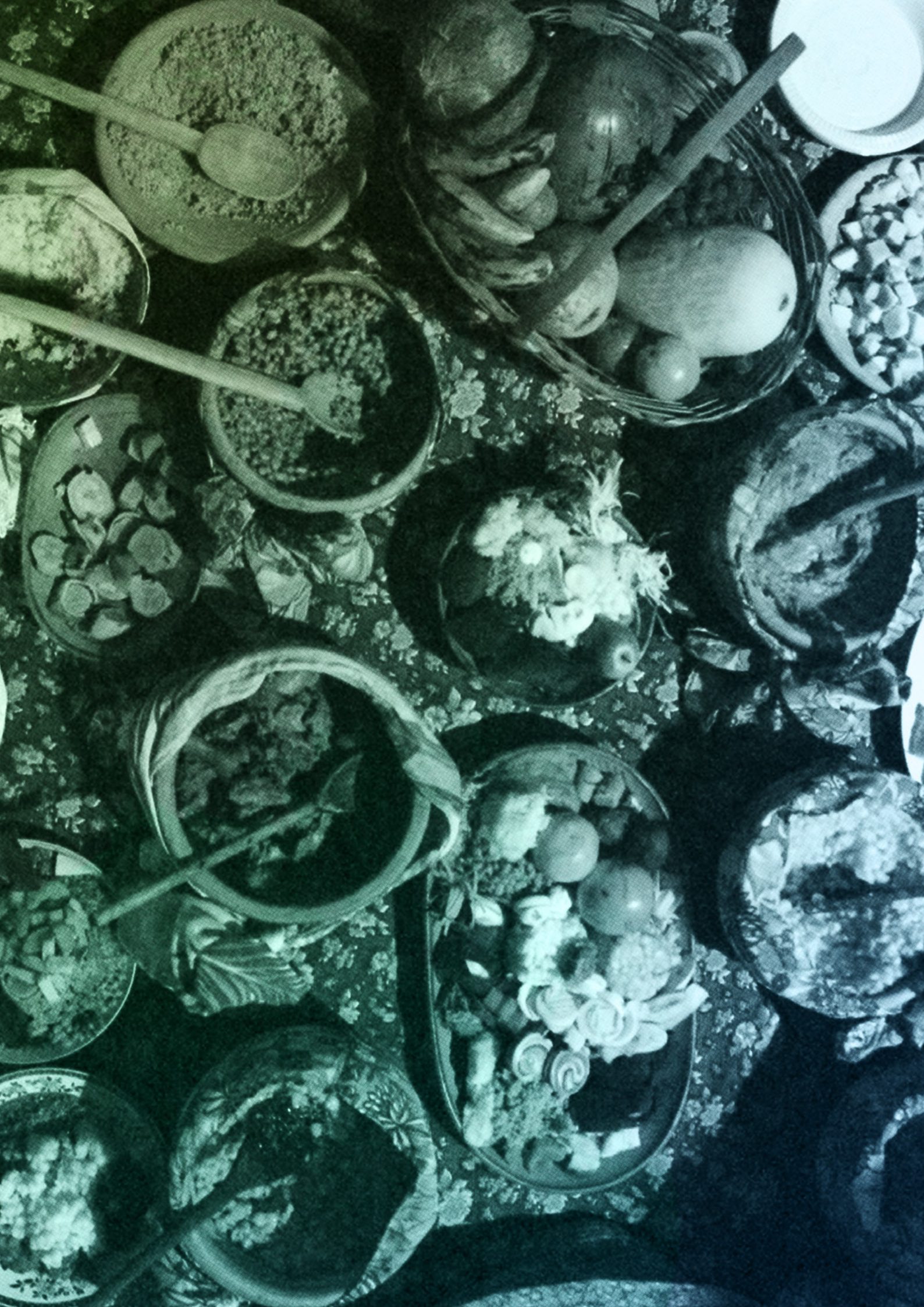
Palabras clave: Afro religiosidad brasileña; Tradición Calunduzeira; Umbanda; Afroamérica.

Redescriptions of time, space and protagonists for an amefrican Brasil

Abstract:

The article presents and discusses the narrative about the life of Nema, an Umbanda spiritual entity that was known through its incorporation in an Argentinean mother of saint. It aims to discuss the fact that her story, individual and collective, incarnated in colonial, imperial and early republican times, disregarded by the Brazilian nation-state, has been told and disseminated in Brazilian Afro-religious temples, not only in Brazil, but also crossing borders in countries to which Umbanda is transnationalized in South America. Her stories about people, beings, and subalternized eco-social scenarios from the past, brought together by the waters of the Velho Chico, whose ashe has coexisted with the capitalist exploitation it has suffered ever since, provide meaning to current struggles for the sustainability of natural resources and ecological well-living, also to the projection of future horizons outside this pattern of human and environmental depredation. The powerful narrative values and points to references other than official national historiography and geography, as well as is placed here in dialogue with Latin American social theory, showing itself to be critical of coloniality, neoliberalism, the extermination of biodiversity, class, race, gender, and other discriminations.

Keywords: *Brazilian Afro-religiosity; Calundu Tradition; Umbanda; Afro-America.*







*Para Nema, entidade da Umbanda,
fonte inspiradora e direcionadora destas reflexões*

Apresentação

O presente artigo é derivado de um encontro marcante entre três interlocutores em 2012: um estudante brasileiro afrorreligioso, fazendo em terreiros sua pesquisa de pós-graduação; uma mãe de santo argentina, compartilhando saberes; e uma entidade¹ da Umbanda, recebida pela mãe de santo, contando sua história passada e presente ao estudante. Do forte vínculo afetivo que construíram, surgiram as ideias ora apresentadas – por parte da mãe de santo, enquanto meio de acesso à entidade e primeira intérprete da mensagem transcendente; por parte do então estudante e sua antiga orientadora acadêmica, enquanto elaboradores teóricos das Ciências Sociais a respeito do diálogo que ali se estabeleceu.

O encontro ocorreu quando o primeiro autor foi em busca, dentre vários objetivos em sua dissertação de mestrado pela Universidade de Brasília (UnB), das correspondências entre rituais dos cultos à natureza e elementos do ambiente físico-simbólico afro-brasileiro das comunidades de terreiro, em Ramos Mejía, província de Buenos Aires (Argentina), no terreiro de Kimbanda, Umbanda e Batuque, *Ilé Nueva Conciência*, liderado por mãe Patrícia de Oyá Timboá². Tratou-se de momento numinoso para o estudante e a mãe de santo, cuja narrativa foi objeto de outros textos (NOGUEIRA, 2014 e 2019). Na ocasião, ademais de conhecer mãe Patrícia, o estudante teve contato com Nema, uma entidade oriunda de linhagem espiritual das baianas e que se manifestava por intermédio do corpo da mãe de santo e em cenário bonaerense, mas constituída por referências afro-ameríndias brasileiras.

Na ocasião de sua incorporação, Nema narrou, em português, a história de sua vida no Brasil, desde seu nascimento até sua morte (NOGUEIRA, 2017) em época imprecisa entre colônia, império e início da república. Uma narrativa potente, questionadora de fatos e sentidos que envolvem a construção de pomposas histórias nacionais brasileiras, com suas simbologias e tradições inventadas, excludentes de muitos outros relatos, paisagens e encadeamentos temporais. Também, o lugar reservado aos outros dessa história – aqueles cujas vidas não interessam aos anais da nação moderna ou àqueles que, como argumentam Rita Segato (2007) e Mario Rufer (2016), detém seu monopólio de fala e o oficializam.

A transcrição de uma longa narrativa a linhas breves é ora sintetizada: Nema nasceu nas mediações do que seria atualmente Abaeté (MG) na condição de criança escravizada. Era filha de mãe escravizada, que foi violada por seu senhor – as suas palavras foram menos violentas, mas, pela imensa disparidade de posições sociais e poder, não se pode falar, grosso modo, em outro tipo de relação sexual entre senhores e escravizadas no Brasil. Ela, por sua vez, também foi violada por seu senhor e deu à luz a um filho de pele clara, muito parecido com o genitor. Por tal razão, a criança foi retirada de onde viviam, para seu desespero, que caiu em profunda tristeza e desesperança, perdendo toda a sua capacidade de trabalho e vontade de viver. Assim,

1 O termo entidade, nas religiões afro-brasileiras, refere-se a antepassados, seres do panteão religioso falecidos, invocados por rituais e manifestos no corpo de iniciados ou de qualquer pessoa, via transe mediúnico ou estado alterado de consciência. Sua existência é, portanto, consubstanciada por uma questão de crença – o que é antigo objeto de estudo socioantropológico.

2 À querida mãe, nossos agradecimentos por mediar a interlocução com Nema e por, indiretamente, participar das presentes reflexões com generosidade, carinho e disposição.

já não mais servia ao senhor, pelo que foi abandonada nos arredores da fazenda – sem receber sua carta de alforria. Seguiu em busca de seu filho que, ao que se sabia, tinha ido para “o porto” (NOGUEIRA, 2017). Junto a um grupo indígena, que a acolheu e guiou, caminhou por centenas de quilômetros por trilhas da antiga Minas Gerais, até às margens do “Velho Chico” (*ibid.*), que foi “o porto” (*ibid.*) de seu destino, talvez já em período republicano no país. As trilhas por onde passou, cabe notar, acompanhavam a natureza que resplandecia no passado de Minas Gerais, cujos caminhos e conhecimentos necessários para sobreviver em meio à flora e fauna eram de conhecimento dos indígenas. Na localidade portuária a que chegou, Nema não encontrou seu filho e terminou seus dias em situação de indigência e aquecida por trapos, após ter se prostituído para se sustentar. Veio a falecer de “buracos no pulmão” (possivelmente, tuberculose) (*ibid.*).

Durante suas andanças, Nema conviveu de perto com o grupo indígena que a recebeu. Chamava-lhe atenção o fato de que as pessoas daquele grupo tinham nomes bonitos referentes à natureza, como “Lua” e “Sol”. Ela, por sua vez, tinha vergonha de seu nome, que não remetia, conforme entendia, a nada belo. Contudo, após falecer e se tornar entidade espiritual, aprendeu em uma gira de Umbanda que seu nome era o da cidade africana natal de sua mãe³. Passou a entender que, na falta de qualquer outra coisa para lhe presentear, sua mãe lhe deu o que de mais caro tinha: a identificação de sua origem, de seu lugar de partida antes de ser escravizada. Ao aprender isso, passou a se orgulhar de seu nome e do que representa (*ibid.*). Sua jornada começa, assim, na senzala e segue, hoje, na Umbanda, tendo sido por nós encontrada em um outro porto, como é conhecida a região de Buenos Aires. No encruze de várias paisagens simbólico-emocionais-espirituais-temporais, além de naturais e materiais, Nema empreendeu movimento em busca de seu filho, de sua continuidade e, até o momento, parece ter se deparado consigo mesma, reintegrando-se às suas origens diaspóricas e mantendo constante o deslocamento.

Nema é exemplo crasso de narrativa que não interessa à história e geografia nacional e não entra em seus registros mestres. É possível, por seu intermédio, encontrar um Brasil nada reconhecido e considerado, mas que pulsa em sua memória coletiva e em redutos de natureza ainda preservada. Nema não teve a oportunidade de rever seu filho ou tornar audível sua tragédia, que também era a de milhões. Narrativas iguais a dela – que Rufer (2016) explica serem categorizadas pela Historiografia como “experiência”, algo que não interessa a um Estado-nação e à sua gênese oficial – não são contadas a públicos em que nelas ecoem os seus dramas, seja como filhos sem pátria mãe ou mãe sem filhos pátrios, em oposição aos feitos vitoriosos e heróicos das elites, nominadas vencedoras.

A noção de experiência para Rufer (2016) guarda semelhanças com aquela de “memória”, de Lélia Gonzales (1984). Para a antropóloga, essa se opõe à “consciência”, que traz o discurso oficial do Estado-nação, o discurso branco/embranquecedor/colonizador brasileiro:

Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas

³ Em busca pela internet, encontram-se o registro de bairros na Guiné Bissau (África) como Nema, a informação de que essa seria uma palavra coloquial angolana à bezerra recém-nascida, bem como que Nema deriva do latim/grego, significando o fio que fechava as cartas antes do uso da cola.



do discurso da consciência [em relação dialética]. (...) E, no que se refere à gente, à crioula, a gente saca que a consciência faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela prá tudo nesse sentido. Só que isso ta aí. e fala (GONZALES, 1984, p. 226-227).

Este artigo também resulta de outro encontro: da narrativa de Nema com a teoria social, particularmente com os estudos sociais latino-americanos, que enfatizam a agência dos outros da história, também plural na construção da colônia, império e nação. Tais estudos buscam mostrar que essa região do planeta, colonizada por europeus e por eles chamada de Novo Mundo, possuiu e possui vivências, trajetórias, conhecimentos, relações etc., que não são inferiores ou menores àqueles dos dominadores. Pelo contrário, tiveram e têm força para resistir e (re)existir à violenta estrutura social imposta e manter potente seu desejo de inscrição no mundo e capacidade de dar sentido a vidas e sociabilidades outras. Assim, a presente discussão se funda na noção de *América*, de Gonzales:

América, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanas/amefricanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. Ontem como hoje, amefricanos oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa Amefricanidade que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada (GONZALES, 1988, p. 77).

“América Ladina” (*ibid.*) é palco da invasão ibérica, cuja dominação colonial gestou sociedades hierarquizadas e violentas, em que a consciência se empenha em excluir o que a memória trata de incluir, e que negam possibilidades de ser, estar, falar e existir, às pessoas que subalterniza e que a constituem. Estas, além dos povos originários da América colonizada, são os descendentes de africanos escravizados. São por aqui, portanto, ademais de parte das camadas inferiorizadas socioeconomicamente, geralmente, não brancas (GONZALES, 1988; QUIJANO, 2005). A colonialidade é a marca hodierna dessa matriz estrutural hierarquizada e racializada, gestada com a colonização e prolongada até hoje (SEGATO, 2007).

À cor de pele, intersecciona-se em toda a América colonizada, questões de gênero. Essas devem ser entendidas em perspectiva ampla, que, como lembram Lourdes Bandeira e Tânia Mara Almeida (2013), referem-se a disparidades nas relações de poder entre o masculino e o feminino, normalmente representados por homens e mulheres, bem como a pessoas com identidades de gênero não normativas, acrescenta-se, com favorecimento àqueles primeiros. Essas disparidades são estruturantes de sociedades desiguais desde seus primórdios e, mais adiante na formação das nações, de Estados, como o brasileiro, que operam reificando e aprofundando essas desigualdades.

Classe, raça e gênero são no continente, como está bem elaborado na teoria social latino-americana, marcadores sociais que negam possibilidades de ser em seus próprios termos a indivíduos e coletivos – e aqui essa teoria de inspiração *amefricana* dialoga bem com os estudos subalternos de Gayatri Spivak (1988). Esses marcadores favorecerão a histórica “elite política (homens brancos, heteronormativos, com alto grau educacional, concentração de renda e inserção social)” (BANDEIRA e ALMEIDA, 2013) e desfavorecerão seu oposto, no limite, mulheres (cis, trans) negras, pobres, com baixo grau educacional, lésbicas, de baixa renda e inserção social. Público encontrado com frequência nas religiões afro-brasileiras, seja na condição de entidade – como Nema – ou na de adepto, iniciado ou não.

Objetivamos com este artigo discutir o fato de que a história da Nema, desconsiderada pelo Estado-nação brasileiro, a exemplo de tantas outras, vem sendo contada e difundida a partir da Umbanda, não apenas no Brasil, também em países para os quais essa religião se transnacionaliza na América do Sul. Ou seja, buscamos debater sobre um traço que consideramos insurgente da Umbanda, o qual, a partir das “brechas” (SEGATO, 2007) da colonial modernidade latino-americana e com base em uma organização êmica, abre espaço a invisibilizados do passado brasileiro e se coaduna com a atual luta por proteção socioambiental. Proporciona-lhes meio e força para que suas idiosincrasias sejam performadas, seus saberes sejam compartilhados, suas materialidades sejam respeitadas e suas vozes sejam ouvidas, trazendo sentidos ao presente e apontando para diferentes projetos futuros de nação e de si mesmos sustentáveis, fora do eixo neoliberal, classista, racista e sexista.

Ademais, valorizamos essas histórias que, mesmo que não interessem ao Estado-nação, são importantes para a coletividade de afroreligiosos, também para reinventar o lugar em que eles e seus antepassados construíram suas trajetórias por outras referências, mais plurais e inclusivas de suas alteridades. De certo, as narrativas e suas personagens não passam a fazer parte de nenhuma história ou marcos geográficos nacionalizados, seja do Brasil ou alhures, mas inspiram quem as conhece e nelas se reconhece, propondo outras referências. E, pelo alcance da Umbanda, que já foi pensada no século XX como religião nacional brasileira (BROWN, 1994; OLIVEIRA, 2009), esse espaço de expressão é relevante⁴. Em compasso com essa potência umbandista, apresentamos ao longo do artigo um aspecto particular do percurso de Nema, que ela revelou em sonho em 2020 e que nos ofereceu pistas sobre o contexto ecossocial do “porto” aonde ela chegou em sua errância e veio a falecer, algumas de suas tradições populares, pessoas e narrativas locais. Ela, na verdade, solicitou que procurássemos hoje identificar esse “porto”.

O texto está dividido, após esta introdução, em dois outros itens, que apresentam (I) a Nema, as pontes e o movimento que a personifica, a pesquisa que pediu sobre “o porto” onde estabeleceu-se nos últimos anos de sua existência humana, e debates que nos ensejam; e (II) uma discussão sobre a Umbanda e seu potencial como lugar físico-simbólico e político de (re) existência de subalternizados do passado e presente. Após esses debates, tecemos breves considerações finais – jamais encerramento temático – do texto. Afinal, teremos apenas chegado a um “porto” ao perpassarmos por estes itens, os quais nos motivam, assim como ao público leitor (esperamos!), a irmos além, a outras paragens.

Cabe ainda comentar que, ademais de sabermos desde os clássicos das Ciências Sociais, sobre a importância das religiões no contexto da vida social, a Umbanda tem presença significativa no cenário brasileiro e dialoga de perto com crenças populares, a despeito de quantitativamente poucos se afirmarem seus adeptos⁵. Com isso, o que se passa e é informado em suas *giras* é relevante no e para o Brasil e países em que há terreiros umbandistas. Embasa sociabilidades, fundamenta valores, motiva trajetórias e experiências cotidianas, mantendo-se ainda como um repertório ativo, não anedótico, da nossa memória *amefricana* e de enfrentamento à ordem hegemônica. Haja vista que o fundamentalismo religioso cristão, neoconservador do sistema racista, sexista, capitalista e destruidor da natureza lhe tem sido muito ofensivo e violento (CALUNDU, 2018). Seu estudo mostra-se, dentre várias razões, relevante à pesquisa sobre a redescritção do ambiente social, temporal, ecológico, espiritual, afetivo e simbólico, subvertendo fronteiras intra e internacionais desses países.

⁴ Rita Segato (1988, 1995 e 2006) também aponta as religiões afro-brasileiras como meio de se compreender o Brasil.

⁵ 0,3% da população brasileira se declarou umbandista ou candomblecista no censo 2010 (IBGE, 2012).



Nema, suas pontes, seus movimentos e seus portos

Nema é um ente que personifica a transição e, ao mesmo tempo, a conexão entre épocas, paisagens, histórias, raças/etnias, enfim, mundos. Nasceu escravizada no Brasil colônia/império oitocentista e, quando faleceu, já havia a Lei Áurea e ela estava, de fato, liberta e distante das fazendas escravistas e seus senhores. Não obstante, permanecia em condição de subalternidade, tecendo cobertores de farrapos para se aquecer (seu nome genérico, como entidade umbandista, é Maria dos Farrapos, uma vez que seu percurso foi também o de inúmeras escravas) e sofrendo enferma. Mesmo liberta, terminou sua vida em grande vulnerabilidade – aliás, Nema expressa desde o primeiro momento o que já se sabe: o fim da escravidão não representou o fim da opressão negra no Brasil.

Como entidade espiritual, Nema é a líder de um grupo de baianas/os, só que, em vida, jamais esteve na Bahia. Era mineira e em toda a sua jornada por trilhas até o “Velho Chico”, só conheceu Minas Gerais. Como baiana, incorpora-se alegre nas “*giras*” de Umbanda, acompanhada de outros baianos festivos, embora sua história, na literalidade, seja uma elegia em que morre triste e sozinha.

Essa elegia muito diz sobre o Brasil e a vida de tantas pessoas não brancas que, junto a outros seres desta terra, sempre foram invisibilizadas. Todavia, Nema nos fala de si incorporada em uma mãe de santo argentina, branca, que nunca esteve em Minas Gerais e cujo significado do seu nome (Patrícia) é pátria, país em que nascemos. Igualmente, Nema, nome do qual se orgulha, lembra a África de onde veio sua mãe e lhe remete a todo tempo a essa sua ancestralidade, o fio de uma longínqua memória *amefricana*. Ela, no entanto, não conheceu a África, mesmo que também a rememore e reviva sua herança nos rituais afro-brasileiros.

A entidade, não resta dúvidas, é um ser que traz referências de distintos lugares – físicos, sociais, simbólicos, emocionais e espirituais – e faz pontes entre todos. Subverte fronteiras geopolíticas ao desdobrar-se entre África, Minas Gerais, Bahia e Buenos Aires (quicá outras localidades); subverte a tristeza profunda da personagem com a alegria festiva da entidade; subverte as metrópoles coloniais/modernas sul-americanas com a natureza nativa das trilhas da antiga Minas Gerais; subverte o enquadre do terreiro afro-brasileiro com o terreiro afro-brasileiro-argentino; e subverte o passado, o presente e mesmo o futuro. Nema é movimento, deslocamento, fissuras, liberdade, mesmo que sua sina em vida tenha sido marcada pela escravidão e pelo sofrimento. É sorridente, canta, dança e encanta, oferecendo a todos que a procuram, acolhimento que só recebeu de quem, tal como ela, era rejeitado e excluído – especialmente, os indígenas. Nas periferias de Buenos Aires, mostra o retrato de um Brasil também periférico, rico em memória, no qual o Brasil oficial, pleno em consciência, de forma alguma quer se ver. Há em Nema uma sinédoque das contradições da própria Umbanda – o que elaboraremos no próximo item deste texto. Ela representa tudo que resiste às margens de um projeto de nação homogeneizador de identidades, paisagens, histórias e potências, teimando em, por meio de sua constante (re) existência, permanecer lembrada e inspiradora do devir.

Junto a isso, Nema personifica a generosidade típica dos seres do panteão umbandista, pois é grata. E foi em gratidão a quem lhe ajudou, que pediu ao primeiro autor que pesquisasse e contasse sobre os desconhecidos do “porto” aonde chegou e morreu. Esse pedido foi feito em 2020, por meio de uma imagem mental que lançou na cabeça de mãe Patrícia⁶, que foi repas-

⁶ Entidades de Umbanda, dentro do que se acredita, têm a possibilidade de interagir com adeptos por meio de sonhos, inspirações, conversas e trocas de mensagens de formas variadas, percebidas sob formas que a racionalidade ocidental desconhece, mas reveladoras de verdade para os religiosos.

sada ao primeiro autor, com a incumbência de que fosse explorada e se desse conhecimento do ambiente ecossocial que trazia consigo, o qual curiosamente encontra-se no arcabouço dos nocivos impactos ambientais ocorridos em Minas Gerais após o rompimento da barragem de mineração em Brumadinho (MG) em 2019 e, indiretamente, após o rompimento da barragem de mineração em Mariana (MG) em 2015.

A imagem mostra uma praia de rio e várias máscaras ornamentais. Ao se empenhar em interpretá-la, o primeiro autor procurou, em *sites* de busca na Internet, fotos variadas de praias do rio São Francisco, que corta o estado de Minas Gerais e é popularmente conhecido como Velho Chico – o mesmo termo usado por Nema para falar do rio onde ficava o porto a que se dirigiu. Mãe Patrícia observou as fotos, mas nenhuma trazia semelhanças com a imagem que lhe mostrou Nema. Em última tentativa, o autor buscou por fotos de Pirapora/MG, cidade portuária da região do médio São Francisco, que intuiu ser “o porto”. Embora nenhuma das fotos mostrasse uma praia de rio típica, a mãe de santo reconheceu uma delas.

A praia de Pirapora/MG, da foto identificada, não tinha nenhum indício de máscaras. Mais adiante, embora esta seja uma cidade também conhecida atualmente por suas festas de carnaval, não foram máscaras carnavalescas aquelas mostradas por Nema à mãe Patrícia. Não obstante, Pirapora/MG se destaca na região como um antigo local produtor de carrancas, esculturas de expressões faciais assustadoras de pessoas e animais, cujo papel, na cultura popular, é o de afugentar maus espíritos. Ao ver fotos dessas carrancas, mãe Patrícia as identificou, por fim, como as máscaras a que se referia Nema.

Joice dos Santos (2016) escreveu sobre os carranqueiros de Pirapora/MG em um interessante artigo, em que afirma que a produção das esculturas é um ofício tradicional popular, mantido por famílias artesãs da cidade. A venda dos objetos remunera seus artistas, não sendo, todavia, fonte de fortunas. O ofício, ainda assim, é transmitido entre gerações – o que também informou Vanessa Brasil (2004), que, ademais, defende seu grande valor artístico e a importância dos artesãos, que pertencem às camadas sociais mais empobrecidas na região.

Santos (2016) indica que a produção das carrancas seria uma herança do início do século XX, da navegação fluvial da cidade, que foi um porto de partida de mercadorias – não só piraporenses –, a serem transportadas por embarcações e vendidas em outros locais. Os barcos transportadores eram adornados com tais imagens assustadoras, exatamente com o objetivo de espantar maus espíritos e perigos sobrenaturais que, conforme se acreditava, habitavam as águas do Velho Chico e outros cursos d'água, por onde passavam. Zanoni Neves (2003) registrou que os principais seres temidos ao longo dos rios da região seriam o Caboclo D'Água e o Nego D'Água – que igualmente podiam ser benfeitores, a depender de quem conta seus feitos. Também se destacariam outros seres, como a Mãe D'Água. As esculturas seriam, conforme Santos (2016), objetos de defesa e proteção dos barcos e, por essa razão, a tradição das carrancas, que nasce dessas esculturas, seria um traço da cultura popular da região de Pirapora/MG.

Não questionamos a originalidade das fascinantes carrancas piraporenses. Menos ainda, o importante ofício do carranqueiro e a importância das relações socioeconômicas desenvolvidas naquela região para o desenvolvimento da arte de fazer carrancas, conforme hoje se configura. Todavia, Carlos Francisco Moura (1974), a partir de uma ampla revisão bibliográfica e de figuras (fotos antigas e gravuras artísticas), indica que a tradição das carrancas e seu uso como adornos (com motivos religiosos ou não) em proas de barcos é muito mais antiga. Seria originária de Portugal e teria chegado ao Brasil no início da colonização. Moura mostra, em seu trabalho, diferentes figuras de embarcações portuguesas antigas que portavam carrancas. Ademais, argumenta que outros reinos europeus antigos também possuíam embarcações assim adornadas.

Informa, finalmente, que a palavra carranca já era usada na língua portuguesa desde o século XVI – também existia no espanhol – e pode ser encontrada em dicionários oitocentistas deste idioma, tratando-se, justamente, dessas figuras que ficavam na proa das embarcações. Junto a Moura, Neves (2003) diz que as carrancas adornavam barcas que eram comuns à vasta região do médio São Francisco. Ou seja, no que tange à tradição das carrancas piraporenses, mais faz sentido sustentar ser uma herança atualizada e ressignificada – com as influências passadas e presentes que isso enseja – de uma arte europeia antiga que ali se tornou meio de expressão para várias narrativas. E essa observação, notamos, aproxima o relato de Nema muito mais do rio e seu papel na vida das pessoas e seres daquela região, do que das oficinas dos artesãos piraporenses.

Moura (1974) comenta que as técnicas portuguesas de construção de barcos e tradições envolvidas nessa atividade foram difundidas por diferentes regiões do Brasil. Embarcações com carrancas, portanto, navegaram em diferentes rios do país – geograficamente distantes, inclusive – e no mar. O que teria ocorrido de particular em seu uso na navegação fluvial do São Francisco, ainda conforme o mesmo autor, foi a continuidade do uso das carrancas até, pelo menos, o fim do século XIX, época da chegada de Nema ao “porto”, quando já tinham caído em desuso em outras regiões. Neves (2003) e Brasil (2004), partindo de dados de pesquisas de campo, afirmam que barcas portando carrancas navegaram no médio São Francisco por ainda mais tempo – até a década de 1950. A longevidade aí de sua presença, para Moura (1974), reflete o fato de que esse era um rio marginal no transporte aquático, com uma atividade econômica menos intensa do que aquela dos grandes centros brasileiros. Com isso, a produção e o uso de embarcações de modelos antigos e tradições barqueiras antigas teriam perdurado por mais tempo. Na segunda metade do século XX, não obstante, o uso de barcas que portavam carrancas foi descontinuado no Velho Chico (especificamente, na região de Pirapora/MG), sendo substituído pelos barcos a motor. As carrancas nos barcos perderam sua razão de ser, mas seguem como uma forma estetizada de memória, passada entre gerações em relação de mestre-aprendiz (BRASIL, 2004).

Pensar sobre as carrancas de Pirapora/MG e do Velho Chico, como pediu Nema, nos remete, para além dessas esculturas e do ofício dos carranqueiros, ao ofício dos remeiros. Esses eram homens, grosso modo, de pele não branca (NEVES, 2003; BRASIL, 2004) – indígenas ou afrodescendentes (NEVES, 2003) – que se ocupavam da condução das barcas com carrancas pelo rio. Tal condução era feita em diálogo com crenças e práticas religiosas importantes, articuladas à paisagem e aos recursos naturais locais. Nesse sentido, Neves (2003) – embora sem se atentar para o inegável aspecto afro-ameríndio (sempre imerso em sincretismos com o catolicismo imposto) constante em seus registros – conta sobre cantigas, rezas, encantarias, oferendas, batuques, e outros particulares do “sistema mágico-religioso” (*ibid.*, p. 200) do qual os remeiros eram parte central.

Os remeiros eram pessoas extremamente inferiorizadas no médio São Francisco, que, como Nema, realizavam deslocamentos, faziam pontes entre localidades, pessoas e seres, enfrentavam os desafios inesperados do fluxo do rio e da vida. Com efeito, o ofício do remeiro era, quiçá, considerado a pior função existente na região, à qual se dedicaram por 200 anos, homens que não tinham nenhuma outra possibilidade de ocupação laboral. Era, além disso, trabalho duríssimo, que deixava marcas em seus corpos, formadas pela fricção da vara/remo das barcas contra a carne do peito desses homens que, para não voltar a se ferir a cada viagem, era cauterizada com sebo quente. Dita cicatriz era apelidada regionalmente como “medalha” (NEVES, 2003, p. 164). Não obstante, portar tal “medalha” era sinal de subalternidade e os remeiros, mesmo aposentados, a escondiam para não serem reconhecidos e hostilizados (NEVES, 2003; BRASIL, 2004).

Os lugares frequentados pelos remeiros eram, ademais dos “cais dos portos”, “vendas” de cachaça e “zonas (prostíbulos)” (NEVES, 2003, p. 182). E a relação com as prostitutas – como foi Nema – constitui um capítulo à parte em sua história, por frequente e conflitiva que era. Neves (2003) comenta sobre vários e comuns casos de brigas entre esses dois grupos, mormente envolvendo polícia, quebradeiras e assassinatos. Não obstante, nem todas as mulheres que se prostituíam se relacionavam com os remeiros. Aquelas que o faziam, terminavam estigmatizadas como “mulher de remeiro” (*ibid.*, p. 173) – uma ofensa e discriminação a mais, imposta pela sociedade local (NEVES, 2003).

Embora fossem violentamente desconsiderados, um ponto sobre os remeiros chama a atenção – com efeito, Neves (2003) já o havia notado em seu texto: esses profissionais foram, quiçá, os principais responsáveis pela integração das cidades portuárias do médio São Francisco a todo o sistema econômico brasileiro. Posto que este sempre esteve associado, desde à colônia, a um comércio com portos e reinos estrangeiros, também contribuíram capilarmente com o sistema econômico mundial do século XVIII ao XX.

Tal qual o Brasil foi erguido sobre sangue escravizado, negro e indígena e segue subalternizando o povo afrodescendente e o povo ameríndio – que ainda assume os ofícios mais duros e mais mal remunerados desta região e é relegado a condições sub-humanas no país –, Pirapora/MG e outros portos do São Francisco foram formados a partir do árduo, constante e sofrido trabalho dos remeiros. Nema, ao pedir-nos essa busca pelo seu passado, nos dá a oportunidade de rememorarmos essas pessoas, acerca da sua destacada posição estrutural. Mais ainda, acerca da importância que sempre teve e segue tendo o povo não branco ao Brasil, em invisíveis rios subterrâneos da nossa consciência nacional. Isso, a despeito de suas alteridades não interessarem à história oficial.

Comentaremos ainda outro ponto acerca das carrancas de Pirapora/MG, que transcende sua quase certa origem portuguesa como figura de proa de embarcações e complexifica sua existência como objeto místico da dinâmica cultural popular e da religiosidade popular brasileira. Aliás, reiteramos que, apesar de sua provável origem europeia, as carrancas do médio São Francisco existiam em um contexto religioso afro-ameríndio, do qual os remeiros faziam parte. Assim, dialogando com o surgimento das carrancas do Velho Chico, argumentamos que o uso de figuras fortes e assustadoras de rostos humanos integrados a animais é lugar comum em diferentes partes do planeta, por diferentes povos, como representações de guerreiros, de comunidades, para afugentar espíritos maléficos e outros perigos sociais e sobrenaturais etc. Neves (2003) e Brasil (2004), por sua vez, comentam sobre o dinamismo das carrancas do São Francisco, notado inclusive em transformações estéticas das figuras, também influenciadas pela religiosidade local. Na África, em particular, de onde grande contingente populacional foi sequestrado e enviado escravizado ao Brasil, máscaras expressando grupos, divindades, entidades e outros temas, sempre existiram e foram usadas e apresentadas em variadas situações. Igualmente, objetos de culto que lembram as carrancas piraporenses também existiam e seguem hoje lugar comum em terreiros das diversas religiões afro-brasileiras. Aliás, em parênteses, registramos aqui que o primeiro autor, mineiro em sua origem, conheceu a carranca ainda criança, na casa do avô, que é pai de santo. Tratava-se, para aquele religioso, de um objeto de proteção para a sua residência.

Não buscamos afirmar que as carrancas do São Francisco sofreram influências diretas de máscaras, totens ou imagens africanas. Interessa-nos, ademais de aprofundarmos dentro do possível, na rememoração que pediu Nema e valorizarmos relatos nativos de seu provável porto, indicar que histórias pouco ou nada contadas das pessoas subalternizadas – como os remeiros, que não eram brancos e eram partícipes de um complexo sistema religioso afro-ameríndio –



têm lastro, se fertilizam e se recriam ainda em outras histórias, tal qual ocorre na integração entre seres humanos, animais e seres fantásticos, espirituais, das águas e da terra nas carrancas. Coerentes, aos olhos externos, ou não. Interessantes a histórias oficiais ou não. Essas escolhas, das histórias que se contam e das que não se contam, sustentamos junto a Gonzales (1984) e Rufer (2016) serem escolhas políticas e fixadas de modo estereotipado para caber na moldura da nação. Portanto, significadas em relações de poder e seu exercício.

O sistema religioso afro-ameríndio do Velho Chico, notamos ainda, não era apenas parte abstrata da vida dos remeiros e outras pessoas daquela região. Pelo contrário, constituía sua relação com o rio e com aquilo que ele trazia às suas vidas, seja em termos de renda, benesses ou riscos a serem enfrentados. O rio, com seus seres e suas entidades, é uma força em si e, no seu bojo, transborda vivências, sociabilidades, alimentos, condições de existência, além da própria morte aos remeiros e às comunidades que se erguem em seu entorno. E não só essas, no caso do Velho Chico. Também às comunidades rurais, que se valem dele como meio de transporte para seu comércio, meio de comunicação e meio indireto de sobrevivência pelas suas águas.

Sendo mais explícitos, ademais dos seres do rio, como o caboclo e o nego d'água, o próprio rio deve ser entendido como um ser de destaque para a afroreligiosidade. Não se trata apenas da morada de entidades. Muito além disso, possui sua própria existência em si, seu axé e a capacidade, dentre outras, de trazer e ceifar vidas, mudar destinos e permitir a organização de pessoas coletivamente. Independentemente de ter chegado ao local certo de modo objetivo, o “porto” de Nema só poderia existir às margens de um rio, onde sua vida terrena findou. Nesse cenário, ela desintegrou-se materialmente, chamando hoje a atenção para tudo o que ali está sob risco de ser destruído pelo neocapitalismo.

A inspiradora deste artigo e todo o contexto que nos pediu para pesquisar nos reuniram, portanto, em torno do Velho Chico, que nos conectou em suas paisagens reais e imaginárias, longínquas e próximas. Independentemente da consciência de exaltar seu potencial hidroelétrico, de transposição, de descarte do lixo, da poluição e dos dejetos de mineradoras, além de outros de interesse do Estado nacional, a memória não nos deixa esquecer que este antigo ser de águas caudalosas impactou profundamente Nema, pessoas e comunidades marginalizadas às suas margens, flora e fauna que nele sempre habitaram e com ele sempre se fundiram.

Pensar em Pirapora/MG como destino de Nema nos traz, além disso, uma pista sobre o grupo indígena/caboclo que a guiou pelas trilhas selvagens da antiga Minas Gerais, de Abaeté até “o porto”. Cabe especularmos a partir do trabalho de Ugo Andrade (2012) – que apresenta revisão bibliográfica de vários autores e etnógrafos – que podiam fazer parte de pelo menos três grupos distintos e muito heterogêneos: os Tupi, os Cariri e os Tapuia. Os três grupos transitavam pela região do São Francisco, embora estejam mais associados com o Nordeste brasileiro do que com Minas Gerais. Pirapora/MG, não obstante, é cidade do norte de Minas, com proximidade de inegável influência da Bahia, vinculação espiritual da entidade Nema. Ademais, os Cariri fazem parte da localidade e dão nome a uma praça da cidade (Praça dos Cariris) – somado ao fato de que, “quase todo o vale do São Francisco era habitado por índios Cariri” (PINTO, 1956, *apud*, MAIA, 2012, p. 169). Andrade nos lembra, todavia, que o termo Cariri se refere a uma pluralidade de povos de diferentes origens, línguas etc. Há aqui, portanto, uma ideia de possíveis povos que podem ter acompanhado a Nema, o que não importa objetivamente.

O que ora afirmamos e destacamos é que a história de Nema valoriza relações de solidariedade pouco referidas – propositalmente esquecidas (SILVEIRA, 2006; NOGUEIRA, 2019) – pela historiografia e geografia brasileira, que é aquela entre povos negros e indígenas – ambos, guardiães de relevantes cultos à natureza e respeito a ela, a qual neste solo é mais afim daquela

do continente africano que a do continente europeu. A Umbanda, que aqui exemplifica a tradição afro-religiosa brasileira, é fundada nessas relações, que vimos chamando, a partir de um esforço coletivo de estudos⁷, de tradição calundzeira (NOGUEIRA, 2020). Recontar a história de Nema, além de conhecer com exatidão grupos étnicos e subalternizados do passado, ou origens de fenômenos populares pouco referidos, é valorizar essas reciprocidades, fundamentais para a (re)construção do Brasil e suas narrativas outras, que não ganham autoridade discursiva. Histórias propositalmente desconhecidas oficialmente e pelo violento projeto de invenção de nação aqui levado a cabo. Não obstante, valorizadas pelo conjunto das religiões afro-brasileiras, suas entidades, tradições orais, forças da natureza etc. E pela Umbanda, em particular, que se institui em torno dos rituais e aprendizados com essas entidades.

Para que não passe despercebido, a construção deste texto foi feita a partir da solidariedade entre a mãe de santo, o ex-estudante e a orientadora. Nema, ao narrar-se e mostrar essa teia entretecida de reciprocidade do passado entre “farrapos” humanos, pessoas que eram vistas como os trapos com os quais ela se vestia, tornou-se um ponto de confluência entre essas outras três pessoas, suas trajetórias pessoais e paisagens nacionais.

A Umbanda: *lócus amefricano* para todos

Compreendemos a Umbanda em chave calundzeira. Ou seja, como uma religião expoente – e, possivelmente, a mais midiática, juntamente com o Candomblé – do grupo das religiões afro-brasileiras, fundadas a partir da tradição calundzeira:

construto da resistência do povo negro brasileiro – junto a seus aliados indígenas, sob a liderança das mães de santo – à colonização e à atual colonial modernidade, com suas correlatas exclusões de raça, gênero e outras. Relaciona-se dialeticamente com a mesma. A recíproca, cabe completar, também é verdadeira: apesar do racismo imperante, a colonial modernidade brasileira carrega os signos da negritude e da afroreligiosidade, não fazendo sentido pensarmos em qualquer ideia de Brasil sem eles (NOGUEIRA, 2020).

Sendo *amefricana*, essa tradição é indiscutivelmente negra e associada à herança afro-latino-americana no Brasil. Ademais, trata-se de construto formado por processos sociais que são, como argumenta Wanderson Flor do Nascimento (2016), para além de religiões, modos de vida afrodescendentes, (re)organizados e atualizados na diáspora, nos diferentes terreiros brasileiros – e naqueles dos países para os quais se transnacionalizam, acrescentamos⁸. José Jorge de Carvalho (2011) também aponta para esse padrão comunitário da reprodução da vida, o qual poderia ser embrião de uma economia solidária de dimensão nacional, capaz de agregar inúmeras profissões, à agroecologia, às artes, às tecnologias e aos recursos de sociabilidade. Há nisso, portanto, um alicerce inegável de crenças afroreligiosas entretecidas com práticas sociais a partir de dentro e para fora dos terreiros, a partir da horizontalidade dos vínculos terrenos com a verticalidade dos vínculos sagrados, tanto individual como coletivamente.

Não obstante, Bruno Rhode (2009) afirma que a Umbanda foi, ao longo do século XX, retratada tanto por adeptos quanto pela academia de maneira dominante, como o construto de um processo recente, sem reconhecimento de sua sedimentação em tempos remotos. Este processo é, para o autor, a instituição da Umbanda branca (por vezes também chamada de

⁷ Destaca-se aqui as interações com o Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras (<http://calundu.org>) nesse esforço.

⁸ O autor se refere, mais especificamente, aos Candomblés. Mas seu argumento é também válido para as Umbandas.



“pura”), uma variação específica (e racista, crivo nosso) da tradição calundzeira iniciada na colônia. Influenciada por uma interpretação religiosa fundamentada sobre o espiritismo kardecista, surgiu justamente no primeiro terço do século passado. Por meio de um esforço articulado e planejado por suas lideranças iniciais – homens de classe média urbana – ganhou a posição de origem de toda a religião umbandista.

Rhode (*ibid.*) argumenta, todavia, no que encontra amparo em variada bibliografia sobre os Calundus coloniais e sobre a Macumba carioca (e.g. SOUZA, 2002; SILVEIRA, 2006; OLIVEIRA, 2009; DAIBERT, 2015; NOGUEIRA e NOGUEIRA, 2017; NOGUEIRA, 2020) – e mesmo em pesquisas clássicas que veem a Umbanda branca como modelo para toda a religião, como aquela de Diana Brown (1994) – que manifestações de entidades como Nema, que desenvolvem uma relação de guias espirituais com integrantes e consulentes⁹, tal qual ocorre na Umbanda branca e que caracterizam a religiosidade umbandista como um todo, são lugar comum no Brasil há séculos. Remontam à relação com o sagrado do povo negro escravizado no Brasil – à religiosidade *amefricana*, nos termos de Lélia Gonzales – e seus cultos à natureza e a antepassados, que vêm sendo recriados e atualizados desde então. No estado do Rio de Janeiro, em particular, quando da fundação dos primeiros terreiros denominados de umbandistas – por volta do início do século XX, conforme Brown (1994) e Guilherme Nogueira (2019) –, entidades como pretas e pretos velhos, caboclas e caboclos, já eram conhecidas e cultuadas na Macumba carioca. Os terreiros dessa religião foram paulatinamente desaparecendo (ou, possivelmente, sendo recriados) à medida que crescia a popularidade da Umbanda (branca e outras variações) no século XX, mas ela segue presente na linguagem popular até os dias atuais (MAGGIE, 1975; BIRMAN, 1995; OLIVEIRA, 2009; NOGUEIRA, 2019).

O que ocorreu, portanto, com o advento da Umbanda branca não foi o nascimento de uma religião nova, mas de uma modalidade de culto específica, partícipe de um conjunto variado de diferentes formas religiosas, que são, como um todo, a Umbanda (PINHEIRO, 2012). Ou seja, a Umbanda branca é uma variação de dentro da heterogênea, calundzeira e, portanto, amefricano-ameríndia religião umbandista, e mais, constituiu-se alicerçada em um discurso racista, de suas lideranças. Lourenço Braga (1941), em particular, expoente de destaque do 1º Congresso Brasileiro de Espiritismo, realizado por umbandistas em 1941, é bem explícito nesse discurso racista – seu livro, apresentado no evento, é, possivelmente, a publicação mais antiga na organização da doutrina da Umbanda branca.

Não obstante, cabe a nós aqui debater sobre um desdobramento particular que as lideranças dessa variação religiosa se empenharam por construir no campo sociopolítico-religioso brasileiro, inclusive com o acima referido 1º Congresso, que ofereceu um lugar de destaque à Umbanda como religião nesse e desse país. Trata-se de sua caracterização como religião nacional – inclusive assim pensada por lideranças políticas, no seio do regime autoritário de Getúlio Vargas.

Com efeito, buscando separar-se de uma imagem negra e entendida, de forma racista, como primitiva, os fundadores da Umbanda branca iniciaram, no primeiro terço do século XX, o chamado Movimento Umbandista. Este objetivava caracterizar a Umbanda – então pensada sem adjetivos – como uma mescla equilibrada das raças negra, indígena e branca, que teriam, nessa interpretação, sido fundantes do Brasil. Ou seja, a religião era entendida por esse grupo, tal qual a própria nação brasileira começou a ser elaborada na época, como um produto do hoje amplamente denunciado “mito da democracia racial” (ROHDE, 2009; OLIVEIRA, 2009; OLIVEIRA, 2016).

⁹ Consulentes são pessoas, umbandistas ou não, que fazem consultas com as entidades, incorporadas em seus médiuns.

Como tal, a Umbanda seria, para aquele mesmo grupo, a religião mestiça e nacional por excelência. Ao longo de anos, congressos marcados por grande academicismo foram realizados com o objetivo de postular e defender esse ponto. Livros foram escritos e difundidos. Diferentes palestras foram proferidas. E um trabalho específico de planejamento e harmonização de discursos e de *lobby* junto à Ditadura Vargas e seu Estado Novo foi feito para que se alcançasse um reconhecimento por parte do Estado-nação, ou seja, dos detentores da fala e escrita estatal, desse lugar privilegiado da Umbanda enquanto sinônimo de Umbanda branca (BROWN, 1994; OLIVEIRA, 2009; OLIVEIRA, 2016). E esse lugar não aceitava a imagem de uma Umbanda negra, sua oralidade, corporalidade e articulação com a natureza. Tal como a nação deveria se embranquecer, também a Umbanda deveria, na interpretação das suas lideranças de classe média (ROHDE, 2009; OLIVEIRA, 2009). Algo que, cabe salientar, não foi capaz de vencer o continuado racismo religioso sofrido pelas religiões afro-brasileiras, Umbanda e outras, especialmente ao se infiltrar por dentro delas.

Se não teve sucesso em anular o racismo religioso brasileiro contra a Umbanda, o Movimento Umbandista, por outro lado, logrou atrair parcelas da classe média aos terreiros dessa religião, ou, especialmente, abrir espaço para que terreiros fossem abertos em bairros de maior poder aquisitivo e prestígio. Valendo-nos dos termos registrados por Ivone Maggie (1975) e Patrícia Birman (1995) no Rio de Janeiro/RJ, “macumbas de morro” e “macumbas de centro”, conseguiram, justamente, que as macumbas chegassem ao eixo urbano. E com elas, que pessoas discriminadas por grupos sociais dominantes de sua época, como Nema, pudessem (re)existir, performando sua alteridade e transmitindo seus conhecimentos na materialidade dos corpos dos médiuns enquanto acesso para novas gerações socialmente favorecidas – além das próprias subalternizadas – a arranjos sociais passados, após sua morte. Curiosamente, um movimento que objetivava o embranquecimento da Umbanda contribuiu por abrir espaço para que grupos não brancos, alijados da história brasileira dos vencedores, pudessem ampliar seu trânsito e sua visibilidade, em diferentes níveis sociais, continuando a constituir a tecitura social, de diferentes maneiras¹⁰.

Retornamos aqui aos ensinamentos de Lélia Gonzales e aos conceitos de memória e consciência. Embora a Umbanda seja fruto da, e repleta de, memória, a consciência das elites da Umbanda branca buscou embranquecê-la, aderindo ao mito da democracia racial, que ignora os horrores de mais de 350 anos de escravidão oficial e inventa uma noção ficcional de nação, que chama de Brasil. Os pais dessa nação são os modernistas da década de 1930, homens brancos e cidadãos que, ademais de literatura, arte e arquitetura, criaram junto a Vargas o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, com o qual tombaram – dando status de patrimônio nacional, ou seja, representativo da nação brasileira – um conjunto amplo de edificações e coleções artísticas simbólicas da herança europeia no Brasil, ignorando, amplamente, construções como terreiros de Umbanda e Candomblé, dentre outros, oriundos da herança negra e indígena (NOGUEIRA, 2019).

Gonzales (1984), todavia, nos lembra que, se o pai da nação é branco, sua mãe é preta. É a ama de leite/mucama/empregada doméstica – verdadeira mãe, pois mesmo sem parir, é quem cria – que ensina o filho branco do senhor a falar em “pretoguês”, a gostar de “requebrado” e “bunda” e a se excitar com “cheiro de corpo” de “mulata”. A mulher que dá uma rasteira em seu

10 Talvez por esse projeto de embranquecimento da Umbanda não ter tido o êxito esperado, novas formas de racismo religioso foram incrementadas e vieram mais fortemente sob ataques externos ao povo negro por parte das religiões pentecostais e neopentecostais, que ganham visibilidade dos anos 1980 em diante. Notamos que várias igrejas neopentecostais se estruturaram, exatamente, sobre a promessa da retirada do “demônio” das pessoas, mormente identificado como entidades da Umbanda. Para tanto, curiosa e dialeticamente, técnicas de culto da própria Umbanda são utilizadas para a incorporação de espíritos nos fiéis, a serem *a posteriori* expulsos de seus corpos.

senhor, pois mesmo não passando ou recebendo o nome da família, é quem a socializa e, desde seu nascimento, tinge de preto a consciência branca nacional.

Inspirados por Lélia, chamamos atenção para outro aspecto da Umbanda branca, qual seja, o enquadramento e fixação das entidades incorporadas nos terreiros em estereótipos coloniais/modernos. Por exemplo, o preto-velho sendo um “bom escravo”, idoso, que ama seus senhores e não se revolta, ou as crianças sendo “puras” (BARROS, 2010). Seguindo tais estereótipos, Nema seria apenas uma prostituta e não estaria convidada aos terreiros mais ortodoxos – e hoje raros – da variação religiosa. Essa episteme, todavia, limita as entidades, que são, em realidade, complexas, viveram diversas experiências quando encarnadas, tendo muito mais a transmitir. Embora possam travestir seus avatares quando incorporados, pretas e pretos-velhos, por exemplo, também foram jovens e é impossível que tenham aceitado a escravidão, que não tenham jamais curado feridas de chibatas, em si mesmos ou nos demais, sem se indignar com a truculência e monstruosidade dessa situação. Crianças sofreram em suas vidas e em suas mortes também. Nema, por sua vez, foi prostituta e alegrou com diversão, bebida e sexo a seus clientes, mas também foi alvo de violências. Mãe amorosa, teve seu filho sequestrado, caminhou por duras trilhas na natureza, enfermou-se com doenças dolorosas etc. Sua alegria de baiana traveste a sina da mineira errante¹¹. Seus ensinamentos, não obstante, se baseiam em toda a sua elegia de vida e morte/morte e vida, o que lhe permite alcançar diversos públicos que a procuram, de sujeitos periféricos a acadêmicos internacionais.

Tal qual a mãe preta, não pode ser enquadrada pelas categorias fixas, redutoras e preconceituosas da elite branca brasileira. E se sua narrativa nem mesmo entra em terreiros embranquecidos, que se creem intelectualizados e se afastam da natureza propriamente dita, se mostra potente e crítica a esses e ao racismo, ao patriarcado, ao classismo e à depredação do meio ambiente neste artigo acadêmico e onde pode emergir plena, fora do Brasil que tem se tornado mais violento contra a afroreligiosidade.

Na Umbanda branca, mesmo que o terreiro seja “de centro” e a ritualística esteja adequada ao gosto estético das elites, são as pretas e pretos velhos, as caboclas e caboclos, e as crianças, que fazem a “*gira girar*”. São seus saberes que orientam conselhos. Seus conhecimentos dos segredos da natureza que fundamentam passes e porções terapêuticas. Sua força afro-ameríndia que cura. A rasteira aqui é a mesma da mãe preta e vem com a amorosidade da preta velha. A Umbanda branca, da consciência republicana modernista, tem alma preta e memória inquebrantável – tal como as variações de Umbanda e como a longeva e forte tradição calundzeira. Mesmo a partir do centro, desfila a potente cosmopercepção dos grupos subalternizados do Brasil que, mesmo sob a violência da colonização e da colonial modernidade, seguem (re)existindo. Se pensamos em Nema, chama atenção o fato de que suas andanças por Minas Gerais foram contadas em Ramos Mejía, ao lado de portos do *Rio de La Plata*. Nessa ruptura de fronteiras, sua baiano-mineiridade emerge na Umbanda, interage no cotidiano e inspira gente, por meio de lições negras mais potentes do que qualquer embranquecimento.

E são, ademais, muitos os grupos historicamente subalternizados no Brasil que, por meio da(s) Umbanda(s), podem (re)surgir dos caudalosos rios da memória hoje e fora do eixo da nação. Sullivan Barros (2010) cita, para além dos caboclos, pretos velhos e crianças, os exus, as pomba-giras, os malandros, os boiadeiros, os marinheiros, as sereias, os ciganos, os baianos (grupo de Nema), os soldados (oguns) e “outros personagens” (*ibid.*, p. 45), como os judeus, meninos de

¹¹ Outra mineira, a poetisa Conceição Evaristo, joga luz a essa capacidade de reinventar-se fluidamente, com o poema “No meio do caminho: deslizantes águas”, que o inicia pedindo licença ao poeta Carlos Drummond. Este se fixa na pedra no “Meio do caminho”, não em mudar o caminho ou contorná-la.

Nema

rua (exus mirins) e homossexuais. Barros (2010) entende haver um paradoxo na representação desses grupos socio-espirituais, pois, em sua leitura alicerçada em pesquisa de campo, estariam dispostos pela Umbanda em geral numa estrutura hierárquica evolutiva. Haveria grupos mais evoluídos, os quais estariam mais distantes da dita índole indócil de negros e indígenas, e menos evoluídos espiritualmente, os quais justamente estariam próximos à natureza selvagem humana e ambiental. O paradoxo seria o fato de uma religião socialmente discriminada valer-se, internamente, de análogas categorias opressoras que a subalternizam externamente e, acrescentamos, relegam o meio ambiente à condição inferior de existência frente à civilização, não sendo considerados viventes e dignos de respeito elementos, seres e recursos da natureza. Essa deixa de ter sua referência nativa aos povos originários e diaspóricos e passa a ser aquela “artificial” dos paisagismos nos condomínios de classe média urbana.

Temos conhecimento do uso dessa mesma classificação, com maior ou menor afinco, por diferentes umbandistas, os quais devem ter sido interlocutores de Barros. Trata-se, todavia, da compreensão religiosa oriunda da Umbanda branca, cuja rigidez parece influenciar diferentes terreiros, sejam adeptos dessa variação da religião ou não. Por outro lado, cabe também registrar que essa leitura não é partilhada em uníssono. Tampouco altera o fato de que diferentes grupos de pessoas subalternizadas do passado (re)existem na Umbanda e performem sua diferença por meio desta. E, para citarmos um exemplo do dinamismo da religião que sobrepassa essa rigidez, comentamos que o próprio terreiro da mãe Patrícia possui, como mentor espiritual e entidade máxima da casa, um exu que, no modelo elaborado por Braga (1941), seria uma entidade inferior a pretos-velhos e caboclos – estes que teriam sido mais “serviçais” e harmônicos à sociedade colonial/imperial que os rebeldes exus, disruptivos para a ordem de dominação branca. Isso não impede que essas entidades também frequentem as “*giras*” daquela casa e se adequem às regras do terreiro, no limite, validadas por seu exu líder.

