



Luisa de Araujo Tavares

“Se a terra é de caboclo, Vovó, por quê é que precisamos pisar devagar?”: legados ancestrais de liberdade pelo desbravar da mata que conecta o subúrbio carioca com o Vale da Gávea

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Orientador: Prof. Felipe Sússekind Viveiros de Castro

Rio de Janeiro
Outubro de 2023



Luisa de Araujo Tavares

“Se a terra é de caboclo, Vovó, por quê é que precisamos pisar devagar?”: legados ancestrais de liberdade pelo desbravar da mata que conecta o subúrbio carioca com o Vale da Gávea

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

Prof. Felipe Sússekind Viveiros de Castro

Orientador

Departamento de Ciências Sociais – PUC-Rio

Prof. Everton Rangel Amorim

Departamento de Ciências Sociais – PUC-Rio

Prof. Amaro Sérgio Marques

Departamento de Arquitetura & Urbanismo – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 30 de outubro de 2023.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da autora, do orientador e da universidade.

Luisa de Araujo Tavares

Obteve o título de bacharel em Direito, com especialização em Direito Penal, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2017), tendo realizado período-sanduíche na Universidade de Coimbra em Portugal (2015). Autora do livro "Efeitos da Prisonização: a Ineficácia da Prisão como Sanção Penal" (2018) e pesquisadora nas áreas de Criminologia Crítica, Conexões Culturais, História Social, com enfoque em cultura afro-brasileira e decolonialidade.

Ficha Catalográfica

Tavares, Luisa de Araujo

“Se a terra é de caboclo, Vovó, por quê é que precisamos pisar devagar?”: legados ancestrais de liberdade pelo desbravar da mata que conecta o subúrbio carioca com o Vale da Gávea / Luisa de Araujo Tavares; orientador: Felipe Sússekind Viveiros de Castro. – 2023.

166 f.: il. color.; 30 cm

Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais, 2023.

Inclui bibliografia

1. Ciências Sociais – Teses. 2. Territorialidades negras. 3. Raízes caboclas. 4. Legados ancestrais. 5. Permanências. 6. Resgate de memória. I. Castro, Felipe Sússekind Viveiros de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Ciências Sociais. III. Título.

CDD: 300

À Vó Nilcéa e Vó Aurélia, minhas ancestrais, por quem nutro o mais puro amor. As que me fazem ter orgulho da minha cor, de quem sou.

À Chico e Toy, meus companheiros em vida desde que minha avó virou estrela. Pedacinhos de Aurélia nesta terra.

Agradecimentos

À Iansã Onira por encher meu pulmão de ar fresco e seguir ao meu lado de múltiplas formas, evidenciando que é impossível derrubar a filha do vento.

À Oxum Apará por me permitir transbordar em água doce no mundo derramando, sem medo, os meus mais genuínos sentimentos sem me perder do reflexo que vejo quando miro seu abebé de ouro.

Aos Orixás e toda a minha ancestralidade, na figura de meus pais carnaís, Roberta Ramos e Gilson Tavares, e de meu pai-de-santo, Babalorisà Jonson d’Bessem; por me concederem a vida e a possibilidade de caminhar – sem perder o encanto – por essa terra. Ao meu padrasto Ricardo Ramos, por todo o auxílio e suporte.

Às minhas irmãs gêmeas, Flávia Araujo e Paula Araujo, por partilharem comigo a existência terrena com a certeza de que nunca estive sozinha e jamais estarei porque o amor que nos une é para além dessa vida.

Ao meu orientador, Felipe Sússekind Viveiros de Castro, por todas as trocas e confiança no decorrer do último ano. Por ter aceitado o desafio de dividir comigo a jornada árdua e ousada que envolveu toda a concepção dessa pesquisa.

Ao Instituto *Tecgraf*, no âmbito do Projeto *Infracidades*, pela bolsa concedida que me permitiu desenvolver este trabalho e possibilitou a minha permanência neste Programa de Pós-graduação.

À PUC-Rio, por mais esse capítulo.

À toda comunidade do Morro do Salgueiro, do Horto Florestal e da favela Vila-Parque da Cidade pela acolhida e generosidade nas entrevistas concedidas.

À Leandro Carvalho e Viviane Potyguara, por terem sido morada quando me faltaram forças para continuar.

À Fernando Lima e Matheus Barros, por terem permanecido ao meu lado quando todos pularam para fora do barco quando chegou a tempestade.

À Brendo Adryan e Francisca Cardoso, por toda a força, afeto e solidariedade na luta por uma sociedade mais justa e menos desigual.

À Denise Maria do Espírito Santo, por todo carinho e amor, por ser um pilar materno diário, por ser raiz, por ser família, por me inspirar a não desistir, a resistir, a existir na profundidade e completude do meu ser. Eu só sou porque muitas Denises (mulheres negras) lutaram bravamente para abrir trincheiras que fazem da minha geração, hoje, possibilidade.

À Lara Schimith e Vitória Góes, por todo companheirismo e acolhida durante essa estrada, pela construção diária de irmandade.

À Carolina Santana, minha pequena-gigante, por quem nutro profundo orgulho e admiração e por quem partilho valores e essências que me permitem ser fonte de água fresca mediante tempos de seca.

À Samai Alcira, pela partilha de seu ouro que reluz em brilho, pela escuta acolhedora que faz do meu caminho mais bonito.

À Luana Carvalho, minha Lua, por tanto, por todos os encontros e descobertas, pela partilha de cor, subúrbio, macumba, axé, amizade que a cada dia que passa só se multiplica em dimensões imensuráveis com toda a potência revolucionária que só o amor preto afrocentrado é capaz de proporcionar.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Este projeto foi apoiado pelo Instituto Estadual de Engenharia e Arquitetura (IEEA), vinculado à Secretaria Estadual de Infraestrutura do Estado do Rio de Janeiro, através do Contrato 001/2021, com recursos oriundos do Governo do Estado do Rio de Janeiro.

Resumo

Tavares, Luisa de Araujo; Castro, Felipe Sússekind Viveiros de. **“Se a terra é de caboclo, Vovó, por quê é que precisamos pisar devagar?”: legados ancestrais de liberdade pelo desbravar da mata que conecta o subúrbio carioca com o Vale da Gávea.** Rio de Janeiro, 2023. 166p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação se propõe a caminhar por essa terra de caboclo seguindo as trilhas que as flechas dos espíritos da floresta, historicamente, abriram pela mata. Partindo de uma chave de análise exusíaca, assumo uma perspectiva metodológica circular para contemplar espaços de convivência entre o *Órun* e o *Aiyé* que compõem os modos de organização de territorialidades negras na disputa do ‘bem viver’ em meio a ciscolonialidade. Fazendo uso crítico dos ‘registros oficiais’ da experiência de Palmares, pretendo entender a formação de uma sociedade multiétnica contra-colonial entre o final do século XVI e o início do XVIII; bem como os seus legados de permanência para a gramática da liberdade adotada e replicada por redutos negros na cidade do Rio de Janeiro a partir do final do século XIX, como a Pequena África, até os tempos de agora – nas ‘beirolas’ da Floresta da Tijuca com o Morro do Salgueiro, Horto Florestal e favela Vila-Parque da Cidade. Mesmo diante de uma realidade que somente destina à população preta e indígena a morte, com políticas de terror gestadas a partir do derramamento do nosso sangue para irrigar os jardins da Casa-Grande... uma sofisticada e insubmissa articulação feminina negra insiste, com o pouco que costumam ter em seu alcance, em autodefinir-se e redefinir-se comunitariamente no território; fazendo frente ao extermínio diaspórico e às migrações forçadas. A partir da aproximação das categorias como ‘Amefricanidade’ e ‘Afrobioética’, resgato a unidade específica que nos une em uma noção de vida guiada por valores afro-centrados, herdados da memória de nossos antepassados, para que possamos continuar a falar de sonho, a construir futuro e a existir em nossas pluralidades do ‘lado de cá’ do oceano Atlântico.

Palavras-chave

Territorialidades Negras; Raízes Caboclas; Legados Ancestrais; Permanências; Resgate de Memória.

Abstract

Tavares, Luisa de Araujo; Castro, Felipe Süssekind Viveiros de. (Advisor). **“If the land belongs to caboclos, Grandma, why do we need to tread slowly?”: ancestral legacies of liberty through the forest that bonds the outskirts of Rio with the Gavea Valley.** Rio de Janeiro, 2023. 166p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation proposes to walk through this land of caboclo following the trails that the arrows of the forest spirits, historically, opened through the forest. Starting from an exusiac analysis key, I assume a circular methodological perspective to contemplate spaces of coexistence between *Órun* and *Aiyé* that make up the ways of organizing black territorialities in the dispute for 'good living' in the midst of ciscoloniality. Making critical use of the 'official records' of the *Palmares* experience, I intend to understand the formation of a counter-colonial multiethnic society between the end of the *16th century* and the beginning of the *18th century*; as well as their legacies of permanence for the grammar of liberty adopted and replicated by black strongholds in the city of Rio de Janeiro from the end of the *19th century*, such as 'Little Africa', until the present time – in the 'edges' of Tijuca Forest with Morro do Salgueiro, Horto Florestal and the Vila-Parque da Cidade favela. Even in the face of a reality that only allows black and indigenous people to die, targeting our death with policies of terror created from the shedding of our blood to irrigate the gardens of Casa-Grande... a sophisticated and insubmissive black feminine articulation insists, with the little that they usually have at their disposal, to define and redefine themselves as a community in the territory; facing diasporic extermination and forced migrations. By approaching categories such as '*Amefricanity*' and '*Afroethics*', I rescue the specific unity that unites us in a notion of life guided by Afro-centered values, inherited from the memory of our ancestors, so that we can continue to talk about dreams, to build a future and to exist in our pluralities 'on this side' of the Atlantic Ocean.

Keywords

Black Territorialities; Caboclos Roots; Ancestral Legacies; Permanences; Rescue of Memory.

Sumário

Introdução	14
Prelúdio	27
A boca que devora e diz o mundo.....	27
1. “Exu nunca foi amarrado no tronco”: legados de vida e liberdade!	29
1.1. Raízes Exusíacas Negras e Indígenas	29
1.1.2. Vivendo na brecha: o gosto de cantar, dançar e gargalhar a vida.....	44
1.2. Quilombo: a herança do legado de Palmares	50
2. Eram Deusas Negras as Tias Ciatas da Pequena África!	61
2.1. Raízes Femininas: As Tias Ciatas silenciadas nas Tias Nastácias	61
2.2. O Rio de Janeiro tem cheiro de morte!	67
2.3. Um cortejo às Mães da Pequena África!	72
2.4. ‘Tia Ciata’ não é uma ‘tia’ só!	81
2.5. Não comeremos mais caladas!	88
3. Siga as Mangueiras e encontrará os Quilombos	94
3.1. Do lado suburbano da Floresta da Tijuca: Morro do Salgueiro	94
3.2. ‘A mata virgem [da Gávea] se abriu colo, se abriu ventre, se abriu mãe’: o outro lado da Floresta da Tijuca!	105
3.3. ‘O que herdei de minha gente, nunca posso perder!’.....	120
3.4. ‘Por aqui, todo mundo dá um pulinho na macumba!’	125
3.5. Umbanda: Mito de Origem	127
3.6. Umbanda da Paz do Caboclo Junco Verde	132
3.7. Pelas escadarias adentro!	136
3.7.1. Exu-Boiadeiro: “Procure saber sobre Juca Rosa!”	139
3.7.2. O célebre Juca Rosa!	143
3.7.3. Nem Exu desmancha um trabalho feito por um Erê!	146
3.7.4. Vovó Maria Conga: “Faça o cortejo às Tias Rainhas!”	148
4. Considerações Finais	152
5. Referências Bibliográficas	156

Lista de figuras

Figura 1: A Pequena África	73
Figura 2: Quituteiras no Reduto da ‘Pequena África’	79
Figura 3: Praça Onze	83
Figura 4: Blocos Carnavalescos nos arredores da Zona Portuária do Rio de Janeiro	85
Figura 5: Casa da Tia Ciata, a capital da Pequena África	87
Figura 6: O Bota-Abaixo	90
Figura 7: Barraco “Trovão Azul” no Morro da Providência, século XIX	91
Figura 8: Barraco “Trovão Azul” no Morro da Providência, século XXI	92
Figura 9: Floresta da Tijuca, Rio de Janeiro.....	94
Figura 10: Floresta da Tijuca, Rio de Janeiro (3D).....	104
Figura 11: Sumaúma, 2022	108
Figura 12: Iroko, 2022.	109
Figura 13: Jequitibá centenário na mata do ‘Pai Ricardo’	110
Figura 14: Mangueiras no Parque da Cidade.....	119
Figura 15: Seu Caboclo Junco Verde em terra incorporado por Mãe Heloísa d’Oxum	140

Glossário

Adupé – Canto de agradecimento.

Aiyé – O mundo físico, o mundo terreno.

Ajoguns – Espíritos inimigos e energias negativas que causam infortúnios.

Axé – Força vital, energia vital.

Babalorixá – Sacerdote-chefe de uma casa-de-santo.

Ebó – Oferenda feita às divindades afro-brasileiras, especialmente a Exu como pagamento antecipado do favor que se espera delas.

Eguns – Espíritos dos mortos. Almas.

Ekedji – Cargo feminino de "zeladora dos orixás". É escolhida pelo Orixá.

Enugbajiro – Senhor da boca coletiva.

Griots – Os anciões que contam as histórias da comunidade, passando as tradições para as gerações futuras de seu povo.

Ibiri – Apetrecho inerente à Nanã, indispensável em sua indumentária.

Ifá – Deus dos oráculos e da adivinhação, senhor do destino.

Ikú – A morte.

Ipeté – Prato da culinária baiana preparado com inhame e temperado com azeite-de-dendê, cebola, pimenta e camarão.

Itans – Histórias paradigmáticas dos Orixás e ancestrais que, por meio de narrativas simbólico-imagéticas, carregam significados, mensagens e representações.

Iyakekerê – Mãe-pequena, auxiliar direta do pai-de-santo ou da mãe-de-santo que lidera o Candomblé.

Iyalorixá – Sacerdotisa-chefe de uma casa-de-santo.

Ìyàmi – Grande mãe ancestral. Divindades do Candomblé, essas senhoras são o maior símbolo do poder feminino na cultura *yorùbá*.

Ìyáwós – Filhos-de-santo que já passaram pela iniciação, mas que ainda não completaram o período de sete anos.

Ogan – Cargo masculino de tocador dos atabaques (*ilús*) dentro do *Ilê Asè* (barracão). É escolhido pelo Orixá.

Olodumare – Ser Supremo, o Criador.

Orí – Cabeça, o primeiro orixá a ser louvado. Representação particular da existência individualizada.

Órun – O mundo espiritual, habitado pelo Orixás e povoado pelos ancestrais que já realizaram o regresso.

Padê – Despacho de Exu. Desjejum que se oferece a Exu antes do início das cerimônias e festividades no Candomblé.

Roncó – Aposento destinado à reclusão durante o processo de iniciação.

Sankofa – Pássaro mítico, de origem africana, que faz um voo de retorno ao passado para adquirir as pedras do conhecimento e da sabedoria ancestral.

Xirê – Estrutura circular sequencial de cantigas para todos os orixás cultuados na Casa de Candomblé ou pela Nação, começando por Exu e indo até Oxalá.

Yabás – As orixás femininas.

*Não sou preto de alma branca, não, que treta!
Seu eu pudesse até a palma da minha mão era preta
Igual a tinta da caneta que eu escrevo a minha letra
O orgulho tá no peito e não guardado na gaveta
É por mim e por ti, pelos irmãos tô aqui
A minha meta é rimar até vê os pretos sorrir
A estrutura rachar e esse Império cair
Uma nova era começou pros descendentes de Zumbi.
Pelé do Manifesto, Sou Neguinho*

*Pra que você chegasse até aqui
Muita água já rolou
Apesar das barreiras
Muita gente teve que ser correnteza
Pra que você chegasse até aqui
Seus ancestrais foram correnteza
E, se em algum momento, você não tiver forças
Para ser correnteza
Lembre-se que um dia será um ancestral
E que a água sempre encontra um caminho.
Daiana Damião, Correnteza-Interlúdio Pt. 2*

Introdução

Mas a guerra continua. E durante anos ainda teremos que cuidar das múltiplas feridas, por vezes indeléveis, causadas a nossos povos pela onda colonialista. (Fanon, 2022, p. 251)

Laroyê, Esú! Não há nada que se faça antes do primeiro a comer. Peço licença à ancestralidade na força das mulheres caboclas que me antecederam e que pulsam em meu coração e musculatura para aqui estar e daqui seguir. *Adupé!*

“Você vai voltar, minha neta, sabe por quê? Porque eu não consegui chegar, mas você sim. Ainda descobrirás que essa terra é de caboclo, mas gente como a gente tem que pisar devagar. Volta lá e faz isso por nós, faz essa por nós!” (Vó Nilcéa). Creio que não há melhor forma de começar a escrita desse trabalho que apresento (e defendo) para me coroar ‘mestra’ do que pela fala de minha Vovó, minha ancestral carnal, quem possibilitou que eu me tornasse gente. E gente preta. Foi dessa conversa que saiu a indagação que intitula essa dissertação e ela aconteceu não no início do mestrado – como, normalmente, costuma-se narrar em uma introdução –, mas no meio do caminho... quando eu quase desisti.

Nesse dia ela me disse que nunca fomos ‘descobertos’, pois nossos ancestrais indígenas sempre aqui estiveram. Nossa existência cabocla antecede à irrupção mortífera da colonialidade e, nas palavras de Davi Kopenawa, à “voracidade desenfreada do Povo da Mercadoria” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 51). Nesse dia, talvez, pela primeira vez, eu tenha entendido – em minhas vísceras – o significado de *“Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje”* (Provérbio africano iorubá).

Esse ditado traduz a capacidade de Exu (orixá africano) de subverter inclusive o tempo – não há uma linearidade com começo-meio-fim¹, mas somente a ação determinada. Assim, até mesmo o passado pode ser reinventado, reescrito e ressignificado. Naquele dia, naquele “hoje”, eu matei o pássaro do “ontem” – um episódio de racismo sofrido. Exu foi o meu ‘sim’ quando só me diziam ‘não’; foi ‘a

¹ De acordo com Nego Bispo (Santos, 2018), o seu livro “Colonização, Quilombos: modos e significados” (2015) é pensado como um rio, trazendo os relatos de uma cultura quilombola que se construiu através da oralidade: histórias que iam sendo passadas de uma geração para a outra através da fala. Inclusive, esse funcionamento faz com que os quilombolas valorizem os idosos e as crianças, pois eles simbolizam o que Nêgo chama de “começo, meio e começo”: a herança cultural que passa deste idoso para o seu filho e recomeça em seus netos. O pensamento quilombola não tem fronteira, extremo ou posse. É compartilhado.

favor’ de mim em meio a tudo que me era ‘contra’. Ele foi a fresta que se abriu para que eu pudesse transgredir pelo encanto e conseguisse chegar até aqui. Se “*quando não souberes para onde ir, olha para trás e saiba pelo menos de onde vens*” (Provérbio indígena); isso significa que o amanhã – assim como minha Vovó e Exu – também é ancestral.

Sem prejuízo do rigor metodológico exigido na academia, é importante dizer que esse trabalho, em muitos momentos, será escrito em primeira pessoa, para evidenciar a escrevivência² – como nos diz Conceição Evaristo – de uma pesquisadora afro-indígena, suburbana e macumbeira; afirmando, outrossim, o seu lugar de fala e autonomia na produção acadêmica. Em tempos não tão distantes, nós, mulheres negras e indígenas, servimos apenas como objeto de estudo, sem direito a contar nossa versão da história – a partir da nossa própria voz. “*Até os leões contarem a história, os contos sempre glorificarão os caçadores*” (Provérbio africano).

Dessa forma, essa dissertação – através da utilização da figura de Exu enquanto chave de análise –, tomando como base a produção de uma intelectualidade negra e indígena cujo compromisso de denúncia é uma marca incessante; fazendo uso crítico dos ‘registros oficiais’ que foram, nas palavras da pesquisadora Thula Pires, “construídos a partir de uma documentação que revela a percepção depreciativa e hierarquizante (própria das autoridades coloniais) sobre o que somos, pensamos, construímos, como nos organizamos e sob quais fundamentos” (Pires, 2021, p. 295)... pretende ir até as raízes de um legado de liberdade ancestralmente forjado que, como nos diz Mariah Rafaela Silva, “faz de nós imorríveis, [...] espalhamo-nos como pragas no cerne mesmo do mundo para inventar outro mundo [...] anjos negros do apocalipse [...] anunciando o fim de um mundo inventado com o jorrar de nosso sangue e a dor de nossas feridas” (Silva, 2020, p. 12).

Assim, em um mundo bipartido herdado da colonialidade, esta dissertação meta-narrativamente é parida no ‘entre’ teórico-metodológico e empírico do *Órun* (mundo espiritual) com o *Aiyé* (mundo físico), abarcando como fonte bibliográfica

² A escrita que se alimenta da experiência de vida.

os saberes trazidos nos *itans*³ contados pelos nossos velhos cumbas (*griots*) no chão da terra do terreiro, sentados perto das raízes frondosas das árvores que simbolizam o elo territorial-existencial vivo da continuidade africana que, sob as mais diversas vicissitudes, jamais perdeu seu fio histórico dentro do labirinto colonial. Inclusive, foi debaixo de um pé de uma mangueira que ouvi, pela primeira vez, sobre a fome insaciável de Exu que o faz devorar o mundo, sobre sua capacidade incessante de se fazer inteiro mesmo após ser partido em 201 pedaços e – acima de tudo – sobre seu movimento espiralado que negocia mesmo quando o jogo parece perdido.

Defendo ser Exu uma forma encantada de transgressão. Aquele que ofusca a festa e busca a fresta pela gargalhada. As fronteiras de seus domínios são desconhecidas. Ninguém passa à frente dele. Ninguém sabe onde Exu começa e onde termina. Só se sabe que ele assim como abre, também fecha caminhos. A boca que para devolver tudo o que engoliu passa a comer primeiro, oferecendo formas de enfrentamento a esse apetite genocida autoritário; fruto do modelo colonial escravista – e não veio de outro lugar – que “desidrata a nossa humanidade para irrigar os jardins da Casa-Grande” (Pires, 2021, p. 293), conseguindo tensionar e encravar ‘Pequenas Áfricas’ no sonho cosmopolita das elites cariocas.

Então, minha escrita emerge de uma luta secular (dos que vieram antes) que sempre esteve afinada aos modos de perceber as necessidades de re-existir na diáspora africana. Contudo, não se trata apenas de denunciar os horrores e a brutalidade da dor experimentada pelas aberrações que o racismo imprime e empurra goela abaixo. Uma dor que contém as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada. Uma dor que dói, oriunda de violências herdadas da colonialidade escravocrata que produzem o silêncio histórico, o “não-lugar” diaspórico, a invisibilidade do ‘*não-ser sendo*’... E essa dor é preta, é indígena, é cabocla.

Decerto que esta pesquisa se propõe também a mostrar o quão fundamental é refletir sobre territorialidades negras enquanto um *devoir*; ampliando definições de agência e de resistência, com base em trajetórias marcadas por fugas e migrações forçadas, que são comumente lidas apenas como subservientes ou passivas, mas que revelam ações sociais ousadas e sofisticadas de autodefinição a despeito das

³ Os *itans* são histórias paradigmáticas dos Orixás e ancestrais nas quais natureza, animais, vegetais e humanos são exemplos de conduta ou fontes de regras sociais consideradas importantes na perspectiva religiosa. São relatos que, por meio de narrativas simbólico-imagéticas, carregam significados, mensagens e representações.

condições impossíveis de sobrevivência a que fomos e somos submetidos. Enquanto herdeira de uma tradição que desafia a miopia binária do projeto piramidal moderno-colonial de base escravista, ‘escrevivo’ em ‘pretuguês’ as noções de circularidade da organização quilombola.

Nas palavras de Nego Bispo, “os quilombos são perseguidos exatamente porque oferecem uma possibilidade de viver diferente” (Santos, 2018, p. 48). Assim, ecoando vozes que me antecedem, como a de Beatriz Nascimento, defendo a relevância de se pensar a formação do quilombo enquanto um paradigma, isto é, uma compreensão de mundo que força passagem frente aos modelos ora institucionalizados, de plena compreensão para os nativos e descendentes de africanos... experiências de organização social que não se constituíram através da produção de acúmulo, de dominação e da manutenção narcísica de privilégio... como história (intensamente) vivida, ainda que muitas vezes interrompida em diáspora “em meio às inúmeras políticas de terror dirigidas às pessoas negras, mas nunca definitivamente encerrada. Apesar do Estado brasileiro decretar o nosso fim, resistimos” (Pires, 2021, p. 292).

O quilombo – assim como o terreiro e a aldeia – , portanto, corresponde a um lugar de memória, das origens e das tradições, sedimentados pelas raízes de árvores robustas; onde, além de se preservar um conhecimento naturalístico e uma linguagem ancestral – na qual são entoados os cantos e as louvações –, se celebra a vida de uma maneira muito particular, isto é, daqueles que decidiram, juntos, vivenciar uma visão de mundo comum com regras específicas de convivência com a natureza, baseadas no parentesco africano e no princípio de senioridade de alicerce matriarcal.

No panteão africano, é a força feminina que garante a criação e a manutenção da vida e do mundo. Uma confraria de mulheres que não se ultrapassa. Não à toa, segundo as tradições afro-brasileiras do Candomblé, conhecidas pela transmissão oral de *itans* contados no cotidiano das comunidades religiosas, ‘*Ialodê*’ é um dos títulos dados a Oxum e Nanã. A *Ialodê*, portanto, segundo a autora Jurema Werneck, é a “senhora da cidade”:

Ambas, Oxum e Nanã, são notáveis por suas ações de confronto ao poder masculino e pela reafirmação da igualdade e dos poderes das mulheres. Daí serem chamadas de *Ialodês*. Ou seja,

o título decorre de sua ação política em defesa da condição feminina como detentora de poder e de capacidade de luta. (Werneck, 2007, p. 68).

Nas sociedades iorubás, é aquela que luta, no espaço público, pelos direitos/interesses seus e de outras mulheres de sua comunidade (Werneck, 2007). Isso significa que a *Ialodê*, assim como a história do continente africano, foi atravessada pela invasão mercantilista colonial, pelo regime de escravidão; integrou as lutas pela abolição e segue sendo constantemente reterritorializada pelas religiosidades de matriz africana – legado dos povos afro-diaspóricos nas disputas violentas contra o racismo.

Assim, girando em sentido anti-horário na árvore do esquecimento, inspirada em *Sankofa*⁴ – o pássaro mítico africano que voa com os pés para frente (presente), tendo a cabeça voltada para trás (passado) e carregando em seu bico um ovo (futuro) –; compreendendo que nunca é tarde para voltar e buscar o que foi deixado para ser esquecido... abordaremos, nos capítulos que se seguem, sobre legados sofisticados de resistência deixados de herança por nossos antepassados que – apesar da brutalidade que ainda nos impinge – sempre estiveram (e assim permanecem) presentes no ‘agora’ alimentando – em meio ao terror – “a imaginação política de construção de projetos de liberdade” (Pires, 2021, p. 293), de dignidade, de emancipação, de pertencimento, isto é, de vida.

Mais do que uma contra-narrativa, esta pesquisa – antes de tudo – reivindica a condição desse povo caboclo enquanto sujeito histórico, a fim de recuperar a nossa humanidade negada, a nossa memória, as nossas experiências de organização política cujo maior compromisso é com a liberdade coletiva. Dessa forma, antes de iniciar os trabalhos, há um prelúdio sobre Exu – enquanto ‘marco zero’ – para ambientalizar o que será tratado a seguir.

Adianto, desde já, que as ações negras aqui enunciadas estão sendo – por mim – praticadas durante a elaboração de toda a escrita de modo que os três capítulos que compõem o corpo deste trabalho possuem – entre si – uma relação circular. Isso significa que a leitura pode ser estartada por qualquer seção e seguir

⁴ Pássaro mítico, de origem africana, que faz um voo de retorno ao passado para adquirir as pedras do conhecimento e da sabedoria de herança ancestral. Sankofa é portador da mensagem que nunca é tarde para regressar e apanhar aquilo que ficou para trás. Abdias do Nascimento chega a aprofundar esse conceito ao abordar sobre a importância de retorno ao passado para ressignificar o presente e construir o futuro em *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado* (2016).

dali em diante sem que a compreensão dos assuntos abordados seja comprometida. Mesmo que em ordem distinta, o caminho sempre será um regresso ao início e, quando finalizado o retorno ao ponto por onde a dissertação começou a ser lida, todo o conteúdo estará abarcado e contemplado sem qualquer prejuízo. Ouso a dizer, inclusive, ser este o ‘pulo do gato’... isto é, o grande diferencial desta pesquisa.

O primeiro capítulo abre abordando – de início –, a partir do Estado Racial de Charles Mills e dos dispositivos de racialidade de Sueli Carneiro, os mecanismos por meio dos quais a raça – enquanto construção ideológica fabricada pelo modelo econômico capitalista branco (de base escravista) – molda a maneira assimétrica pela qual a população negra e indígena experimenta relações desproporcionais e violentas por habitar a zona do não-ser (nos termos fanonianos). Dentro dessa perspectiva, Thula Pires analisa que:

Uma das dinâmicas mais permanentes do nosso vilipêndio não encontra sequer nomeação em nosso léxico. Em pretuguês, chamamos aqueles que perdem pais e mães de “órfãos”, os que perdem seus companheiros ou companheiras de “viúvos” ou “viúvas”, mas não temos uma palavra para nomear aqueles que perdem seus filhos e filhas. (Pires, 2021, p. 303).

É justamente na impossibilidade de criar “filhos e filhas” que tem se sustentado a máquina racista de produção de morte que Achille Mbembe identifica com a necropolítica (Mbembe, 2001). Uma impossibilidade que se caracteriza pela invasão ao continente africano e às ‘Américas’ com fins de dominação... seguido pelo estupro fundacional e sequestro populacional desses “filhos e filhas”... e passa pelas esterilizações forçadas, pela produção de mortes evitáveis no sistema de saúde, pelo sucateamento do sistema educacional público, pela hostilidade à nossa existência nos ambientes institucionais e acadêmicos, pelo assassinato gratuito, pelo encarceramento em massa, pela retirada de nossos órgãos sem autorização, pelos processos de desterritorialização, guetificação, favelização e pelo racismo religioso que inviabilizam, de acordo com Pires, a reconstituição de modelos de filiação expandida (Pires, 2021).