Barros (2010) também está de acordo com o ponto aqui postulado, qual seja, o de que a Umbanda abre espaço para que as/os subalternizadas/os possam emergir. Na verdade, essa religião se constitui exatamente a partir desse movimento de (re)surgimento de quem nunca deixou, de fato, de existir e resistir. E, ainda que as entidades – que os “farrapos” humanos do passado – ganhem materialidade com o apoio de pessoas que se tornam seus corpos-portos, que as incorporam por meio do transe mediúnico, performam sua própria marca identitária, tal como se compreende no universo simbólico da religião. A Umbanda é, assim, negra e indígena, aderindo à história e geografia dos grupos ditos invisíveis e inaudíveis na sociedade nacional. E é também *locus amefricano* para e de negros e indígenas – inclusivo a orientais, ciganos, judeus e outras/os, tal qual sua pluralidade e intensa movimentação existencial.

Considerações finais

Objetivamos com o presente texto, a partir de uma leitura em chave calundzeira (que é também decolonial), debater o fato de que a história de Nema e outras pessoas, que se encontram no panteão de personagens da memória nacional, mas omitidas pelo Estado-nação brasileiro, vêm se tornando conhecidas a partir da Umbanda e seus rituais. Isso, não apenas no Brasil, mas também em outros países da América do Sul, mesmo que essas histórias não interessem a historiografias nacionais, monopolizadas por elites dominantes, bem como que as alteridades sejam signos para a subalternização. Apesar desta violência e desse esquecimento historio-geográfico proposital, o universo da Nema é holista, não fragmentado em estereótipos, e vem alcançando distintos públicos, pois, de algum modo, reverbera e fornece sentido a novas paisagens humanas e geográficas. Nema e outras entidades da Umbanda eclodem em riqueza simbólico-política



nas “*giras*” dessa religião, compartilhando seus saberes e mantendo ativas as vivências que os Estados-nação se esforçam por considerarem esquecidas, irrelevantes ou mesmo inexistentes.

Para fazer tal debate, primeiramente resgatamos a trajetória de Nema e atendemos a um pedido seu, de que conhecêssemos o ambiente ecossocial marginal de Pirapora/MG. Nema migrou até o Velho Chico – que lhe proporcionou vida e sociabilidade com seu *axé* – em busca de seu filho, o qual, metaforicamente, poderia ser o próprio Brasil, que foi concebido por via da violação aos povos negro e indígena, sendo depois arrancado dos seus braços, para os quais nunca voltou e segue vagando sem porto seguro por não integrar, em seu presente e futuro, seu passado. Evidentemente, essa revelação não deve ser acolhida pela consciência nacional, que quer a imagem da pátria como a dos ditos vencedores, insensível e distante do pulsar afetivo do fluxo vital. Contudo, como enuncia um dito popular: “quem não sabe de onde veio não sabe para onde vai”. E a Umbanda, justamente, ensina à Nema (entidade espiritual) que seu belo nome significa origem, da qual ela passa a orgulhar-se e pela qual lhe flui o amor materno desde África.

Infelizmente a, agora, entidade, não pôde (re)encontrar esse filho enquanto vivia e vem lembrando-o, ao aportar nas “*giras*” de Umbanda, a usurpação, a tirania, as dores, a impossibilidade de se desdobrar em seu descendente, enquanto se desdobra em corpos em transe. Dicotomicamente, performa a liberdade e a alegria de ser das baianas e, com isso, a possibilidade de manter ativas e ressignificadas, passagens tristes que jamais deveriam ter ocorrido. Ademais, a potência da solidariedade amefricano-ameríndia, garantia sua sobrevivência ao longo de grande parte da sua vida e da própria Umbanda. Toda esta força está na raiz dessa religião e da tradição calundzeira brasileira, que é inteira, negra e indígena, já se encontrando nas lutas cotidianas das pessoas não brancas ávidas por deixarem de ser errantes e encontrarem a mãe-pátria da memória, aqui sedimentada desde o período colonial.

Publicizamos a história contada por Nema, acerca de si mesma e de seu contexto – que é um exemplo de tantas existências excluídas, mostrando que a Umbanda é *lócus* potente para que se reinventem. Nesse sentido, é meio para a resistência de culturas e sentidos não nacionalizados, a partir das fendas da violenta, racista, classista, não sustentável e patriarcal matriz estrutural colonial moderna que foi erigida neste país. Assim, mesmo de um lugar inferiorizado, as religiões amefricano-ameríndias, calundzeiras, e suas comunidades de terreiro, possuem rico repertório para relançar essas representações de antigas vidas ao aqui e ao devir, com estratégias e possibilidades de se refazerem em outras narrativas que performem suas próprias diferenças. Com isso, oferecem cura aos grupos e pessoas destituídas de agência e autonomia, como Nema, e ao próprio tecido social e ambiental de que fez e faz parte.

Isso não implica que a Umbanda (re)exista sem barreiras. Pelo contrário, além de ter sido fundada no território de um Estado nada laico na prática e de ter sofrido com racismos internos, de parte de grupos umbandistas com maior projeção social e relação com elites políticas autoritárias, a Umbanda e suas entidades foram constantemente demonizadas – mesmo que o demônio cristão seja de matriz europeia e não amefricano-ameríndia – e vêm sendo cada vez mais atacadas pelo racismo religioso brasileiro. Ainda assim, a Umbanda e as demais religiões afro-brasileiras fincam seus pés na natureza, enfrentam a destruição da biodiversidade e transbordam seus corações na fluidez dos encontros, mostrando grande vitalidade e capacidade de seguir se reinventando e (re)enxertando por meios de seguirem atuais, inclusive transnacionalizando-se a países estrangeiros.

Aliás, é ainda mais simbólico que Nema (re)surja na Umbanda tocada na Argentina. Mostra que sua potência é muito maior e profunda do que qualquer projeto de nação colonial/moderna possa abarcar ou interromper, bem como que as religiões afro-brasileiras constituem um

código com autonomia, que circula livre do meio e do tempo nos quais foi gerado, sendo capaz de fornecer referências a outros espaços e tempos. Inclusive, o primeiro autor, jovem estudante em 2012, foi lá verificar correspondências entre cultos à natureza e elementos do ambiente afro-religioso entre comunidades de terreiro brasileiras e argentinas e acabou por encontrar não apenas um repertório de associações e adaptações entre plantas, animais, pedras etc., mas a integralidade de visões e práticas sobre o mundo ecossocial que os inserem em vários circuitos afro-diaspóricos, unindo Améfrica.

À guisa de conclusão, reiteramos que este artigo foi motivado pelas interações com Nema e pelo profundo impacto que ela tem em nós. Buscamos dialogar com histórias não contadas e com a teoria social, mas entendemos que este tema merece seguir em “*gira*”, como a nossa imagem refletida em um espelho d’água com a qual precisamos nos deparar. Para finalizar, agradecemos a Nema por nos permitir ouvir, registrar e partilhá-la. Aprender com seus ensinamentos e contemplar seu ser em plenitude, sendo um pré-texto/pretexto para nos recontar. Ela tem muito mais a ensinar do que a estrutura social colonial moderna quer saber ou permitir que se torne conhecido. Celebramos a Nema e a saudamos: *Saravá!*

Referências

- ANDRADE, U. “A Jurema tem dois gaios: história Tumbalalá”. In: CARVALHO, M. R.; CARVALHO, A. M. **Índios e Caboclos: a história recontada**. Salvador: EDUFBA, 2012.
- BANDEIRA, L. M. ALMEIDA, T. M. C. A transversalidade de gênero nas políticas públicas. **Revista do CEAM**, v.2, n.1, 36-46, 2013.
- BARROS, S. Sociabilidades míticas na Umbanda: identidade étnica e consciência subalterna. **Série Antropologia**, 433, 2010.
- BIRMAN, P. **Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro**. RJ: Ed. UERG, 1995.
- BRAGA, L. **Umbanda e Magia Branca, Quimbanda Magia Negra**. RJ: Spiker, 1941.
- BROWN, D. **Umbanda: Religion and politics in urban Brazil**. NY: CUP, 1994.
- CALUNDU. (org.) **Revista Calundu: Discriminação, Intolerância e Racismo Religioso**, v.2, n.1, 2018.
- CARVALHO, J. J. “A economia do axé: os terreiros de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários”. In: ARANTES, L.; RODRIGUES, M. (orgs.). **Alimento: Direito Sagrado: Pesquisa socioeconômica e cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros**. Brasília: MDS, 2011.
- DAIBERT, R. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. **Estudos Históricos**, v.28, n.55: 7-25, 2015.
- FLOR DO NASCIMENTO, W. Sobre os Candomblés como modos de vida. **Ensaio Filosóficos**, V.XIII: 153-170, 2016.
- GONZALES, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Revista Tempo Brasileiro**, 92/93, 1988.



- GONZALES, L. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, 223-244, 1984.
- IBGE. Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. **IBGE**, 2012. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia>. Acesso em 05/03/2022.
- MAGGIE, I. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. RJ: Zahar, 1975.
- MAIA, S. “Os Pankararé do Brejo do Burgo: campesinato indígena e faccionalismo político”. In: CARVALHO, M. R.; CARVALHO, A. M. **Índios e Caboclos: a história recontada**. Salvador: EDUFBA, 2012.
- MOURA, C. F. Figuras de proa do Tocantins e carrancas do São Francisco. **Navigator: subsídios para a história marítima do Brasil**, 10: 71-89, 1974.
- NOGUEIRA, G. D. Tradição Calundzeira: um conceito diaspórico. **Arquivos do CMD**, v.7, n.2, 78-90, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/CMD/article/view/31145>.
- NOGUEIRA, G. D. A história e seus outros: vida e narrativa de Nema. In: 18º CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 2017, **Anais**.
- NOGUEIRA, G. D. **Comunidades de Terreiro na Argentina: Um estudo sobre a relação do Estado com as religiões dos orixás**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Departamento de Estudos Latino-Americanos, Universidade de Brasília. Brasília, p.129. 2014.
- NOGUEIRA, G. D. **Na Minha Casa Mando Eu: mães de santo, comunidades de terreiro e Estado**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, p.289. 2019.
- NOGUEIRA, G. D. NOGUEIRA, N. S. Seu Cangira, deixa a Gira girar: a Cabula capixaba e seus vestígios em Minas Gerais. **Revista Calundu**, v.1, n.2, 71-90, 2017. Disponível em: <https://calundublog.files.wordpress.com/2017/12/05-artigo-calundu-v1n2-guilhermenogueira-e-nilonogueira.pdf>.
- OLIVEIRA, D. C. A. Refletiu a luz divina: apontamentos sobre a atuação da imprensa durante o processo de legitimação da umbanda como religião (1940-1950). In: II Simpósio Internacional da ABHR – XV Simpósio Nacional da ABHR, 2016. **Anais**
- OLIVEIRA, J. H. M. Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise do discurso dos intelectuais de umbanda durante o Estado Novo. **CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, 14: 60-85, 2009.
- PINHEIRO, A. O. “Umbandas”: segmentação e luta de representações nas páginas de uma publicação umbandista. **Relegens Thréskeia: estudos e pesquisa em religião**, v.1, n.1: 36-52, 2012.
- QUIJANO, A. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- ROHDE, B. F. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. **Revista de Estudos da Religião**, 77-96, 2009.
- RUFER, M. Nación y Condición Poscolonial: sobre memoria y exclusión en los usos del pasado. In: BIDAISECA, K. (coord.). **Genealogías Críticas de la Colonialidad en América Latina, África, Oriente**. Buenos Aires: CLACSO/IDAES, 2016.

SANTOS, J. C. P. Cultura e Arte Popular: processos subjetivos dos carranqueiros de Pirapora-MG. **Pretextos**: Revista da Graduação em Psicologia da PUC Minas, v.1, n.1, 2016.

SEGATO, R. L. A Vida Privada de Iemanjá e Seus Filhos: Fragmentos de um discurso político para compreender o Brasil. *Série Antropologia*, 73, 1988.

SEGATO, R. L. Cidadania: por que não? Estado e sociedade no Brasil à luz de um discurso religioso afro-brasileiro. **Dados**: Revista de Ciências Sociais, v. 38, n.3: 581-602, 1995.

SEGATO, R. L. El Édipo Brasileiro: la doble negación de género y raza. **Perfiles Del Feminismo Latinoamericano**, v. 1, n.3, 2006.

SEGATO, R. L. **La Nación y sus Otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SILVEIRA, R. **O Candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SOUZA, L. M. "Revisitando o calundu". In: GORENSTEIN, L., CARNEIRO, M. (Org.). **Ensaio sobre a intolerância**: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317.

SPIVAK, G. Can the subaltern speak? In: NELSON, C., GROSSBERG, L. (orgs.) **Marxism and the interpretation of culture**. Chicago: UI Press, 1988.



Etnobotânica do Candomblé em Santa Catarina: um estudo do estado da arte

Flávia Koch

Universidade da Região de Joinville - Univille

Denísia Martins Borba

Universidade da Região de Joinville - Univille

João Carlos Ferreira de Melo Júnior

Universidade da Região de Joinville - Univille

Etnobotânica do candomblé em Santa Catarina: um estudo do estado da arte

Resumo:

Para as comunidades tradicionais de matriz africana, a natureza e as divindades estão diretamente relacionadas, pois a natureza conecta o mundo material com o imaterial/sagrado. Segundo os valores dessas comunidades, as plantas são detentoras do *àse* (poder universal), fundamental para a conexão entre humanos e as divindades. Partindo de tais premissas, a presente pesquisa objetivou registrar as espécies vegetais utilizadas pelas comunidades tradicionais de matriz africana em Santa Catarina. Trata-se de uma pesquisa do tipo Estado da Arte, que teve como método de busca o uso de palavras-chave nos portais de periódicos EBSCO, CAPES, SciELO e Web of Science, extraíndo-se informações relativas ao uso botânico de espécies da Mata Atlântica ou nela introduzidas por essas comunidades. A pesquisa resultou em 111 artigos e 7 teses e dissertações pertinentes à temática aqui tratada. O levantamento das plantas usadas pelas comunidades tradicionais resultou em 49 espécies botânicas presentes em Santa Catarina. Destas, 10 são nativas, 16 naturalizadas e 23 cultivadas, o que reflete o pouco uso de espécies nativas da Mata Atlântica em meio à sua elevada diversidade florística. Analisou-se os usos dessas espécies, atentando-se às famílias botânicas mais citadas pelas comunidades em suas práticas rituais. Foi constatado um vasto conhecimento botânico dessas comunidades sobre a flora catarinense, o qual pode ser, por meio da união dos saberes popular e científico, importante ferramenta para a proteção do bioma atlântico e da identidade cultural das comunidades de matriz africana.

Palavras-chave: Etnobotânica; Candomblé; Mata Atlântica; Santa Catarina; Patrimônio Cultural.

Etnobotánica del candomblé en Santa Catarina: un estudio del estado del arte

Resumen:

*Para las comunidades tradicionales de origen africano, la naturaleza y las deidades están directamente relacionadas, ya que la naturaleza conecta el mundo material con lo inmaterial/sagrado. Según los valores de estas comunidades, las plantas son poseedoras del *àse* (poder universal), fundamental para la conexión entre los humanos y las deidades. La presente investigación tiene como objetivo registrar las especies de plantas utilizadas por las comunidades tradicionales de origen africano en el estado de Santa Catarina. Se trata de una investigación de vanguardia que utilizó palabras clave en los portales de revistas EBSCO, CAPES, SciELO y Web of Science para extraer información sobre el uso botánico de especies de la Mata Atlántica o introducidas en ella por estas comunidades. Se encontraron 111 artículos y 7 tesis y disertaciones relevantes al tema aquí discutido. El estudio de las plantas utilizadas por las comunidades tradicionales reveló 49 especies botánicas presentes en Santa Catarina, de las cuales 10 son nativas, 16 naturalizadas y 23 cultivadas, lo que refleja el bajo uso de especies nativas de la Mata Atlántica a pesar de su alta diversidad florística. Se analizaron los usos de estas especies, prestando atención a las familias botánicas más citadas por las comunidades en sus prácticas rituales. Se encontró un amplio conocimiento botánico de estas comunidades sobre la flora de Santa Catarina, el cual, a través de la unión del conocimiento popular y científico, puede ser una herramienta importante para la protección del bioma atlántico y la identidad cultural de las comunidades de origen africano.*

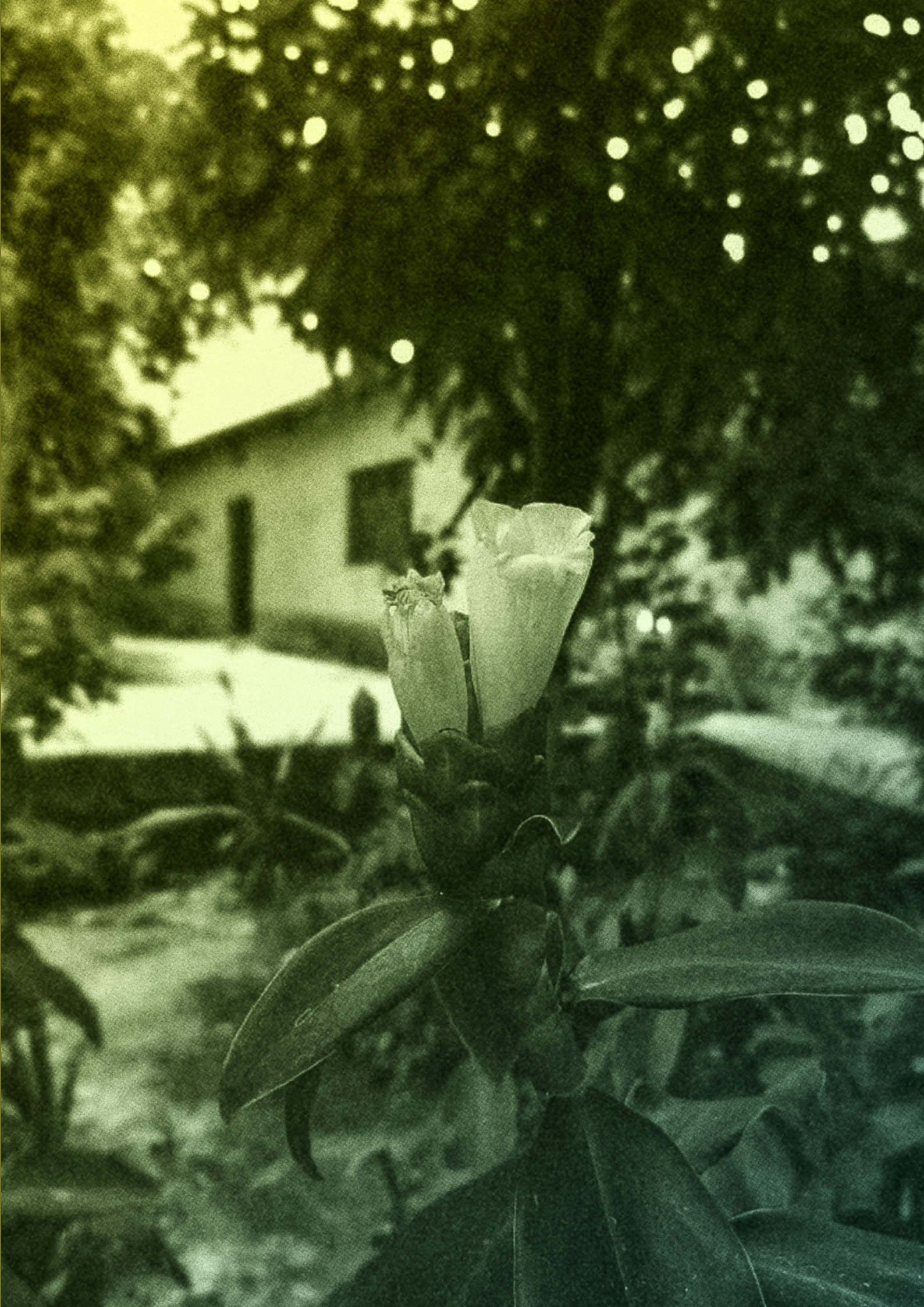
Palabras clave: Etnobotánica; Candomblé; Bosque Atlántico; Santa Catarina; Patrimonio cultural.

Ethnobotanics of candomblé in Santa Catarina: a state of the art study

Abstract:

For traditional communities of African origin, nature and deities are directly related, as nature connects the material world with the immaterial/sacred. According to the values of these communities, plants are holders of the àse (universal power) that is fundamental for the connection between humans and the deities. Based on these premises, the present research aimed to record the plant species used by traditional communities of African origin in Santa Catarina. This is state-of-the-art research, which had as a search method the use of keywords in the portals of EBSCO, CAPES, SciElo and Web of Science journals, extracting information related to the botanical use of species from the Brazilian Forest. Atlantic Ocean or introduced into it by these communities. The research resulted in 111 articles and 7 theses and dissertations relevant to the theme discussed here. The survey of plants used by traditional communities resulted in 49 botanical species present in Santa Catarina. Of these, 10 are native, 16 naturalized and 23 cultivated, which reflects the little use of native species of the Atlantic Forest during its high floristic diversity. The uses of these species were analyzed, paying attention to the botanical families most cited by the communities in their ritual practices. It was found a vast botanical knowledge of these communities about the flora of Santa Catarina, which can be, through the union of popular and scientific knowledge, an important tool for the protection of the Atlantic biome and the cultural identity of the communities of African origin.

Keywords: Ethnobotany; Candomblé; Atlantic Forest; Santa Catarina; Cultural heritage.





Introdução

O conceito de comunidades tradicionais foi desenvolvido no âmbito do Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) que presidiu, de 2007 a 2019, a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais (CNPCT), criada pelo Decreto de 27 de dezembro de 2004 e reformulada pelo Decreto de 13 de julho de 2006. Nesse período, foi promulgado o Decreto 6.040 de 7 de fevereiro de 2007 que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT). A PNPCT foi criada em um contexto que visou o reconhecimento e a preservação de formas de organização social, distintas daquelas comuns às culturas ocidentais, por parte do Estado. Entre os grupos alvos da PNPCT, observam-se as comunidades tradicionais de matriz africana ou de terreiro, alvo dessa pesquisa.

Na visão das comunidades tradicionais de matriz africana, não há separação entre divindades e natureza, pois o ambiente natural é o responsável por conectar o mundo material em que vivemos com o mundo imaterial e sagrado Barros (2015). Em todos os rituais de matriz africana são utilizadas plantas que, segundo as crenças dos integrantes dessas comunidades, são as detentoras do òse (poder universal), fundamental à conexão entre das divindades de qualquer panteão de origem africana (VERGER 2002; CORREIA, 2019 e BORBA et al. 2020).

Entretanto, na diáspora, que se deu de forma forçada, o uso de espécies da flora pelas comunidades tradicionais de matriz africana passou por um processo de adaptação e ressignificação das espécies em relação à flora existente no continente africano. A utilização de plantas nos rituais de matriz africana se dá por meio de saberes mítico-rituais que fundamentam os cultos de cada um dos Òrìsà.

Em se tratando do uso litúrgico das plantas, observa-se uma variação de espécies conforme a região geográfica brasileira, bem como à nação¹ que cada terreiro se vincula. Entretanto, uma questão todas as nações têm em comum, qual seja, a de que a floresta é um território sagrado por se tratar do habitat de várias divindades.

Seguindo as narrativas existentes sobre a importância das florestas para as comunidades tradicionais de matriz africana (VERGER, 2002; BARROS, 2015; BORBA, 2020 e MELO JR. et al., 2021), chegou-se à etnobotânica como área do conhecimento que estuda a relação entre o homem e a natureza, bem como o seu uso como recurso (ROCHA, 2015). Como uma ciência interdisciplinar que abrange estudos botânicos e antropológico-culturais, a etnobotânica possibilita a investigação dos vínculos entre o natural, (floresta atlântica) e o simbólico, (comunidades tradicionais de matriz africana) observando os costumes, ritos e crenças (DE ALBUQUERQUE, 2005). Por meio da etnobotânica é possível que diferentes áreas do conhecimento dialoguem, com o objetivo de gerar novos conhecimentos, e contribuir para a aproximação dos saberes tradicionais e científicos, criando soluções que possam beneficiar coletivamente a academia e as comunidades tradicionais (ROCHA, 2015).

A pesquisa previu o envolvimento das pesquisadoras, no contexto das comunidades pesquisadas, definidas como colaboradoras, observando sua realidade e registrando as informações sobre a relação dos pesquisados com as plantas.

¹ Segundo Gonçalves (2005), as nações, para as comunidades de matriz africana, distinguem diferentes formas de culto praticadas nos terreiros brasileiros e podem ser identificadas pelos idiomas falados nos rituais, a forma de tocar os atabaques a liturgia, entre outras características. A nação normalmente indica a região de onde vieram os ancestrais e as divindades com que cada comunidade se identifica.

Sob essa perspectiva, as comunidades tradicionais de matriz africana correlacionam-se à Etnobiologia e à Etnobotânica realizando seus rituais com os recursos vegetais, evidenciados pelas várias aplicações ritualísticas, litúrgicas, medicinais e alimentícias, depositando valor espiritual às plantas (SILVA et al., 2012; ALVES et al 2019). O convívio dessas comunidades nos arredores da floresta permite o uso da vasta biodiversidade da Mata Atlântica proporcionando qualidade de vida e saúde ao público que recorre e acredita nos conhecimentos tradicionais, o que contribui para a manutenção e proteção da vegetação (GOMEZ, 2016).

Pesquisar sobre a flora de uso ritual utilizada pelas comunidades tradicionais de matriz africana no estado de Santa Catarina é possibilitar a produção de conhecimento sobre o valor simbólico, ritualístico e de seu uso cotidiano. A sacralidade de espécies florísticas, presente na Mata Atlântica, reconhecida pelas comunidades tradicionais de matriz africana (VERGER, 1995; BARROS, 2015) possibilita o reconhecimento farmacológico de espécies.

A pesquisa visa compreender como as comunidades tradicionais de matriz africana têm garantido o acesso às áreas de floresta para coleta de plantas ritualísticas e quais são as espécies utilizadas nos rituais, em seus ilé, para então identificar se essas espécies são encontradas na Mata Atlântica, no território de Santa Catarina, ampliando o campo de conhecimento sobre o uso da diversidade florística do Estado e sua potencialidade nos aspectos alimentícios, ritualísticos e medicinais do Candomblé, segundo os pressupostos da etnobotânica (DE ALBUQUERQUE, 2002; TOLEDO BARRERA-BASSOLS, 2015).

Material e Métodos

Delimitação das comunidades de matriz africana

Ressalta-se que em Santa Catarina o bioma é composto pela Mata Atlântica, que segundo a Lei nº 11.428, de 22 de dezembro de 2006, é definida pelas formações florestais nativas (Floresta Ombrófila Densa; Floresta Ombrófila Mista; Floresta Ombrófila Aberta; Floresta Estacional Semidecidual; e Floresta Estacional Decidual), e pelos ecossistemas a elas associados (como manguezais, vegetação de restinga, campos de altitude, brejos interioranos e encaves florestais do Nordeste). Esse bioma abriga uma vasta diversidade florística, e dada a essa diversidade é considerada patrimônio natural, no qual estima-se a existência de aproximadamente 20 mil espécies vegetais, o que corresponde a 35% do total de espécies existentes no Brasil (BRASIL, 2006; SOSMA, 2021; INPE, 2019; MAM, 2020). Segundo estudos e relatórios apresentados pelas instituições SOSMA e INPE (2019), o Estado de Santa Catarina tem 28% do seu território coberto pela Mata Atlântica, perfazendo 2.756.178 hectares. No que se refere aos estudos da flora existente na Mata Atlântica, a etnobotânica é uma vertente teórica que contribui para a compreensão sobre a relação existente entre os vegetais e as sociedades humanas, em especial as comunidades tradicionais de matriz africana, contribuindo na criação de um acervo do conhecimento científico, do qual será a referência para a pesquisa sobre a relação das comunidades tradicionais de matriz africana com a Mata Atlântica em Santa Catarina.

No estado de Santa Catarina, desde 2018, vem sendo identificadas várias comunidades tradicionais, cuja territorialidade de matriz africana têm suas práticas rituais associadas ao uso tradicional da flora da Mata Atlântica, com destaque para as comunidades de matriz africana (MELO JÚNIOR et al., 2021).

A sacralidade da floresta para as comunidades de matriz africana perpassa várias conexões e ressignificações que vão desde a utilização desse território para seus rituais; estabelecer a comunicação e comunhão com suas divindades (BORBA et al., 2020), bem como assegurar

pertencimento e reconectar com sua ancestralidade. Sendo assim, é no território da floresta que essas comunidades tradicionais identificam as plantas e identificam as possibilidades de usos diversos, que podem estar ligados à alimentação, à medicina e ao uso litúrgico, o que pressupõe uma dedicada pesquisa para a identificação das propriedades mágicas.

A etnobotânica como princípio teórico-metodológico

Coleta de dados

Buscou-se, por meio de pesquisas bibliográficas em bases de dados científicos, produções de diversas áreas do conhecimento que tivessem como temática a Etnobotânica de religiões de matriz africana.

Este é um estudo do tipo “estado da arte”, que consiste no mapeamento e análise da produção científica de diferentes áreas do conhecimento, relativos à floresta como território sagrado das comunidades tradicionais de matriz africana, tendo como recorte a Mata Atlântica de Santa Catarina. O estudo buscou apreender os destaques sobre a temática, em um recorte temporal (FERREIRA, 2002), compreendendo o caráter documental, possibilitado pela pesquisa de estado da arte, que têm como objetivo analisar os principais pressupostos teóricos contidos nas publicações selecionadas, avaliando-as como fontes estáveis de conhecimento e informações que auxiliam na elaboração de cenários expressivos sobre as temáticas (ROMANOWSKI & ENS, 2006).

A pesquisa visa contribuir com as áreas de conhecimento relativas às comunidades tradicionais de matriz africana, no que se refere ao uso de recursos naturais provenientes da floresta atlântica imprescindíveis à realização de seus rituais, e às políticas de proteção das florestas como patrimônio natural e cultural. Assim, foram analisadas pesquisas concluídas e publicadas por acadêmicos de diferentes áreas, procurando salientar o conhecimento já produzido sobre os temas supracitados. Identificou-se, qualitativa e quantitativamente, o alicerce e atual estado do conhecimento sobre os patrimônios culturais, naturais, e comunidades de matriz africana, e suas ligações com as florestas, especialmente com o bioma Mata Atlântica, considerando os 28% do seu território de Santa Catarina coberto pela Mata Atlântica.

Foram selecionadas, nas três etapas da pesquisa, produções escritas em português, espanhol, inglês e francês. Escolheu-se a busca booleana, usando os operadores “e” e “ou” para a combinação das palavras-chave. As palavras-chaves foram: afro-brasileiro, afro diáspora, ancestralidade, biologia, Candomblé, Santa Catarina, comunidades de terreiro, religiões de matriz africana, diáspora, etnobiologia, intolerância religiosa, identidade religiosa, laicidade, laicidade do estado, matriz africana, memória, patrimônio cultural, patrimônio natural, política pública, racismo, racismo religioso, rituais, religião, terreiro, urbanismo, plantas, plantas medicinais, etnobotânica, folhas, regiões de Mata Atlântica e as combinações religião “e” afro-latino americanos; Candomblé “e” religião; Candomblé “e” Brasil; Candomblé “e” Santa Catarina; Candomblé “e” expansão urbana; história “e” religião; história “e” inclusão; Candomblé “e” etnobotânica “ou” Candomblé “e” etnobiologia; Candomblé “e” plantas “ou” Candomblé “e” plantas medicinais “ou” Candomblé “e” folhas; Candomblé “e” Mata Atlântica; religiões de matriz africana “e” Santa Catarina, religiões de matriz africana “e” plantas medicinais, religiões de matriz africana “e” Mata Atlântica, religiões de matriz africana “e” etnobotânica “ou” religiões de matriz africana “e” etnobiologia, Quilombos “e” plantas medicinais, Quilombos “e” etnobotânica “ou” Quilombos “e” etnobiologia.

As combinações foram fundamentais para a obtenção de sínteses que evidenciaram as produções disponíveis sobre a questão da pesquisa, produzindo uma seleção dos estudos mais relevantes, que auxiliaram nas respostas das questões propostas, incluindo a avaliação da via-

bilidade da pesquisa e familiarização do tema com as proposições acadêmicas. Ao pesquisar os termos distintos, usou-se o “e”, buscando encontrar interseções sobre dois ou mais temas. Usou-se o “ou” buscando por sinônimos da temática, visando a recuperação de artigos que apresentassem a soma de um tema e outro. A escolha das bases de dados para a investigação são as que apresentam maior possibilidade para o encontro de respostas das questões da pesquisa, após a verificação de bases bibliográficas utilizadas em revisões, já publicadas com temas similares. Os resultados, aqui apresentados, são relativos à pesquisa realizada entre maio e dezembro de 2020/2021.

Constam deste trabalho apenas os estudos classificados após a leitura dos resumos pelos critérios de elegibilidade da revisão definidos a priori pela pergunta e objetivo da pesquisa, (GALVÃO, 2014). Sendo o critério abordar a Etnobotânica do Candomblé em Santa Catarina (bioma Mata Atlântica), plantas utilizadas pelo Candomblé em Santa Catarina ou plantas da Mata Atlântica usadas pelo Candomblé.

Na segunda etapa da pesquisa aprofundou-se nos métodos, técnicas de coleta e análise de dados em estudos biológicos, etnobotânicos e patrimônio cultural correlacionados à Mata Atlântica e as comunidades tradicionais de matriz africana, em Santa Catarina.

Seleção de artigos

Foram selecionados 101 artigos subdivididos conforme as palavras-chave mostradas na Figura 1, como resultado do primeiro levantamento de produções bibliográficas sobre a temática de forma geral e considerando aspectos sociais e políticos da religião, a partir de 27 palavras chaves individuais e/ou com algumas combinações.

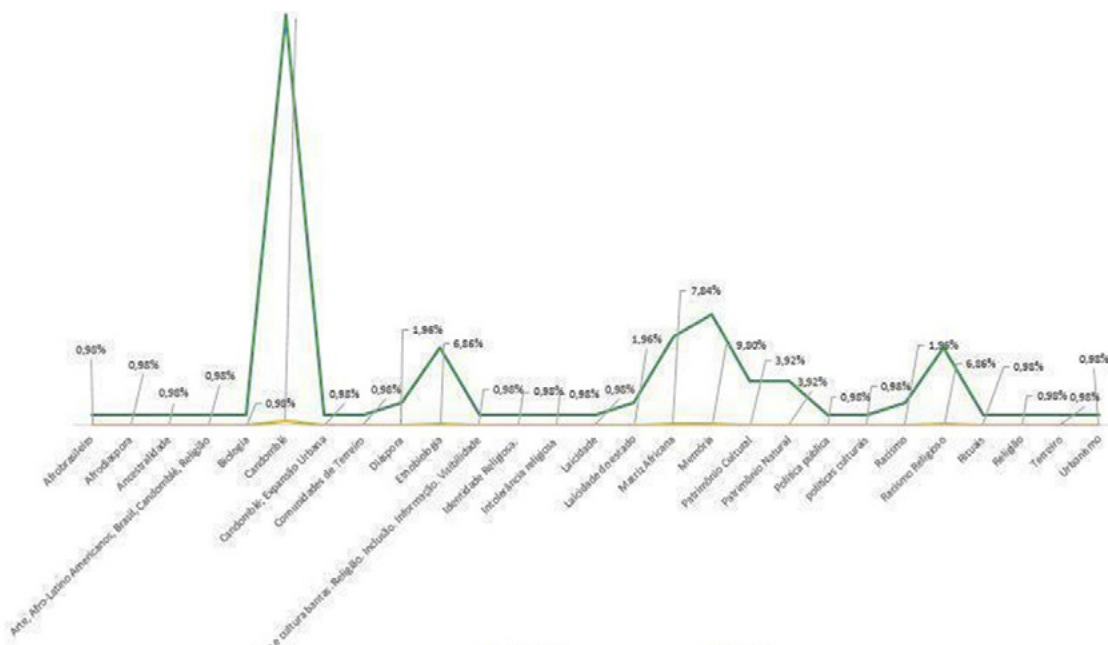
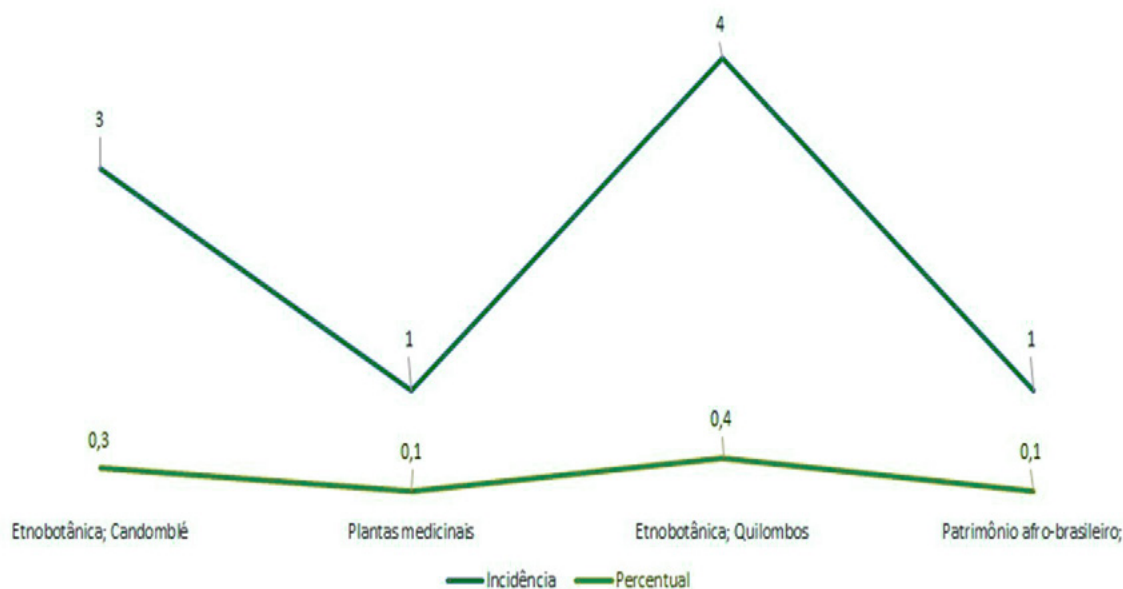


Figura 1: Publicações científicas da primeira etapa divididas por palavras-chaves. Fonte: primária, 2020

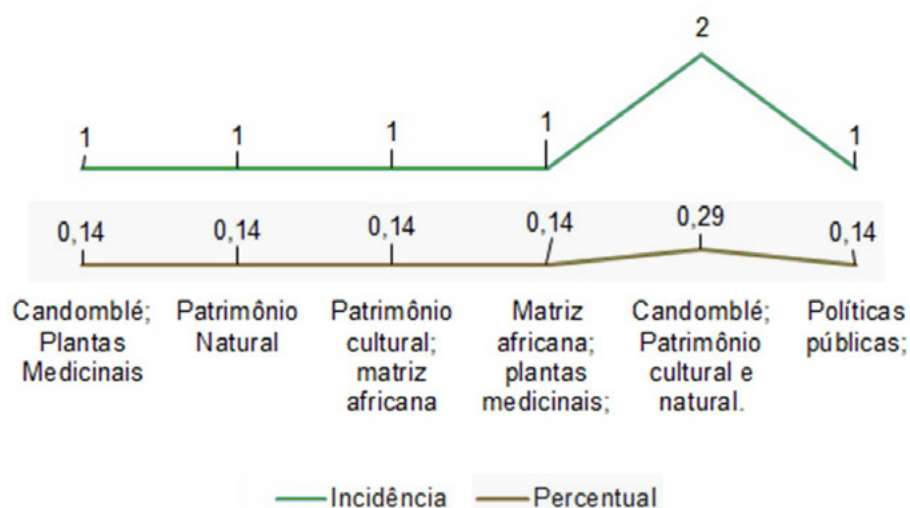
Na segunda etapa, filtrando mais a pesquisa e direcionando-a para área etnobotânica e/ou etnobiológica do Candomblé em Santa Catarina, foram resgatadas 10 publicações, classificadas de acordo com a área de conhecimento e as palavras-chave e/ou combinações como mostra a Figura 2.

Figura 2: Publicações científicas da segunda etapa divididas por palavras-chaves. **Fonte:** primária, 2020



Na terceira etapa, compostas apenas de teses e dissertações das universidades do Estado de Santa Catarina, foram encontradas apenas 7 produções que contribuíram na elaboração das respostas para as questões apresentadas anteriormente. As produções selecionadas foram organizadas de acordo com a temática que abordam conforme a Figura 3.

Figura 3: Publicações científicas da terceira etapa divididas por palavras-chaves **Fonte:** primária, 2020



Analisando o ano de publicação dos trabalhos obtidos a partir da primeira etapa de pesquisa, percebeu-se, um número pequeno de publicações conforme as palavras-chaves entre os anos de 2004 e 2009 e um crescimento entre os anos de 2011 e 2014. O maior número de trabalhos publicados, que potencialmente corroboram na resolução do problema desta pesquisa ocorreu entre 2016 e 2018, sendo 11 trabalhos para cada ano.

Em 2019 observa-se um pequeno número de trabalhos publicados nas três bases de dados pesquisadas, a partir da busca com as palavras-chave indicadas e/ou pela combinação dela.

Resultados

O levantamento das plantas citadas com uso cotidiano nas funções medicinal, litúrgica ou ambas nas comunidades de Candomblé de Santa Catarina, resultou em 49 espécies botânicas (Tabela 1), das quais 23 são para uso medicinal. A identificação foi realizada de acordo com a pesquisa de estado da arte e revisada através da lista de espécies da Flora no Brasil 2020, contida no site do Jardim Botânico do Rio de Janeiro, e do Herbário Virtual de Flora e dos Fungos do INCT (os Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia). Também se atentou para as origens destas plantas, verificando a situação delas no Brasil, através da sua classificação entre nativas, naturalizadas ou cultivadas. Destaca-se que as espécies nativas são aquelas cuja ocorrência em determinado local acontece de forma natural, através da dispersão e competência ecológica da própria população. Naturalizadas e cultivadas, são consideradas plantas exóticas, introduzidas em uma localidade que não faz parte de seu habitat natural. As naturalizadas podem tornar-se invasoras da região e são capazes de se reproduzir com eficiência. As cultivadas, segundo Melo Jr. (2021) são aquelas introduzidas pelo homem, capazes de crescer e sobreviver no local por determinado período, mas impossibilitadas de se reproduzir e dispersar naturalmente.

Assim, foi possível observar que 23 espécies são cultivadas no Brasil, 16 naturalizadas e 10 nativas. Quanto às origens, constatou-se que 18,3% são do Mediterrâneo, 14,2% são tanto da Índia quanto do Brasil e/ou Paraguai, 12,2% são da Etiópia e da região da Ásia, 8,1% são do sul do México e América Central, 4,1% são da região da Oceania e da América do Sul, e 2,1% são da África e Oriente Médio, bem como América Central e do Sul, América Latina e Nova Guiné (os 4,1% faltantes são das espécies as quais não foram encontradas informações quanto ao país ou região de origem).

Tabela 1 - Plantas utilizadas no Candomblé com ocorrência no estado de Santa Catarina

Família	Espécie	Nome-popular	Uso	Origem	Ecologia	Ocorrência Brasil
Acanthaceae	<i>Justicia gendarussa</i> Burm. F.	abre caminho ou quebra-demanda	Lit	Índia	Cultivada	AM, PA, AL, BA, CE, PB, DF, ES, RJ, PR, SC
Amaranthaceae	<i>Chenopodium album</i> L.	erva-de-for-migueiro	SI	SI	Naturalizada	BA, DF, GO, MG, RJ, SP, Sul
Anacardiaceae	<i>Mangifera indica</i> L.	manga	Lit	Índia	Cultivada	Brasil todo
	<i>Schinus terebinthifolia</i> Raddi	aroeira-vermelha	Lit/Med	Brasil, Paraguai	Nativa	AM, PA, TO, Nordeste, Centro-oes-te, Sudeste, Sul

Família	Espécie	Nome-popular	Uso	Origem	Ecologia	Ocorrência Brasil
Caraceara	<i>Dieffenbachia seguine</i> (Jacq.) Schott.	comigo-ninguém-pode	SI	América do Sul	Nativa	AM, AP, PA, RO, CE, MA, PE, MS
	<i>Spathiphyllum wallisii</i> Regel	lírio-da-paz	Lit	Interior da Ásia	Cultivada	BA, SP, PR, SC
Arecaceae	<i>Syagrus romanzoffiana</i> (Cham.) Glassman	palmeira-jerivá	Lit	Brasil	Nativa	BA, DF, MS, GO, Sudeste e Sul
Asparagaceae	<i>Dracaena fragrans</i> (L.) Ker Gawl.	peregum	Lit	Etiópia	Cultivada	SI
	<i>Sansevieria cylindrica</i> Bojer ex Hook.	lança-de-Ôgún espada-de-Ôgún ou espada-de-São-Jorge	Lit	Etiópia	Cultivada	SI
	<i>Sansevieria trifasciata</i> Prain	espada-de-lansã ou espada-de-Santa-Bárbara	Lit	Etiópia	Cultivada	SI
	<i>Sansevieria trifasciata</i> var. <i>laurentii</i> (De Wild.) N.E. Br					
Burseraceae	<i>Commiphora myrrha</i> (T. Nees) Engl.	mirra	Lit	Etiópia	Cultivada	SI
Costaceae	<i>Costus spicatus</i> (Jacq.) Sw.	cana-do-brejo	Lit/Med	Brasil, Paraguai	Nativa	SI
Crassulaceae	<i>Kalanchoe pinnata</i> (Lam.) Pers.	folha-da-fortuna	Lit	Etiópia	Naturalizada	AC, PA, AL, BA, CE, MA, PB, PE, RN, SE, DF, MS, MT, Sudeste, Sul



Rubiaceae	<i>Jatropha gossypifolia</i> L.	pinhão-roxo	Lit	América Latina	Nativa	Brasil todo
Fabaceae	<i>Bauhinia variegata</i> L.	pata-de-vaca	Lit/Med	Índia	Cultivada	AC, PA, AL, BA, CE, PE, PI, SE, GO, DF, MS, Sudeste, Sul
Lamiaceae	<i>Lavandula angustifolia</i> Mill <i>Lavandula dentata</i> L.	alfazema	Lit	Mediterrâneo	Cultivada	Brasil todo
		lavanda	Lit			SI
		erva-cidreira	Med	Mediterrâneo	Cultivada	PA, RO, BA, PB, PE, Centro-oeste, MG, RJ, SP, Sul
	<i>Melissa officinalis</i> L.					
	<i>Mentha piperita</i> L.	hortelã	Lit/Med	Mediterrâneo	Cultivada	SI
	<i>Mentha spicata</i> L.	alevante	Lit/Med	Índia	Naturalizada	AM, PA, RR, AL, BA, CE, PE, PI, SE, DF, GO, Sudeste, Sul
	<i>Ocimum basilicum</i> L.	manjeriço	Lit/Med		Cultivada	AM, AP, PA, RO, RR, TO, Nordeste, Centro-oeste, Sudeste, Sul
	<i>Ocimum carnosum</i> (Spreng.) Link & Otto ex Benth.	anis	Lit	Brasil, Paraguai	Nativa	BA, RJ, SP, MG, Sul
	<i>Origanum vulgare</i> L.	orégano	Lit	Mediterrâneo	Cultivada	
	<i>Plectranthus barbatus</i> Andr			Índia	Cultivada	BA, DF, MG, SP, RJ, Sul
	<i>Plectranthus amboinicus</i> (Lour.) Spreng	boldo-de-Osààlá	Lit/Med			
	<i>Plectranthus ornatus</i> Codd.	dólar	Lit	Nova Guiné	Cultivada	
	<i>Salvia rosmarinoides</i> A.St.-Hil. ex Benth.	boldo-chinês	Med	África e Oriente Médio	Cultivada	AC, PA, AL, BA, CE, MA, PB, RN, PE, SE, GO, DF, MT, Sudeste, Sul
	alecrim	Lit/Med	Mediterrâneo	Naturalizada	SI	
					RS	

Lauraceae	<i>Cinnamomum verum</i> J.Presl	canela	Lit/Med	Índia	Cultivada	AM, AP, PA, RO, RR, BA, MA, CE, RN, SE, PI, PE, AL, MT, MS, GO, Sudeste, Sul
	<i>Persea americana</i> Mill.	abacateiro	Lit/Med	Sul do México, América Central	Naturalizada	AC, AM, AP, PA, RR, Nordeste, Centro-oeste, Sudeste, Sul
Lythraceae	<i>Punica granatum</i> L.	romã	Lit/Med	Ásia menor	Cultivada	SI
Meliaceae	<i>Melia azedarach</i> L.	para-raio ou cinamomo	Lit	Ásia	Naturalizada	AC, AM, PA, RO, RR, Nordeste, Sudeste, Centro-oeste, Sul
Moraceae	<i>Ficus</i> sp. L.	figueira-ga-meleira	Lit/Med	SI	Nativa	Brasil todo
	<i>Morus nigra</i> L.	amora-preta	Lit/Med	China	Cultivada	AM, PA, BA, PB, PE, MS, Sudeste, Sul
Musaceae	<i>Musa</i> sp. L.	bananeira	Lit/Med	Região da Oceania	Naturalizada	Brasil todo
Myrtaceae	<i>Eucalyptus</i> spp. L'Hér.	rucalipto	Lit/Med	Oceania	Naturalizada	Brasil todo
	<i>Eugenia uniflora</i> L.	pitanga	Lit/Med	Brasil, Paraguai	Nativa	AL, BA, SE, MS, Sudeste, Sul
	<i>Plinia peruviana</i> (Poir.) Govaerts	jabuticaba	Lit	Brasil, Paraguai	Nativa	BA, Sudeste, Sul
	<i>Psidium guajava</i> L.	goiabeira	Lit/Med	Brasil, Paraguai	Naturalizada	AC, AM, AL, BA, CE, MA, PE, PI, SE, MT, MS, Sudeste, Sul
Phytolaccaeae	<i>Petiveria alliacea</i> L.	guiné	Lit	América do Sul	Naturalizada	AC, Sul

Plantagina- ceae	<i>Plantago major</i> L.	tansagem	Lit/Med	Mediterrâ- neo	Naturalizada	AC, PA, BA, CE, PE, PA, RN, Cen- tro-oeste, Sudeste, Sul
Poaceae	<i>Cymbopo- gon citratus</i> (DC) Stapf.	capim-limão ou erva-ci- dreira	Lit/Med	Índia	Naturalizada	AC, AM, AP, PA, RO, RR, Nordeste, Centro-oes- te, Sudeste, Sul
Rosaceae	<i>Rosa</i> sp.	rosa-amarela	Lit	Ásia menor	Cultivada	PA, TO, BA, MA, PE, PI, Centro-oes- te, Sudeste, Sul
		rosa-branca	Lit			
		rosa-verme- lha	Lit			
Rutaceae	<i>Ruta gra- veolens</i> L.	arruda	Lit	Mediterrâ- neo	Cultivada	Brasil todo
Solanaceae	<i>Capsicum baccatum</i> L.	pimenta-de- do-de-moça	Lit/Med	Sul do Méxi- co, América Central	Naturalizada	AP, PA, RO, TO, BA, CE, PB, PE, PI, Centro-oes- te, Sudeste, Sul
	<i>Capsicum frutescens</i> L.	pimenta- -malagueta	Lit/Med	Sul do Méxi- co, América Central	Naturalizada	AM, AP, PA, RO, TO, Nordeste, Centro-oes- te, Sudeste, Sul
	<i>Nicotiana tabacum</i> L.	fumo	Lit	Sul do Méxi- co, América Central	Naturalizada	AM, PA, BA, PB, PE, DF, GO, Sudeste, Sul
Verbenaceae	<i>Stachy- tarpheta cayennensis</i> (Rich.) Vahl	gervão-roxo	SI	América Central e do Sul	Nativa	Norte, AL, BA, CE, MA, PB, PE, SE, Centro-oes- te, Sudeste, Sul
Zingibera- ceae	<i>Hedychium coronarum</i> J. Koenig	lírio-de-Òsun ou lírio-do- -brejo	Lit	Interior da Ásia	Naturalizada	AC, AM, AP, PA, RO, TO, AL, PB, BA, PE, SE, Cen- tro-oeste, Sudeste, Sul

Conforme disposto na Tabela 1, as famílias Costaceae, Lamiaceae, Myrtaceae, Araceae, Anacardiaceae, Euphorbiaceae e Verbanaceae, como plantas de ampla ocorrência no Sul do Brasil, nativas de Mata Atlântica e utilizadas pelo Candomblé. Além também das famílias Amaranthaceae, Crassulaceae, Lamiaceae, Lauraceae, Phytolaccaceae, Plantaginaceae, Poaceae, Solanaceae e Zingiberaceae com espécies naturalizadas no bioma de Mata Atlântica e no Estado de Santa Catarina. Há um número considerável de espécies indicadas pelas comunidades de Candomblé em Santa Catarina com fins terapêuticos, entretanto são também utilizadas em práticas rituais por comunidades tradicionais de matriz africana (CAMARGO, 2014; SARACENI, 2015). Assim, percebe-se os múltiplos usos que espécies de uma mesma família botânica podem ter: tanto de forma medicinal como ritualística, o que coaduna com os resultados das pesquisas referente à utilização de folhas pelo Candomblé (GOMES *et al.*, 2008; PIRES *et al.*, 2009). Abaixo são enfatizadas as famílias de maior representatividade e uso pelas comunidades de matriz africana em Santa Catarina.

Costaceae

Em Santa Catarina ocorrem naturalmente 2 espécies, a *Costus arabicus* e a *Costus spiralis*, ambas conhecidas popularmente por cana-do-brejo ou cana-de-macaco (CASTRO *et al.*, 2011; ANDRÉ, 2020; INCT, 2021). Pertence a essa família o *tètèrègún/Costus spicatus*, indispensável nos ritos de iniciação do Candomblé no qual representa a morte simbólica de uma vida civil e o renascimento para o *Òrìsà*, sendo assim, simbolicamente a folha que simboliza a vida e a morte (BARROS, 2015).

Lamiaceae

No estado de Santa Catarina, há 109 espécies de Lamiaceae recorrentes, compostas de 82 espécies nativas, 17 cultivadas e 10 naturalizadas. É interessante ressaltar também que das espécies nativas há 6 endêmicas, de Santa Catarina, ocorrendo em vegetação de Campos de Altitude, Restinga, Floresta Ciliar e Floresta Ombrófila Densa (JUDD, 2009; HARLEY, 2012; ANTAR *et al.*, 2020; STEVEN, 2020; TRINDADE, 2020). Da família Lamiaceae, são de uso comum no Candomblé: manjerição - *Ocimum basilicum*, em *yorùbá efínrín kékeré*, alecrim - *Rosmarinus officinalis*, em *yorùbá ewéré*, sálvia - *Salvia officinalis* em *yorùbá ikiriwí*, entre outras que são utilizadas isoladas ou em combinações aromáticas em banhos, sendo consideradas benéficas e atrativas de boa sorte (BARROS, 2015).

Myrtaceae

Em Santa Catarina são 205 espécies, destas 183 são nativas, 18 são cultivadas e 4 são naturalizadas. Dentre as espécies nativas, 7 são da família Myrtaceae que são endêmicas exclusivamente do estado de Santa Catarina (JUDD, 2009; PROENÇA *et al.*, 2020). Destaca-se a goiabeira, *Psidium guajava*, em *yorùbá gúbà/gúfà/gúròbà/gúròfà* da qual se colhe galhos, que são lapidados e utilizados como baquetas (*akidavi*) para tocar os atabaques, são preparados os *àtòrì*, usados por *Òsògìyán*. Também há a utilização das folhas para preparação de banhos de purificação (GOMES, 2008).

Araceae

Em Santa Catarina há 44 espécies, sendo 40 nativas e as demais cultivadas (JUDD, 2009; COELHO *et al*, 2020; INCT, 2021). Das Araceae, destaca-se a *Pistia stratiotes* (alface d'água), popularmente chamada de erva-de-santa-luzia, e no Candomblé conhecida como *ojúóró*. É utilizada isoladamente ou em combinação com outras ervas aromáticas para lavar os búzios e olhos dos *bàbá*, nas cerimônias chamadas *odún ijè* (obrigação de sete anos) simbolizando a busca de uma visão sensorial, nos rituais de iniciação, compõem os *àgbo* (banhos) de purificação (BARROS, 2015).

Anacardiaceae

No estado de Santa Catarina há 16 espécies dessa família, com apenas 2 cultivadas, e as demais nativas segundo dados de (JUDD, 2009; SILVA-LUZ e PIRANI, 2020). Das Anacardiaceae, destacam-se as diferentes variedades de aroeira (aroeira-mansa, aguaraíba, aroeira do-sertão, aroeira-brasileira, aroeira-da-praia, aroeira-do-brejo, aroeira-do-paraná, aroeira-pimenteira, aroeira-vermelha/*àjóbí ffun/àjóbí jinjin*, bálsamo, cabuí, cambuí, corneíba, fruto-de-sabiá, pimenta-rosa), Tamarineiro indica para o povo *yorùbá*, *àjàgbaó* usadas na preparação de banhos de descarrego em pilão preferencialmente de madeira por causa do aumento da temperatura, (não se usa para lavar a cabeça), mas é usada nos rituais de limpeza de ambientes (BARROS, 2015).

Euphorbiaceae

Em Santa Catarina ocorrem naturalmente 109 espécies, 4 são cultivadas e 3 foram naturalizadas, segundo (JUDD, 2009; SILVA, 2020; TRINDADE e LAMEIRA, 2014). Além disso, dentre as espécies nativas há 11 endêmicas de Santa Catarina. Dentre tantas espécies desta família, destaca-se a *Euphorbia milii* - coroa-de-cristo, em *yorùbá*, *ikikigún*, utilizada em rituais dedicados à *Esu* e em alguns casos a *Obàlúwàiyé*; a *Erythrina speciosa*, popularmente conhecida como bico-de-papagaio/mulungu/mulungu-do-litoral/eritrina-candelabro, em *yorùbá odidi* também utilizada nos rituais de *Esu*, as folhas são maceradas em banhos para lavar os assentamentos e as flores são utilizadas como adornos (BARROS, 2015).

Verbenaceae

No estado de Santa Catarina há 57 espécies, sendo 53 nativas, 3 são naturalizadas e 1 é cultivada (JUDD, 2009; CRESPIAM, 2010; SALIMENA *et al*, 2020). Dessa família, destacam-se a *Lantana camara* - camará, camará, camará-de-chumbo, camará de espinho, em *yorùbá àbitólá/èwòn àdèle/èwòn agogo/ègúngwín*, (VERGER, 1995) são utilizadas em associação a outras folhas para banhos. Outra espécie dessa família de uso bastante comum, pelas comunidades tradicionais de matriz africana, segundo Barros (2015) é a *Verbena officinalis*, popularmente conhecida por verbena-sagrada, utilizadas para banhos que visam atrair boa sorte.

Há, porém, pouco uso das plantas nativas pelas comunidades de Candomblé, considerando que das 49 espécies, encontradas na pesquisa bibliográfica, apenas 8 (16,3%) são nativas e presentes em Santa Catarina, e 16 (32,65%) são espécies naturalizadas no estado, quantidade pouco significativa considerando a ampla diversidade florística da Mata Atlântica: estão registradas mais de 4.800 espécies botânicas nativas, pertencentes ao estado de Santa Catarina. Contudo, existe um maior uso de plantas de comum disponibilidade no mercado, como é o

caso da *Cinnamomum verum* (canela), originária da Índia, mas que é cultivada no Brasil desde o período colonial, entretanto é uma planta com propriedades medicinais (ZANARDO et al., 2014) e no Candomblé, cujo nome é *téemi*, a casca é de uso recorrente nas práticas de defumação de ambientes (GOMES et al., 2008), e as folhas acreditam-se ser do domínio de Osun, sendo utilizadas nos banhos (BARROS, 2015).

Dimensão cultural do uso da flora

As comunidades tradicionais de matriz africana são herdeiras de africanos que trouxeram consigo e disseminaram pelo Brasil um número significativo de espécies vegetais, tais como as do gênero *Ocimum*: *O. americanum* (manjerona), *O. Basilicum* (manjericão), *O. gratissimum* (alfavaca) e *O. minimum* (manjericão-miúdo), cuja origem pode ser africana, como apresenta De Albuquerque (2005). Ainda segundo o autor, há a possibilidade de as espécies citadas terem sido introduzidas ou ter havido uma transmissão cultural (etnoconhecimento), o que significa que apenas os usos e os significados teriam sido introduzidos. Essas diferentes origens justificam tamanha diversidade em questão de espécies e famílias utilizadas pelo Candomblé em Santa Catarina, considerando-se além da introdução de plantas da flora africana, asiática e europeia, a substituição das espécies utilizadas originalmente nos rituais, por semelhantes morfológicamente àquelas presentes nos biomas brasileiros. Barros (2015) aponta a árvore *Ìrókò* (*Milicia excelsa* da família Moraceae), proeminente no cenário africano pelo seu tamanho, que foi substituída pela figueira gameleira (*Ficus* sp.) por ser de porte semelhante, mantendo-se o nome *youùbá* e seu significado.

Em relação à forma de obtenção das plantas utilizadas nos rituais, destaca-se que parte significativa é cultivada nos próprios terreiros, que são as espécies cultivadas e integram a parte denominada “mato” (SANTOS, 2008). Segundo a bibliografia pesquisada, é de consenso que os terreiros de Candomblé apresentam um significativo acervo natural como árvores sagradas, pedras sacralizadas e uma considerável diversidade de plantas que se apresenta como um pano verde composto pela vegetação utilizada nos seus rituais. Entretanto, há espécies que são coletadas nas matas, como é essencialmente o caso das espécies nativas e algumas naturalizadas.

As coletas de folhas, no início da prática do Candomblé no Brasil, eram efetuadas nas florestas, normalmente no entorno dos terreiros. Com o crescimento das cidades e a consequente expansão imobiliária, que vem paulatinamente suprimindo áreas verdes, comunidades de matriz africana têm progressivamente percorrido distâncias cada vez maiores para realizarem seus rituais e as próprias coletas de folhas, pois são elas imprescindíveis para o êxito dos rituais (PACHECO, 2002).

Com o processo de expansão das cidades, os terreiros têm se enquadrado em áreas de mata cada vez mais reduzidas. Sendo assim, os quintais, entendidos como espaço mato, são fundamentais para os rituais de matriz africana, entretanto, considera-se imprescindível o acesso dessas comunidades às áreas de floresta para a manutenção de suas práticas religiosas que se necessitam do contato com a natureza, não só como fonte de recursos, mas como divindade e território de práticas de fé que também contribuem para a diversidade ecológica e a sustentabilidade (ALHO, 2012).

Importante destacar que a folha é um termo genérico para a designação de qualquer item vegetal seja ele raiz, flores, sementes, frutos, cascas de troncos, folha é também um termo genérico no dialeto dos terreiros: mesmo raízes, sementes e cascas de troncos e/ou a planta em sua integralidade. Todos esses elementos compõem um conjunto denominado, pelas comunidades

tradicionais de matriz africana, por “folhas” e essas folhas não são pensadas prioritariamente como parte do sistema alimentar, mas como remédios e/ou encantos (SODRÉ, 1988; SERRA, 2002).

As folhas/ervas/florestas são concebidas como seres espirituais, como divindades que adquiriram fundamental importância para as comunidades tradicionais de matriz africana, que aliam o seu conhecimento dos efeitos terapêuticos com encantamentos proporcionando bem-estar e vínculos (BARROS, 2015). Ressalta-se que a utilização de diferentes espécies vegetais pelas comunidades tradicionais de matriz africana tem a capacidade de conectar saberes, tradições e ancestralidade que os direcionam às ações de valorização e ações de proteção da natureza. Contudo, a degradação da flora pode ter impacto significativo sobre as práticas rituais dessas comunidades, ao passo que o território sagrado representado pelas florestas tem cedido espaço ao crescimento das cidades.

Mecanismos de proteção ao uso tradicional da flora pelas comunidades de matriz africana

Esta pesquisa, mostrou que as informações de cunho etnobotânico se fazem presentes em diversas publicações da área ambiental e oferecem argumentos para a elaboração de políticas públicas que incluam diretamente os saberes das populações tradicionais. Observou-se a importância de se conhecer o potencial etnobotânico e o crescimento contínuo de estudos baseados na referida ciência, que possibilita a propagação de conhecimento sobre grupos de pessoas, suas culturas, incluindo os aspectos religiosos que possibilitam, inclusive, aos universos jurídico e legislativo, a criação e proposição de mecanismos de proteção ambiental e humana fundamentadas nessa ciência.

Os atos normativos internacionais dos quais o Brasil é signatário, assim como aqueles de origem nacional, são importantes marcos legais para a discussão referente ao livre acesso das comunidades de matriz de africana ao território florestal que, mesmo sendo um bem cultural local, estadual, nacional e/ou mundial, é o local de práticas culturais fundamentais para a existência dessa prática de fé, por se tratar do habitat de suas divindades (VERGER, 1995).

A Floresta Atlântica vem sendo alvo de discussões desde a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural de 1972 (ONU, 1972). A Convenção apresenta como primeiro referencial a ser discutido o patrimônio cultural e o patrimônio natural, que já em 1972 sofria de degradação tanto por questões naturais causadas pelo tempo, como pelo uso, quase sempre de formas inadequadas (REIGOTA, 2007), e devido à evolução da vida social e econômica, que podem não só alterar, mas também destruir esses bens culturais (CABRAL, 2014).

Seguindo as orientações da Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, trechos da Mata Atlântica são indicados como territórios que devem ser protegidos tanto por sua riqueza biológica, como pela história evolutiva dos últimos vestígios de vegetação atlântica remanescentes (UNESCO, 1999). A extensão reconhecida pela UNESCO encontra-se nos Estados de São Paulo e Paraná, sendo assim, Santa Catarina não está no perímetro definido, mas o Estado apresenta importantes remanescentes florestais que estabelecem conexões culturais no âmbito da proteção de ecossistemas e sua biodiversidade (DEAN, 2004; SCHAFFER & PROCHNOW, 2002; FERNANDES, 2006; FARIA E BORTOLOZZI, 2009), bem como territórios de significativa importância para o patrimônio natural e cultural vinculado à sacralização pelas comunidades tradicionais de matriz africana (BARROS, 2015; BORBA, et. al. 2020).

Considerações

Diante do levantamento das produções acadêmicas sobre a etnobotânica, a partir das práticas rituais das comunidades de matriz africana, foi possível identificar a proximidade entre as comunidades estudadas em Santa Catarina, não somente em relação aos seus aspectos socioculturais, mas também em função da relação estabelecida com a Mata Atlântica e a sua diversidade florística. A pesquisa possibilitou a identificação de uma fração da flora de uso ritual utilizada pelas comunidades tradicionais de matriz africana no estado de Santa Catarina, apontando para possibilidades de estudos e práticas que promovam uma reflexão crítica sobre os povos tradicionais de matriz africana e consiga estabelecer o diálogo entre os saberes populares e científicos. Os resultados obtidos evidenciam a vasta diversidade de plantas que integram os conhecimentos dessas comunidades sobre a flora em Santa Catarina, considerando a importância da floresta como recurso e manutenção do aspecto cultural das comunidades tradicionais, assim como os múltiplos usos da flora nos rituais. A etnobotânica, por abarcar a práxis social, oportuniza analisar as perspectivas de remodelação das políticas públicas e jurídicas, no que se refere ao meio ambiente em âmbito mundial e nacional, evidenciando a contribuição das populações tradicionais com seus saberes e fazeres para o desenvolvimento de ações, tanto de conservação como de proteção ambiental. Ela engloba as questões espirituais, o conhecimento detido pelas comunidades, como as propriedades das plantas, forma de uso e cultivo, e a relação dela com a sociedade. Com isso o investimento da comunidade acadêmica nessa área de conhecimento pode, ocasionalmente, ajudar à sociedade através da propagação dessa sabedoria natural, tornando habitual o uso de espécies nativas e/ou introduzidas na região, para fins medicinais. O aprofundamento desse tipo de pesquisa também é uma maneira de catalogar esses saberes tradicionais, para que haja cada vez maior número de espécies aproveitadas pelos praticantes do Candomblé.

Contudo, mesmo trazendo inúmeros benefícios, ainda não há um interesse significativo da comunidade acadêmica-científica para que resultados referentes às espécies nativas da Mata Atlântica e suas propriedades mítica-religiosas sejam desenvolvidos. Ressalta-se ainda, a importância das políticas públicas, tanto no que se refere à educação e apoio à pesquisa e ciência, como às políticas de valorização das comunidades de matriz africana e sua relação com a floresta. Nesse sentido a ONU, por meio da resolução 68/237, proclamou a Década Internacional de Afrodescendentes de 2015 a 2024, tendo como um dos objetivos “promover um maior conhecimento e respeito pelo patrimônio diversificado, a cultura e a contribuição de afrodescendentes para o desenvolvimento das sociedades” (ONU, 2021). Sendo assim, acredita-se que pesquisas sobre o uso da flora ritual, presente na Mata Atlântica da região sul do Brasil, podem contribuir de forma efetiva com a proteção e valorização do patrimônio cultural e do território sagrado, que é imprescindível à manutenção do sistema sociocultural das comunidades de matriz africana.

Referências

- ALHO, CLEBER J. R. Importância da biodiversidade para a saúde humana: uma perspectiva ecológica. **Estudos Avançados** [online]. 2012, v. 26, n. 74, pp. 151-166. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142012000100011>. Epub 23 abr. 2012. ISSN 1806-9592. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142012000100011>. Acesso em: 20 de dez. 2021.
- ALVES, K. C. H.; POVH, J. A.; PORTUGUEZ, A. P. Etnobotânica de plantas ritualísticas na prática religiosa de matriz africana no município de Ituiutaba, Minas Gerais, Brasil. **Ethnoscientia** v. 4, 2019.
- ANDRÉ, T. Costaceae. In: **Flora do Brasil 2020**. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. 2020. Disponível em: <https://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB110631>. Consultado em 29 de maio de 2021.
- ANTAR, G.M; HARLEY, R.M.; Oliveira, A.B.; BUCHOSKI, M.G.; FRANÇA, F.; FARIA, M.T.; SOARES, A.S.; MOTA, M.C.A.; SCHLIEWE, M.A.; PASTORE, J.F.B. Lamiaceae in **Flora do Brasil 2020**. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. 2020. Disponível em: <https://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB142>. Consultado em 29 de mai. de 2021.
- BARROS, J. F. P. **A floresta sagrada de Ossaim: o segredo das folhas**. São Paulo: Pallas, 2015.
- BORBA, D. M.; MELO JÚNIOR, J. C. F.; MACHADO, G. A dimensão patrimonial da floresta: uma síntese histórica. **Estudo & Debate**, Lajeado, v. 27, n. 2, p. 193-224, 2020. ISSN 1983-036X. Disponível em: <http://univates.br/revistas/index.php/estudoedebate/article/view/2575/1650>. Acesso em: 30 de mai. 2021.
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- BRASIL. **Decreto Nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 13 de jun. 2020
- BRASIL. **Decreto nº 80.978, de 12 de dezembro de 1977**. Promulga a Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, de 1972. Brasília, DF, Disponível em: www2.camara.leg.br. Acesso em: 06 de jun. 2019.
- BRASIL. INPE dá apoio técnico a atualização do Atlas da Mata Atlântica (maio de 2020). Disponível em: http://www.inpe.br/noticias/noticia.php?Cod_Noticia=5450. Acesso em 25 de mai. de 2021.
- BRASIL. **Lei nº 11.428, DE 22 DE DEZEMBRO DE 2006**. Dispõe sobre a utilização e proteção da vegetação nativa do Bioma Mata Atlântica, e dá outras providências.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos. Departamento de Assistência Farmacêutica. **Política e Programa Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos** / Ministério da Saúde, Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos, Departamento de Assistência Farmacêutica. – Brasília: Ministério da Saúde, 2016.
- BRASIL. Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento: Direito Sagrado**. Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro. Brasília, DF. MDS: 2011, p.15. Disponível em: <http://www4.planalto.gov.br/consea/>

publicacoes/comportamento-e-cultura-alimentar/alimento-direito-sagrado-2013-pesquisa-socioeconomica-e-cultural-de-povos-e-comunidades-tradicionais-de-terreiros/3-alimento-direito-sagrado-2013-pesquisa-socioeconomica-e-cultural-de-povos-e-comunidades-tradicionais-de-terreiros.pdf . Acesso em: 15 de mar. 2021.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. **Mata Atlântica**. Disponível em: https://www.mma.gov.br/biomas/mata-atl%C3%A2ntica_emdesenvolvimento.html. Acesso em: 28 de out. 2020.

CABRAL, D. C. **Na Presença da Floresta: Mata Atlântica e História Colonial**. Rio de Janeiro: Garamond/FAPERJ, 2014.

CAMARGO, M.T.L.A. **As plantas medicinais e o sagrado: a etnofarmacobotânica em uma revisão historiográfica da medicina popular no Brasil**. São Paulo: Ícone, 2014.

CASTRO, C. E. F.; MOREIRA, S. R.; CASTRO, C. R.; SOUZA, F. V. D.; LOGES, V.; GONÇALVES, C.; COSTA, M. A. P. C.; MOURA, L. F. Uma avaliação de espécies de Costaceae para uso ornamental. **Revista Brasileira de Horticultura Ornamental**. Ed. 17 (1): 63, out. de 2011.

COELHO, M. A. N.; SOARES, M.L.; CALAZANS, L.S.B.; GONÇALVES, E.G.; ANDRADE, I.M.; PONTES, T.A.; SAKURAGUI, C.M.; TEMPONI, L.G.; BUTURI, C.; MAYO, S. Araceae in **Flora do Brasil 2020**. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: <https://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB51>. Consultado em 29 de maio de 2021.

CORREIA, S. S. A importância das nações de Candomblé para a população afro-brasileira em Cachoeira - BA. **ODEERE** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade. ISSN: 2525-4715 – Ano 2019, Volume 4, número 8, jul. – dezembro de 2019.

CRESPAM, P. C. **Estudos na família Verbenaceae no Rio Grande do Sul, Brasil**. Orientadora: Lilian Auler Mentz. 2010. 116 f. Dissertação (Mestrado em Botânica) Programa de Pós-Graduação em Botânica, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

DE ALBUQUERQUE, U. P. Introdução à etnobotânica. 2 ed. Rio de Janeiro: **Interciência**, 2002.

DEAN, W. **A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira**. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

FARIA, R. M.; BORTOLOZZI, A. Espaço, território e saúde: contribuições de Milton Santos para o tema da geografia da saúde no Brasil. In: **R. RA´E GA**, Curitiba: Editora UFPR, n. 17, p. 31-41, 2009.

FERNANDES, A. **Fitogeografia brasileira: províncias florísticas**. Fortaleza: Realce, 2006. 202p.

FERREIRA, N. S. A. AS PESQUISAS DENOMINADAS “ESTADO DA ARTE”. **Educação & Sociedade**, ano XXIII, no 79, agosto/2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/vPsychSBW4xJT48FfrdCtqfp/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 22 de maio. 2021.

SOSMA; INPE. **Atlas dos Remanescentes Florestais da Mata Atlântica**. Disponível em: https://www.sosma.org.br/wp-content/uploads/2019/05/Atlas-mata-atlantica_17-18.pdf. Acesso em: 28 out. 2020.

GOMES, H. H. S.; DANTAS, I. C.; CATÃO, M. H. C. de. Plantas medicinais: sua utilização nos terreiros de Umbanda e Candomblé na zona leste da cidade de Campina Grande-PB. **Revista de Biologia e Farmácia**, v. 3, n. 1, p. 110-129, 2008.

GOMEZ, M.; LUCENA, E. A. R. M.; GOMBERG, E. Análise das publicações etnobotânicas sobre plantas medicinais da Mata Atlântica na Região Sul do Estado da Bahia, Brasil. **Revista Fitos**, Rio de Janeiro, Vol. 10(2), 95-219, 2016.

HARLEY, R. M. Checklist and key of genera and species of the Lamiaceae of the Brazilian Amazon. **Rodriguésia** 63 (1), p. 129-144. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rod/a/JBSZTNxpyGzgQTf8hqvfpf/?lang=en>. Acesso em: 5 de fev. 2021.

INCT. **Herbário virtual da Flora e dos Fungos**. Disponível em: <https://specieslink.net/search/>. Acesso em: 3 dez. 2021.

JUDD, W. S.; CAMPBELL, C. S.; KELLOGG, E. A.; STEVENS, P. F.; DONOGHUE, M. J. **Sistemática Vegetal**: um enfoque filogenético. 3ª ed., 2009.

MELO JR, J. C. F.; BORBA, D. M.; KOCH, F.; SILVA, A. T. M. Uso da Floresta Atlântica por comunidades tradicionais em Santa Catarina, Brasil. In: COSTA, A. J. S. T.; LIMA, C. S. **Natureza e sociedade**: perspectivas de ação e análise. 1 ed. Curitiba: Editora Bagai, 2021. cap. 15, p. 205-222.

OLIVEIRA, R. F. M. **Aspectos etnobotânicos e taxonômicos de Araceae Juss. na comunidade de Santa Maria, Baixo Rio Negro - AM**. Orientadora: Dra. Maria de Lourdes da Costa Soares Morais. 2011. 135 f. Dissertação (Mestrado em Botânica) - Programa de pós-graduação em botânica, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus, 2011.

ONU. **Declaração da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano**. ONU. Junho de 1972. Disponível em: <https://cetesb.sp.gov.br/proclima/conferencias-internacionais-sobre-o-meio-ambiente/estocolmo/> Acesso em: 14 de fev. de 2021.

PACHECO, L. "Estratégias de obtenção de plantas de uso litúrgico em terreiros de candomblé de Salvador." In: SERRA, O.; BANDEIRA, F.; DIAS, J. **O Mundo das Folhas**. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana; Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2002. p. 179-191. p. 211-221.

PAGNOCCA, T. S. **Uso de plantas terapêuticas em religiões Afro-Brasileiras na ilha de Santa Catarina**. 2017. 107 f. Dissertação (Mestrado em Biologia de Fungos, Algas e Plantas) Programa de Pós-graduação em Biologia de Fungos, Algas e Plantas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

PROENÇA, S. M.; SOUZA, C.; MAZINE, M.; LUCAS, F. Myrtaceae in **Flora do Brasil 2020**. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. 2020. Disponível em: <https://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB171>. Consultado em 29 de mai. de 2021.

REIGOTA M. S. "Ciência e sustentabilidade: a contribuição da educação ambiental." **Revista da Avaliação da Educação Superior** 12 (2): 219-231, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/aval/v12n2/a03v12n2.pdf>. Acesso em: 12 de dez.2021

ROCHA, J. A.; BOSCOLO, O. H.; FERNANDES, L. R. R. M. V. Etnobotânica: um instrumento para valorização e identificação de potenciais de proteção do conhecimento tradicional. **INTERAÇÕES**, Campo Grande, v. 16, n. 1, p. 67-74, 2015.

ROMANOWSKI, J. P.; ENS, R. T. **As pesquisas denominadas do tipo "Estado da Arte". Diálogos Educacionais**. IFFC: Curitiba, v. 6, n.19, p.37-50, set./dez. 2006.

SALIMENA, F.R.G.; THODE, V.; MULGURA, M.; O'LEARY, N.; FRANÇA, F.; SILVA, T.R.S. Verbenaceae in **Flora do Brasil 2020**. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. 2020. Disponível em: <https://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB246>. Acesso em: 29 de mai. de 2021.

- SARACENI, R. **A magia divina das sete ervas sagradas**. 2ª ed. São Paulo: Madras, 2015.
- SCHAFFER, W. B. & PROCHNOW, M. (orgs.). **A Mata Atlântica e você**: Como preservar, recuperar e se beneficiar da mais ameaçada floresta brasileira. Brasília: APREMAVI, 2002.
- SERRA, O. J. T. (Org.); VELOZO, E. (Org.); BANDEIRA, F. (Org.); PACHECO, L. (Org.). **O Mundo das Folhas**. 01. ed. Salvador-Bahia: Universidade Estadual de Feira de Santana / Editora da Universidade Federal da Bahia, 2002. v. 01. 237 p.
- SILVA, N.C.B.; REGIS, A.C.D.; ALMEIDA, M.Z. Estudo etnobotânico em comunidades remanescentes de quilombo em Rio de Contas – Chapada Diamantina – Bahia. **Revista Fitos**, v.7, n.2, p. 99-109, 2012.
- SILVA, O. L. M.; Euphorbiaceae in **Flora do Brasil 2020**. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. 2020. Disponível em: <https://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB113>. Consultado em 29 de mai. de 2021.
- SILVA-LUZ, C.L.; PIRANI, J.R. Anacardiaceae in **Flora do Brasil 2020**. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. 2020. Disponível em: <https://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB44>. Consultado em 29 de mai. de 2021.
- SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**: a formação social negro-brasileira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.
- TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 20, p. 31-45, jul./dez. 2009. Editora UFPR.
- TRINDADE, E. L.; GARCIA, F. FERREIRA, R. PASA, M. G. Lamiaceae - Levantamento de dados das plantas medicinais recorrentes no Estado de Mato Grosso presentes no Herbário UFMT Campus de Cuiabá-MT. **Biodiversidade**, V.15, N. 2, p. 183- 190: Cuiabá, 2016.
- TRINDADE, M. J. de S.; LAMEIRA, O. A. Espécies úteis da família Euphorbiaceae no Brasil. **Revista Cubana de Plantas Medicinales**, v. 19, n. 4, 2014.
- UNESCO /WORLD HERITAGE CONVENTIONS. **La Lista del Patrimonio Mundial**. Dez, 1999.
- VERGER. P. F. **Ewé**: o uso das plantas na sociedade iorubá. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- VERGER, P. F. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2002.
- ZANARDO, V. P. S.; RAMBO, D. F.; SCHWANKE; C. H. A. Canela (*Cinnamomum* sp) e seu efeito nos componentes da síndrome metabólica. **PERSPECTIVA**, Erechim. v. 38, Edição Especial, p. 39-48, março/2014.

Por trás do silêncio Colonial do Wilderness “no aquilombamento reside a busca de um mundo”

Malcolm Ferdinand

French National Center for Scientific Research (CNRS) (IRISSO/Université Paris Dauphine-PSL)

Tradução:

Matheus Machado Vaz

Por Trás do Silêncio Colonial do Wilderness “No Aquilombamento Reside a Busca de um Mundo”

Resumo:

Qual é a relevância do conceito de *wilderness* hoje em dia? Para alguns, o reconhecimento de uma conturbada história do conceito de *wilderness* em relação às pessoas racializadas não diminui sua pertinência para enfrentar a crise ecológica. No entanto, o autor argumenta que o *wilderness* é problemático devido à sua incapacidade de reconhecer outras conceitualizações da Terra mantidas pelos povos indígenas e negros nas Américas e no Caribe. Como um exemplo, o autor se engaja criticamente em uma tentativa fracassada de acomodar experiências negras escravizadas dentro de uma perspectiva do *wilderness*, feita por Andreas Malm em um artigo de 2018 intitulado “*In Wildness Is the Liberation of the World: On Maroon Ecology and Partisan Nature*”. Paradoxicamente, ao sugerir que as experiências de espaços “selvagens” dos escravos fugitivos podem apontar para uma teoria marxista do *wilderness*, Malm ignora as preocupações dos quilombolas e dos povos indígenas, incluindo suas vozes teorizantes, sua ecologia e suas demandas por justiça. O *wilderness* é retratado como emancipatório com a condição de que os escravizados e os colonizados permaneçam em silêncio. Em resposta, o autor argumenta que não foi o “*wilderness*”, mas as engenhosas relações que os quilombolas alimentaram com estes bosques que criaram a possibilidade de um mundo: no aquilombamento reside a busca de um mundo .

Palavras-chave: wilderness, aquilombamento, colonialidade, Américas, Caribe

Detrás del Silencio Colonial del Wilderness: “En el cimarronaje reside la búsqueda de un mundo”

Resumen:

¿Cuál es la relevancia del concepto de wilderness en la actualidad? Para algunos, el reconocimiento de una historia turbulenta del wilderness en relación con las personas de color no cuestiona su pertinencia para enfrentar la crisis ecológica. Sin embargo, el autor argumenta que el concepto de wilderness es problemático debido a su incapacidad para reconocer otras conceptualizaciones de la Tierra mantenidas por los pueblos indígenas y negros en las Américas y el Caribe. A modo de ejemplo, el autor se involucra críticamente con un intento fallido de acomodar las experiencias de los negros esclavizados dentro de una perspectiva del wilderness, realizado por Andreas Malm en un artículo de 2018 titulado “*In Wildness Lies the Liberation of the World: On Maroon Ecology and Partisan Nature*”. Paradójicamente, al sugerir que las experiencias de los esclavos fugitivos en los espacios ‘salvajes’ pueden apuntar a una teoría marxista del wilderness, Malm ignora las preocupaciones de los cimarrones y los pueblos indígenas, incluyendo sus voces teorizantes, su ecología y sus demandas de justicia. El wilderness se presenta como emancipatorio con la condición de que los esclavizados y los colonizados permanezcan silenciados. En respuesta, el autor argumenta que no fue el wilderness, sino las ingeniosas relaciones que los cimarrones alimentaron con estos bosques lo que creó la posibilidad de un mundo: en el cimarronaje reside la búsqueda de un mundo.

Palabras clave: wilderness, cimarronaje, colonialidad, Américas, Caribe.

2 Nota do Tradutor (NT): Seguimos aqui a opção do autor que, em obras anteriores, decidiu traduzir os termos Maroon e derivados, como marronage, por quilombola e aquilombamento, ressaltando a necessidade de uma perspectiva coletiva e transnacional sobre a luta negra nas Américas. O termo wilderness, a natureza selvagem, no entanto, não foi traduzido aqui, para manter a referência ao intenso debate político ambiental dos Estados Unidos que gira ao redor desse conceito.

Behind the Colonial Silence of Wilderness: “In Marronage Lies the Search of a World”

Abstract:

What is the relevance of the concept of wilderness today? For some, the recognition of a troubled history of wilderness regarding people of color does not challenge its pertinence in facing the ecological crisis. However, the author contends that the wilderness concept is problematic because of its inability to recognize other conceptualizations of the Earth held by Indigenous and Black peoples in the Americas and the Caribbean. As a case in point, the author critically engages with a failed attempt to accommodate Black enslaved experiences into a wilderness perspective made by Andreas Malm in a 2018 paper titled “In Wilderness Lies the Liberation of the World: On Maroon Ecology and Partisan Nature.” Paradoxically, in suggesting that fugitive slaves’ experiences of “wild” spaces can point to a Marxist theory of wilderness, Malm ignores the concerns of Maroons and Indigenous peoples, including their theorizing voices, their ecology, and their demands for justice. Wilderness is portrayed as emancipatory on the condition that the enslaved and the colonized remain silenced. In response, the author argues that it was not “wilderness” but the ingenious relationships Maroons nurtured with these woods that created the possibility of a world: in marronage lies the search of a world.

Keywords: wilderness, marronage, coloniality, Americas, Caribbean





Desde meados do século XIX, o tema do *wilderness* tem estado presente nos apelos dos ambientalistas para a preservação dos espaços selvagens na Terra (CRONON, 1995). Por mais bem-intencionados que sejam estes apelos, a história tem mostrado que a sua perspectiva dualista também tem contribuído para um número de conflitos violentos em todo o mundo. Para muitos, o termo *wilderness* tem sido sinônimo da violência infligida sobre eles. Como a historiadora Dorceta Taylor apontou, a criação de áreas para *wilderness* nos Estados Unidos envolveu a remoção dos indígenas, a criação de um mito de que eles nunca habitaram lá, uma cultura racista e preconceituosa manchada com retórica eugênica, a exclusão de minorias étnicas destas áreas, e a posterior segregação desses espaços e a sua gestão (TAYLOR, 2016, p. 328-82). Originado nos Estados Unidos, o conceito de *wilderness* também tem influenciado as formas como muitos parques naturais foram concebidos em outros lugares. A criação dessas reservas de *wilderness* foi precedida por várias formas de “colonialismo verde” imposto aos povos indígenas ao redor do mundo, como está bem documentado em África e Austrália (NEUMANN, 2008).³ O *wilderness* chegou à custa dos povos locais que lá viviam há séculos, se não milênios.

Até hoje, as minorias racializadas nos Estados Unidos estão ainda sub-representadas nas organizações ambientais governamentais e não-governamentais, cultivando um imaginário do ambientalismo como um lugar particular da branquitude, ainda dominado pelos homens (TAYLOR, 2016). A exclusão das pessoas racializadas como condição do *wilderness* não foi apenas um processo violento de segregação; foi também uma parte intrincada de uma exclusão teórica e genealógica que levou ao que denominei a dupla fratura da modernidade, a divisão notável entre as histórias, movimentos e teorias (pós)coloniais e ambientais (FERDINAND, 2019, p. 11-47; DeLOUGHREY e HANDLEY, 2011:20). Como resultado, somos levados a perceber como normal, ou não fundamentalmente problemático, a presença marginal de vozes não brancas nos vários “debates sobre *wilderness*” (CALLICOTT e NELSON, 1998. CALLICOTT e NELSON, 2008) e a ausência de pessoas racializadas nas genealogias do pensamento ambiental e sobre *wilderness* (NASH, 2014). Enquanto Henry David Thoreau e John Muir aparecem em destaque, pouca ou nenhuma atenção é dada às experiências, conhecimentos e filosofia dos espaços naturais de pessoas negras como George Washington Carver e Harriet Tubman, mesmo quando, como era o caso de Brister Freeman ao redor do lago *Walden*, eles ocorreram no mesmo lugar (SMITH, 2007; HERSEY, 2011; BRADFORD, 2019; TAYLOR, 2016, p. 134-136; LEMIRE, 2009; RUFFIN, 2010). Ecoando a “crítica do terceiro mundo” de Ramachandra Guha, obras em ecocrítica pós-colonial têm exposto o *wilderness* como uma forma de ambientalismo que ignora tanto o legado da escravidão, colonialismo e imperialismo quanto as vozes, literaturas e imaginários das pessoas e comunidades inseridas em lutas pela emancipação pós-colonial (GUHA, 1989; DeLOUGHREY, 2019; DeLOUGHREY, DIDUR e CARRIGAN, 2015; TIFFIN e HUGGAN, 2009; MUKHERJEE, 2010; CAMPBELL e NIBLETT, 2016; CAMINERO-SANTANGELO, 2014). Considerando o seu uso excludente e a sua história, que função pode o *wilderness* servir hoje em dia para lidar com a contínua devastação ecológica do mundo? Pode haver um lugar para os povos indígenas e pessoas racializadas nos discursos sobre *wilderness*?

Neste artigo, eu me envolvo criticamente com uma das tentativas mais diretas de acomodar as experiências dos negros escravizados nas Américas em um discurso sobre o *wilderness* feito por Andreas Malm. Em um artigo bem difundido de 2018 intitulado *In Wilderness Is the Liberation of the World: On Maroon Ecology and Partisan Nature*, ele argumenta a favor de uma “teoria marxista sobre o *wilderness*” na qual estes espaços, fugindo à subjugação do capital,

³ Neumann, *Imposing Wilderness*; Gissibl, *Nature of German Imperialism*; Nelson, “*Environmental Colonialism*”; Bayet, “*Overturning the Doctrine*”; Blanc, *L’invention du colonialisme vert* t

desempenham um papel na libertação dos dominados (MALM, 2018: 7). Aqui, o seu principal exemplo é a história do aquilombamento, a prática pela qual os quilombolas – escravos fugidos – criaram comunidades em espaços remotos, incluindo colinas isoladas, montanhas e pântanos, como refúgios de onde diferentes lutas pela sua libertação foram lançadas. Baseando-se em documentos históricos, arquivos, romances e narrativas de escravos que tratam do aquilombamento assim como algumas observações de viagens de campo às ilhas caribenhas da Dominica e Jamaica, Malm chama a atenção para várias histórias de pessoas que usam espaços naturais para libertar a si mesmas da dominação capitalista. Contudo, nessa tentativa, a capacidade dos outros racializados de falar por conta própria, com suas próprias línguas e conceitualizações de suas lutas, perde-se na sombra silenciosa das duas luzes teóricas impostas de “*wilderness*” e “*marxismo*”. Paradoxalmente, o recurso à história dos escravos fugitivos nas Américas para promover a *wilderness* vem na condição do silenciamento de suas vozes, experiências e teorias políticas.

A produção e a continuação desse silêncio estão no centro deste artigo. Sob quais silêncios o “*wilderness*” pode ser defendido? Ao localizar os inúmeros silêncios envolvidos no argumento de Malm, desejo questionar a capacidade dos discursos de *wilderness* de confrontar criticamente as suas fundações coloniais e reconhecer a presença e as conceitualizações “daqueles”, como escreveu Aimé Césaire, “sem os quais a Terra, não seria a Terra” (CÉSAIRE, 1983, p. 46). As quatro primeiras partes apontam para quatro grandes silêncios envolvidos na defesa de Malm do *wilderness*: a história colonial e o genocídio dos povos indígenas; as vozes e línguas dos quilombolas; ecologias e espiritualidades dos quilombolas; e as políticas anticoloniais e antirracistas dos quilombolas. As consequências desse silenciamento multifacetado são duplas. Ele esconde as próprias conceitualizações dos quilombolas sobre o mundo e a Terra, e alimenta um estado de irresponsabilidade para com os povos indígenas e pessoas negras. Ao trazer à tona o silenciamento colonial do *wilderness*, sugiro na quinta parte uma contraproposta que inclua a criatividade empírica e teórica dos quilombolas: “no aquilombamento reside a busca do mundo”. Em conclusão, destaco as contínuas exigências de justiça de indígenas e pessoas negras em relação aos crimes de colonização, escravidão e racismo nas Américas.

Os povos indígenas importam? silenciando os genocídios dos povos indígenas

A perspectiva de Malm omite completamente a história da colonização das Américas, o próprio contexto que tornou o *wilderness* possível. Em nenhum momento a palavra *colonização* aparece no artigo, apesar da escravidão da qual os quilombolas fugiam ter ocorrido dentro do quadro das sociedades coloniais. Os processos pelos quais os colonos europeus removeram povos indígenas de vastos espaços das Américas não são discutidos ou reconhecidos. Malm insiste em descrever os lugares onde os quilombolas viviam como “*wilderness*”. No entanto, ao fazer isso, ele ignora os povos indígenas que lá viviam antes do quilombolas, e muito antes dos colonizadores europeus. É bastante surpreendente que o caso histórico dos quilombolas na ilha caribenha da Dominica seja apresentado sem uma única menção à presença do povo Kalinago. No entanto, eles são uma das poucas comunidades indígenas que sobreviveram à colonização e à escravidão no Caribe e que existem coletivamente até hoje.

Os chamados espaços de *wilderness* no Caribe foram habitados por indígenas, incluindo Tainos, Ameríndios, Caribes e Kalinagos, que foram devastados por conquistas coloniais, genocídios e doenças (HOFMAN et al., 2018). Esses indígenas não “habitavam o *wilderness*”: a sua remoção e conquista colonial foram as condições políticas da conceitualização do *wilderness*. Esses espaços foram os lugares materiais de cosmogonias e ontologias não modernistas que não



seguiram a divisão ocidental entre natureza e cultura (DESCOLA, 2005). Em outras palavras, ao silenciar o passado, Malm silencia a violenta produção histórica da possibilidade do *wilderness* como uma experiência ecológica e política (TROUILLOT, 2015). Desse ponto de vista, a diferença proposta entre o *wilderness* “puro” e o “*wilderness* relativo” não muda a questão, pois não existe uma “colonização relativa” (MALM, 2018, p.26).

Da mesma forma, os quilombolas não encontraram uma “natureza selvagem” a-histórica nem habitaram uma “*wilderness*”. Não só esses espaços já eram modificados pelos indígenas, mas também os quilombolas encontraram alguns de seus membros restantes (DENEVAN, 1992). Por vezes, isto deu origem a conflitos. Alguns indígenas até foram pagos para ajudar os brancos a caçar quilombolas (DIOUF, 2014, p 23-24 e 28-32). Entretanto, isso também levou a inúmeras alianças nas quais os indígenas efetivamente ensinaram aos quilombolas como cultivar essas terras, como se movimentar dentro da floresta e como se alimentar. Como o historiador Lennox Honnychurch mostrou, esse foi o caso na Dominica. Mesmo antes da Dominica ter sido formalmente colonizada pelos europeus no século XVII, os Kalinagos tinham relações com os quilombolas da Dominica e das ilhas vizinhas da Martinica, Guadalupe e Porto Rico (HONNYCHURCH, 2017, p. 19-23). Foi também o caso dos Garifunas, um grupo de africanos escravizados que conseguiu escapar de um navio negreiro que naufragou na costa da ilha de São Vicente, no final do século XVII. Eles foram ajudados pelos Caribes que controlavam a ilha na época, eventualmente se misturaram entre eles e ficaram conhecidos como os “Caribes Negros”. Depois de perder uma guerra com os britânicos, alguns foram deportados para uma ilha na costa de Honduras, e diferentes comunidades Garífuna ainda hoje existem nos países vizinhos (MARSHALL, 1973). Da mesma forma, nos Estados Unidos, muitos fugitivos negros escapando da escravidão nas plantações receberam ajuda de indígenas a caminho do Canadá, como Josiah Henson, no século XIX (RUDISEL e BLAISDELL, 2014).

Este silenciamento dos povos indígenas não parece ser o resultado de uma teoria marxista, mas sim de uma perspectiva do “*wilderness*”. Outros trabalhos influenciados por marxistas sobre quilombolas como *From Rebellion to Revolution* de Eugene Genovese detalharam as relações complexas e às vezes conflituosas entre os quilombolas e os povos indígenas nas Américas (GENOVESE, 1979, p. 58-81). Em seu abrangente levantamento arqueológico sobre o *Great Dismal Swamp*, Daniel Sayers oferece uma perspectiva marxista que reconhece inequivocamente a presença e as práticas anteriores dos indígenas como fundamentais para a formação posterior das comunidades quilombolas (SAYERS, 2014, p. 87-89 e 158-160; SAYERS, BURKE e HENRY, 2007). Ao não mencionar a presença anterior dos povos indígenas das Américas e seus encontros com os quilombolas, a teoria marxista de Malm sobre o *wilderness* mantém o mito de que esses espaços eram imaculados e desabitados. Paradoxicamente, ele reproduz o mesmo gesto conceitual que manchou os primeiros propositores do *wilderness*: a invisibilização da violência racista, misógina e genocida constitutiva da história colonial das Américas. Longe de ser “*wilderness*”, os espaços selvagens do Caribe e das Américas ainda carregam as cinzas e ossos tépidos de cosmogonias indígenas, as testemunhas de crimes de genocídio sem resposta.

Podem os quilombolas falar? Silenciando as línguas dos quilombolas

Apesar das experiências ricamente descritas dos quilombolas, Malm as apresenta como se elas estivessem adequadamente contidas dentro dessa malha de marxismo e *wilderness*. Longe de ser um terceiro polo por si só, como um lugar de criação de conhecimento, percepções, palavras, historicidade e teoria, as experiências dos quilombolas servem ao único propósito de se

juntar os primeiros dois polos. As suas experiências não exigiriam nenhuma mudança na malha conceitual pré-estabelecida; elas apenas fornecem o exemplo salutar necessário para ajudar Mister Marxismo a salvar Miss *Wilderness*. Nessa peça, os quilombolas não aparecem no palco, nem têm uma fala. Enquanto unilateralmente rotula as experiências dos quilombolas como uma forma de prática da “*wilderness*”, Malm presta pouca atenção às formas como os próprios quilombolas nomeiam, conceituam, e narram suas experiências.

Isso começa com a suposição de que a língua inglesa é evidentemente mais adequada do que outras línguas para captar a sua experiência. Naturalmente, isso ocorre dentro de um uso mundial do inglês na academia. O inglês também parece evidente considerando que as comunidades quilombolas mencionadas estão em países de língua inglesa (Estados Unidos, Jamaica e Dominica). Como resultado, à palavra *wilderness* e à própria língua inglesa são automaticamente conferidas legitimidade para transcrever as experiências dos quilombolas. Em uma passagem, Malm fornece alguma indicação da língua ou, mais precisamente, a falta de uma língua de seu “guia” da Dominica, apenas referido como “Magnus” – não há nenhuma menção de seu sobrenome, nem ele é referido “Sr.”. O Magnus sem sobrenome é apresentado como um “velho fazendeiro... com poucas palavras de inglês, mas o conhecimento mais íntimo da floresta” (ênfase acrescentada) (MALM, 2018, p. 12). Ele é apresentado como deficiente na língua inglesa, mas em nenhum momento alguma consideração é dada para a língua realmente falada por ele, nem a língua dos próprios quilombolas e seus descendentes.

Em que língua falavam os quilombolas? Como nomeavam o seu lugar com as suas próprias palavras? Malm não faz nenhuma menção às diferentes línguas africanas faladas por quilombolas nas comunidades do Sul ou mesmo ao fato de serem multilíngues (DIOUF, 2014, p. 51-52). Ele assume a perspectiva da autoridade colonial e escravagista cujo retrato da língua dos escravizados como falando “pouco inglês” ou “inglês quebrado” é uma parte intrincada da hierarquia racista que apresenta os quilombolas como primitivos e inferiores. No caso de “Sr.” Magnus, como muitos habitantes da Dominica, seria provavelmente uma *Créole* de base francesa, relacionado com o de Santa Lúcia, Martinica, Guadalupe e Haiti. *Créole* contém muitas palavras indígenas como *touloulou* (caranguejo), *zicaque* (fruto), *balata* (árvore), ou *balaou* (peixe) (Honnychurch, 2017: 21-22). Na Jamaica, um *Créole* de base inglesa também é falado entre a população e, muito provavelmente, também foi falado pelos próprios quilombolas (Brathwaite, 2006). *Créole* deriva do latim *creare*, e designa a capacidade de criar algo novo. Como tal, gramaticalmente ou de outra forma, essas não são dialetos de outras línguas mais reconhecidas, como o francês, inglês, espanhol ou português. Elas são novas línguas em si mesmas, carregando as suas próprias visões de mundo. A falha em reconhecer as línguas dos quilombolas não é apenas uma nota de pé de página esquecida. Ao não reconhecer a língua dos quilombolas, Malm nega a capacidade do outro de falar e conceitualizar as suas próprias experiências do mundo com as suas próprias palavras e textualidade.

Quanto à palavra em si, os únicos exemplos dados dos negros e dos anteriormente escravizados - e não quilombolas - que se referem a esses espaços naturais remotos como “*wilderness*” provêm de duas fontes de segunda mão de autoria muito provavelmente de brancos livres: uma alegação feita por um reverendo batista na década de 1860, que expressou sua dificuldade em converter “Jamaicanos”, e um comandante de um regimento negro mencionando uma canção cristã cantada por soldados negros e pessoas negras libertadas durante a Guerra Civil Americana, na qual um das estrofes lemos “*Tru believers gwine in the wilderness / To take away de sins ob de world*” (MALM, 2018: 19 e 22). O que o Malm tenta passar como experiência dos quilombolas negligencia a longa tradição cristã que, no século dezenove nos Estados Unidos, partiu de um *wilderness* como lugar de desespero para estabelecê-la como lugar sagrado de adoração a

Deus (CRONON, 1995, p. 75). Nenhuma evidência é fornecida em seu texto de que os próprios quilombolas se referissem aos lugares eles habitam como “*wilderness*”.

No entanto, pode-se encontrar raros casos em que a o termo “*wilderness*” foi usado pelos quilombolas ou escravos fugitivos. Eu encontrei um desses usos na narrativa de Josias Henson, mencionando o *wilderness* como um lugar por onde ele passa e não como um lugar de moradia (RUDISEL e BLAISDELL, 2014, p. 101). Frederick Douglass faz uso de *wilderness* como abrigo em sua única peça ficcional escrita, *The Heroic Slave*, que conta a história da fuga de Madison Washington (LEVINE, STAUFFER e MCKIVIGAN, 2015, p. 17). Alguns historiadores também já a usaram. Em seu livro sobre os quilombolas dos Estados Unidos, *Slavery's Exiles: The History of the American Maroons*, Sylviane Diouf designa ocasionalmente os espaços onde os quilombolas viviam como “*wilderness*”. No entanto, nas numerosas citações de fontes primárias fornecidas pelo seu extenso trabalho de arquivo, o *wilderness* não aparece. Na verdade, enquanto Diouf usa o *wilderness* menos de vinte vezes em mais de trezentas páginas, ela faz uso muito mais frequente de outros termos, como *bosque*, *pântanos*, *bosque de fundo*, *fronteira*, *selva*, *montanha*, *acampamento* e *interior*. Os termos *pântanos* e *bosques* aparecem respectivamente, 115 e 170 vezes e são apresentados nas numerosas citações de arquivo. Tal foi a escolha linguística do Sr. Jacko, um famoso quilombola da Dominica que afirmou ser “o governador do bosque” (PATTULLO e WILTSHIRE, 2015, p. 152-153). Parece então enganador sugerir que o *wilderness* era central para os historiadores ou para os próprios quilombolas.

Além disso, *wilderness* também se refere a uma ideologia - uma concepção dualista de natureza, sociedade e história - incrustada na sociedade colonial e (pós-)escravista dos Estados Unidos. Parece imprudente associar um conceito de natureza que foi usado como pretexto para a remoção de povos indígenas e pessoas racializadas de um mundo compartilhado com aqueles que resistiram à escravidão sem qualquer exame crítico da construção racista e colonial desse conceito. Não esqueçamos os comentários depreciativos de John Muir no século XIX que explicitamente conceitualizavam um “*wilderness limpo*” em oposição aos “*sujos*” indígenas e às representações racistas do povo negro escravizado em Cuba como “*feio*” ao lado da natureza “*graciosa*” “*bonita*” e “*deslumbrante*” (MUIR, 2010, p. 169 e 266). Enquanto Kimberly Smith destaca uma concepção diferente do *wilderness* na tradição intelectual negra dos EUA, um “*wilderness negro*”, ela também descreve a aporia de tal conceito. Durante o século XIX, intelectuais negros como Edward Blyden descreveram o movimento de regresso à África como uma forma de colonizar “*ao wilderness africano*”, reproduzindo o mesmo mito colonial da fronteira que tinha caracterizado o conceito de *wilderness* “*branco*” uma ideia do mundo natural em que os não brancos são vistos como seres selvagens a serem colonizados e/ou removidos (SMITH, 2005).

Mesmo que *wilderness* fosse uma expressão fundamental para os quilombolas, certamente estaria associado a experiências incomparáveis com as de Muir, Thoreau, ou Aldo Leopold. Todos esses homens brancos, bem-educados e de classe média, tiveram o luxo de escolher visitar e sair do chamado *wilderness* quando lhes apeteceu. *Wilderness* não era o espaço onde as tarefas cotidianas – limpar, lavar, cuidar das crianças, trabalhar, habitar e cultivar alimentos para alimentar a própria família – eram feitas. Esse definitivamente não era o caso dos quilombolas. Eles não só tinham que encontrar tudo que precisavam para sobreviver nesses espaços, incluindo abrigo, comida, água, medicamentos e armas improvisadas, mas também tinham que ficar lá para escapar de açoitamentos, outros tipos de tortura e morte – punições inscritas em leis como o Código Negro Francês (SALAH-MOLINS, 2011). Eles estavam, como Patrick Chamoiseau disse, “entre duas mortes”⁴ (CHAMOISEAU, 1997, p. 93) Por um lado está a ameaça de morte

⁴ tradução minha.

associada com as dificuldades de viver em lugares tão remotos, seus perigos inerentes incluindo precipícios; temperaturas frias dos invernos; possivelmente fome; e cobras venenosas, ursos e crocodilos. Por outro lado, eles enfrentaram a ameaça de serem capturados pela polícia colonial ou por apanhadores de escravos em busca de recompensa e acompanhados de seus impiedosos “*nigger dogs*” (DIOUF, 2014, p. 289). Após a violência da própria captura vieram a punições horríveis legalizadas, compreendendo uma grande variedade de torturas, que vão desde cortar partes do corpo, marcar e chicotear até execução por enforcamento ou decapitação⁵ (DIOUF, 2014, p. 298-301; MOREAU DE SAINT-MÉRY, 1784, p. 420).

A diferença entre as experiências dos brancos e dos negros no *wilderness* é notável quando se olha para as roupas usadas pelos brancos que foram em caminhadas. Não só estavam bem equipados, mas também tinham acesso prévio a um fornecimento das camisas, calças, sapatos para todo terreno e bolsas que desejavam. Literalmente e Figurativamente as suas experiências no *wilderness* estavam cobertas. Eles podiam abrigar suas peles do clima do chamado *wilderness*, a umidade e ar, e dos pinheiros cortantes no mato. Os seus passos eram leves, balizado pelo senso da sua consideração inata pelo mundo colonial ao qual, independente da sua atitude individual, pertenciam. Caso encontrassem um problema, eles estavam equipados e preparados. Se desaparecessem, uma preocupação genuína brotaria da sociedade colonial para resgatá-los. A exclusão racial e a segregação estavam entrelaçadas na própria possibilidade de acesso ao exterior (TAYLOR, 2016, p. 382). As pessoas que caminhavam no *wilderness* carregavam em suas próprias roupas o legado da palavra colonial que as beneficiava, um privilégio branco em relação aos espaços naturais (McINTOSH, 2020).

Pelo contrário, como Diouf descreveu, os escravizados nos Estados Unidos que fugiram das plantações em direção a colinas, florestas, pântanos e montanhas tinham dificuldade para vestir-se (DIOUF, 2014, p. 57-59). Não livres para sair da floresta e ir às compras, os quilombolas eram muitas vezes deixados com roupas ruins ou a pele nua para enfrentar o frio, calor, umidade, lama, chuva, mordidas de mosquito, e as pedras afiadas que se levantam do chão. As consequências de ter uma roupa ruim, de saber que nenhuma instituição virá em seu socorro se você desaparecer ou tiver um acidente é uma experiência radicalmente diferente. As suas experiências na floresta foram estruturalmente despidas pelas autoridades coloniais e escravagistas. Por mais difícil e supostamente viril que uma longa caminhada em manchas inexploradas de espaços relativamente selvagens possa ser, não é absolutamente comparável às injustas dificuldades suportadas pelas comunidades fugitivas ganhando a vida pelas Américas, enquanto enfrentam constantemente a ameaça de morte por causa da sua cor de pele. Injustamente definidos por sua pele, é com sua pele nua que eles corajosamente sobreviveram.

Outros nomes, não mencionados por Malm, eram comumente usados para se referir aos lugares onde os quilombolas moravam: *Marron camps* em inglês; *camp Marron* em francês, como era o caso em Guadalupe; *Palenque* em espanhol, como ainda é o caso na Colômbia em relação ao Palenque de San Basilio; e *Quilombo* em português como foi o caso do Quilombo de Palmares no Brasil. Uma comunidade *Maroon* na Louisiana supostamente renomeou seu lugar “*Terre Gaillarde*” no final do século XVIII, que significa “terra corajosa” em francês (DIOUF, 2014, p.163-179). Ao contrário do dualismo do “*wilderness*” os próprios nomes dados impedem que se distinga o povo do seu lugar. Para os quilombolas, esses espaços tornam-se o seu lugar, a sua casa material e metafisicamente. Esses nomes são os traços da sua tentativa de recriar uma relação nutritiva com a terra, de recriar um vínculo com uma Mãe Terra.

⁵ artigo 38 do Código Noir, em Moreau de Saint-Méry (1784:420).



Podem os quilombolas habitar a terra? Silenciando as ecologias e espiritualidades dos quilombolas

Com um foco na suposta selvageria dos espaços habitados pelos quilombolas, Malm paradoxicamente torna invisíveis as ecologias reais dos quilombolas e as formas como eles viveram e habitaram esses espaços. Eles não habitaram um *wilderness*, vagueando sem mudar o seu ambiente. Se, de fato, as características naturais da terra, sua elevação, seu afastamento e seu bosque denso foram fundamentais na escolha do lugar, esses mesmos lugares foram modificados pelas práticas e relações culturais, sociais e políticas dos quilombolas com a terra, o clima e outros elementos não humanos. Como eles ocupavam esses espaços? O que eles comiam? Que tipo de relações eles entretinham com animais e outros habitantes não-humanos? Que tipos de abrigo construíram? O quê e como cozinhavam? O que eles cultivavam? Como eles se curavam? Que roupas usavam? Que ideias eles tinham sobre o nascimento e a morte? Que sonhos eles tinham? Que arte eles faziam? Que práticas espirituais e religiosas eles adotaram? Quem eram/são os seus deuses? Como eles organizavam suas comunidades política e geograficamente?