Abdias Nascimento estava certo quando afirmou – em *O Quilombismo* (2019) – que a escravidão, para a população negra, não significa um vocábulo petrificado nas páginas da história; não se tratando, para nós, de algo longínquo e,

muito menos, abstrato visto que “a violência sofrida por nossos antepassados é a violência que tem se perpetuado em nós, seus descendentes” (Nascimento, 2019, p. 114). Diante dessa marafunda, tendo em Exu o grande comunicador e transportador da energia vital – em diálogo, principalmente, com Beatriz Nascimento (2021), Edison Carneiro (1958), Flávio Gomes (2005; 2006) e Thula Pires (2021) –, tomo como ponto de referência a organização quilombola desenvolvida em Palmares enquanto materialização de “experiências negras de liberdade contra o jugo colonial e sua economia da plantação” (Pires, 2021, p. 294).

Compreendendo ser a “plantação” não apenas um fato histórico (Pires, 2021), mas – nas palavras de Jota Mombaça – “um modo particular de agenciar a sujeição negra em favor da reprodução de um sistema produtivo que continua a obra da escravidão na medida em que faz coincidir processos de extração de valor com um regime de violência antinegra” (Mombaça, 2020, p. 4)... Palmares, como mostra Pires, “antes mesmo do Haiti, emperrou a máquina do tempo moderna que insiste em encerrar em nossos corpos (em nossas experiências, memórias e saberes) a continuidade histórica da violência-limite” (Pires, 2021, p. 293). Os trabalhos desenvolvidos pelos historiadores Flávio Gomes e Edison Carneiro – que se aprofundaram na experiência palmarina – demonstram que o Quilombo de Palmares era percebido, inclusive pelas autoridades coloniais, como um modelo politicamente organizado com uma estrutura própria (autonomia) que regulava as relações de seu povo em seu território (soberania).

Ao ousar construir uma comunidade negra livre e autônoma (em pleno século XVI até o século XVIII) – com toda complexidade que um fenômeno desses carrega – Palmares representou a um só tempo “o símbolo do que deveria ser combatido pelas autoridades coloniais e o exemplo a ser seguido por pessoas escravizadas” (Gomes, 2005, p. 32). “Não lhes falta destreza nas armas, nem no coração ousadia” (Carneiro, 1958, p. 35). Como nos ensina Thula Pires:

Considero que Palmares deva entrar nas nossas discussões sobre Teoria do Estado e Teoria da Constituição, aqui como em toda América Latina, por ter se constituído concretamente da fuga contra-colonial e ter configurado um Estado negro organizado através da busca permanente e incansável pela liberdade, entre finais do século XVI e início do XVIII e em relação com outras

práticas quilombistas que se espraíram pela diáspora africana nas Américas⁵. (Pires, 2021, p. 308).

Dessa forma, “a luta negra na diáspora ladino-amefricana⁶ é legatária de uma linhagem de gente que re-existe” (Pires, 2021, p. 292) e é sobre essa capacidade exusíaca de re-existência – com a ciência de que “a morte de Zumbi não representou a finitude do projeto quilombola de liberdade, mas sim sua possibilidade” (Idem., p. 311) – que o segundo capítulo se debruça na sustentação de outro “Estado Negro” que historicamente se formou em diáspora, um século depois, em meados do final do século XIX, na mesma região do Cais do Valongo, local onde desembarcou o maior número de africanos escravizados nas ‘Américas’ até o fim do tráfico negreiro – a zona central e portuária do Rio de Janeiro, que exalava (com o Cemitério dos Pretos Novos) o cheiro da morte... sim, me refiro à ‘Pequena África’.

A resposta de nossas falanges femininas sempre foi a vida. Seja com as chefias de Dandara, Aqualtune e Acotirene em Palmares; seja na liderança das tias baianas nos *zungus* e no reduto da Pequena África... foram as *Ialodês* dessas territorialidades negras que executaram o trabalho mais radical de todos: o de garantir um futuro, a partir da reconstrução dos laços comunitários ora esgarçados, para uma população que não deveria ter sobrevivido (Machado, 2022). Até porque,

⁵ A categoria político-cultural de Amefricanidade, desenvolvida por Lélia Gonzalez (1988) está intimamente relacionada com os ideais Panafricanistas, envolvendo Negritude e Afrocentricidade. Nas palavras da própria Lélia (1988, p. 77), “a América, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos”. A amefricanidade se refere à experiência histórica comum “não somente dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como também dos indígenas, aqueles que chegaram à América muito antes de Colombo” (1988, p. 77) contra a dominação colonial. “Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas; ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação cuja presença é uma constante em todos os níveis” (1988, p. 77).

⁶ Segundo Pires (2021, p. 294), a referência como América Ladina, no lugar de América Latina, a partir da influência de Lélia Gonzalez procura projetar sobre o processo de formação social brasileira o reposicionamento do impacto do projeto moderno colonial escravista no continente em que vivemos. Para Lélia Gonzalez (1988, p.69), ao contrário da ideia de que a formação cultural, econômica, social, política e epistêmica brasileira tem o predomínio de elementos brancos europeus, o Brasil e demais países do que se convencionou denominar América Latina constituem uma “América Africana”, com decisiva influência negra na sua formação histórico-cultural. Com a América Ladina, além de colocar em questão os padrões de normalização eurocêntricos, ao mesmo tempo colocamos em questionamento o lugar assumido pelos Estados Unidos da América (EUA) como ponto de referência para pensar a negritude. Para além de uma *reorientação* das referências culturais ameríndias e africanas no continente, a despeito dos violentos processos de aculturação e assimilação europeus, o que Lélia Gonzalez propôs nos anos 1980 foi a possibilidade de nos desvencilharmos de um modo de perceber e descrever o mundo que é racista, cis-heteronormativo, patriarcal, e, portanto, excludente de boa parte da gente que está no mundo

nas palavras de Conceição Evaristo, “nós combinamos de não morrer” (Evaristo, 2018, p. 6).

Como uma navalha cortante, cruzando fontes teóricas de Lélia González a Christina Sharpe, comprometidas com uma narrativa crítica à colonialidade, descristaliza-se a figura da mãe preta guardada na Tia Nastácia de Monteiro Lobato enquanto uma representação e imagem social de controle historicamente atribuída às mulheres negras; socavando, assim, os bastidores perversos de uma ‘intimidade monstruosa’ (termo cunhado por Sharpe) que marca o cotidiano de despertencimento das pretas nesse quintal transatlântico e mutila suas subjetividades – a construção do ‘Eu’ diaspórico, quebrado, cindido, repartido em duas almas; como conceitua o panafricanista⁷ W.E.B Dubois e a intelectual negra Neusa Santos.

Todavia, essa pesquisa vem para mostrar que cada Tia Nastácia retratada pelo espelho colonial da branquitude guarda uma Tia Ciata não refletida que – mesmo com o pouco que sempre teve ao alcance –, elabora percepções críticas atemporais sobre as hierarquias sociais e raciais (como demonstra o relato de Mãe Maria) responsáveis por romper o silêncio da madrugada experienciado por nossas ancestrais nesse amálgama do imaginário brasileiro.

Como uma legítima filha de Oxum, Tia Ciata – junto com suas companheiras – guardou seus saberes no rio a sete chaves e, com uma refinada elaboração técnica, a *Ialodê* sempre soube que tudo pode ser dito com uma colher de mel na boca. Silenciosamente, como ensina sua mãe das águas doces, a baiana exerceu o legado herdado de Palmares em terras cariocas; “cuidando para que as panelas fossem sempre requentadas, para que o samba nunca morresse” (Moura, 2022, p. 197). Não somente ela como toda a confraria de ‘tias’, de diferentes

⁷ O pan-africanismo é um movimento teórico- político que surge na diáspora do Atlântico Negro (Américas e Europa), no final do século XIX e início do século XX, como uma alternativa de luta contra a exploração e opressão de africanos e seus descendentes, e sua emancipação e autoafirmação em todo o mundo. Termo foi cunhado, pela primeira vez, por Sylvester Willians, advogado negro de Trinidad, por ocasião de uma conferência de intelectuais negros realizada em Londres, em 1900. Willians, à época, levantava sua voz contra a expropriação das terras dos negros sul-africanos pelos europeus e conclamava o direito dos negros à sua própria personalidade.

Essa reivindicação propiciou o surgimento de uma consciência africana que começou a se expressar a partir do I Congresso Panafricano, organizado em Paris, em 1919, sob a liderança de DuBois. Naquela época, DuBois profetizou que o racismo seria um problema central a ser enfrentado no século XX e reivindicou um Código Internacional que garantisse, na África tropical, o direito dos nativos, bem como um plano gradual que conduzisse à emancipação final das colônias.

maneiras, fizeram do seu quintal um local de (re)encontro, (re)pertencimento e descarregos que – nos cruzos de Exu – abriram caminhos possibilitando à população negra a falar de futuro digno e sonhos a se realizar.

Seja com o fim dos cortiços no início da República, seja com a demolição da Praça XI durante o governo varguista... os processos de remoção e gentrificação fazem a população negra re-experienciar a desterritorialização e o desenraizamento diaspórico que a obriga, no cruzo das reformas urbanas desde Pereira Passos, mediante migrações forçadas, redefinir-se no território. Assim surgiu o reduto da Pequena África na zona portuária do Rio de Janeiro (capital) – a partir de uma diáspora afro-baiana que se intensifica no final do século XIX; assim se deu – ao longo do século XX – a ocupação dos morros das regiões mais próximas ao centro e também de alguns logradouros do subúrbio carioca – que guardou em seu seio, tias ciatas suburbanas, isto é, matriarcas que faziam do quintal de suas casas um espaço emancipatório.

Há um *itan* da tradição africana que conta que Oxum – quando o reino de Xangô foi atacado – venceu a guerra sozinha e em silêncio, sem precisar levantar uma espada sequer. Quando os inimigos invadiram o palácio, ela ordenou que fosse servido a todos o seu *Ipeté*⁸. A senhora das cachoeiras comeu as beiradas e deixou todos se deliciarem com o meio, matando-os envenenados através de um agrado (Prandi, 2001). A astúcia de suas águas sempre encontra um caminho. Rainha das águas doces que se faz presente no derrame de cada lágrima e no jorrar de cada ventre, que fortifica as raízes das árvores sagradas⁹ – uma manifestação viva da ancestralidade que se fará presente e pulsante também no terceiro e último capítulo.

Nesta parte final, concentra-se um estudo de base empírica e etnográfica nos territórios negros localizados nas duas extremidades da Floresta da Tijuca – uma mata replantada por mãos negras e indígenas que acabou por possibilitar caminhos alternativos para a chegada aos quilombos. Por incrível que pareça, o debruçar analítico do meu campo seguiu o sentido inverso – olha Exu aí de novo! – ao

⁸ Um prato da culinária baiana preparado com inhame e temperado com azeite-de-dendê, cebola, pimenta e camarão.

⁹ *Mbondo* é uma árvore semelhante a um baobá, semelhante à figueira do Rio Grande do Sul, semelhante às paineiras. Nos terreiros, os contos míticos são normalmente narrados oralmente pelos nossos mais velhos embaixo da copa das árvores cujas raízes sedimentam a existência de toda a comunidade. Uma árvore bem frondosa com uma raiz bem extensa.

disposto no terceiro e último capítulo... o início se deu no Vale da Gávea com a comunidade tradicional do Horto Florestal e a favela Vila-Parque da Cidade. Quem me guiou mata adentro até o Morro do Salgueiro, na Zona Norte, foram as mangueiras. Enquanto uma mulher preta de axé, cria de Irajá, afirmo sem medo de errar que as mangueiras me mostraram o caminho de volta pra casa... para onde me sinto em casa, para o meu subúrbio. E não há nada mais Exu que isso.

Logo de início, em uma das primeiras idas ao Parque da Cidade, em que reencontrei o Leandro ‘Urso’ – cria e líder comunitário da favela Vila-Parque –, um irmão de luta... ele me narrou sobre a lenda das mangueiras. Em como aquelas árvores brotaram das ossadas de nossas antepassadas que foram estupradas e mortas nas chácaras da antiga Freguesia da Gávea. Em como guardavam o choro contido e esgasgado de vidas sexualmente exploradas e abreviadas durante as madrugadas, que jamais puderam voltar a ver a luz do dia... nos vimos diante de um silêncio perturbador, em uma calmaria que agonia... então, Urso me convidou para louvarmos Oxum juntos por cada sangue dos nossos que derramou, por cada ancestral que tombou.

“*Oro mi má, oro mi maió, oro mi maió, yabado oyeyeo...*”; ao finalizarmos o canto ouvimos o pranto delas que nos diziam “*foi muito sofrimento, né, meus fios?*”. Não teve como não sentir, em nossas vísceras, o peso da dor – uma dor secular amarga que ardia em carne viva como uma fratura exposta –; não teve como não abraçar meu irmão de pele escura e soltar o choro preso na garganta. E, assim, abençoados por mamãe Oxum, nos derramamos em lágrimas doces como se não houvesse outra saída – naquele momento – para curar as feridas. Em um abraço negro, a gente se cuidou. Todavia, aquele lamento permanecia em meus ouvidos tornando-se uma mão a mais de barro no jarro que eu sou. Decerto que, inevitavelmente, o racismo antinegitude permanece retirando a nossa voz sobre alguns dos contornos de nossas vidas pretas.

Desde pequena ouvi das minhas mais velhas que quando “*quando uma mulher indígena e afro-diaspórica é silenciada, mata-se uma esperança de primavera*”. O silenciamento forçado a que fui (e sou) submetida gerou em mim uma obstinação exaustiva em provar como o racismo, o sexismo e o classismo marcam de forma indelével a trajetória de mulheres negras. O que era para ser um guia, acabou se tornando o foco principal e travei na pesquisa. Em minha

qualificação, a professora Thula Pires – também uma mulher preta de axé – olhou nos meus olhos e disse “*Saia dessa armadilha e faça o seu serviço, quem sabe o caminho não está nas mangueiras? Só siga!*”. Chorei copiosamente, mas segui... com a dor e nem sempre a delícia de se saber quem é (ou quem somos) em uma sociedade mascarada pelo mito da democracia racial.

Como minha mãe Oyá, transitei entre lá e cá, entre a Zona Norte e a Zona Sul, entre o *Aiyé* e o *Órun*, entre a Freguesia da Gávea e a Freguesia de Irajá, entre o princípio e o fim em um voo circular. Enquanto só forem ouvidos os choros de Marias e Clarices... Dandaras, Joanas e Mães Bernadetes continuarão a representar as violências não registradas e as categorias de opressão que marcam nossas desigualdades seguirão produzindo pactos políticos frágeis, mantidos pelo medo e pela violência. Como Leandro ‘Urso’ me disse, “*uma comunidade sem história é uma comunidade sem respeito*” (Comunicação pessoal em 14/12/2022). As territorialidades pretas da atualidade, aqui estudadas, replicam as formas de organização de Palmares... guardando uma base de sustento matriarcal que é detentora dos poderes alimentícios e medicinais (das ervas presentes na floresta que coabitam) que nos fazem possibilidade do ‘lado de cá’ do Atlântico.

Coincidência ou não, assim como minha Vovó e Tia Ciata da Pequena África, Mãe Heloísa da Vila-Parque também é filha de Oxum – e a primeira vez que visitei seu terreiro foi justamente em um 12 de outubro, ou seja, no exato dia de celebração da Rainha das águas doces (por quem os erês são protegidos) nas macumbas do Rio. Crianças negras ainda possuem suas infâncias abreviadas, tendo que exercer funções laborais desde muito cedo de modo que a brincadeira carregue um exercício de expansão e liberdade. Os erês são capazes de bagunçar até mesmo a casa de Exu sem serem percebidos. Suas verdades estão para além dos binarismos que não dão conta da negra vida... e esse axé se espalha, abandona a visão eurocêntrica que constituiu as formas de opressão que conhecemos e oferece novas possibilidades de proteção das diversas formas de ser e estar no mundo e na natureza (Pires, 2021).

Há um provérbio africano que diz “*aquele que não sabe dançar, irá dizer que a batida dos tambores não é boa*”. Que o trabalho que aqui escrevo com o batuque de meus dedos ofereça a oportunidade de lutarmos por emancipação dançando... o Caxambu e o Jongu. Um corpo que dança é um corpo liberto; um

território livre que apreende, aprende e ensina de uma maneira muito mais ampla, apesar das marcas da violência que carrega – é o que nos permite continuar. *Okê Caboclo!*

Boa leitura!

Prelúdio

A boca que devora e diz o mundo¹⁰

Conta Ifá¹¹ que Orunmilá queria muito ter um filho e procurou Oxalá. Todavia, este havia informado que ainda não tinha terminado de criar os seres, apenas Exu, que ficava à porta de sua casa. Orunmilá insiste e Oxalá, então, manda-o colocar a mão sobre Exu prometendo-o que quando ele voltar à Terra, sua mulher, *Yébùru*, dará à luz. O menino que nasce é chamado *Elegbára*¹² e vem ao mundo com uma grande fome. Sua primeira fala é: “Mãe, mãe... Eu quero comer *préas*”. O pai vai à caça e traz inúmeros *préas*, que são devorados ávidamente pelo filho.

No dia seguinte, Exu pede peixes. Come então todos os peixes frescos, defumados e secos que o pai lhe serve. No terceiro dia, solicita aves e come todas as espécies de aves existentes. Enquanto isso sua mãe canta: “Visto que consegui ter um filho. O que acorda e usa duzentas vestimentas diferentes. Filho, continue a comer!”. No quarto dia, Exu quer comer carne e devora todos os animais quadrúpedes ofertados – cachorros, porcos, cabras, ovelhas e cavalos. No quinto dia, ainda chorando de fome, Exu diz: “Mãe, mãe... Eu quero comê-la!”. A mãe, cantando “Filho, come, come!”, deixa-se devorar por ele. Orunmilá, então, consulta o babalawô, que recomenda que faça uma oferta de uma espada, um bode e 14 mil búzios.

No sexto dia, quando Exu se volta para o pai querendo comê-lo, Orunmilá – com a espada na mão – sai em perseguição ao filho. Exu foge. Quando é apanhado, Orunmilá corta Exu em 201 pedaços: duzentos pedaços se transformam em *Yangí* (pedra) e o único pedaço que restou se torna o próprio Exu, que se levanta e continua a correr. Orunmilá novamente captura o filho e o corta em 201 pedaços: duzentos se transformam em *Yangí* e o último se torna Exu, que permanece correndo. Essa

¹⁰ A tradição afro-brasileira, em seus territórios, comumente é passada pela via oral pelos *griots* da comunidade. Para alguns povos da África, os *griots* são aqueles que contam as histórias, narram os acontecimentos de um povo, passando as tradições para as gerações futuras. Verdadeiros velhos-cumbas, conhecedores dos segredos e das potências das palavras e mobilizadores de energia vital, cujo ofício é o de tecer narrativas. Os cumbas são poetas feiticeiros, encantadores de mundo através do verso. Essa história é muito conhecida para quem é do axé, para quem é de terreiro; presente em textos acadêmicos e de divulgação religiosa, publicados a partir do final do século XIX, que abordam sobre o culto aos orixás e voduns na África ocidental e em sua diáspora pelas Américas – religiões afro-brasileiras, *santería* cubana e vodu haitiano. Ver em Santos & Santos, 1971, p. 31.

¹¹ Deus dos oráculos e da adivinhação, senhor do destino. Há quem afirme ser sua representação a cabaça envolvida por uma trama de fio de búzios. Sua cor é o branco.

¹² Exu Enugbarijo significa “Exu, senhor da boca coletiva”.

operação se sucede pelos nove *Óruns* – que vão, gradativamente, sendo povoados de *Yangís*.

A perseguição só tem fim quando, no último *Órun*, Exu propõe um acordo. Ele devolve tudo que havia devorado/engolido até então e, em troca, se tornaria a primeira boca a comer e ser saciada. Orunmilá, assim, determinou que em toda e qualquer oferenda que fosse feita pela humanidade a um Orixá houvesse uma parte substancial oferecida a Exu; e que esta parte lhe seria servida antes de qualquer outra¹³ para que ele se mantivesse sempre satisfeito e, com isso, possibilitasse a concórdia.

¹³ Ninguém passa a frente de Exu.

1. “Exu nunca foi amarrado no tronco”: legados de vida e liberdade!

1.1. Raízes Exusíacas Negras e Indígenas

Tava durumindo, cangoma me chamou
Disse levante povo, cativo já acabou
(Clementina de Jesus)

A trajetória da população indígena, africana e afrodescendente é atravessada pela colonialidade. Violência, genocídio, expropriação da força de trabalho, servidão, apagamento de saberes e memória são exemplos das armas de extermínio que, desde a invasão tanto ao continente africano como a este território indígena, recaem sobre esses dois grupos racializados como inferiores e confinados a experiências de desumanidade¹⁴. Dessa forma, “raça” é apreendida enquanto critério epidérmico de classificação das relações intersubjetivas na modernidade e dispositivo de poder¹⁵, atuando como instrumento fundamental na regulação de ‘hierarquias existenciais’ que se estruturam de maneira imbricada com o domínio eurocêntrico sobre os recursos do mundo. O escravizado é, assim, verticalmente desumanizado ao ser inserido na lógica colonial-capitalista que o transforma em um objeto a ser explorado (Carneiro, 2005).

Isso significa que “os primeiros procedimentos idílicos de acumulação primitiva que marcaram a era capitalista em sua aurora se deram a partir da máquina

¹⁴ Durante sua curta vida Frantz Fanon (1925-1961) escreveu três livros *Peau noir, masques blancs* (1952), *L’an cinq de la Révolution Algérienne* (1959) e *Les damnés de la terre* (1961). Em 1964, três anos após sua precoce morte aos 36 anos, sua esposa organizou e editou o livro *Pour la révolution africaine* (1964), composto de artigos publicados nas revistas *L’Esprit*, *Présence Africaine* e no jornal tunisiano *El Moudjahid*. Suas obras trazem o fenômeno da epidermização do racismo. Demonstra como que uma das principais, senão a principal, características de uma sociedade fundada na colonialidade é o racismo, entendido como um sistema hierárquico que divide a humanidade em superiores e inferiores. Esta linha divisória entre superiores tem uma profunda repercussão sobre o que entendemos como humano e, conseqüentemente, sobre o discurso político a desumanização. Em *Pele negra, máscaras brancas*; Fanon aborda sobre a existência de uma zona do ‘não-ser’ habitada pelo negro espoliado dessa construção. O olhar imperial do branco o fixou nesta zona. Assim, para o martinicano, “a violência é uma besta bifronte; ela é fundante e mantenedora do mundo binariamente cindido entre as zonas do ser e do não ser” (Pires et. al., 2022, p. 14).

¹⁵ Ao tomar a supremacia branca como expressão de um sistema político (Carneiro, 2005), o filósofo afro-americano Charles Mills (1997, p. 3) compreende o racismo enquanto “uma certa estrutura de poder formal ou informal, de privilégio socioeconômico e de normas para a distribuição diferencial de oportunidades e da riqueza material, de benefícios e encargos, direitos e deveres”. No mesmo sentido, Pires, Queiroz e Nascimento (2022, p. 9) defendem que o racismo não pode ser considerado um acidente, mas sim um pilar da modernidade, isto é, a gramática moderna da política, da economia, do *ethos* social e da produção do conhecimento.

colonial a todo vapor nas regiões auríferas e argentíferas do continente que nos encontramos com a redução dos indígenas à escravidão e a transformação da África em uma espécie de reserva comercial para a caça aos peles-negras” (Lévi-Strauss, 1987, p. 320). Sem a escravização desenfreada promovida no ‘Novo Mundo’, decerto que a exploração dissimulada dos operários ‘chão de fábrica’ europeus não teria sido possível (Lévi-Strauss, 1987); sendo esse o dispositivo de racialidade que a filósofa Sueli Carneiro (2005) encontra na teoria do Contrato Racial – elaborada pelo afro-americano Charles Mills (1997) – enquanto elemento estruturador de um mundo “moldado fundamentalmente, nos últimos quinhentos anos, pelas realidades da dominação europeia e pela consolidação gradual da supremacia branca global.” (Mills, 1997, p. 20).

Mills situa no conjunto de eventos que constituíram, a partir do final do século XV, as expedições de conquistas, e posteriormente o imperialismo europeu sobre os povos dominados, o ponto de emergência do dispositivo de racialidade do qual o Contrato Racial é um elemento estruturador. Então, o processo de conjunto de eventos, a partir do final do século XV, que foi chamado de “descobrimientos” (as expedições de conquistas e, posteriormente, o imperialismo europeu sobre os povos dominados) faz emergir uma nova tríade de poder, saber e subjetividades informadas pela racialidade conformando novos sujeitos-forma: nativos, brancos, não-brancos. (Carneiro, 2005, p. 46/47).

Em outras palavras, o capital institui uma sociedade de trocas mercantis que é racialmente organizada. No Estado Racial, a raça compõe um instrumento demarcatório fundamental na formação de hierarquias, divisões de humanidade e formas de dominação que direcionam contra quem os dispositivos de controle devem ser mobilizados vez que “o objetivo desse Estado é especificamente o de manter e reproduzir essa ordem racial, assegurando os privilégios e as vantagens de todos os cidadãos integrais brancos e mantendo a subordinação dos não-brancos” (Mills, 1997, pp. 13-14).

Ao reconectar a violência com a própria história da modernidade, Fanon abre o flanco para a crítica dos valores que legitimam e vendem consensos violentos a respeito da política, da democracia e da dita marcha civilizatória, especialmente na convivência cínica desses consensos com a brutalidade ocidental. Ao apontar a funcionalidade da violência, elabora-se uma noção de justiça enraizada na história, na memória das opressões do mundo, na ética das “revoltas, [de] todos os atos desesperados, todas as

tentativas abortadas ou reprimidas com sangue” que buscaram enterrar o colonialismo. [Assim], vemos o acionamento de uma linguagem que nos coloca diante do espelho da própria violência colonial (que oferece ao colonizado a possibilidade de dizer-se em ‘não ser’ e/ou em ‘feridas sangrentas’) e de como ela foi e é parte da constituição do que somos, pensamos e agimos. (Pires et. al., 2022, p. 14/15).

“A política da raça, em última análise, está relacionada com a política da morte” (Mbembe, 2001, p. 128). Para pensar ‘vida’ e ‘morte’ em sociedades fundadas no colonialismo – que historicamente carregam, reiteram e atualizam traços do processo escravocrata e do sistema de plantação¹⁶ –, as análises sobre as manifestações de poder não podem vir desconectadas da lógica da colônia vez que, como afirma o filósofo camaronês Achille Mbembe, “a ordem democrática, a ordem da plantação e a ordem colonial mantiveram, durante muito tempo, relações geminadas que fazem parte de uma mesma matriz histórica; [estando] longe de terem sido acidentais.” (Mbembe, 2001, p. 128).

Assim, ao conceituar a necropolítica enquanto mecanismo de produção de interrupções, aviltamentos, vilipêndios e descontinuidades... Mbembe entrelaça a noção de soberania à ideia de proteção de raça, localizando os processos de colonização e neocolonização – causadores tanto do extermínio das populações indígenas, como da escravização impingida aos povos de ‘Áfricas’ – no centro do debate necropolítico (Mbembe, 2001). A colônia instaura uma relação peculiar entre terror e política, possuindo uma administração de morte feita a partir de uma lógica que opera sobre o signo do medo de modo a moldar subjetividades que interligam massacre e burocracia (Mbembe, 2001).

¹⁶ Utilizo aqui o termo *plantation* expandindo seu uso para além dos sistemas agrícolas, tomando como referência imagem desenvolvida pela antropóloga norte-americana Anna Tsing para pensar o Antropoceno. Ao mesmo tempo signo colonial e avatar do Homem da destruição, a *plantation* foi a primeira forma social de agricultura voltada exclusivamente para o comércio. “Por *plantation* quero dizer aquelas simplificações ecológicas nas quais os seres vivos são transformados em recursos – ativos futuros –, removendo-os de seus mundos de vida” (Tsing, 2019, p. 206).

É justamente a sua capacidade de estabelecer cortes nas relações que permite a *plantation* manter seu *design* estabilizado. “Nos sistemas agrícolas de monocultura, as plantas são destituídas de seus respectivos mundos, perdem suas companhias substituídas por fertilizantes químicos e minerais e, isoladas, as paisagens se simplificam” (2019, p. 44). A cana-de-açúcar, conforme seu uso pelo sistema colonial europeu de produção, vivia isolada geneticamente, sem espécies companheiras. No mesmo sentido, a escravização e a migração forçada de populações nativas da África também criou, nesses povos, um abismo nas relações sociais. “Ambos transplantados, estavam escravizados e cana-de-açúcar desterritorializados, isolados de suas respectivas morfologias sociais anteriores” (2019, p. 184). Portanto, o modelo econômico da plantação tornava a mão-de-obra escrava não apenas uma realidade como condição necessária para sua existência, ao permitir paralelamente a acumulação primitiva e a emergência do capitalismo.

Essa é a perspectiva racializada da vida que posiciona o risco do aniquilamento, da expulsão, da rejeição – somada à falta total de perspectiva – sempre no horizonte, de maneira permanente, para gente preta e indígena. E viver sob as condições do ‘presságio do abismo’, em que não há garantia de vida – só de morte –, é uma forma de estar morto. Tendo sido o Brasil um país que teve sua terra ‘repovoada’ às custas tanto do sequestro de diferentes grupos em África quanto da destruição dos povos indígenas originários, “a violência que nos caracteriza como país é também uma violência racial. A desigualdade que nos marca é uma desigualdade estruturada” (Almeida, 2021, p. 14) por uma gramática socio-racial que possui no mito da democracia racial e da cordialidade os traços distintivos do racismo à brasileira (Lima, 2018).

Diante da realidade de estupro e escravização... insurreição e resistência se apresentam como pilares para o escape da morte na luta por vida e liberdade neste país chamado ‘Brasil’. Desse modo, tanto as organizações quilombolas e indígenas como os terreiros de caboclo e de matriz africana são pontos riscados por nossos ancestrais que atravessaram a escravidão. Verdadeiras reorganizações políticas de povo, detentoras de sofisticadas sabedorias de enfretamento coletivo que se reatualizam dentro das necessidades de cada tempo. Territórios de reencontro e reconexão que resgatam esse pertencimento étnico-existencial da vida em comunidade que fora interrompida em diáspora.

Assim, falar de territórios negros é muito mais do que contar uma história de exclusão. Corresponde, em verdade, a narrar sobre uma sofisticada e singular capacidade tanto de romper “com um modelo de organização de poder que se ancora na desumanização de boa parte da gente que está no mundo” (Pires et. al., 2022, p. 14), bem como de (re)construir – em meio aos destroços – um repertório comum (Rolnik, 2007). Se, por um lado, a senzala se constituiu enquanto um espaço de confinamento do corpo caboclo arrancado de suas raízes e brutalizado pelo brilhoso ‘verniz civilizacional europeu’¹⁷ que o condena à terra (Pires, 2021)... por

¹⁷ Em *As almas do povo negro*, o sociólogo W.E. B Du Bois – em um relato autobiográfico –, inconformado, questiona-se: “como é possível mensurar o Progresso no lugar onde está enterrada Josie, a jovem de rosto escuro que conheci? Quantas desilusões e tristezas são necessárias para conseguir um tonel de trigo?” (Du Bois, 2021 [1903], p. 98). No mesmo sentido, indaga Krenak (1999, p. 30), “se o progresso não é partilhado por todo mundo, se o desenvolvimento não enriqueceu e não propiciou o acesso à qualidade de vida e ao bem-estar para todo mundo, então que progresso é esse?”.

outro, foi no interior dessa arquitetura erguida pelo horror colonial que também se desenvolveu um *devir* negro solidário (Rolnik, 2007), ancestralmente forjado, que disputou a existência coletiva no exílio.

Nos limites da senzala estava a demarcação da autonomia desse território negro sob a escravidão – o corpo do escravo era propriedade do senhor. Só a fuga e a libertação eram capazes de romper esse limite, devolvendo ao escravizado o poder sobre a sua própria vida. Daí nasce o quilombo, zona libertada da escravidão. (Rolnik, 2007, p. 77)

Nota-se, assim, que a fuga *per si* não traduz decisões isoladas e individuais de insurreição até porque, como bem elucida a arquiteta e urbanista Raquel Rolnik (2007), a afirmação – seja por vontade, seja por instinto – de autopreservação compôs o repertório negro desde a sua captura. Desse modo, antes de mais nada, a concretização da fuga marca – por um lado – a coroação decorrente de todo um processo anterior, iniciado ainda na Fazenda, de reorganização e contestação do regime escravista estabelecido (Nascimento, 2021) e – de outro –, nas palavras da historiadora Beatriz Nascimento, “a primeira forma de reação escolhida e largamente usada para iniciar uma nova ordem realmente autônoma” (Nascimento, 2021, p. 128).

A fuga é motivada por uma necessidade de resistência e não para acomodação. Eles a empreendiam conscientes de que o rompimento com a sociedade só poderia ser feito dentro de uma luta. O quilombo, portanto, não pode ser reduzido à fuga. Esta é uma etapa nada espontânea, pelo contrário. Presume-se que a fuga obedeça a um programa ordinário, que vem à tona no determinado momento em que os negros engajados se sentem suficientemente amadurecidos para empreender o novo núcleo social, tendo escolhido previamente sua área de localização, na qual as probabilidades de enfrentamento à repressão sejam satisfatórias. (Nascimento, 2021, 130/131)

Tais interfaces imbricam socialização com sobrevivência, tecendo – de modo concreto – uma realidade libertária, paralela à escravidão, alternativa à senzala, “onde caiba a existência negra” (Pires et. al., 2022, p. 8); sendo certo que corporeidades e territorialidades negras transbordam o diâmetro espacial que delimita determinado quilombo ou terreiro. “Ao rejeitar a perspectiva da Casa-Grande e escapar do mundo colonial, o quilombola cria o seu próprio caminho e, ao mesmo tempo, borra os sinais deixados pra trás, evitando que o encontrem. O

jogo de ver o ‘não visto’ sem ser visto” (Pires et. al., 2022, p. 27). E não há nada mais Exu que isso.

Certa vez, um rei tinha um bode de quatro olhos, dois na frente e dois na nuca. Diz a seus súditos que tudo que fizerem ele ficará sabendo, pois o bode vê tudo e vai lhe contar. Legba desafia o rei dizendo que ele agirá sem que o rei saiba. Faz um chapéu de quatro cores e, vestindo-o, encontra a esposa do rei e lhe golpeia a cabeça. O bode conta para o rei o ocorrido e descreve o assassino como alguém de chapéu branco. Quando prendem Legba, uma confusão se forma, pois não há entendimento se ele é o culpado, já que cada um vê uma cor diferente de seu chapéu. O bode admite o erro e o rei aprende a lição: mesmo ele, não pode ver tudo o que ocorre em sua cidade. Legba adquire o direito de comer o bode de quatro olhos, mas que não vê (Maupoil, 1988 [1943], p. 190).

Nota-se, assim, que onde há onipotência e dominação... Exu instaura – com seus rodopios – a relatividade e a subversão para mostrar que até mesmo o Sol pode obscurecer quando as nuvens se colocam entre ele e nós. Por ser a boca que devora, deglute e devolve o mundo¹⁸; A Exu/Legba foi destinado o papel de ‘tradutor’/ ‘intérprete’ dos deuses e dos humanos; motivo pelo qual todos devem se dirigir a Legba em primeiro lugar, se quiserem ser entendidos (Maupoil, 1988 [1943]). Suas palavras tem feitiço. Sua língua ‘afiada’¹⁹ provoca ‘confusões’ ou ‘acertos’, vez que é usada na comunicação como veículo de transmissão tanto de verdades quanto de mentiras²⁰ (Maupoil, 1988 [1943]).

Estamos diante de uma navalha que corta em sentido anti-horário ao relógio colonial e resgata o tempo indissolúvelmente unido com a terra (Quintero, 2021) que, inevitavelmente, compõe todo o espólio territorial promovido para o agenciamento do sistema econômico da plantação no continente que, por puro narcisismo europeu, conhecemos como ‘América’ – os caboclos fazem morada aqui desde muito antes do desembarque de Cristóvão Colombo por essas bandas. Um

¹⁸ A boca do mundo. A boca que diz a verdade.

¹⁹ A língua/linguagem como fonte do conhecimento e compreensão da vida por meio de sabores. A palavra lançada como sopro ritmado da boca é parte do corpo, é também carne.

²⁰ Certa vez Oxalá pediu a Exu que lhe servisse o melhor prato do mundo. Exu foi ao mercado e trouxe a metade do estoque de língua bovina. Cozinhou e deu a Oxalá, que viu que o rapaz entendia das coisas. Aquilo era realmente delicioso, e se fartou até não conseguir olhar mais para a comida. Para testar a inteligência de Exu, Oxalá pediu a ele, em seguida, que lhe trouxesse o pior prato do mundo. Exu foi ao mercado e comprou o resto do estoque de língua bovina. Oxalá tentou comer, mas estava tão farto daquilo que ficou enjoado. Exu, então, lhe disse: “A língua pode ser boa ou ruim. Tome cuidado com o jeito que você usa. Todo excesso se converte em sofrimento” [Prandi, 2001, p. 513].

‘novo mundo’ mais antigo que quem o colonizou e que assistiu seus povos originários serem obrigados a (re)inventar-se, em sua própria casa, para poder continuar. Um ‘mundo novo’ que de novo não tem nada, pois a organização social indígena contra o Estado é anterior à chegada de quem veio demarcar as sesmarias para nos colonizar²¹; não correspondendo – de forma alguma – a uma resposta ideológica.

Somos contra o Estado naturalmente, assim como o vento vai fazendo o caminho dele, assim como a água do rio faz o seu caminho, nós naturalmente fazemos um caminho que não afirma essas instituições como fundamentais para a nossa saúde, educação e felicidade. (...) Quando os brancos chegaram, eles foram admitidos como mais um na diferença. E se os brancos tivessem educação, eles poderiam ter continuado vivendo aqui no meio dos nossos parentes e ter produzido outro tipo de experiência. Mas eles chegaram aqui com a má intenção de assaltar essa terra e escravizar quem aqui vivia. E foi o que deu errado. (Krenak, 1999, p. 30).

Desse modo, enunciar o exu-caboclo é, nas palavras da professora Thula Pires, “alimentar a imaginação política de construção de projetos de liberdade em meio ao terror racial e sexual” (Pires, 2021, p. 293). Por comer tudo indistintamente, Exu pôs em risco a sobrevivência do mundo e, por isso, foi sacrificado – ato que paradoxalmente o tornou zelador da ordem e garantia da comunicação. Ao comer tudo, Exu torna-se apenas um tomador visto que recebe retirando do mundo tudo o que deseja sem retribuir (Mauss, 1974).

Como diz o *itan*, a punição por não manter o controle de sua fome foi ter seu corpo dividido em inúmeras partes. Estas acabaram por se transformar em ‘representantes’ de Exu na terra, comprometidas a auxiliar Orunmilá na tarefa de realizar o destino da humanidade. De um ser que queria tudo para si – ameaçando a continuidade do mundo ao quebrar uma regra da vida²² – Exu, ao final, transmuta-

²¹ Aílton Krenak (1999, p. 27) conta que “em todos esses lugares, áreas de colônia espanhola, áreas de colônia portuguesa, inglesas... os nossos parentes sempre reconheceram na chegada do branco o retorno de um irmão que foi embora há muito tempo, e que indo embora se retirou também do sentido de humanidade que nós estávamos construindo. Ele é um sujeito que aprendeu muita coisa longe de casa, esqueceu muitas vezes de onde ele é e tem dificuldade de saber para onde está indo. Por isso que os nossos mais velhos dizem que você não pode se esquecer de onde você é e nem de onde você veio porque assim você sabe quem você é e para onde você vai.”

²² O *itan* que abre os trabalhos não deixa de abordar sobre a indispensabilidade de se garantir que as regras da reciprocidade – concebidas, pelo antropólogo Marcel Mauss (1974), como um dos fundamentos da vida social – não sejam rompidas; sendo certo e notório o importante papel desempenhado pelo ‘sacrifício’ nesse processo.

se em múltiplas *Yangí* cuja missão é fazer as entregas circulararem; editando uma ‘cláusula pétrea’ à qual todos os demais preceitos passam a ser submetidos: toda oferenda deve conter uma parte para o orixá mensageiro e essa parte deve ser servida em primeiro lugar para que a harmonia seja guardada e a comunicação entre o *Órun* (mundo espiritual) e o *Aiyé* (mundo físico) seja facilitada, sem maiores perturbações e grandes atropelos. E é, assim, que Exu torna-se o intermediário por excelência ‘entre’ os doadores das oferendas (humanos) e os retribuidores de bênçãos (orixás)²³.

Na condição de *Enugbajiro* (senhor da boca coletiva), Exu come todos os sacrifícios (recebe, pela boca, os alimentos), toma a sua parte para, depois, regurgitá-los diante de seus destinatários no *Órun* (Santos, 1976); transformando e processando o sacrifício antes que chegue a seu destinatário. Converte-o em *axé*²⁴, fazendo uso, quando necessário, dos alimentos que recebe nas oferendas²⁵. Por ser o transportador da energia vital, não adianta dar ao Guardiã a sobra das oferendas – devendo sua parte vir junto ou antes. Dessa forma, sem alimentar Exu, não se pode fazer nada. Na qualidade de agente e guardião, o desenrolar dos destinos depende da execução/cumprimento ou não dos sacrifícios necessários²⁶.

²³ É por meio dos alimentos sacrificiais que os Orixás reavivam, conservam ou aumentam seu Axé (energia vital), partilhando-o com os seus filhos em forma de riquezas materiais ou dons espirituais. Os alimentos são escolhidos de acordo com as preferências dos Deuses, preparados e ofertados segundo as regras ritualísticas.

²⁴ Da mesma forma, se o ‘mana’, conforme argumentou Lévi-Strauss (1974, p. 35), pode ser considerado um símbolo zero; o axé, a força que está presente em tudo, seria um exemplo de ‘mana’. E o guardião desse axé, segundo os mitos, é Exu. Entretanto, Exu não se confunde com o axé, embora ele possa ter o dele. Por isso, é um orixá, mas também não é; há algo de especial nele. Ele é o intermediário por excelência, aquele que devolve regurgitando o que seu corpo recebe e, por isso, carrega na palavra o feitiço; agindo pelo ‘avesso’/ ‘inverso’ se esquecerem de o alimentarem primeiro.

²⁵ Exu faz Olodumaré engasgar e perdoar o Homem culpado. Conta-se que Exu interveio quando um homem generoso se tornou egoísta e avarento à medida que enriqueceu, fazendo-o perder tudo o que havia conquistado. Desesperado, o rapaz pediu ajuda a Exu que lhe exigiu três bolos de acará. No dia do julgamento do caso, Exu ofereceu a Olodumaré os bolinhos de acará e o fez engasgar. Impossibilitado de proferir a sentença, o Deus maior acaba transferindo essa incumbência a Exu, que perdoa o homem (Ogundipe, 1978, p. 109; 2012, p. 193).

²⁶ Assim como foi peça essencial para evitar que a Terra submergisse com as grandes ondas enviadas por Olocum (1), fora também o responsável por Oxalá amanhecer corcunda e ser proibido de comer comidas com sal (2).

(1) *Exu cobra para salvar os Homens das águas de Olocum*. Quando Olocum (mar) se revoltou por ter sido ‘invadida’ pela terra que a galinha de cinco dedos espalhou sobre suas águas, mandou grandes ondas e provocou inundações a fim de submergir a terra e tudo o que nela florescia. Os homens procuraram, então, Exu para que levasse um pedido de socorro ao céu. Foi graças a ele que Orunmilá usou seu poder para acalmar Olocum (Courlander, 1973, pp. 21/22).

(2) *Exu torna Obatalá corcunda e o proíbe de comer Sal*. Obatalá deveria ter oferecido uma cabaça com sal para Exu após se consultar com Ifá para saber a sua sorte, mas se recusou a fazer. À noite, enquanto ele dormia, Exu pegou uma cabaça e a fixou nas costas dele. Quando Obatalá

“Compadre de Ogum”, um dos episódios narrados na obra *Os Pastores da Noite* de Jorge Amado (2009 [1964]), aborda diretamente sobre essas estripulias e potencialidades de Exu:

[O enredo gira em torno do batizado do filho negro Massu]. E batizado é coisa séria, pois é preciso escolher o padre e a igreja, considerar os orixás da criança e dos pais, escolher os padrinhos etc. Por isso, Massu passa a viver um grande dilema: escolher entre seus melhores amigos o padrinho da criança. Foi quando Ogum apareceu em uma visão para Massu e disse que ele, Ogum, seria o padrinho da criança. O jogo de búzios confirmou. Mas como seria isso? Um filho-de-santo de Ogum, Arthur da Guima, ficou encarregado de incorporar o orixá no dia do batizado e, assim, Ogum poderia estar em “pessoa” na Igreja do Rosário dos Homens Pretos no Pelourinho, em Salvador.

[...] No dia marcado do batizado, os rituais foram feitos no terreiro para que Ogum viesse no corpo de Arthur da Guima. Antes de tudo, como é de praxe, foi feito o padê de Exu. Entretanto, um imprevisto ocorreu. A galinha d’Angola a ser sacrificada na farofa de dendê para Exu escapou e a mãe-de-santo, para aplacar a fúria do orixá, sacrificou três pombas brancas. Tudo parecia tranquilo. Ogum veio no corpo de seu filho e dançou.

[...] Quando a comitiva, tendo à frente aquele “estranho” Ogum, chegou à igreja, a farsa se revelou, pois na verdade era Exu que vinha montado em Arthur da Guima. O orixá aproveitou-se da desfeita de não ter recebido seu alimento certo e resolveu que ele seria o padrinho da criança. Porém, de repente, padre Gomes tem um barravento, estremece, e acontece o inesperado: Ogum o incorpora. O orixá chega logo explicando que se atrasara porque tivera compromissos na Nigéria e em Santiago de Cuba.

[...] além disso, quando vê que Exu assumira o seu lugar no corpo de Arthur da Guima, procura algum iniciado que lhe sirva de cavalo, mas todas as cabeças presentes são feitas para outros orixás, restando apenas o padre Gomes. Ogum, então, no corpo do padre, expulsa Exu do corpo de Arthur de Guima e se apodera dele. Agora não é mais Arthur de Guima que está ali, mas “Antônio de Ogum”. E foi assim que Massu se tornou compadre de Ogum. (Amado, 2009 [1964], p. 176-178).

O episódio supra-narrado evidencia, por meio da figura de Exu, o mundo do candomblé e da sociedade brasileira permeado de porosidades, de encruzilhadas onde o ‘humano’ e o ‘divino’ se encontram e se entrelaçam; não somente é possível

acordou, viu que estava corcunda. Exu, então, disse a Obatalá: “Você se recusou a oferecer uma cabeça, por isso será corcunda (é por isso que existem corcundas até hoje). Você se recusou a oferecer um pouco de sal, portanto, jamais poderá comê-lo”. Por esse motivo, Oxalá está proibido de comer comidas com sal (Verger, 1995 [1954], p. 195).

estabelecer relações de contato e interlocução – como Massu recebendo a visão de Ogum ou este se manifestando no corpo dos filhos –, como também se travam linhas de parentesco por meio da relação de compadrio. Decerto que a escolha desses dois orixás, Exu e Ogum, por parte do autor, para representar os “termos” que trocam de posição – primeiro na cabeça do filho-de-santo Arthur da Guima e, posteriormente, na cabeça do padre Gomes – não é aleatória.

Na Bahia, Ogum é associado a Santo Antônio e não a São Jorge como no Rio de Janeiro. Por isso, ao dar o nome para quem batizará a criança, Ogum declara ‘Antônio de Ogum’; indicando que por mais que o nome que o individualize seja católico, o sobrenome que identifica sua família remete à divindade africana²⁷. De qualquer modo, padre Gomes, como filho e neto de gente do Candomblé e sacerdote de uma igreja frequentada pelo povo-de-santo em dias de homenagem aos santos católicos e festa para os orixás, sentia-se em casa. Ao que tudo indica pelo enredo, um padre “dar santo” e um orixá batizar uma criança na igreja – tornando-se compadre de Massu – não seria em si um ‘problema’ caso Exu, o senhor das passagens, tivesse recebido seus sacrifícios – seu padê – corretamente (Amado, 2009 [1964]).

O padê²⁸ – conhecido também como ‘despacho de Exu’ – nada mais é que a comida ritualística emblemática que une as dimensões cosmológicas, de memória e identidade das comunidades de matriz africana e afro-brasileira; fazendo simbolicamente referência – assim como a encruzilhada e tudo aquilo que se correlaciona com Exu – ao mundo das passagens, da comunicação entre os vivos e os mortos, entre os humanos e as suas espiritualidades ancestrais.

Por esse motivo, nos terreiros, o padê sempre é oferecido a Exu antes do início das cerimônias públicas ou privadas (Neto, 2019). Assim como o orixá a que é destinado, esse despacho possui uma dupla designação: (1) enviar o mensageiro para “correr o mundo”, ativando as energias benéficas e persuadindo os demais orixás a comparecerem à festa; bem como (2) evitar a possível insatisfação de Exu (como ocorreu no batizado do filho do negro Massu), caso os ritos de abertura do

²⁷ Expressão, aliás, que sugere o orixá como um ‘sobrenome africano’ para todos os que nele se iniciam.

²⁸ Especialmente na nação Angola e na nação Ketu-Nagô.

encontro – que é, no fundo, o objetivo de uma festa de Candomblé – não louvem, antes de tudo, o próprio ‘Senhor dos Encontros’. (Anjos, 2006; Neto, 2019).

A bebida por excelência de Exu é a cachaça e a comida é a farofa com azeite de dendê. Seus pratos típicos são compostos pelo *aterê* (pimenta-da-costa)²⁹. A pimenta está associada justamente ao dinamismo, ao quente, ao dendê, ao poder de realização e transformação... sendo comumente utilizada para dar força às palavras na deferência aos orixás e às raízes africanas. Inclusive, como o favo da pimenta-da-costa gera grande quantidade de sementes... elas também podem representar procriação e prosperidade, sendo extremamente oportunas para a implementação de conquistas. Quando mastigadas – enquanto se reza – e aspergidas da boca diretamente sobre os assentamentos de Exu, as sementes limpam o hálito e liberam um grande Axé (tornando convincentes as palavras emitidas). “Quem mastigar os grãos dessa pimenta e puder falar, é capaz de conseguir tudo o que quiser” (Barros, 2011, p. 80). Nesse sentido, afirma o *Babalorixá* Francisco d’Oxum:

Quem não é capaz de dizer um *ofó* [recitório] com um pouco de dendê na mão esquerda, ou para Exu ou para Ogum, e depois engolir aquele dendê e ir buscar e receber... é porque não é do Axé. Porque *epô* [azeite de dendê] é axé! Ele é o começo. Ele é tão o começo que até Oxalá temeu ele. (*apud* Sousa Junior, 1997, p. 132).

É, inclusive, com o padê ofertado, que Exu consegue afastar os *ajoguns*³⁰ fazendo-os comer a comida de quem eles desejam matar³¹. Conta Ifá que quando Aiyê e Eledumare consultaram o oráculo para saber o que deviam fazer para evitar os inimigos que marchavam contra eles; foi-lhes prescrito um ebó³² com mel para Exu. Os dois depositaram tudo em uma encruzilhada. Os inimigos, quando passaram pelo local, comeram o ebó destinado a Exu. Este, então, apareceu e lhes informou que aquela comida havia sido preparada por Aiyê e Eledumare, a quem

²⁹ Pimenta que o sacerdote mastiga e cospe sobre o assentamento de Exu.

³⁰ Espíritos inimigos e energias negativas que causam infortúnios.

³¹ *Exu engana a Morte com comida*. Orunmilá seduz a esposa da Morte que, em vingança, jura matá-lo. Ao chegar perto da casa de Orunmilá, a Morte encontra Exu, que a cumprimenta e serve-lhe comida. Quando a Morte fica sabendo que a comida é de Orunmilá desiste da vingança, pois não se pode comer a comida de uma pessoa e depois matá-la. (Abimbola, 1976, p. 190).

³² Termo que designa, genericamente, oferendas e sacrifícios. Usa-se, também, o termo com o significado de “trabalho”, “despacho” e, às vezes, “feitiço”. Um dos principais rituais destinados a limpar e reequilibrar o corpo e descarregar as energias negativas que nos cercam. Oferenda feita às divindades africanas e afro-brasileiras, especialmente a Exu como pagamento antecipado do favor que se espera delas.

eles queriam matar. Impedidos de matar alguém de quem comeram a comida, os inimigos voltaram pra casa cantando: “Não conseguimos prosseguir em nossa viagem. Só chegamos até onde havia mel” (Sálami e Ribeiro, 2011, p. 317).

Exu conhece os *ajoguns* e sabe como alimentá-los, por isso evita que eles se aproximem dos humanos (Itan do odu *Òyèkú Òtúrúpòn* – Salami, 2002, p. 90). Certa vez, Orunmilá se encontrava em meio a seus inimigos: Morte, Doença, Perda e Feitiços do Mal. Pediu ajuda a Exu, que lhe recomendou fazer sacrifício cantando e dançando em louvor a esses *ajoguns*. Exu sabia que estavam espionando Orunmilá e, assim que recebeu o sacrifício, levou para fora da casa e deu uma parte a cada um dos *ajoguns*. Uma vez que eles comeram, não puderam mais importunar Orunmilá, que os alimentara. (Salami, 2002, p. 90).

Desde então, Exu é o líder dos *ajoguns*; é ele quem os instrui e faz provisões por ser conhecedor de seus gostos. Mesmo que não saibamos qual *ajogun* nos espia ou ameaça, se ofertarmos para Exu, este saberá encaminhar uma parte do sacrifício ao *ajogun* apropriado³³. E é assim que a humanidade tem conseguido escapar, por um tempo, da morte³⁴ de modo a evitar o regresso antecipado ao *Órun*. Mudar o destino diante da morte³⁵ talvez seja um dos temas mais intrigantes das histórias de Exu, pois sua estratégia é sempre tentar enganá-la³⁶. Contudo, nem Exu consegue

³³ *Exu livra homem do ataque da Morte, Doença e Perda*. Olomo é perseguido por Morte, Doença e Perda. Ele faz sacrifício e Exu vem socorrê-lo, postando-se na frente de sua casa. Quando os *ajoguns* chegam, Exu coloca farinha de mandioca em suas bocas travando as suas mandíbulas. (Abimbola, 1976, p. 163).

³⁴ *Exu ajuda Orunmilá a acalmar a Cólera das Iyami*. Foi o poder intermediador de Exu que tornou inócua a cólera das *Iyami Oxorongá* contra os homens. Isso é possível porque, segundo o mito, quando as feiticeiras e mães ancestrais deixaram seus filhos na terra; eles decidiram matar os homens, que, em desespero, recorreram aos antepassados e aos orixás em busca de ajuda. Porém, nenhum deles se sentiu capaz de proteger os homens, com exceção de Orunmilá que pediu ajuda a Exu. Este orixá havia compartilhado as reuniões e atividades das *Iyami* e sabia seus segredos, bem como as respostas aos enigmas com os quais costumavam desafiar as pessoas. Exu recomendou que Orunmilá fizesse um *ebó* para as mães feiticeiras. Quando todos se reuniram as *Iyami* aceitaram o *ebó*, mas não sem propor um enigma a Orunmilá. Exu – sabendo de antemão a resposta – ajudou Orunmilá a resolver o enigma e, desde então, as *Iyami* e seus filhos prometeram deixar a humanidade em paz. (Verger, 1992, p. 16).

³⁵ *Exu engana Iku e faz Orunmilá ganhar o comando sobre os Homens*. Olofim, quem Exu ajudara na criação do mundo, precisava decidir quem cuidaria do destino dos homens, mas todos os orixás estavam sobrecarregados com seus afazeres. Então, chamou Orunmilá e Ikú para uma disputa: quem ficasse três dias sem se alimentar seria o vencedor. Colocou Exu para ser o fiscal e juiz. Exu, que era amigo de Orunmilá, armou uma armadilha. Assou uma galinha e fingiu que ele e Orunmilá a estavam comendo. Entretanto, só Exu – de fato – comia a galinha. Orunmilá apenas sujava as mãos para fingir que comia. Iku, vendo isso, quis fazer parte do banquete e, ao comer a galinha, perdeu a aposta. Orunmilá, vitorioso, tornou-se o orientador dos destinos dos seres humanos. (Martins, 2005, p. 29)

³⁶ *Exu protege os Homens de Iku com o Sacrifício de Animais*. No princípio a terra vivia em grande escuridão e o homem estava desaparecendo, pois era presa fácil dos predadores. Olodumaré resolveu

‘tirar a vida da morte’ quando é chegada à hora do toque de retorno ao *Órun* (Prandi, 2001, p. 65).

Em ‘Compadre de Ogum’, episódio de *Os Pastores da Noite*, Amado parece perceber a grande potencialidade de mediação que o par Exu-Ogum propicia. Eles são capazes de deslocar os universos, fazendo com que se toquem: o mundo dos humanos e o dos orixás, das igrejas e dos terreiros, dos brancos e dos negros, dos escravos e dos alforriados. Exu é uma espécie de senhor dessas passagens que ordena e desordena, por isso não pode ser esquecido nas obrigações religiosas (Amado, 2009 [1964]). Já em *Tenda dos Milagres*, também de autoria de Jorge Amado (2008 [1969]), é a força mística que rege a ação de resistência contra as desigualdades e os autoritarismos. Dessa vez, é a própria dupla Exu e Ogum que resiste às investidas repressoras de Pedrito Gordo... e isso se dá de uma forma inusitada, pois Exu faz com que um dos soldados entre em transe e mude de posição colocando-se contra o próprio delegado.

O recado está dado! O poder dessa ação está em um enfrentamento em que as bases do agressor são minadas de dentro para fora, como, aliás, prescreve o jogo da capoeira: uma defesa que parece ataque, um ataque que parece defesa. Em *Tenda dos Milagres* é pelo ‘milagre’ do universo religioso que os adeptos encontram força e motivação para a ação transformadora do social (Amado, 2008 [1969]). O lado ‘vingativo’ de Exu aparece como potencial de luta contra as injustiças sociais. Sobre esse atributo de luta e resistência associado a Exu, Roger Bastide, ao mencionar o diálogo que teve com um praticante, descreveu que certo dia:

Um dos meus correspondentes, ministro de Xangô, escrevia a propósito de Exu: ‘O senhor escolheu um dos deuses mais difíceis de estudar, pois os negros transformaram Exu e os Eguns em sua arma mais poderosa. Eis porque seu culto era celebrado no maior segredo, não sendo revelado nem mesmo aos amigos fiéis o mistério desse Deus’. Como em seguida eu o interroguei oralmente a respeito do sentido exato de sua carta, ele consentiu em me explicar que Exu presidia na magia, na grande revolta dos

criar o dia e a noite com os seus luzeiros. Encarregou Exu de trazer-lhe material suficiente para criar o Sol, a Lua e as estrelas. Exu, vagando pela terra, sem saber que material recolher, pediu ajuda a Iku (Morte). Iku sugeriu a ele que recolhesse, em recipientes diferentes, sangue de aves e de mamíferos para a confecção da Lua e das estrelas; Iku se encarregaria do Sol. Depois de sete dias, os dois se apresentaram diante de Olodumaré. Iku, para espanto de Exu, levou sangue humano, com o qual Olodumaré fez o Sol. Com o sangue das aves foram feitas as estrelas e com o dos mamíferos, a Lua. Exu, revoltado, tornou-se inimigo de Iku por ter matado tanta gente e passou a defender os humanos da morte, enganando-a sempre que pode com sangue de aves e animais de quatro patas. (Martins, 2005, p. 88)

escravos contra o regime da opressão a que estavam submetidos; tornando-se o protetor dos negros ao mesmo tempo que dirigia cerimônias contra os brancos para enlouquecê-los, matá-los e arruinar suas plantações. (Bastide, 1978, p. 170).

Em síntese... se fora preciso sacrificar Exu para que ele não comesse de forma inclassificada todas as ordens de coisas que existem... então, justamente por ter sido aquele que devolveu expelindo tudo aquilo que seu corpo recebeu... Exu exprime o círculo, o ‘sacrifício zero’ para a restituição da vida associativa. Seja porque representa a possibilidade de realização dos intercâmbios linguísticos que classificam o mundo, seja porque carrega em si a própria lógica das trocas de bens simbólicos e materiais; certo é que Exu, detentor da chave do conhecimento de Orunmilá, na condição de Guardiã do Axé, expressa que não há vida cotidiana sem reciprocidade e reintegração.

Quem não tem passado, não tem presente e nem poderá ter futuro. “A primeira medida do escravagista, direta ou indiretamente, era produzir o esquecimento do negro, especialmente de seus lares, de sua terra, de seus deuses, de sua cultura, para transformá-lo em objeto vil de exploração” (Nascimento, 2019, p. 110). Portanto... se para se saber para onde vai, é preciso lembrar da onde veio (Krenak, 1999)... insistir na produção/preservação de memória³⁷ é seguir honrando ‘a história feita por mãos negras’³⁸ ancestrais da qual sou fruto e resultado; punhos em riste que abriram trincheiras socando o esquecimento e, por ato de rebeldia, persistiram na possibilidade de renovação de vida preta e indígena. Memória também é uma forma de promover continuidade.

A partir de Glissant³⁹ e da tradição do pensamento sobre quilombos, neste eterno diálogo Brasil-Caribe, Nohora Arrieta Fernández⁴⁰ argumenta que os territórios negros brasileiros são dotados de opacidade, isto é, de uma linguagem de resistência produtora de ambiguidades, indeterminações, ambivalências, esconderijos e possibilidades de fuga. (Pires et. al., 2022, p. 27).