Essas são as questões com que muitos antropólogos, arqueólogos, historiadores e até estudiosos da literatura se envolvem para representar não apenas a percepção das autoridades coloniais deste povo e de seus espaços, mas também as perspectivas dos próprios quilombolas, da forma como resistiram à arrogância do empreendimento colonial (PRICE e PRICE, 1999; PRICE, 2010; DOS SANTOS GOMES, 2018; DANON, 2015; MOOMOU, 2013). Graças a esses e aos testemunhos dos próprios quilombolas, sabe-se agora que as comunidades quilombolas estavam organizadas em torno da evasão do poder colonial. Desde a posição e proteção de seu acampamento até seu movimento, sua escolha de atividades diurnas e noturnas e cultivo, a existência dos quilombolas foi marcada, em graus variados, pela obrigatoriedade de sigilo. Muitos quilombolas viviam em casas improvisadas, em árvores, em cavernas, ou debaixo de chão, enquanto alguns conseguiram construir pequenas cabanas bem no meio da floresta. Eles plantaram diferentes culturas como arroz, milho, batata doce, abóbora, ervilha e outros vegetais, e criaram gado, porcos e aves (DIOUF, 2014, p. 145-149). Eles também foram criativos com a sua cozinha. Alguns quilombolas dos Estados Unidos aperfeiçoaram o famoso *ashcake*, uma espécie de mingau de milho cozido dentro das folhas (DIOUF, 2014, p. 145-149). Alguns, como o povo Saramaka no Suriname, que fugiu da escravidão colonial holandesa no século XVIII, conseguiram preparar refeições elaboradas, inventando maneiras de compensar os ingredientes que lhes faltavam. O capitão holandês Stedman, cujo relato detalhado dos quilombolas surinameses fornece muitas informações, indica como os Saramaka conseguiram fazer sal, manteiga e vinho usando palmeiras e seus vermes; como fizeram vasos de barro e copos de cabaça; e usaram plantas de *silk-grass* para construir suas redes (PRICE, 1996).

Outro ponto que falta no artigo de Malm é o lugar dos animais, - não simplesmente a mera presença de animais como os papagaios que se ouve quando se vai para a floresta, mas as relações que os quilombolas iniciaram com eles. Pode ter havido a atitude naturalista de estudar e apreciar o canto das aves, mas houve também as relações predatórias em que os quilombolas caçavam, criavam e cuidavam do gado. Em muitos casos, uma aliança não falada entre espécies podia ser encontrada onde o perigo representado por animais como cobras na Martinica ou jacarés na Louisiana era precisamente o que mantinha os quilombolas a salvo da predação das autoridades coloniais (FERDINAND, 2019, p. 378-379; DIOUF, 2014, p. 96). A ecologia dos quilombolas também inclui as formas como eles tinham de compor o seu próprio lugar com uma pluralidade de animais. A sua composição é precisamente o que criou as paisagens quilombolas.

Até Thoreau, cujo “no indomado reside a preservação do mundo” continua sendo uma citação querida entre os entusiastas do *wilderness*, começou seu famoso livro *Walden* com um capítulo intitulado “Economia” (THOREAU, 1983), no qual ele descreveu precisamente como ele viveu, o que ele cultivou, e por quê. Apresentar os lugares dos quilombolas como *wilderness* mantém uma perspectiva dualista e colonialista que nega a criatividade e as práticas de resistência deles. Elas não são *wilderness*, nem indomadas, são paisagens quilombolas. Esta oposição é claramente apontada por Honnychurch em seu livro *In the Forest of Freedom: The fighting Maroons of Dominica*:

Para o colonizador europeu que chegava à ilha, esse vasto interior era um indócil wilderness com “nada mais interessante do que árvores”, como o padre francês Père Labat o descreveu quando caminhou por ela em 1700. No entanto, os indígenas ameríndios e, mais tarde, os quilombolas africanos viram-na como um armazém de plantas úteis para medicina, alimentação, abrigo, construção de barcos, fabricação de arcos e flechas, fabricação de cestos e cultivo. Os solos forneceram argila para a cerâmica e os rios forneciam peixes de água doce, lagostim, caracóis e caranguejos para a panela. Aves como o ramyé (pombo escamoso, *Columba squamosa*) e o pedwi (pombo-de-bigodes, *Geotrygon mystacea montana*) foram caçados com arco e flecha enquanto o abouti (*Dasyprocta antillensis*) e o gambá (opossum *Dideplphis marsupialis insularis*) forneceram carne para acompanhar o fornecimento de inhame selvagem (HONNYCHURCH, 2017, p. 13-14).

Por último, mas não menos importante, o conceito de *wilderness* ainda está muito enraizado na longa tradição cristã. Deve-se notar que muitos africanos capturados e escravizados, retirados de África, tinham uma forma diferente de espiritualidade e religiosidade. Alguns eram muçulmanos; um dos líderes no início da revolução haitiana, Dutty Boukman, era um padre que praticava uma religião sincrética, misturando o islamismo com outras tradições animistas africanas (DIOUF, 2003, p. 152-153). Ele participou com Cécile Fatiman na cerimônia do *Bois Caïman*, na noite de 14 de agosto de 1791. Muitos praticaram o vodu e outras formas de religião animista, como o Candomblé no Brasil. De fato, os acampamentos criados pelos quilombolas nos bosques do interior tornaram-se os lugares onde se podia escapar da imposição da fé cristã ao povo negro e a repressão da sua própria religião. Na Dominica, várias “leis *Obeah*” foram implementadas desde o século XVIII - e muito depois da abolição da escravatura - para limitar a capacidade do povo negro de praticar a sua própria fé, rezar aos seus próprios Deuses e produzir a arte necessária para a adoração (HONNYCHURCH, 2017, p. 89-90). A caracterização desses lugares usando o conceito cristão de *wilderness* ou negligencia as complexas e às vezes conflituosas relações dos quilombolas e dos escravizados com o cristianismo ou esconde as suas próprias interpretações criativas como a teologia da libertação negra (CONES, 1991, p. 169-202). Ela participa da colonização do imaginário, uma colonização a que os quilombolas se opuseram energeticamente.

Podem os quilombolas ter uma Teoria Política? Silenciando Anticolonialismo e Antirracismo

A teoria marxista de Malm sobre o *wilderness* ignora a criatividade teórica em ação nas experiências de quilombolas nas Américas. Por um lado, isso parece acompanhar uma parte da teoria política clássica que, historicamente, negou a agência dos escravizados e a experiência dos quilombolas na compreensão da emancipação e da liberdade, como Neil Roberts mostrou

em seu livro *Freedom as Marronage*⁶ (ROBERTS, 2015, p. 27-49) Por outro lado, isto também acompanha uma perspectiva do *wilderness* que sufoca as vozes dos povos indígenas, dos escravizados, dos anteriormente escravizados e dos quilombolas. Isso é evidente em um entendimento de libertação que Malm associa principalmente com a abolição da escravidão. Se, de fato, a abolição da escravidão marcou um progresso moral, jurídico e político significativo, de forma alguma significou a libertação do capitalismo, a instituição de condições de liberdade, a igualdade para os anteriormente escravizados ou a preservação dos espaços selvagens. Pelo contrário, a abolição da escravidão lançou as bases para a liberalização do trabalho através de salários, a busca da acumulação de capital para o Império Britânico em particular, como defendido por Eric Williams, e a contínua dominação dos anteriormente escravizados (WILLIAMS, 2007; GREEN, 1987). Por exemplo, nas antigas colônias francesas da Martinica e Guadalupe, os anteriormente escravizados eram forçados a trabalhar nas plantações de antigos senhores, impedidos de possuir terras e penalizados por leis contra vagabundagem. Nos Estados Unidos, os bem conhecidos quarenta acres reivindicados pelos ex escravos e depois ordenados pelo General William Tecumseh Sherman não duraram muito. Embora livres em princípio, os afro-americanos foram deixados a sofrer em condições miseráveis nas mãos de seus antigos senhores (DARITY, 2008). Além disso, a relação colonial com a terra imposta por estas sociedades colonizadoras sob o paradigma da *plantation*, que consumiu compulsivamente a Terra, não mudou com a abolição da escravidão. Ela não impediu que o Novo Mundo se transformasse em “uma *plantation* gigantesca” (MALM, 2018: 19).

Mais importante, a abolição da escravidão não significou a libertação do racismo sistemático, que ainda impedia os negros de se envolverem em atividades profissionais, educacionais ou políticas. Ela não desloca o preconceito de cor, nem a dominação persistente do povo negro, como demonstram os linchamentos sem resposta e os atos de tortura, estupro e assassinato racialmente motivados em toda a América tão poderosamente denunciados até hoje pelo movimento *Black Lives Matter*. Podemos então nos perguntar: exatamente a que “libertação do mundo” graças ao tal *wilderness*, se refere Malm? Não é certamente a libertação do povo negro, nem aquela que os antigos escravos e os quilombolas desejavam e almejavam, nem a justiça que os indígenas americanos ainda hoje buscam.

A perspectiva marxista de Malm sobre o *wilderness* não tem em conta as preocupações, a teoria e os temas expressos por quilombolas. O anticapitalismo parece ser a única resposta para o capitaloceno. Não é, portanto, nenhuma surpresa que os dois grandes temas políticos que têm estruturado a experiência dos quilombolas estão faltando: anticolonialismo e antirracismo. Ao encontrar esses espaços, as comunidades quilombolas colocaram em prática uma forma de habitar a Terra que se opunha tanto à escravidão quanto à “habitação colonial”, centrada na *plantation* (FERDINAND, 2019, p. 51-68). A própria existência das comunidades quilombolas foi baseada na possibilidade de astuciosamente transformar essas florestas, pântanos e colinas em lugares que poderiam fornecer comida, abrigo e remédios.

Seguindo as pegadas das lutas anticoloniais lideradas pelos indígenas, sua própria existência era uma oposição não apenas à escravidão, mas também ao projeto de colonização das Américas. Além disso, os quilombolas estavam fugindo de uma escravidão colonial baseada em uma hierarquia racial que espoliava o povo negro. Em troca, a oposição personificada pelos

6 Roberts, *Freedom as Marronage*, 27-49. Outras perspectivas marxistas sobre as experiências dos Maroons, como os trabalhos sobre o Great Dismal Swamp, de Daniel Sayers - que rejeita o conceito de agência - também têm dado pouca atenção para as dimensões anticoloniais e antirracistas da marronagem. Se qualquer teoria marxista pode captar toda a amplitude da criatividade política em ação na marronagem é uma questão além do escopo deste artigo.

quilombolas não era simplesmente a um sistema que oprimia o trabalho, mas também era uma oposição fundamental ao racismo estrutural que sustentava essa “instituição peculiar” (STAMPP, 1956). Os quilombolas lideraram uma luta para restabelecer a dignidade, o cuidado e o amor para o corpo negro. No entanto, a perspectiva de Malm negligencia as ações anticoloniais e antirracistas dos quilombolas. Da mesma forma, nenhuma menção é feita às inúmeras abordagens que tentam articular o antirracismo e o anticapitalismo, incluindo as obras de Cedric J. Robinson, C. L. R. James, ou Jacques Roumain no Haiti (ROBINSON, 2000; HOFFMAN, 2003; CADETE, 2020). As lutas dos quilombolas não foram apenas contra o capitaloceno, mas também contra o que eu chamei de Negroceno, a transformação racista de humanos e não-humanos igualmente em fontes de energia sem voz para a habitação colonial, negando-lhes um lugar na mesa do mundo (FERDIDAND, 2019, p. 103-109).

Na aquilombamento reside a busca do mundo

Os silêncios aqui apontados, o da história colonial das Américas e do genocídio dos povos indígenas; o das vozes e línguas quilombolas; o das suas lutas anticoloniais e antirracistas; não são simples manchas sobre uma cortina branca que salvaria o “wilderness” da sua queda. Eles são a própria condição da possibilidade para defender o wilderness hoje. Esse silenciamento promove uma perspectiva colonial sobre o lugar dos quilombolas e dos povos indígenas no mundo. Ele perpetua a fantasia de que o Ocidente pode produzir um discurso sobre a destruição histórica dos ecossistemas do planeta sem abordar o imperialismo e o colonialismo histórico que conduziram tal destruição. É precisamente esse silêncio que tem sido quebrado pelo movimento global pela justiça ambiental. Como expresso nos Princípios de Justiça Ambiental adotados na Primeira Conferência Nacional das Lideranças Ambientais do Povo de Cor, em 1991, em Washington, DC, o movimento de justiça ambiental denuncia as bases coloniais do mundo ocidental e expõe o racismo no coração da destruição ecológica do planeta (*Principles of Environmental Justice*, 1991). Aqui, os espaços naturais e os ecossistemas não são descritos como “wilderness”, ou como objetos separados a serem preservados, mas como “Mãe Terra”. Esse é o reconhecimento anticolonial de que os povos indígenas e os povos racializados também são habitantes da Terra. O objetivo não é apenas manter uma deferência pela Mãe Terra e seus habitantes não humanos, mas também defender os princípios de igualdade e justiça no mundo.

Reformulando Thoreau, Malm intitulou seu trabalho “No indomado reside a libertação do mundo”, ecoando “a conclusão de que o wilderness era uma premissa para a emancipação” (MALM, 2019, p. 19). Desafiei essa afirmação primeiro apontando a abolição da escravidão como uma emancipação enganosa. A abolição não desafiou a habitação colonial das Américas, a ascensão do capitalismo, nem o racismo estrutural ainda hoje em cena. Se a revolta haitiana tentou arrancar pela raiz essa hierarquia racista, os haitianos ainda são internacionalmente confrontados com o mesmo racismo estrutural nas Américas e na Europa. Em segundo lugar, apresentar “natureza selvagem” como premissa de emancipação certamente esconde a opressão e dominação históricas nas Américas que tornaram possível o “wilderness”. Em vista dessa história, essa afirmação parece frágil, na melhor das hipóteses. De que forma o “wilderness” era uma premissa para a emancipação dos povos indígenas?

Aqui, quero sugerir uma contraproposta. Se os lugares naturais e remotos eram de fato partes importantes das experiências dos quilombolas, não só esses espaços não eram de forma alguma “wilderness”, mas também não há relação direta entre a existência de tais lugares e a emancipação das pessoas. Na verdade, há uma longa história de racismo e proposições condescendentes de filósofos e ativistas ambientais que unilateralmente declaram o alto valor desses

“espaços naturais” por cima das necessidades e aspirações dos povos indígenas e racializados. A partir dos comentários racistas de Muir no século XIX aos comentários paternalistas dos presidentes da Europa sobre os ventres supostamente descontrolados das mulheres do Sul global, através de inúmeras proposições “éticas”, como a hipótese dos barcos salva-vidas, o foco somente nos espaços percebidos como naturais tem sido uma causa de grande sofrimento e injustiças (MERCHANT, 2003; HARDIN, 1974). No entanto, isso não significa que se deva ignorar a necessidade de manter espaços naturais no mundo. Eu simplesmente proponho que, mais do que tratar esses espaços como objetos, é preciso prestar atenção às relações que são criadas coletivamente com esses espaços. Foi devido à própria capacidade dos fugitivos de alimentar relações com esses espaços num modo de habitação ecológica e politicamente oposto às *plantations* de escravidão colonial que uma forma de libertação foi possível. Essa forma de resistência infundiu o agrarismo negro, proposto por George Carver, o campesinato negro nas Américas, os conhecidos jardins crioulos tão familiares no Caribe, e os numerosos agricultores de liberdade encontrados hoje em cidades urbanas, como as de Detroit, estudados por Monica White (HERSEY, 2011; BENOIT, 2000; WHITE, 2019; ; MINTZ, 2017; CHIVALLON, 1998). Algumas práticas comunalistas encontradas nos acampamentos quilombolas nos Estados Unidos ecoam no trabalho coletivo ritual da terra conhecida como *coumbit* no Haiti, descrita por Jacques Roumain em seu romance *Gouverneurs de la rosée*, e como *lassotè* na Martinica descrita por Joseph Zobel em *Diab'-là* (DIOUF, 2014, p. 145; ROUMAIN, 2007; ZOBEL, 1946). Essas relações estão no coração da ecologia política praticada pelos quilombolas contemporâneos. Comunidades do Suriname e da Jamaica, que lutam para preservar suas terras contra o extrativismo e o desmatamento (CONNELL, 2020; PRICE, 2012).

Distante da perspectiva teleológica que colocaria o aquilombamento dentro da abolição da escravidão, é preciso prestar atenção às experiências de liberdade, tanto política como ecológica, durante a fuga das *plantations*. Por exemplo, a liberdade de criar uma relação com a Terra que atendesse ao seu bem-estar físico e espiritual enquanto se trocava com os indígenas. Como resultado, a emancipação veio não tanto da existência de espaços naturais, mas da capacidade criativa de nutrir relações emancipatórias com esses espaços, seus componentes naturais e seus habitantes humanos e não humanos. Nesse caso, uma proposta mais adequada seria a seguinte: *no aquilombamento reside a busca do mundo*. No entanto, essas experiências não estavam isentas de problemas. Em particular, as experiências das mulheres na aquilombamento foram muito diferentes e não tão emancipatórias como as dos homens, como assinalou Maryse Conde (CONDÉ, 1986, p. 233). É importante também prestar atenção às outras formas de aquilombamento que enfrentam não apenas a habitação colonial, a escravidão, o racismo e o capitalismo, mas também o patriarcado e a discriminação de gênero, que podem continuar mesmo dentro dessas lutas, como Angela Davis e outros têm argumentado (DAVIS; 2020; CRENSHAW, 1991).

Primeiro, essa abordagem relacional permite o reconhecimento das histórias, conhecimentos, línguas e criatividade política dos quilombolas, dos povos indígenas e dos povos racializados. Eles não são mais silenciados pelo que Joan Martinez-Allier chamava de “o culto do *wilderness*” (MARTINEZ-ALLIER; 2002, p. 1-5). Permite o reconhecimento da sua voz e lugar no esforço coletivo para enfrentar a crise ecológica de hoje. Em segundo lugar, essa abordagem relacional desessencializa o aquilombamento da esfera somente dos espaços naturais. Na verdade, muitos quilombolas e comunidades quilombola mantinham relações com outras pessoas escravizadas que permaneciam em *plantations*. Às vezes, os quilombolas desciam incógnitos das colinas e vendiam seus produtos agrícolas no mercado da cidade ou visitavam suas famílias e amores nas *plantations*. Alguns até encontraram empregos de meio período nas *plantations*, (DIOUF, 2014, p. 122-123) enquanto muitos invadiam *plantations* para obter alimentos e munições,

trazendo de volta homens e mulheres escravizados, quer quisessem ou não. Em terceiro lugar, a abordagem relacional abre perspectivas sobre formas de aquilombamento que não envolviam espaços naturais. Nas Américas também existia uma forma de “aquilombamento urbano” em que os quilombolas se misturavam no anonimato das grandes cidades (JOSÉ DOS REIS e DOS SANTOS GOMES, 1996, p. 19). Com mais da metade da população humana mundial vivendo em ambiente urbano hoje em dia, desempenhar essas formas modernas de aquilombamento, como os jardins urbanos por exemplo, ao mesmo tempo em que se constrói alianças com áreas rurais, pode ser outra premissa para a emancipação.

Wilderness ou Justiça?

Voltando à pergunta inicial, podem as experiências e o conceito de *wilderness* serem resgatados como um tema político eficaz para enfrentar a crise ecológica global? A dificuldade não vem das experiências agradáveis do ar livre que muitas pessoas desfrutam atualmente. O problema surge quando uma experiência histórica específica e suas conceitualizações políticas são tratadas como a bandeira que todos devem observar e seguir. Essa é a abordagem que leva à violência contra numerosos povos indígenas do mundo, ao colonialismo verde e ao orientalismo verde (LOHMAN; 1993). A questão torna-se então dupla. Até que ponto os defensores da natureza selvagem estão dispostos e capazes de reconhecer e se envolver construtivamente com a pluralidade de culturas, teorias e histórias de povos ao redor do mundo? Mais importante ainda, até que ponto as mulheres, os pobres e as minorias racializadas que historicamente foram excluídos dos discursos do *wilderness* podem estar interessados em se envolver com ela hoje, se suas vozes continuam a ser silenciadas? Certamente não ajuda que essa tentativa de encontrar uma experiência emancipatória na natureza selvagem para os negros seja uma experiência que silencia tanto a história desses espaços como as vozes, ecologias e teorias políticas do povo negro. A incapacidade do *wilderness* de reconhecer o outro é precisamente o que marcou a impossibilidade de um *wilderness creolizado* e descolonizado.

A consequência mais imediata do silenciamento do outro é a ausência de responsabilidade. Como William Cronon sublinhou, a ideologia o *wilderness* criou o mito do nascimento sagrado dos Estados Unidos em lugares selvagens e imaculados, um mito que permite escapar à responsabilidade por suas próprias ações e pela história coletiva da nação (CRONON, 1995, p. 11). Tal mito não permite que se considere nem que se expie a violenta história colonial sobre a qual os Estados Unidos foram criados. Ele permite escapar da responsabilidade e da justiça. Da mesma forma, enquanto pesquisava no Caribe, Malm certamente encontrou outro tema político: a exigência de reparação da escravidão. Com a abolição da escravidão, muitos países como a França e a Inglaterra não só não fizeram justiça aos antigos escravizados, mas alguns também pagaram realmente “reparação” financeira aos mestres que tinham perdido as suas “propriedades” (TIN, 2013). O ponto, que surpreendentemente não é mencionado neste ponto de vista marxista, é que o fim da escravidão foi muitas vezes alcançado apenas com a condição de “reparações” pagas aos antigos senhores pelos estados europeus. A abolição da escravidão significou um aumento do capital financeiro de antigos senhores. Um movimento internacional que promove a reparação pela escravidão tem estado ativo nos Estados Unidos e no Caribe. A Caribbean Community (CARICOM), uma agência interestadual que engloba quinze estados membros e cinco territórios associados no Caribe, exigiu formalmente a reparação para os descendentes de indígenas e africanos da região por crimes contra a humanidade na “forma de

genocídio, escravidão, tráfico de escravos e apartheid racial”.⁷ Os povos caribenhos, incluindo os descendentes das comunidades quilombolas e dos povos negros nos Estados Unidos, ainda estão à espera de que as suas exigências sejam atendidas. Já não é mais aceitável celebrar práticas “ecológicas” dos povos indígenas ao redor do mundo, enquanto sistematicamente ignoram suas vozes e exigências. Eu simplesmente peço o reconhecimento do outro como aquele que tem a sua própria posição, como aquele que tem igual dignidade de voz e poder de teoria no palco do mundo. Ao ouvir estas vozes, a palavra que se grita poderosamente não é *wilderness*, mas *justiça*.

Referências

- AJARI, N. **La dignité ou la mort: Éthique et politique de la race**. Paris: La Découverte, 2019.
- BAYET, F. “Overturning the Doctrine: Indigenous People and Wilderness—Being Aboriginal in the Environmental Movement.” In **The Great New Wilderness Debate**, CALLICOTT, J.B. e NELSON, M.P. (eds.), p. 314–24. Athens: University of Georgia Press, 1998.
- BECKLES, H. **Britain’s Black Debt: Reparations for Slavery and Native Genocide**. Kingston, Jamaica: University of the West Indies Press, 2013.
- BENOIT, C. **Corps, jardins, mémoires**. Paris: CNRS Éditions et Maisons des Sciences de l’Homme, 2000.
- BLANC, G. **L’invention du colonialisme vert: Pour en finir avec L’Eden Africain**. Paris: Flammarion, 2020.
- BRADFORD, S. **Harriet Tubman: The Moses of Her People**. Mineola, NY: Dover, 2019.
- BRATHWAITE, K. **The Development of Creole Society in Jamaica 1770–1820**. Kingston, Jamaica: Ian Randle, 2006.
- CADETE, J.J. **Le marxisme haïtien: Marxisme et anticolonialisme en Haïti, 1946–1986**. Paris: Éditions Delga, 2020.
- CALLICOTT, J.B. e NELSON M.P. (eds). **The Great New Wilderness Debate: An Expansive Collection of Writings Defining Wilderness from John Muir to Gary Snyder**. Athens: University of Georgia Press, 1998.
- CALLICOTT, J.B. e NELSON, M.P. (eds). **The Wilderness Debate Rages On: Continuing the Great New Wilderness Debate**. Athens: University of Georgia Press, 2008.
- CAMINERO-SANTAGELO, B. **Different Shades of Green: African Literature, Environmental Justice, and Political Ecology**. Charlottesville: University of Virginia Press, 2014.
- CAMPBELL, C. e NIBLETT, M. **The Caribbean: Aesthetics, World-Ecology, Politics**. Liverpool, UK: Liverpool University Press, 2016.
- CÉSAIRE, A. **Cahier d’un retour au pays natal**. 1939; repr., Paris: Présence Africaine, 1983.
- CHAMISEAU, P. **Le vieil homme et le molosse**. Paris: Gallimard, 1997.

⁷ CRC, Ten-Point Reparations Plan; Beckles, Britain’s Black Debt.

- CHIVALLON, C. **Espace et identité à La Martinique: Paysannerie des mornes et reconquête collective, 1840–1960**. Paris: Éditions CNRS, 1998.
- CONDÉ, M. **Moi, Tituba sorcière**. Paris: Mercure de France, 1986.
- CONES, H.J. **The Spirituals and the Blues**. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991.
- CONNEL, R. Maroon Ecology: Land, Sovereignty, and Environmental Justice. **Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, 25: 218–35, 2020.
- CRC (Caricom Reparations Commission). **Ten-Point Reparation Plan**. [caricomreparations.org/caricom /caricoms-10-point-reparation-plan](http://caricomreparations.org/caricom/caricoms-10-point-reparation-plan) (accessed July 23, 2020).
- CRENSHAW, K. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. **Stanford Law Review**, 43: 1241–99, 1991.
- CRONON, W. The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature. In **Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature**, CRONON, W. (ed.), 69–90. New York: W. W. Norton and Company, 1995.
- DANON, R. **Les voix du marronage dans la littérature Française du XVIIIe siècle**. Paris: Classiques Garnier, 2015.
- DARITY, W.,J. Forty Acres and a Mule in the Twenty-First Century. **Social Science Quarterly**, 89: 656–64, 2008.
- DAVIS, A. **Women, Race, Class**. 1981; repr., London: Penguin Books, 2020.
- DeLOUGHREY, E. **Allegories of the Anthropocene**. Durham, NC: Duke University Press, 2019.
- DeLOUGHREY, E; Didur, J. and CARRIGAN, A. (eds.) **Global Ecologies and the Environmental Humanities: Postcolonial Approaches**. New York: Routledge, 2015.
- DeLOUGHREY, E; HANDLEY, G. (eds.) **Postcolonial Ecologies, Literatures of the Environment**. New York: Oxford University Press, 2011.
- DENEVAN, W. The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492. **Annals of the Association of American Geographers**, 82: 369–85, 1992.
- DESCOLA, P. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2005.
- DIOUF, S. **Servants of Allah: African Muslim Enslaved in the Americas**. New York: New York University Press, 2003.
- DIOUF, S. **Slavery's Exiles: The Story of the American Quilombolas**. New York: New York University Press, 2014.
- DOS SANTOS GOMES, F. **Quilombos: Comunautés d'esclaves insoumis au Brésil, translated by Georges Da Costa**. Paris: L'Échappé, 2018.
- FERDINAND, M. **Une écologie décoloniale: Penser l'écologie depuis le monde Caribéen**. Paris: Éditions du Seuil, 2019.
- FINNEY, C. **Black Faces, White Spaces: Reimagining the Relationship of African Americans to the Great Outdoors**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014.
- GENOVESE, E. **From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World**. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1979.

GISSIBL, B. **The Nature of German Imperialism: Conservation and the Politics of Wildlife in Colonial East Africa**. New York: Berghan Books, 2016.

GREEN, A.W. Race and Slavery: Considerations on the Williams Thesis. In **British Capitalism and Caribbean Slavery**, SOLOW, B. e ENGERMAN, S. (eds.), 25–49. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

GUHA, R. Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique. **Environmental Ethics**, 11: 71–83, 1989.

HARDIN, G. Commentary: Living on a Lifeboat. **BioScience**, 24: 561–68, 1974.

HERSEY, D.M. **My Work Is That of Conservation: An Environmental Biography of George Washington Carver**. Athens: University of Georgia Press, 2011.

HOFFMAN, L.F. (ed.) **Jacques Roumain: Oeuvres complètes**. Madrid: Allca XX, 2003.

HOFMAN, C.L., L., ULLOA, H.J., HERRERA, M.E., SONY, J.J., TILL, S. and MENNO, H. Indigenous Caribbean Perspectives: Archaeologies and Legacies of the First Colonised Region in the New World. **American Archeology**, 92: 200–216, 2018.

HONNYCHURCH, L. **In the Forest of Freedom: The Fighting Quilombolas of Dominica**. Trafalgar, Spain: Papillote, 2017.

JOSÉ REIS, J. e DOS SANTOS GOMES, F. (eds.) **Liberdade por um fio, história dos quilombos do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LEMIRE, E. **Black Walden: Slavery and Its Aftermath in Concord, Massachusetts**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.

LEVONE, R.S., STAUFFER, J. e McKIVIGAN, J.R. (eds.) **The Heroic Slave: A Cultural and Critical Edition**. New Haven, CT: Yale University Press, 2015.

LOHMAN, L. Green Orientalism. **Ecologist**, 23: 202–205, 1993.

MALM, A. In Wildness Lies the Liberation of the World: On Maroon Ecology and Partisan Nature. **Historical Materialism**, 26: 3–37, 2018.

MARSHALL, B. The Black Caribs—Native Resistance to British Penetration into the Windward Side of St. Vincent 1763–1773. **Caribbean Quarterly**, 19: 4–19, 1973.

MARTINEZ-ALLIER, J. **The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation**. Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2002.

McINTOSH, P. **On Privilege, Fraudulence, and Teaching as Learning: Selected Essays 1981–2019**. New York: Routledge, 2020.

MERCHANT, C. Shades of Darkness: Race and Environmental History. **Environmental History**, 8: 380–94, 2003.

MINTZ, S. **Caribbean Transformations**. New York: Routledge, 2017.

MOOMOU, J. **Les marrons Boni de Guyane: Lutte et survie en logique coloniale, 1712–1880**. Matoury, Guyana: Ibis Rouge, 2013.

MOREAU DE SAINT-MÉRY, L.E. **Loix et constitutions des colonies Françaises de l'Amérique sous le vent, tome premier**. Paris: Quillaux et Mequignon Jeune, 1784.

MUIR, J. **John Muir: The Eight Wilderness Discovery Books**. London: Diadem, 2010.

MUKHERJEE, P.U. **Postcolonial Environment: Nature, Culture, and the Contemporary Indian Novel in English**. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2010.

NASH, R. **Wilderness and the American Mind**. New Haven, CT: Yale University Press, 2014.

NELSON, R.H. Environmental Colonialism, 'Saving' Africa from Africans. **Independent Review**, 8: 65–86, 2003.

NEUMANN, R. **Imposing Wilderness: Struggles over Livelihood and Nature Preservation in Africa**. Berkeley: University of California Press, 2008.

PATTULLO, P. e WILTSHIRE, b. (eds.) **Your Time Is Done Now. Slavery, Resistance, and Defeat: The Maroon Trials of Dominica (1813–1814)**. Trafalgar, Spain: Papillote, 2015.

PRICE, R. (ed.) **Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas**. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1996.

PRICE, R. **Rainforest Warriors: Human Rights on Trial**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

PRICE, R. **Travels with Tooy: History, Memory, and the African American Imagination**. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

PRICE, S. e PRICE, R. **Maroon Arts: Cultural Vitality in the African Diaspora**. Boston: Beacon Press, 1999.

"Principles of Environmental Justice." Adopted at the First National People of Color Environmental Leadership Summit, October 24–27, 1991, Washington, DC. www.ejnet.org/ej/principles.html (accessed July 23, 2020).

ROBERTS, N. **Freedom as Marronage**. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

ROBINSON, C.J. **Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000.

ROUMAIN, J. **Gouverneurs de la rosée**. Québec: Mémoire d'Encrier, 2007.

RUDISEL, C. e BLAISDELL, B. (eds.) **Slave Narratives of the Underground Railroad**. Mineola, NY: Dover, 2014.

RUFFIN, K.K. **Black on Earth: African American Ecoliterary Traditions**. Athens: University of Georgia Press, 2010.

SALAH-MOLINS, L. **Le code noir ou le calvaire de Canaan**. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

SAYERS, O.D. **A Desolate Place for a Defiant People: The Archeology of Quilombolas, Indigenous Americans, and Enslaved Laborers in the Great Dismal Swamp**. Gainesville: University Press of Florida, 2014.

SAYERS, O.D.; BURKE, P.B. e HENRY, M.A. The Political Economy of Exile in the Great Dismal Swamp. **International Journal of Historical Archaeology**, 11: 60–70, 2007.

SMITH, K.K. **African American Environmental Thought**. Lawrence: University Press of Kansas, 2007.

SMITH, K.K. What Is Africa to Me? Wilderness in Black Thought, 1860–1930. **Environmental Ethics**, 27: 279–97, 2005.

- SPENCE, M.D. **Dispossessing the Wilderness, Indian Removal, and the Making of the National Parks**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- STAMPP, K. **The Peculiar Institution**. New York: Knopf, 1956.
- TAYLOR, D. **The Rise of the American Conservation Movement: Power, Privilege, and Environmental Protection**. Durham, NC: Duke University Press, 2016.
- TAYLOR, D. The State of Diversity in Environmental Organizations: Mainstream NGOs, Foundations, Government Agencies. **Green 2.0**, July 2014. www.diversegreen.org/the-challenge/.
- THOREAU, D.H. Economy. In **Walden and Civil Disobedience**, 45–124. New York: Penguin Classics, 1983.
- TIFFIN, H. e HUGGAN, G. **Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment**. London: Routledge, 2009.
- TIN, L.G. (ed.) **De l'esclavage aux réparations, les textes clés d'hier et d'aujourd'hui**. Paris: Les Petits Matins, 2013.
- TROUILLOT, M.R. **Silencing the Past: Power and the Production of History**. Boston: Beacon Press, 2015.
- WHITE, M. **Freedom Farmers: Agricultural Resistance and the Black Freedom Movement**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2019.
- WILLIAMS, E. **Capitalism and Slavery**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007.
- ZOBEL, J. **Diab'-là: Roman antillais**. Paris: Nouvelles Éditions Latine, 1946.

Sementes da memória: legados botânicos da diáspora Africana

Judith Carney

Department of Geography, University of California, Los Angeles, CA, USA

Tradução:

Angela Steward

Revisão:

Emmanuel Duarte Almada

1 Publicação Original: Carney, Judith, "*Seeds of Memory: Botanical Legacies of the African Diaspora*," Em African Ethnobotany in the Americas. Editado por Robert Voeks e John Rashford. 2013. New York: Springer. Disponível em: <https://link.springer.com/book/10.1007/978-1-4614-0836-9>.

Sementes da memória: legados botânicos da diáspora Africana

Resumo

A expansão ultramarina europeia entrou em pleno vigor nas décadas seguintes a 1492, o que levou a um intercâmbio intercontinental sem precedentes de espécies vegetais e animais. A literatura sobre o Intercâmbio Colombiano enfatiza as culturas do Novo Mundo e asiáticas que revolucionaram os sistemas alimentares da África, mas ignora amplamente o papel das culturas africanas nos trópicos do Novo Mundo. Este capítulo chama a atenção para os aspectos africanos negligenciados do Intercâmbio Colombiano. Durante o período inicial de desenvolvimento das *plantations*, os africanos escravizados desempenharam um papel crucial na dispersão das plantas e animais africanos para alimentação através do Oceano Atlântico. Para apreciar plenamente como os povos africanos contribuíram para a formação e desenvolvimento dos sistemas agrícolas do Novo Mundo, carecemos adotar uma nova perspectiva sobre as sociedades de *plantation*. Ao contrário das pesquisas convencionais, que se concentram em estudos de *commodities* para exportação, devemos nos concentrar nas plantas que os africanos escravizados cultivavam para suas próprias necessidades alimentares. Isto, por sua vez, chama a atenção para o papel das espécies africanas como um suporte logístico vital do comércio transatlântico de escravos. Também, lança luz sobre a agência dos africanos escravizados no cultivo pioneiro de plantas alimentares em suas áreas agrícolas, como quintais e hortas mantidas nos arredores das suas residências.

Palavras-chave: intercâmbio colombiano, diáspora africana, escravidão, subsistência, animais de alimentação e assinaturas culinárias.

Semillas de la memoria: legados botánicos de la diáspora africana

Resumen

Las décadas siguientes a 1492 iniciaron una era de expansión europea en el extranjero, lo que llevó a un intercambio intercontinental sin precedentes de especies de plantas y animales. La literatura sobre el intercambio colombino enfatiza los cultivos del Nuevo Mundo y Asia que revolucionaron los sistemas alimentarios de África, pero ignora el papel de los cultivos africanos en los trópicos del Nuevo Mundo. Este capítulo llama la atención sobre los componentes africanos descuidados del intercambio colombino. El movimiento de plantas y animales africanos a través del océano Atlántico en el período inicial de desarrollo de las plantaciones dependió del comercio transatlántico de esclavos para su dispersión. Las plantas y los animales llegaron en barcos de esclavos junto con los cautivos africanos para quienes las especies eran alimentos tradicionales, medicinales y animales para la alimentación. Una apreciación adecuada de las contribuciones africanas a los sistemas agrícolas del Nuevo Mundo requiere una nueva perspectiva sobre las sociedades de plantaciones, una que cambie la investigación estándar de los productos de exportación que cultivaron los esclavos a las plantas que cultivaron para sus propias necesidades. Esto, a su vez, llama la atención sobre la importancia de las especies africanas como un apoyo logístico vital del comercio de esclavos transatlántico y sobre la agencia de los africanos esclavizados en la pionera cultivación de plantas alimenticias familiares en sus jardines y campos de cultivo.

Palabras clave: Intercambio colombino, diáspora africana, esclavitud, subsistencia, animales de alimento y firmas culinarias.

Seeds of memory: botanical legacies of the african diaspora

Abstract

The decades following 1492 launched an era of European overseas expansion, which led to an unprecedented intercontinental exchange of plant and animal species. Literature on the Columbian Exchange emphasizes the New World and Asian crops that revolutionized the food systems of Africa but ignores the role of African crops in the New World tropics. This chapter draws attention to the neglected African components of the Columbian Exchange. The movement of African plant and food animals across the Atlantic Ocean in the initial period of plantation development depended on the transatlantic slave trade for their dispersal. Plants and animals arrived on slave ships together with African captives for whom the species were traditional dietary staples, medicinals, and food animals. A proper appreciation of African contributions to New World agricultural systems requires a new perspective on plantation societies, one that shifts standard research from the export commodities that slaves grew to the plants they cultivated for their own needs. This in turn draws attention to the significance of African species as a vital logistical support of the transatlantic slave trade and to the agency of enslaved Africans in pioneering cultivation of familiar dietary plants in their dooryard gardens and food fields.

Keywords: *Columbian Exchange, African diaspora, Slavery, Subsistence, Food animals, Culinary signatures*





A expansão ultramarina europeia entrou em pleno vigor nas décadas seguintes a 1492, o que levou a um intercâmbio intercontinental sem precedentes de espécies vegetais e animais. O historiador Alfred W. Crosby nomeou este processo o “Intercâmbio Colombiano”. Em seu segundo livro, *Imperialismo Ecológico*, Crosby chamou a atenção para o papel das pessoas “comuns” na transferência de espécies biológicas através do globo. Entre essas pessoas incluírem, os imigrantes europeus para novas terras – especificamente aquelas que não operavam como administradores, cientistas ou representantes de instituições coloniais, como jardins botânicos, sociedades científicas e museus. Com as espécies vegetais e animais que as acompanhavam, os colonos europeus transformaram os ambientes da Austrália, Nova Zelândia e África do Sul em, nas palavras de Crosby, “Neo-Europas” (*Neo-Europes*) (CROSBY, 1972; 1986).

Entretanto, a literatura sobre o Intercâmbio Colombiano ignora outra importante transferência intercontinental de espécies durante o mesmo período, o que também ocorreu como consequência da imigração. Neste caso, a migração não foi voluntária, mas forçada, e os agentes de disseminação envolveram tanto europeus quanto africanos escravizados. As plantas africanas e os animais de alimentação também foram fundamentais para a colonização europeia dos trópicos do Novo Mundo. O movimento desta biota através do Oceano Atlântico para a América tropical durante o primeiro século de desenvolvimento das *plantations* dependia significativamente do comércio transatlântico de escravos; neste caso, os africanos escravizados eram agentes-chave de dispersão. Plantas e animais chegaram em navios negreiros junto com os prisioneiros africanos para quem eles eram alimentos básicos tradicionais, medicamentos e animais de alimentação. Embora a literatura sobre o Intercâmbio Colombiano destaca o papel dos cultivos do Novo Mundo e da Ásia na revolução dos sistemas alimentares da África, pouca atenção foi dada ao impacto das espécies africanas nas terras baixas da América tropical. De particular interesse é o significado contrastante destas espécies africanas para os donos de escravos, em comparação com os escravizados.

Este capítulo examina os componentes amplamente silenciados do Intercâmbio Colombiano, nomeadamente, aqueles feitos por africanos. A discussão se refere a mais de duas dúzias de plantas, que chegaram às sociedades de *plantation* durante o comércio transatlântico escravista (Tabela 1). A maioria delas é de origem africana. Outras, domesticadas originalmente na Ásia, chegaram ao continente na pré-história, quando os africanos as adotaram nos sistemas agrícolas existentes. Cada uma dessas plantas está documentada no registro histórico dos cultivos mantidos nas sociedades de *plantation* do Novo Mundo.

Uma apreciação adequada das contribuições africanas aos sistemas agrícolas do Novo Mundo requer uma nova perspectiva sobre as sociedades de *plantation*, que transforma a ênfase das espécies de *commodities* destinadas à exportação para as plantas cultivadas pelos africanos para suprir suas necessidades no Novo Mundo. Isto, por sua vez, chama a atenção para três preocupações adicionais e inter-relacionadas: (1) o significado das espécies africanas como suporte logístico vital do comércio transatlântico de escravos, (2) seu papel na colonização dos trópicos do Novo Mundo, e (3) a agência dos africanos escravizados no cultivo pioneiro de plantas medicinais e alimentares em suas hortas e quintais.

Como introdução, é importante entender a crescente interseção das experiências europeias e africanas que começaram logo no início da “Era da Descoberta”. Antes da colonização europeia das Américas, existiam africanos escravizados na Península Ibérica. Eles chegaram durante a ocupação muçulmana através do comércio trans-saariano de escravos. Documentos registram sua presença na Espanha durante o século XIV. Com a expansão marítima no início do século XV, os portugueses desviaram o comércio de escravos para a importação direta de lugares onde suas caravelas chegavam ao longo da costa africana. Em 1448, cerca de 1.000 escravos haviam sido transportados pelo mar para Portugal e suas colônias nas ilhas atlânticas (Madeira, Açores).

Tabela 1 Plantas africanas mencionadas nos registros históricos das sociedades de *plantation* da América tropical

Nome comum – Português	Nome científico
CEREAIS	
Painço	<i>Pennisetum glaucum</i>
Sorgo	<i>Sorghum bicolor</i>
Arroz	<i>Oryza spp.</i>
TUBÉRCULOS	
Inhame	<i>Dioscorea cayenensis</i>
Plátano, banana compridas, banana	<i>Musa spp.</i>
Taro	<i>Colocasia esculenta</i>
LEGUMES	
Feijão-fradinho, feijão-caupi, feijão-miúdo, feijão-macáçar	<i>Vigna unguiculata</i>
Feijão-guandu, feijão-congo	<i>Cajanus cajan</i>
Amendoim do bambara	<i>Vigna subterranea</i>
Feijão-pedra, feijão-cutelinho	<i>Lablab purpureus</i>
PLANTAS OLEAGINOSAS E FRUTAS	
Mamona, rícino	<i>Ricinus communis</i>
Dendê	<i>Elaeis guineensis</i>
Melancia	<i>Citrullus lanatus</i>
Melão	<i>Cucumis melo</i>
Akee, ackee	<i>Blighia sapida</i>
BEBEIDAS	
caruru-da-guiné, uce, baguiche, quiabo-azedo, quiabo-róseo, quiabo-roxo erosélia	<i>Hibiscus sabdariffa</i>
Noz-de-cola	<i>Cola spp.</i>
VERDURAS E TEMPEROS	
Quiabo	<i>Hibiscus esculentus</i>
Juta, quiabo da mata	<i>Corchorus olerius</i>
A pimenta-da-áfrica	<i>Xylopi aethiopica</i>
Jiló	<i>Solanum aethiopicum</i>
FORRAGEIRAS	
Capim-mombaça	<i>Panicum maximum</i>
Capim-angola	<i>Brachiaria mutica</i>
Gramma-bermudas	<i>Cynodon dactylon</i>
Capim-gordura	<i>Melinis minutiflora</i>
Jaraguá	<i>Hyparrhenia rufa</i>

Fonte: Carney and Rosomoff (2009)

Em meados do século XVI, os escravos africanos formaram um décimo da população de 100.000 habitantes de Lisboa. A população escrava de Sevilha ultrapassou 6.000, ou seja, um em cada 14 habitantes urbanos foi escravizado (Fig. 2.1) (PIKE, 1967; SAUNDERS, 1982).

Figura 1 - Imagem de artista anônimo. Chafariz d'el Rey, c. 1570-1580 (Reproduzido com permissão da Coleção Joe Berardo, Lisboa, Portugal)



Os primeiros escravos africanos introduzidos no Novo Mundo vieram de Sevilha, onde muitos haviam nascido. Em 1510, os monarcas espanhóis enviaram 200 escravos africanos para Hispaniola (foram batizados na fé cristã pouco antes de sua partida). Escravos africanos e libertos também faziam parte dos exércitos conquistadores do Novo Mundo. Um exemplo é Juan Garrido, que nasceu na África Ocidental por volta de 1480, escravizado pelos portugueses na adolescência, e levado para a Hispaniola em 1503. Ele fez parte do contingente que desembarcou em Veracruz, México, com Cortés e seu exército em 1519. A figura anônima descrita na Fig. 2.2 pode ter sido Garrido ou outro africano cujo destino similar o colocou como participante da conquista espanhola do Império Asteca (RESTALL, 2000).

Alimentos cultivados na África como um suporte vital do comércio escravista do Atlântico

Os africanos participaram plenamente da Revolução Neolítica que levou à domesticação de plantas e animais em diferentes partes do mundo, começando há cerca de 10.000 anos. As contribuições africanas para o fornecimento global de alimentos incluem nove cereais, meia dúzia de culturas de raiz, cinco plantas oleaginosas, várias forrageiras e verduras, três frutíferas e nozes, café e a cabaça (Tabela 2). A maioria destes alimentos básicos são espécies tropicais e não são amplamente conhecidos dos consumidores europeus e norte-americanos. As contribuições africanas para os suprimentos mundiais de alimentos são frequentemente negligenciadas, porque alguns dos alimentos básicos do continente são incorretamente supostos como sendo de origem asiática. Mas o continente africano abriga várias culturas alimentares indígenas, incluindo arroz (*Oryza glaberrima*) e berinjela (NRC, 1996; 2006; CARNEY, 2001).

Figura 2 - A imagem El Encuentro de Cortes y Moctezuma aparece em Fray Diego de Duran, Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme, Plancha 58, c. 1579-1581 (Reproduzido com cortesia de La Biblioteca Nacional, Madrid, Espanha)



Tabela 2 – Culturas alimentares de origem africana

Nome científico	Nomes comuns
CERRADO/SAVANNA	
<i>Ricinus communis</i> L.	Mamona, rícino
<i>Adansonia digitata</i> L.	Baobá
<i>Brachiaria deflexa</i> (Schumach.) C.E. Hubb. Ex. Robyns	Paniço de guiné
<i>Ceratothera sesamoides</i> Endl.	Gergelim falso
<i>Citrullus lanatus</i> (Thunb.) Matsum. & Nakai	Melancia
<i>Corchorus olitorius</i> L.	Juta, quiabo da mata
<i>Cucumis melo</i> L.	Melão
<i>Digitaria decumbens</i> Stent	Capim-pangola
<i>Digitaria exilis</i> (Kippist) Stapf	Fonio
<i>Digitaria iburua</i> Stapf	Fonio preto
<i>Hibiscus cannabinus</i> L.	<i>Kenaf</i>
<i>Hibiscus sabdariffa</i> L.	Vinagreira, cuxá, caruru-da-guiné, uce, baguiche, quiabo-azedo, quiabo-róseo, quiabo-roxo, erosélia
<i>Lagenaria siceraria</i> (Molina) Standl.	cabaça, abóbora d'água
<i>Oryza glaberrima</i> Steud.	Arroz africano
<i>Parkia biglobosa</i> (Jacq.) R. Br. Ex G. Don	Alfarroba
<i>Pennisetum glaucum</i> (L.) R. Br.	Milheto, ou milheto-pérola, massango mexoeira
<i>Polygala butyracea</i> Heckel	<i>Beniseed</i> preto
<i>Sesamum alatum</i> Thonn.	Gergelim

<i>Sesamum radiatum</i> Schumach. & Thonn	<i>Beniseed</i>
<i>Solanum aethiopicum</i> L.	Jiló
<i>Solanum incanum</i> L.	Tomate amagro
<i>Solanum macrocarpon</i> L.	Berinjela africana, tomatillo
<i>Sorghum bicolor</i> (Linn.) Moench	Sorgo
<i>Vitellaria paradoxa</i> C.F. Gaertn.	Carité
<i>Vigna subterranea</i> (L.) Verdc.	Amendoim do bambara, Voandzeia
<i>Xylopia aethiopica</i> (Dunal) A. Rich	Pimenta-da-áfrica
SAVANA DA ÁFRICA OCIDENTAL - ECÓTONO DO BOSQUE	
<i>Aframomum melegueta</i> K. Schum.	Pimenta malagueta
<i>Amaranthus</i> spp.	Amaranto, espinafre africano, "callaloo", bledo
<i>Blighia sapida</i> K.D. Koenig	Akee, ackee
<i>Cajanus cajan</i> (L.) Millsp.	Feijão-guandu, feijão-congo
<i>Coffea robusta</i> Linden	Coffee (robusta)
<i>Cola acuminata</i> (P. Beauv.) Schott & Endl.	Noz-de-cola
<i>Cola nitida</i> (Vent.) Schott & Endl.	Noz-de-cola
<i>Cucumeropsis edulis</i> (Hook. f.) Cogn.	<i>Egusi</i> (nome Yoruba)
<i>Dioscorea bulbifera</i> L.	Inhame, cará, cará-do-arouinhame-do-ar, cará-moela, cará-voador, cará-de-árvore, cará-taramela, cará-de-ramaoucará-aéreo
<i>Dioscorea cayenensis</i> Lam	Yellow guinea yam
<i>Dioscorea dumetorum</i> (Kunth) Pax	Three-leaved or bitter yam
<i>Dioscorea rotundata</i> Poir.	Inhame de guiné amarelo
<i>Elaeis guineensis</i> Jacq.	Dendê
<i>Gossypium herbaceum</i> L.	Algodão
<i>Hibiscus esculentus</i> L.	Quiabo
<i>Kerstingiella geocarpa</i> Harms	Amendoim d' <i>Hausa</i> , amendoim <i>Kersting</i>
<i>Momordica charantia</i> L.	Melão-de-são-caetano
<i>Piper guineense</i> Schumach & Thonn.	Pimenta-de-são-tomé, jjefo
<i>Plectranthus esculentus</i> N.E. Br.	Batata-dedo, <i>Dazo</i>
<i>Solenostemon rotundifolius</i> (Poir.) J.K. Morton	Batata d' <i>Hausa</i> , <i>piasa</i>
<i>Sphenostylis stenocarpa</i> (Hochst. ex A. Rich.) Harms	Feijão-inhame-africano
<i>Tamarindus indica</i> L.	Tamarindo
<i>Telfairia occidentalis</i> Hook. f.	Abobora acanelada, ugu
<i>Vigna unguiculata</i> (L.) Walp.	Feijão-fradinho, feijão-caupi, feijão-miúdo, eijão-macáçar
ETIÓPIA/PLANALTOS DA AFRICA OCIDENTAL	
<i>Avena abyssinica</i> Hochst.	Aveia Egito
<i>Catha edulis</i> Forssk.	Khat, cat, qat, quat, gatoumiraa
<i>Coccinia abyssinica</i> (W. & A.) Cogn	<i>Anchote</i>
<i>Coffea arabica</i> L.	Café (arábica)

<i>Eleusine coracana</i> (Linn.) Gaertn	sorgo-de-deo
<i>Ensete ventricosum</i> (Welw.) Cheesman	Enset, banana falsa, banana-de-etiope
<i>Eragrostis tef</i> (Zucc.) Trotter	Tef
<i>Guizotia abyssinica</i> (L.f.) Cass.	Semente do Níger, <i>noog</i>
<i>Lablab purpureus</i> Sweet	Feijão-pedra, feijão cutelinho
<i>Panicum maximum</i> Jacq.	O capim-mombaça
<i>Pennisetum clandestinum</i> Hochst. Ex Chiov.	Capim kikuio

Fonte: Harlan (1975), 71–72 and MacNeish (1992), 298–318

Os africanos também contribuíram de maneira importante para o desenvolvimento de vários cultivos asiáticos que chegaram ao continente africano séculos antes do início do comércio transatlântico de escravos (McNEILL, 2000; ALPERN, 2008). Estas incluem os cultivos de raízes: taro, o inhame asiático, o gengibre, a banana-comprida e a banana. A banana e seu primo, a banana-comprida², chegaram à África entre 2.000 e 3.000 anos atrás. As experiências africanas com essas plantas aparentadas levaram ao desenvolvimento de novos cultivares e ao surgimento de centros secundários de domesticação no continente africano (de LANGHE, 1995; MBIDA *et al.* 2000; KLEIMAN, 2003). Os estudiosos do intercâmbio colombiano enfatizam a origem geográfica de espécies, como a banana e a banana-comprida, ao invés do continente onde os europeus imigrantes as encontraram na terra pela primeira vez, tornando invisíveis as contribuições botânicas africanas e as atribuindo simplesmente como parte das transferências globais de plantas. Tais pontos de vista perpetuam inadvertidamente a percepção equivocada da África como um continente com poucos recursos botânicos próprios - um continente que sempre dependeu de alimentos introduzidos de outros lugares para a sobrevivência de seus povos.

Durante o comércio Atlântico de escravos, a África, de fato, produzia regularmente alimentos excedentes. Sabemos disso pelos registros de carga dos navios, bem como pelos registros e desenhos dos capitães dos navios, que dependiam de alimentos cultivados na África para facilitar o comércio de seres humanos. Enquanto os navios negreiros transportavam alguns estoques de alimentos da Europa, os capitães dependiam em grande parte dos excedentes de alimentos africanos para alimentar os escravizados na Passagem do Meio. Os alimentos comprados nos portos da Guiné incluíam culturas ameríndias introduzidas - notadamente milho, mandioca-brava e amendoim - enfatizados na literatura sobre o intercâmbio colombiano, bem como alimentos básicos indígenas africanos (como painço, arroz, mandioca-brava, feijão-fradinho e pimenta malagueta). Os capitães dos navios negreiros compraram alimentos básicos a granel, revelando frequentemente uma preferência distinta pelos alimentos básicos tradicionais da dieta africana, porque eles geralmente acreditavam que as taxas de mortalidade na Passagem do Meio melhoravam quando os cativos recebiam alimentos aos quais estavam acostumados. Os comerciantes de escravos também compraram provisões para a travessia transatlântica de intermediários comerciais africanos, supridos pelos fortes europeus ao longo da costa da Guiné e nos mercados locais (CARNEY e ROSOMOFF, 2009).

A região do Senegal à Libéria, conhecida durante o comércio de escravos como a Costa da Alta Guiné, forneceu cereais indígenas como o painço (*Pennisetum glaucum*), sorgo (*Sorghum bicolor*) e arroz africano (*O. glaberrima*), além do amendoim-bambara (*Vigna subterrâneo*) e a pimenta Guiné (*Aframomum melegueta*). Os produtos alimentares tradicionais comprados

² Embora tenhamos optado por essa tradução, a banana-comprida é mais conhecida no Brasil como banana-da-terra, pacova e nos demais países latino-americanos como plátano.

ao sul da Baixa Guiné incluíam inhame africano (*Dioscorea cayenensis*, *D. rotundata*), o dendê (*Elaeis guineensis*), o feijão-fradinho (*Vigna unguiculata*), e o feijão-guandu (*Cajanus cajan*). As culturas de raízes asiáticas, que os africanos incorporam em seus sistemas de cultivos na pré-história, também figuravam nas compras de alimentos, especificamente o inhame asiático (*Dioscorea alata*), o taro (*Colocasia esculenta*) e as bananas compridas (*Musa spp.*). A noz-de-cola africana (*Cola nitida*, *C. acuminata*) também aparecia frequentemente em os navios que transportava escravos. Há muito tempo o medicamento africano tradicional, a noz-de-cola, era valorizada por sua capacidade de melhorar o sabor da água potável armazenada. Os capitães rapidamente adotaram a prática africana: ao colocar a noz-de-cola em barris de água nos navios, a água estagnada podia ser refrescada e tornada palatável novamente durante a longa viagem transatlântica (HAIR et al. 1992, vo I, p. 188).