³⁷ “Lélia Gonzalez fala do que nos foi oficialmente contado — a consciência — e daquilo que nos foi sordidamente roubado — a memória —, produzindo feridas mentais e a própria negação de si. Dessa percepção, ela trabalha a astúcia e o jogo de cintura que fazem escapar e falar para além da consciência colonial.” (Pires et. al., 2022, p. 25). Ver em Lélia Gonzalez (1988).

³⁸ Referência à obra de Beatriz Nascimento.

³⁹ Ver em Édouard Glissant. *Poétique de la relation. Poétique III*. Paris: Gallimard, 1990.

⁴⁰ Ver em Nohora Arrieta Fernández. “Ver o não visto: A poética invisível de Marcelo D’Saleté”. *Revista Direito Público*, Brasília, v. 19, n. 101, pp. 44-5, 2022.

Assim, se Exu é o grande comunicador que conecta o *Órun* com o *Aiyé*; se é o único mensageiro capaz de traduzir anseios e afetos, de narrar o imprevisível, de dizer o indizível/ o inefável... nesta escrita – assim como em qualquer terreiro – ele é a personalidade que vem primeiro. Dentro dessa socialidade, essa dissertação entrecruza – com afeto – trajetórias dolorosas que destacam, entre múltiplas temporalidades, estratégias de agenciamento de si diante das mais diversas violências sofridas; mergulhando, à la Fanon, em uma “linguagem sem concessões, que não oferece escapatória, que nos obriga a perceber que as grandiosas ‘luzes da modernidade’ projetam uma expressão sombria da violência sobre corpos e mentes dos colonizados” (Pires et.al., 2022, p. 20).

Temos na pele e na alma a África, mas nos rodeiam e nos condicionam às várias estratégias aniquiladoras do mundo dos brancos. O negro brasileiro tem de enfrentar uma teia emaranhada de sutilezas domesticadoras que principia na já citada obliteração de sua memória; depois vêm a violação miscigenadora, o estupro aculturativo, a imposição sincrético-religiosa, enfim, todo um elenco de máscaras para ocultar o desprezo das nossas elites que só tratam dia e noite de neutralizar a nossa integridade de ser total. (...) Tráfico e escravidão formam parte inalienável do ser total dos afro-brasileiros. Erradicá-los da nossa bagagem espiritual e histórica é o mesmo que amputar o nosso potencial de luta libertária, desprezando o sacrifício dos nossos antepassados para que nosso povo sobrevivesse. (Nascimento, 2019, 112/113)

Que Exu acompanhe meus dedos pretos em cada palavra escrita para que eu consiga “enfrentar, sem floreios, a crueza e a crueldade da experiência colonial”⁴¹ (Pires et. al., 2022, p. 16) e seja capaz de, assim como ele, “dizer o mundo e dizer-se de modo diverso do que nos obrigaram a fazer” (Pires et. al., 2022, p. 18). Parte do trabalho revolucionário e de cura consiste não em revelar um mundo a partir da interpretação do que é contado, mas sim constituir uma metanarrativa dinâmica da própria prática enigmatizadora de significados e significantes capaz de digerir e desvelar – criticamente – esse saibo fibroso e amargo da construção colonial⁴², pois

⁴¹ Dessa forma, nas palavras de Pires, Queiroz e Nascimento (2022, p. 18), “a escrita deve ir além, deve esrachar essas taras, prazeres e gozos como artifício revelador do macabro no cotidiano colonial, das sociopatias inerentes à normalidade ocidental; torná-las amplamente visíveis e iluminadas em seus textos, não só para retirar da penumbra o que foi apagado do arquivo moderno, mas para fazer sentir pela escrita”.

⁴² É por esse motivo que “a estilização fanoniana intenta desrecalcar os significados da violência racial, transformando em linguagem parte do trauma e do horror do colonialismo por compreender (e apostar) a necessidade de um pensamento que socave os lugares mais recônditos de nossas crenças e saberes para entender de que maneira nossa ação é impactada pelo que sabemos, acreditamos e

Exu nunca foi amarrado no tronco e – como nos adverte Frantz Fanon – “não há como sair da grande noite na qual fomos mergulhados sem sacudir e sem agitar essa mesma linguagem que nos narra e narra o mundo que herdamos”⁴³ (Pires et. al., 2022, p. 20). *Laroyê!*

1.1.2. Vivendo na brecha: o gosto de cantar, dançar e gargalhar a vida

Ofereço-te Exu
O ebó das minhas palavras
Neste padê que te consagra
(Abdias do Nascimento)

Conta um *itan* que Exu foi o único a ficar ao lado de Oxalá por dezesseis anos prestando atenção na modelagem e vendo o velho orixá fabricando os seres humanos. Exu não perguntava. Exu observava. Exu prestava atenção e, com o passar do tempo, aprendeu tudo sobre o ofício de esculpir a humanidade. Em razão disso, Oxalá o designou seu guardião e disse a Exu para ir postar-se na encruzilhada por onde passavam os que vinham à sua casa. Exu coletava os *ebós* para Oxalá. Exu recebia as oferendas e as entregava a Oxalá. Como fazia bem o seu trabalho, Oxalá decidiu recompensá-lo. Assim, quem viesse à casa de Oxalá teria que pagar um tributo a Exu, sendo destinado a ele uma parte dos presentes levados a Oxalá. Exu trabalhava demais e fez ali a sua casa, ali na encruzilhada⁴⁴. Ganhou uma rendosa profissão, abriu o seu lugar/espço, conquistou seu lar. Exu ficou rico e poderoso. Ninguém pôde mais passar pela encruzilhada sem pagar alguma coisa a Exu (Prandi, 2001, p. 40-41).

Por ser cultuado na encruzilhada, local de encontros e desencontros – resultante de um longo processo histórico de conflitos, trocas, negociações, imposições e resistências –, Exu é uma dupla metáfora de si mesmo e da dinâmica

desejamos, em torno dos processos de racialização construídos no peito do racismo colonial” (Pires et. al., 2022, p. 18).

⁴³ De acordo com Pires, Queiroz e Nascimento (2022, p. 16/18), Fanon entende uma imbricação fundamental entre violência colonial e o modo como linguagem é agenciada tanto na significação dos fenômenos políticos quanto nos processos de formação das subjetividades do colono e do colonizado enquanto fenômeno produtivo de representações, sentidos, experiências e mesmo de mundos. A violência física molda, marca, mata ou deixa viver um corpo. Mas a dimensão linguística da violência imprime na alma suas marcas, legitimando e estruturando a lógica do aparato opressor.

⁴⁴ Por esse motivo, segundo José Carlos Gomes dos Anjos (2006), os despachos nas esquinas são a Exu destinados. É justamente com o intuito de garantir a boa vontade do ‘povo da rua’, que a maior parte das oferendas são realizadas nas encruzilhadas – que estão sob a regência de Exu.

do mundo que o concebeu e o transformou. Atravessado pela colonialidade, esse orixá africano foi também obrigado a cruzar as águas do Atlântico e persiste – riscando com o giz sagrado – em dançar irreverentemente ao som dos atabaques, abrindo – pela gargalhada – possibilidades de caminhos de vida.

A história brasileira é repleta de estratégias de sobrevivências e embates transculturais. Uma mistura violenta de corpos, deuses e sangues banham e derramam nesse solo. Nesse sentido, a orientação pela encruzilhada é o que escarafuncha as frestas, esquinas, dobras e interstícios (Rufino, 2019). É o ‘sim’ onde só existe o ‘não’; o ‘a favor’ em meio a tudo que é ‘contra’. É o movimento que sacraliza o mundano e profana o sagrado. É o que serpenteia na espiral do tempo, praticando estripulias/rodopios inventivos e tecendo outras narrativas sobre nós e sobre a nossa história. É o que encrava uma África em um Rio de Janeiro tensionado pelo sonho cosmopolita de suas elites. É a perspectiva transgressiva à escassez, ao desencantamento e à monologização do mundo riscando em ato contrário ao horror do desenraizamento colonial. É a reconexão com o continente africano (des)pedaçado do qual somos pedaços. É o reencontro com o pertencimento étnico-ancestral diasporicamente interrompido. É a gargalhada larga de Exu que desafia a lógica normatizada da contenção dos corpos (Simas, 2106; 2021), nos permitindo ser inteiros novamente.

À sua maneira, portanto, ao comer e descomer parentes, levar e trazer dádivas e palavras, sacrificar e ser sacrificado, Exu revela e personifica os fundamentos e as tensões existentes na própria sociedade da qual é mensageiro; situando-se no começo de todo processo de agenciamento da subjetividade afro-brasileira e, paradoxalmente, introduzindo a instabilidade disruptiva na mesma obra que ajudara a criar. Com suas desventuras, vem para mostrar que até o desequilíbrio possui a sua força dinâmica e que ‘ordem’ e ‘caos’ são dois polos que não se anulam, mas se retroalimentam⁴⁵ (Frobenius, 1913; Herskovits, 1938).

⁴⁵ Deve-se a Exu tanto (1) a separação entre o Céu e a Terra ocorrida na época em que esses domínios eram contíguos e os seres transitavam de um lado para o outro, como também (2) fazer com que as coisas previamente organizadas separadamente se misturem e se confundam.

(1) *Legba vinga-se de Mawu que não reconhecia o seu valor.* Segundo a narrativa, Mawu vivia no céu, que estava pertinho da terra, o que permitia que ela vigiasse constantemente seu filho Legba. Para se livrar da vigilância da mãe, Legba aconselha uma velha a jogar água suja para cima. Mawu, furiosa, foi deslocando o Céu cada vez mais para longe da Terra, deixando Legba para trás. Distante, Mawu encarrega Legba de reportar a ela, toda noite, tudo o que acontece durante o dia. Por isso, Legba está em todo lugar. (Herskovits, 1938, pp. 223-224). Vê-se que a poluição (água suja)

Assim, o ‘jogo das/nas encruzilhadas’ (Rufino, 2019) reverbera como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem em uma unidade, mas seguem como pluralidades. Considerando ser Exu o próprio cruzo transgressor, as potências *exusíacas* abrem estradas pela sua capacidade de deslocar-se entre o “aqui” e o “acolá”, entre o “agora” e o “então”. ‘Bem’ e ‘mal’ cruzam-se na figura de Exu de modo que ele não é nem o bem e tampouco o mal, mas sim tanto um quanto outro⁴⁶ (Anjos, 2006). É a rasura que a composição binária não dá conta por ser ele um ser parido, conforme já visto, no ‘entre’⁴⁷.

Que a colonização nos trouxe para um mundo cindido de escassez e desencantamento repleto de seres partidos já é sabido. Nesse contexto, a encruzilhada faz-se morada tanto da ordem como da desordem, transgredindo os limites de um mundo colonial balizado em dicotomias ao permitir que o ‘início’ e o ‘fim’ ambigualmente coabitem em um mesmo espaço. Ainda que pareça contraditório, o aspecto desordenador de Exu – em alguns *itans* –, na verdade, é a afirmação proliferante das diferenças, deixando-as subsistirem como tais. Motivo pelo qual, onde há ordem/harmonia/equilíbrio, Exu institui – com suas estripulias – desordem/conflito/desequilíbrio para mostrar o seu poder.

Assim sendo, a capacidade de agência do oprimido corresponde – em verdade – a um ponto de subjetivação inventiva que garante a permanência de existências historicamente produzidas como desvio, como seres vacilantes (Rufino, 2019). Antes de atribuir um significado às coisas, é preciso significar. E, antes que algo signifique, tem de se haver a possibilidade de comunicação. Portanto, na

representa a própria desordem provocada por Legba, originando a separação dos mundos e a retirada da Deusa suprema da Terra.

(2) *Exu troca a morada dos Deuses.* Segundo o mito, Olocum (Mar), Orum (Sol) e Oxu (Lua) tinham cada qual sua morada no universo. Olocum vivia nas águas; Oxu vivia no céu, de onde saía toda a noite e voltava para lá ao raiar do dia, quando Orum se levantava de sua casa, à qual só voltava ao cair da noite. Exu convenceu-os de que a morada do outro era melhor que a deles e fez com que todos mudassem de casa. Quando Oxalá viu Oxu caminhando durante o dia, Orum vagando à noite e Olocum habitando os montes e as matas da terra, ordenou que cada um voltasse para a morada que havia designado a eles. Xapanã, por ordem de Oxalá e com a ajuda de Orum, pune Exu fustigando-o com seu xaxará (vassoura com a qual ele transmite a varíola). Exu banha-se no rio para aliviar suas cicatrizes e, como vingança, determina que todos os homens que se lavarem naquelas águas fossem contaminados com a doença de Xapanã. (Frobenius, 1913, p. 236)

⁴⁶ Por esse motivo, sacrifica-se quando os negócios no mercado vão mal e quando vão bem; quando estamos doentes e quando estamos com saúde; quando desgraças acometem e quando a felicidade bate à porta; quando entramos e quando saímos.

⁴⁷ Na sapiência do “entre”, ele é o próprio caminho. É o poema que enigmatiza a vida, o caos necessário a toda e qualquer invenção.

qualidade de intérprete, Exu não carrega apenas alimentos, sangues e palavras... como converte tudo isso em um símbolo comum representado por ele próprio.

A sapiência do movimento no vazio deixado pelas frestas guarda sofisticadas estratégias de continuidade de corpos pretos que se erguem dos destroços, dos cacos despedaçados pela desterritorialização colonial. Portanto, a ferramenta fundamental para análise será possibilitada pela aproximação dialógica com a tradição afro-brasileira através da utilização da figura do “povo da rua” – exus, malandros e pombagiras – como chave investigativa dos papéis, das funções e das ações porosas de grupos historicamente subalternizados (Steedly, 1993; Stewart, 1996). A opção por este recurso visa, para além de valorizar os elementos afro-centrados, também promover formas de observação que se afastem dos padrões atuais da sociedade excludente. Assim, busca-se abrir espaço para considerar a dimensão poética das narrativas, na qual, como argumentam Mary Steedly (1993) e Kathleen Stewart (1996), não somente refletem o ‘real’ como também lhe dão forma.

Se o poder dos espíritos, presentificado pela narrativização de seus feitos e desfeitos, é inextricavelmente ligado à sua imprevisibilidade, isto é, ao seu potencial de desalinhar ou desordenar fronteiras sociais — entre o “mundano” e o “ritual”, o “aqui” e o “acolá”, o “passado” e o “presente” —, então o “real” corresponde a um modo de “ver” e “estar” no mundo indissociavelmente marcado pela presença deles. Assim – entre esquinas, becos e vielas – a intenção é acompanhar, por meio de uma narrativa mais sensorial que explicativa, os tortuosos e dançantes caminhos percorridos pelas territorialidades negras: um verdadeiro elo territorial-existencial da continuidade africana que, sob as mais diversas vicissitudes, jamais perdeu seu fio histórico dentro do labirinto colonial.

O entendimento fanoniano de que a luta por libertação é um processo que, no seu próprio movimento, cria e instaura uma nova linguagem, um novo mundo, regenerando e curando os colonizados, encontra a concepção de Beatriz Nascimento⁴⁸ a respeito dos territórios negros. Para Beatriz, esses são espaços que organizam o princípio da liberdade em sintonia com os sentidos da diáspora africana. Assim, fazem os músculos relaxarem, distensionam mandíbulas e nervos, liberam corpos e mentes em um movimento espiralar constante, desalienando e

⁴⁸ Ver em Beatriz Nascimento (2021).

ressubjetivando na associação corpo-território-mente-alma. (Pires et. al., 2022, p. 26/27).

Mais do que simplesmente territórios; os quilombos, os terreiros, as maltas de capoeira, as rodas de samba e de jongo... são territorialidades negras que giram⁴⁹ e carregam formas sinestésicas não somente de ver como também de saborear, degustar, tatear, exalar, sentir o mundo (Pontes, 2017). Correspondem a um fato social complexo onde se transitam maneiras de celebrar a vida e a morte; como se come, se bebe e se comporta; como se lida com o corpo, com a violência, com o precário e com a fartura (Simas, 2016; 2021). São verdadeiras redes de pertencimento que afrontam o recorte ocidentalizante. Do ponto de vista histórico, por exemplo, apesar de toda a violência silenciadora do sincretismo, a força maior da Umbanda e do Candomblé esteve/está justamente nessa pujança de reconstrução da vida em comunidade (Nascimento, 2016).

Abdias Nascimento, uma das mais proeminentes e destacadas vozes pelos direitos dos afrodescendentes no Brasil – não à toa, quem abre as páginas dessa seção – ao esmiuçar o processo de um racismo mascarado em *O Genocídio do Negro Brasileiro* [2016] demonstra como que “para manter uma completa submissão do africano, o sistema escravista necessitava acorrentar não apenas o corpo físico do escravizado, mas também seu espírito” (Nascimento, 2016, p. 134).

Tem sido o sincretismo mais outra técnica de resistência cultural afro-brasileira do que qualquer das explicações “científicas” propagadas com fito domesticador que ignoram a exigência prévia das condições que assegurem a espontaneidade e liberdade daqueles que fazem intercâmbio. Como é que poderia uma religião oficial, locupletada no poder, misturar-se num mesmo plano de igualdade com a religião do africano escravizado que se achava não só marginalizada e perseguida, mas até destituída da sua qualidade fundamental de religião? Somente na base flagrantemente violenta de imposição forçada poderia ter sucesso o sincretismo das religiões africanas com o catolicismo. Os escravos se viram assim forçados a cultuar, aparentemente, os deuses estranhos, mas sob o nome dos santos católicos guardaram, no coração aquecido pelo fogo de Xangô, suas verdadeiras divindades: os Orixás. (Nascimento, 2016, p. 133/134).

⁴⁹ Nas palavras de Nego Bispo (Santos, 2018, p. 48), “a capoeira é rodando, o samba é rodando, o batuque, a gira nos terreiros de umbanda e de candomblé... Tudo para nós é rodando. Tudo para os colonizadores é linear. É um olhar limitado a uma única direção”.

Portanto, a história da macumba é muito mais que a trajetória de religiões com impressionante capacidade de dialogar e de se redefinir silenciosamente a partir das circunstâncias de repressão. Em torno do universo dos batuques circulam saberes, formas de apropriação do mundo e da natureza, construção de identidades, hábitos cotidianos, jeitos de comer, beber, vestir, enterrar os mortos, louvar os deuses e reverenciar os ancestrais (Simas, 2021).

Em sua obra *O Quilombismo* [2019], publicada três anos depois da supracitada, Abdias Nascimento registra ainda como que a escravidão – para a população negra – não significa um vocábulo petrificado nas páginas da história. Não se trata, para nós, de algo longínquo e, muito menos, abstrato. Antes de mais nada, nas palavras do autor, “é o corte vivo e dinâmico da nossa carne e espírito” (Nascimento, 2019, p. 114).

O flagelamento do branco. A tortura do colonizador. O tronco do senhor. A violência sofrida por nossos antepassados é a violência que tem se perpetuado em nós, seus descendentes. A opressão de ontem forma uma cadeia no espaço, uma sequência ininterrupta no tempo, e das feridas em nosso corpo, das cicatrizes em nosso espírito, nos vêm as vozes da esperança. (Nascimento, 2019, p. 114/115)

Embalados por essa esperança em cada enfrentamento, ecoando as vozes ancestrais de todos aqueles que vieram antes, que a população negra – por ato de rebeldia – não perde sua alegria e esse gosto exusíaco de transformar o destino⁵⁰; alterando as condições desfavoráveis ao insistir em seguir, cantar, dançar e gargalhar a vida.

⁵⁰ De acordo com os *itans*, é Exu quem dá veneno às cobras para que se protejam dos homens que as maltratam (Ogundipe, 1978, p. 145; 2012, p. 214); quem transforma a lebre em alimento para os homens (Maupoil, 2017, p. 487); quem faz o cavalo ser mais importante que a vaca, porém submisso ao homem (Maupoil, 2017, p. 718; Epega & Neimark, 1995, p. 40); quem faz do bode e do galo animais sacrificiais por excelência (Angarica, 1955, p. 47; Ibie, 1986, p. 221); quem ajuda o gato a vencer o tigre e a se tornar animal doméstico, enquanto o tigre é condenado a viver na selva (Angarica, 1955, p. 62). Quem transforma o cupim em rei e, depois, em comida para as pessoas (Bascom, 1991 [1969], p. 319); quem dá patas em forma de sapato ao pato e o torna importante (Sàlámì & Ribeiro, 2011, p. 320). Entre os vegetais, é Exu quem pune o obi (noz de cola) altivo e ingrato, fazendo dele uma oferenda aos orixás (Cabrera, 2012, p. 427); quem defende Iroco da inimizade dos outros vegetais e faz dele um Deus (Abimbola, 1976, pp. 229-230); quem faz nascer cabelo branco nos filhos do algodão para que ele possa se transformar em roupas para os homens (Ibie, 1986, p. 191); quem faz com que o amendoim e o inhame tenham muitos filhos debaixo da terra (Ibie, 1986, p. 201; Sàlámì & Ribeiro, 2011, p. 323).

1.2. Quilombo: a herança do legado de Palmares

Enquanto isso, seus irmãos de raça continuaram o esforço incessante de manter ao longo da história do Brasil a tradição de Palmares: criar e organizar sociedades em que os negros pudessem se entender como pessoas. Criar quilombos. (Nascimento, 2021, p. 95)

“Antes do Haiti, Palmares emperrou a máquina do tempo moderna que insiste em encerrar em nossos corpos (em nossas experiências, memórias e saberes) a continuidade histórica da violência-limite que desidrata a nossa humanidade para irrigar os jardins da Casa-Grande” (Pires, 2021, p. 293). Em *Legados de Liberdade*, Thula Pires toma como ponto de referência a construção do modelo político palmarino – cuja população, conforme demonstrado pela autora, foi considerada a primeira inimiga das autoridades coloniais⁵¹ – que propiciou às pessoas negras a vida em liberdade nos séculos XVI a XVIII... para pensar – por meio desta gramática – formas de enfrentamento à vida póstuma da escravidão no século XXI (Pires, 2021). Nesse sentido, a pensadora negra confronta o extermínio epistêmico – denunciado por Sueli Carneiro (2005) – ao reivindicar “a nossa condição de sujeitas históricas e de sujeitas políticas” (Pires, 2021, p. 293).

Informada pelos passos daqueles que a antecederam para seguir por essa estrada, Pires – assim como Beatriz Nascimento (2021) –, em suas obras, estabelece uma linha de continuidade histórica entre os quilombos e os modos atuais de resistência negra organizada; derretendo, assim, o quilombo enquanto uma zona mítica, etérea, reificada, de terra arrasada, que ingênua e espontaneamente se constitui a partir de um agrupamento qualquer de pessoas negras ‘fujonas’⁵² (Nascimento, 2021). Inclusive, ao analisá-lo enquanto sistema alternativo, Nascimento faz uso da territorialidade quilombola enquanto retórica que “reafirma

⁵¹ De acordo com Thula Pires (2021, p. 295), “a primeira referência documentada sobre Palmares data de 01/05/1597, uma carta do padre Pero Rodrigues ao padre João Álvares, ambos da Cia. de Jesus, e apresenta os mocambos na capitania pernambucana como inimigos por mar e por terra”. ‘Uns gentios por extremo bárbaros por nomes de Aimorés, os quais tendo quase destruídas as capitanias dos Ilhéus e Porto Seguro, estão já no termo dessa cidade, e tem feito o mesmo dano e estrago em alguns engenhos e fazendas e vão se cada dia fazendo mais fortes e ganhando mais terras’ (Ver em Gomes, 2005, p. 48-49). Segundo Pires (2021, p. 296), “nesta narrativa, os(as) palmarinos(as) foram alçados(as) à categoria de primeiros(as) inimigos(as) por aqueles que conduziram a penetração colonial sobre terras indígenas e enriqueceram com o tráfico de escravizados africanos”.

⁵² A consulta do Conselho Ultramarino, de 2 de dezembro de 1740, define como quilombos ou mocambos ‘toda habitação de negros fugidos que passem de cinco’. Ver em Beatriz Nascimento (2021).

a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica” (Nascimento, 2021, p. 165).

A importância dos quilombos para os negros na atualidade pode ser compreendida pelo fato de esse evento histórico fazer parte de um universo simbólico em que seu caráter libertário é considerado um impulsionador ideológico na tentativa de afirmação racial e cultural do grupo. Por tudo isso, o quilombo representa um instrumento de resistência vigoroso no processo de reconhecimento da identidade negra. (Nascimento, 2021, p. 109).

O que faz com que uma comunidade como a de Palmares consiga materializar-se – perdurando por mais de um século (XVI-XVIII), resistindo às distintas incursões coloniais (tanto portuguesas quanto holandesas⁵³) orquestradas (em diferentes momentos do século XVII) para a destruição do quilombo⁵⁴ (Pires, 2021, p. 307) – em “experiências negras de liberdade contra o jugo colonial, suas políticas de terror racial e sexual e sua economia da plantação” (Pires, 2021, p. 294)?

Conforme os relatos que temos acesso, o regime de liberdade em Palmares era definido de três formas possíveis: (1) através do nascimento, nascido livre em Palmares não seria escravizado; (2) através da mobilização de todos os esforços para atingir a liberdade (os escravos que, por sua própria indústria e valor, conseguiam chegar a Palmares eram considerados livres); e (3) através do compromisso da libertação coletiva. Quando alguma pessoa escravizada era inicialmente raptada ou trazida à força para Palmares a sua liberdade poderia ser conquistada plenamente diante do comprometimento com a libertação de outra pessoa cativa (...). [Ou seja], a pessoa se liberta não apenas

⁵³ Segundo Edison Carneiro (1958, p. 30/31), os holandeses tentaram, em duas oportunidades, esmagar os Palmares e destacamentos luso-brasileiros tiveram de enfrentar, pelo menos 15 vezes, a hostilidade da floresta e a obstinação dos seus defensores, antes de destroçar esse Estado negro, um pedaço da África transplantado para o Nordeste do Brasil. A peculiaridade de Palmares, entre os muitos quilombos do Brasil, está justamente em ter vivido por quase todo um século, não obstante as dezenas de expedições que os brancos enviaram para reduzi-lo.

Com uma certeza as vezes relativa, sabemos de 17 expedições, que são as seguintes: Bartolomeu Bezerra, entre 1602 e 1608. Holandesas: Rodolfo Baro, 1644 e João Blaer, 1645. Luso-Brasileiras: Zenóbio Accioly de Vasconcelos, 1667; Antônio Jácome Bezerra, 1672; Cristóvão Lins, 1673; Manuel Lopes, 1675; Fernão Carrilho, 1676; Fernão Carrilho, 1677; Gonçalo Moreira, 1679, André Dias, 1680; Manuel Lopes, 1682; Fernão Carrilho 1683; João de Freitas da Cunha, 1684; Fernão Carrilho, 1686; Domingos Jorge Velho, 1692 e Domingos Jorge Velho, 1694 (1958, p. 43/44).

⁵⁴ De acordo com Beatriz Nascimento (2021, p. 100), como seus correlatos na Jamaica e em São Domingos, Palmares ameaça o domínio colonial, exigindo uma ação repressora mais severa. Por outro lado, o Brasil vive às voltas com rebeliões de grupos indígenas; para abafá-las, as autoridades portuguesas e holandesas lançam mão dos paulistas predadores dos nativos brasileiros. Esses paulistas serão chamados também para a guerra contra os quilombos. Palmares foi uma ação militar de grande envergadura.

trazendo um novo ‘escravo’, mas inserindo outras pessoas na possibilidade de se libertar também. (Pires, 2021, p. 299).

Decerto que o “constante apelo à rebelião, à fuga para o mato, à luta por liberdade” (Carneiro, 2011, p. 7) detém sustento e durabilidade no decorrer histórico por trazer em seu bojo o “compromisso de libertação coletiva” (Pires, 2021, p. 299)⁵⁵ com a finalidade de que seja instituída uma nova ordem ousadamente libertária que – nos dizeres da historiadora Mariah Rafaela Silva – “anuncie o fim de um mundo inventado com o jorrar de nosso sangue e a dor de nossas feridas; [fazendo de nós] imorríveis” (Silva, 2020, p. 12).

Em *O Quilombo dos Palmares* (1958) e *Palmares: Escravidão e liberdade no Atlântico Sul* (2005), Edison Carneiro e Flávio Gomes, respectivamente, documentam sobre o mundo de faces africanas reinventado no Brasil pelos palmaristas⁵⁶. Rasgando o véu da fantasia, quebrando o silêncio forçado e devolvendo a vida ao Estado negro que – por três séculos – fora espantado pela história e varrido para a região de sombra... descortina-se uma organização social sofisticada e complexa que mesmo com a penetração colonial⁵⁷ a todo vapor – e apesar dela – resgatou a ancestralidade africana⁵⁸ para dispor criativamente de um território diaspórico do ‘lado de cá’ do Atlântico. “Acima de tudo, Palmares –

⁵⁵ Os negros já aquilombados eram incansáveis no recrutamento de parentes, amigos e conhecidos. Um documento da guerra palmarina notava que os negros se iam para os Palmares, "*uns levados do amor da liberdade. outros do medo do castigo, alguns induzidos pelos mesmos negros, e muitos roubados na campanha por eles*" (p. 22). Ver em Edison Carneiro (1958).

⁵⁶ Thula Pires (2021, p. 295) chama atenção para o fato para a limitação das fontes. “Não temos acesso às narrativas sobre Palmares desenvolvidas por seus habitantes. Os trabalhos que referenciam este artigo são construídos a partir de uma documentação oficial que revela a percepção depreciativa e hierarquizante (própria das autoridades coloniais, das autoridades eclesiais católicas e dos mercenários que se envolveram no processo de destruição do Quilombo) sobre o que somos, pensamos, construímos, como nos organizamos e sob quais fundamentos. O solipsismo branco oferece fontes documentais precárias; mas como a viabilidade da vida negra está subsidiada em aprendizados ancestrais, conto o que ouvi, sobretudo, das muitas avós que tive para levantar questões sobre afirmações que só a supremacia branca é capaz de sustentar sem ser questionada”.

⁵⁷ Em Pires (2021, p. 296), a autora assume a maneira através da qual a pensadora nigeriana Amina Mama caracteriza o fenômeno ‘penetração colonial’. “Nesses termos, Mama apresenta o modelo de dominação colonial, colocando em evidência os processos de normalização que o colonialismo passou a determinar, mas também permitindo que se perceba como a violência generificada imposta se apropriou de hierarquizações sociais, raciais, sexuais preexistentes às múltiplas culturas que subjogou” (p. 296).

⁵⁸ De acordo com Edison Carneiro (1958, p. 14), o quilombo era uma reafirmação da cultura e do estilo de vida africanos. O tipo de organização social criado pelos quilombolas estava tão próximo do tipo de organização então dominante nos Estados africanos que, ainda que não houvesse outras razões, se pode dizer, com certa dose de segurança, que os negros por ele responsáveis eram em grande parte recém-vindos da África, e não *negros crioulos*, nascidos e criados no Brasil. Os quilombos, deste modo, foram um fenômeno contra-aculturativo, de rebeldia contra os padrões de vida impostos pela sociedade oficial e de restauração dos valores antigos.

enquanto Estado e experiência concreta de liberdade negra nos séculos XVI e XVII – significava a ruptura com o regime de propriedade privada como mecanismo de acumulação de riqueza de base escravista instituído pela dominação colonial” (Pires, 2021, p. 304).