Introduções de animais africanos e forragens

Os navios europeus transportaram deliberadamente gado africano para a América tropical, uma vez que os animais estavam mais bem adaptados ao clima do que seus parentes europeus. Sem uma pelagem de lã, as ovelhas “peludas” africanas eram mais adequadas aos trópicos das terras baixas do que as raças europeias. Assim, satisfaz as exigências dos colonos por animais adequados aos ambientes tropicais do Novo Mundo. A ovelha de “pelo” foi introduzida como um alimento no início do período de colonização do Brasil, Barbados e Jamaica. Marcgraf notou sua chegada ao Brasil através de navios da África Ocidental. Ele também registrou os nomes portugueses do século XVII para as ovelhas de pelo: carneiro de Guiné e carneiro d’Angola (MARGRAVE, 1942, p. 234). Escrevendo sobre a Jamaica no final daquele século, Hans Sloan - fundador do Museu Britânico - indicou que as ovelhas da ilha eram de uma raça que vinha da África (SLOANE, 2001, vol. I, p. 254). Richard Ligon, que residiu em Barbados durante a década de 1640, identificou dois locais ao longo da costa africana onde as ovelhas “peludas” eram transportadas para a colônia inglesa: “[Eles] são trazidos de *Guinny* e *Binny*³, e esses têm pelos crescendo neles, em vez de lã; e parecem mais como cabras do que ovelhas” (LIGON, 1970, p. 59).

O gado africano também compreendia parte dos rebanhos introduzidos nas Américas. No século XVII, os europeus tinham desenvolvido um comércio florescente de animais vivos, carne e peles com os povos locais que mantinham criações animais da Costa da Alta Guiné. O gado africano era vendido para os navios negreiros (GAMBLE e HAIR, 1999). O desenho de Jean Barbot, feito durante uma expedição francesa para captura de escravos à África Ocidental no final do século XVII, mostra africanos transportando gado (provavelmente o indígena anão de raça n’dama) em suas canoas para navios negreiros à espera (Fig. 2.3) (BARBOT, 1752, p. 99). A imagem, que sugere a transferência de gado africano para o Novo Mundo, está de acordo com os resultados de estudos genéticos recentes. Pesquisas genéticas revelam que o gado africano foi, de fato, trazido para a América tropical e influenciou o desenvolvimento das populações de gado crioulo do Novo Mundo. A análise do DNA mostra as introgressões genéticas do gado africano de duas maneiras - uma através da Península Ibérica e a outra diretamente da África Ocidental. No primeiro caso, o gado africano entrou nos rebanhos ibéricos em dois períodos distintos - durante a Idade do Bronze, quando foram introduzidos através do Estreito de Gibraltar e durante a ocupação moura da Península Ibérica. Essas introduções contribuíram com genes de progenitores africanos para a população bovina ibérica. Entretanto, algumas raças do Novo

³ Ginny e Binny referir-se a Guiné e Guiné-Bissau

Mundo (por exemplo, crioulo Guadalupe, outro tipo encontrado no Brasil) foram diretamente influenciadas pelo DNA do gado importado da África Ocidental durante o comércio transatlântico escravista. Adequado à alta temperatura e umidade das terras baixas da América tropical, esse tipo de gado foi introduzido da África Ocidental através de rotas estabelecidas por Portugal e França para o transporte de seres humanos (CYMBRON *et al.* 1999; MAGEE *et al.* 2002; LIRÓN *et al.* 2006; CARNEY e ROSOMOFF, 2009; GINJA *et al.* 2009).

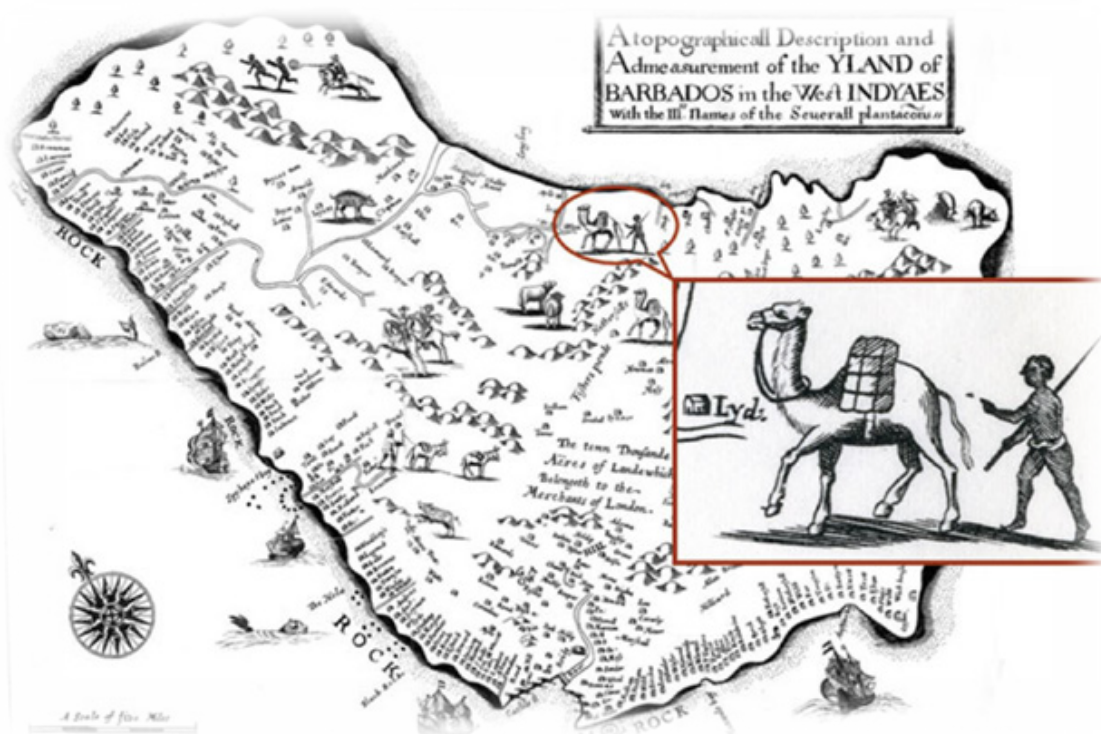
Figura 3 - Barbot (1752 , vol. V, Placa E, 99)



Animais de transporte, tais como burros (nativos da África) e camelos, também foram trazidos para as Américas no início do período de colonização. Os portugueses deram o nome de uma raça de burros (asno comum, *Equus asinus*) que transportaram, “os assinigoes”, provavelmente em homenagem ao pastor de gado, Berber Azenegues, que vivia ao norte do rio Senegal e com quem eles negociavam trocas na Ilha Arguim. Richard Ligon comentou sobre esta raça presente em Barbados e a esboçou em seu mapa da ilha do século XVII (LIGON, 1970).

Os espanhóis começaram a usar camelos no Peru do século XVI como animais de carga para transportar cargas pesadas das montanhas e através do deserto costeiro. Estes camelos não chegaram ao Novo Mundo diretamente da Arábia, mas vieram da África Ocidental e das ilhas atlânticas ao largo da Senegambia. Os ingleses seguiram o precedente espanhol, confiando nos camelos como animais de transporte em sua colônia de açúcar de Barbados nas primeiras décadas de desenvolvimento das *plantations*. Os camelos são retratados, com um africano escravizado, cuidando do animal no mapa de Ligon, que data de 1647 (Fig. 2.4) (LIGON, 1970). Os camelos tinham formado um importante componente das criações animais na região semiárida entre Marrocos e o rio Senegal no século III d.C. Quando os espanhóis completaram sua conquista das Ilhas Canárias e do povo indígena Guanche no século XV, invadiram o continente africano próximo (hoje Marrocos e Saara espanhol, a apenas 100 km de distância) em busca de camelos, gado bovino, ovinos, caprinos e escravos (RUMEO DE ARMAS, 1956, p. 115). De fato, os berberes do continente eram conhecidos como pastores habilidosos. A presença do camelo no Peru chegou ao fim em 1615, quando os escravos fugitivos mataram o último espécime restante para se alimentar. Mas o uso de camelos continuou no século XVII em Barbados e Saint Domingue (CROSBY, 1972; MERCER, 1973; McCLELLAN, 1992).

Figura 4 - Detalhe do mapa de Ligon de Barbados (Ligon 1970 [c. 1647], imagem em frente ao livro)



O gado africano era acompanhado através do Atlântico pelas gramíneas indígenas que eram suas forragens naturais. Cinco espécies forrageiras africanas chegaram desta forma (Tabela 1). O significado da África para sua introdução é reconhecido nos nomes que algumas das forrageiras ainda possuem nas línguas coloniais: capim-Guiné e capim-Angola. As gramíneas de pasto africanas provavelmente se dispersaram nos cascos de bovinos, ovinos, caprinos e outros animais introduzidos na América tropical para alimentação. Introduções repetidas asseguraram a rápida dispersão dessas gramíneas. Os capins, Guiné e Angola foram especialmente apreciadas por suas qualidades nutritivas e por ser bem adaptadas e, portanto, fáceis de cultivar no clima tropical (PARSONS, 1970). Elas foram semeadas, cortadas e transportadas para alimentar vacas leiteiras e cavalos no Brasil, Cuba, e muitas outras partes dos trópicos do Novo Mundo (CHASE, 1944; DEBRET, 1954; WATTS, 1987).

A mamoneira africana: significado contrastante para os proprietários de escravos e os escravos

O comércio transatlântico de escravos também impulsionou a chegada de várias plantas africanas apreciadas por suas propriedades medicinais às Américas. Estas espécies incluíam tamarindo, goma arábica, melão-de-são-caetano (*Momordica charantia*), pimenta malagueta, noz-de-cola, e a mamoneira. A mamoneira foi estabelecida em uma data antecipada no Brasil e introduzida em Santo Domingo a partir da África em 1509. Ela esteve presente com a fundação da economia da plantação puritana na Ilha de Providence no século seguinte. Documentos do século XVII também indicam sua presença nas Ilhas Leeward, Barbados e Martinica (PISO, 1957; KUPPERMAN, 1993; WATTS, 2000). O geógrafo David Watts chamou-o de um grande agente de mudança ambiental no início da história da colonização das Índias Ocidentais (c.

1624-1645) (WATTS, 1987, p. 169). Albert Eckhout - um pintor que acompanhava a expedição científica ao Brasil ocupado pela Holanda (1630-1654) - incluiu a fábrica de mamona em sua pintura de 1641, Mameluco com um Cesto de Flores (Fig. 2.5) (BUVELOT, 2004, p. 57). Willem Piso, naturalista da expedição, esboçou e descreveu uma planta que ele considerava nativa da América tropical (Fig. 2.6) (PISO, 1957, p. 385-386).

Fig. 5. Mameluke com uma cesta de flores (Buvelot 2004 ,57)

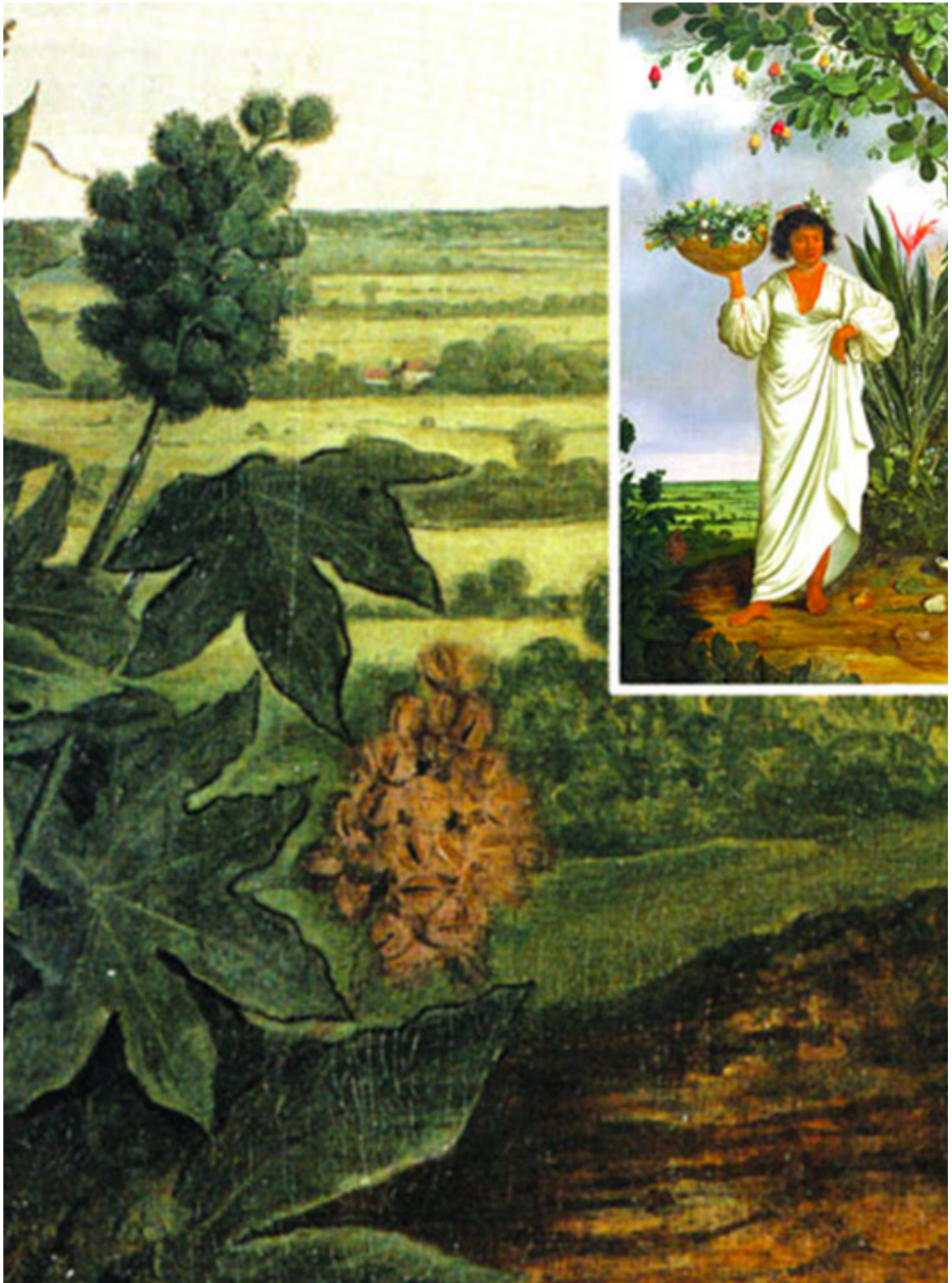
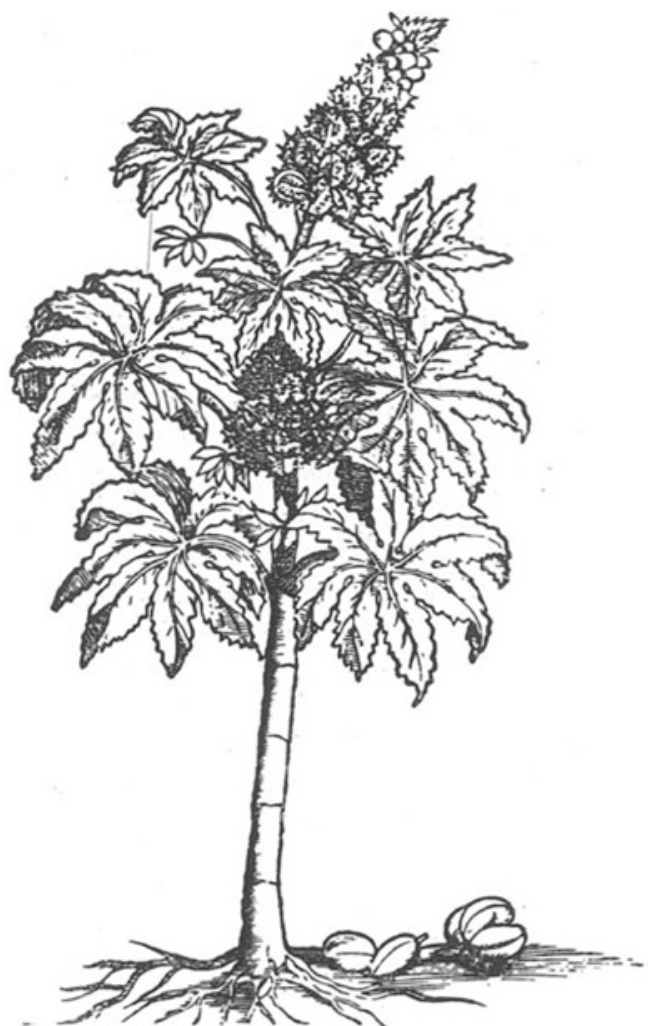


Fig. 6. pé de mamona (1957 [1645], 385)



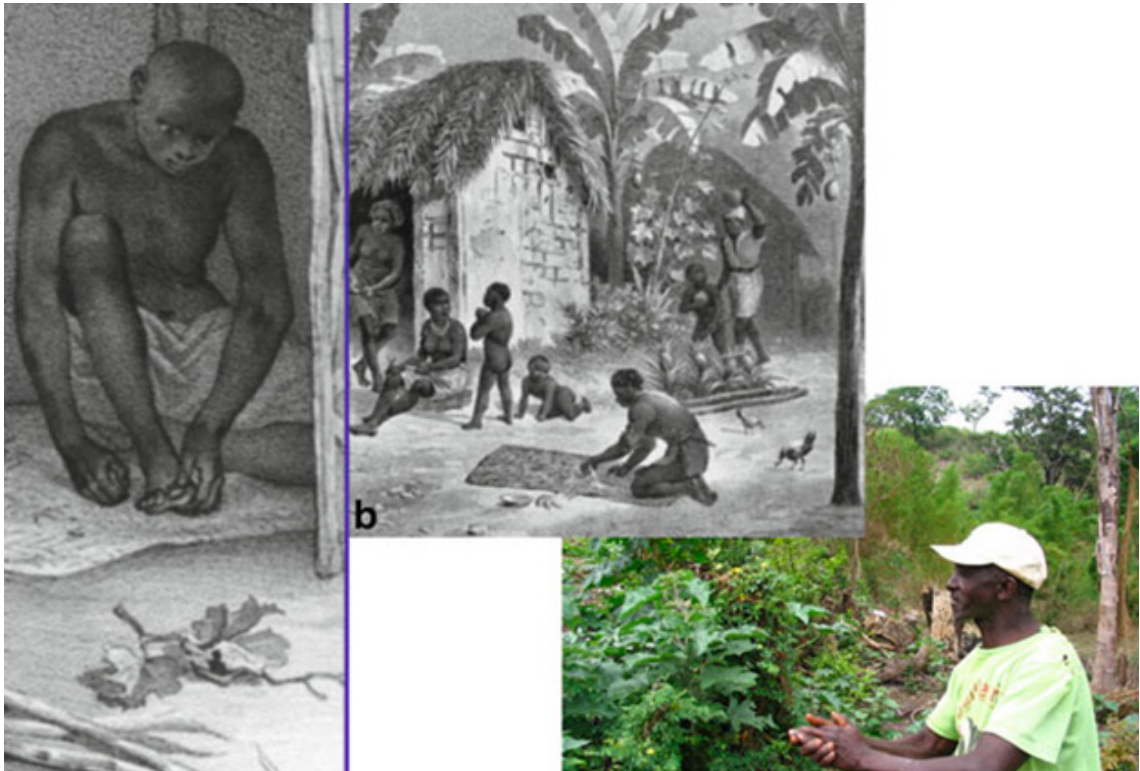
NHAMBU GUAÇÚ OU RÍCINO AMERICANO

A mamoneira (*Ricinus communis*) tinha um papel importante no alívio dos males do comércio transatlântico escravista. Os comerciantes de escravos dos dois lados do Atlântico aprenderam a apreciar as propriedades medicinais da mamona. A planta serviu como remédio para muitas aflições sofridas pelos cativos mantidos em espaços confinados. Na década de 1670, Jean Barbot notou seu cultivo no jardim do comandante do entreposto de escravos na Ilha de Gorée, Senegal (BARBOT, 1752, p. 31). Comerciantes de escravos aprenderam que a planta era um purgante poderoso e podia ser usada para tratar doenças de pele e curar piolhos capilares.

A planta também foi valorizada pelos escravos. Em dois de seus quadros feitos no Brasil durante a década de 1820, Johann Moritz Rugendas retrata a contrastante importância da mamona para os escravos, comprados com os comerciantes e proprietários. O quadro *Novos Negros* revela a importância da mamona para o comerciante de escravos. Rugendas ilustra os africanos recém-escravizados que aguardam a ser vendidos em um entreposto de escravos. Uma parte do quadro mostra um homem desconsolado com cabeça raspada (Fig. 2.7). Ao seu lado, está a folha da mamona. Ao posicionar a planta ao lado do africano, Rugendas sugere seu papel medicinal na preparação do corpo escravizado do homem para a venda, mesmo que não saibamos se a planta foi empregada como purgante, tratamento de pele ou piolho capilar

(SLENES, 2002; CORRÊA do LAGO, 2001, p. 189). Na segunda pintura de Rugendas, *Moradia de Escravos*, a mamona é novamente apresentada com escravos, mas desta vez em um contexto totalmente diferente (Fig. 2.7, centro) (RUGENDAS, 1954, p. 205). Ela é encontrada como um cultivo do quintal dos escravos (a planta da mamona é retratada à direita da casinha, atrás do homem carregando um pote de água e da criança). Nesta pintura de Rugendas, os escravos estão deliberadamente cultivando uma planta versátil cujas propriedades faziam parte de sua herança etnobotânica compartilhada (CARNEY e Rosomoff, 2009).

Fig. 7. (a) Novos Negros por Johann Moritz Rugendas (Reimpresso em Corrêa do Lago 2001, 189). (b) Habitação de negros (Rugendas 1954, Placas 4/5, depois de p. 205). (c) Photo por Judith Carney, Outubro, 2005, Minas Gerais, Brasil



Os africanos escravizados nas Américas tinham muito conhecimento sobre os diversos usos da planta de mamona, que é nativa da África subsaariana. Eles a usavam para tratar doenças de pele, infecções oftalmológicas, doenças venéreas, dores articulares, problemas gastrointestinais e infestações helmínticas. Um observador da sociedade de *plantation* da Jamaica descreveu os escravos usando óleo de rícino⁴ para extrair o verme da guiné das pernas afligidas (GRIMÉ, 1979, p. 173). O aspecto distintivo da planta da mamona, sua ubiquidade nas sociedades de *plantation* nos trópicos e suas amplas propriedades curativas atraíram o comentário de muitos observadores europeus (GRIMÉ, 1979; KIMBER, 1988; KUPPERMAN, 1993; WATTS, 2000). Um deles foi Samuel Hazard, que viajou para Cuba em 1871, quando a escravidão ainda era legal. Hazard observou que a mamona “cresce em grandes quantidades por todas estas montanhas, e é preparada pelas negras antigas, que selecionam os grãos, os limpam e preparam para a extração do óleo”. Ele se maravilhou com a capacidade de uma escrava idosa detectar os melhores grãos para extrair o óleo, embora ela fosse cega. A figura 2.8 é a imagem que ele esboçou dela (HAZARD, 1971, p. 469).

⁴ O óleo da planta da mamona é mais conhecido como óleo de rícino.

Fig. 8 - Mulher selecionando sementes de mamona (Samuel Hazard 1971, 469)



A mamoneira estava entre várias introduções botânicas africanas que também se tornaram *commodities* das *plantations*. No século XVIII, em Santo Domingo, a planta era cultivada em vastas áreas destinada à produção de óleo para alimentar lamparinas (McCLELLAN, 1992). Em uma época em que as velas eram a única outra fonte de iluminação, a planta de mamona oferecia uma alternativa importante. Ela ainda hoje é plantada para este fim em algumas comunidades remotas do Brasil fundadas por escravos fugitivos (quilombos⁵). Em Minas Gerais,

⁵ Embora o termo quilombo no Brasil seja mais frequentemente associado a comunidades fundadas por escravos fugitivos, o termo abrange muitas comunidades de origem afro-brasileira, fundadas através de diferentes processos de resistência (veja XX esta edição e Leite, Ilka. (2015). The Brazilian quilombo: Race, community and land in space and time. *The Journal of Peasant Studies*. 42. 1-16. 10.1080/03066150.2015.1016919 para uma análise mais aprofundada sobre o tema).

um antigo líder quilombola cultivava a mamona em sua horta familiar para obter óleo para usar em suas lamparinas em homenagem aos seus ancestrais (Fig. 2.7, à direita). João Ribeiro relata as histórias de infância que suas bisavós lhe contaram sobre os horrores da Passagem do Meio de Angola. Ele acende a lamparina com óleo de rícino ao oferecer orações devocionais ao santo protetor da família. Da mesma forma, no estado do Maranhão, a mamona medicinal é frequentemente encontrada em comunidades quilombolas. Na Bahia, como Robert Voeks observa nas *Folhas Sagradas do Candomblé*, é uma planta importante na prática da religião (VOEKS, 1997, p. 78-79; PESSOA DE BARROS e NAPOLEÃO, 1998).

Figura 9 - Capitães dos navios que se reúnem em Suriname por John Greenwood, c. 1752-1758 (Reprodução com permissão do Museu de Arte de Saint Louis)



Os objetivos comerciais europeus por si só não explicam plenamente o estabelecimento de plantas indígenas africanas na América tropical. Os capitães dos navios negreiros certamente reconheceram o valor imediato das preferências alimentares africanas como provisões para a travessia do Atlântico e como medicamentos para maximizar a sobrevivência das “*commodities*” humanas que migraram à força para as sociedades de *plantation*. Para os capitães de navios negreiros, a utilidade das plantas africanas terminou quando suas vítimas foram desembarcadas e vendidas (Fig. 2.9). Para os africanos cativos, agora em novas terras, essa utilidade nunca se perdeu; ela foi reformulada e transformada nas sociedades de *plantation* e mineração do Novo Mundo. Os alimentos e remédios familiares que os acompanhavam através da Passagem do Meio podiam agora prevenir a fome e tratar as doenças. Aqui surge uma nova narrativa, uma narrativa que envolve o papel dos africanos escravizados em estimular o cultivo de plantas familiares em novas terras.

A agência dos escravos em instigar o cultivo de alimentos essenciais africanos

De acordo com registros históricos, durante os 350 anos do comércio transatlântico de escravos, 11 milhões de africanos chegaram às Américas em cerca de 30.000 viagens (ELTIS et al. 1999). De fato, até a primeira década do século XIX, mais africanos chegaram às Américas do que europeus. Todo o sucesso das travessias nos navios negreiros, que poderia durar várias semanas ou meses, dependia vitalmente de um abastecimento alimentar adequado para man-

ter os cativos vivos no caminho. Embora o milho ameríndio e a mandioca-brava cultivados na África fornecessem parte da demanda de alimentos, as provisões alimentares abastecidas na África também incluíam cereais africanos e as culturas de raiz. Significativamente, apesar das demandas por alimentos básicos do comércio transatlântico de escravos, e do consumo do próprio comércio nos segmentos mais afetados da população, as sociedades da África Ocidental ainda conseguiram produzir alimentos em tal quantidade que forneceram dezenas de milhares de viagens de escravos.

No início do período colonial, os proprietários de *plantations* encontraram muitas plantas novas que cresciam nas áreas agrícolas mantidas por escravos. Os europeus se referiam a algumas espécies por descritores geográficos, ou topônimos, que indicavam sua procedência africana. Muitos desses alimentos básicos ainda são conhecidos nos idiomas português, espanhol, francês e inglês pelo nome do lugar “*guinea*”, nome que os comerciantes de escravos geralmente aplicavam ao continente africano. Em inglês, temos “*guinea corn*” (sogro), “*guinea sorrel*” (*Hibiscus sabdariffa*)— a planta que dá ao chá de Zinger vermelho sua cor—“*guinea squash*” (*Solanum aethiopicum*), “*guinea melon*” (*Cucumis melo*), “*guinea pepper*” (*Xylopiya aethiopica*), “*guinea grass*” (*Panicum maximum*), “*guinea yam*” (*Dioscorea cayenensis*), e até “*guinea fowl*” (a galinha d’angola).

Outros cultivos introduzidos foram nomeados em função de regiões africanas específicas ou portos de escravos, onde o excedente de alimentos estava geralmente disponível e facilmente adquirido para a Passagem do Meio. Por exemplo, o feijão-guandu foi chamado “*Congo pea*” ou “*Angola pea*” em inglês (ervilha do Congo ou ervilha da Angola) e “*pois d’Angole*” em francês. Um tipo de banana-comprida ainda é conhecido no Brasil como “Banana de São Tomé”. Nas antigas áreas de *plantation* do leste de Cuba, ao longo da costa caribenha da Colômbia, e em El Salvador, a banana é chamada de “*guineos*”, fazendo referência à região onde os europeus encontraram pela primeira vez as espécies de banana tropical do velho mundo.

Tais topônimos trazem à luz a importância da África como fonte de espécies alimentares essenciais para o abastecimento de navios negreiros com destino às Américas. A este respeito, os navios serviram como um condutor inadvertido para a introdução de alimentos africanos no Hemisfério Ocidental. Mesmo que nem todos os navios tivessem um estoque adequado de alimentos, e a maioria fosse consumida nas viagens, as sobras de provisões eram frequentes nas repetidas travessias do Atlântico.

Muitas plantas introduzidas na América tropical são conhecidas em línguas coloniais por seus nomes vernáculos africanos. Isto chama a atenção para os africanos que iniciaram o cultivo destas plantas nas Américas e para os locais nas sociedades de *plantation* onde as estabeleceram. Os proprietários de *plantations* e naturalistas europeus nas Américas encontraram muitas plantas novas nos quintais, hortas e pequenos roçados dos escravos. Para os cultivos que não tinham nomes em línguas europeias, os europeus adotaram os nomes que os escravos utilizavam. A agência de escravos ao introduzir e estabelecer plantas para seu próprio uso é sugerida pelos nomes africanos que foram adotados pelas línguas coloniais das antigas sociedades de *plantation*. “Banana”, por exemplo é uma palavra de origem Africana. Assim como “*yams*” e “*okra*” em inglês (os inhames e quiabos), e outras plantas cultivadas na América tropical, tais como “*guandul*” e “*wando*” (espanhol e holandês para o feijão-guandu); dendê e “*abbay*” (inglês jamaicano para a palmeira dendê); quiabo e “*quingombó*” (espanhol para o quiabo); “*bissy*” e “*eddo*” (para noz-de-cola e taro, respectivamente no Caribe inglês); “*pindal*”, “*goober*” e “*benne*” (na Carolina do Sul e no Caribe inglês para o amendoim e gergelim, respectivamente) (SCHNEIDER, 1991; CASSIDY e LE PAGE, 2002; CARNEY e ROSOMOFF, 2009).

Muitos pratos da culinária da América tropical também trazem nomes africanos. Estes incluem o “*gumbo*” e os guisados do Caribe, conhecidos como “*callaloo*” e pratos regionais que apresentam importantes alimentos básicos da África, como “*mangú*” e “*mofongo*” feito com bananas compridas (na República Dominicana e em Porto Rico). Um prato típico regional do Maranhão, Brasil, é o arroz de cuxá (arroz com a vinagreira-roxa - a palavra cuxá é derivada do povo Mandinka da África Ocidental, que ainda cultiva e faz vários preparos alimentícios com vinagreira-roxa, *Hibiscus sabdariffa*, que evoluiu entre as plantações de arroz locais, onde tinham populações de escravos que incluíam pessoas de Senegambia e Guiné-Bissau). Até recentemente, o Maranhão liderou o Brasil na produção de arroz por estado, principalmente pelos camponesas de descendência mista. Nesta região, os quilombolas narram uma história sobre os inícios do arroz. Eles atribuem a introdução do cultivo à uma mulher escravizada que colocou alguns grãos de arroz em seus cabelos ao desembarcar no navio dos escravos (CARNEY e ACEVEDO MARIN, 1999; CARNEY e ACEVEDO, 2004; CARNEY, 2004; 2005). Os capitães dos navios matinhavam estoques com os grãos não descascados, menos dispendiosos, que vieram das sociedades africanas produtoras de arroz. Significativamente, grãos não moídos de uma viagem de escravos poderiam ter servido como sementes para o plantio nas novas terras.

Ao afirmar que uma mulher africana iniciou o cultivo de arroz, a história oral quilombola oferece uma narrativa contrastante ao Intercâmbio Colombiano, que reconhece apenas o papel dos europeus na disseminação e estabelecimento de plantas em outros continentes (CARNEY, 2001). A narrativa quilombola sobre o arroz substitui os agentes rotineiros da dispersão global de sementes celebrados nos relatos ocidentais - navegadores europeus, colonos e homens de ciência - com uma mulher africana escravizada cujo esforço deliberado de sequestrar grãos de arroz em seus cabelos levou ao estabelecimento de uma preferência alimentar africana na América tropical e subtropical.

A história do arroz quilombola também é significativa porque identifica um navio negreiro como o meio de transporte para a transferência de sementes transatlântica. Os grãos de cereais, plantas medicinais e raízes, que ocasionalmente permanecem a bordo, proporcionaram aos africanos escravizados oportunidades de acesso a culturas familiares e de cultivá-las tranquilamente em suas hortas, quintas e outras áreas manejadas para seus mantimentos. Desta forma, os escravos restabeleceram muitas espécies botânicas africanas que eram novidades para os proprietários das *plantations*.

Enquanto o navio negreiro serviu como o condutor pelo qual as plantas africanas chegaram às Américas, o estabelecimento de novos alimentos básicos, “pioneiros”, pode ser atribuído em grande parte aos negros escravizados. Isto porque os proprietários de escravos não adotaram prontamente as novas colheitas que descobriram nas hortas, quintas e outras plantações de subsistência de seus escravos. Assim como os ingleses na Irlanda do século XVII desprezavam a batata do Novo Mundo como “comida irlandesa”, muitas introduções africanas foram inicialmente desprezadas pelos proprietários de *plantation* como “comida de escravos”. O preconceito social e racial que dividia os escravos e seus “proprietários” também inicialmente mantinha separados os alimentos que os dois grupos comiam. Mas este muro de segregação culinária desapareceu gradualmente ao longo do tempo. Ingredientes essenciais da diáspora africana formam introduzidas, furtivamente às cozinhas e refeitórios dos brancos (WILSON, 1964).

Os alimentos africanos - entre eles o quiabo, folhas (por exemplo, couve), as bananas-compridas (plátanos), o feijão-guandu, o feijão-fradinho e o gergelim - infiltravam a culinária dos brancos através dos pratos e confecções que suas cozinheiras escravizadas preparavam para eles. Hoje, reconhecemos tais ingredientes chave nos pratos do sul dos Estados Unidos, a

saber: o “*Hoppin John*” (feito de arroz e feijão), o “*benne*” (de gergelim) e as frituras como “*hush pup-pies*” e “*fritters*.” O “*callaloo*” do Caribe, com folhas verdes como componente principal, bem como outros guisados feitos com quiabo, como o “*gumbo*” da Louisiana dos EUA e o arroz de cuxá (arroz cozido com folhas de vinagreira-roxa), que é um dos pratos típicos do Maranhão, Brasil também são exemplos do legado africano nas Américas.

Conclusão

Os cultivos africanos levados para a América tropical e subtropical durante o período de comércio de escravos devem seu estabelecimento às primeiras gerações de africanos escravizados nas plantações do Novo Mundo. Os escravos cultivaram-nas para evitar a fome, diversificar sua dieta, restabelecer as práticas alimentares costumeiras e tratar doenças. As migrações de plantas africanas durante a época do estabelecimento dos *plantations* nas Américas estão, assim, inelutavelmente ligadas à instituição e os processos do comércio transatlântico de seres humanos. Os navios negreiros transportaram a herança botânica da África, o que deu aos africanos desorientados a oportunidade de plantar algumas das suas plantas nativas. Em suas hortas, quintais e outras áreas de cultivo destinadas aos seus mantimentos, os donos dos escravos descobriram estes cultivos e às vezes até exploraram seu potencial comercial (CARNEY e ROSOMOFF, 2009).

O sistema escravocrata deu aos proprietários de escravos o direito de se apropriarem das práticas e métodos de cultivo que os escravos usavam para garantir seu sustento diário. Os direitos de propriedade deram aos proprietários dos *plantations* o poder de reivindicar esses conhecimentos como próprios e transmutá-los ao longo do tempo como prova de sua suposta ingenuidade. Desta forma, a escravidão significa não apenas uma apropriação do corpo e do trabalho, mas também do conhecimento e as ideias dos seres humanos escravizados. Significativamente, muitas vezes os proprietários de escravos usavam suas posições de poder para explorar os conhecimentos e habilidades dos escravizados, dando em troca o tratamento favorável aos escravos detentores dos conhecimentos. Estes conhecimentos eram cruciais para a colonização das terras baixas tropicais do Novo Mundo.

Uma característica crítica da migração humana em todo o mundo é a preservação das preferências alimentares tradicionais através do espaço e os deslocamentos da geografia. O fato de que a migração dos africanos foi impulsionada através de extremos de violência e crueldade não diminui este desejo universal nem exclui a possibilidade de alcançá-lo. Os alimentos básicos africanos, transferidos para as Américas, muitas vezes permitiu que os escravos restabelecessem tradições alimentares de suas culturas de origem e combinar ingredientes de forma inovadora com os alimentos ameríndios e europeus. Desta forma, os escravos modificaram discretamente a monotonia dos regimes alimentares que os proprietários impunham. Os africanos e seus descendentes moldaram profundamente as tradições culinárias das sociedades escravistas, combinando ingredientes de três continentes de novas maneiras em sua luta para manter seu sustento diário. Através dos pratos que as cozinheiras escravizadas preparavam para seus donos, os alimentos africanos furtivamente chegavam às mesas dos brancos. Desta forma, as introduções das plantas africanas encorajaram as distintas - e hoje muito celebradas - vias alimentares regionais que eventualmente se desenvolveram nas sociedades de *plantation*. O legado botânico da África nas Américas é construído sobre este fundamento não reconhecido.

Agradecimentos

Versões anteriores deste capítulo foram apresentadas na *Michigan State University* (2005), na *University of Wisconsin* (2006), nas reuniões anuais da Associação Brasileira de Estudos (2008) e na *Society for Economic Botany* em maio de 2009. Gostaria de agradecer a estas audiências por levantarem questões provocativas que guiaram a evolução deste capítulo. Agradeço a Antoinette WinklerPrins por chamar minha atenção para a Fig. 2.5, a seu pai, que gentilmente enviou o livro da exposição Eckhout da Holanda, e a Chase Langford, cartógrafo do Departamento de Geografia da UCLA, por digitalizar e aprimorar essa imagem. Gostaria de agradecer a Michael O’Grady pela assistência no trabalho de campo no Pará (1996); Rosa Acevedo, minha colaboradora durante o trabalho de campo em quilombos no Maranhão e no Pará (1996, 1997, 2002); Leonard Abrams, Seu Benedito, Dona Maria e Ivã que apoiou pesquisa em quilombos perto de Itapecurú, Maranhão, em 2002. Agradecimento adicional é estendido a Jacque Chase, meu colaborador na pesquisa sobre quilombos em Minas Gerais em 2005.

Referências

- ALPERN, S.B. Exotic plants of Western Africa: where they came from and when. **History in Africa**, 35: 63–102, 2008.
- BARBOT, J. A description of the coasts of North and South Guinea; and of Ethiopia inferior, vulgarly Angola; being a new and accurate account of the Western Maritime Countries of Africa. In: Churchill A (ed) **A collection of voyages and travels, some now first printed from original manuscripts, others now first published in English**, 8 vols, vol V. Printed from Messieurs Churchill for T. Osborne, London, p 99, 1752.
- BUVELOT, Q. Albert Eckhout: a Dutch artist in Brazil. The Hague Waanders Publishers, 2004.
- CARNEY, J. Black rice: the African origins of rice cultivation in the Americas. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- CARNEY, J. ‘With grains in her hair’: rice history and memory in colonial Brazil. **Slavery Abolit**, 25:1–27, 2004.
- CARNEY, J. Rice and memory in the age of enslavement: Atlantic passages to Suriname. **Slavery Abolit**, 26:325–347, 2005.
- CARNEY, J.; ACEVEDO, R. Saberes agrícolas dos escravos africanos no Novo Mundo. **Ciência hoje**, 35: 26–33, 2004.
- CARNEY, J., ACEVEDO MARIN, R. Aportes dos escravos na história do cultivo do arroz africano nas Américas. **Estudos sociedade e agricultura**, 12:113–133, 1999.
- CARNEY, J., ROSOMOFF, R. **In the shadow of slavery: Africa’s botanical legacy in the Atlantic World**. Berkeley: University of California Press, 2009.
- CASSIDY, F.G., Le PAGE, R.B. **Dictionary of Jamaican English**. Kingston: University of the West Indies Press, 2002.

- CHASE, A. Grasses of Brazil and Venezuela. **Agriculture in the Americas**, 4:123–126, 1944
- CORRÊA DO LAGO, P. **Iconografia Brasileira**. São Paulo: Itaú Cultural 2001.
- CROSBY, A.W. **The Columbian exchange: biological and cultural consequences of 1492**. Westport : Greenwood Press, 1972.
- CROSBY, A.W. **Ecological imperialism: the biological expansion of Europe, 900–1900**. New York: Cambridge University Press, 1986.
- CYMBRON, T., LOFTUS, R.T., MALLHEIRO, M.I., BRADLEY, D.G. Mitochondrial sequence variation suggests an African influence in Portuguese cattle. **Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences**. 266: 597–603, 1999.
- DE LANGHE, E. Banana and plantain: the earliest fruit crops? **Annual report**, Montpellier : **INIBAP**, 1995.
- DEBRET, J.B. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil: 1834–1839**, 2 vols. São Paulo: Livraria Martins, 1954.
- DONKIN, R.A. **Meleagrids: an historical and ethnogeographical study of the guinea fowl**, London: Ethnographica, 1991.
- ELTIS, D., BEHRENDT, S.; RICHARDSON, D., KLEIN, H. **The trans-Atlantic slave trade: a database on CD-ROM**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- GAMBLE, D.P.; HAIR, P.E.H. (eds) **The discovery of River Gambia (1623) by Richard Jobson**. London: Hakluyt, 1999.
- GINJA, C.; PENEDO, M.C.T.; MELUCCI, L.; QUIROZ, J.; MARÍNEZ LÓPEZ, O.R.; REVIDATTI, M.A.; MARTÍNEZ-MARTÍNEZ, A.; DELGADO, J.V., GAMA, L.T. Origins and genetic diversity of New World Creole cattle: inferences from mitochondrial and Y chromosome polymorphisms. **Animal Genetics**, 41:128–141, 2009.
- GRIMÉ, W. **Ethno-botany of the Black Americans**. Algonac : Reference Publications, 1979.
- HAIR, P.E.H.; JONES, A., LAW, R. **Barbot on Guinea: the writings of Jean Barbot on West Africa, 1678–1712**, 2 vols. London: Hakluyt, 1992.
- HARLAN, J.R. **Crops and man**. Madison: Crop Society of America, 1975.
- HAZARD, S. **Cuba with pen and pencil**. Hartford : Hartford Publishing Co., 1971.
- KIMBER, C.T. **Martinique revisited: the changing plant geographies of a West Indian island**. College Station: Texas A & M University Press, 1988.
- KLEIMAN, K. **The pygmies were our compass: Bantu and Batwa in the history of West Central Africa, early times to c. 1900 C.E**. Portsmouth : Heinemann, 2003.
- KUPPERMAN, K.O. **Providence Island, 1630–1641: the other Puritan colony**. New York: Cambridge University Press, 1993.
- LIGON, R. **A true & exact history of the island of Barbadoes**. London: Frank Cass & Co., (1970 [1647]).
- LIRÓN, J.P.; BRAVI, C.M; MIROL, P.M.; PERAL-GARCÍA, P.; GIOVAMBATTISTA, G. African matrilineages in American Creole cattle: evidence of two independent continental sources. **Animal Genetics**, 37:379–382, 2006.

Sementes da memória

MacNEISH, R. **The origins of agriculture and settled life**. Norman: University of Oklahoma Press, 1992.

MAGEE, D.A., MEGHEN, C., HARRISON, S., TROY, C.S., CYMBRON, T., GAILLARD, C., MORROW, A., MAILLARD, J.C., BRADLEY, D.G. A partial ancestry for the creole cattle populations of the Caribbean. **Journal of heredity**, 93:429–432, 2002.

MARCGRAVE, J. História natural do Brasil. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, (1942 [1648]).

MBIDA, C.M.; Van NEER, W.; DOUTRELEPONT, H.; VRYDAGHS, L. Evidence for banana cultivation and animal husbandry during the first millennium BC in the forest of southern Cameroon. **Journal of Archaeological Science**, 27:151–162, 2000.

McCLELLAN, J.E. III **Colonialism and science: Saint Domingue in the old regime**. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1992.

McNEILL, J.R. **Biological exchange and biological invasion in world history**. Paper presented at the 19th international congress of the historical sciences, Oslo, 6–13 August, 2000.

MERCER, J. **Canary Islands: Fuerteventura**. Harrisburg : Stackpole Books, 1973.

NATIONAL RESEARCH COUNCIL (NRC) **Lost crops of Africa, vol 1, Grains**. Washington, DC: National Academy Press, 1996.

NATIONAL RESEARCH COUNCIL (NRC) **Lost crops of Africa, vol 2, Vegetables**. Washington, DC: National Academy Press, 2006.

PARSONS, J.J. The “Africanization” of the New World tropical grasslands. **Tübinger Geographische Studien**, 34:141–153, 1970.

PESSOA DE BARROS, J.F. A galinha d'angola: Iniciação e identidade na cultura Afro-Brasileira. Rio de Janeiro : Universidade Federal Fluminense, 1993.

PESSOA DE BARROS, J.F. e NAPOLEÃO, E. **Ewé Òrìsà: Uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé Jêje-Nago**. Rio de Janeiro: Betrand Brasil, 1998.

PIKE, R. Sevillian society in the sixteenth century: slaves and freedmen. **The Hispanic American Historical Review**, 43: 344–359, 1967.

PISO, G História natural e médica da Índia Ocidental. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, (1957 [1648])

RESTALL, M. Black conquistadors: armed Africans in early Spanish America. **Americas**, 57: 171–205, 2000.

RUGENDAS, J.M. **Viagem pitoresca através do Brasil**. São Paulo, Livraria Martins Editora, 1954.

RUMEU DE ARMAS, A. **España en el Africa Atlántica**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956.

SAUNDERS, A.C.C.M. **A social history of black slaves and freedmen in Portugal**, 1441–1555. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SCHNEIDER, J.T. **Dictionary of African borrowings in Brazilian Portuguese**. Hamburg: Helmut Buske Verlag, 1991.



SLENES, R. African Abrahams, Lucretias and men of sorrows: allegory and allusion in the Brazilian anti-slavery lithographs (1827–1835) of Johan Moritz Rugendas. **Slavery Abolit**, 23:147–169, 2002.

SLOANE, H. Page 254, vol I. Quoted in Edwards B (2001) [1793] **History, civil and commercial, of the British colonies in the West Indies**, 5 vols. Chestnut Hill : Adamant Media, 2001.

VOEKS, R. **Sacred leaves of candomblé**. Austin : University of Texas Press, 1997.

WATTS, D. **The West Indies: patterns of development, culture, and environmental change since 1492**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

WATTS, D. Early Hispanic new world agriculture, 1492 to 1509. In: Shepherd, V.; Beckles H.Mc.D. (eds) **Caribbean slavery in the Atlantic World: a student reader**. Princeton: Marcus Wiener, pp 136–152, 2000.

WILSON, M.T. Peaceful integration: the owner's adoption of his slaves' food. **The Journal of Negro History**, 49:116–127, 1964.

Paisagens e resistência na diáspora africana: cinco séculos do dendê na Bahia

Case Watkins

Doutor em Geografia e Antropologia. Professor da James Madison University, Virginia, EUA.

Tradução:

Rafael Barbi Costa e Santos.

† Uma tradução adaptada do artigo originalmente publicado como: WATKINS, C., 2018. Landscapes and resistance in the African diaspora: Five centuries of palm oil on Bahia's Dendê. **Coast. Journal of Rural Studies** 61, 137–154. <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2018.04.009>.

Paisagens e resistência na diáspora africana : cinco séculos do dendê na Bahia

Resumo:

Este trabalho pesquisa o desenvolvimento a longo prazo das paisagens de dendê no nordeste brasileiro no estado da Bahia. Em contraste com as monoculturas agroindustriais que dominam a produção global, o dendê na Bahia emerge de uma paisagem cultural biodiversa construída através de cinco séculos de um intercâmbio socioecológico transatlântico. Nativas da África Ocidental, as palmeiras-de-óleo-africanas (*Elaeis guineensis* Jacq.) se disseminaram no Novo Mundo com a expansão colonial ultramarina, estabelecendo-se na Bahia no século XVII. Ali, as palmeiras ajudaram a formar uma paisagem cultural complexa e biodiversa que continua a suprir as demandas alimentares e espirituais locais pelo dendê - um recurso essencial em muitas expressões culturais afro-brasileiras. Estendendo-se aproximadamente 70 quilômetros ao sul da capital Salvador, as paisagens tradicionais de dendê da Bahia são agora oficialmente chamadas de Costa do Dendê, usando o termo de inspiração afro-brasileira Kimbundu Bantu para o óleo de palma. Historicamente, oficiais coloniais e a elite brasileira mostraram pouco interesse na economia do dendê da Bahia, concedendo-o efetivamente aos afrodescendentes até meados do século XX. Desde então, uma série de intervenções modernas de desenvolvimento tem procurado transformar as paisagens complexas e biodiversas da Costa do Dendê em uma monocultura de dendê, baseada numa variedade híbrida melhorada. No entanto, apesar dos esforços recorrentes de cima para baixo, os dendezais *emergentes* ou "subespontâneos" e as paisagens policulturais tradicionais continuam a dominar o uso da terra na região. Baseado em etnografia, interpretações da paisagem, arquivos e análise geoespacial, este trabalho analisa o desenvolvimento histórico da economia do dendê na Bahia, relatando cinco séculos das mudanças socioecológicas na Costa do Dendê. O estudo integra obras geográficas recentes da diáspora africana com teorias de *legibilidade* e *complexidade* para compreender a contínua proliferação das paisagens tradicionais de dendê da Bahia apesar da promoção de monoculturas modernas.

Palavras-chave: paisagem afro-brasileira, diáspora africana, óleo de palma, ecologia política, complexidade

Paisajes y resistencia en la diáspora africana: cinco siglos de aceite de palma en Bahía

Resumen:

*Este trabajo investiga el desarrollo a largo plazo de los paisajes de palma aceitera en el nordeste de Brasil en el estado de Bahía. En contraste con los monocultivos agroindustriales que dominan la producción mundial, la palma aceitera en Bahía emerge de un paisaje cultural biodiverso construido a lo largo de cinco siglos de intercambio socioecológico transatlántico. Originaria de África Occidental, la palma africana (*Elaeis guineensis* Jacq.) se difundió en el Nuevo Mundo con la expansión colonial ultramarina, estableciéndose en Bahía en el siglo XVII. Allí, las palmeras han ayudado a formar un paisaje cultural complejo y biodiverso que continúa abasteciendo las demandas alimentarias y espirituales locales de la palma aceitera, un recurso esencial en muchas expresiones culturales afrobrasileñas. Extendiéndose aproximadamente 70 kilómetros al sur de la capital, Salvador, los paisajes tradicionales de palma aceitera de Bahía ahora se llaman oficialmente Costa do Dendê, utilizando el término Kimbundu Bantu de inspiración afrobrasileña para el aceite de palma. Históricamente, los funcionarios coloniales y la élite brasileña mostraron poco interés en la economía de la palma aceitera de Bahía, otorgándosela efectivamente a los afrodescendientes hasta mediados del siglo XX. Desde entonces, una serie de modernas intervenciones de desarrollo han buscado transformar los paisajes complejos y biodiversos de la Costa do Dendê en un monocultivo de aceite de palma, basado en una variedad híbrida mejorada. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos verticales recurrentes, las palmas de aceite emergentes o "subespontáneas" y los paisajes policulturales tradicionales continúan dominando el uso de la tierra en la región. Basado en*

etnografía, interpretaciones del paisaje, archivos y análisis geoespacial, este trabajo analiza el desarrollo histórico de la economía de la palma aceitera en Bahía, relatando cinco siglos de cambios socioecológicos en la Costa do Dendê. El estudio integra trabajos geográficos recientes de la diáspora africana con teorías de legibilidad y complejidad para comprender la proliferación continua de los paisajes tradicionales de palma aceitera de Bahía a pesar de la promoción de los monocultivos modernos.

Palabras clave: paisaje afrobrasileño, diáspora africana, palma aceitera, ecología política, complejidad

Landscapes and resistance in the African diaspora: five centuries of palm oil on Bahia's Dendê Coast

Abstract:

*This paper examines the long-term development of palm oil landscapes in the northeastern Brazilian state of Bahia. In contrast to the agroindustrial monocultures that dominate global production, palm oil in Bahia emerges from a biodiverse cultural landscape constructed through five centuries of transatlantic socioecological exchange. Native to West Africa, African oil palms (*Elaeis guineensis* Jacq.) diffused to the New World during colonial overseas expansion, becoming established in Bahia by the seventeenth century. There, the palms helped form a dynamic and complex cultural landscape that continues to supply local alimentary and spiritual demands for palm oil—an essential resource in many Afro-Brazilian cultural expressions. Historically, colonial officials and Brazilian elite showed little interest in Bahia's palm oil economy, effectively conceding it to Afro-descendants until the mid-twentieth century. Since then, a series of modern development interventions have sought to transform the complex, biodiverse landscapes of the Dendê Coast into a legible oil palm monoculture based on an improved hybrid variety. Yet despite recurrent top-down efforts, emergent or “subspontaneous” groves and traditional polycultural landscapes continue to dominate land use in the region. Drawing on ethnography, landscape interpretations, archives, and geospatial analysis, this paper analyzes the historical development of Bahia's palm oil economy, recounting five centuries of socioecological changes on the Dendê Coast. The study integrates recent geographical treatments of the African diaspora with theories of legibility and complexity to comprehend the ongoing proliferation of Bahia's traditional palm oil landscapes despite top-down promotion of modern monocultures.*

Keywords: Afro-Brazilian landscape, African diaspora, palm oil, political ecology, complexity





Introdução

Como o óleo vegetal mais produzido na Terra, o óleo de palma também está entre seus produtos mais controversos.² Tipicamente produzido em monoculturas agroindustriais instaladas em ambientes de florestas tropicais no Sul Global, o desenvolvimento moderno de óleo de palma é um dos principais contribuintes globais para o desmatamento, erosão da biodiversidade, liberação de gases de efeito estufa e grilagem de terras (FITZHERBERT, et al. 2008; UNEP, 2011; PYE; BHATTACHARYA, 2013; RIVAL; LEVANG, 2014; LINDER; PALKOVITZ, 2016; FAS, 2017). O sudeste asiático representa atualmente 85% da produção mundial, mas a indústria continua a se expandir na América Latina (ESCOBAR, 2008; JOHNSON, 2014; CASTELLANOS-NAVARRETE; JANSEN, 2015; 2016; POTTER, 2015). Historicamente um ator menor, o Brasil renovou recentemente as iniciativas para expandir o desenvolvimento do óleo de palma em sua região amazônica, que representou 87% da produção nacional em 2015 (VILLELA et al., 2014; BACKHOUSE, 2015; IBGE, 2016). Os 13% restantes vieram do estado nordestino da Bahia, onde é referido como *dendê*, segundo o termo afro-brasileiro inspirado em Kimbundu Bantu. Lá as paisagens e programas de desenvolvimento do dendê derivam de uma história muito mais longa e de colaborações culturais-ambientais mais complexas (CARNEY; WATKINS, 2021; HARTLEY, 1965; BALICK, 1979, 1985; WATKINS, 2011; 2015a; 2015b; 2021; WATKINS; VOEKS, 2016;) (Figura 1).³

Nativas da África Ocidental, as palmeiras-de-óleo-africanas (*Elaeis guineensis* Jacq.) se difundiram para os neotrópicos no início da expansão colonial, estabelecendo-se na Bahia no século XVII. Ali as palmeiras co-constituem uma paisagem cultural biodiversa cuja origem e composição ecológica permanecem indissociáveis das decisões e preferências humanas (SAUER, 1925; WHATMORE, 2002, 2006). Construídas ao longo de séculos de intercâmbios socioecológicos transatlânticos, essas paisagens continuam a fornecer as demandas tradicionais de azeite-de-dendê, um ingrediente essencial na culinária e nas práticas religiosas afro-brasileiras (LODY, 1992; 2009). Como seus antecedentes na África Ocidental, o azeite-de-dendê vermelho cru produzido na Bahia contrasta marcadamente com os óleos de palma industrialmente fracionados, branqueados e desodorizados que são comercializados internacionalmente. O azeite-de-dendê não refinado produzido localmente distingue muitas das iguarias mais reverenciadas da Bahia – incluindo moqueca e acarajé – com carotenoides antioxidantes provitamina A, ácidos graxos e vitaminas E (MBA, DUMONT E NGADI 2015). Desenvolvidas em colaboração com culturas gastronômicas de matriz africana, as paisagens de dendê da Bahia permanecem como monumentos vivos da agência africana na transformação do Novo Mundo (CARNEY; ROSOMOFF 2009).