“A disposição no/do território em Palmares se organizava em termos muito distintos da proteção da propriedade privada como mecanismo de acumulação de riqueza e manutenção dos ativos econômicos como atributo exclusivo” (Pires, 2021, p. 304). Em matéria econômica, foi uma comunidade entendida como próspera e de base agrícola em que a relação com a terra era determinada pela noção de ‘posse útil’, como ocorria entre nagôs e bantos no continente africano (Carneiro, 1958; Gomes, 2005; Pires, 2021, p. 299).

Se, por um lado, os negros tiveram de adaptar-se às novas condições ambientais, por outro, o quilombo certamente constituiu uma lição de aproveitamento da terra – tanto pela pequena propriedade como pela policultura, ambas desconhecidas da sociedade oficial. A terra pertence aos habitantes da aldeia e só temporariamente o indivíduo detém a posse da terra que cultivou.

[...] A utilização da terra, ao que tudo indica, tinha limites definidos, podendo-se afirmar que, embora a propriedade fosse comum, a regra era a pequena propriedade em torno dos vários mocambos.

[...] Não foi esta, entretanto, a sua única utilidade. O movimento de fuga deve ter contribuído para abrandar o "rigor do cativo", mas o quilombo principalmente serviu ao desbravamento das florestas além da zona de penetração dos brancos e à descoberta de novas fontes de riqueza. Os rios e as matas pertenciam, dada a sua beleza em caça e pesca, a todos os quilombolas. (Carneiro, 1958, p. 25)

As serras de Pernambuco, no caso palmarino, foram consideradas locais ideais tanto para refúgio quanto para os mundos que desejava-se criar. Cercados por montanhas de difícil acesso, os habitantes de Palmares contavam com uma considerável ‘proteção natural’ formada por uma floresta densa (Gomes, 2005). Situados nas partes mais elevadas da Serra da Barriga, segundo o historiador Flavio Gomes, decerto que os palmaristas possuíam visibilidade panorâmica de toda a região; o que lhes garantia pressentir o movimento das tropas coloniais e ter tempo para reagir estrategicamente a partir de uma refinada capacidade em integrar-se com a mata. “Espalhavam armadilhas. Sob camuflagem colocavam fossos cavados com

estrepes ao longo da floresta; soldados caíam feridos mortalmente. (...) faziam ataques repentinos nos acampamentos das milícias reescravizadoras. Havia ainda as picadas de mosquitos e cobras e as febres que assolavam os integrantes das expedições” (Gomes, 2005, p. 56).

Em verdade, aqueles que tentavam reescravizar os fugitivos travavam uma relação de inimizade com a própria floresta; tanto que – ainda segundo o historiador Flávio Gomes – era comum que mais da metade dos soldados das tropas coloniais chegassem em Palmares totalmente estropiados. Dessa forma, os militares lutavam – na maior parte das ocasiões – contra um inimigo invisível vez que – usualmente – quando conseguiam alcançar os mocambos⁵⁹, estes já haviam sido abandonados (Gomes, 2005). Essa “era a tática dos palmaristas: desaparecer naquela imensa floresta sem deixar vestígios. Adentravam nas matas. Construía novos mocambos. Reorganizavam suas vidas” (Gomes, 2005, p. 56).

Além disso, o local onde situava-se o quilombo, escolhido devido à flora e à fauna, geralmente em zonas férteis próprias para o cultivo de muitas espécies vegetais... para além da ‘proteção natural’, também proporcionava caça e pesca abundante como igualmente a colheita de frutos, raízes e plantas possibilitando um desenvolvimento econômico de base agrícola cujo objetivo principal visava à subsistência da população palmarina (Carneiro, 1958). Foi assim, bem escondido no interior da mata, que Palmares garantiu a sua própria sobrevivência e continuidade temporal.

A partir da descrição encontrada em um documento setecentista, torna-se possível afirmar que se cultivava – em torno dos mocambos – feijão, batata, banana e diversos legumes; tendo a mandioca e o milho grosso como os principais alimentos consumidos por eles (Gomes, 2005).

⁵⁹ Segundo Pires (2021, p. 303/304), na pesquisa feita pelo historiador Edison Carneiro, são documentados 18 mocambos nos Palmares e seus chefes constituíam o governo dos quilombos. Havia um alto grau de autonomia em cada mocambo, servindo o Conselho para deliberações na ocasião de guerras ou outras que pudessem impactar todo o quilombo, oportunidade em que todos os chefes se reuniam para deliberar, na Casa do Conselho do mocambo do Macaco. Assim como ocorria em determinadas aldeias bantos, em ocasiões importantes, os(as) chefes palmarinos(as) se reuniam em Conselho, presidido por Gana-Zona, irmão do rei e chefe do mocambo de Subupira. (...) O solipsismo branco que orientou a escrita dos documentos das autoridades coloniais, eclesiásticas e mercenários paulistas não nos oferece a possibilidade de entender melhor o papel político, social, econômico, militar, cultural e sexual das mulheres no quilombo. Sabe-se de sua importância política, em razão das chefias de mocambos importantes (por exemplo, com Aqualtune e Acotirene).

[...] porque os rios lhe davam peixe, as matas caça, os troncos mel e as palmeiras ramos com que cobrem as casas, como também panos para se vestirem. [...] terras tão fecundas para todos os usos da vida humana que delas se fazem vinho, azeite, sal, roupas; as folhas servem às casas de cobertura; os ramos de esteios, os frutos de sustento; e da contextura com que as pencas se cobrem no tronco se fazem cordas para todo gênero de ligaduras e amarras.

[...] colhem frutos, ervas, raízes e plantas silvestres. Até da palmeira pindoba, abundante naquela serra, retiram outros produtos. Sua polpa misturada à farinha de mandioca transforma-se em um rico alimento. Dessa polpa consegue-se, ainda, extrair um óleo aproveitado para a iluminação. [...] produzem, além disso, manteiga a partir da amêndoa, vinho das folhas de palmeiras e cerâmicas com barro; com galhos, folhas e troncos fabricam artefatos como cachimbos, cestos, canoas e cordas; possuem criações de galinhas, patos e porcos.

[...] Em Palmares, distintos têm sua habitação, assim pelo sustento, como pela segurança. São grandemente trabalhadores, plantam todos os legumes da terra, de cujos frutos formam provavelmente celeiros para os tempos de guerra e de inverno. O seu principal sustento é o milho grosso, dele fazem várias iguarias; as caças os ajudam muito, porque são aqueles matos abundantes delas.

[...] fazem uso de ferro, detém sua própria metalurgia na fabricação de lanças, flechas, facões, foices, enxadas e outros artefatos. Toda forma de guerra se acha neles tanto para o sucesso das pelejas como para a assistência do rei; reconhecem-se todos obedientes a um que se chama o Ganga Zumba, que quer dizer Senhor Grande. (Gomes, 2005, p. 104-105)

Portanto, nota-se que a floresta que os protegia em liberdade – no escape às agruras do cativeiro – era a mesma que lhes proporcionava alimentos e as mais diversas fontes econômicas de sustento como o extrativismo, a criação de animais e o conhecimento da metalurgia – proveniente de algumas sociedades africanas na figura de Ogum. Assim como Exu, conforme já visto, Ogum é um orixá associado à luta e à transformação. Sendo Ogum o desbravador, o vencedor de demandas, o civilizador, o senhor do ferro, o dono das estradas... ele transforma o metal em ferramentas usando o fogo com o qual “cozinha” para forjá-lo – do mesmo modo que os alimentos são cozidos para se tornar oferendas aos Deuses e o barro é cozido para formar os corpos dos humanos. Já Exu, nisso tudo, é aquele que vem antes desse processo.

Se Exu representa o ‘ponto zero’, então o ponto 1 (um) é Ogum – tanto que a festa aos Orixás se inicia efetivamente louvando-se o guerreiro de Irê (cidade onde Ogum é Rei). Isso significa que, na verdade, Exu deve ser o primeiro a ser saudado não por ocupar o lugar do ‘primeiro’ no Xirê⁶⁰, mas porque é a partir dele que a contagem se inicia; sendo – assim – o poder de transformar-se em 1 (um). Até mesmo quando dividido em 201 pedaços, a última parte (201^a) se recompõe novamente no todo. Em outras palavras, Exu é a laterita, isto é, o solo do continente de onde provêm as matérias (terra, água, barro, alimentos e etc.) que se deixam transformar (Anjos, 2006).

Por esse motivo, a re-territorialização começa com a concepção de Ogum enquanto caboclo. Antes do Ogum, só temos Exu. Então, se Exu é esse *devir* negro que cruza e constitui o começo do aquilombamento, abrindo rotas de fuga pela mata virgem... certamente é em Ogum que se inaugura o processo de reorganização territorial civilizatória do quilombo. Um dos mais proeminentes filhos de Ogum foi Zumbi dos Palmares!

Assim como as fugas; nota-se que a produção econômica palmarina era dotada de caráter coletivo, isto é, seus ativos não eram atributo ‘exclusivo de’ e ‘destinado a’ somente sua numerosa população. Conforme já dito, Palmares se organiza em termos distintos de um sistema que se agencia a partir de processos de extração de valor e que, historicamente, como nos diz Edson Lopes Cardoso, forma um capital político de sujeição cuja moeda de negociação para governabilidade foi (e continua sendo) a subordinação à custa do derrame de sangue negro e indígena (Cardoso, 2022; Pires, 2021).

A percepção de organização política responsável por transferir para o Estado e suas instituições a responsabilidade em proteger os interesses econômicos de determinados grupos (sobretudo latifundiários), através da normalização do regime escravista ou da exploração do trabalho de comunidades rurais não se confunde com a versão palmarina. (Pires, 2021, p. 303)

Informados e comprometidos pela máxima de tornar a libertação uma possibilidade para o maior número de cativos... as redes de troca mercantis dos

⁶⁰ No ciclo do Xirê (sequência ritualística de evocação e louvação aos orixás), Exu é quem deve ser saudado em primeiro lugar. A reverência a Exu apenas abre ou permite que o processo se inicie sem, de forma alguma, se confundir com o rito em si.

excedentes que os palmaristas mantinham com os moradores das localidades próximas do quilombo também alcançavam os escravizados das senzalas – “levavam farinha de mandioca, vinho de palma, manteiga e outros produtos, obtendo em troca armas de fogo, pólvora, tecidos, sal e ferramentas de que precisavam nos seus mocambos” (Gomes, 2005, p. 77).

Palmaristas trocavam igualmente alguns produtos com os escravos das senzalas. Os cativos podiam fornecer aos habitantes dos mocambos alimentos cultivados em suas roças de subsistência e aguardente. O conseguido junto aos palmaristas podia até fazer melhorar a dieta alimentar dos escravos nas plantações. Já os palmaristas forneciam cachimbos e outros produtos produzidos nos mocambos, como vinho de palmas, cabaças e etc. (Gomes, 2005, 77).

Podemos ver, portanto, que “estabelecido num espaço geográfico, presumivelmente nas matas, o quilombo começa a organizar sua estrutura social interna, autônoma e articulada com o mundo externo” (Nascimento, 2021, p. 133). Não se tratavam de realidades descoladas. Pelo contrário, inclusive, comunicações para além das relações de comércio (sociais, culturais e, até mesmo, de cunho religioso) – muitas das quais silenciosas – dos palmaristas com os escravizados ‘circunvizinhos’ (Gomes, 2005, p. 78) revelam uma extensa rede de solidariedade entre o mundo cativo e aquilo que estava sendo criado em torno dos mocambos.

Enquanto os primeiros [palmaristas] eram informados a respeito de preparações das expedições repressoras e também sobre a África por meio das notícias que chegavam aos portos de Recife com o tráfico negreiro, estes últimos [cativos] ficavam sabendo cada vez mais sobre Palmares. Em várias ocasiões, os escravos aguardavam apreensivos e ansiosos o desfecho das expedições enviadas contra os palmaristas. (Gomes, 2005, p. 78).

Palmares concretiza a expectativa de um sonho de liberdade que, apesar de demarcar a constituição de um processo de agência já no interior das senzalas... ousou a acreditar que essa forja se inicia em um momento anterior – isto é – desde quando meus antepassados, já sequestrados no ‘lado de lá’, ainda estavam em trânsito ultramarino, navegando para as ‘bandas de cá’ do Atlântico⁶¹. “O tempero

⁶¹ A respeito das viagens marítimas e transatlânticas de raptos, o sociólogo Paul Gilroy chama a atenção para um sistema de comunicação negra, marcada por fluxos e trocas culturais, que foi tecido e conduzido por essas rotas de difícil navegação. Trata-se do *Atlântico Negro* (2012) enquanto contracultura que, pelo seu caráter híbrido, não se encontra circunscrito às fronteiras étnicas ou nacionais. Desse modo, a formação dessa rede possibilitou às populações negras durante a diáspora

desse mar foi lágrima de preto” (Emicida, 2015). A esse respeito, Nego Bispo afirma que

Alguns pensadores do Piauí escreveram muito bem sobre os quilombos, mas usaram a perspectiva do marxismo e isto me incomodou. Penso na nossa caminhada desde dentro do navio negreiro. Saiu o primeiro navio negreiro, eis o primeiro quilombo. O primeiro aquilombamento foi ali dentro, com as pessoas reagindo, jogando-se dentro do mar, batendo e morrendo. Aí começou o quilombo. E Marx nem existia naquele tempo! O que Marx tem a ver com isso? O que Marx disse, Palmares já tinha feito 200 anos antes. (Santos, 2018, p. 51).

Palmares, considerado o ‘inimigo de portas adentro’⁶² pelas autoridades portuguesas, era totalmente autônomo da dominação colonial. Em uma carta anônima, datada de 1687, o governador Fernão Coutinho opina que “não lhes faltava destreza nas armas, nem no coração ousadia” (Carneiro, 1958, p. 63). “Palmares foi uma ação militar de grande envergadura. Ao longo de sua existência teve dois chefes conhecidos. O primeiro, Ganga-Zumba, dirigiu a guerra desde o momento em que as autoridades coloniais iniciam a repressão aos quilombos no interior de Pernambuco” (Nascimento, 2021, p. 97).

Em 18 de junho de 1678, Ganga Zumba – na qualidade de chefe militar de Palmares – vai pessoalmente a Recife, com um séquito de quarenta soldados [uma verdadeira “embaixada constituída de pessoas de sua confiança” (Nascimento, 2021, p. 97)], para selar um acordo de trégua⁶³ entre o Quilombo e a capitania em um momento marcado por uma forte desorganização – e, por conseguinte, necessidade de reorganização – econômica com a expulsão das tropas holandesas. Tal atitude unilateral – todavia – provoca um levante por parte da comunidade

africana formarem uma cultura panafricanista que não pode ser identificada exclusivamente como caribenha, africana, americana, ou britânica, mas todas elas ao mesmo tempo. Para Gilroy, a diáspora rompe a sequência dos laços explicativos entre ‘lugar, posição e consciência’ e, conseqüentemente, rompe também com o poder do território para determinar a identidade. Nesse sentido, o mundo do Atlântico Negro, enquanto perspectiva de análise, se apresenta enquanto um processo que redefine a mecânica cultural e histórica da noção de pertencimento.

⁶² Segundo Edison Carneiro (1958, p. 33), Palmares foi referenciado de tal maneira [como “inimigo de portas adentro”] em um documento contemporâneo em que o governador Fernão Coutinho escreve ao Rei (1671): “Não está menos perigoso este Estado com o atrevimento destes negros do que esteve com os holandeses, porque os moradores, nas suas mesmas casas, e engenhos, têm os inimigos que os podem conquistar ...”.

⁶³ De acordo com Pires (2021, p. 305), o episódio de assinatura do tratado de paz entre Ganga-Zumba e a autoridade colonial, nos oferece informações sobre os mecanismos de deposição interna do governante (nomeado rei nos documentos), assim como a dimensão externa do reconhecimento da soberania palmarina.

militar palmarina, agora liderada por Zumbi, que culmina na deposição e morte de Ganga-Zumba.

Os documentos que referenciam as pesquisas que se tem acesso sugerem que Ganga-Zumba teria exercido o poder central de Palmares no período de 1645-1678, congregando liderança política, militar e religiosa. A partir de 1678, Zumbi tornou-se o principal líder de Palmares após liderar os contrários aos termos de negociação. A partir de 1692, Domingos Jorge Velho inicia sua expedição para destruir Palmares invadindo a capital ‘Macaco’ em 1694, sem conseguir capturar Zumbi. Em 1695, Zumbi é assassinado após traição de um dos seus comandados (Pires, 2021, p. 304).

A vivência e experiência quilombola foi, antes de tudo, nas palavras de Abdias Nascimento, “a reconquista [negra] de sua liberdade e dignidade como pessoa humana; o resgate de sua autodeterminação e soberania como parte de uma nação que o colonialismo europeu-escravocrata dividiu, o capitalismo espoliou, o racismo e o supremacismo branco desfrutaram” (Nascimento, 2019, p. 113).

De acordo com o historiador Edison Carneiro, portanto, corresponde a “um acontecimento singular na vida nacional, seja qual for o ângulo pelo qual o encaremos” (Carneiro, 1958, p. 24). Seja como forma de luta contra a escravidão, seja como estabelecimento humano, seja como sistema de organização social alternativo(a), seja como reafirmação dos valores das culturas africanas... sob todos os aspectos, o quilombo revela-se como uma síntese dialética (Carneiro, 1958, p. 24)... como um movimento contra o estilo de vida que os brancos nos queriam impor... mantendo, nas palavras de Jota Mombaça, a liberdade de nossas “forças de vida historicamente drenadas e despossuídas de valor” (Mombaça, 2020, p. 8).

Decerto que “a morte de Zumbi não representou a finitude⁶⁴ do projeto quilombola de liberdade, mas sim sua possibilidade” (Pires, 2021, p. 311) de resgate ancestral matriarcal⁶⁵ e expressão de humanidade plena capaz de agenciar

⁶⁴ No mesmo sentido, Beatriz Nascimento (2021, p. 102) nos diz que Palmares não desapareceu com seu chefe. O próprio Jorge Velho, em meio ao regozijo do Conselho Ultramarino, chama a atenção para a continuidade de Palmares. E tinha razão, pois no começo do século XVIII um novo Zumbi surgia na pessoa de Camoanga, egresso de Palmares.

⁶⁵ Faço referência à construção teórica da pensadora Thula Pires, inspirada em Lélia Gonzalez (2018), sobre as falanges femininas nas Américas – as marcas de africanidade no continente em que vivemos: “A amefricanidade nos permite ultrapassar limitações territoriais, linguísticas e ideológicas, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo da América Ladina, incorporando todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural, que é afrocentrada. Resgata a unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades, ao tempo que nos traz do lado de lá do Atlântico. Tem em Palmares uma de suas expressões mais bem acabadas, como

identidades e autocriar, do ‘lado de cá’ do Atlântico, a Angola⁶⁶ dos ‘tempos de lá’ de África. “Nunca deixamos de educar nossos filhos dentro do espírito antiescravista, anticolonialista e antirracista” (Gonzalez, 2018, p. 113). As palavras de Lélia são um verdadeiro manifesto. Cerram punhos certos que abalam os edifícios coloniais cis-patriarcais que assimetricamente impedem mulheres negras de serem concebidas e percebidas “para além da imagem subordinada da negra cativa tomada à força” (Pires, 2021, p. 303).

Com Dandara de Palmares, Aqualtune (mãe de Zumbi) e Acotirene [chefias femininas de mocambos importantes, com participação no Conselho] acionamos a postura de defesa inegociável de nossa liberdade diante da situação-limite que a condição de escrava nos obriga a perceber. Na vida póstuma da escravidão, ela continua a nos dizer como confrontar os estupro brutais recorrentes [contra a mulher negra] e processos permanentes de desterritorialização, espoliação, despossessão, expropriação, descontinuidade, vilipêndio e extermínio (Pires, 2021, p. 292-293).

“Palmares perpetuou a sua vocação através da história” (Nascimento, 2021, p. 96) buscando a fresta, ofuscando a festa e, assim, abrindo e desbravando caminhos no denso quintal desse mundo afro-atlântico do qual Exu transita/perambula – como um andarilho – visitando ‘seus iguais’ (negros africanos e seus descendentes afro-brasileiros) em regiões que atestam o sofrimento e a espoliação da população pobre e preta em diáspora. Ainda que sob as duras condições materiais da vida na “condição de Condenados da Terra, que nos dá muito pouco para colocar na mesa de negociação” (Pires, 2021, p. 314)... o legado do primeiro Estado negro livre das ‘Américas’ – do qual descendemos e somos herdeiros – nos convoca à luta social organizada e nos “obriga a insistir na possibilidade de alteração radical de construção de um novo mundo” (Pires, 2021, p. 314).

criação de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirando-se em modelos africanos para nos transformar em amefricanas(os/es). Tomando como ponto de referência a experiência concreta de resistência, sobretudo de mulheres negras e indígenas, nos convida a assumir nosso lugar nas falanges femininas do exército palmarino contemporâneo.” (Pires, 2021, p. 309)

⁶⁶ Segundo Marcelo D’Saete (2017), um dos nomes que os palmaristas utilizavam para se referir a Palmares era Angola Janga (*Ngola Djanga*), que significa “pequena Angola”. Vem de uma língua do tronco banto chamada quimbundo.

2. Eram Deusas Negras as Tias Ciatas da Pequena África!

2.1. Raízes Femininas: As Tias Ciatas silenciadas nas Tias Nastácias

Pele encarquilhada carapinha branca
Gandola de renda caindo na anca
Embalando o berço do filho do sinhô
Que há pouco tempo a sinhá ganhou
Era assim que mãe preta fazia
criava todo o branco com muita alegria
Porém lá na sanzala o seu pretinho apanhava
Mãe preta mais uma lágrima enxugava
Mãe preta, mãe preta
Enquanto a chibata batia no seu amor
Mãe preta embalava o filho branco do sinhô.
(Mãe Preta)

As mulheres negras alimentam à mesa da Sinhá e do Sinhô desde que aqui chegaram, forçadamente, pelos lancinantes processos de escravização empreendidos pelos europeus no continente africano. O estereótipo da *mãe preta* cozinheira – denunciado por Lélia Gonzalez – construído no início do século XX como parte da narrativa de harmonia racial brasileira... tanto romantiza uma ‘intimidade monstruosa’ do trabalho de mulheres negras, como aprisiona a imagem da cozinheira negra em um passado escravista (Machado, 2022, p. 108) de modo a dar continuidade às condições laborais do período colonial no pós-abolição. A esse respeito, Flávio Gomes e Olívia Maria Gomes da Cunha analisam que:

Em muitos casos, a liberdade não significou o avesso da escravidão. Em outros, a sujeição, a subordinação e a desumanização, que davam inteligibilidade à experiência do cativo, foram requalificadas num contexto posterior ao término formal da escravidão no qual relações de trabalho, de hierarquia e de poder abrigaram identidades sociais, se não idênticas, similares àquelas que determinada historiografia qualificou como exclusivas ou características das relações senhor-escravo. (Cunha & Gomes, 2007, p. 11).

Nesse sentido, nas palavras de Wlamyra Albuquerque – historiadora brasileira especialista nos temas de relações étnico-raciais e cultura afro-brasileira na abolição e pós-abolição no Brasil – “a manutenção de certos esquemas hierárquicos foi o principal saldo do longo e tortuoso percurso que levou a sociedade brasileira à extinção legal do cativo em 1888” (Albuquerque, 2009, p. 37). Dessa forma, o estigma da mãe preta cozinheira nada mais é do que uma

‘imagem de controle’⁶⁷... uma estratégia de sujeitos brancos no pós-abolição que fazem desse estigma uma distração para camuflar o lugar deles em um tecido social de origem escravista com o intuito de manter sua posição e suas condições confortáveis de vida. Assim, naturalizam e estetizam a ‘intimidade monstruosa’ da exploração do trabalho de mulheres negras⁶⁸ e as condições do genocídio racial, sexual e econômico a que foram (e são) socialmente sujeitadas (Machado, 2022, p. 135).

Em meio às distintas maneiras que a colonialidade encontrou de se impor em nossos corpos e mentes, assumo o conceito de ‘intimidade monstruosa’ – cunhado por Christina Sharpe para definir os diferentes tipos de violência e sujeição aos quais mulheres negras são submetidas desde o período colonial em espaços íntimos, e que continuam comumente sendo lidos ou reescritos como ‘consentimento’ ou ‘afeto’ em análises realizadas sobre suas vidas. Nas palavras da própria autora, tal fenômeno consiste nos “horrores cotidianos mundanos que não são reconhecidos como horrores” (Sharpe, 2010, p. 3); ligados às diferentes formas contemporâneas de escravização ainda informadas e definidas por um conjunto de performances – conhecidas ou desconhecidas –, horrores habitados, desejos transmitidos e posições – produzidas e reproduzidas – que circulam e são respiradas como o ar, na maior parte das vezes, sem o reconhecimento de sua monstruosidade perversa (Sharpe, 2010).

A mulher negra escravizada dentro da casa, muitas vezes em uma posição material melhor do que as mulheres negras do campo, está, no entanto, posicionada em meio às brutalidades íntimas cotidianas da dominação doméstica branca, dentro de uma arquitetura psíquica e material de onde pode não haver

⁶⁷ Tomo como referência o conceito desenvolvido por Patrícia Hill Collins ao abordar a figura da *mammy* na obra *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento* (2019, p. 140): A ideologia dominante na era da escravidão estimulou a criação de várias imagens de controle interrelacionadas e socialmente construídas da condição de mulher negra que refletiam o interesse do grupo dominante em manter a subordinação das mulheres negras. [...] A primeira [...] é a da *mammy* — a serviçal fiel e obediente. Criada para justificar a exploração econômica das escravas domésticas e mantida para explicar o confinamento das mulheres negras ao serviço doméstico, a imagem da *mammy* representa o padrão normativo usado para avaliar o comportamento das mulheres negras em geral. Ao amar, alimentar e cuidar dos filhos e das “famílias” brancas melhor que dos seus, a *mammy* simboliza as percepções do grupo dominante sobre a relação ideal das mulheres negras com o poder da elite masculina branca. Mesmo que seja querida, e tenha autoridade considerável em sua “família” branca, a *mammy* conhece seu “lugar” como serviçal obediente. Ela aceita sua subordinação.

⁶⁸ Importante registrar também o trabalho de mulheres indígenas escravizadas nas cozinhas, mais conhecidas como escravizadas *carijós*. Ver Giovana Xavier, Juliana Barreto Farias e Flávio Gomes, *Mulheres negras no Brasil pós-escravista e do pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2012.

escapatória dessas brutalidades, a não ser em sua mente. (Sharpe, 2010, p. 4).

Cabe destacar, todavia, que tal perversidade não se circunscreve apenas o interior das paredes da casa, contemplando também as vivências da rua. Portanto, a inserção da ‘intimidade monstruosa’ se dá no ‘viver em si’ experienciado pelas mulheres negras (Sharpe, 2010); evidenciando um amálgama constitutivo do imaginário social brasileiro acerca das ‘tias’ que nunca se dissipou com o passar do tempo, muito pelo contrário.

No caso específico da mãe preta, velha, corpulenta, supersticiosa e fervorosamente católica é possível questionar o próprio projeto modernista legitimador... pois que se trata, como já disse, da valorização de um outro mitificado; ou seja, suas marcas sociais e raciais de marginalidade (violência, sexualidade) são removidas ou, ao menos, atenuadas... para que ela (a mãe preta) possa servir à narrativa utópica da confraternização interracial no patriarcado (Roncador, 2008, p. 83)

Decerto que a afirmação da figura da Tia Nastácia⁶⁹, enquanto representação alegórica, no pós-abolição, serviu para atenuar as marcas da violência e da expropriação de um capital social e econômico – remanescente desse ‘passado’ de escravização – que permanece dependendo da continuidade do trabalho negro em condições precárias e miseravelmente remuneradas; sufocando, assim, a história de múltiplas Tias Ciatas que “são extraordinárias principalmente porque sobreviveram a uma brutalidade que ainda não pode ser apreendida, que ainda não acabou, e que se pode dizer que ainda estamos *sobrevivendo em e morrendo de*” (Sharpe, 2010, p. 156).

Utilizo as personalidades negras ‘Tia Nastácia’ e ‘Tia Ciata’ – assim como fiz com ‘Zumbi dos Palmares’ – para mobilizar chaves de análises exusíacas – conforme exaustivamente explicado no primeiro capítulo – de resistências e permanências a partir da preservação de memória. Corro o risco do solipsismo branco, conforme adverte a pensadora Thula Pires, me acusar de contradição ao petrificar ‘Tia Nastácia’ e ‘Tia Ciata’ em dois polos opostos capazes de darem conta

⁶⁹ Entre as diversas personagens negras construídas à época, a cozinheira “Tia Nastácia” é emblemática. Da série de livros infantis Sítio do Picapau Amarelo, de Monteiro Lobato, escrita entre 1920 e 1947, Tia Nastácia é uma trabalhadora/agregada no sítio, responsável por todas as tarefas domésticas. A personagem teria sido inspirada em uma mulher que trabalhava como ama do filho do autor: “Tive em casa uma Anastácia, ama do meu filho Edgar. Uma preta alta, muito boa, muito resmunguenta, hábil quituteira” (Lobato, 1957, p. 111).

de todas as negras maneiras de existir e re-existir enquanto um corpo preto em diáspora. Já aviso que não cairei nessa armadilha, pois o universalismo nunca foi a minha régua de medida para a apreensão do mundo.

“A viabilidade da vida negra está subsidiada em aprendizados ancestrais” (Pires, 2021, p. 295), assim, ousou – a partir de uma temporalidade circular⁷⁰ – “resgatar a unidade específica⁷¹ da criação de nossos antepassados (...) [que], nessa permanente reinvenção do ‘nós’ em contraposição aos ‘outros’, nos tomou em nossas múltiplas possibilidades que nos fez [e faz] performar a nossa plena humanidade” (Pires, 2021, p. 307); apurando as distintas “formas de ver e estar no mundo” (Krenak, 1999, p. 28).