Em 1993, a Secretaria de Cultura e Turismo da Bahia declarou formalmente a região como a Costa do Dendê, destacando o termo afro-brasileiro para óleo de palma em um reconhecimento formal às paisagens diaspóricas que passaram a simbolizar a região (Bahia 1993) (Figura 2). Marcada por uma palmeira útil de origem africana e que funciona como a base eco-

2 Em termos de rendimento total ou “oferta mundial” nos doze meses até abril de 2017, o óleo de palma representou 62,79 milhões de toneladas métricas de óleo vegetal, enquanto seu rival mais próximo, o óleo de soja, representou 54,56 MT; ver FAS (2017).

3 Refiro-me ao “dendzeiro”, “dendê” e “azeite de dendê” para significar o *Elaeis guineensis* Jacq. e seus frutos e óleos conforme estabelecido e produzido na Bahia. “Óleo de palma”, “azeite de palma” e a “palmeira-de-óleo-africana” referem-se ao óleo e à árvore de forma mais genérica. Enquanto os *Elaeis guineensis* encontrados na África e na Bahia são biologicamente e geneticamente idênticos, a distinção nominal aqui empregada atende às histórias sociais e ecológicas entrelaçadas que definem o dendê como uma criação afro-brasileira específica enraizada na Bahia, na diáspora africana e no mundo atlântico. Os órgãos governamentais brasileiros também afirmam essa distinção. Os brasileiros referem-se ao óleo de palma usado na culinária incondicionalmente como “dendê”, ou “azeite-de-dendê”, mas um recente projeto de desenvolvimento do governo brasileiro refere-se ao termo mais reconhecido internacionalmente em seu título, “Programa de Produção Sustentável da Palma de Óleo”; (ver BRASIL 2018).



Fig. 1: Um dendezal “subespontâneo”, ou emergente, de dendezeiros ao redor de uma casa na Costa do Dendê da Bahia, distrito de Curral de Igrapiuna, Bahia (2012).

lógica das culturas afro-brasileiras, a Costa do Dendê representa assim uma verdadeira paisagem afro-brasileira e uma fonte vital para a subsistência regional, recursos culturais e nutrição (WATKINS, 2021).⁴ Apesar de seu valor econômico e cultural, a economia do dendê da Bahia recebeu apenas pouca atenção dos oficiais coloniais e brasileiros de elite até meados do século XX. Desde então, os esforços recorrentes de modernização não conseguiram impor um controle sobre a economia tradicional e suas paisagens biodiversificadas.

Este trabalho conecta a narrativa histórica com a análise contemporânea da economia e dos programas de desenvolvimento do dendê da Bahia, examinando como as distintas e complexas paisagens da região continuam a perseverar, apesar de décadas de intervenções de cima para baixo. Baseada em métodos mistos de pesquisa, essa análise reconstrói um longo período de mudanças socioecológicas na Costa do Dendê e examina as iniciativas modernas de desenvolvimento que buscam transformar suas paisagens e economia.

O artigo prossegue com uma descrição dos métodos, seguida de uma breve discussão dos referenciais teóricos utilizados. A análise é dividida em sete seções e subseções, a primeira descrevendo as origens africanas e as trocas atlânticas que se coalesceram para produzir as paisagens de dendê, ou seja, os *dendezaís* da Bahia. A seção subsequente detalha a emergência da paisagem afro-brasileira com subseções distintas que explicam os papéis do manguezal (ecossistema de mangue), as policulturas de corte-e-queima e as várias formas de resistência afro-brasileira que colaboraram para criar as paisagens e a economia de dendê da Bahia. As duas últimas seções discutem os processos de desenvolvimento na economia regional de dendê e as tentativas de modernização no século XX, bem como suas consequências inesperadas.

Métodos mistos

Os métodos e fontes que dão sustentação a este trabalho incluem arquivos e outros textos, várias formas de pesquisa etnográfica, interpretações da paisagem e análise geoespacial. A análise textual investigou documentos de arquivo, relatos de viajantes e raros textos históricos e científicos secundários. As principais coleções que foram consultadas para este trabalho incluem as que se encontram no Arquivo Público do Estado da Bahia em Salvador e no Arquivo Histórico Ultramarino em Lisboa. Os métodos etnográficos envolveram entrevistas semi-estruturadas e “relativamente não-estruturadas”, histórias de vida e orais, grupos focais informais, observações dos participantes e interpretações da paisagem (CRANG; COOK, 2007, P. 60; LATHAM, 2003; WATSON; TILL, 2010). De 2009 a 2015, eu iniciei 370 entrevistas com 453 pessoas diferentes: 41 entrevistas em 2009, 321 em 2012, 6 em 2014, e 2 em 2015. Dessas entrevistas, 19 eram pequenos grupos focais improvisados de 3-6 pessoas, e muitos se concentraram pelo menos em parte nas histórias de vida ou histórias orais (JACKSON; RUSSELL, 2010). As entrevistas foram transcritas, organizadas, codificadas e analisadas de várias maneiras usando o software NVIVO durante um período de vinte meses.

⁴ Ao referir-me à Costa do Dendê como uma paisagem afro-brasileira, pretendo destacar a proeminência regional de *Elaeis guineensis*, nativa do continente africano, bem como a primazia dessas paisagens de dendê no suporte às formas culturais afro-brasileiras (WATKINS, 2021). Conforme sugerido pela denominação regional Costa do Dendê, os dendezeiros dominam e simbolizam as paisagens locais, surgindo de forma espontânea e plantada em fazendas e roças como a mercadoria mais visível da região, e de fato sua mercadoria mais produzida e lucrativa (IBGE, 2016). Ressalto, no entanto, que o Litoral Sul da Bahia há muito se beneficia de insumos e influências culturais de uma gama diversificada de povos e grupos, incluindo indígenas brasileiros e vários migrantes da Europa, Levante e Leste Asiático, entre outras regiões e lugares. No século XX, os migrantes japoneses, em particular, contribuíram com uma variedade de espécies botânicas e técnicas agroecológicas que permanecem influentes na região (Flesher, 2006; DeVore, 2014). Embora neste artigo eu me concentre especificamente nas paisagens emergentes e biodiversas dominadas pelos dendezeiros africanos, reconheço a diversidade mais ampla de paisagens, culturas e espécies que há muito caracterizam a região.



Fig. 2: Área do estudo

A interpretação paisagística e outros trabalhos de campo foram fundamentais para este trabalho. Baseando-se em uma rica tradição geográfica, a interpretação da paisagem refere-se ao trabalho de campo de método misto que desconstrói colaborações humano-ambientais de longo prazo e suas relações com territórios e lugares (DUNCAN; DUNCAN, 2010). As análises geoespaciais incluíram mapeamento, cartografia, geoprocessamento de sobreposição de mapas e “visualizações situadas (*grounded visualizations*)” (KNIGGE; COPE, 2006; 2009). Os mapas e análises incluídos aqui foram construídos usando imagens de sensoriamento remoto confirmadas por meio de visitas ao local e outras interpretações da paisagem. Os dados etnográficos foram georreferenciados e analisados em campo utilizando o Google Earth e imagens extraídas do Landsat (USGS 2010) e Satélite Sino-Brasileiro de Recursos Terrestres (CBERS 2011). As análises geoespaciais informadas pelo trabalho de campo situaram e examinaram as distribuições de dendezais, unidades de processamento de dendê, manguezais, comunidades quilombolas e suas relações com paisagens agrárias e rurais mais amplas.

Paisagens complexas de resistência na diáspora africana

O “intercâmbio colombiano” que começou em 1492 fez circular pessoas, biota e ideias entre o Velho e o Novo Mundo, transformando radicalmente a demografia, culturas, paisagens e política em todo o circum-Atlântico (CROSBY, 1972; ALPERN, 1992; 2008; CARNEY; ROSOMOFF, 2009). Enquanto o enquadramento influente de Crosby (1972) se concentrou na influência européia dentro desses fluxos, pesquisas geográficas mais recentes trabalharam para restaurar as contribuições dos afrodescendentes às mudanças biológicas, culturais e econômicas nas Américas (VOEKS, 1997; CARNEY, 2001; CARNEY; VOEKS, 2003; DUVALL, 2009; CARNEY; ROSOMOFF, 2009, 2017; SLUYTER, 2012; VOEKS; RASHFORD, 2012; WATKINS, 2021). Influenciado por ferramentas e conceitos da ecologia política e etnobiologia, este corpus trata os povos escravizados como agentes dinâmicos e criativos de mudança ambiental e cultural, reenquadrando assim a diáspora africana como uma zona de inovação intelectual, econômica e socioecológica (ZIMMERER, 2001; CARNEY; RANGAN, 2015).

As contribuições dos afrodescendentes para as transformações do Novo Mundo vieram apesar das brutalidades e das restrições ostensivas da escravidão transatlântica e outras imposições coloniais e, portanto, representam formas duradouras de resistência ao colonialismo e à colonialidade (GILROY, 1993; MALDONADO-TORRES, 2007; RADCLIFFE, 2017). Historiadores da economia escravista no Brasil elaboraram o conceito de resistência ao longo de um espectro de “negociação e conflito” (REIS; DA SILVA, 1989). Justapondo a insurreição violenta e a fuga de formas mais rotineiras de barganha e subterfúgios, o conceito enquadra os humanos escravizados como atores calculistas e inovadores. A resistência nem sempre foi direta ou violenta, mais frequentemente foi subestimada, astuta e mundana. Apenas sobreviver na sociedade escravista transatlântica foi em si um ato de resistência, e os estudiosos começaram a interrogar as inúmeras formas de convivência e sustento cotidiano que os povos escravizados desenvolveram para resistir à violência colonial (SCHWARTZ, 1992; CARNEY; VOEKS, 2003; REIS; AZEVEDO, 2012; ARAUJO 2013; VAN NORMAN, 2013).

Os administradores e plantadores coloniais procuraram transformar o Novo Mundo em monoculturas ordenadas de espécies comercializáveis - o que James C. Scott (1998) chamou de paisagens “legíveis”. Como a estrutura socioecológica e econômica do colonialismo, as plantações de monoculturas de exportação surgiram às custas de sistemas agroecológicos mais complexos e interativos, tipicamente favorecidos pelas comunidades indígenas ou tradicionais. Várias formas de agricultura, culturas alimentares e a gestão e colaboração ecológica tornaram-se assim formas

proeminentes de resistência cotidiana para os povos escravizados e subjugados nas Américas. Os afrodescendentes aplicaram e adaptaram seus próprios conhecimentos e preferências culturais e ecológicas para resistir a dietas monótonas, monoculturas orientadas para a exportação e outros mandatos coloniais, e finalmente ajudar a moldar as sociedades e paisagens do Novo Mundo (CARNEY; ROSOMOFF, 2009; GLIESSMAN, 2013; TWITTY, 2017).

Reconhecer as paisagens e comunidades agrícolas como conjuntos intrincados e interativos nos convida a uma reflexão de complexidade multi e interdisciplinar (HAILA, 2000; GOODWIN, 2007; ROCHELEAU, 2011). Sistemas complexos como as agroecologias estudadas aqui combinam uma variedade de agentes individuais em redes não-lineares e colaborativas (DE LANDA, 2000; Mitchell, 2009). Em vez de uma estrutura de comando central, esses agentes se “auto-organizam” em sistemas para co-produzir propriedades coletivas. Tais “propriedades emergentes” se desenvolvem como sinergias de constituintes interativos ou, segundo Goodwin (2007, p. 36), como os “resultados inesperados de padrões particulares de interação entre componentes em sistemas complexos.” Enfatizando a interconexão, a interação e a sinergia, os pensamentos da complexidade oferecem um amplo potencial para compreender e examinar as redes e agenciamentos que reforçam muitas pesquisas sociais, ecológicas, históricas e geográficas contemporâneas, e também seus enredos interdisciplinares (HAILA; DYKE, 2006; LIU, et al., 2007; CHRISTIAN, 2011; WINKLER, 2016).

Como paisagens isoladas, rigidamente ordenadas e segregadas, as monoculturas funcionam para diminuir a complexidade, desarticulando socio-, agro- e biodiversidade dentro das paisagens e economias (MANSON, 2001). Historicamente dotadas de uma profunda influência, as monoculturas coloniais persistem como o contexto ecológico dominante da colonialidade e da modernidade (WOLF, 1982; BLAUT, 1993; MIGNOLO, 2005). Embora a monocultura tenha muitas vezes gerado o aumento do rendimento de uma única espécie, tais ganhos dependem de insumos caros, são tipicamente de curta duração sem a expansão e intensificação desses insumos, e contribuem para perturbações e vulnerabilidades ecológicas e socioeconômicas (SHIVA, 1991; EVENSON; GOLLIN, 2003). Enquanto agroecologias e policulturas complexas funcionam para sinergizar diversidades de componentes vivos e inertes, a conversão monocultural tipicamente desintegra a *auto-organização*, frustrando assim a sinergia e a potencial da *emergência*, e exacerbando as vulnerabilidades ecológicas e socioeconômicas a choques exógenos (MANSON, 2001; HOLT-GIMÉNEZ; ALTIERI, 2013; KEESING; OSTFELD, 2015).

Os pensamentos da complexidade expandem assim o conjunto de ferramentas analíticas para a pesquisa em ecologia política, materializando ontologias planas e mapeando fluxos de poder e conhecimento através de complexas assemblagens mais-que-humanas, tanto ao longo do tempo como simultaneamente em múltiplas escalas (WHATMORE, 2002; BENNETT, 2010; ESCOBAR, 2010; ZIMMERER, 2010; DUVALL, 2011; ROCHELEAU, 2008, 2011). Dinâmicas enraizadas em territórios distintos, paisagens como a Costa do Dendê representam “ecologias emergentes” construídas através de colaborações socioecológicas nos e com os lugares (ROCHELEAU; ROTH, 2007; ROCHELEAU, 2008, 2011). Este trabalho utiliza as teorias e conceitos da complexidade, acima de tudo *auto-organização* e *emergência*, para analisar as ecologias políticas das paisagens de dendê na Bahia desde o início do período colonial até o presente. Enraizadas firmemente na diáspora africana, as complexas paisagens *emergentes* da Costa do Dendê da Bahia representam não apenas lembretes poderosos da agência africana no desenvolvimento fundamental das Américas, mas também produzem conhecimentos para a implementação de um desenvolvimento mais viável e justo na controversa economia global do óleo de palma e mais além.

Origens africanas e intercâmbios atlânticos

Os resultados do estudo estão resumidos abaixo, organizados tematicamente em seções e ordenados cronologicamente visando recontar o desenvolvimento das paisagens, culturas e economias de dendê da Bahia ao longo do tempo.

O dendezeiro (ou palmeira-de-óleo-africano, *Elaeis guineensis* Jacq.) surgiu pela primeira vez na África Ocidental (CORLEY; TINKER, 2003, p. 1-4). Análises arqueológicas, palinológicas e linguísticas associam os primeiros bosques das palmeiras com comunidades humanas, campos de caça e rotas migratórias na região do Golfo da Guiné na África Ocidental; portanto, os estudos consideram o uso humano e a mobilização fundamental para a propagação precoce da palmeira (ZEVEN, 1967; 1972; Andah, 1993; D'ANDREA, LOGAN e WATSON, 2006).

A partir de cerca de 7.000 anos atrás, o advento de ferramentas de pedra polida permitiu que os africanos ocidentais transformassem a copa da floresta tropical fechada em mosaicos de policulturas mistas baseadas principalmente em variedades de inhame (*Dioscorea* sp.) (Ehret, 1998). À medida que os agricultores desmatavam a floresta para plantar, muitas vezes selecionavam e poupavam as palmeiras-de-óleo-africanas, valorizadas pelos óleos, vinhos, materiais de construção e muitas aplicações espirituais e medicinais. Depois de uma ou duas colheitas de inhame (ou outros vegetais), os agricultores deixavam o campo em pousio, permitindo que os solos e a floresta rejuvenescessem. Nesse ínterim, as palmeiras prosperariam e se propagariam na cobertura aberta, muitas vezes chegando a predominar em bosques biodiversos (HARLAN, DE WET e STEMLER, 1976).

Seguindo esses processos e padrões agroecológicos, paisagens culturais complexas dos dendezaís *emergiram* nos biomas de floresta tropical da África Ocidental a partir de assembleias *auto-organizadas* de humanos, florestas, palmeiras e plantações. Os humanos colaboram com as palmeiras e outros elementos na *auto-organização* do sistema. A morfologia socioecológica das paisagens de palmeiras-de-óleo-africanas resiste, portanto, a classificações científicas rígidas que extrairiam uma proveniência ou habitat puramente “natural” da influência antropogênica. Assim, os cientistas ocidentais descrevem os dendezeiros da África Ocidental através da desajeitada equivocação botânica de “subespontâneo” (ZEVEN, 1967; CORLEY; TINKER, 2003) (Fig 1). Com base nos pensamentos da complexidade, sistemas interativos de humanos, plantas, solos, água, ferramentas e outros agentes se coalescem (ou seja, *auto-organizam*) para gerar dendezaís “subespontâneos” como *propriedades emergentes* de sistemas socioecológicos complexos. O termo usado “emergente” é, portanto, aplicado aqui para descrever a morfologia de tais bosques (“subespontâneos”) como resultantes de sistemas distintamente complexos.⁵

Os azeites, óleos, vinhos e coquinhos colhidos e processados desses bosques *emergentes* tornaram-se mercadorias de valor agregado lucrativo nas rotas comerciais interurbanas da África, ajudando a integrar redes econômicas e sociedades em todo o continente desde o primeiro milênio CE (ZEVEN, 1965; LEWICKI, 1974; BROOKS, 1993). Os marinheiros europeus encontraram produtos da palmeira em suas primeiras incursões pela costa da África Ocidental no século XV, e mais tarde o óleo (ou azeite) de palma tornou-se um acessório essencial para o comércio transatlântico de escravos (CA' DA MOSTO, [1457] 2012; PEREIRA, [1506] 1937; CARNEY; ROSOMOFF, 2009). A maioria dos principais portos de embarque de escravos caíram dentro do vasto cinturão de óleo de palma da África ocidental, e os traficantes de escravos europeus usavam

⁵ O uso do termo “emergente” está baseado nos pensamentos da complexidade e não está relacionado aos outros usos do termo, incluindo na biológica como copas das árvores que se projetam acima da copa da floresta tropical (GHAZOUL; SHEIL 2010).

óleo de palma para temperar as mingais sem gosto com os quais alimentavam os cativos, bem como um unguento restaurador para tratar e comercializar os corpos escravizados, em celas de detenção costeiras, a bordo de navios e na chegada ao Novo Mundo (CLUSIUS, 1605; POSTMA, 1990; MILLER, 1997; UNIVERSIDADE EMORY, 2009) (Fig. 3).

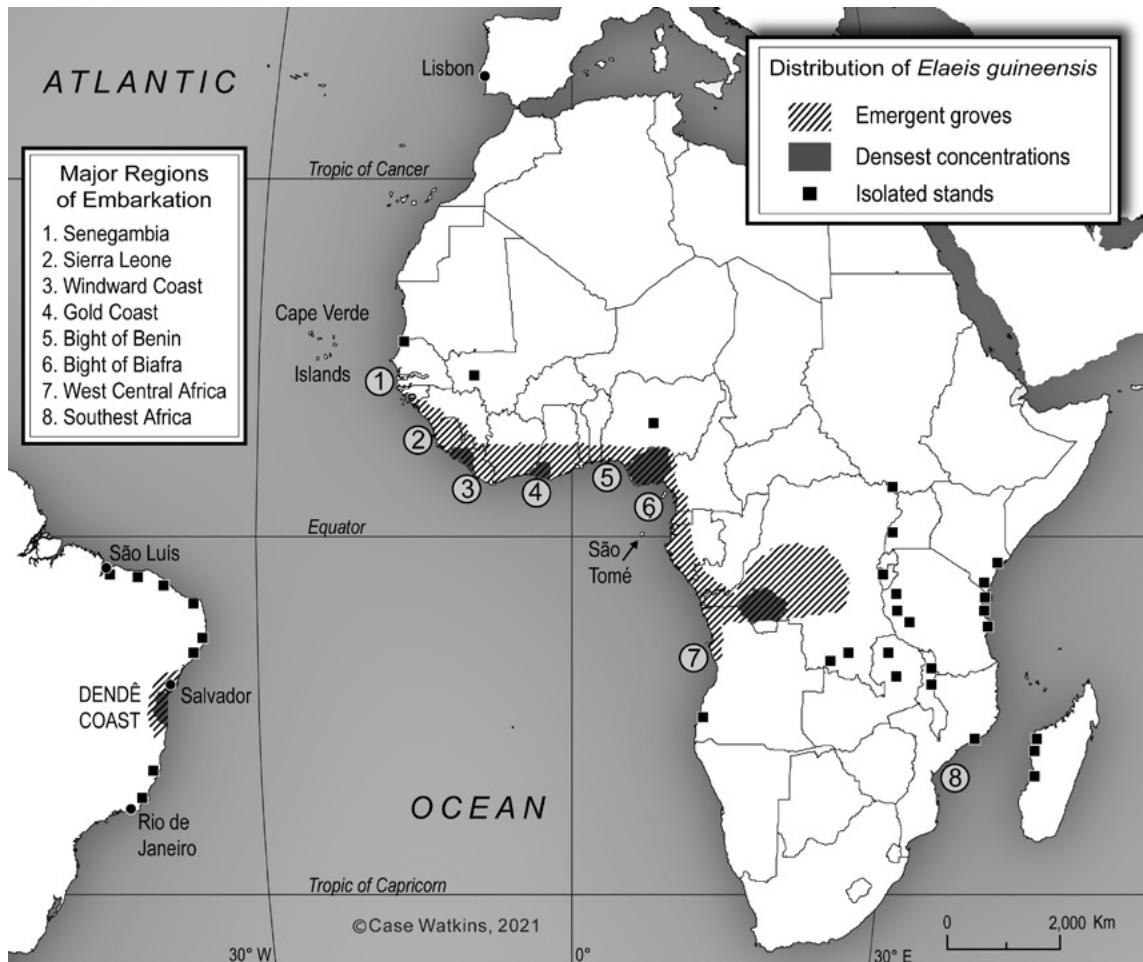


Fig. 3: Distribuição de *Elaeis guineensis* na África e no Brasil com as principais regiões de embarque transatlântico de escravos, 1500-1900. ⁶

Apesar da proeminência do óleo de palma nas culturas e economias da África ocidental e do início do mundo atlântico, as evidências de sua introdução botânica nas Américas, incluindo o Brasil, permanecem fragmentárias e ambíguas. Uma extraordinária riqueza em palmeiras oleaginosas na América do Sul combinada com a documentação botânica imprecisa veio para complicar o registro histórico do Brasil em relação à palmeira-de-óleo-africana. Os europeus lutaram durante séculos para discernir as muitas palmeiras oleaginosas da Bahia. Na primeira história do Brasil, completada na Bahia em 1627, Frei Vicente do Salvador (1889, p. 13) descreveu “muitas castas de palmeiras, de que se comem os palmitos e o fruto, que são uns cachos de cocos, e se faz deles azeite para comer”. O historiador botânico brasileiro Frederico Carlos Hoehne (1937, p. 327) interpretou Vicente mais tarde como descrevendo a *Elaeis guineensis*,

⁶ Fontes para África: Mapa da distribuição africana extraído de Corley e Tinker (2003, Fig. 1.1, p. 3); dados do comércio transatlântico de escravos da Emory University (2009). Fontes para o Brasil: Distribuição de estandes isolados extraídos da narrativa de Bondar (1954); distribuição no Brasil compilada e verificada por trabalho de campo e análise geoespacial realizada pelo autor (2009-2015).

mas essa afirmação é inverificável, e provavelmente equivocada. O termo vago “cocos” poderia descrever o fruto da maioria das palmeiras, incluindo várias nativas do Brasil. Os Regimentos da Coroa Portuguesa em 1612, 1621 e 1623 esboçaram um programa oficial para o cultivo de palmeiras oleaginosas no Brasil que pode ter incluído *Elaeis guineensis*, mas nesse sentido são ambíguos (SOUSA, [1612] 1972; STUDART, 1909).⁷

Apesar do registro histórico limitado e confuso, as evidências e análises existentes sugerem que as amêndoas ou mudas dessa palmeira (sementes) chegaram à América do Sul durante o primeiro século da colonização do Brasil através de processos mundanos de transferência botânica transatlântica (WATKINS, 2021). O primeiro relato incontestado do cultivo de *Elaeis guineensis* em solo brasileiro aparece nos registros do corsário inglês William Dampier (1906), em 1699. Ali, entre uma população de afrodescendentes “tão numerosos, que constituem a maior parte ou a maior parte dos habitantes” (p. 386), relatou ele:

Bagas de palmeira (aqui chamados Dendees) crescem abundantemente sobre Bahia; [...] Estes são o mesmo tipo de bagas ou nozes como aqueles que eles fazem o azeite na costa da Guiné, onde abundam; E foi-me dito que eles fazem azeite com eles aqui também ([1699]1906, p 393).

O breve relato de Dampier é, no entanto, revelador. Chamando o fruto de “Dendees”, ele gravou o que permanece seu nome afro-brasileiro contemporâneo - “dendê” - derivado do Kimbundu, uma língua bantu amplamente falada em Angola (SCHNEIDER, 1991, p. 129). Dampier afirmou que as palmeiras-de-óleo-africanas cresceram “abundantemente” na Bahia até 1699; assim, os dendezais densos só poderiam ter surgido após décadas de introdução e propagação (CORLEY; TINKER, 2003). O relato do corsário, portanto, data a introdução da palmeira africana na Bahia, o mais tardar em meados do século XVII.

Após Dampier, aqueles que visitaram a Bahia continuaram a associar o dendê com os africanos do Novo Mundo. Em carta à Coroa datada de 1751, o Vice-Rei e Governador Real da Bahia Luís Peregrino de Ataíde, o Conde de Atouguia, escreveu uma análise econômica das palmeiras úteis no Império Português. Com uma equipe de cinco investigadores luso-indianos (*canarim*), o Conde avaliou a utilidade comercial das palmeiras em Goa e na Bahia. Depois de discutir o valor de várias outras espécies, ele glosou sobre o dendezeiro: “E para comer os negros, a que chamão *dende*, o que abastece tanto a terra, que faz que poucas vezes suba a preço grande o que vem por negócio de Portugal”.⁸ O governador descartou as perspectivas econômicas desse dendê doméstico, mesmo porque o mesmo produto produzido na África já era um bem atlântico valioso e popular em Salvador. Ao referir-se ao termo “crioulizado” Kimbundu para o óleo e descontando sua viabilidade comercial, o governador - em nome da Coroa Portuguesa - concedeu de fato a economia do dendê da Bahia aos afrodescendentes.

A emergência de uma paisagem afro-brasileira

Após sua introdução no litoral baiano, o dendezeiro colaborou com os (sócio)ecossistemas de manguezais, as policulturas de corte-e-queima, as agroflorestas de cacau e a resistência cultural, ecológica e econômica dos afro-brasileiros para difundir-se pelo bioma da Mata Atlântica da Bahia. As subseções seguintes detalham esses processos de difusão.

⁷ “Translado do regimento do governador Diogo de Mendonça Furtado, de 16 de janeiro de 1621,” **Arquivo Público do Estado da Bahia** (APB), Seção de Arquivos Colônias e Províncias (SACP), maço 264.

⁸ **Arquivo Histórico Ultramarino** (AHU), Conselho Ultramarino, Caixa 2, Docs. 167-8.

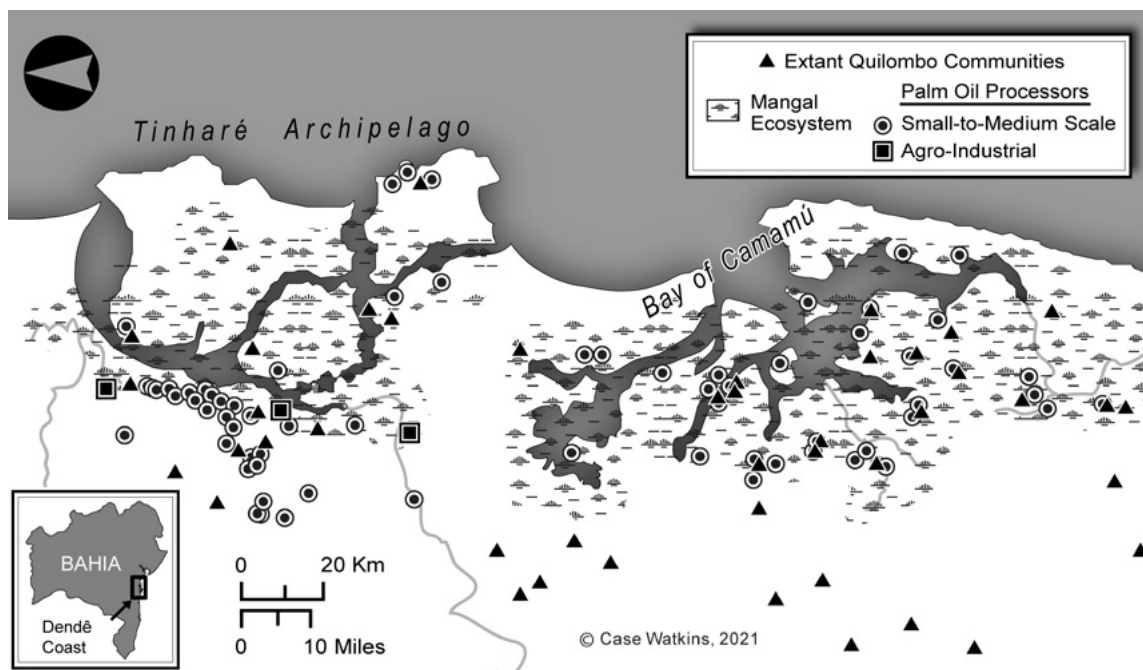
Mangal

Na sua chegada às margens da Bahia, o dendzeiro proliferou nas franjas interiores das florestas de mangue por ser tolerante ao sal. Ali, o ecossistema mais amplo de manguezais, ou mangal, transforma-se em vários arbustos de terras baixas conhecidos como restinga e floresta ombrófila densa do Atlântico (LACERDA, et al., 1984). Enquanto as aberturas na copa das árvores, esses ecótonos proporcionaram às palmeiras acesso à luz solar e à precipitação, mesmo que em solos salgados. O açúcar, o tabaco e outras monoculturas coloniais, no entanto, não podiam prosperar nos solos salinos dos mangais intermareais, deixando que os dendzeais pudessem prosperar e proliferar sem serem desafiadas pela agricultura comercial ou de subsistência.

No mangal, os humanos e uma série de outras criaturas, incluindo aves, roedores, répteis e animais domesticados, todos se alimentaram dos frutos do dendzeiro, semeando-as consequentemente enquanto se movimentavam. O urubu-preto (*Coragyps atratus*) é um distribuidor particularmente eficaz de sementes do dendzeiro, tal como o vernáculo para os campos de palmeiras emergentes (“subespontâneas”) na Bahia, tornou-se “plantado pelo urubú” (ARGOLLO FERRÃO, [1923] 2004; CEPLAC; IICA, 1975). O humilde urubú oferece um exemplo tão poderoso das diversas agências e interações multiespécies que colaboraram na montagem e difusão de paisagens agroecológicas complexas da Bahia.

A Figura 4 combina dados de localização das instalações de processamento de dendê existentes com a distribuição dos manguezais derivados de imagens de satélite para ilustrar a geografia socioeconômica-ambiental duradoura do socioecossistema de palmeiras-mangais na Bahia. A relação duradoura entre a produção de dendê e o mangal de maré é um legado revelador do desenvolvimento histórico da paisagem dos dendzeais da Bahia. A etnografia contemporânea corrobora a associação; os agricultores locais agora consideram as planícies costeiras como a zona preferencial para o cultivo do dendê. Como explicou um pequeno produtor,

Fig. 4: Mangais com instalações de processamento de dendê observadas em comunidades quilombolas registrados na Costa do Dendê, na Bahia. Fontes: Mangal extraído das imagens Landsat 7 GLS (USGS 2010); Localização dos quilombos do Projeto GeografAR (UFBA 2010) e trabalho de campo realizado pelo autor (2009-2015).



O dendê fica mais lá em baixo [próximo ao litoral], porque ele toma a terra lá pra beira mar e outra terra que não é daqui [10 quilômetros para o interior]. Ele não gosta muito de barro. Não. E lá é massapê. E o vento de lá é salgado, cada brisa do oceano bate aquele, traz salitre pra ele. E aqui não traz. O vento aqui quando chega aqui no salitre já desistiu. [...] [Dendê] gosta! Gosta das terras mais salgadas. E aí lá é a tempo todo. E aqui morre logo.⁹

Os cientistas modernos questionariam o argumento do produtor, pois a salinidade tende a diminuir o rendimento em algumas palmeiras (CORLEY; TINKER, 2003). No entanto, o sentimento do agricultor permanece difundido na região e ilustra a ligação socioecológica duradoura entre as palmeiras africanas e as geografias costeiras da Bahia. Em solos muito úmidos para madeiras duras da floresta tropical, o dendezeiro floresce com menos competição pela luz solar na orla costeira (ZEVEN, 1967). E enquanto os dendezeiros poderiam, de fato, prosperar em solos com maior teor de argila nos planaltos e tabuleiros costeiros, outras colheitas com destaque histórico na região - como mandioca, cana-de-açúcar e cacau - não podem crescer nos solos arenosos de restinga mais próximos da costa, deixando as planícies pelos dendezeais. Portanto, o padrão geográfico tradicional dos dendezeais ao longo dos manguezais costeiros da Bahia deixa as áreas de terra firme disponíveis para espécies menos tolerantes ao sal.

Mandioca e as policulturas de corte-e-queima

Para a transição do ecótono de maré da Bahia para as florestas atlânticas, o dendezeiro dependia do cultivo itinerante de tubérculos, tal como havia feito na África Ocidental durante milênios. Ao invés de inhame, os agricultores de subsistência na Bahia cultivavam principalmente mandioca (*Manihot esculenta* Crantz). Também um tubérculo de raiz, a mandioca é nativa da América do Sul e tornou-se o alimento básico que sustentou a força de trabalho agrícola e os residentes urbanos da Bahia, tanto os escravizados quanto os livres (GRAHAM, 2010). No século XVIII, a área agora denominada Costa do Dendê estava no centro do celeiro de mandioca da Bahia, conforme ordenado pelas autoridades coloniais portuguesas (SCHWARTZ, 1985; BARICKMAN, 1998).

A população e as pequenas fazendas floresceram na costa sul da Bahia a partir dos anos 1780 (SCHWARTZ, 1992). Apesar da prevalência de agricultores pobres e pequenas propriedades rurais, os trabalhadores escravizados constituíam mais da metade da população da região no final do século XVIII (SCHWARTZ, 1985; BARICKMAN, 1998). A presença afro-brasileira não se limitava, no entanto, aos escravizados. Os índices relativamente altos de libertação individual da Bahia, ou seja, a alforria, contribuíram para a expansão de um campesinato afro-brasileiro de agricultores de subsistência até o século XVIII, muitos dos quais trabalhavam em campos de mandioca, alguns com trabalhadores escravizados próprios (MATTOSO, 1972; SCHWARTZ, 1974, 1992; NISHIDA, 1993; KLEIN; VIDAL LUNA, 2010). Assim, os afrodescendentes, escravizados e livres, passaram a predominar no litoral sul da Bahia.

A agricultura de mandioca na Bahia seguiu um padrão de corte-e-queima aproximadamente análogo às práticas de cultivo do inhame nativo do oeste da África. Enquanto os agricultores no Brasil derrubavam extensões de floresta atlântica para plantar mandioca, eles poupavam dendezeiros. Uma vez em pousio, esses campos permitiriam que os dendezeiros proliferassem com relativa rapidez na copa aberta. Os dendezeiros não plantados poderiam começar a produzir frutos já a partir de dois anos após a emergência, e a colheita de frutos prolifera ainda mais

⁹ Entrevista com um pequeno produtor no dia 2 de novembro de 2012, no distrito de Marimbú em Taperoá, Bahia.



Fig. 5: Dendezeiros poupados dentro de uma capoeira de mandioca, com um dendezal emergente no meio da mata atlântica secundária (capoeira) ao fundo.

as palmeiras pela disseminação das sementes tanto nos campos quanto nas proximidades dos locais de processamento.¹⁰ Esse complexo sistema agroecológico permanece inserido nas culturas e paisagens da costa da Bahia. Como explicou um produtor de mandioca e dendê de terceira geração,

A maioria dendê hoje é mais plantado. E antigamente não era plantado. Era os bichos que comia naqueles lugares que ainda tem muitos pés [de dendê]. [Agricultores] botava roça de mandioca. Então eles não ensinavam não dava dica nenhum de ensinar como era que plantava [dendê]. Não, porque a gente encontrava pronto, pelo urubú, como muitos falam. Porque o urubú planta, justamente. Todo bicho planta, que o rato gosta do dendê, porque todo bicho gosta do dendê. E o dendê e o mandioca. Então, aonde [os animais] comer, carrega. Lá de adiante ele vai cair está em cima da terra e ele vai crescer. [...] Então dali a pouco, um joga de lá, outro joga de outro, o rato carrega continua carrega e vai..daqui a pouco aquela mata está completo de dendê. Você nunca vê campos só com mandioca ou cana por aqui, sempre tem muito dendê.¹¹

Falando em sua roça recém-capinada, outro agricultor relatou uma explicação semelhante.

Olhe aqui este campo limpo. Aqui uma palmeira de dendê poderia brotar a qualquer momento, em qualquer lugar neste campo. Um urubu ou qualquer outro animal selvagem poderia passar e deixar cair um coco (amêndoa) neste campo onde uma palmeira dendê mais tarde ia crescer. Ela não precisa ser plantada ou fertilizada de jeito nenhum. Apenas deixada ali no campo, ela vai brotar e crescer e produzir frutos bonitos, sem precisar de muito cultivo, pois a terra aqui é tão produtiva.¹²

Os relatos desses agricultores atribuem a expansão do dendê à agência multiespécies, *auto-organizada* a partir de interações entre humanos, flora, fauna, fogo, solos e outros componentes ambientais. Por fim, esse complexo conjunto mais-que-humano atraiu as palmeiras do mangal costeiro para as roças das áreas altas, onde densos dendezaís surgiram nos tabuleiros da Mata Atlântica (ver Fig. 5).

Resistência afro-brasileira

Essas redes e sistemas complexos não se *auto-organizam* isoladamente, mas estão relacionadas e respondem a contextos geográficos, temporais e políticos com múltiplas escalas. Enraizada na América portuguesa e no mundo atlântico que a sustentou, a economia de dendê da Bahia surgiu dentro dos quadros do colonialismo do Novo Mundo e da escravidão transatlântica. Ao longo das Américas coloniais, os afrodescendentes escravizados e livres contornaram restrições legais e sociais para colaborar na transformação do Novo Mundo. Da insurreição violenta e fuga às práticas cotidianas de evasão e resistência cultural, os afro-brasileiros fizeram contribuições duradouras às culturas, paisagens e economias fundamentais para o desenvolvimento da nação brasileira (REIS; DA SILVA, 1989; CARNEY; VOEKS, 2003). Como tal, a Costa do Dendê da Bahia

10 Entrevistas com quatro pequenos agricultores, dois processadores e um funcionário de uma cooperativa em 2012 confirmaram que a colheita de frutas poderia começar já a partir de dois anos. As palmeiras-de-óleo-africanas normalmente atingem a maturidade produtiva completa por volta dos seis anos de idade (CORLEY; TINKER, 2003).

11 Entrevista com um pequeno produtor e processador em 23 de fevereiro de 2012 no distrito de Serra Grande da cidade de Taperoá, Bahia.

12 Entrevista com um pequeno agricultor em 12 de agosto de 2014 no distrito de Marimbú da cidade de Taperoá, Bahia.

representa uma paisagem afro-brasileira, um monumento socioecológico vivo à resistência e firmemente enraizado na diáspora africana de pessoas, biota e ideias.

O bioma biodiverso da Mata Atlântica do sul da Bahia, segundo o historiador baiano João Reis (2012, p. 69-70), “serviam de suporte ecológico ao desenvolvimento de uma coletividade africana relativamente autônoma, e semiclandestina”. Comunidades quilombolas conhecidas como mocambos e posteriormente quilombos surgiram em toda a Bahia de onde os fugitivos protagonizaram incursões e ataques, causando perdas econômicas significativas para os grandes fazendeiros e para as autoridades portuguesas. Insurreições persistentes lideradas por ameríndios, afrodescendentes e outros forçaram os pequenos agricultores a desocupar seus campos e se mover para posições defensivas concentradas em torno de vilarejos, efetivamente despovoando áreas rurais (SCHWARTZ, 1992, 1996). Consequentemente, as copas abertas dos campos abandonados proporcionaram ainda mais espaço para que as palmeiras africanas se propagassem. As Figuras 4 e 6 atestam as relações socioecológicas duradouras entre o processamento do dendê, a Costa do Dendê, o mangal e a resistência afro-brasileira sob a forma de comunidades quilombolas contemporâneas.

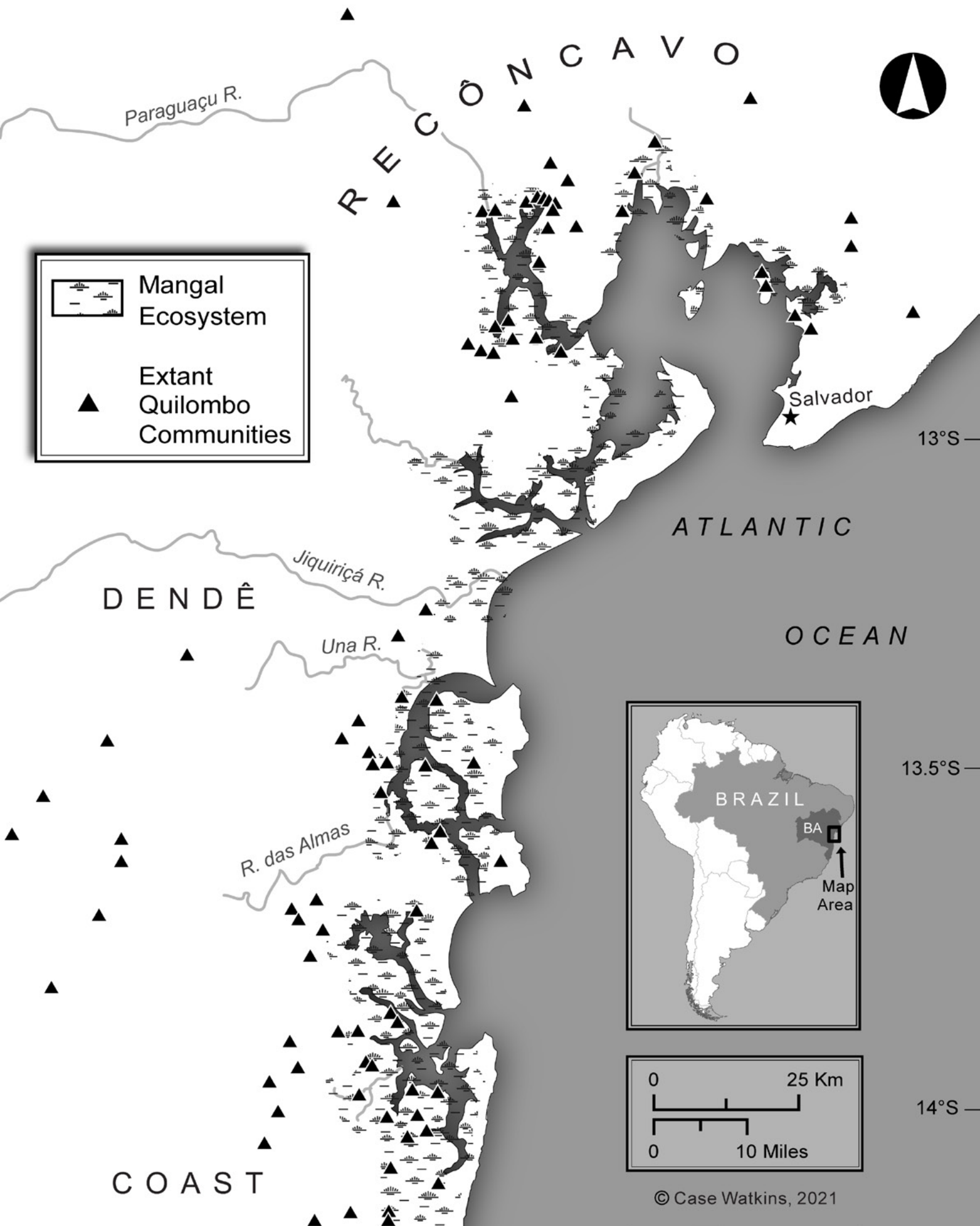
Junto com a quilombagem, formas de resistência mais mundanas foram fundamentais para sustentar a economia e as paisagens de dendê na Bahia. Um relato de uma mulher afro-brasileira escravizada ilustra a combinação do conhecimento ecológico diaspórico com a auto-determinação contra-hegemônica que reforçou o desenvolvimento da paisagem afro-brasileira da Bahia. Benta nasceu na escravidão brasileira, onde viveu e trabalhou no Engenho Maroim nas icônicas paisagens açucareiras da região do Recôncavo da Bahia. Em anexo ao inventário *post-mortem* preparado para o fazendeiro Felix Alves de Andrade, um livro de contabilidade registrou a soma significativa de quatro milréis (Rs. 4\$000) pagos a Benta pelo feijão e dendê que ela produziu em 1791.

Benta processou dendê para subverter a dieta monótona e provavelmente inadequada imposta por seus captores, e qualquer excedente poderia então ser vendido no local ou nos mercados da região. Sua escolha em processar e vender azeite de dendê perturbou a hegemonia cultural e comercial dos donos de escravos euro-brasileiros que teriam controlado ostensivamente o acesso de seus trabalhadores escravizados aos mercados e provavelmente teriam eles mesmos preferido alimentos cozidos em azeite de oliva europeu. O processamento do dendê representa, portanto, uma forma significativa de resistência cultural e econômica à ordem colonial. Benta aprendeu a processar azeite de dendê no Novo Mundo, mas seu relato fornece uma conexão histórica com sua terra natal ancestral, onde o processamento do dendê era há muito tempo o domínio de gênero das mulheres africanas. Aproveitando os conhecimentos africanos e brasileiros, ela aproveitou uma rede transatlântica de tradição e inovação para melhorar suas condições alimentares e econômicas e contribuir para uma profunda mudança cultural e ecológica na diáspora.¹³

Na página seguinte **Fig. 6:** Ecossistemas de mangal e comunidades quilombolas registradas que se cruzam na área de estudo. Fontes: Mangal extraído das imagens Landsat 7 GLS (USGS, 2010); Localização dos quilombos do Projeto GeografAR (UFBA, 2010) e trabalho de campo realizado pelo autor (2009-2015).¹⁴

13 Inventário de Felix Alves de Andrade, Cachoeira, 1791, APB, Seção Judiciária (SJ), 2/706/1168/3. Estou grato a B. J. Barickman por esta referência. O ‘real’ (plural ‘réis’) foi a unidade monetária padrão no Brasil colonial. Mil unidades se tornaram um ‘milréis’, escrito como: Rs. 1\$000. Em 1791, Rs. 4\$000 foi suficiente para comprar 11 quilos de feijão em Salvador, ver Barickman (1998), p. 62. Um mapa na p. 115 mostra o Engenho Maroim ao longo de uma costa delineada por mangais, no extremo norte da Baía do Iguape.

14 Ao mesmo tempo em que este mapa retrata geografias e comunidades contemporâneas, estas áreas surgem e representam legados históricos de resistência embutidos na paisagem.



A resistência cultural e comercial como a praticada por Benta ajudou a integrar o dendê na crescente culinária afro-brasileira e nos movimentos religiosos do século XIX, época que o antropólogo e historiador brasileiro Luís da Câmara Cascudo ([1967] 2011, p. 224) chamou de “idade dourada do azeite-de-dendê”. Em correspondência, o português Luís dos Santos Vilhena ([1802] 1969) lamentava a prevalência das “insignificantes, e vis” comidas afro-brasileiras nas ruas de Salvador, a saber, “carurú, vatapá, acarajés e abarás”, os agora emblemáticos pratos afro-brasileiros, todos baseados em dendê - “o tempero essencial da maior parte das viandas dos pretos, e ainda dos brancos criados com eles” (p. 130-188).

Em seu relato de viagem do início do século XIX, os naturalistas e exploradores bávaros Spix e Martius (1938) registraram os usos espirituais afro-brasileiros do fruto. “Frequentemente se observa, nas ruas da Bahia, um negro ocupado em se esfregar com dendês assados e em se tocar, por assim dizer, para as danças noturnas [incluído Candomblé e outras expressões religiosas]” (p. 85). Hoje em dia, os devotos do candomblé continuam a reverenciar o dendê como um elemento vital nas suas comunidades e seus rituais. Folhas cortadas do dendezeiro (màrìwò) adornam as entradas dos terreiros (locais de culto), e o dendê continua sendo um material litúrgico essencial, especialmente como uma oferenda à divindade africana Exú (yoruba), Legba (Fon) ou Mpambu Nzila (Bantu) (LODY, 1992; VOEKS, 1997; VERGER, 1999). A documentação dos primeiros terreiros (lugares de culto) do Candomblé, incluindo o formativo *Tuntum Olukotun* na Ilha de Itaparica e as icônicas comunidades espirituais *Alaketu* e Engenho Velho da Federação de Salvador, revela relações fundamentais entre o povo e os dendezeiros no local, ligando assim o surgimento das religiões afro-brasileiras ao dendê e suas paisagens (LUZ, 1993; CASTILLO, 2011; PARÉS, 2013).¹⁵

Tais demandas culturais e econômicas por dendê e outras mercadorias africanas na Bahia aumentaram seu comércio transatlântico com a África Ocidental do século XVIII para o início do século XX (WATKINS, 2021). Inicialmente empregado como um acessório essencial na Passagem do Meio, o dendezeiro surgiu como uma mercadoria transatlântica proeminente por mérito próprio no final do século XVIII (VERGER 1976; CARNEY; ROSOMOFF, 2009). Enquanto os agentes britânicos importavam o óleo principalmente como um aditivo industrial, uma classe diversificada de comerciantes na Bahia fornecia produtos da palmeira-de-óleo e outros produtos africanos para mercados espirituais e culinários florescentes em todo o Mundo Atlântico, e Salvador tornou-se um centro internacional na economia Atlântica do dendê. Os comerciantes afro-brasileiros, muitos deles mulheres, alavancaram as redes transatlânticas para melhorar as condições econômicas, legais e sociais para si e seus parentes, enquanto sustentavam culturas diásporas e de outra forma contribuía para as economias e paisagens da Bahia e do Mundo Atlântico. Embora manifestada no litoral atlântico brasileiro, a Costa do Dendê da Bahia emerge a partir das frenéticas circulações transatlânticas da diáspora africana, ao mesmo tempo culturais, ecológicas e econômicas (WATKINS 2021).

15 Inventário de Marcos Theodoro Pimentel, Itaparica, 1945, APB, SJ, 02/796/1222/07. Terreiro **Tuntum Olukotun** é um templo de **egum** ou **egungum** dedicado ao culto aos antepassados. Em 2014 o IPAC, Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, registrou o Terreiro **Tuntum Olukotun**, concedendo-lhe reconhecimento e proteção oficial como “patrimônio imaterial”. Ver Diário Oficial do Estado da Bahia, vol. XCVIII, no. 21.442 (5 de junho de 2014), p. 20, disponível online em: <http://dovirtual.ba.gov.br/egba/reader2/> (último acesso: 17 de maio de 2017).

Desenvolvimento de uma economia afro-brasileira

No final do século XIX, uma série de fatores geopolíticos e econômicos – incluindo uma recessão britânica e o aumento do apossamento colonial de terras na África ocidental – se combinaram para empurrar o comércio transatlântico entre a Bahia e a África rumo a um declínio acentuado (BAY, 1998; LYNN, 2002; MANN, 2007; CARNEIRO DA CUNHA, 2012). A diminuição da importação de óleo de palma africano serviu para aumentar a sua demanda no mercado brasileiro, e a economia doméstica do dendê na Bahia respondeu rapidamente (WATKINS 2021). Um relato raro de uma propriedade de uma mulher africana na Bahia rural demonstra o valor econômico do dendê na Costa do Dendê no final do século XIX. Em 1897, nove anos após a abolição final da escravidão no Brasil, oficiais em Camamú inventariaram o conteúdo de uma casa de propriedade da recém falecida Gaudência Martins, uma mulher anteriormente escravizada e nativa da África. Entre seus poucos pertences estavam uma grande jarra e uma pequena garrafa de azeite de dendê, juntamente com um almofariz e um pilão. Juntos, esses itens sugerem que Martins processou dendê em quantidade, provavelmente para venda em mercados próximos. As autoridades avaliaram seu jarro de dendê a Rs. 7\$000, mais de 70 vezes o preço de um quilo de farinha de mandioca. Há muito valorizado por seus benefícios nutricionais e conexões com a África, o dendê havia se tornado um produto de valor agregado lucrativo para os afrodescendentes que saíam das ruínas da economia escravista.¹⁶

Esse relato é extraordinário porque os inventários pós-morte realizados para residentes rurais de ascendência africana são extremamente raros. Tais documentos privilegiam as vozes brancas de elite cujas parcelas desproporcionais de terra, trabalhadores escravizados e outras propriedades distorcem o registro histórico (BARICKMAN, 1998). Os oficiais de sucessões recorriam a inventários formais, normalmente, apenas quando os herdeiros não conseguiam chegar a acordos sobre a distribuição da propriedade por razões técnicas, financeiras, legais ou interpessoais, e seus serviços exigiam pagamento considerável. Durante a escravidão brasileira, os afrodescendentes geralmente trabalhavam ou possuíam pequenas propriedades e possuíam bens formais mínimos em relação às suas congêneres de ascendência europeia; portanto, os inventários coloniais de propriedades deixadas pelos afrodescendentes continuam sendo desproporcionalmente raros. Esta é apenas uma das maneiras que a documentação histórica e colonialidade efetivamente diminuem as vozes afro-brasileiras.

Outros inventários de propriedade do litoral sul da Bahia por volta da virada do século XX demonstram uma expansão do uso da terra policultural, incluindo a intensificação das agroflorestas de cacau (cabruca) e campos dedicados de dendezeiros. Fazendas de cacau na Bahia há muito tempo implementaram um sistema agroflorestal de copa fechada chamado cabruca, onde as árvores de cacau de cócoras prosperam sob a sombra de vegetação mais alta, incluindo dendezeiros (MAHONY 1996, 2006).¹⁷ Complementando as policulturas de mandioca, as agroecologias do cacau ofereceram mais um local acolhedor para o dendezeiro na Bahia.

Apesar do *boom* na produção, líderes políticos e outras elites continuaram a dar pouco valor para economia do dendê da Bahia no início do século XX, enquadrando-a como uma

16 Inventário de Gaudencia Martins (Africana), Camamú, 1897, APB, SJ, 1/412/800/10. Preços semanais das commodities, incluindo as da farinha de mandioca, listadas em “Pauta e ofício semanal, 1896”, APB, Seção Alfândega (SA), Diretoria das Rendas, 060.05.

17 e.g. Inventário de José Gonçalves de Oliveira, Taperoá, 1883, 01/126/200/01; Inventário de Joaquim José de Castro e Januária Maria de Conceição, Ituberá, 1896, 04/1568/2037/07; Inventário de Manoel José Leite, Ituberá, 1904, 01/288/569/04; Inventário de Joaquim Isidro de Araújo Ramos e Gertrudes Maria do Desterro, Taperoá, 1906, 01/124/194/12.



Fig. 7: Um engenho de dendê, ou rodão, na comunidade quilombola do Camamú (2012).



Fig. 8: *Oleum Olivarum*, gravura de Joannes Stradanus (Jan van der Straet), cerca de 1590.¹⁸

¹⁸ Impresso em *Nova Reperta* por Philips Galle e Jan Collaert em Florença; imagem cortesia da Biblioteca Folger Shakespeare e da Coleção de Imagens Digitais Folger, hospedada pela LUNA: Folger Digital Image Collection; Nome do arquivo de imagem digital: 3654; Número de chamada de origem: ART Vol. f81 no.12; disponível online: <http://luna.folger.edu/luna/servlet/s/y488x3> (último acesso: 18 de maio de 2017).

consequência anacrônica da diáspora africana. Uma denúncia severa e odiosa do Candomblé publicada no Diário de Notícias de Salvador em 1905 confirma a ligação duradoura entre a espiritualidade afro-brasileira e o dendê, bem como um desdém geral entre as elites pelo azeite e a cultura afro-brasileira que ele passou a simbolizar na Bahia (citado em RODRIGUES 1932).