Pensar em intimidades monstruosas no pós-abolição – como propõe Sharpe – significa examinar as novas formas de ‘*ser não sendo*’⁷² que são criadas e constituídas em diáspora a partir da escravidão, isto é, processos de produção de subjetividade moldados pelas experiências da escravatura e do colonialismo – fundamentais para compreender, em suas tramas mais complexas, a partir da experiência negra, isto é, “a partir da realidade de *quem não tem sido*” (Pires et. al.,

⁷⁰ *Meu tempo é agora! (Mãe Stella de Oxóssi)*

⁷¹ O sociólogo panafricanista norte-americano W.E.B Du Bois, percorreu, ao longo de sua vida, em sentido contrário, as rotas seguidas pelos navios negreiros com o intuito de resgatar/reencontrar a unidade específica de união das almas desse povo de corpo escuro que fora historicamente esfacelado no interior das sociedades de raízes coloniais. Isto posto, é a partir da busca pela retomada dessa autenticidade perdida, isto é, “desse desejo de tomar consciência de si mesmo, de fundir esse duplo eu em um único indivíduo, melhor e mais verdadeiro” (Du Bois, 2021 [1903], p. 23), que Du Bois eleva o tema racial a uma dimensão de escalas geográficas transnacionais e transcontinentais, compreendendo que por mais que tenha nascido aprisionado/condicionado nas dobras rejeitadas da civilização euro-ocidental, seus antepassados sempre garantiram que o seu vínculo – político, cultural, afetivo e identitário – com África jamais fosse rompido em pedaços ou morresse afogado. Assim, desafiando o senso comum historiográfico, Du Bois destrincha outros passados para além do marco colonial e expõe a falaciosa construção do saber europeu como um saber universal de modo a salvaguardar formas de emancipação que não sejam circunscritas a um esquema de organização do mundo de herança colonial-escravista cujo aporte de sustentação repousa na “identificação de pessoas negras como elemento corrosivo, deformante, ausente de valores, que desconfiguram tudo o que se refere à estética ou à moral” (Pires et. al., 2022, p. 12).

⁷² A esse respeito, em *As almas do povo negro* (2021 [1903], p. 21), o sociólogo W.E. B Du Bois – em um relato autobiográfico –, narra que quando “era pequenino, vivendo nas colinas da Nova Inglaterra, onde as águas escuras do *Housatonic* fazem seu percurso sinuoso entre as montanhas da serra de *Hoosac* e *Taghkanic* para chegar ao mar... em uma pequena escola de madeira, algum motivo levou os meninos e as meninas a comprar belíssimos cartões de visita – a dez centavos de dólar o pacote – e os trocar entre si. A troca estava divertida, até que uma garota, alta e recém-chegada, recusou o meu cartão – e de forma categórica, com um olhar. Foi quando me veio a percepção quase imediata de que eu era diferente dos demais; ou semelhante, talvez, em termos de coração e de força vital e de aspirações, mas apartado do mundo deles por um enorme véu”.

2022, p. 14)... as clivagens assimétricas e desiguais da primazia branca ocidental capitalista.

A travessia forçada representou a ruptura e a suspensão do mundo conhecido para dar início a enormes e contínuas violações/violentações psíquicas, corporais e temporais em locais ordinários, no entanto, extraordinariamente marcados por dominação e intimidade (Sharpe, 2010). Assim, diante deste cenário, as experiências transatlânticas mostram-se de suma importância para o entendimento das imbricações entre racismo e subjetividade visto que o fenômeno diaspórico desagrega laços e usurpa identidades potentes ao forçadamente remover pessoas de seus respectivos territórios e mundos de vida.

Nesses devires, esse corpo arado desterritorializado, talhado e disciplinado, tomado segundo uma perspectiva racializada, lacerado pelo sequestro secular de ‘filhos’ e ‘filhas’ de/em África, por seu turno, carrega em si uma alma cindida/dividida/fissurada/rachada na medida em que as gerações descendentes do povo negro – em diáspora nas ‘Américas’ – nascem destinadas a carregar essa sina de se sentirem em permanente dialética pelo fato de ‘não terem sido trazidas de lá, mas também não serem daqui’. Assim, de acordo com W.E.B Du Bois

O negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com um véu e dotado de clarividência neste mundo americano – um mundo que não lhe deixa tomar uma verdadeira consciência de si mesmo e que lhe permite ver a si mesmo apenas através da revelação do outro mundo. É uma sensação peculiar, essa consciência dual, essa experiência de sempre enxergar a si mesmo pelos olhos dos outros, de medir a própria alma pela régua de um mundo que se diverte ao encará-lo com desprezo e pena. O indivíduo sente sua dualidade — é um americano e um negro; duas almas, dois pensamentos, duas lutas inconciliáveis; dois ideais em disputa em um corpo escuro, que dispõe apenas de sua força obstinada para não se partir ao meio. (Du Bois, 2021 [1903], p. 22/23)

Nota-se, assim, que o sujeito americano afro-diaspórico – conforme também nos aponta Neusa Santos em *Tornar-se negro* (2021) – vive uma condição de (des)pertencimento e contradição constante, sempre mirando o reflexo de si mesmo sobre um espelho quebrado que constrói o seu ‘Eu’ “a partir da figura do branco; figura impossível de ser alcançada pelo sujeito negro, mesmo com a mutilação da própria subjetividade” (Pires et. al., 2022, p. 24/25; Souza, 2021).

Tal análise, portanto, demonstra-se essencial na articulação de um estudo atento que se propõe a pensar a diáspora africana para além da “dispersão e racialização de pessoas negras através da violência (e da correlata resistência à) própria da escravidão, da colonização, do capitalismo racial e da migração forçada que impulsionaram construção de África e Negritude⁷³ em todo o mundo” (Pires, 2021, p. 309). Sem afastar as violências, busco ampliar as definições de agência negra nos processos de autocriação “orientados⁷⁴ em construir identidades coletivas por meio de práticas político-culturais dedicadas a expressar nossa plena humanidade e buscar a libertação” (Gordon, 2007, p. 94; Pires, 2021, p. 309). Dessa forma, relevante se faz considerar as formas como mulheres pretas – comumente lidas apenas como subservientes ou passivas – redefiniram-se a despeito do racismo e do sexismo galopante que as impingem... gestando e colocando em prática ferramentas de ação sofisticada na promoção e manutenção dos laços familiares e comunitários.

Em verdade, desde muito antes, desde muito cedo, desde quando saiu e aportou o primeiro navio negreiro, mulheres negras sempre buscaram/procuraram agir com o pouco que tinham ao alcance – negociando em condições de trabalho extenuantes, arriscadas, violentas e, não raro, fatais... autodefinindo-se diante de imagens/emblemas estereotipados de subserviência/passividade, construídas por seus algozes, e criando espaços negros de cuidado, de sociabilidade e de ação social e política (Zafar, 2019) – para conseguirem permanecer executando, de diferentes maneiras, o trabalho mais radical de todos: o de tecer, alimentar, nutrir e garantir um futuro para uma população marcada para ser exterminada... uma população que fizeram de tudo para não ter sobrevivido... a população negra (Machado, 2022).

⁷³ Ver MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 4ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

⁷⁴ De acordo com Pires (2021, p. 309), [ela] aprendeu com wanderson flor do nascimento (2014) a atribuir o sentido de *orientação*. E ele aprendeu com Dra. Denise Botelho esta “bonita percepção de que a cabeça, *orí*, é o que nos orienta” (p. 139), podendo assumir o sentido político de consciência negra. Nas palavras de wanderson flor do nascimento: “Orí é a cabeça, mas não apenas a cabeça concreta (*oró òde*), que está acima de nossos pescoços, mas a cabeça espiritual (*orí iníú*), a cabeça que de algum modo representa o eu mais profundo. Orí é a sede daquilo que somos, pois é na cabeça que se localizam os olhos, que nos permitem ver, o cérebro que nos permite lembrar, guardar na memória aquilo que vivemos, e a boca, que nos permite falar, dizer o que nos acontece, contar histórias, conversar, que permite que nos alimentemos. É a cabeça que nos orienta. Essa orientação pela cabeça, pelo eu, se dá no seio da comunidade (*Egbé*). É nesta comunidade que a orientação pode ser entendida também como deslocamento, como um pôr-se a caminhar” (2014, p. 139).

“Não é à toa que nas ruas da cidade se formam os laços de resistência à escravidão, que forjam a cidade negra. [...] O desprezo senhorial em relação ao espaço público foi articulado em favor de uma apropriação negra da rua” (Novaes, 2017, p. 66). Nesse sentido, retomaremos o papel das trabalhadoras de rua, quitandeiras/quituteiras e vendedoras ambulantes na cidade do Rio de Janeiro (nesse pós-abolição do século XIX e XX) enquanto sujeitas de integração de uma vida comunitária (e cultural) negra que transformava – mesmo diante de migrações forçadas – o espaço público da rua em espaço de convivência; de modo a ecoar a voz de cada ‘Tia Ciata’ silenciada na emblemática ‘Tia Nastácia’.

2.2. O Rio de Janeiro tem cheiro de morte!

A voz de minha bisavó ecoou criança nos porões do navio. Ecoou lamentos de uma infância perdida.

A voz de minha avó ecoou obediência aos brancos-donos de tudo.

A voz de minha mãe ecoou baixinho revolta no fundo das cozinhas alheias debaixo das trouxas roupagens sujas dos brancos pelo caminho empoeirado rumo à favela.

A minha voz ainda ecoa versos perplexos com rimas de sangue e fome.

A voz de minha filha recolhe todas as nossas vozes recolhe em si as vozes mudas caladas engasgadas nas gargantas.

A voz de minha filha recolhe em si a fala e o ato. O ontem — o hoje — o agora. Na voz de minha filha se fará ouvir a ressonância O eco da vida-liberdade.

(Conceição Evaristo em ‘Vozes-Mulheres’)

No século XVI, a cidade do Rio de Janeiro se encontrava espremida entre os morros do Castelo e Santo Antônio; já perto do porto, as casas tinham como limite o morro de São Bento e o da Conceição... estendendo-se frente à baía da Guanabara, em uma orla composta por praias e grandes rochas. Entre estes últimos, situava-se a região chamada Valongo, que mais tarde, no século XVIII, ficaria famosa por abrigar – nas palavras do historiador Júlio César de Medeiros da Silva Pereira – um grande “mercado de almas” (Pereira, 2014, p. 34). De crescimento desordenado e revestido por uma infinidade de ruas tortuosas de terra batida (Moura, 2022), o Rio de Janeiro possuía uma configuração espacial de muito difícil acesso.

De acordo com José Beniste, a estimativa é de que os portos do Rio de Janeiro tenham sido, entre os séculos XVI e XVIII, a porta de entrada de cerca de dois milhões de escravizados, sendo que desses... mais de trezentos mil morriam durante a viagem (Beniste, 2019). “Depois do desembarque, eram alojados acorrentados nos armazéns da rua Direita, atual Primeiro de Março, e da rua do Cano, atual Sete de Setembro, no centro do Rio; e depois mudados para a rua do Valongo, atual Camerino, aguardando, então, a venda” (Beniste, 2019, p. 65). Até o final do século XVIII, os navios negreiros aportavam e os escravizados desembarcavam na antiga Praia do Peixe, atual Praça XV, em meio às cargas das mais variadas. “Ali mesmo eram vendidos ou levados ao mercado e os mortos encaminhados para o Cemitério dos Pretos Novos, no Largo de Santa Rita” (Pereira, 2014, p. 68). Já a rua Direita era a principal avenida da *urb.*, onde se localizavam os principais órgãos de poder e, inclusive, o mercado de escravos.

Segundo Pereira (2014), que desenvolveu um estudo profundo sobre a zona portuária e o cemitério dos pretos novos – os africanos recém-chegados na costa americana –, há poucas informações do tempo em que o ‘mercado de escravos’ estava encravado na rua Direita. Uma referência é uma carta escrita pelo Marquês de Lavradio, datada de 1769, quando ocupante do cargo de Capitão General de Mar e Terra do Estado do Brasil... momento em que o vice-rei relata como o negócio era feito na região.

Havia nesta cidade [do Rio], o terrível costume de tão logo os negros desembarcarem no porto vindos da costa africana, entrar na cidade através das principais vias públicas, não apenas carregados de inúmeras doenças, mas nus (...) e fazem tudo que a natureza sugeria no meio da rua. (Carta do Marquês de Lavradio *Apud*: Brás Amaral. Os grandes mercados de escravos africanos *In*: Factos da Vida do Brasil, pp. 148-149).

Com o deslocamento do eixo econômico para Minas Gerais – já no século XVIII –, a sede do governo – em 1763 – é oficialmente transferida de Salvador para o Rio de Janeiro com o intuito de fiscalizar as regiões de mineração durante o ciclo do ouro. Agora como capital, as autoridades coloniais dão início a grandes transformações urbanas para ‘remodelar’ a cidade carioca. Foi, nesse contexto, que o Marquês entendeu que o comércio não poderia ser mais feito daquele jeito e expulsou do centro da cidade – para além dos limites da *urb.* – “os mercadores, o seu mercado e suas mercadorias” (Pereira, 2014, p. 70).

Minha decisão foi a de que quando os escravos fossem desembarcados na Alfândega, deveriam ser enviados de botes ao lugar chamado Valongo, que fica em um subúrbio da cidade, separado de todo contato; e que as muitas lojas e armazéns deveriam ser utilizadas para alojá-los. (Carta do Marquês de Lavradio *Apud*: Brás Amaral. Os grandes mercados de escravos africanos *In*: Factos da Vida do Brasil, pp. 148-149).

Portanto, desde 1774, por determinação do Marquês do Lavradio, o vice-rei... o desembarque dos africanos na cidade, antes exposto aos olhares de todos, fora transferido da Praia do Peixe... concentrando no Valongo todas as atividades relacionadas ao comércio negreiro⁷⁵. Assim surgiu o Cais do Valongo, construído com o objetivo de ser escondido, para além dos muros da cidade, tirando das vistas dessa elite cosmopolita a desumanidade racial que ela própria financiava e produzia (Pereira, 2014).

Esse negro africano que conseguia aportar no cais – já separado de sua família, exilado de sua terra, amputado de sua origem – era, então, apresentado como mercadoria. Se muito debilitado, era encaminhado para os lazaretos⁷⁶ – ambulatórios onde se realizava a quarentena – e/ou para as conhecidas “casas de engorda” cujo objetivo era nutrir aquele corpo negro para que a sua venda pudesse alcançar um melhor preço (Beniste, 2019).

Os cemitérios e os enterramentos intramuros também foram retirados de dentro do perímetro urbano. Nessa nova disposição, o cemitério dos pretos novos passou a ser bem próximo do mercado – tão perto que o viajante G. W. Freireyss relata que “o referido campo santo podia ser visto pelos escravos vivos que estavam sendo expostos enquanto mercadoria no mercado” (G. W. Freireyss, 1982, p. 134). Isso significa que, a partir de então, os escravizados que por ventura não fossem vendidos não mais sairiam do Valongo “nem [mesmo] depois de mortos”.

Os negros novos, que vêm dos portos da Guiné e Costa da África... ordeno, que tanto os que se acharem nela, como os que vieram chegando de novo daqueles portos, de bordo das mesmas

⁷⁵ De acordo com Roberto Moura (2022, p. 76), dos milhões de africanos vindos para o Brasil, entre os séculos XVI e XIX, talvez um quarto deles tenha desembarcado no atracadouro rústico construído na antiga praia onde se concentraria a atividade: compreendendo porto, casas de comércio, barracões, casas de estocagem dos escravizados, uma espécie de hospital — na verdade um lazareto onde os que chegavam doentes ficavam em quarentena —, um cemitério, e o mercado propriamente.

⁷⁶ Estima-se que o comércio de escravos proporcionava uma maior circulação de capitais do que a atividade açucareira e cafeeira, por exemplo. Isso significa que escravidão era economicamente tão lucrativa que compensava arcar com o custo para manter essas casas de São Lázaro – verdadeiros hospitais – em funcionamento.

embarcações que os conduziram... depois de dada a visita da Saúde, sem saltarem à terra, sejam imediatamente levados ao sítio do Valongo, onde se conservarão, desde a Pedra da Prainha até a Gamboa e lá se lhes dará saída e se curarão os doentes e enterrarão os mortos, sem poderem jamais saírem daquele lugar para esta cidade, por mais justificados motivos que hajam e nem ainda depois de mortos, para se enterrarem nos cemitérios da cidade... (Carta do Marquês de Lavradio *Apud*: Brás Amaral. Os grandes mercados de escravos africanos *In*: Factos da Vida do Brasil, pp. 148-149).

Para Pereira, este tipo de sepultamento, que deixava defuntos expostos à luz do Sol, foi um dos motivos do Marquês demarcar o Valongo como o lugar no qual se enterrarão os mortos (Pereira, 2014). As covas rasas “feitas à flor da terra, deixavam os corpos quase insepultos; não raro, chuvas violentas bolsavam-lhes podridões” (Crulis, 1965, p. 360). Insta salientar que o enterramento dos escravizados era precarizado desde quando era no Largo de Santa Rita⁷⁷ (Pereira, 2014). De acordo com os relatos do viajante John Luccock, “com gente preta abre-se transversalmente uma cova; os corpos são nela atirados sem cerimônia de espécie alguma, de atravessado e em pilhas, uns por cima dos outros, de maneira que a cabeça de um repousa sobre os pés do outro que lhe fica imediatamente por baixo e assim vai até encher a cova quase que por inteiro; em seguida, põe terra até para cima do nível” (Luccock, 1942, p. 39).

Como se pode perceber, os corpos eram deixados ‘à flor da terra’, sem nenhum tipo de cuidado, sem qualquer respeito à religiosidade⁷⁸ daqueles que sofreram as agruras da escravidão (completamente alijados de qualquer poder decisório). Até mesmo na hora da morte, o cuidado com o corpo inerte variava de acordo com a cor e a posição social do morto. “Assim na terra, como nos céus. A desigualdade terrena espelha uma desigualdade nas práticas inumistas e nos locais de sepultamento, já que o local do sepultamento está carregado de implicações simbólicas forjadas, ao longo do tempo, pelas mais variadas culturas” (Pereira, 2014, p. 92).

⁷⁷ Segundo Pereira (2014, p. 71), diante da igreja havia uma pequena praça quadrada, cujo meio tinha um cruzeiro erguido para alma dos escravos cujos ossos debaixo dele tinham ficado para sempre.

⁷⁸ “Na filosofia africana, o regresso ao *Órun* não cessa a ancestralidade. Caminha-se, mas nunca se esquecendo das suas origens, nunca deixando de honrar quem veio antes. O desrespeito aos ritos fúnebres, como o Axexê, impede a liberação do Orixá protetor daquele corpo. Sem continuidade, como construir um futuro possível?” (*Vó Nilcea*).

A partir da documentação disponível, que são – em sua maioria – o relato de viajantes europeus que aqui se encontravam⁷⁹; as pesquisas já realizadas sobre o mercado de escravos do Rio de Janeiro no século XVIII remontam o caminho percorrido pelo negro africano sequestrado de sua terra para ser escravizado nas Américas.

Do que se tem referência, segundo Nireu Cavalcanti, com o traslado do mercado... cada navio que chegava ao porto do Rio carregado de escravizados deveria primeiro ser vistoriado pelo médico da Saúde; caso se constatasse que havia doentes, estes deveriam ser enviados para a quarentena⁸⁰ em uma das ilhas da Baía de Guanabara. Após a sua liberação, deveriam desembarcar na Alfândega, a fim de serem registrados, as taxas serem pagas, para imediatamente depois serem enviados ao Valongo (Cavalcanti, 2005). “Assim se deu até o fim do tráfico negreiro” (Cavalcanti, 2005, p. 49).

Os navios negreiros que chegavam passavam pela Alfândega. Ali os traficantes pagavam as taxas sobre os escravos acima de três anos; e só, então, os africanos eram levados à costa em embarcações menores, a fim de serem leiloados. Os que sobrassem seriam transportados para outras regiões. (Pereira, 2014, p. 73).

A partir de 1769, a quantidade de cativos que chegavam aos portos era cada vez maior. Mesmo sendo uma área afastada do perímetro urbano, por volta de 1817 já havia no entorno do Valongo cerca de 34 grandes estabelecimentos comerciais (Rodrigues, 2005) – o maior mercado de escravizados do hemisfério Sul; motivo pelo qual a região passou a ser um dos locais mais frequentados do Rio de Janeiro (Moura, 2022). Casas comerciais, de importação e exportação, depósitos de armadores e trapiches apinharam nesta região nordeste da cidade carioca devido às constantes embarcações que atracavam no Cais do Valongo (Pereira, 2014).

Foram anos de intensa agitação e tráfego por essa zona portuária. O espanhol Juan Francisco Aguirre, que ali esteve em 1783, dizia que “os africanos

⁷⁹ No mesmo sentido do que ocorre em relação ao Quilombo dos Palmares, não temos acesso às narrativas sobre o Cais do Valongo desenvolvidas por quem sofria a escravização.

⁸⁰ De acordo com Pereira (2014, p. 72), no período da quarentena, [os pretos novos] recebiam às vezes uma muda de roupa e tinham suas chagas cuidadas, para depois serem entregues aos mercadores que os conduziam até a rua do Valongo, onde se estabeleceram grandes galpões e armazéns nos quais cabiam de 300 a 400 escravos. O Valongo, como sabemos, deu nome a toda parte nordeste da cidade que hoje compreenderia os bairros da Saúde e Gamboa, pertencentes, antigamente, à Freguesia de Santa Rita.

eram espancados e jogados no chão entre mil imundícies, quase nus, encurralados em miseráveis habitações” (Rodrigues, 2005, p. 298). Já o viajante C. Brand descreve em seu relato que:

A primeira loja de carne em que entramos continha cerca de trezentas crianças, de ambos os sexos, o mais velho podia ter doze ou treze anos e o mais novo, não mais de seis ou sete anos. Os coitadinhos estavam todos agachados em um imenso armazém, meninos de um lado, meninas de outro, para melhor inspeção dos compradores; tudo o que vestiam era um avental xadrez azul e branco amarrado na cintura; (...) o cheiro e o calor da sala eram repugnantes. (C. Brand *Apud*. Karasch, 2000, p. 76).

O Rio de Janeiro tem cheiro de morte. O fim do caminho percorrido era a morte cuja presença se fazia constante entre os malungos⁸¹ desde a captura em África e se estendia por todo o traslado – tanto nos tumbeiros como, posteriormente, no interior do continente. Muitos já chegavam mortos ou semimortos. Para os que morriam ao entrar na Baía de Guanabara, ou para os que morriam no Valongo, o Cemitério dos Pretos Novos⁸² era o destino certo. Já para os que seguiam... uma teimosia exusíaca os acompanhava, recriando em cada ‘desfazer’ novos círculos de afetividade.

“Por mais de sessenta anos, as atividades em torno do mercado do Valongo marcariam tristemente a área, só sendo desativado como resultado das pressões da Inglaterra em 1831” (Moura, 2022, p. 76). A estripulia que a história oficial não contava é que, pelas encruzilhadas, cem anos depois, essa mesma região seria povoada e habitada pela ‘Pequena África’ – o berço histórico tradicional da população afro-baiana carioca.

2.3. Um cortejo às Mães da Pequena África!

O negro, apesar de seu riso largo, sua aparente aquiescência, é particularmente evasivo. Você vê que somos um povo educado e não dizemos ao nosso entrevistador: “Saíam daqui”. Sorrímos e dizemos a ele ou ela algo que satisfaz a pessoa branca porque,

⁸¹ Significa “companheiro”. Gíria comumente falada pelos negros africanos e afro-brasileiros para referenciar a pessoa da mesma condição no período da escravidão. A diáspora desagregou famílias inteiras; a partir daí, encontravam no *malungo* ao lado um companheiro de aflição, um novo parente.

⁸² Nesse sentido, o historiador Júlio César Medeiros da Silva Pereira (2014, p. 74) compreende o funcionamento do Cemitério dos Pretos Novos como que acoplado às necessidades da sociedade escravista, sendo continuamente alimentado pelo tráfico negreiro.

sabendo tão pouco sobre nós, ele não sabe o que está perdendo.
(Zora Neale Hurston)

Como aponta o compositor e sambista *Sinhô* em registro no livro de Edigar de Alencar (1968), Heitor dos Prazeres chamou de “África em miniatura” a região (e o entorno) onde nasceu e foi criado: a Praça XI, o Bairro da Saúde e a Zona Portuária. Dessa expressão derivou-se a designação “Pequena África”, em função da presença da comunidade baiana no Rio de Janeiro e da legião de ex-escravizados recém-libertos vindos, a partir dos anos de 1870, de outras regiões do Brasil (Alencar, 1968).

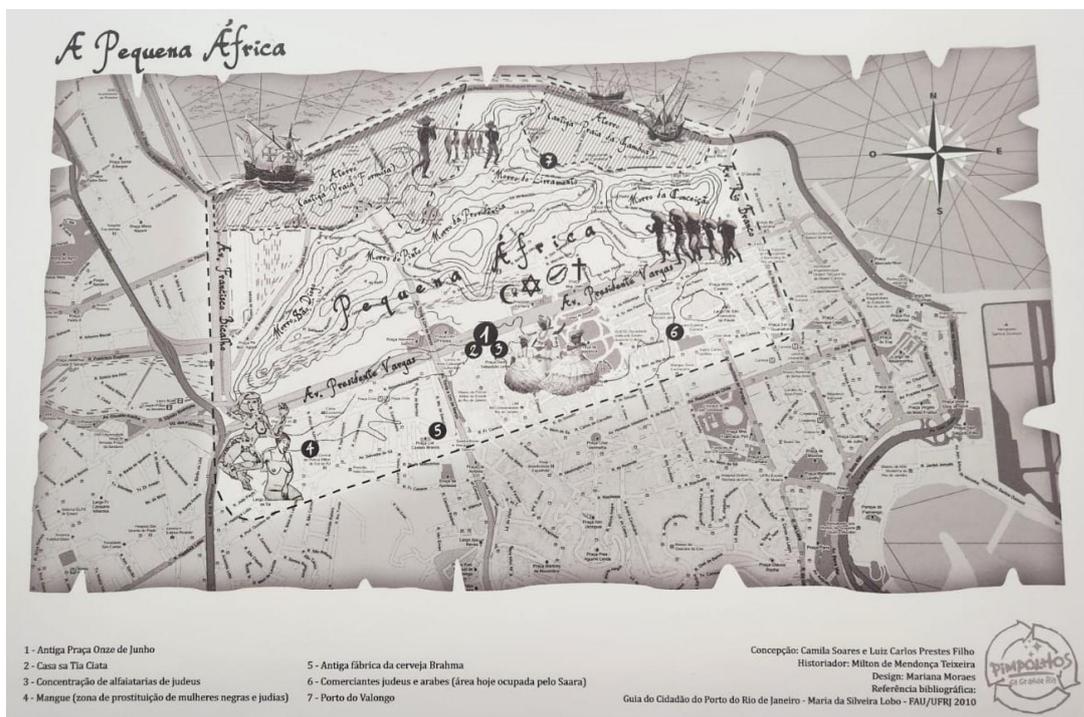


Figura 1: A Pequena África
Fonte: Exposição na Casa de Tia Ciata

Como se sabe, a assinatura da Lei Áurea – que determinou o fim do trabalho compulsório escravocrata – não previu nenhuma política compensatória, tampouco garantiu a inserção social e laboral plena para a população negra. Nesse contexto, importante dizer que a família de Heitor dos Prazeres – nascido uma década após a Abolição – foi uma das inúmeras que migraram na condição de liberta da Bahia para o Rio, então capital do Império; conseguindo estabelecer laços comunitários e redes de apoio, com relativa independência econômica⁸³. Além da diáspora afro-

⁸³ Em relação à sua família, o artista menciona que o pai, Eduardo dos Prazeres, era marceneiro e tocava clarinete e caixa, sendo também músico da polícia e da Guarda Nacional. A mãe, Celestina Gonçalves Martins, era trabalhadora doméstica e costureira; ambos baianos. O pai morreu quando

baiana... pelo mapa acima, é possível perceber que na Praça XI convergiam pessoas de outros estados do Nordeste e ainda portugueses, espanhóis, italianos, judeus do Leste Europeu e ciganos. Na região da África em miniatura, o ‘português’ fundia-se com línguas africanas – principalmente as de origem nagô –, ou seja, falava-se ‘pretuguês’ (González, 2018).

Insta salientar que, ao longo do século XIX, em torno da capital, foi gestado um ‘campesinato negro’ (Moura, 2022, p. 76) que – assim como em Palmares – articulava mocambos e quilombos que vão conquistando margens de autonomia, desenvolvendo uma economia própria, negociando os excedentes à sua subsistência... “ocupando as margens de rios e riachos e de estradas e caminhos que ligavam a região à corte, por onde ocorria tanto o escoamento da produção de café para o mercado exterior como a chegada de alimentos para a cidade” (Moura, 2022, p. 76).

Reunindo taperas e formando pequenos mocambos, os negros se dedicam ao extrativismo, à caça e à pesca, à agricultura, alguns até à mineração, tendo como complemento econômico a rapinagem, os saques e roubos a fazendas e povoados e o ataque aos barcos e carroças com cargas. A troca de excedentes ou a paga com o proveniente de roubos servia tanto para a aquisição de sal para conservar os alimentos, de aguardente e de fumo ou de roupas, quanto para a obtenção de armas e de pólvora. (Moura, 2022, p. 77).

Assim, também no interior, forma-se uma rede de proteção articulada entre os quilombolas e as senzalas. Entre 1826 e 1850, com a exaustão das regiões auríferas de Minas Gerais e o genocídio dos grupos indígenas no Vale do Paraíba, a expansão cafeeira ganha importância central para a economia do Império. Assim, grandes levadas de negros baianos e de todo o Nordeste começam a vir para o Rio... seja trazidos pelo tráfico interprovincial, destinados às fazendas de café; seja – na condição de libertos nagôs⁸⁴ – com seus próprios recursos detendo pequenos

ele era ainda pequeno e quem o criou foi o tio Hilário Jovino, funcionário do Arsenal de Marinha e músico. Passou a infância na casa das célebres tias baianas, sendo Tia Ciata a mais famosa, onde se formaram as bases do samba urbano do Rio de Janeiro. (Depoimento de Heitor dos Prazeres ao MIS). “Eu sou Heitor dos Prazeres, Heitor dos Prazeres é meu nome. Este prazer que eu tenho no nome é o prazer que eu divido com o povo. Este povo com quem eu reparto este prazer. Este povo que sofre, este povo que trabalha, este povo alegre. A alegria deste povo e o sofrimento deste povo é que me obriga a trabalhar. Este povo que sou eu. Eu sou o ovo e o povo é a chocadeira” (Documentário ‘Heitor dos Prazeres’, 1965 – dirigido por Antônio Carlos da Fontoura).

⁸⁴ Segundo Roberto Moura (2022, p. 78), os nagôs ou iorubás, aqui conhecidos como ‘minas’, começaram a chegar ao Rio de Janeiro ainda no início do século XVIII, quando o mercado de

capitais, capacitação em ofícios e larga experiência no comércio urbano (Moura, 2022).