Como é natural, à proporção que o número de prosélitos do fetichismo vai crescendo, vão aumentando as casas em que ele tem prática, surgindo novos *pais de terreiro*, o que é dizer, exploradores da credulidade dos néscios. Com isso, prejudicada embora a civilização, muito lucram os negociantes do chamado azeite de dendê [...]. Para essa turba de ignorantes papalvos, não há mal algum, moral ou físico, que não possa desaparecer à influência das ervas misturadas com azeite (p. 270).

Implícito nesse discurso racista, no entanto, está o reconhecimento do poder espiritual e econômico do dendê.

Para os pequenos produtores que viviam, trabalhavam e contavam com a Costa do Dendê, suas paisagens complexas proporcionavam recursos nutricionais, culturais e econômicos vitais. Os baianos, assim como os africanos, há muito utilizavam o almofariz e o pilão para processar o azeite de dendê em quantidade. Como a demanda por dendê doméstico aumentou no final do século XIX e início do século XX, os produtores baianos responderam construindo engenhos movidos a animais. Nomeado por sua grande pedra de moagem circular, o *rodão* aumentou drasticamente a produção de dendê na Bahia, esmagando tantos frutos em uma hora quanto um almofariz e um pilão eram capazes num longo e esgotante dia (GUIMARÃES, 1961) (Fig. 7).¹⁹ O rodão deriva de prensas de azeite de oliva medievais usadas na Europa mediterrânea já no século XVI (Fig. 8). Essa inovação transformou a economia do azeite de dendê da Bahia, dando poder a uma classe de processadores de pequena escala ainda influentes na região.²⁰

Pequenos engenhos de azeite-de-dendê tornaram-se importantes motores econômicos na região, aparecendo no registro escrito no início do século XX, mas permaneceram insignificantes para os funcionários públicos. Um censo comercial feito em 1939 listou 25 tipos de fábricas, grandes e pequenas, em 113 municípios baianos. Estes trabalhos incluíam fábricas de charutos, destilarias de cachaça, fornos de cerâmica e uma série de outras atividades empresariais, porém as instalações de processamento de dendê não tinham uma coluna designada. Em vez disso, enterradas nas margens entre as “observações” genéricas estavam 20 fábricas de dendê, espalhadas por quatro municípios. Das 25 categorias distintas, sete contaram menos instalações do que as 20 encontradas para o dendê.²¹ Portanto, não havia nenhuma razão numérica para desqualificar os processadores de dendê de sua própria categoria. Em vez disso, o processamento de dendê e as paisagens que os sustentavam permaneceriam geralmente invisíveis para as autoridades na Bahia até meados do século XX. Nas décadas seguintes, porém, o governo e as elites comerciais entraram gradualmente na economia do dendê da Bahia para impor visões de cima para baixo para sua modernização e desenvolvimento.

19 No plural “rodões.” Também escrito “roldão.” Diversas entrevistas na Costa do Dendê (2009-2015).

20 Diversas entrevistas na Costa do Dendê (2009-2015).

21 “Quadro demonstrativo das fábricas existentes na Bahia, 1939” APB, Seção Republicano (SR), Secretaria da Viação e Obras Públicas (SVOP), 2609, maço 190. As fábricas de óleo de palma listadas no censo industrial incluíam três em São Felipe e duas em Nazaré (perto do Recôncavo), e no litoral sul, seis em Taperoá, e nove em Valença. Outros centros de produção antiga de óleo de palma documentados em outros lugares, notadamente Camamu, Ituberá, e Jaguaripe, não estão listados; ver Watkins (2015b).

Modernização na paisagem afro-brasileira

Assim que os colonos europeus começaram a construir as primeiras monoculturas de óleo e palma na África e na Ásia (CORLEY; TINKER, 2003), os agrônomos baianos começaram a promover o potencial econômico do dendê na década de 1920. Escrevendo no registro diário oficial da Bahia em 1923, o agrônomo público V.A. Argollo Ferrão (2004) lançou o primeiro apelo à modernização do dendê no estado. “Ainda não temos uma cultura metódica nem uma exploração industrial dos seus produtos”, lamentou. “[O dendezeiro] está destinado a ser uma grande riqueza para o estado [da Bahia], logo que ele for racionalmente cultivado e seus produtos beneficiados por instalações mecânicas modernas” (p. 94). Em um relatório encomendado pela Secretaria de Agricultura da Bahia três anos depois, o agrônomo estadual Carlos Valeriano (1926) ridicularizou os produtores de dendê da Bahia e as complexas paisagens que eles manejavam.

O dendezeiro ainda não mereceu do lavrador o cuidado que a ele já deverá ter dispensado, como a mais rendosa das palmáceas [...]. Não pode existir vegetal agrícola mais rústico. Mas, também, não pode existir processo mais selvícola de se fazer uma exploração agrícola (p. 8271-8272).

Apesar de seu otimismo em relação ao potencial da economia, os agrônomos locais continuaram a enquadrar a *emergente* paisagem afro-brasileira de dendê da Bahia como terras brutas e degradadas que precisavam desesperadamente de modernização (CARDOSO, 1948).²²

Então, nos anos 40, as paisagens de dendê da Bahia de repente se concentraram no cenário internacional. Em meio às disrupções comerciais da Segunda Guerra Mundial, o governo americano enviou ao Brasil, em 1941, uma missão para averiguação de óleos vegetais. Depois de visitar uma estação de pesquisa estatal na Fazenda Mocambo - notável por seus dendezaes *emergentes* e como o local de um terreiro formativo do Candomblé - os cientistas americanos ficaram surpresos com o potencial econômico inexplorado do dendê na Bahia. Eles contaram 37.000 palmeiras *emergentes* somente naquela propriedade, e estimaram pelo menos 300.000 na Ilha da Baía de Itaparica e 1,5 milhões na Bahia no total. Encantados com o “empreendimento de quintal” da Bahia, seu relatório recomendava que o Brasil começasse imediatamente a desenvolver sua agroindústria de dendê à imagem daquela do sudeste asiático colonial e suas monoculturas.²³

Durante sua visita, a missão americana se encontrou com o magnata do óleo vegetal, Conde Francisco Matarazzo e lhe impressionou o potencial lucrativo do dendê na Bahia. Na década seguinte, Matarazzo já havia aberto uma monocultura e uma fábrica de processamento industrial em Ituberá, apropriando-se efetivamente de um centro inicial de produção tradicional de dendê. Quando uma missão francesa subsequente visitou a Bahia em 1959, eles visitaram as instalações de produção da Matarazzo, juntamente com uma plantação de monocultura operada pelo conglomerado Odebrecht em Valença, e uma nova planta industrial de processamento de dendê em Taperoá conhecida como Opalma, todas elas localizadas na Costa do Dendê e apoiadas por investimentos públicos (OLLAGNIER; MARIA-SUBE, 1961). Essa primeira onda de industrialização veio em uma época em que as pequenas fábricas de dendê eram comuns na Costa Sul. Um pequeno processador de dendê mais tarde lembrou que muitos pequenos

²² “Palmeiras,” em *Annaes do Arquivo Público do Estado da Bahia*, vol. 14, Bahia: Imprensa Official do Estado (1927); “PRECISAMOS PRODUZIR MAIS ÓLEOS VEGETAIS” (15 de junho, 1942), APB, Seção Republicano (SR), Secretaria da Agricultura (SA), 2377.148-1.450.

²³ *Report of United States Vegetable Oil Mission to Brazil, March 9 to April 28, 1942* Washington: GPO, 1942. Citação na p. 15.

agricultores, ou “todos com cinco ou seis hectares de dendê tinham um rodão”, naquele início da industrialização.²⁴

Entregue 20 anos após a missão americana, o relatório francês criticou os esforços de modernização em curso e zombou das complexas paisagens de dendê da Bahia. “A produção atual, localizada no Estado da Bahia, provém de exploração irregular e muitas vezes primitiva de palmeiras subespontâneas” (OLLAGNIER; MARIA-SUBE, 1961, p. 6). O relatório associou a economia tradicional do dendê aos afrodescendentes. “Uma quantidade [de dendê] de difícil avaliação e que escapa às estatísticas, entre 1.500 a 2.000 toneladas [por ano], é recolhida pelos negros no estado da Bahia, para as necessidades culinárias e a venda nos mercados” (p. 6).

Os agrônomos franceses classificaram mais tarde essa produção em pequena escala como “artesanal”, uma designação que persiste como uma forma preferida de circunscrever - e finalmente desvalorizar - produtores tradicionais ou não-industriais (p. 18). Essa terminologia rejeita as contribuições empresariais de produtores e processadores em menor escala, enquadrando-os, em vez disso, como artesãos antiquados e ultrapassados, indignos de apoio e desenvolvimento econômico.

Ao pressionar pela modernização, os cientistas franceses foram particularmente intransigentes em sua promoção de variedades híbridas melhoradas. Assim como em suas paisagens nativas na África ocidental, os dendezaís da Bahia foram e continuam sendo dominados por palmeiras *emergentes* da variedade *dura*, cujo mesocarpo fino produz menos óleo quando comparado com o híbrido *tenera*, a variedade comumente usada em monoculturas de óleo de palma em todos os trópicos globais (POKU, 2002; CORLEY; TINKER, 2003; OLIVEIRA, 2009). Para endireitar a paisagem indisciplinada, as autoridades francesas concordaram em abastecer o Brasil com mudas de *tenera* desenvolvidas em seu laboratório colonial na Costa do Marfim, e corporações em todo o Brasil plantaram monoculturas derivadas daquele germoplasma francês durante as próximas três décadas. As parcerias público-privadas se propuseram a substituir as policulturas *emergentes* por monoculturas de palmeiras híbridas melhoradas para tornar *legível* a paisagem de dendê da Bahia (OLLAGNIER; MARIA-SUBE, 1961; CEPLAC; IICA, 1975).

O grupo Opalma começou a plantar híbridos *tenera* e aplicar fertilizantes químicos na Costa do Dendê já em 1959.²⁵ A abordagem da empresa foi multifacetada, no entanto, e o grupo continuou a contar com fornecedores locais para a matéria-prima, comprando até metade de seus frutos frescos (cachos) dos agricultores da área, mesmo depois que suas monoculturas entraram em produção.²⁶ A demanda regular por cachos de dendê ampliou a produção local em pequenas fazendas, onde o aumento do manejo dos dendezaís existentes, bem como o plantio de palmeiras se intensificaram rapidamente. Na década seguinte, um segundo parque industrial, Oldesa, começou a operar na cidade vizinha de Nazaré. Estrategicamente localizada entre o extremo norte da Costa do Dendê e na margem sul do Recôncavo, a nova planta intensificou a produção de dendê nas duas regiões, assim como na Ilha de Itaparica (veja Fig. 2).²⁷

A industrialização estimulou um conjunto de mudanças nas paisagens e na economia do dendê do litoral baiano. Ultimamente, essas mudanças foram muito mais complexas do que a modernização ordenada que seus proponentes previram. Os agricultores reagiram de diferentes maneiras ao novo mercado. Antes da década de 1950, como vimos, as paisagens de dendê

24 Entrevista com um pequeno processador de azeite-de-dendê (**dono de rodão**) no dia 28 de março de 2012 em Cajaíba, distrito de Valença, Bahia.

25 Entrevista com um agrônomo da Opalma, 23 de abril de 2012. Taperoá, Bahia.

26 Entrevista com um gerente da Opalma, 13 de março de 2012. Taperoá, Bahia.

27 Entrevista com um gerente da Oldesa, 5 de abril de 2012. Nazaré, Bahia.

eram constituídas quase que completamente por dendezaís *emergentes*, desenvolvidos através de processos de agricultura de corte-e-queima, seleção e plantas poupadas. No final daquela década, uma queda nos preços regionais da mandioca correspondeu ao aumento da demanda industrial por dendê (DIAS, 1978). Muitos agricultores de mandioca da região responderam diversificando sua produção e promovendo as paisagens de dendê já existentes.

Alguns agricultores simplesmente permitiram que os dendezaís *emergentes* ultrapassassem os campos outrora dominados pela mandioca, outros otimizaram os dendezaís e as policulturas para aumentar a produção, outros ainda começaram a plantar ativamente monoculturas do dendê para vender para as fábricas, e os próprios parques industriais começaram a construir monoculturas de variedades melhoradas com regimes rigorosos de fertilizantes químicos e outros agrotóxicos. Dados dos censos agrícolas da Opalma e do Brasil compilados por Dias (1978, p. 79) mostram um boom na produção de dendê em Valença durante as primeiras décadas de industrialização. Em 1950, o Censo brasileiro contava com 62 toneladas métricas de frutas do dendê processadas por 79 estabelecimentos. Dez anos depois, como a industrialização estava apenas começando na região, o Censo de 1960 contou 160 unidades processando 1.789 toneladas métricas de cachos. Os dados de 1965 fornecidos pela Opalma relacionam 1.435 estabelecimentos de produção produzindo 6.600 toneladas métricas de cachos, um aumento de mais de dez ordens de grandeza em apenas 15 anos. Enquanto os censos anteriores provavelmente não contabilizavam as unidades de processamento em pequena escala e sua produção, o aumento da produção do setor de dendê da Bahia nas décadas de 50 e 60 é inconfundível, e é corroborado pela etnografia. Muitos pequenos produtores e processadores descrevem aquela época como a grande expansão da produção regional do dendê.²⁸

A mecanização generalizada dos processadores do dendê na Bahia ao longo da segunda metade do século XX aumentou bastante a produção, gerando renda e criando empregos rurais. Os processadores típicos de pequena escala empregavam “cortadores” para subir em árvores e cortar frutas frescas, “juntadores” para coletar e transportar as frutas - geralmente com a ajuda de um animal de carga, motoristas para coletar frutas de outros agricultores e diaristas para processar o azeite. No rodão, a tarefa de separar a fibra da fruta (bombá) do azeite era tradicionalmente reservada às mulheres. Cada rodão empregava entre duas e seis “lavadoras de azeite” para espremer manualmente o azeite da fibra em um grande tanque cheio de água proveniente de riachos próximos. Um relatório encomendado em 1999 pela agência federal de pesquisa e extensão agrônômica CEPLAC estimou que as plantas industriais da região empregavam 557 pessoas, enquanto as pequenas operações “artesaniais” (rodões) empregavam 1.991 pessoas e outras 10.000 eram empregadas indiretamente no setor de dendê (SANDE, 2002).²⁹ Embora o relatório provavelmente tenha sofrido com a subcontagem de trabalhadores diretamente empregados por pequenas usinas, ele destaca o impacto econômico desproporcionalmente forte da produção de azeite-de-dendê em pequena escala sobre o emprego na região.

As campanhas de modernização continuaram através de várias fases ao longo das décadas seguintes, com resultados mistos e inesperados manifestados nas paisagens da região. Um estudo da CEPLAC estimou o total das paisagens de dendê da Bahia em 14.403 hectares em 1975, não fazendo distinção entre os dendezaís *emergentes* e as monoculturas (MARIANO, 1975). Um relatório de campo encomendado pela Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura em 1983 estimou a paisagem total de dendê na Bahia em 38.600 hectares, mais

²⁸ A menos que especificado de outra forma, essas afirmações são baseadas em mais de 18 meses de trabalho de campo na região durante os anos 2009, 2010, 2012, 2014 e 2015; ver também Watkins, 2021.

²⁹ Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira (CEPLAC).

que o dobro do número anterior, com os dendezaís “subespontâneos” compreendendo aproximadamente 78% (30.000 hectares) do total (HADCOCK, 1983). Ainda que o relatório de 1975 refira-se às paisagens produtivas da Bahia, o aumento de mais de 167 por cento em apenas oito anos é notável. Ainda mais extraordinário é o crescimento sustentado dos dendezaís *emergentes*, em oposição às monoculturas da variedade híbrida e outros esforços de modernização promovido ativamente pelas autoridades públicas e privadas desde os anos 1920.

Enquanto isso, na região amazônica do Brasil, agentes de desenvolvimento começaram a promover o cultivo do dendê em 1942, quando agrônomos a serviço do governo introduziram sementes dos dendezaís *emergentes* da Bahia em parcelas experimentais em Belém, capital do Pará (HOMMA; FURLAN JÚNIOR, 2001). Com a criação do Programa Nacional de Pesquisa do Dendê, em 1980, as autoridades nacionais de desenvolvimento e agricultura começaram a direcionar sua atenção e recursos para as monoculturas de dendê na Amazônia, talvez cansadas do sucesso limitado da intervenção de cima para baixo e da conversão monocultural na Bahia (HOMMA, 2016).

A Amazônia continua sendo o foco dos programas de desenvolvimento do óleo de palma do Brasil, e a região agora é responsável por 85 por cento da produção nacional. No entanto, estudos menores e programas-piloto de desenvolvimento continuaram em ritmo menor na Bahia até os anos 90, culminando com uma parceria público-privada ambiciosa com a marca “Protocolo Dendê” em 1999 (BAHIA, 2002; SANDE, 2002). Na virada do século XXI, entretanto, a complexidade da paisagem afro-brasileira da Bahia continuou a desafiar os esforços de modernização reducionista. De acordo com a Secretaria de Agricultura da Bahia (SEAGRI), em 2001 os bosques *emergentes* ainda representavam 63% das paisagens de dendezeiros em produção ativa, enquanto os pequenos processadores produziam cerca de 31% do azeite-de-dendê do estado apesar dos recursos limitados, crédito e apoio (MESQUITA, 2002).³⁰

Desde então, as intervenções de desenvolvimento de cima para baixo têm continuado, mais recentemente associadas ao Programa Nacional de Produção e Uso de Biodiesel (PNPB), lançado pelo governo Lula em 2004. Suas cláusulas incluíam subsídios destinados à “inclusão social” de pequenos agricultores e agricultores familiares, incluindo aqueles envolvidos na produção de frutas e processamento de óleo de palma (WILKINSON; HERRERA, 2010; ANDRADE; MICCOLIS, 2011).³¹ Em 2009, agrônomos do governo começaram a distribuir mudas híbridas de *tenera* subsidiadas a pequenos agricultores, e logo em seguida a corporação energética semies-tatal brasileira, Petrobras, começou a produzir pequenas quantidades de biodiesel processado a partir da produção de palma em pequena escala em uma iniciativa vinculada. A participação de pequenos agricultores e agricultores familiares no plano de substituição monocultural foi reduzida na Costa do Dendê. Das 453 pessoas entrevistadas para este projeto de 2009-2015, apenas um pequeno número de agricultores envolvidos em uma única cooperativa de produtores e apenas uma única unidade de processamento de azeite escolheu trabalhar com a Petrobras no programa de modernização subsidiado (WATKINS, 2015b; 2021).

E esse programa teve vida curta. Em setembro de 2016, em resposta à crise política e econômica do Brasil, a Petrobras anunciou que estava encerrando toda a produção de biocombustíveis até pelo menos 2021. O anúncio abrupto foi um golpe devastador não apenas para o

30 Esses dois números provavelmente são inferiores aos valores contabilizados. Os números atualizados que distinguem os dendezaís *emergentes* ou “subespontâneos” das monoculturas não estão disponíveis. Devido ao caráter complexo e fluido das paisagens de óleo de palma da Bahia, é impraticável mapear os locais precisos ou medir a extensão precisa de monoculturas variadas, policulturas e dendezaís *emergentes*, como alguns revisores sugeriram; ver Watkins (2021).

31 Programa Nacional de Produção e Uso de Biodiesel (PNPB), ver <http://www.mme.gov.br>

programa nacional de biodiesel do Brasil, mas também para os esforços de modernização do dendê na Bahia. A grande maioria dos agricultores familiares e de pequena escala que optaram por não participar do programa de monocultura-para-biocombustíveis parecia presciente quando o programa desmoronou. Enquanto o PNPB alavancou poder e recursos extraordinários para promover uma visão particular de transformação da paisagem - ou seja, monoculturas *legíveis* – coalizões socioecológicas de pequenos agricultores e processadores de azeite que se juntaram às palmeiras *emergentes* e policulturas diversas da Costa do Dendê continuam a resistir, desafiar e redirecionar intervenções de modernização e desenvolvimento. O término do programa federal de biodiesel confirma a resiliência ecológica, social e política das paisagens complexas do dendê da Bahia e das economias que elas sustentam.

Hoje em dia, Opalma, Oldesa e Mutupiranga Industrial (MIL) continuam operando plantas industriais para o processamento do óleo de palma na Costa do Dendê, com as duas antigas empresas mantendo monoculturas para alimentar seus empreendimentos. As da Opalma abrangem aproximadamente 3.800 hectares, enquanto as da Oldesa, recentemente vendidas a um conglomerado liderado por alemães, compreendem 3.500 hectares. Outros grupos, investidores e agricultores mantêm monoculturas menores de palma na Costa do Dendê da Bahia, mas dados confiáveis sobre o tamanho dessas propriedades continuam indisponíveis. A Agência Brasileira do Censo, IBGE, contabilizou 54.018 hectares totais de dendê colhidos na Bahia em seu estudo divulgado mais recente, mas não distinguiu entre monocultura e dendezaís emergentes (IBGE 2016). Atualmente, paisagens complexas e diversificadas continuam desafiando a imposição de monoculturas *legíveis* de cima para baixo na Bahia, como uma mistura fluida de dendezaís *emergentes*, agroflorestas, pequenas propriedades familiares policulturais e algumas monoculturas agroindustriais continuam a co-constituir a Costa do Dendê (veja Fig. 9).³²



Fig. 9: Um cortador (centro) sobe num pé situado num dendezal *emergente* na Costa do Dendê, distrito de Cajaíba, Valença, Bahia (2012).

32 Essas informações são baseadas em mais de 18 meses de trabalho de campo na região durante os anos de 2009, 2010, 2012, 2014, 2015 e 2019 bem como nos dados do censo agrícola disponíveis on-line: <http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/pesquisas/pam/>

Considerações finais

Nativa da África Ocidental, a palmeira-de-óleo-africana fornece há muito tempo ao homem óleos ricos em vitaminas e outros materiais úteis em troca de sua preservação básica e coabitação. Durante a expansão colonial além-mar, o óleo de palma africano atravessou o Atlântico como uma contribuição africana transformadora, mas subvalorizada, para o Intercâmbio Colombiano. No Brasil, o dendezeiro colonizou uma variedade de paisagens desde as franjas da Amazônia no Maranhão até a Baía de Guanabara que enquadra o Rio de Janeiro, mas as densas e produtivas paisagens de palmeiras africanas surgiram apenas ao longo das costas do Baixo Sul da Bahia. Colaborando com ecossistemas de manguezais, capoeiras, agricultura de corte-e-queima, agroflorestas diversificadas de cacau cabruca e demandas culturais afro-brasileiras, as paisagens complexas do óleo de palma surgiram como forma e função socioecológica definitiva no litoral do sul da Bahia.

Os projetos culturais, econômicos e ecológicos do colonialismo português obrigaram as conversões em larga escala do bioma da Mata Atlântica da Bahia para monoculturas de açúcar, tabaco e a mandioca brasileira. No entanto, as paisagens que ali surgiram eram ultimamente bem mais complexas. Apesar das atrozes e ostensivas restrições da economia escrava transatlântica, os afrodescendentes e outros resistiram aos mandatos coloniais e, em vez disso, criaram e manejaram uma paisagem afro-brasileira caracterizada por palmas de óleo africanas, mandioca brasileira, florestas de Mata Atlântica de folhas largas, manguezais e comunidades quilombolas. Desenvolvida como uma expressão e base de apoio para as dinâmicas culturais afro-brasileiras, a Costa do Dendê da Bahia permanece um monumento cultural e ecológico nacional à resistência, assim como um meio de vida fundamental para milhares de pessoas. Para os afrodescendentes como Benta, Gaudencia Martins e inúmeros outros, o dendê proveniente de paisagens *emergentes* tornou-se um recurso material vital utilizado para aumentar as precárias condições nutricionais e econômicas. O óleo de palma foi, ao mesmo tempo, um recurso cultural influente utilizado para criar e reproduzir as expressões simbólicas, espirituais, materiais e ecológicas da diáspora africana. *Emergindo* das colaborações humano-ambientais transatlânticas realizadas apesar da violência da economia escravista, as paisagens de dendê ajudaram a situar a Bahia como um centro formativo no Atlântico Negro.

As primeiras autoridades portuguesas mostraram pouco interesse na economia doméstica de dendê da Bahia, cedendo efetivamente seu controle aos afrodescendentes. Funcionários públicos e fazendeiros da elite continuaram a ignorar o potencial econômico das paisagens de dendê da Bahia até que os agrônomos estrangeiros passaram a incentivar os esforços de modernização em meados do século XX. Apesar da resiliência socioecológica da paisagem afro-brasileira da Bahia, seus complexos dendezaís, policultura e paisagens agroecológicas permanecem *illegíveis* para agentes públicos e privados das elites do Brasil e além, onde a conversão para a monocultura continua sendo o objetivo final de desenvolvimento. Focados unicamente no rendimento monocultural, muitas autoridades continuam a perceber as complexas paisagens de dendê da Bahia meramente como anacronismos pitorescos que precisam desesperadamente de modernização. Em vez de trabalhar com esse complexo sistema, eles procuram reduzi-lo e, conseqüentemente, enfraquecê-lo. Seus programas pressionam os agricultores a substituir as policulturas e os dendezaís subespontâneos por monoculturas à imagem das plantações (pós) coloniais do sudeste asiático, mesmo quando as críticas a esses sistemas agroindustriais continuam a crescer.

Embora as intervenções desenvolvimentistas tenham gerado resultados mistos, inesperados e dinâmicos, até o momento não conseguiram reduzir as complexas paisagens de dendê da Bahia em parcelas *legíveis*, e os dendezaís *emergentes* continuam a prevalecer na Costa do Dendê. Apesar do tratamento preferencial e das vantagens de capital das agroindústrias subsidiadas pelo Governo Federal, os processadores tradicionais da Costa do Dendê continuam a inovar e competir, e continuam a ser fontes proeminentes e preferenciais de dendê na Bahia. A introdução de instalações agroindustriais proporcionou saídas estáveis para frutas produzidas em cultivos de pequena escala e assim ampliou a produção *emergente* e policultural. As imposições de cima para baixo, portanto, só complicaram as culturas e ecologias da Costa do Dendê, em vez de simplificá-las em monoculturas austeras, como pretendido. Em vez disso, os esquemas modernistas constituíram apenas mais um insumo em um sistema complexo, sendo absorvidos pela economia afro-brasileira do dendê da Bahia à medida que continua a proliferar. Na Costa do Dendê da Bahia, as (agro)florestas secundárias e os dendezaís *emergentes* “plantadas por urubus” dividem espaço com policulturas complexas e algumas monoculturas agroindustriais.

Frustrados por comunidades e paisagens resistentes na Bahia, a maioria dos agentes de desenvolvimento do dendê, tanto públicos como privados, realocou seus projetos para a Amazônia, a mais recente fronteira de modernização da produção do óleo de palma do Brasil. Trocando as resilientes paisagens afro-brasileiras da Bahia por subsídios e clareiras desmatadas na Amazônia Legal, as elites agroindustriais estão optando por construir monoculturas modernas a partir do zero, em vez de convertê-las a partir de um sistema agroecológico complexo baseado em séculos de intercâmbios e conhecimentos transatlânticos. Enquanto muitas comunidades baianas ainda resistem à conversão de suas complexas paisagens em monoculturas arriscadas, e assim o fazem não por motivos ideológicos, mas por tomadas de decisão baseadas em raciocínios econômicos e ecológicos. Suspeito que a maioria gostaria de receber apoio estatal que trabalhasse para melhorar, em vez de corroer, a agrobiodiversidade da região e a rede de segurança diversificada que ela oferece.

Este artigo demonstra mais uma vez as limitações das monoculturas modernas e o amplo valor das policulturas agroecológicas. Enquanto paisagens agroecológicas complexas se *auto-organizam* para gerar *propriedades emergentes* – entre elas biodiversidade, segurança alimentar e economias circulares – as monoculturas impedem colaborações interespecíficas, exigindo insumos caros para gerar rendimentos. Em contraste com o isolamento e os riscos assumidos nas monoculturas, as policulturas e outras paisagens biodiversas dependem de interações adaptativas para resistir e absorver choques exógenos. Como sistemas complexos, paisagens agroecológicas como os dendezaís *emergentes* da Bahia abraçam a coletividade e a diversidade, trabalhando constantemente para integrar novas espécies, novos elementos, novas ferramentas e novas ideias em suas redes. Integrantes dessas amplas redes multiespécies, as comunidades agrárias da Bahia têm reproduzido há séculos o conhecimento cultural-ambiental transatlântico para co-produzir abundância ecológica, nutricional e cultural. No conjunto, essa economia complexa *sinergiza* a força coletiva para resistir às incursões socioecológicas e político-econômicas, desde as monoculturas violentas da economia escravista colonial até as desapropriações contemporâneas dos esquemas de modernização neoliberais.

Apesar de sua eficácia demonstrada, os conhecimentos transatlânticos e as relações socioecológicas que sustentam a paisagem afro-brasileira continuam a ser *ilegíveis* para muitos formuladores de políticas, agentes de desenvolvimento e cientistas. Ainda assim, os conhecimentos e práticas agroecológicas desenvolvidas no Brasil, com antecedentes fundamentais na África Ocidental, oferecem sabedoria para uso no desenvolvimento rural contemporâneo em todos os trópicos. Compreender as paisagens e a economia do dendê da Bahia como um sistema

complexo e interativo, coloca em primeiro plano as propriedades coletivas e *emergentes* que colaboram para produzir significado e resiliência. Em contraste com as monoculturas austeras, as policulturas agroecológicas complexas e resilientes, como as que distinguem a Costa do Dendê da Bahia, podem proporcionar soberania ecológica, econômica e alimentar para as comunidades rurais no Brasil e em outros lugares do Sul Global. Ao focar nas sinergias dos complexos sistemas agrícolas, o valor regenerativo oferecido por múltiplas espécies interativas nas iniciativas de desenvolvimento rural torna-se aparente. Dessa forma, as paisagens afro-brasileiras da Costa do Dendê da Bahia oferecem não apenas uma janela para nossa história diversificada, mas também conhecimentos para a produção de culturas como dendê sem sacrificar ecossistemas tropicais, comunidades e meios de subsistência.

Agradecimentos

Este trabalho foi apoiado por um Prêmio de Pesquisa de Campo Robert C. West, do Departamento de Geografia e Antropologia, Universidade Estadual da Louisiana em 2010, e pelo Programa Fulbright-Hays de Pesquisa de Doutorado no Exterior, financiado em 2012 pela Fundação Andrew W. Mellon como a IIE Graduate Fellowship for International Study. Sou grato a muitas pessoas na Bahia e em outros lugares do Brasil por suas contribuições para este trabalho; Daniel Jesus dos Santos e Urano Andrade de Cerqueira merecem um reconhecimento especial. Agradeço a Rafael Barbi Costa e Santos pela tradução. Qualquer erro ou falha de interpretação são somente de minha responsabilidade.

Referências

- ALPERN, S. B. The European Introduction of Crops into West Africa in Precolonial Times. **History in Africa**, 19: 13–43, 1992.
- ALPERN, S. B. Exotic Plants of Western Africa: Where They Came from and When. **History in Africa**, 35: 63–102, 2008.
- ANDAH, B. W. Identifying Early Farming Traditions of West Africa. In: SHAW, T; SINCLAIR, P; ANDAH, B; OKPOKO, A (orgs.). **The Archaeology of Africa: Food, Metals, and Towns**, 240–254. London; New York: Routledge, 1993.
- ANDRADE, R. M. T; MICCOLIS, A. **Policies and institutional and legal frameworks in the expansion of Brazilian biofuels**. Working Paper 71. Bogor, Indonesia: Center for International Forestry Research, 2011.
- ARAUJO, A. L. Introduction to Atlantic approaches on resistance against slavery in the Americas. **Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage**, 2 (1): 1–5, 2013.
- ARGOLLO FERRÃO, V. A. A Bahia agrícola. In: **Diário oficial do estado da Bahia: Edição comemorativa ao centenário da independência da Bahia**, 91–98. Salvador: Bahia, Secretaria da Cultura e Turismo, [1923] 2004.
- BACKHOUSE, M. Green grabbing – the case of palm oil expansion in so-called degraded areas in the eastern Brazilian Amazon. In DIETZ, K; ENGELS, B; PYE, O; BRUNNENGRÄBER, A. (orgs.). **The political ecology of agrofuels**, 167–185. London; New York: Routledge, 2015.

Paisagens e resistência na diáspora africana

BAHIA, Secretaria da Cultura e Turismo. **Programa de desenvolvimento turístico da Bahia: Oportunidades de investimentos**. Salvador: Codetur, 1993.

BAHIA, Secretaria de Agricultura, Irrigação e Reforma Agrária. **Dendê: Programa de Desenvolvimento da Dendeicultura Baiana - Protocolo do Dendê**. Salvador: SEAGRI, 2002.

BALICK, M. J. Amazonian oil palms of promise: A survey. **Economic Botany**, 33 (1): 11–28, 1979.

BALICK, M. J. Current status of Amazonian oil palms. In: PESCE, C; VICTOR, J. D. (orgs.). **Oil palms and other oilseeds of the Amazon**. Algonac, MI: Reference Publications, 1985.

BARICKMAN, B. J. **A Bahian counterpoint: Sugar, tobacco, cassava, and slavery in the Recôncavo, 1780-1860**. Stanford: Stanford University Press, 1998.

BAY, E. G. **Wives of the leopard: Gender, politics, and culture in the Kingdom of Dahomey**. Charlottesville: University of Virginia Press, 1998.

BENNETT, J. **Vibrant Matter: A Political Ecology of Things**. Durham and London: Duke University Press, 2010.

BLAUT, J. M. **The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History**. New York: The Guilford Press, 1993.

BONDAR, G. **O dendêzeiro**. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1954.

BRASIL (MAPA) Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. **Diagnóstico da produção sustentável da palma de óleo no Brasil**. Brasília: MAPA/ACE, 2018.

BROOKS, G. **Landlords and strangers: Ecology, society, and trade in Western Africa, 1000-1630**. Boulder: Westview Press, 1993.

CA' DA MOSTO, A. da. Le cose che invitoreno a Domino Alovise da Ca da Mosto in la navigazione ale terre de Nigri. In: MONTALBODDO, F; ANKENBAUER, N; GHETELEN, H; RUCHAMER, J; ZORZI, A. (orgs.). **Paesi novamente ritrovati - Neue unbekante landte: eine digitale Edition früher Entdeckerberichte**. Wolfenbüttel: Herzog August Bibliothek, [1457] 2012. Disponível em: <http://diglib.hab.de/edoc/ed000145/start.htm>. Acessado em 11 set. 2014.

CÂMARA CASCUDO, L. da. **História da alimentação no Brasil**. 4th ed. São Paulo: Global Editora, [1967] 2011.

CARDOSO, A. M. **Contribuição ao estudo do dendê do Brasil e sua industrialização na Bahia (resumo)**. Salvador: Instituto de Química Agrícola e Tecnologia da Bahia, 1948.

CARNEY, J. A. **Black Rice: The African Origins of Rice Cultivation in the Americas**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2001.

CARNEY, J.; RANGAN, H. Situating African Agency in Environmental History. **Environment and History**, 21 (1): 1–11, 2015.

CARNEY, J. A.; ROSOMOFF, R. N. **In the Shadow of Slavery: Africa's Botanical Legacy in the Atlantic World**. Berkeley: University of California Press, 2009.

CARNEY, J. A.; ROSOMOFF, R. N. African Crops in the Environmental History of New World Plantation Societies. In: JOANAZ DE MELO, C; VAZ, E; COSTA PINTO L. M. (orgs.). **Environmental History in the Making**, 173–188. Cham: Springer International Publishing, 2017.

- CARNEY, J. A.; VOEKS, R. A. Landscape legacies of the African diaspora in Brazil. **Progress in Human Geography**, 27 (2): 139–152, 2003.
- CARNEY, J. A.; WATKINS, C. Arroz, protagonismo africano e a transformação ecológica das Américas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, 16 (2): e20200089, 2021.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. **Negros, estrangeiros: Os escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- CASTELLANOS-NAVARRETE, A.; JANSEN, K. Oil palm expansion without enclosure: smallholders and environmental narratives. **The Journal of Peasant Studies**, 42 (3–4): 1–26, 2015.
- CASTELLANOS-NAVARRETE, A.; JANSEN, K. Is Oil Palm Expansion a Challenge to Agroecology? Smallholders Practising Industrial Farming in Mexico. **Journal of Agrarian Change**, 2016. Disponível em: <http://doi.wiley.com/10.1111/joac.12195>. Acessado em: 30 nov. 2016.
- CASTILLO, L. E. O terreiro do Alaketu e seus fundadores: História e genealogia familiar, 1807-1867. **Afro-Ásia**, 43: 213–259, 2011.
- (CBERS) “**Satélite Sino-Brasileiro de Recursos Terrestres**” (imagens de satélite) www.cbears.inpe.br
- (CEPLAC) Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira and (IICA) Instituto Interamericano de Ciências Agrícolas. **Diagnóstico socio-económico da região cacaueira**. Ilhéus, Brasil: IICA Biblioteca Venezuela, 1975.
- CHRISTIAN, D. **Maps of Time: An Introduction to Big History**. Berkeley: University of California Press, 2011.
- CLUSIUS, C. **Exoticorum Libri Decem: Quibus Animalium, Plantarum, Aromatum, Aliorumque Peregrinorum Fructuum Historiae Describuntur: Item Petri Bellonii Observationes, Eodem Carolo Clusio Interprete**. Series Totius Operis Post Praefationem Indicabitur. Leiden: ex officinâ Plantianâ Raphelengii, 1605.
- CORLEY, R. H. V.; TINKER, P. B. H. **The Oil Palm**. 4th ed. Oxford; Malden: Wiley-Blackwell, 2003.
- CRANG, M. A.; COOK, I. **Doing Ethnographies**. London: Sage Publications Ltd, 2007.
- CROSBY, A. **The Columbian Exchange: Biological and cultural consequences of 1492**. Westport, CT: Greenwood Publishing, 1972.
- DAMPIER, W. **Dampier's voyages: Consisting of a new voyage round the world, a supplement to the voyage round the world, two voyages to Campeachy, a discourse of winds, a voyage to New Holland, and a vindication, in answer to the chimerical relation of William Funnell**. MASEFIELD, J. (org.). London: E. Grant Richards, 1906.
- D'ANDREA, A. C.; LOGAN, A. L.; WATSON, D. J. Oil Palm and Prehistoric Subsistence in Tropical West Africa. **Journal of African Archaeology**, 4 (2): 195–222, 2006.
- DE LANDA, M. **A thousand years of nonlinear history**. New York: Zone Books, distributed by MIT Press, 2000.
- DEVORE, J. D. Cultivating Hope: Struggles for Land, Equality, and Recognition in the Cacao Lands of Southern Bahia, Brazil. PhD Dissertation (Anthropology). Ann Arbor: University

f Michigan, 2014. Disponível em: <https://search.proquest.com/docview/1652006213/abstract/58C3654548EA486FPQ/6> . Acessado em: 15 out. 2017.

DEVORE, J. D. Trees and springs as social property: a perspective on degrowth and redistributive democracy from a Brazilian squatter community. **Journal of Political Ecology**, 24: 644–666, 2017.

DIAS, G. M. **Depois do latifúndio**: continuidade e mudança na sociedade rural nordestina. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

DUNCAN, N.; DUNCAN, J. Doing landscape interpretation. In: DELYSER, D; HERBERT, S; AITKEN, S; CRANG, M; MCDOWELL, L. (orgs.). **The SAGE handbook of qualitative geography**. Los Angeles; London: Sage, 2010.

DUVALL, C. S. A maroon legacy? Sketching African contributions to live fencing practices in early Spanish America. **Singapore Journal of Tropical Geography**, 30 (2): 232–247, 2009.

DUVALL, C. S. Biocomplexity from the ground up: Vegetation patterns in a West African savanna landscape. **Annals of the Association of American Geographers**, 101 (3): 497–522, 2011.

EHRET, C. **An African Classical Age**: Eastern and Southern Africa in World History, 1000 B.C. to A.D. 400. Charlottesville: University of Virginia Press, 1998.

EMORY UNIVERSITY. Voyages Database. **Voyages**: The Trans-Atlantic Slave Trade Database, 2009. Disponível em: <http://www.slavevoyages.org>. Acessado em: 3 mar. 2015.

ESCOBAR, A. **Territories of difference**: Place, movements, life, redes. Durham: Duke University Press, 2008.

ESCOBAR, A. Postconstructivist political ecologies. In: REDCLIFT, M. R; Woodgate, G. (orgs.). **The International Handbook of Environmental Sociology**, 91–105. Cheltenham, UK; Northampton, MA, USA: Edward Elgar Publishing, 2010.

EVENSON, R. E.; GOLLIN, D. Assessing the Impact of the Green Revolution, 1960 to 2000. **Science**, 300 (5620): 758–762, 2003.

(FAS) Foreign Agriculture Service, US Department of Agriculture. **Table 03: Major Vegetable Oils**: World Supply and Distribution (Commodity View). Washington, D.C.: USDA, 2017. Disponível em: <https://apps.fas.usda.gov/psdonline/>. Acessado em: 14 abr. 2017

FITZHERBERT, E. B.; STRUEBIG, M. J.; MOREL, A.; DANIELSEN, F.; BRÜHL, C. A.; DONALD, P. F.; PHALAN, B. How will oil palm expansion affect biodiversity?. **Trends in Ecology & Evolution**, 23 (10): 538–545, 2008.

GHAZOUL, J.; SHEIL, D. **Tropical rain forest ecology, diversity, and conservation**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.

GILROY, P. **The Black Atlantic**: Modernity and Double Consciousness. Harvard University Press, Cambridge, 1993.

GLIESSMAN, S. Agroecology: Growing the Roots of Resistance. **Agroecology and Sustainable Food Systems**, 37 (1): 19–31, 2013.

GOODWIN, B. C. **Nature's due**: healing our fragmented culture. Edinburgh: Floris, 2007.

GRAHAM, R. **Feeding the city**: From street market to liberal reform in Salvador, Brazil, 1780-1860. 1st ed. Austin, TX: University of Texas Press, 2010.

GUIMARÃES, S. **Aspectos econômicos do dendê**: seus produtos e subprodutos. Salvador: CPE, 1961.

HADCOCK, M. W. **Small scale palm oil processing equipment**: A review of its need, potential and economic viability (Brazil). Brasília: Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO); United Nations Development Programme, 1983.

HAILA, Y. Beyond the nature-culture dualism. **Biology and Philosophy**, 15 (2): 155–175, 2000.

HAILA, Y.; DYKE, C. (orgs.). **How nature speaks**: The dynamics of the human ecological condition. Durham: Duke University Press, 2006.

HARLAN, J. R.; DE WET, J. M. J.; STEMLER, A. B. L. (orgs.). **Origins of African plant domestication**. The Hague: Mouton, 1976.

HARTLEY, C. W. S. Some Notes on the Oil Palm in Latin America. **Oléagineux**, 20 (6): 359–363, 1965.

HOEHNE, F. C. **Botânica e agricultura no Brasil no século XVI**: pesquisas e contribuições. São Paulo: Companhia editora nacional, 1937.

OLT-GIMÉNEZ, E.; ALTIERI, M. A. Agroecology, Food Sovereignty, and the New Green Revolution. **Agroecology and Sustainable Food Systems**, 37 (1): 90–102, 2013.

HOMMA, A. K. O. **Cronologia do Cultivo do Dendzeiro na Amazônia**. Belém, PA, Brasil: Embrapa Amazônia Oriental, 2016.

HOMMA, A. K. O.; FURLAN JÚNIOR, J. Desenvolvimento da dendeicultura na Amazônia: Cronologia. In: MÜLLER, A. A.; JÚNIOR, J. F. (orgs.). **Agronegócio do dendê**: Uma alternativa social, econômica e ambiental para o desenvolvimento sustentável da Amazonia, 191–207. Belém, PA, Brasil: Embrapa Amazônia Oriental, 2001.

(IBGE) Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Produção agrícola municipal 2015**. Brasília: IBGE, 2016. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/pam/2013/default_xls.shtm. Acessado em 4 mai. 2017.

JACKSON, P.; RUSSELL, P. Life history interviewing. In: DELYSER, D; HERBERT, S; S. AITKEN, S; CRANG; M; MCDOWELL, L. (orgs.). **The SAGE handbook of qualitative geograph**. Los Angeles; London: Sage, 2010.

JOHNSON, A. Ecuador's national interpretation of the Roundtable on Sustainable Palm Oil (RSPO): Green-grabbing through green certification? **Journal of Latin American Geography**, 13 (3): 183–204, 2014.

KEESING, F.; OSTFELD, R. S. Is biodiversity good for your health? **Science**, 349 (6245): 235–236, 2015.

KLEIN, H. S.; LUNA, F. V. **Slavery in Brazil**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010.

KNIGGE, L.; COPE, M. Grounded visualization: integrating the analysis of qualitative and quantitative data through grounded theory and visualization. **Environment and Planning A**, 38 (11): 2021–2037, 2006.

KNIGGE, L.; COPE, M. Grounded Visualization and Scale: A Recursive Analysis of Community Spaces. In: COPE, M; ELWOOD, S. (orgs.). **Qualitative GIS: A Mixed Methods Approach**, 95–114. Thousand Oaks: Sage, 2009.

LACERDA, L. D. de.; ARAUJO, D. S. D.; CERQUEIRA, R.; TURCQ, B. (orgs.). **Restingas: Origem, estrutura, processos**. Niterói, Brasil: Universidade Federal Fluminense, CEUFF, 1984.

LATHAM, A. Research, performance, and doing human geography: some reflections on the diary-photograph, diary-interview method. **Environment and Planning A**, 35 (11): 1993–2017, 2003.

LEWICKI, T. **West African food in the Middle Ages: According to Arabic sources**. London; New York: Cambridge University Press, 1974.

LINDER, J. M.; PALKOVITZ, R. E. The Threat of Industrial Oil Palm Expansion to Primates and Their Habitats. In: WALLER, M. T. (org.). **Ethnoprimatology: Primate Conservation in the 21st Century**, 21–45. Cham: Springer International, 2016.

LIU, J.; DIETZ, T.; CARPENTER, S. R.; ALBERTI, M.; FOLKE, C.; MORAN, E.; PELL, A. N.; DEADMAN, P.; KRATZ, T.; LUBCHENCO, J.; OSTROM, E.; OUYANG, Z.; PROVENCHER, W.; REDMAN, C. L.; SCHNEIDER, S. H.; TAYLOR, W. W. Complexity of Coupled Human and Natural Systems. **Science**, 317 (5844): 1513–1516, 2007.

LODY, R. G. **Tem dendê, tem axé: Etnografia do dendezeiro**. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

LODY, R. G. (org.). **Dendê: Símbolo e sabor da Bahia**. Salvador: Editora Senac, 2009.

LUZ, M. A. de O. **Do Tronco ao Opa Exin: Memória e dinâmica da tradição africana-brasileira**. Salvador: Editora SECNEB, Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, 1993.

LYNN, M. **Commerce and Economic Change in West Africa: The palm oil trade in the nineteenth century**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2002.

MAHONY, M. A. **The world cacao made: Society, politics, and history in Southern Bahia, Brazil, 1822-1919**. New Haven: PhD dissertation, Department of History, Yale University, 1996.

MAHONY, M. A. The local and the global: Internal and external factors in the development of Bahia's cacao sector. In: TOPIK, S; MARICHAL, C; FRANK, Z. L. (orgs.). **From silver to cocaine: Latin American commodity chains and the building of the world economy, 1500-2000**, 174–203. Durham,NC: Duke University Press, 2006.

MALDONADO-TORRES, N. On the coloniality of being. **Cultural Studies**, 21 (2): 240–270, 2007.

MANN, K. **Slavery and the birth of an African city: Lagos, 1760-1900**. Bloomington: Indiana University Press, 2007.

MANSON, S. M. Simplifying complexity: a review of complexity theory. **Geoforum**, 32 (3): 405–414, 2001.

MARIANO, A. H. **Diversificação agropecuária: Cultura do dendê**. Itabuna: CEPLAC, 1975.

MATTOSO, K. M. de Q. A propósito de cartas de alforria: Bahia, 1779-1850. **Anais de História**, 4: 25–52, 1972.

MBA, O.I.; DUMONT, M. J.; NGADI, M. Palm oil: Processing, characterization and utilization in the food industry – A review. **Food Bioscience**, 10, 26–41, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.fbio.2015.01.003>

- MESQUITA, A. S. Do azeite de dendê de Ogum ao palm oil commodity: Uma oportunidade que a Bahia não pode perder. **Bahia Agrícola**, 5 (1): 22–27, 2002.
- MIGNOLO, W. D. *The idea of Latin America*. Malden; Oxford; Victoria: Blackwell, 2005.
- MILLER, J. C. **Way of death**: Merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730–1830. Madison: University of Wisconsin Press, 1997.
- MITCHELL, M. **Complexity**: A guided tour. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.
- NISHIDA, M. Manumission and ethnicity in urban slavery: Salvador, Brazil, 1808–1888. **The Hispanic American Historical Review**, 73 (3): 361–391, 1993.
- OLIVEIRA, H. P. de. Dendê: Aspectos botânicos, agronômicos, ecológicos e econômicos. In: LODY, R. G. da M. (org.). **Dendê**: Símbolo e sabor da Bahia, 25–52. Salvador: Editora Senac, 2009.
- OLLAGNIER, M.; MARIA-SUBE, C. **Relatório sobre os oleaginosos no Brasil**: Pesquisa agrônômica e possibilidade de desenvolvimento. Rio de Janeiro: Instituto de Óleos, 1961.
- PARÉS, L. N. **The formation of Candomblé**: Vodun history and ritual in Brazil. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2013.
- PEREIRA, D. P. **Esmeraldo de situ orbis**. London: Hakluyt Society, [1506] 1937.
- POKU, K. **Small-Scale Palm Oil Processing in Africa**. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations, 2002. Disponível em: <http://www.fao.org/DOCREP/005/y4355e/y4355e00.html>
- POSTMA, J. **The Dutch in the Atlantic slave trade, 1600-1815**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- POTTER, L. **Managing oil palm landscapes**: A seven-country survey of the modern palm oil industry in Southeast Asia, Latin America and West Africa. Bogor, Indonesia: Center for International Forestry Research (CIFOR), 2015. Disponível em: <http://www.cifor.org/nc/online-library/browse/view-publication/publication/5612.html>. Acessado em 10 abr. 2016.
- PYE, O; BHATTACHARYA, J. **The Palm Oil Controversy in Southeast Asia**: A Transnational Perspective. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013.
- RADCLIFFE, S. A. Geography and indigeneity I: Indigeneity, coloniality and knowledge. **Progress in Human Geography**, 41, 220–229, 2017.
- REIS, J. J.; AZEVEDO, E. (orgs.). **Escravidão e suas sombras**. Salvador: EDUFBA, 2012.
- REIS, J. J.; DA SILVA, E. **Negociação e conflito**: A resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- REIS, J. J. **Rebelião escrava no Brasil**: A história do levante dos malês em 1835. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ROCHELEAU, D. E. Political ecology in the key of policy: From chains of explanation to webs of relation. **Geoforum**, 39 (2) :716–727, 2008.
- ROCHELEAU, D. E. Rooted Networks, Webs of Relation, and the Power of Situated Science: Bringing the Models Back down to Earth in Zambrana. In: GOLDMAN, M. J; NADASDY, P; TURNER, M. D. (orgs.). **Knowing Nature**: Conversations at the Intersection of Political Ecology and Science Studies, 209–226. Chicago and London: University of Chicago Press, 2011.

ROCHELEAU, D.; ROTH, R. Rooted networks, relational webs and powers of connection: Rethinking human and political ecologies. **Geoforum**, 38 (3): 433–437, 2007.

RODRIGUES, R. N. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932.

RIVAL, A.; LEVANG, P. **Palms of controversies: Oil palm and development challenges**. Bogor, Indonesia: Center for International Forestry Research (CIFOR), 2014. Disponível em: <http://www.cifor.org/library/4860/palms-of-controversies-oil-palm-and-development-challenges>. Acessado em: 24 mai. 2015.

SALVADOR, F. V. do. **Historia do Brazil**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1889.

SANDE, L. **Diagnóstico da cadeia produtiva do dendê no baixo sul da Bahia: Produção, beneficiamento, consumo**. Unpublished internal diagnostic report prepared by agronomists at CEPLAC for Bahian state agencies Secretaria da Indústria, Comércio e Mineração da Bahia and Instituto de Desenvolvimento Sustentável do Baixo Sul da Bahia, 2002.

SAUER, C. O. The Morphology of Landscape. **University of California Publications in Geography**, 2, 19–53, 1925.

SCHNEIDER, J. T. **Dictionary of African borrowings in Brazilian Portuguese**. Hamburg: Helmut Buske Verlag, 1991.

SCHWARTZ, S. B. The Manumission of Slaves in Colonial Brazil: Bahia, 1684-1745. **The Hispanic American Historical Review**, 54 (4):603–635, 1974.

SCHWARTZ, S. B. **Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

SCHWARTZ, S. B. **Slaves, peasants, and rebels: Reconsidering Brazilian slavery**. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 1992.

SCHWARTZ, S. B. The Mocambo: Slave Resistance in Colonial Bahia. In: PRICE, R. (org.). **Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas**, 202–226. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1996.

SCOTT, J. C. **Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed**. New Haven: Yale University Press, 1998.

SHIVA, V. **The violence of the green revolution: Third World agriculture, ecology, and politics**. London; Atlantic Highlands, N.J.; Penang, Malaysia: Zed Books; Third World Network, 1991.

SLUYTER, A. **Black Ranching Frontiers: African Cattle Herders of the Atlantic World, 1500-1900**. New Haven and London: Yale University Press, 2012.

SOUSA, G. Regimento de Gaspar de Sousa, de 6 de outubro de 1612. In: MENDONÇA, M. C. de. **Raízes da formação administrativa do Brasil**, 413–436. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, [1612] 1972.

SPIX, J. B. V.; MARTIUS, K. F. P. V. **Através da Bahia: Excerptos da obra Reise in Brasilien**. São Paulo: Companhia editora nacional, 1938.

STUDART, G. (org.). Cópia de alguns capítulos do regimento do governador do Maranhão, que se passou a Francisco Coelho de Carvalho. In **Documentos para a historia do Brasil e especialmente a do Ceará**, 236–243. Typographia Minerva, 1909.

TWITTY, M. **The cooking gene: A journey through African American culinary history in the Old South**. New York: Amistad; HarperCollins, 2017.



(UFBA) Universidade Federal da Bahia. **Projeto GeografAR**, 2010. Disponível em: <http://www.geografar.ufba.br>. Acessado em 7 nov. 2013.

(UNEP) United Nations Environment Programme. **Oil palm plantations: Threats and opportunities for tropical ecosystems**. Global Environmental Alert Service (GEAS), dez. 2011. Disponível em: http://www.unep.org/pdf/Dec_11_Palm_Plantations.pdf. Acessado em: 2 jul. 2015.

(USGS) United States Geological Survey. **Landsat 7 GLS** (satellite imagery), 2010. Disponível em: <http://landsat.usgs.gov/>. Acessado em: 7 nov. 2013.

VALERIANO, C. Agricultura, Industria e Pecuaria: O Dendezeiro. In **Diário Oficial do Estado da Bahia**, vol. XI, no. 181, 8271–8273. Salvador: Imprensa Oficial, 1926.

VAN NORMAN, W. C. **Shade grown slavery: The lives of slaves on coffee plantations in Cuba**. Nashville: Vanderbilt University Press, 2013.

VERGER, P. **Trade relations between the Bight of Benin and Bahia from the 17th to 19th centuries**. Translated by Evelyn Crawford. Ibadan: Ibadan University Press, 1976.

VERGER, P. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África**. São Paulo: EDUSP, 1999.

VILHENA, L. dos S. **A Bahia no século XVIII**. Salvador, Bahia, Brazil: Editôra Itapuá, [1802] 1969.

VILLELA, A. A., JACCOUD, D. B., ROSA, L. P.; FREITAS, M. V. Status and prospects of oil palm in the Brazilian Amazon. **Biomass and Bioenergy**, 67: 270–278, 2014.

VOEKS, R. A. **Sacred Leaves of Candomblé**. Austin, TX: University of Texas Press, 1997.

VOEKS, R.; RASHFORD, J. (orgs.). **African Ethnobotany in the Americas**. 2013th ed. New York; London: Springer, 2012.

WATKINS, C. Dendezeiro: African Oil Palm Agroecologies in Bahia, Brazil, and Implications for Development. **Journal of Latin American Geography**, 10 (1): 9–33, 2011.