“Cortiços, estalagens, bodegas e tabernas; tudo tortuosamente convergia para o cais” (Moura, 2022, p. 79). Ademais, casas coletivas de cativos e libertos espalhavam-se discretamente pelas freguesias do centro – vendendo alimentos e refeições. Em sua maioria eram de chefia e sustento feminino. Locais fora do controle do sistema escravista, de sociabilidade, de defesa e recarga cultural negra; não à toa, “desde o período joanino, quando começam a ser visadas, passam a ser conhecidas pela polícia como casas de quilombo” (Moura, 2022, p. 81). Decerto que tais territorialidades negras acabam por acumular funções justamente pela multiplicidade de exigências.

Noites barulhentas. Entre 23 e 25 de setembro de 1879, às 7 horas, uma casa da Rua do Príncipe dos Cajueiros – no coração da cidade do Rio de Janeiro – foi vistoriada pelo delegado Possolo e mais dois inspetores: Félix da Costa e Bulhões Ribeiro. Na inspeção inicial, foram presas cinco mulheres. Na segunda houve “minuciosa busca”, sendo encontradas outras “mulheres pretas”, entre vasilhames, ervas, animais, óleos e outros objetos. Mulheres libertas desempenhando os mais variados serviços urbanos – “portas adentro” e “portas afora” como domésticas, cozinheiras, quitandeiras e quituteiras. Aliás, ocupações nas quais se destacavam africanas e crioulas, fossem escravas ou libertas nas cidades escravistas.

[...] Além daquelas mulheres, foi detida a preta Leopoldina Jacques da Costa, a *Rainha Mandinga*. Leopoldina foi identificada como a “mãe dos santos” e dona da propriedade. Ali não funcionava somente um templo religioso: havia quatinhos de aluguel, como o que era habitado por um casal de pretos velhos, cujo nome não foi informado pela polícia. (Costa & Gomes, 2016, p. 187)

Ao que tudo indica, portanto, a Rua do Príncipe dos Cajueiros era um verdadeiro território negro que, contrariando a ordem vigente, fortalecia os cultos ancestrais reunindo muito de experiências culturais africanas na configuração desses espaços de moradia (Slenes, 1999). “Tudo produto de adaptações africanas às condições materiais na diáspora” (Costa, 2013, p. 92/93).

escravizados da cidade vai se servir também de negros vindos da Costa da Mina, uma rota que até então fornecia cativos apenas para Salvador e para as demais capitais oceânicas dos estados nordestinos que se estendem até São Luís.

O fluxo migratório da Bahia para o Rio, que se iniciou no fim do século XVIII, foi também de sustento feminino marcado pela presença das tias baianas que eram, de modo geral, mulheres negras baianas que exerciam em terra carioca o papel de lideranças comunitárias legitimadas pelo exercício do sacerdócio religioso. Trabalhavam, em sua maioria, como quitadeiras/quituteiras na cidade e exerciam um papel fundamental na construção e na consolidação dos *zungus* em meio à repressão policial no pós-abolição.

As casas de *zungu* são territorialidades inicialmente organizadas como micro-comunidades em torno de espaços de refeição. Todavia, ao redor do angu (que se comia) também se discutia a vida, trocava-se ideias, contava-se as notícias sobre quem nasceu e quem morreu... “Pode-se dizer que era uma espécie de casa coletiva, espaço de trocas e solidariedades entre negros – possivelmente em contato com rituais religiosos – definido pela experiência urbana e seus labirintos” (Novaes, 2017, p. 61).

Os *zungus* se espalhavam por todo o Rio de Janeiro urbano na segunda metade do século XIX. Em sua obra *Zungu: rumor de muitas vozes* (1998), o historiador Carlos Eugênio Líbano Soares descreve que “eram pequenos sobrados com funcionamentos diversos, servindo como moradias, pousadas, lugar para realizar refeições, encontros amorosos e divertimentos, abrigos para fugitivos e, fundamentalmente, espaços para práticas e experiências religiosas. Tudo frequentado por africanos e crioulos, libertos, livres e cativos” (Soares, 1998, p. 188). Tais habitações eram mais frequentes nas áreas próximas à zona portuária, nas antigas ruas General Caldwell, Senador Pompeu, Barão de São Félix, Riachuelo e São Cristóvão (vide o mapa) – os terreiros, inclusive, funcionavam nesses locais (Beniste, 2019).

Assim como todos os aspectos que compunham e pertenciam à cidade negra, o *zungu* – proibido pelo Código de Posturas do Rio de Janeiro de 1833 – é criminalizado e passa a ser alvo de intensa repressão, controle, perseguição e vigilância (que se pretendia civilizadora) por parte das autoridades policiais. O que mais se temia, conforme já mencionado, era justamente a multiplicidade de funções e significados que os *zungus* – na qualidade de espaços – tinham para a população preta... “um lugar de construção de identidade em pleno Rio de Janeiro do século XIX” (Beniste, 2019, p. 130).

Assim, configura-se uma cidade negra “sempre patrulhada pelas hordas policiais, fiscalizada de perto pela chefia da Polícia, mas nunca inteiramente domada” (Soares, 2001, p. 82) com seus canais de solidariedade, com suas casas coletivas de moradia e seus *zungus*, com ruas tomadas pelos mascates e quitandeiras vendendo seus doces... Em solo carioca, essas “senhoras africanas e baianas ficam reconhecidas, por sua altivez e autonomia, como exímias quitandeiras, chegando, algumas, inclusive, a formar pequenas fortunas” (Moura, 2022, p. 85).

Nesse sentido, a proibição⁸⁵ expressa dos *zungus* no Código de Posturas do Rio de Janeiro, por sua vez, acaba por revelar como quitandeiras se envolveram na construção de espaços de territorialidade negra e de que forma utilizaram o trabalho culinário para encobrir suas atividades.

[...] Nós também somos gente; por sermos pretas, não pensem que havemos de nos calar. Estão enganados com as minas, somos em grande número e temos, algumas de nós, bem boas patacas. Vamos também fazer nossa revolução, para o que já temos de olho um bom advogado, que não desdenha nossos direitos por causa da cor, e ainda menos nosso coco⁸⁶, que vale tanto como o dos brancos. É o que faltava agora, servirem-se do nosso nome para questões de lixo. Somos quitandeiras, temos nisto muita honra.

[...] Se é crime gostarem de nós, porque é que há tanto mulatinho por este mundo? Nós é que vamos bolir com os senhores brancos? São eles mesmos que bolam com a gente. Quantos brancos não há casados com pretas? O Sr. Comendador Matta não era preto e não foi casado com branca? Nós vendemos nossa quitanda, não ofendemos a ninguém, para que nos piscam o olho quando nos compram maçãs? Todos gritam quando se julgam ofendidos, agora seu Fortunato fica todo inflamado.

[...] Desaforo de brancos que gostam de quebrar nos pratos onde comem. Vamos todas nós fazer também nossa revolução e havemos de mostrar se não prestamos para alguma coisa. Temos muito jimbo e bastante protetores. Pensam que por sermos negras que não valemos nada, todos podem limpar suas mãos em cima da gente? Estão enganados. Livrem-se muitos figurões que nos dê o calundu, que mais de quatro tem de se arrepender de bolir

⁸⁵ Angélica Ferrarez de Almeida (2013, p. 25) observa como o Código de Posturas de 1870, no Rio de Janeiro, proibia expressamente as casas de *zungu*: “[...] são proibidas as casas conhecidas vulgarmente pelos nomes de *zungu* e batuques. Os donos ou chefes de tais casas serão punidos com a pena de oito dias de prisão e 30\$000 de multa e, nas reincidências, com as de 30 dias de prisão e 60\$000 de multas”.

⁸⁶ A expressão coco se referia a dinheiro.

com nossa língua. — Mãe Maria, filha de pai João. (Freitas, 2015, p. 93)

A carta é de Mãe Maria, uma quitandeira/quituteira, em um jornal carioca de 1873, defendendo sua classe das acusações depreciativas que sofriam. Uma declaração que evidencia a percepção de Mãe Maria sobre a hierarquia racializada que marcava a sociedade em que vivia no fim do século XIX, no Rio de Janeiro, e que se tornaria ainda mais visível nas décadas seguintes. Ademais, insta salientar que ela aborda sobre a questão a partir de uma experiência pessoal de vida específica – fundamental para a total compreensão da carta. As quitadeiras acumulavam pecúlio – dinheiro esse, inclusive, que, dentre múltiplos usos para atender as demandas que se apresentavam (como a contratação de um advogado), era destinado ao autossustento coletivo dos ‘ajuntamentos negros’. Contudo, de forma alguma isso significava ascensão social e, menos ainda, acesso aos *status* gozados pela classe média.

Assim, a fala de Mãe Maria revela a longevidade do pensamento crítico feminino negro na afro-diáspora – cujo reconhecimento historicamente é usurpado pelo racismo antinegro – de uma comunidade que precisou estrategicamente agir discretamente para conseguir sobreviver. Uma sabedoria matriarcal que criou irmandades, maltas de capoeira, terreiros de candomblé; além das mais variadas associações espontâneas – por vezes temporárias por vezes duradouras. Ancestrais que, mesmo com toda a violência galopante e expropriação econômica promovida, ensinavam aos seus sobre o mundo em que viviam; como ele desfavorecia gente preta e quais eram as brechas possíveis para materializar melhores condições de vida.



Figura 2: Quituteiras no Reduto da ‘Pequena África’
 Fonte: Exposição na Casa de Tia Ciata

Embora forçadas, pelos lancinantes processos de escravização empreendidos, a alimentar a família do sinhô... em suas cestas⁸⁷ e tabuleiros, as quituteiras também esconderam e guardaram seus segredos no seio de suas comunidades de modo a garantir afetuosamente alicerces nutritivos para a construção de futuros plurais (Machado, 2022). O silêncio delas, no entanto, nunca implicou em aquiescência.

O preparo de muitas iguarias para a mercancia, contudo, antes de terem a matéria-prima beneficiada pela indústria, demandava esforços e conhecimentos particulares. Segredos cochichados de geração para geração por uma legião de parentas, comadres e amigas. (Machado, 2022, p. 90).

[...] As negras de tabuleiro e de quitanda como que guardam maçonicamente segredos que não se transmitem às sinhás brancas do mesmo modo. (Machado, 2022, p. 133).

Portanto, “a aparência do silêncio e da passividade não só enganou, mas frequentemente teve a intenção de enganar” (Robin D.G. Kelly, 1993, p. 76). Entre a violência e a expropriação econômica em prol do enriquecimento senhorial e as

⁸⁷ A ferramenta que leva/traz a comida/alimento [energia] para casa (Le Guin, 1989). Ver sobre a **Teoria da Cesta** em: LE GUIN, Ursula K. *The Carrier Bag Theory of Fiction*. In: *Dancing at the Edge of the World – Thoughts on Words, Women, Places* (1989). Ed. Grove Press.

restrições impostas pelos códigos de conduta de autoridades governamentais a seus negócios, essas mulheres foram capazes de construir e preservar uma autodefinição de si que ia de encontro ao tratamento cotidiano desumano de uma ‘intimidade monstruosa’ herdada da escravidão.

A esse respeito, a historiadora Lorena Féres da Silva Telles [2018] mergulhou em arquivos de jornais publicados entre 1830 e 1888 e encontrou 132 anúncios sobre a fuga de escravizadas grávidas sujeitas a violências terríveis como a tortura, a exaustão pelo trabalho (que muitas vezes se estendia até o dia do parto), o resguardo ínfimo (comumente com durabilidade de apenas três dias) somado à possibilidade de separação abrupta de seus filhos recém-nascidos. Em conjunto com informações colhidas de periódicos médicos e teses das faculdades de Medicina – que serviram de substrato para a sua tese de doutorado – Telles trouxe à superfície a relação entre maternidade e escravidão na cidade do Rio de Janeiro do século XIX (Telles, 2018).

Parte das evidências vem dos registros de viajantes como o francês Charles Ribeyrolles que, em 1858, assistiu com perplexidade mulheres grávidas – prestes a dar à luz – trabalhando na colheita de café nas plantações do Vale da Paraíba. Ele narra o caso chocante de uma escravizada que começou a sentir as dores do parto no cafezal, mas não conseguiu chegar à senzala a tempo... teve o bebê sozinha... desmaiou por perda considerável de sangue e acordou quando os porcos dilaceravam seu filho (Telles, 2018). Portanto, não era apenas o trabalho (seja na lavoura, seja na cozinha) que exauria e condicionava mulheres negras escravizadas ao horror; mas também outros aspectos íntimos do cotidiano delas como a violência com que eram tratadas, a separação forçada de parte de sua família, o impedimento de cumprimento de suas obrigações religiosas e etc.

Nesse sentido, bem ilustrativa se mostra a carta que escrevera Esperança Garcia – datada de 1770 – ao Governador da capitania de São José do Piauí, afirmando-se como uma súdita de plenos direitos:

Eu sou uma escrava de Vossa Senhoria da administração do Capitão Antônio Vieira do Couto, casada. Desde que o capitão lá foi administrar que me tirou da fazenda algodões, onde vivia com o meu marido, para ser cozinheira da sua casa, ainda nela passo muito mal. A primeira é que há grandes trovoadas de pancadas em um filho meu sendo uma criança que lhe fez extrair sangue pela boca, em mim não posso explicar que sou um colchão de

pancadas, tanto que caí uma vez do sobrado abaixo peiada; por misericórdia de Deus escapei. A segunda estou eu e mais minhas parceiras por confessar há três anos. E uma criança minha e duas mais por batizar. Peço a Vossa Senhoria pelo amor de Deus ponha aos olhos em mim ordinando digo mandar ao procurador que mande para a fazenda aonde me tirou para eu viver com meu marido e batizar minha filha (Mott, 2017, p. 7).

Em 1770, em uma fazenda no interior do estado que viria a ser conhecido como Piauí, Esperança Garcia trabalhava como uma cozinheira escravizada. Suas mãos eram marcadas por queimaduras do trabalho no fogão à lenha e por feridas causadas pelas agressões de seu senhor (Mott, 2017). Certamente esse relato de violência configura-se, nas palavras da socióloga Taís de Sant’anna Machado, como “uma das primeiras cenas nas narrativas escritas por negros do Novo Mundo que introduz e localiza as condições de produção de uma violência familiar fundamental, da tolerância de sujeitos múltiplos e a necessidade deles nos espaços e nas formas de intimidade que Sharpe chama de monstruosas” (Machado, 2022, p. 322).

A verdade é que “a conversa nunca precisou chegar na cozinha⁸⁸. Ela sempre esteve lá em segredos compartilhados, na construção de relações de afeto e redes de apoio e de solidariedade e também na troca de olhares ou de outras expressões para comunicar aquilo que não pode ser dito” (Machado, 2022, p. 253/254); agindo e se movimentando em uma sociedade que torna(va) nossas sobrevivências negras impossíveis.

2.4. ‘Tia Ciata’ não é uma ‘tia’ só!

Tinha na Pedra do Sal, lá na Saúde, ali que era uma casa de baianos e africanos, quando chegavam da África ou da Bahia. Da casa deles se via o navio, aí já tinha o sinal de que vinha chegando gente de lá. [...] Era uma bandeira branca, sinal de Oxalá, avisando que vinha chegando gente. A casa era no morro, era de um africano, ela chamava Tia Dadá e ele Tio Ossum, eles davam agasalho, davam tudo até a pessoa se aprumar. [...] Tinha primeira classe, era gente graúda, a baianada veio de qualquer maneira, a gente veio com a nossa roupa de pobre, e cada um juntou sua trouxa: “vamos embora para o Rio porque lá no Rio a gente vai ganhar dinheiro, lá vai ser um lugar muito bom”. [...] Era barato a passagem, minha filha, quando não tinha, as irmãs

⁸⁸ Um contraponto a uma famosa e racista expressão popular brasileira: “a conversa ainda não chegou na cozinha”.

inteiravam pra ajudar a passagem. Eu queria achar um livro que a enchente extraviou, aquele livro sim é que tinha as baianas todas, subindo em cima do navio, tocando prato. Tinha nas minhas coisas, mas a enchente extraviou. [...] Dois, três dias de viagem, a comida a gente fazia antes de vir, depois era ali mesmo, tomava camaradagem com aqueles homens de lá de dentro do navio, sabe como é baiana, mais uma graça, mais outra. (Dona Carmem do Xibuca)

As tias baianas radicaram-se – em grande parte – na Pedra do Sal, no Morro da Conceição e nos arredores próximos à Prainha, atual Praça Mauá e ponto de partida da Pequena África. Outras desciam do Morro do Castelo e de Santo Antônio para vender seus produtos no centro da cidade (Beniste, 2019). Verdadeiros pilares de sustentação dos espaços de sociabilidade e enraizamento das redes de proteção social para a comunidade negra, a pesquisadora Nubia Regina Moreira observa como

[...] cabia às “tias” a liderança da comunidade, a manutenção da religião, da música e dos costumes; suas casas funcionavam como núcleos de sociabilidade para os recém-chegados que precisavam se integrar à nova cidade. (Moreira, 2013, p. 72).

Frente ao descaso/desprezo/abandono, as tias baianas criaram mecanismos de socialização alternativos, isto é, “formas de subsistência diversas das garantidas pelo tempo fabril e pelo próprio ideal de modernização” (Moura, 2022, p. 176) que ensinavam às gerações mais novas; salvaguardando, diante de um momento difícil, a suficiência econômica e a permanência cultural de suas comunidades.

Nota-se, assim, que a ‘tia baiana’ expressa agência, isto é, um modo de liderança, cuidado e gestão. Mulheres que lideravam as frentes do trabalho comunal, responsáveis centrais pela própria sobrevivência e continuidade do culto, “rainhas negras de um Rio de Janeiro chamado por Heitor dos Prazeres de ‘Pequena África’; reino que se estendia da zona do cais do porto até a Cidade Nova, tendo como capital a praça Onze” (Moura, 2022, p. 188).

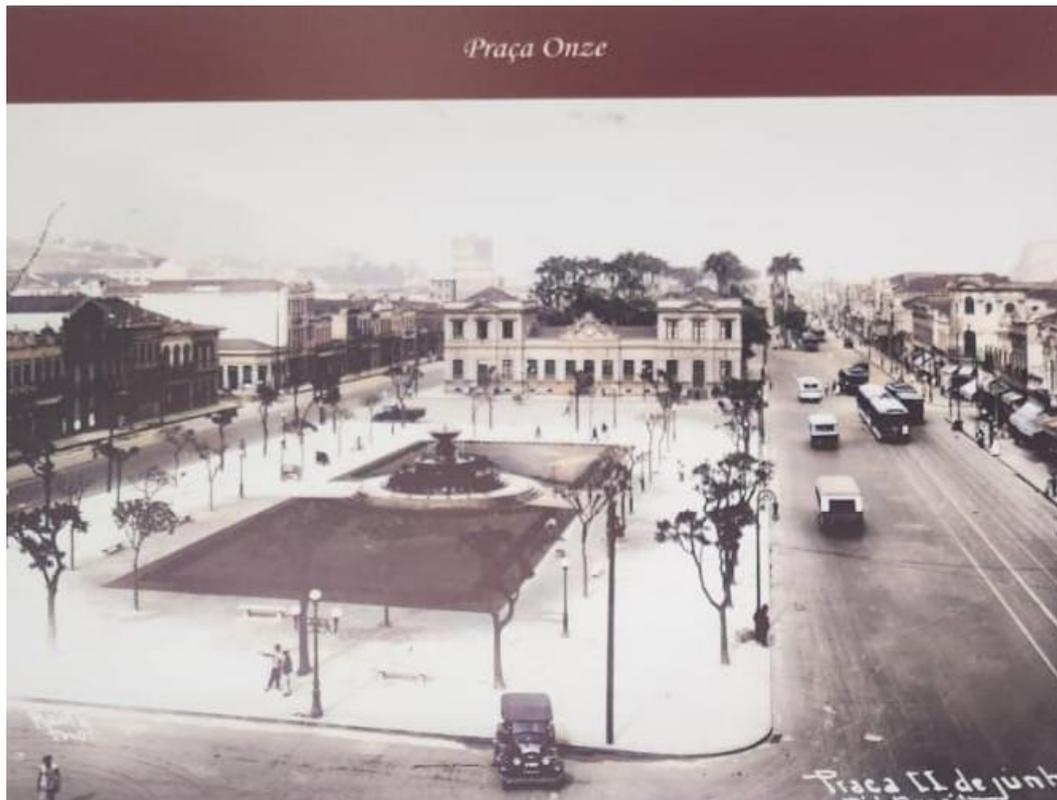


Figura 3: Praça Onze
 Fonte: Exposição na Casa de Tia Ciata

“Porque a baiana como era, trouxe isso no sangue”⁸⁹... Sobre esses trânsitos, é emblemática a descrição trazida pela historiadora Angélica Ferrarez de Almeida sobre a trajetória de vida de Carmen do Ximbuca, nascida como Carmem Teixeira da Conceição.

Proveniente de Amaralina na Bahia, veio para o Rio de Janeiro indo morar na rua Senador Pompeu, Zona Portuária. Recebeu o apelido do marido, Xibuca, após casar-se com Manoel Teixeira com quem teve 22 filhos. Filha do orixá feminino Oxum, ela era rezadeira, quituteira que vendia seus doces no tabuleiro na Lapa, Campo de Santana e Praça Tiradentes. Relatam-na como uma mulher muito festeira que saía em vários ranchos carnavalescos, cantando sempre nos sambas do quintal de sua casa e das casas das amigas, Tia Ciata e Tia Bebiana, por exemplo. Inventando junto a estas a tradição das tias sendo elas lideranças religiosas e culturais, em suas casas, mais especificamente nos quintais, ocorriam as cerimônias religiosas, as reuniões de samba, além de outras atividades culturais, fazendo deste lugar o grande esteio da comunidade negra no Rio. (Almeida, 2013, p. 35).

⁸⁹ Donga falando de sua mãe, Amélia Silvana de Araújo, Tia Amélia, no indispensável “*As vozes desassombradas do museu*”.

Baiana-*Ialodê* que migrou para o Rio em 1888, aos 10 anos de idade, “passando a morar na rua Senador Pompeu, talvez, na casa de Tia Prisciliana Maria Constança, mãe de João da Baiana” (Beniste, 2019, p. 105). Portanto, muito embora a ‘memória’ sobre as tias seja comumente centralizada/cristalizada na figura de Tia Ciata, correspondia-se a um grupo de mulheres negras vindas de diversas localidades⁹⁰.

Hilária Batista de Almeida, Tia Ciata d’Oxum, foi uma relevante figura matriarcal vinda do Recôncavo Baiano que aliava sabedoria de vida, talento para a liderança, sólidos conhecimentos religiosos e culinários. Doceira, começa a trabalhar em casa e a vender nas ruas, armando seu tabuleiro na esquina da Uruguaiana com a Sete de Setembro e, posteriormente, no Largo da Carioca; “tornando-se, junto das outras tias baianas de sua geração, parte da tradição das baianas quituteiras na paisagem carioca” (Moura, 2022, p. 196).

Iyakekerê⁹¹ (mãe-pequena) da casa de João Alágbà d’Omulu⁹² com pretuberante ascendência no santo, uma forte marca da presença de Hilária junto à comunidade – “um peso de líder religiosa que se fortalece tanto na organização das jornadas de trabalho comuns, como na preparação dos ranchos carnavalescos” (Moura, 2022, p. 194).

⁹⁰ A esse respeito, o estudo de Jurema Werneck (2007, p. 96) mostra que, além de Tia Ciata, eram mulheres como Perpétua, Veridiana, Calú Boneca, Maria Amélia, Rosa Olé, Sadata, Mônica e sua filha Carmem do Xibuca, Gracinda, Prisciliana, Lili Jumbaba, Josefa, Davina.

⁹¹ A mãe-pequena é a auxiliar direta do pai ou da mãe de santo que lidera o candomblé.

⁹² De acordo com Roberto Moura (2022, p. 192), a casa de João Alágbà d’Omulu, considerado o terreiro mais antigo do Rio, dava continuidade a um culto nagô que havia sido iniciado na Saúde, provavelmente antes da Abolição, quando não era ainda possível manter uma casa de candomblé aberta na capital. Localizado no nº 174 da rua Barão de São Félix, era um dos mais importantes pontos de convergência e afirmação dos baianos de origem.



Figura 4: Blocos Carnavalescos nos arredores da Zona Portuária do Rio de Janeiro
 Fonte: Exposição na Casa de Tia Ciata

Uma das mais proeminentes lideranças negras organizadoras da resistência da cultura e da religiosidade afro-brasileira na cidade do Rio de Janeiro, sua histórica casa – localizada na Praça XI – era espaço de acolhimento para a população preta no contexto social das primeiras décadas da República brasileira; sendo palco – inclusive – das reuniões organizadas coletivamente pelas pessoas negras frequentadoras do local, assumindo assim sua força por meio da autonomia financeira em resistência à repressão policial.

Muito embora – em tese – tanto a abolição da escravatura como a proclamação da República tenham juridicamente permitido o livre culto, as práticas e costumes oriundos do continente africano eram amplamente criminalizados pelo Código Penal instituído em 1890. Assim, as casas de Candomblé – ainda que não fossem proibidas –, continuavam sofrendo diversas restrições em função dessa legislação penal discriminatória – então – vigente⁹³.

⁹³ “Proibindo a ‘medicina religiosa’ compreendida como curandeirismo, condenando tal prática como perigosa à saúde pública e contrária à moral e aos bons costumes, fornecia a base jurídica para continuidade da repressão aos terreiros e casas de culto de origem africana, garantindo a persistência das batidas policiais e mesmo a abertura de processos criminais” (Moura, 2022, p. 186).

Segundo depoimento de João da Baiana, “os velhos ficavam na parte da frente, cantando partido-alto.... os jovens ficavam nos quartos cantando samba-corrido. E no terreiro, no quintal, ficava o pessoal que gostava de batucada” (Moura, 2022, p. 189). Dessa forma, ao receberem batidas da polícia, a força militar era despistada por ritmos musicais que eram social e legalmente ‘aceitos’, enquanto a batucada dos sambas e das macumbas era resguardada nos fundos – uma forma exusíaca de enunciar lembranças ancestrais, desviando da perseguição criminal.

Em sua casa [de Ciata], o culto, o samba e a festa duravam dias, numa época em que atividades deste tipo desenvolvidas pela população negra eram reprimidas violentamente pela polícia. Para Ciata, no entanto, em decorrência de seu prestígio e da ocupação de seu marido no Gabinete do Chefe de Polícia (emprego que a própria Ciata conseguiu diretamente com o presidente Wenceslau Brás, a quem, segundo os relatos, teria curado de uma doença de pele, com a ajuda das ervas e dos Orixás), tal perseguição ou era abrandada ou inexistente. (Werneck, 2007, p. 91).

Nota-se, assim, que o cargo público ligado à polícia que Ciata conseguira para seu marido João Batista ao curar o presidente Wenceslau Brás de um equizema na perna (que os médicos da junta médica diziam não poder fechar) fez da sua casa um espaço livre das batidas e, por conseguinte, um lugar privilegiado para as reuniões dos negros baianos. “Um local de afirmação do negro onde se desenrolavam atividades coletivas tanto de trabalho como religiosas e festivas. E se brincava, tocava, cantava, dançava, conversava e organizava” (Moura, 2022, p. 198).



Figura 5: Casa da Tia Ciata, a capital da Pequena África
 Fonte: Exposição na Casa de Tia Ciata

“Ciata cuidando para que as panelas fossem sempre requentadas, para que o samba nunca morresse” (Moura, 2022, p. 197). A imagem das panelas cheias de comida sempre aquecidas evidencia como se entrelaçam aspectos físicos-corpóreos, afetivos, comunitários e espirituais na ação dessas mulheres negras – as reais mantenedoras das festas realizadas em homenagem aos santos e dos encontros de conversa e música. As tias garantiam o sustento⁹⁴ – em diversos sentidos – de si, dos seus e de sua comunidade. No dizer do professor João J. Reis da Universidade Federal da Bahia, “foi este malabarismo histórico que resultou na construção de uma cultura negro-brasileira, caracterizada pelo otimismo, coragem, musicalidade, ousadia, estética e política” (Beniste, 2019, p. 109).

As rodas de samba, as maltas de capoeira, os batuques dos terreiros... evocam o transe carnal da música, que segue em circularidade rumo ao invisível e ao espiritual das macumbas. Além de se apresentar como forma de resistência da cultura negra, configuram-se como elementos importantes nesses processos de socialização e reorganização da vida. Era na casa das tias baianas que a transmissão

⁹⁴ Segundo o historiador Roberto Moura (2022, p. 198), com as dificuldades que surgem, além da venda dos doces, Ciata passa também a alugar roupas de baiana feitas pelas negras com requinte para os teatros e para as cocotes chiques saírem no Carnaval: nos Democráticos, Tenentes e Fenianos; as associações carnavalescas da pequena classe média carioca.

dos conhecimentos ancestrais do continente africano encontrava sua continuidade geracional... dos mais velhos aos mais novos, resistindo à repressão.

Decerto que a música, a oralidade e a espiritualidade ganham eficácia simbólica de difusão política e cultural da negritude, fazendo um giro anti-horário pelas tecnologias e saberes da diáspora africana. Assim, mesmo diante de um contexto de deslocamento e opressão, seus costumes e religiosidades – como narrado no *itan* de Exu – se corporificam e se fazem presente resistindo à perseguição promovida pelo projeto de apagamento perpetrado pela cultura dominante.

2.5. Não comeremos mais caladas!

Mãe Agripina, filha de Aninha, mantém as tradições do Axé Opô Afonjá no Rio, eventualmente mudando-se para uma casa em São Cristóvão. Conta-se que, então, Xangô, o dono do axé, teria dito à Agripina que “não queria mais comer calado, porque já tinha uma roça”. E, assim, o terreiro é transferido para um terreno mais amplo e distante arranjado por membros do culto em Coelho da Rocha. (Moura, 2022, p. 187)

As memórias provenientes das experiências locais compõem o processo de formação e construção do espaço social (Almeida, 2013). A Praça XI encarnava, no início do século XX, uma comunidade coesa, com inteligibilidade própria, preservando as suas características socioeconômicas, insulada numa capital em veloz transformação urbanística, com projetos sequenciais de modernização fortemente excludente. Moldada por encruzilhadas – entre as ruas Visconde de Itaúna e Senador Euzébio, fechada pelas ruas de Santana e Marquês de Pombal –, a Praça que abrigou a casa de Tia Ciata encravou uma África em um Rio de Janeiro tensionado pelo sonho cosmopolita de suas elites. Um local palco de um processo de (re)territorialização e (re)pertencimento – vez que foi onde se desenvolveram os símbolos que compõem a ideia de uma identidade negra carioca –; ao mesmo tempo que imbricado a uma rede de poder eugenista.

A intenção era transformar o Rio numa “Europa possível”, e para isso era necessário esconder ou mesmo destruir o que significava atraso ou motivo de vergonha aos olhos das elites. Vuelas escuras e esburacadas, epidemias, becos mal afamados, cortiços, povo, pobreza destoavam visivelmente do modelo civilizatório sonhado.

[...] Logo a cidade se transformaria com rapidez vertiginosa simultaneamente com a campanha de saneamento, a vacinação obrigatória e novas noções de higiene, a abertura de novas avenidas, o alargamento de ruas e praças, a destruição de pardieiros e a demolição de quarteirões inteiros com vielas estreitas cheias de lixo e ratos.

[...] Inspirado nas reformas que transformaram Paris na mais imponente capital europeia, Pereira Passos mandou os casarões e sobrados utilizados como casa de cômodos, alugados ou funcionando como moradias coletivas, também chamadas de “cabeças de porco” e cortiços, serem demolidos; obrigando seus moradores a migrar e ocupar os morros, intensificando o processo de favelização⁹⁵ no Morro da Providência – cuja denominação foi uma homenagem a um dos rios que banhavam Canudos. (Beniste, 2019, p. 132/133).

Com as reformas urbanas do início da República, notadamente a citada reforma de Pereira Passos, aumenta-se vertiginosamente a ocupação dos morros das localidades mais próximas ao centro — especialmente no Estácio, na Tijuca, na Saúde e em Vila Isabel — e também de alguns logradouros do subúrbio (Simas, 2016). As reconfigurações da cidade foram expandindo o Rio de Janeiro cada vez mais para a Zona Norte (Beniste, 2019; Simas, 2016). Comunidades negras acabaram tendo papéis de absoluta relevância no processo de ocupação dessas regiões. Enquanto o centro da cidade se “embelezava” em padrões europeus – em um processo nítido de gentrificação⁹⁶ – o subúrbio se integrava organizando festas e construindo sociabilidades (laços de pertencimento e identidade) em torno das macumbas de origem afro-brasileira, dos batuques dos sambas e das rodas de dança do Jongo e do Caxambu – danças oriundas da nação Bantu (Rolnik, 2007; Simas, 2016).

⁹⁵ De acordo com José Beniste (2019, p. 133), palavra ‘favela’ tem origem na Guerra de Canudos, na Bahia. O morro em que ficaram acampados os soldados à espera de um encaminhamento do Exército era denominado por eles ‘Morro da Favela’, por conta de uma planta facilmente encontrada que dava muita coceira. Ao final da luta, muitos dos soldados vieram para o Rio e protagonizaram a primeira ocupação irregular na cidade, acampando no atual Morro da Providência a partir de 1897, o qual logo apelidaram de favela.

⁹⁶ De acordo com Raquel Rolnik (2007, p. 86), a gentrificação designa um processo de enobrecimento de um determinado território da cidade, marcado pela valorização imobiliária, atração da população residente e usuária de maior renda e expulsão da população e atividades de baixa renda.

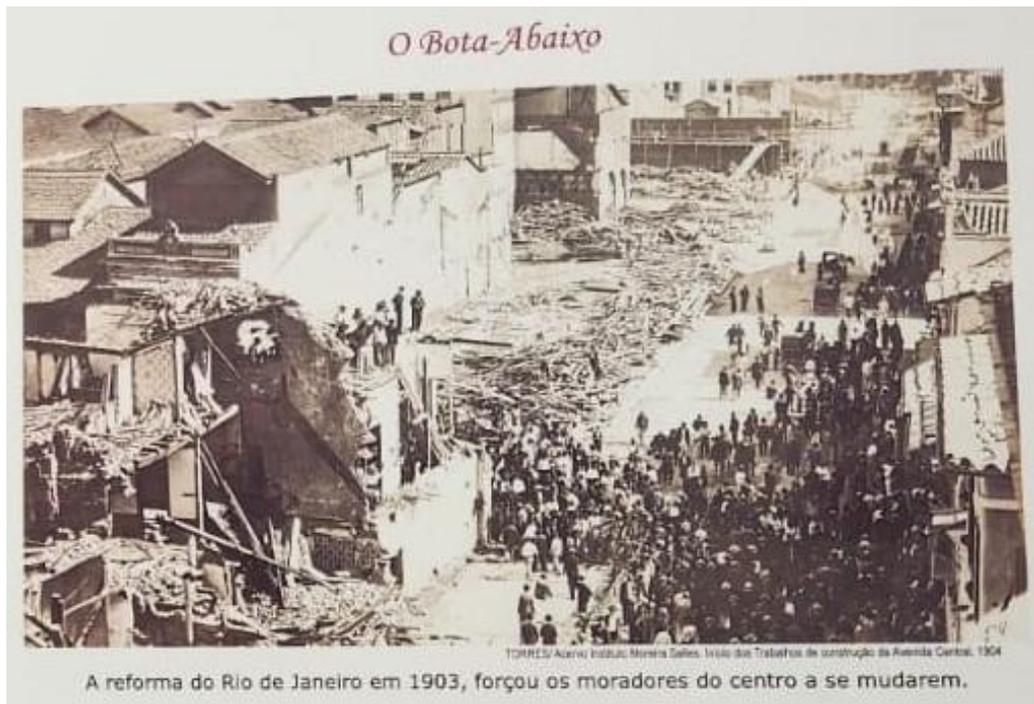


Figura 6: O Bota-Abaixo
 Fonte: Exposição na Casa de Tia Ciata

Matriarcas como Dona Martinha, Dona Neném, Dona Madalena de Xangô e Dona Esther faziam de suas casas – na antiga Freguesia de Irajá – verdadeiros pontos de encontro onde ocorriam trocas de experiências que – por sua vez – proporcionavam criação de pertencimentos, costurando uma rede de proteção social. Estamos diante das ‘Tias Ciatas’ suburbanas do século XX.

Um caso emblemático e exemplar, que abordaremos mais detalhadamente por ser emblemático desta ideia de tantas Áfricas que se espriam pelo Rio, é o do bairro de Oswaldo Cruz⁹⁷. Nesse bairro sem maiores atrativos, quase sem opções de lazer e um verdadeiro contraponto de um centro da cidade que se embelezava em padrões europeus, a comunidade de Oswaldo Cruz se integrava. Dentre os festeiros mais conhecidos de Oswaldo Cruz se destacavam as yalorixás (mães-de-santo) Dona Martinha e Dona Neném. Ali perto, em Quintino Bocaiúva, batia seus tambores outro terreiro famoso entre a comunidade de descendentes de africanos, o de Madalena Rica, mais conhecida como Mãe Madalena do Xangô de Ouro. As giras de macumba

⁹⁷ Segundo Luiz Antônio Simas (2016, p. 4), para se falar de Oswaldo Cruz, convém começar pela Freguesia de Irajá. Ela foi criada no século XVII, a partir da divisão de uma sesmaria no Vale de Inhaúma e com o tempo se transformou em uma das principais zonas de abastecimento da cidade do Rio de Janeiro, produzindo frutas tropicais, aguarde de cana, hortaliças e produtos para construção – telhas e tijolos – saídos de suas olarias. A crise do trabalho escravo desarticulou a economia agrária e marcou o declínio econômico de toda a região. A partir deste contexto, as grandes propriedades do Campo de Irajá foram loteadas e ocupadas, sobretudo, por ex-escravos e homens pobres, oriundos do Vale do Paraíba.

geralmente abriam caminho para as rodas de samba e os sambas de roda.

[...] Outra festeira que marcou a história de Oswaldo Cruz foi a dona de casa Esther Maria Rodrigues (citada em alguns relatos como Esther Maria de Jesus). Dona Ester era iniciada no Candomblé e adorava carnaval. Algumas das festas de Dona Esther chegavam a durar dois dias seguidos, atraindo figuras de todos os cantos do Rio de Janeiro. De certa maneira, Dona Ester foi uma espécie de ‘Tia Ciata’ suburbana: uma mãe de santo que foi tia do samba. A figura de matriarca representada por Dona Ester foi fundamental na posterior fundação da Portela, a escola de samba que só foi possível porque Oswaldo Cruz era também uma ‘Pequena África’ do Rio de Janeiro, assim como a Praça Onze e tantos outros lugares (Simas, 2016, p. 4).

Debruçar-se intimamente nas relações sociais e nas organizações espaciais perpassa por compreender que “historicamente, os conflitos fundiários que assolam a cidade do Rio de Janeiro, desde o final do século XIX, trazem como característica a relação entre a problemática da moradia e a questão racial” (Santos, 2018, p. 19). No final do século XIX, o Morro da Providência passou a ser ocupado pelos antigos moradores do cortiço ‘Cabeça de Porco’ – habitação coletiva que abrigava centenas de pessoas, demolida por ordem pública.



Figura 7: Barraco “Trovão Azul” no Morro da Providência, século XIX
Fonte: Exposição na Casa de Tia Ciata



Figura 8: Barraco “Trovão Azul” no Morro da Providência, século XXI
Fonte: Arquivo Pessoal

Todavia, foi o plano de urbanização no governo varguista – influenciado pelo projeto de estética modernista excludente desenvolvido por Alfred Agache no final dos anos de 1920 – que terminou por demolir a Praça XI, a partir da década de 1940⁹⁸. Com a ‘revitalização’ da zona portuária, a população negra – obrigada a se afastar dos centros – revive um processo migratório de diáspora. As casas de Candomblé, instaladas no centro da cidade, são forçadamente deslocadas para a Zona Norte. “É o candomblé que guarda as nossas memórias; o som pulsante dos quilombos desde às senzalas” (Heitor dos Prazeres *apud* Alencar, 1968).

⁹⁸ Segundo Beniste (2019, p. 135), No Estado Novo, em 1937, foi aberta a avenida Presidente Vargas, área antes ocupada por diversas ruas e vielas, locais históricos por terem servido de moradia para importantes nomes do Candomblé, entre elas a rua Senador Eusébio, de Tia Ricardina, a Praça Onze, de Tia Ciata de Oxum, a rua Visconde de Itaúna, 192, de Henrique Assumano do Culto Male, e, mais tarde, a rua João Caetano, 69, de Cipriano Abedé. A rua Barão de São Félix, 76, do famoso João Alágbá de Omulu, ainda permanece, mas sem o trecho de sua antiga casa, atualmente uma rodoviária.

Resta evidente que a cultura ancestral africana encontrou maneiras de resistir, sobreviver e ecoar como infiltração política na vida comum através da festa. A partir disso, o historiador Luiz Antônio Simas afirma que “não obstante a indiscutível relevância e centralidade da Praça Onze neste processo, um estudo mais sistemático sobre a cidade e o samba urbano mostra ser mais coerente se falar de um Rio de Janeiro de Pequenas Áfricas” (Simas, 2016, p. 4).

Como tece a intelectual Leda Martins em suas considerações acerca da formulação complexa da encruzilhada no sistema filosófico-religioso de origem iorubá, “a cultura negra é uma cultura das encruzilhadas; transforma-se e reatualiza-se em novos e diferenciados rituais de linguagem e de expressão, coreografando a singularidade de alteridades negras” (Martins, 1997, p. 28). Conforme foi demonstrado neste capítulo, para entender as dinâmicas de vida, organização e tradição destas tias-*ialodês* é preciso trilhar os caminhos que foram abertos por elas.

Assim sendo, é sob a tríade ‘tradição’, ‘territorialidade’ e ‘ancestralidade’ – a partir do cruzamento exusíaco das memórias orais de descendência das ‘Áfricas’ que nos cercam – que pretendo adentrar o território negro das tias da contemporaneidade, circunscrevendo seus caminhos e trilhas com a certeza de que não comeremos mais caladas!

3. Siga as Mangueiras e encontrará os Quilombos!

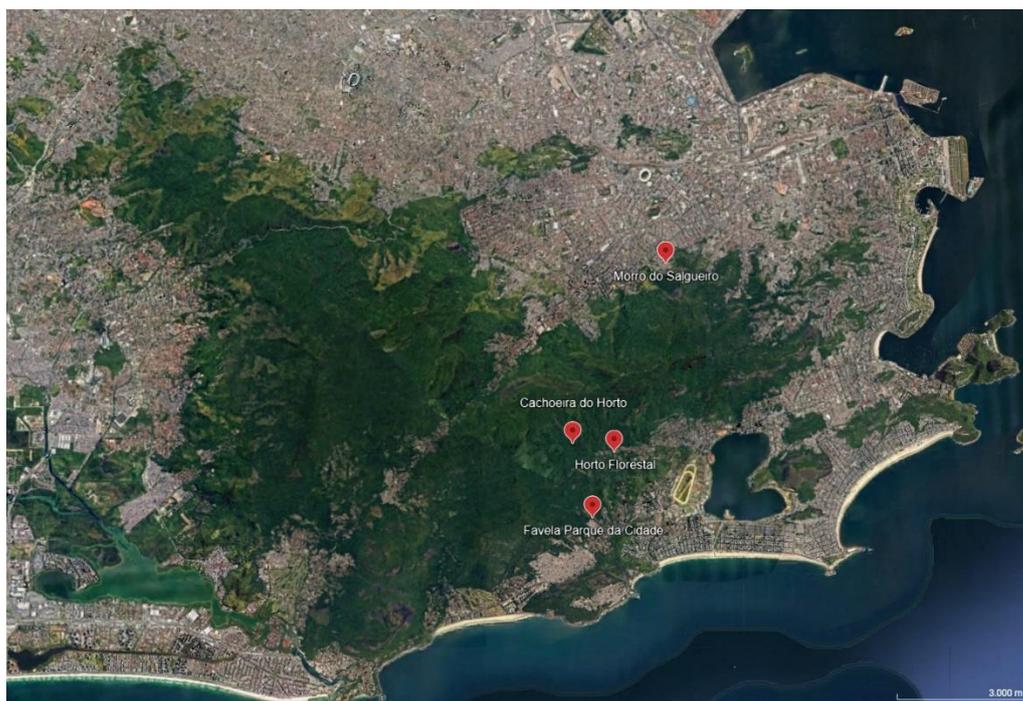


Figura 9: Floresta da Tijuca, Rio de Janeiro
Fonte: Google Maps

3.1. Do lado suburbano da Floresta da Tijuca: Morro do Salgueiro

“Ô inaê! Ô inaê! Pisa na cobra inaê, pisa na cobra eu quero ver...”
(Ponto do Caxambu)

O Salgueiro já foi quilombo, situado (e bem inserido) em uma das ‘beiras’ da Floresta da Tijuca! Sua localidade integrou uma plantação de café até o final do século XIX, recebendo muita mão-de-obra vinda de Minas Gerais e do Espírito Santo. Conforme trabalhado exaustivamente no primeiro capítulo, a fuga para os morros – escondendo-se nas diversas florestas tropicais – era uma opção estrategicamente viável de garantia de sobrevivência quilombola, uma vez que – além de ser de fácil esconderijo e difícil acesso – ali também havia comida, caça e água em abundância. Não à toa, “no bairro da Tijuca, em 1820, existiam vários quilombos”⁹⁹ (Beniste, 2019, p. 113).

⁹⁹ De acordo com Beatriz Nascimento (2021, p. 243), capital e cidade mais importante do Império, o Rio de Janeiro foi palco de inúmeros quilombos, movimentos que, em última instância, prejudicavam o processo econômico, com a recusa de seus integrantes de participarem como mão

Muito embora o nascimento da comunidade do Morro do Salgueiro, na cidade do Rio de Janeiro, date do início do século XIX – quando negros libertos das fazendas do interior do Rio, Espírito Santo e Minas Gerais começam a ocupar o local –; é a partir da década de 1940 com a expulsão da população preta e pobre da região central da cidade – marcada pela demolição da Praça Onze – que o fluxo de migrações forçadas em direção ao subúrbio se intensifica, fazendo com que o Morro do Salgueiro ganhe os contornos de sua ocupação atual enquanto uma das conhecidas favelas da Zona Norte carioca (Beniste, 2019). Nesses trânsitos, “o sistema religioso [e cultural] afro funciona como um anteparo ancestral-existencial, lúdico e de aglutinação” (Nascimento, 2021, p. 245) que coletivamente preserva um senso de pertencimento em comunidade.

O Salgueiro é uma favela majoritariamente preta. A minha família vem de um Quilombo chamado Brejal que fica no interior da zona da mata de Minas Gerais – começaram a vir para cá há uns 80 anos atrás; mas tem famílias que chegaram e estão aqui no Salgueiro há muito mais tempo... vieram para cá tudo de Maria Fumaça. Então, o Salgueiro tem essa característica de todo mundo aqui ser parente. Do lado da minha casa mora minha tia, encima dela fica minha prima... então, se você passear pelo Salgueiro verá que é um Quilombo urbano. Isto aqui é um lugar de muita história, de muita luta digna, de muita resistência, de muita ancestralidade” (Comunicação pessoal em 04/06/2023, Marcelo Olajinmina).

Quem é de axé sente a presença da potência de Exu (enquanto a boca que diz o mundo) e compreende todos os significados que carrega o relato acima. Marcelo Olajinmina é cria do Morro do Salgueiro. Por ser de culto a Orixá, em sua iniciação, recebeu o seu nome africano ‘Olajinmina’ que significa “Obaluaiê me cura”. “Eu renasci para Omulu, o senhor das palhas e da terra de onde viemos... grande sabedor de todos os males. Meu pai me curou da dor da infância sofrida que tive ao me reconectar com as minhas raízes”¹⁰⁰ (Comunicação pessoal em 04/06/2023, Marcelo Olajinmina). E essa raiz é negra.

de obra obrigatória. Em suma, o quilombo era uma forma de desobediência, a mais eficaz e que mais desorganizava a economia colonial.

[...] Todos os quilombos tinham comunicação através de um sistema de vigias que os interligavam. Para que não houvesse desmantelamento da prática revolucionária, quando um quilombo caía pelas forças de repressão, pouco tempo depois outro, no corredor das montanhas cariocas, se levantava e tornava-se visível para a cidade. Assim acontece em Gamboa, Catumbi, Corcovado, Leblon, Catacumba, Gávea, Cantagalo, Pavãozinho, Mangueira, Macacos e Salgueiro.

¹⁰⁰ Com a voz embargada, em sua fala, Marcelo compartilhou um episódio racista doloroso que sofreu na infância: “Aqui no Salgueiro nós temos um colégio, o Bombeiro Geraldo Dias, no pé do

“Quilombo é memória, é história, é *ser*” (Nascimento, 2021, p. 241). É a recuperação de nossa identidade, de nossa ancestralidade, é a possibilidade de ser no mundo adverso. Uma das maneiras do quilombo resgatar o passado e guardar memória é através da dança (Nascimento, 2021). Nesse contexto, a quimbanda, a macumba, o caxambu, o candomblé, os festejos... são formas de aglutinação em que se debate e se estabelece enfrentamentos à ordem racista herdada do modelo colonial escravista (Nascimento, 2021). O Morro do Salgueiro é um dos poucos que preserva o Jongo e o Caxambu, danças afro-brasileiras em que as pretas-velhas (tias da comunidade), ao toque dos tambores, rodam suas saias exalando conhecimentos ancestrais para os mais jovens que absorvem a energia e o poder de Olorum (criador).

O Jongo do Caxambu do Salgueiro é uma das mais importantes manifestações culturais do Morro e tem em pessoas como Tia Margarida e Tia Dorinha, ambas de 94 anos, e Tia Ninica, de 82 anos, o símbolo de uma tradição que passa de geração a geração.

Conversando com as nossas matriarcas, elas falam que na época delas e das avós delas não tinha roda de samba, não tinha pagode; o que acontecia era Caxambu. O Caxambu acontecia em comemorações de aniversários, o Caxambu acontecia nos finais das rodas de terreiros.... nós já tivemos muitos terreiros aqui no Salgueiro e as rodas de Jongo e Caxambu aconteciam nos finais dessas cerimônias.

[...] Tia Dorinha, uma das nossas matriarcas mais antigas, nos relata que aprendeu a dançar o Jongo e o Caxambu de observar a avó dela dançando e cantando porque, na época dela, criança não podia participar do Jongo e do Caxambu. E, na Serrinha, se você

morro. Inclusive, esse prédio é o único tombado aqui no Morro. Eu estudei nessa escola da 1ª até a 3ª série. Quando eu passei para a 4ª série fui para a Euclides Figueredo, que fica já lá mais no centro da praça. Um dia, fui brincar com as crianças e acabei encostando em uma criança branca da minha idade. Ela olhou pra mim, sentiu nojo de mim e se limpou. Aquilo me prejudicou de uma forma que não dá nem para ser explicado porque eu não tinha como trocar com a minha família e também nunca havia passado por isso porque, até então, eu vivia aqui na favela. Por conta desse trauma, eu repeti três anos a mesma série. Os meus professores pediam para a minha mãe ir na escola porque achavam que eu tinha algum problema. Eu comecei a ficar mais retraído, de fato; mas foi por conta da discriminação racista que sofri. Por isso que eu digo que o que a gente puder investir nas nossas crianças negras, faremos. A gente aprende nas escolas que somos descendentes de escravos e isso é mentira. Nós somos descendentes de Reis e de Rainhas. A astrologia, a matemática, a ciência e boa parte do que a gente estuda hoje... veio da África. Só a cultura nigeriana existe há mais de 10 mil anos; ocorreram muitas apropriações culturais. Saber da nossa raiz, sobre a história do Jongo, a história do Caxambu, nos dá base... e isso fará com que nossas crianças negras tenham a possibilidade de crescer de uma outra forma do que foi conosco – quem sabe, com menos dor.” (Comunicação pessoal em 04/06/2023).

for conversar com eles é a mesma coisa, criança também não podia participar.

[...] A primeira criança que entrou para o Caxambu foi o Ogan Fagner [atualmente com 16 anos], há 8 anos atrás, e está com a gente aí até hoje. As tias resolveram abrir para dar oportunidade para as crianças... para a tradição não morrer, para a tradição não acabar. (Comunicação pessoal em 04/06/2023, Marcelo Olajinmina).

Em entrevista para o jornal O Globo, em 7 de junho de 2013, Tia Denise, também uma das figuras ilustres do grupo de Jongo¹⁰¹, afirma que o compromisso “é não deixar a cultura afro morrer, dando continuidade à história que começou antes da gente”¹⁰² (Batista, 2021), pois é uma forma dos integrantes afirmarem suas identidades. Assim, ocupando o espaço com seus corpos físicos – compreendidos, de acordo com Beatriz Nascimento, enquanto territórios-existenciais – eles apoderam-se da cidade reproduzindo o modo dos antigos quilombolas... tornando-se, assim, visíveis ao regime (Nascimento, 2021) ao abrir um espaço descontínuo no tempo, onde as frestas provocam linhas de fuga a partir de elementos exusíacos que dinamizam tanto o meio social como as socialidades travadas. “Assim se dava com os quilombos e seus similares ao longo da história da América. Assim se dá, hoje, com os grupos negros afro-americanos” (Nascimento, 2021, p. 251).

Na cultura afro, e no Jongo e no Caxambu não é diferente... há um respeito enorme totalmente voltado para o atabaque¹⁰³. Antes de entrar na roda todos devem passar por ele e saudá-lo, havendo todo um processo litúrgico que precisa ser respeitado. São danças dançadas com os pés descalços – até porque o nosso axé é

¹⁰¹ Marcelo Olajinmina é um dos integrantes deste coletivo ‘Caxambu do Salgueiro’. O grupo, inclusive, foi inspiração para o sambista e morador da comunidade, Almir Guineto, na composição da música Dança do Caxambu, sucesso da década de 1980. Sua sede no Morro do Salgueiro, atualmente, fica no anexo da padaria Caliel. A Caliel, há mais de 10 anos, cede espaço para várias manifestações culturais e atividades sociais que acontecem no Salgueiro; como a reunião do coletivo de erveiros/erveiras, as ‘Quintas Poéticas’ (sarau de poesia com os ‘poetas do morro’) e os ‘Quitutes de Quilombo’ (oficina de gastronomia). “Nós somos a única empresa no Rio de Janeiro a receber a medalha Tiradentes; uma moção que é dada para personalidades e para pessoas que contribuem de forma positiva para a nossa cidade. Então, nós somos a única empresa no Rio de Janeiro a receber essa medalha Tiradentes e essa entrega da medalha aconteceu aqui, no encontro com o Caxambu do Salgueiro e com todos esses coletivos que existem aqui no Salgueiro.” (Comunicação pessoal em 04/06/2023).

¹⁰² “Eu não sinto que eu vim, eu sinto que eu voltei. E que, de alguma forma, meus sonhos e minhas lutas começaram muito tempo antes da minha chegada.” (Emicida no documentário *AmarElo – É tudo pra ontem*, 2020).

¹⁰³ A madeira que fez aquele atabaque foi uma árvore.

plantado, vem do contato direto com a terra –, sempre com um casal no centro da roda dando a famosa umbigada.

O que nos diferencia do Jongo da Serrinha é o nosso toque. O toque do Caxambu do Salgueiro é diferente. No Caxambu do Salgueiro temos 3 toques: o *Tambú* (que é o maiorzinho), *Caxambú* (que é o do meio) e o *Candongueiro*. Esses três atabaques têm, cada um, um toque específico.

[...] Além disso, a nossa roda gira em sentido anti-horário. Geralmente, nas rodas de Jongo, se vê que a roda fica fixa. Tem o momento de todo mundo passar e saudar o atabaque, mas ela fica fixa. Já a nossa roda gira o tempo todo em sentido anti-horário. E por que anti-horário? Porque o giro [da gira] no anti-horário remete ao ‘voltar no tempo’. Como estamos em uma manifestação cultural que é de culto aos nossos ancestrais, toda vez que abrimos uma roda do Caxambu é um regresso ao ontem¹⁰⁴, é um religar-se aos pretos velhos, às pretas velhas, àqueles que detinham todas aquelas sabedorias. É Sankofa! (Comunicação pessoal em 04/06/2023, Marcelo Olajinmina).

A tradição negra, conforme já mencionado, é principalmente mantida pela oralidade nas trocas que experienciamos dentro de nossos territórios, aprendendo – desde pequenos – a partilhar axé vendo nossos pretos-velhos e pretas-velhas prepararem aqueles quitutes que nenhuma criança deixa a calda sobrar no fundo da panela. Tem ancestralidade na terra que plantamos e colhemos, como também tem no fogo que cozinhamos, no ar que respiramos, na folha que cozemos, na água que bebemos e derramamos. Na fala, na escuta¹⁰⁵... o axé se faz na partilha, no intercâmbio de energia que transmuda tudo; por isso que “quem comeu, comeu; e quem não comeu, também comeu” (Provérbio africano). Todo mundo se nutre, todo mundo segue, todo mundo permanece...

Boa parte das tias do Caxambu do Salgueiro também são da velha-guarda e integram o coletivo de erveiras e erveiros, realizando inúmeras ações agroecológicas e de sustentabilidade na favela a partir de troca de saberes.

Aquele vaso que está ali, por exemplo, é uma erva-roxa medicinal chamada penicilina; já aquela outra do vaso ao lado é a hortelã-pimenta. Dá para fazer uma geleia maravilhosa, temperar carne. Tem o boldo, que é super recorrido também, principalmente para dores de cabeça. Temos aqui a cana-do-brejo, a ora-pro-nóbis que que é considerada tanto erva medicinal

¹⁰⁴ Por isso que é tudo pra ontem!

¹⁰⁵ “Só se levanta para ensinar aquele que se sentou para aprender” (Provérbio africano).

como uma PANC (plantas alimentícias não convencionais) rica em proteína.

[...] Quando nós e os erveiros vamos em algum lugar para fazer uma oficina, eu costumo dar uma alfinetada nesse termo ‘PANC’ porque “é não convencional pra quem?” A minha avó, se viva estivesse, hoje, teria 105 anos. Ela era uma grande conhecedora de ervas medicinais e sempre comeu o palmito da bananeira, o coração da bananeira, a ora-pro-nóbis, o aipim, o caruru, a beldroega, o gervão-roxo, a cana-do-brejo, a jurubeba... ela vai se revirar no caixão se eu falar que não é convencional. É a típica apropriação cultural. Eu e a minha família continuamos consumindo.

[...] Inclusive, eu tenho uma opção de sobremesa aqui na padaria Caliel que é um doce feito com mamão verde (que também é considerado uma PANC). E mamão verde se pode fazer com frango, com camarão... e não apenas o doce. É possível se fazer um doce incrível também com a raiz do pé do mamão. Por que isso não nos é ensinado nas escolas? Por quê que a Lei nº 10.639¹⁰⁶ não é aplicada nas instituições de ensino? Temos caruru espalhado pela cidade toda; são alimentos ricos em diversos nutrientes, por quê que não nos é dito? (Comunicação pessoal em 04/06/2023, Marcelo Olajinmina).

Pela sustentabilidade e preservação do meio ambiente, os erveiros e erveiras têm a iniciativa de realizar o replantio das mudas de árvores frutíferas de espécies nativas da Mata Atlântica – como é o caso do Jambo. Ademais, há ainda a catalogação e registro – por meio da gravação de depoimentos em vídeo (publicados nas redes sociais do coletivo) – tanto de suas sabedorias/vivências tradicionais, quanto em relação ao uso de algumas ervas medicinais e plantas alimentícias/comestíveis cultivadas no alto do morro que brotam dos quintais ancestrais negros.

Dona Janaína, erveira e cria do Morro do Salgueiro, sobre a erva Aperta-ruão:

Antigamente, os partos aconteciam aqui mesmo no Salgueiro e tudo com o uso de ervas medicinais. A erva aperta-ruão – assim conhecida em nosso território –, por exemplo, era muito utilizada, antigamente, pelas parteiras aqui na comunidade para poder cicatrizar, após o parto, as partes uterinas da mulher que deu à luz. E isso resolvia mesmo porque tínhamos uma parteira

¹⁰⁶ Promulgada em 9 de janeiro de 2003, essa lei estabelece a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira dentro das disciplinas que já fazem parte das grades curriculares dos ensinos fundamental e médio. Importante mencionar, ainda, que em 10 de março de 2008, a Lei nº 11.645 veio a ampliar a ação da Lei nº 10.639 ao incluir, dentro da temática obrigatória, a história e cultura indígena.

aqui muito experiente e ela sempre usava essa erva. (Depoimento publicado em 07/02/2022).

Seu Jurandir, erveiro e cria do Morro do Salgueiro, sobre a planta Guiné:

A planta guiné serve para tomar banho e para vários tipos de coisa... alergia no corpo, ferimento, essas coisas todas aí. Pode fazer um banho, esfregar ele em um balde com água e passar no corpo que é bom para a pele. Serve para coceira também... é só colocar em um balde com água, esfregar e passar no corpo. (Depoimento publicado em 16/03/2022).

Tia Vera e Tia Jandira, erveiras e ambas nascidas no Morro do Salgueiro, sobre a erva Moura ou 'Maria Pretinha':

(Tia Vera) A erva moura ou 'Maria Pretinha' é um ótimo remédio anti-inflamatório. É pra banho, mas eu como as bolinhas dela desde criança. Nunca morri. (Depoimento publicado em 17/03/2022).

(Tia Jandira) Eu me lembro de Dona Maria de Paquetá que tinha um filho com deficiência, um pequeno... ela apanhava muito isso. Eu conheço pra banho, sabia que dava pra comer não. (Depoimento publicado em 17/03/2022).

Dona Glória, erveira e cria do Morro do Salgueiro, sobre a