WATKINS, C. African oil palms, colonial socioecological transformation and the making of an Afro-Brazilian landscape in Bahia, Brazil. **Environment and History**, 21 (1): 13–42, 2015a.

WATKINS, C. **An Afro-Brazilian landscape: African oil palms and socioecological change in Bahia, Brazil**. Baton Rouge: PhD dissertation, Department of Geography and Anthropology, Louisiana State University, 2015b.

WATKINS, C. **Palm Oil Diaspora: Afro-Brazilian Landscapes and Economies on Bahia's Dendê Coast**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2021.

WATKINS, C.; VOEKS, R. A. A Mata Transatlântica: Afrodescendentes e transformação socioecológica no litoral da Bahia. In: CABRAL, D.; BUSTAMANTE, A. (orgs.). **Metamorfoses florestais: Culturas, ecologias e as transformações históricas da Mata Atlântica brasileira**. Curitiba: Editora Prismas, 2016.

WATSON, A.; TILL, K. E. Ethnography and participant observation. In: DELYSER, D.; HERBERT, S.; AITKEN, S.; CRANG, M.; MCDOWELL, L. (orgs.). **The SAGE handbook of qualitative geography**. Los Angeles; London: Sage, 2010.

WHATMORE, S. **Hybrid geographies: Natures, cultures, spaces**. London: Sage Publications, 2002.

WHATMORE, S. Materialist returns: Practising cultural geography in and for a more-than-human world. **Cultural Geographies**, 13, 600–609, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1191/1474474006cgj3770a>.

WILKINSON, J.; HERRERA, S. Biofuels in Brazil: debates and impacts. **Journal of Peasant Studies**, 37 (4): 749–768, 2010.

WINKLER, J. A. Embracing Complexity and Uncertainty. **Annals of the American Association of Geographers**, o (0): 1–16, 2016.

WOLF, E. **Europe and the people without history**. Berkeley: University of California Press, 1982.

ZEVEN, A. C. The origin of the oil palm (*Elaeis guineensis* Jacq.). **Journal of the West African Institute for Oil Palm Research**, 4: 218–225, 1965.

ZEVEN, A. C. **The semi-wild oil palm and its industry in Africa**. Wageningen: Centre for Agricultural Publications and Documentation, 1967.

ZEVEN, A. C. The partial and complete domestication of the oil palm (*Elaeis guineensis*). **Economic Botany**, 26 (3): 274–279, 1972.

ZIMMERER, K. S. Report on Geography and the New Ethnobiology. **Geographical Review**, 91 (4): 725–734, 2001.

ZIMMERER, K. S. Biological Diversity in Agriculture and Global Change. **Annual Review of Environment and Resources**, 35 (1): 137–166, 2010.



As ecologias de Ngoma: a vida multiespécie do Candombe do Açude

Emmanuel Duarte Almada

Kaipora - Laboratório de Estudos Bioculturais, UFMG - Unidade Ibirité

Flávio José dos Santos (Mestre Cuta)

Quilombo do Açude , Secretaria de Cultura de Santana do Riacho

Shirlene Sabina dos Santos (Mestra Chia)

Quilombo do Açude, Articulação Embaúba de Parteira, Raizeiras e Benzedeiças da Região Metropolitana de Belo Horizonte

1 O presente texto apresenta parte dos resultados da pesquisa de doutorado do primeiro autor, realizada junto à Comunidade do Açude, entre 2019 e 2012, no Programa de Pós Graduação em Ambiente e Sociedade NEPAM/UNICAMP. A pesquisa contou com apoio da FAPESP, por meio da concessão de bolsa de doutorado (Processo: 10/01466-5).

As ecologias de ngoma: a vida multiespécie do Candombe do Açude

Resumo:

Nos mundos afrodiaspóricos da Américas, os tambores, seus sons e formas produzem e refazem alianças entre humanos e mais que humanos. Os povos de origem banto que aqui chegaram, vieram acompanhados de seus ngomas, seus tambores ancestrais. Feitos de elementos vegetais, animais e minerais, os tambores expressam uma vida multiespécie produtora de relações que constituem o que chamamos aqui de *ecologias de ngoma*. Neste texto, buscamos pensar e apresentar o candombe do Quilombo do Açude (MG) enquanto expressão de uma ecologia afrodiaspórica. Os tambus, versos, danças e seres que participam do candombe conformam formas próprias de aquilombamento, em que a alegria e a festa tornam-se táticas contracoloniais de liberdade. As *ecologias de ngoma* do candombe testemunham a diversidade das formas afrodiaspóricas de habitar a Terra e fazer mundos frente ao poder e a ordem coloniais.

Palavras-chaves: Serra do Cipó; Congado; Povos Bantos.

Las ecologias de ngoma: la vida multiespecie del Candombe do Açude

Resumen:

En los mundos afrodiaspóricos de las Américas, los tambores, sus sonidos y formas producen y rehacen alianzas entre humanos y más que humanos. Las personas de origen bantú que llegaron aquí, lo hicieron acompañadas de sus ngomas, sus tambores ancestrales. Hechos de elementos vegetales, animales y minerales, los tambores expresan una vida multiespecie que produce relaciones que constituyen lo que llamamos ecologías ngoma. En este texto, buscamos pensar y presentar el candomblé del Quilombo do Açude (Minas Gerais, Brasil) como expresión de una ecología afrodiaspórica. Los tambus, versos, bailes y seres que participan del candomblé constituyen formas de aquilombamento, en las que la alegría y la celebración se convierten en tácticas contracoloniales de libertad. Las ecologías ngoma del candombe dan testimonio de la diversidad de formas afrodiaspóricas de habitar la Tierra y crear mundos frente al poder y el orden colonial.

Palabras clave: Serra do Cipó; Congado; Pueblos Bantúes.

Ngoma ecologies: the Candombe do Açude's multi-species life

Abstract:

The drums, their sounds and shapes produce and remake alliances between humans and more than humans in the Afrodiasporic worlds of the Americas. The people of Bantu origin who arrived here came accompanied by their ngomas which are their ancestral drums. They are made of plant, animal and mineral elements and express a multispecies life that produces relationships. That constitute what we call here ngoma ecologies. In this text, we think and present the candombe of Quilombo do Açude (Minas Gerais, Brazil) as an expression of an Afrodiasporic ecology. The tambus, verses, dances and beings that participate in candombe constitute forms of marronage in which the happiness and the celebration become counter-colonial tactics of freedom. The ngoma ecologies of candombe bear witness to the diversity of Afrodiasporic ways of inhabiting the Earth and creating worlds in the face of colonial power and order.

Keywords: Serra do Cipó; Congado; Bantu Peoples.



Ngoma em diáspora

Para a maioria das comunidades afrodiáspóricas que se constituíram no Brasil como resultado de séculos do sistema colonial de escravidão, os tambores desempenham papel central na produção de seus mundos (SLENES, 1992). Longe de serem apenas instrumentos percussivos, os tambores, em toda sua diversidade sonora e material, são seres que habitam e produzem os territórios com os humanos, rios, florestas, cerrados, animais, santos e orixás. Seja nos terreiros, favelas, rodas de samba, blocos de carnaval, reinados e quilombos, a vida dos tambores tem caráter cosmogônico, tecendo e reestabelecendo alianças entre os vivos, os mortos, o presente e o passado escravista. A encruzilhada de seres que constituem e tensionam a existência dos tambores pode ser entendida, nos termos propostos por Felipe Sússekind (2018), como uma *vida multiespécie*, produtora do que chamamos aqui de *ecologias de ngoma*.

Feitos de elementos derivados de árvores, animais e minerais, os tambores são, do ponto de vista das comunidades afrodiáspóricas, seres vivos em plenitude, capazes de se comunicar e exigindo, pois, dos humanos com os quais se relacionam, uma série de condutas e cuidados na vida cotidiana. Esses preceitos presentes desde a fabricação dos tambores até os ritos e/ou iniciações de seus tocadores, estão presentes em vários povos bantos do território africano, de onde foram trazidos grande parte dos negros escravizados que aqui chegaram. Dentre os bantos africanos, os tambores recebiam a denominação de *n'goma*, um termo que também se estendida às celebrações, danças e práticas musicais (SILVA, 2018; SLENES, 1992; ARAÚJO 2017).

Em um relato da cosmogonia banto, partilhado por Luiz Antônio Simas (2019), torna-se evidente o papel do tambor no ordenamento dos mundos afrodiáspóricos. Zambiapungo se sentia triste, cansado e solitário. A seu pedido, diversos inquices, voduns e orixás tentaram alegrá-lo, mas sem sucesso. Apenas Zaze, o dono do fogo, foi capaz de curar a tamanha tristeza do grande criador. *“Zaze [...] consultou o oráculo e imolou um bode branco em sacrifício. [...] Zaze, em seguida, aqueceu a pele do bode na fogueira. Ainda com o fogo, tornou oco o pedaço de um tronco seco da floresta. Sobre uma das extremidades do tronco oco, Zaze esticou a pele do animal e inventou Ingoma – o tambor. O tambor, filho de Zaze, é o pai do nosso povo”* (SIMAS, 2019, p.125-127). Ingoma atravessou a grande calunga junto a milhões de negros escravizados e ao longo destes séculos, nos terreiros, roças e matas, seus sons aliviaram o banzo que marca os corpos e territórios negros em diáspora.

Em território brasileiro, as tradições do tambor banto se transformaram, tecendo formas de vida e comunidade tão diversas como as do candomblé, os batuques, o tambor de crioula, o jongo, o carimbó, as congadas, folias, reisados e por fim, o candombe mineiro, tema central deste trabalho. Segundo Maria do Rosário Gomes da Silva (2018), o candombe mineiro deriva-se das chamadas *festas de negros*, ou *festas de terreiro* (TINHORÃO, 2008), realizadas pelos negros nas fazendas, geralmente em dias de festas de santo e períodos de colheita (ver SILVA, 2018; JANCÓS & KANTOR, 2001)². Nesta perspectiva, o candombe poderia ser entendido como

2 “Ademais, contingências peculiares à escravidão rural contribuía para que devoção e diversão entre escravos tendessem naturalmente a se articular num evento único. Estando eles sob a mira constante dos feitores das fazendas e sendo proibida qualquer forma de reunião fora das horas de folga permitidas, parece lógico que se concentrasse no momento festivo do batuque toda a vivência social que lhes era negada no dia-a-dia de trabalho árduo. Realiza dos nos sábados à noite, em vésperas de dias santos ou marcando o final das colheitas, essas reuniões de cativos deviam, portanto, condensar diferentes atividades sociais, mediadas, como ocorre na África tradicional, pela via artística do canto, da dança e do tambor. Traços de uma pluralidade de situações comunicativas manifestam-se ainda hoje na poética do jongo do Vale do Paraíba e do candombe mineiro, cujo repertório divide-se em categorias funcionalmente definidas crônica social, louvação religiosa, desafio, etc. (JANCÓS & KANTOR, 2001, p. 859-860)

uma manifestação autônoma e singular da diáspora do tambor banto, embora seja também frequentemente descrito como um dos elementos dos reinados, como o pai de todas as guardas de congado (LUCAS, 2011a, 2011b; PEREIRA, 2005, MARTINS, 2021). Neste trabalho queremos nos atentar às ecologias afrodiaspóricas produzidas pelos tambores do candombe mineiro a partir das vidas e histórias tecidas entre humanos e mais que humanos no Quilombo do Açude, situado na Serra do Cipó, região central de Minas Gerais.

“Ô viemo, viemo, viemo.. ô viemo da beira do mar..”

Quem passa pela MG-10 chegando ao distrito da Serra do Cipó, na divisa entre os municípios de Jaboticatubas e Santana do Riacho, região de destino turístico de grande relevância nacional e internacional, não suspeita que à sua margem esquerda, escondida a cerca de 500 metros, após um grande pasto vigiado por um enorme ipê-amarelo, vive uma das comunidades quilombolas guardiã de uma das manifestações mais ricas e belas da diáspora africana em terras brasileiras. A formação da Comunidade do Açude possui raízes no século XVIII, durante os ciclos do ouro e diamantes que marcaram e devastaram Minas Gerais. A região hoje conhecida como Serra do Cipó desempenhou um papel econômico fundamental nesse período, sendo local de passagem de tropeiros vindos de Diamantina, Ouro Preto, Curvelo, Rio de Janeiro. A então denominada Serra da Vacaria foi ponto de descanso e abastecimento desses trabalhadores, comerciantes e desbravadores. Nesses tempos de abundância, as vargens nas beiras do rio Cipó e seus afluentes eram tomadas por extensas plantações de arroz e as juntas de bois da raça crioula pé-duro aravam as roças de feijão e milho que abasteciam as fazendas da região. Outra marca história da região eram as grandes plantações de mamona (*Ricinus communis*), utilizadas para produção de azeite destinado à iluminação pública de grandes cidades como Ouro Preto e Diamantina. Centenas de negros escravizados, em sua maioria de origem banto, mantinham o trabalho nas fazendas e eram trazidos dos portos do Rio de Janeiro e registrados na comarca de Santa Luzia, município do qual faziam parte também as atuais Jaboticatubas e Santana do Riacho.

A Serra do Cipó compõe a porção sul da Cadeia do Espinhaço que se estende até o município de Jacobina, no sul da Bahia. Segundo dados arqueológicos, a ocupação indígena anterior à invasão europeia data de período entre 20.000 a 12.000 anos (PROUS 2000, REZENDE & PROUS 1991). Existem na região pelo menos 38 sítios arqueológicos em abrigos de formação quartizítica ou calcária com vestígios arqueológicos como restos orgânicos, ffigurações rupestres, quebra-cocos e afiadores. Segundo Barbosa & Schmitz (2008), a consolidação da área atualmente ocupada pelo bioma Cerrado, após as drásticas mudanças climáticas do pleistoceno, constituíram o cenário para a consolidação da chamada Tradição Itaparica. A ocupação do Cerrado teria ocorrido pela migração de populações das savanas colombianas seguindo o deslocamento da megafauna terrestre existente na época. Todavia, os vestígios de ocupação das áreas de Lagoa Santa e Serra do Cipó são mais antigos, referentes ao pleistoceno, não havendo ainda consenso sobre as origens migratórias das populações que aí se estabeleceram. Considerando o período mais recente, imediatamente anterior à chegada dos invasores europeus, a população indígena que habitava o cerrado mineiro era composta principalmente por povos do tronco linguístico Macro-Jê (ver RIBEIRO, 2006).

Até a segunda metade do século passado, a economia da Serra do Cipó era baseada nas atividades agrícolas e na criação de gado nas pastagens naturais, composta por diversas espécies de gramíneas e herbáceas nativas. Nas últimas três décadas a região da Serra do Cipó passou por profundas transformações decorrentes do estabelecimento de uma indústria do turismo

ecológico relacionada à implantação do Parque Nacional da Serra do Cipó (PARNA Cipó) nos anos 80 em uma área que abrange quatro municípios, sendo eles Jaboticatubas, Santana do Riacho, Morro do Pilar e Itambé do Mato Dentro. A implantação do PARNA Cipó implicou em sérias restrições ao uso das áreas para agricultura e criação de gado. Associado a chegada de dezenas de pousadas e intensificação do turismo, a comunidade abandona progressivamente as atividades agrícolas tradicionais, e mesmo aqueles que não migram para Belo Horizonte passam por um processo de urbanização de seus modos de vida, tal como a maioria das comunidades rurais do país. É nesse território ancestral em que as ecologias indígenas, marcadas nas paisagens e nos corpos de homens e mulheres sobreviventes do genocídio da conquista, encontraram-se com as ecologias afrodiáspóricas, com seus modos de plantar, colher, celebrar e festejar que permitiram a vida e caminhos de libertação em meio ao horror da escravidão.

Quilombo candondombeiro

Descendentes de negras e negros escravizados da Fazenda Cipó, a principal e mais influente da região até o século XIX, a Comunidade do Açude é atualmente formada por cerca de 350 pessoas, distribuídas em 35 núcleos familiares aparentados. A comunidade, assim as demais da região, foi fortemente impactada e teve seus modos de vida afetados pela intensificação das atividades turísticas na região nos últimos trinta anos, especialmente após o asfaltamento da rodovia MG 010 em 1985. O avanço da urbanização, especulação imobiliária, mudanças de hábitos alimentares e aumento de violência são algumas das consequências da implementação da indústria do turismo na região.

A estrutura de parentescos se alicerça nas vidas e linhagens de três matriarcas: Dona Mercês, atualmente com 81 anos, Dona Vilma com 78 anos e Dona Geralda, falecida 2008 aos 71 anos (Figura 1). Além das famílias que vivem no Açude propriamente dito, pode-se dizer que a comunidade também possui um território urbano. Já há algumas décadas parte dos membros da comunidade vive em Belo Horizonte concentrados em uma mesma região da capital, no Bairro São Marcos, localizado próximo a uma das principais vias que dão acesso à saída da capital para a Serra do Cipó. Ao longo de todo o ano, mas especialmente em períodos de festas e celebrações, destacadamente o candombe, as famílias da capital retornam ao Açude, refazendo laços e memória, constituindo uma “comunidade trans-urbana”.



Figura 1. Matriarcas do Açude - à esquerda Dona Geralda e Dona Vilma (ao fundo), à direita Dona Mercês. (Fotos: Danilo Candombe).

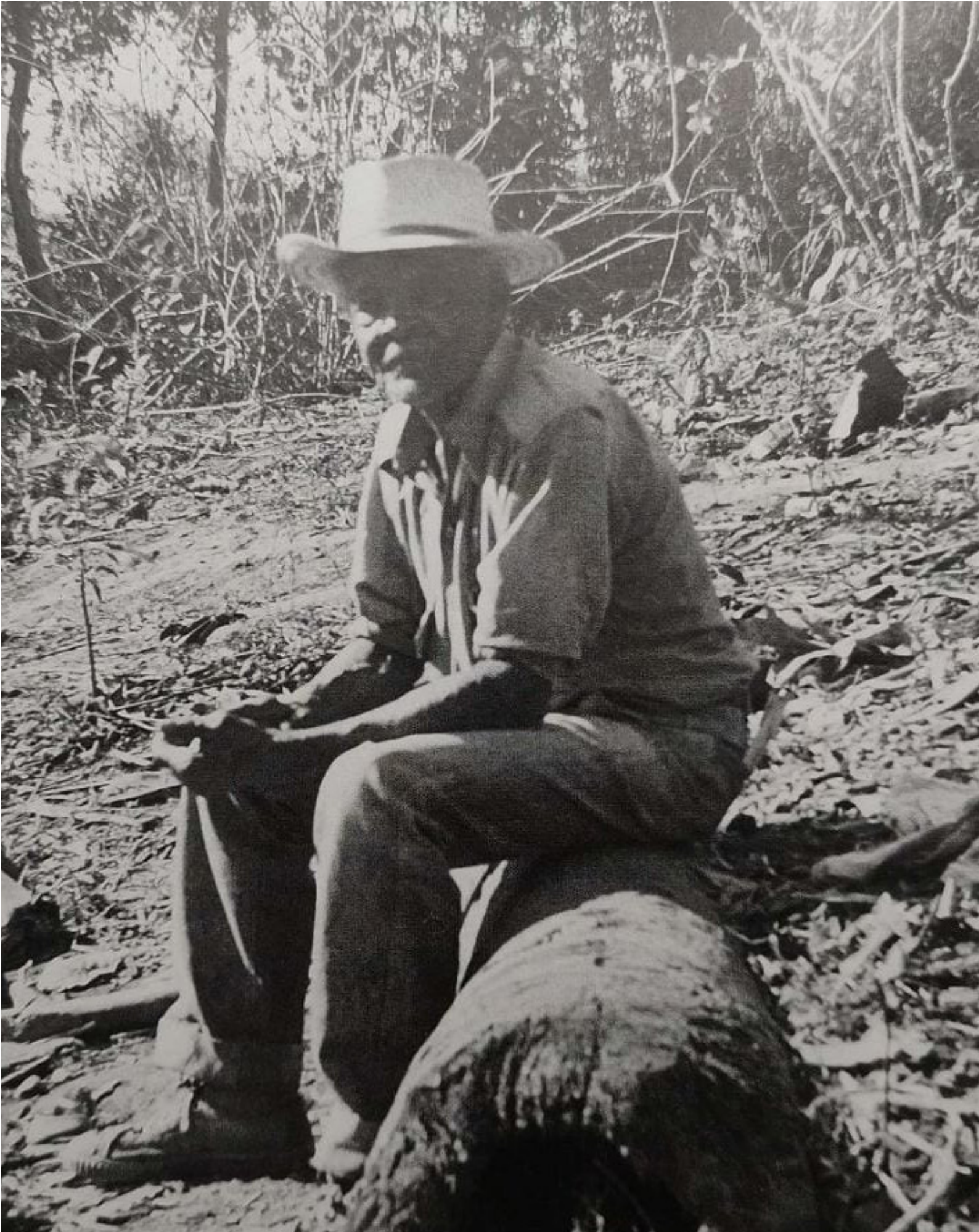


Figura 2. Velho Bil, ancestral candombeiro da Comunidade do Açude. (Foto: reproduzida de Sobrinho, 2007)

Em fins do século XVIII, a área hoje pertencente a Fazenda do Cipó integrava a sesmária concedida a um colono português em 11 de maio de 1746. Foi posteriormente comprada pelos irmãos João de Morais e Felicíssimo de Morais, quando ainda era denominada Fazenda Santa Cruz do Cipó. Em 1823, a Fazenda Cipó foi vendida para José dos Santos Ferreira, do qual descendem os herdeiros da fazenda que ainda hoje vivem na região. As terras hoje ocupadas pertenciam à Fazenda Cipó e posteriormente foram vendidas para outras famílias que concederam as terras aos ancestrais da comunidade. O velho Bil, pai de Dona Mercês, foi o primeiro morador do Açude por volta da década de 1920 (Figura 2). De maneira similar, outras comunidades existentes da região foram formadas pela concessão de terras da Fazenda Cipó, dentre elas Xirú, Capão do Berto e Espada. Muitas áreas antes cultivadas pela comunidade ou utilizadas para criação de porcos e gado foram perdidas em negociações injustas com os descendentes dos donos da Fazenda.

Na década de 80, a comunidade viveu um evento marcante para memória coletiva, a *demanda*. A filha de um dos antigos herdeiros da fazenda, após a morte do pai, iniciou um processo de retomada das terras por ele deixadas para a Comunidade do Açude. Em uma ação policial truculenta, com derrubada de casas, currais e chiqueiros, a comunidade foi despejada e durante semanas se abrigou em barracas improvisadas embaixo de um dos ipês-amarelos que marcavam a entrada da comunidade. Após se articular com alguns advogados locais as famílias conseguiram retornar a seu território e iniciar a reconstrução das moradias. Esse período de sofrimento e os traumas por ele provocados são constantemente recordados pela comunidade e evocados como um dos motivos para a dificuldade de mobilização para a luta pela retomada dos territórios tradicionais. O território atual ocupado pela comunidade é de cerca de três hectares, constituído de três núcleos principais, ao longo das margens do Córrego do Açude: Capoeira Grande, Colônia e Açude. O núcleo conhecido como Açude é de ocupação mais recente, mas abriga a maior parte das famílias e também recebe praticamente todos os milhares de turistas e visitantes que anualmente participam do candombe e outras festividades da comunidade.

Mais recentemente empreendimentos de mineração no município de Conceição do Mato Dentro e Morro do Pilar têm conduzido transformações na socioeconômicas da região, com grande fluxo de imigrações e intensificação do tráfego de veículos pesados, sem a existência de infraestrutura urbana necessária. Mesmo com essas profundas transformações, os saberes associados às práticas e à experiência com os ecossistemas locais permanecem no cotidiano da comunidade, inclusive no daqueles que migraram para os centros urbanos, mas que retornam periodicamente para rever os parentes e reviver sua história. Diante das profundas transformações provocadas pelo turismo e a perda dos territórios tradicionais, o candombe tornou-se um elemento fundamental de reestruturação e atualização das tradições, cultivando a memória biocultural a partir da qual se projetam os futuros desejados pela comunidade.

“Me dá a mão que eu te passo na pinguela”

O candombe consiste em um ritual afro-brasileiro em louvor a Nossa Senhora do Rosário, com registro em diversas localidades de Minas Gerais, sudeste do Brasil, Uruguai e norte da Argentina (PEREIRA, 2005, KIDDY 2000). Segundo seus próprios praticantes, que se autodenominam candombeiros, trata-se da guarda mais antiga de Congado. A palavra “candombe” possui, segundo Nei Lopes (2021), a mesma raiz etimológica de “candomblé”, do quimbundo “kiandomb” ou quicongo, “ndombe”, ambos significando “negro”. A Comunidade do Açude, sem dúvida, tem o candombe de maior projeção e visibilidade pública, atraindo milhares de participantes todos os anos vindos da capital mineira e de outras partes do Brasil e do mundo

O Candombe do Açude remonta ao início do século XIX e há um discurso compartilhado por toda a comunidade sobre seu mito de origem que é também encontrado, com inúmeras variações, entre outras comunidades negras que prestam devoção a Nossa Senhora do Rosário (PEREIRA, 2005). Como narram, uma imagem de Nossa Senhora do Rosário apareceu em uma lapa e foi levada para a igreja local pelos senhores dos escravos. A imagem, no entanto, insistir em retornar sozinha para a lapa, a contragosto dos senhores brancos. Um dia, porém, os escravos construíram os tambus - os tambores utilizados no ritual - e tocaram e dançaram para Nossa Senhora que assim caminhou sozinha para a igreja. Revoltados com o fato, os senhores da fazenda ordenaram que os tambus fossem queimados, e assim se fez. Todavia, a fumaça exalada pelo fogo dos tambus fez cair enfermo o capataz. Esse ordenou aos escravos que fabricassem novos tambus e realizassem o *candombe* para que ele fosse então curado e, desde então, os negros fazem o candombe em honra de Nossa Senhora do Rosário. O ritual de Candombe, desta forma revive o mito que liga escravos e seus descendentes à proteção de Nossa Senhora:

Dona Helena: "Nossa Senhora do Rosário apareceu numa gruta, numa lapa. Aí foi padre, banda música, tudo pegando pra pega Nossa Senhora. Aí ela foi, eles pegaram ela assim, levou ela na mão. Aí, mas na hora que chegou lá dentro da igreja, ela não ficou, ela não ficou não. Voltou pra trás pro mesmo lugar onde ela tava, onde ela apareceu, ela voltou traveiz. Aí nós negro falou assim: Ô gente, nós vamo lá buscar Nossa Senhora do Rosário, nós vamo buscar. Aí fez os tambu, fez os tambu e foi lá. Eles cantaram pra ela lá na gruta e ela veio.

Aí ela veio descendo devagarzinho, por conta dela mesmo. Ela desceu devagarzinho, devagarzinho e eles batendo tudo o tambu. Não é esses daí não. Esses daí já é outro. Aí o senhor dos branco pegou e ficou com muita raiva dos preto, dos negro ter ido, dos escravo ter levado ela sem segurar nela. Um dia os escravo levantou de manhã, tava tudo alegre, dançando, cantando o candombe.

Dona Mercês: Aí foi o senhor dos escravo foi e ordenou pro carrasco fosse lá e chicoteasse eles, que batesse neles e cortasse o tambu com machado e fizesse uma fogueira e queimasse.

Dona Helena: Aí eles chorando e falando com eles: não ô senhor, esses instrumentos é de Nossa Senhora do Rosário. Aí colocou os instrumentos atrás da igreja e disse: esses instrumentos é de Nossa Senhora do Rosário.

Dona Mercês: Aí assim o carrasco fez. Queimo os primeiro tambu. Os primeiro tambu foi queimado na fogueira.

Dona Helena: Aí daí a pouco apareceu uma fumaça. Apareceu uma fumaça e foi sufocando ele, sufocando ele. Aí a dona dele pegou e falou: gente, meu deus do céu, que que é isso?

Dona Geralda: Já tinha acabado os tambu tudo e ele ainda sentia os olho ardendo da fumaça, né. Então ele pegou, tava aquele trem, morria, não morria. Vovó Raimunda que tomava conta lá. E aí vovó que tomava conta dele falou: ô gente, a gente podia fazer o seguinte; podia fazer uns outro tambu pra as vezes, quem sabe ele sara. As vezes ele sara ou então ele descansa uai. Porque, tadinho, tá sofrendo muito.

Tava muito ruim, num morria nem sarava. Aí onde que eles ordenou que os escravo torna-se fazer outro três tambu. Onde que os escravos foram no mato, cortou o pau e fez. É esses tambu que nós tem aqui. Eles foi feito pelas mão dos escravo. Esses tambu tem é muitos anos. Desde esse dia que ele mandou queimá os tambu ele nunca mais levantou, nunca mais prumô, nunca mais teve saúde.

Assim aconteceram as coisa.

(Depoimentos transcritos a partir do documentário "Candombe do Açude: arte, cultura e fé", dirigido por André Braga e Cardes Amâncio, 2004, disponível em <https://vimeo.com/9833444>).

Atualmente, ocorrem três candombes na Comunidade do Açude: um em maio, outro em julho e o último em setembro, o qual é também o maior e mais tradicional, visto que ocorre nas casas das duas matriarcas da comunidade. O ciclo do candombe corresponde também aos dos Reinados, iniciando após a quaresma e se prolongando até próximo do início do advento, quando a preparação para as Folias de Reis se inicia.

Os tambus (Figura 3 e 4) atuais possuem, segundo o relato da comunidade, cerca de 200 anos. Sua produção é feita a partir dos troncos do sabueiro (*Enterolobium cf. timbouva*), uma árvore encontrada nas formações florestais da região. Os tambus são encourados com couro de gado curtido que é reformado ou trocado de tempos em tempos. O tambu maior é chamado de *Santa Maria*, em seguida vem o *Guaiá*, também denominado de *Tambu do Meio*, e o menor é o *Guaí*.

O ritual do candombe é composto por três momentos principais: **I.)** Inicialmente, realizam-se orações – destacadamente o terço e a ladainha e os cantos de matriz católica, em louvor a Nossa Senhora do Rosário e outros santos de devoção (Figura 5). Em geral, esse momento ocorre na casa da família que oferece o Candombe. **II)** Em seguida, a bandeira de N.S. do Rosário é levada em procissão até o mastro onde é hasteada enquanto se entoam os cantos próprios do momento. **III)** Após o hasteamento do estandarte, iniciam-se as danças e os cantos típicos do candombe que seguem por toda a noite e se estendem pela madrugada, encerrando-se por volta das 6:00h, ou quando o dia amanhece. Além dos três tambus, a entoação dos versos é acompanhada por uma ou duas caixas. Os tambus, no entanto, são o centro em torno do qual gravitam os outros seres que fazem acontecer o ritual do candombe, sendo também a manifestação viva dos ancestrais da comunidade. Ao longo de toda a noite e madrugada realizam-se cerca de três momentos de pausa do candombe, durante os quais os tambus são posicionados em torno da fogueira para que os couros sejam aquecidos e esticados pelo seu calor (Figura 6).

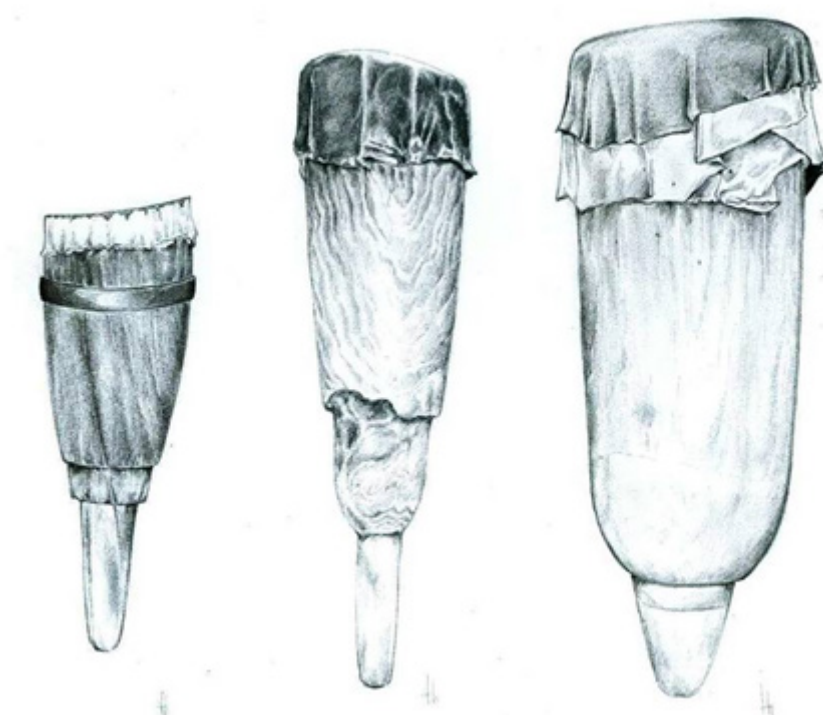


Figura 3. Tambus - tambores utilizados no ritual do candombe. Da esquerda para a direita: Guaí, Guaiá e Santa Maria (Ilustração: Aletheia Alves)





Figura 4. Tambus sagrados (da esquerda para direita Guaí, Guaiá e Santa Maria (Foto: Danilo Candombe)





Figura 5. Terço, reza e cantos para abrir o candombe. (Foto: Tiago Cupertino)

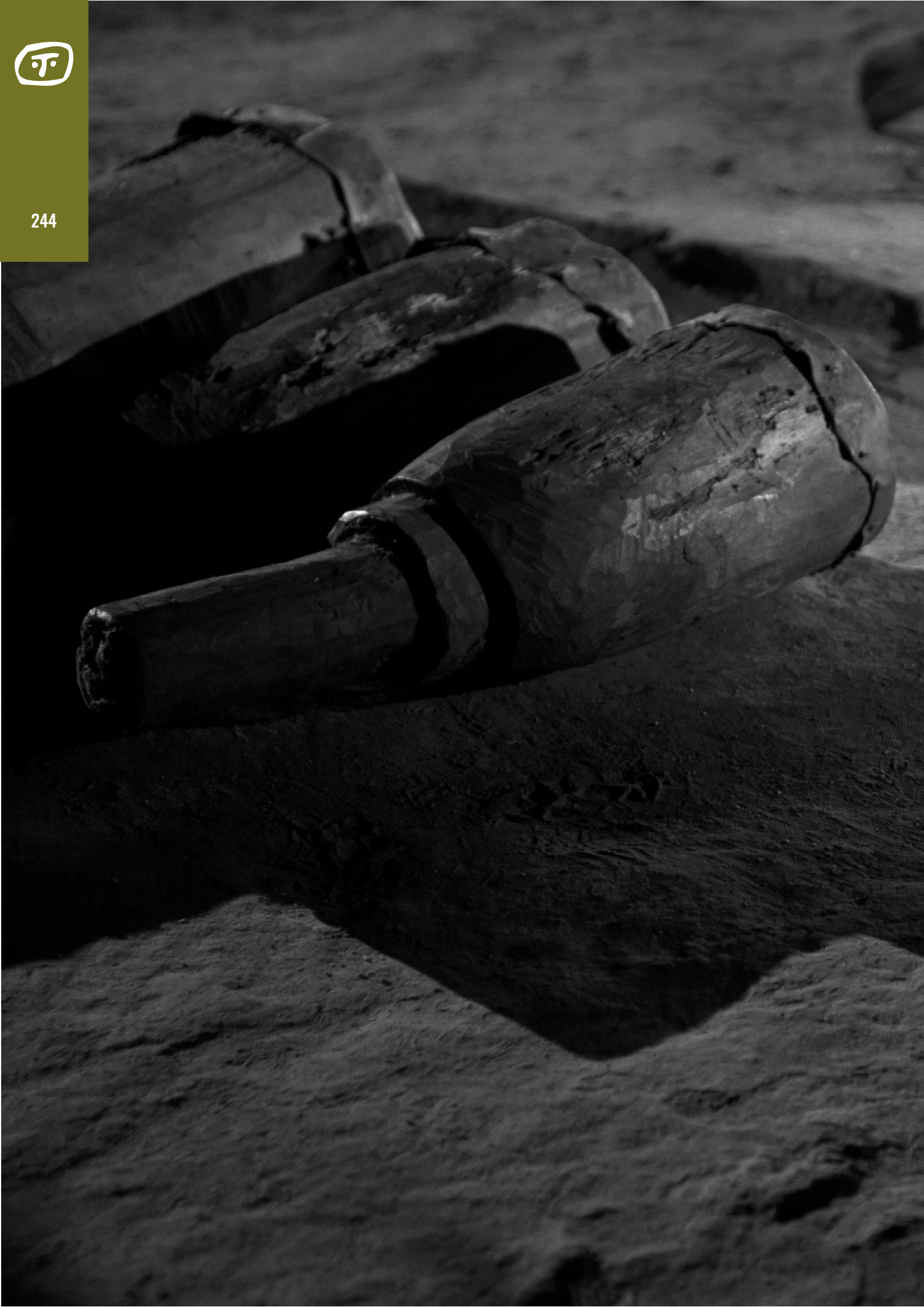




Figura 6. Aquecendo os couros dos tambus (Foto: Tiago Cupertino)



Figura 7. Candombe é corpo-território (Foto: Tiago Cupertino)

Posicionados em círculo e voltados para os tambus, os participantes entoam os versos do candombe (Figura 7). Os mesmos podem ser compostos de refrões já conhecidos pela comunidade, mas também podem ser improvisados no momento. Cada verso, puxado por um dos candombeiros que se posiciona no centro da roda, é repetido em torno de três vezes, sendo a resposta ao verso encargo dos demais participantes. Na maioria dos versos a resposta é a sua própria repetição e, nos casos dos chamados *versos corridos*, geralmente mais curtos, a resposta difere do verso entoado pelo candombeiro. Após cantar o verso o candombeiro deve, antes de sair da roda, tocar uma parte de seu corpo – geralmente o braço, ombro ou cotovelo – em um dos tambus, gesto conhecido como “ingoma”.

Os versos cantados tratam de temas diversos, desde temas religiosos, como fatos do cotidiano, chistes e também versos que remetem às ecologias da comunidade. Entoados para e com os tambus, compõem um belo registro da memória biocultural da comunidade, expressando suas ecologias afrodiaspóricas forjadas na luta pela liberdade.

A cada momento do candombe, diferentes versos são entoados, demarcando a estrutura do ritual destacada acima. Após a reza do terço, momento que precede o hasteamento do mastro, todos os participantes são convidados a beijar a bandeira de Nossa Senhora do Rosário, cantando os seguintes versos:

Hoje é dia de festa no céu .. ô viva!

A senhora do Rosário

Foi que me trouxe aqui

A água do mar é santa

Eu vi, eu vi, eu vi

Olha viva quem estava

Olha viva quem chegou (2x)

Quem estava era uma rosa

Quem chegou foi uma flor (2x)

Beija, beija minha gente

Com prazer e alegria

Pra na hora da nossa morte

Ela ser a nossa guia

Vamos lá na Glória

Visitar a Mãe de Deus

Convidar o povo todo

Pra beijar Nossa Senhora

Esta última estrofe é repetida exaustivamente, dando tempo para que todos possam saudar a Mãe de Deus, beijando e tocando a imagem da santa ou a fita a ela amarrada. A “Glória”, neste verso, se refere à Capela existente no Cipó Velho, nome da sede da fazenda onde viveram e foram escravizados os ancestrais da comunidade. Em seguida, os candombeiros conduzem a bandeira até o local onde será hasteada. Durante esse pequeno trajeto, seguem cantando:

Marcha, ô marcha

Ô marcha minha gente

Vamo no Rosário

Visitar a Mãe de Deus

Enquanto o mastro é erguido, com vozes piedosas e olhares atentos, a comunidade entoia:

Levantai-vos soldados de Cristo

Socorrei que soar a vitória

Levantai a bandeira de Glória

O pendão de Jesus redentor (2x)

Quando a bandeira já está hasteada, segue-se uma sequência de versos em louvor a Nossa Senhora do Rosário. Cada candombeiro coloca aos pés do mastro as velas que carregavam durante todas as orações que precederam este momento. Os candombeiros começam a dançar de forma circular, em sentido anti-horário, em torno do mastro, e qualquer um que vá entrar, deve respeitar este mesmo sentido. Interessante notar que algo semelhante ocorre no candomblé, uma vez que os xirês também seguem o mesmo padrão, sendo o sentido anti-horário um retorno do tempo, uma reverência aos ancestrais (AMARAL, 2002; MOURA, 2004). É um momento de imensa alegria em que candombeiros, seus ancestrais e outros seres festejam a vida. Eis alguns dos versos entoados neste momento:



Oi penerô, penerô

Oi penerô, penerô

A bandeira no ar penerô

Ora viva, ora viva, ora viva!

Senhora do Rosário, ora viva!

Um, dois três, quatro, cinco, seis, sete, oito nove,
para doze falta três

Vai mudando, calango, vai mudando

Se soubesse meu bem que tu era,

Não deixava meu bem conhecer

Eu pisei na pedra, a pedra balanceou

Com Deus, Nossa Senhora, a bandeira levantou!

Ô senhor Rei, escute eu vou falar

Me dá a sua mão e vamos caminhar

Ô pega essa coroa que está lá no altar

Me dá a mão que eu te passo na pinguela

A pinguela é de embaúba, pode ter caruncho nela

Tá caindo fulô

Lá no céu, cá na terra,

Ô meu deus tá caindo fulô (2x)

Tá caindo fulô

Glória ao pai, glória ao filho,

Glória ao Espírito Santo (2x)

Não temos aqui a intenção de apresentar uma taxonomia dos pontos do candombe, mas de forma similar ao proposto por Edimilson de Almeida Pereira (2005), podemos reconhecer que há grupos de versos relacionados a determinados momentos do ritual ou a temáticas que abordam. O início do candombe propriamente dito, ou seja, após as rezas e hasteamento da bandeira, é marcado pelos versos de abertura, como este a seguir:

Ô senhor me dá licença, me dá licença

Deu cantar nessa baixada, nessa baixada

Deu cantar nessa baixada, nessa baixada, oiá..

Alguns versos são plenos de princípios éticos e cosmológicos que orientam a produção da vida em comum da comunidade:

Eu sou carreiro, eu vim pra carrear
 Minha boiada é nova, sobe o morro é devagar

 Oh iê iê Didinha,
 Aguia puxa a linha, Didinha!
 Ô já comeu, já bebeu
 Agora vamo agradecer, meus irmão
 O pão que Deus deu

Os versos de louvor demonstram os vínculos da comunidade com Deus e os santos de devoção:

Nossa Senhora, a sua casa cheira
 Cheira cravo, cheira rosa
 Cheira flor da laranjeira

 A porta do céu abriu
 Avistei São Miguel Arcanjo
 Avistei Nossa Senhora
 Sentada no meu dos anjos

 Quero ver balainho de rosa
 Ê balainho de rosa
 Pra enfeitar Nossa Senhora
 Ê balainho de rosa

 O iê, iê o conceito
 O que deus fez tá feito

Segundo a comunidade, há algumas décadas, havia versos ainda eram entoados em línguas africanas, mas com o passar do tempo esse conhecimento se perdeu e hoje se restringe a algumas palavras e expressões. Todavia, a ferida colonial da diáspora também permanece em versos como a seguir:

Ô viemo, viemo, viemo,
 Ô viemo da beira do mar
 Oia o laço de fita amarela, da ponta da vara não posso tirar

Os versos corridos se estruturam apenas em um canto seguido de resposta dos demais candombeiros. Se um candombeiro canta um verso corrido, os dois ou três seguintes que entram na roda também seguiram seu exemplo:

É xui xui
 É xá, xá!



Urubu come milho

É conversa fiada

Curimba, curimba,

é cumbembê (2x)

Alguns versos evidenciam a dimensão de resistência e luta do candombe, produtor de um território negro e que não pode ser mais uma vez violado pelos brancos:

Chama nego pra trabalhar!

Branco não vem cá!

Quando é fim de semana

Nego véi tá passeando

Chama nego!

Branco não vem cá!

Se vier, pau de leva.

Outro conjunto de versos estão assentados em cenas e fatos da vida cotidiana, do trabalho nas roças, bem como na relação com outros seres:

A paca é tola, cai no mundéu

Cutia ladia, rela de banda

Meu carro é veio e anda sem parar (2x)

Chumaço de aroeira, eixo de jacarandá (2x)

O capinho na beira do rio

Ficou pasmado de ver o navio

Faz capim baná rabo pra mim ver (2x)

Ê mata um, venha dois, é mutuqueiro (2x)

O urubu penerou

É na gaia do pau! (2x)

Vou descendo o rio abaixo

Paraúna de mergulho

Pra salvar aquela morena, ô meu deus

Beiço de caju maduro

Porco na roça, ô gente
Mata meu cão bandeira

Outros versos buscam animar os candombeiros, incitando a todos a manter alegria de louvar a Senhora do Rosário:

Zacuta tambu do meio
Zacuta que eu quero ver
Zacuta meus candombeiro
Até o dia amanhecer.

Um grande número de versos expressa saberes ecológicos da comunidade, indicando o comportamento, características e relações com diversas espécies que habitam os cerrados e matas da Serra do Cipó:

Canta, canta passarim
Canta, canta sabiá
Se eu fosse eu sofreu
Eu sabia redobrá

Óia o nome do pau
É sabueiro

Corre, corre, corre candimba
Não deixa ninguém te pegar
Ô candimba

Quando o dia amanhece, iniciam-se os versos da entrega do candombe, ou seja, aqueles que irão encerrar o ritual:

Vamos embora, que já é hora
Mas e o galo, já deu o fora
Saí de casa, descendo o morro
A Estrela D'Alva já clareou.

Uma dimensão importante do candombe é sua comensalidade. Nos dias que o antecedem, toda a comunidade se mobiliza para a produção arrecadar os recursos necessários para a alimentação dos candombeiros e visitantes. Da noite ao amanhecer são servidos bolo de fubá e biscoitos feitos no forno a lenha, café (coado inúmeras vezes ao longo da madrugada), quentão e pinga, esta às vezes disponibilizada em um filtro de barro posicionado em algum canto da casa. Findo o candombe, os tambus são guardados em um local isolado, onde vão descansar até que sejam novamente aquecidos.

A ecologia dos tambus: os tambores de tudo que é vivo

O candombe, bem como a diversidade de formas sociais afrodiáspóricas que se constituíram nas Américas como resultado de séculos de sistema escravista, não se reduz a reminiscências de um passado idealizado, tampouco a formas de sobrevivência diante da violência do poder colonial. Candombeiros, tambus, santos, árvores, animais, ancestrais e outros seres, ao longo do tempo, produziram ecologias contracoloniais, formas peculiares de produzir e refazer alianças e de vida em comum. O candombe, forma própria de aquilombamento de comunidades negras em diáspora (NASCIMENTO, 2006; SANTOS, 2015), só pode ser compreendido para além dos limites do humano. Aquilombar aqui implica em fazer e refazer alianças multiespécies, em busca e em luta por uma liberdade e um *mundo de fartura e cuidado*

Em sua dimensão festiva, cultiva a alegria e afetos em um corpo-território (HERNANDEZ, 2016; ECHEVERRI, 2004) marcado pelas feridas coloniais da escravidão. Os corpos candombeiros dançando e cantando em roda e ao som dos tambus reafirmam a memória dos ancestrais, que permanecem vivos e participantes da vida em comunidade. Também os tambus, como parte dessa vida multiespécie candombeira, tem seu corpo constituído pelos elementos vegetais, animais e minerais do território. Os tambores, ao mesmo tempo em que chamam para a festa, refazem as alianças entre os mortos e os vivos. Os tambus são ancestrais e conformam parte da genealogia candombeira, feitos parentes mais que humanos, afinal, como nos alerta Donna HARAWAY (2016), “fazer parentes é fazer pessoas, não necessariamente como indivíduos ou como seres humanos”.

A dimensão festiva do candombe, como bem destaca Maria do Rosário Gomes da Silva (2017) é marcada por uma “alegria subversiva que sobreviveu nas margens de uma narrativa da escravidão”. A autora nos convida a dar atenção ao poder contra-hegemônico - e portanto, contracolonial - do candombe enquanto manifestações de racionalidades afetivas e que emanam dos corpos-territórios em festa.

Os versos do candombe explicitam a vida multiespécie do Açude ao reconhecer e evidenciar as alianças com outros seres. A paisagem da Serra do Cipó, muito antes de ser palco do avanço do turismo ecológico, foi tecida pelas vidas em comuns entre humanos e mais que humanos. A ecologia quilombola do Açude, ou uma ecologia dos tambus, não se resume a seus saberes tradicionais sobre o manejo das espécies, às técnicas de plantio ou ao uso de plantas no cuidado com a saúde. Trata-se de formas outras de engajamento com os demais viventes na produção de um mundo subjugado pela ordem colonial.

Embora grande parte da comunidade esteja atualmente envolvida em trabalhos relacionados à indústria do turismo, e o próprio candombe tenha se tornado um elemento importante para a atração de visitantes, há uma clara crítica a essa mercantilização do território. Ao mesmo tempo em que reconhecem o papel do turismo para a visibilidade e atuação política da comunidade, denunciam a privatização dos bens comuns – matas, cerrados, pastagens naturais, rios – antes livremente acessados e partilhados por todos. O candombe torna-se momento de lembrar um passado em que as pousadas e unidades de conservação ainda não haviam expropriado as comunidades de sua liberdade. A ecologia tecida pelos tambus é a reafirmação dos desejos de liberdade de humanos e mais que humanos, sempre ameaçada, pelos senhores de escravo de ontem e de hoje.

A visibilidade que o Candombe do Açude adquiriu desde a década de 1990 teve impactos profundos na vida da comunidade (TRINDADE, 2011). A enorme exposição significou ameaças às

tradições e, ao mesmo tempo, as novas alianças mediadas pelos tambus com artistas, músicos, produtores culturais e pesquisadores permitiram o fortalecimento das lutas da comunidade por direitos territoriais e culturais.

Ao propormos uma *ecologia de ngoma*, apontamos para o que pode ser compreendido de maneira mais ampla como *cosmopolíticas da ngoma*, produzidas pelas alianças e lutas das comunidades negras, seus tambores, ancestrais, santos e demais seres que produziram os territórios afrodiaspóricos candombeiros. Importantes trabalhos têm se dedicado ao estudo do candombe e dos reinados, seja do ponto de vista da etnomusicologia (LUCAS, 2002, TRINDADE, 2011), das ciências da religião (MARTINS, 2021, PEREIRA, 2005), literaturas (ARAÚJO, 2017) e da antropologia (SILVA, 2010). Todavia, em um momento de avanço do poder destrutivo do capital, cremos ser relevante ressaltar as práticas de cuidado mútuo e coletivo com a vida que povos e comunidades tradicionais produziram historicamente frente a colonialidade do ser-saber-poder.

A ecologia dos tambus, produtora de alegria nos corpos, nos convida a entrar na roda, celebrar e cantar a vida, estar atentos às ameaças e seguir na luta junto aos ancestrais, rios, serras, animais e plantas, fazendo sempre da ngoma, sua forma de aquilombar. As *ecologias de ngoma* instituem, ao modo proposto por Malcon Ferdinand (2022), uma ecologia decolonial, superando, ao mesmo tempo, a fratura ambiental instaurada pelo projeto modernidade.

É hora de ingomá

Como todo bom candombeiro, antes de sair da roda – e de finalizar este ensaio - é preciso ingomar, tocar novamente nos tambus, pedir licença para se retirar. Ingomar é mais que um gesto e movimento corporal, é a reafirmação de alianças entre humanos, tambus e ancestrais, sob o reinado da Senhora do Rosário. As *ecologias de ngoma* são respostas criativas e festivas ao poder colonial, na medida em que cultivam a alegria e esperanças e que rememoram e denunciam as dores e sofrimentos. Os tambus compõem um emaranhado de vidas que, além da própria comunidade humana, plantas, animais, rios e divindades, também incluem turistas, pesquisadores, músicos e artistas que desde a década de 1990 tem se encantado pelos versos e as batidas do candombe. As *ecologias de ngoma* também testemunham outras formas de habitar a terra, sustentadas pela partilha, o cuidado e a reverência a tudo que vive, inclusive os mortos. Frente a fumaça dos tambus queimados pelo poder colonial, as *ecologias de ngoma* reafirmam o desejo de um mundo em festa, onde o candombe vai até o dia amanhecer.

Referências

AMARAL, Rita. Xirê! **O modo de crer e de viver no Candomblé**. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

ARAÚJO, Ridalvo Felix de. **Candombe mineiro: É dingoma/Saravano tambu/Peço licença/Pro meu canto firmá**. 2017. Tese de Doutorado. UFMG.

BARBOSA, Altair Sales & SCHMITZ, Pedro Ignacio. Ocupação indígena do Cerrado: esboço de uma história. In: Sano SM, Almeida S.P. & Ribeiro, J.F. (ed.) **Cerrado: ambiente e flora**, p. 47-68. Embrapa, Brasília, Brasil, 2008.

- ECHEVERRI, Juan Alvaro. Território como corpo y território como natureza: ¿Diálogo intercultural?. In: A. Surrallés & P. García Hierro (eds.), **Tierra adentro: Território indígena y percepción de entorno**, pp. 259-275. Documento No. 39. Copenhague: IWGIA 2004.
- FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. Ubu Editora, 2022.
- HARAWAY, Donna. Antropoceno, capitaloceno, plantationoceno, chthuluceno: fazendo parentes. **ClimaCom Cultura Científica**, v. 3, n. 5, p. 139-146, 2016.
- HERNÁNDEZ, Delmy Tania Cruz; Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. **Solar, Revista de Filosofía**, 2016.
- JANCSÓ, István; KANTOR, Iris. **Festa: cultura & sociabilidade na América Portuguesa**, pp. 859-860, 2001.
- KIDDY, Elizabeth W. Congados, Calunga, Candombe: Our Lady of the Rosary in Minas Gerais, Brasil. **Luso-Brazilian Review**, 37: 47-61, 2000.
- LOPES, Nei. **Dicionário banto do Brasil**. Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, Centro Cultural José Bonifácio, 1995.
- LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra: 2a Edição Revisada e Ampliada**. Autêntica Editora, 2021.
- LUCAS, Glaura. 'Vamo fazê maravilha!': avaliação estético-ritual das performances do Reinado pelos congadeiros. **Per Musi**, p. 62-66, 2011.
- LUCAS, Glaura. Musical rituals of afro-brazilian religious groups within the ceremonies of Congado. **Yearbook for Traditional Music**, 34: 115-127, 2002a.
- LUCAS, Glaura. **Os sons do Rosário: o congado mineiro dos Arturos e Jatobá**. Editoria UFMG, 2002b.
- MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá**. Editora Perspectiva S/A, 2021.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Ed.). **Culto aos Orixás: voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. Pallas, 2004.
- NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTI, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. SP: Instituto Kuanza, 2006, p. 117-125;
- PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Os tambores estão frios: Herança cultural e sincretismo religioso no ritual de Candombe**. Juiz de Fora: Funalfa Edições, 2005.
- PROUS, Andre. El poblamiento de América. Un debate sin fin. **Ciência Hoy**, Argentina, 10: 34-41, 2000.
- RESENDE Eunice T. & PROUS, Andre. Os vestígios vegetais do Grande Abrigo de Santana do riacho. **Arquivos do Museu de História Natural**, UFMG, v. XI, 1991.
- RIBEIRO, Ricardo Ferreira. **Sertão, lugar desertado: o cerrado na cultura de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2006.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCT/UnB, 2015.



- SILVA, Maria do Rosário Gomes da. O Candombe do Açude Cipó e a resistência cultural quilombola: lutas contra-hegemônicas de um Sul multifacetado. **RELACult-Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**, v. 3, 2017.
- SILVA, Maria do Rosário Gomes. As lutas simbólicas do Candombe mineiro: das comunidades N'goma à tradição festiva dos Tambus sagrados. In: **Anais Eletrônicos do Congresso Epistemologias do Sul**. 2018.
- SILVA, Rubens Alves da. **Negros católicos ou catolicismo negro. Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- SLENES, Robert W. Malungu, ngoma vem!: África coberta e descoberta no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 12, p. 48-67, 1992.
- SOBRINHO, Sônia Maria de Araújo. **Serra do Cipó. Terra-Mãe-Natureza**. Belo Horizonte: Gutemberg. 60p. 2007.
- TINHORÃO, José Ramos. **Os sons dos negros no Brasil: cantos, danças, folguedos: origens**. Editora 34, 2008.
- TRINDADE, Cristiano A. Ferreira. **Candombe do Açude entre a tradição e a exposição**. 2011. Dissertação de Mestrado. UFMG

Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/para/ desde América Latina, Caribe, África e Ásia é um periódico online de publicação semestral do grupo de pesquisa homônimo ligado à Universidade Federal da Integração Latino-Americana, em Foz do Iguaçu/PR. Seu objetivo é divulgar estudos e investigações sobre ou desde o pensamento social e político latino-americano, caribenho, africano e asiático, promovendo o diálogo Sul-Sul.

ISSN 2526-7655



ISSN 2526-7655

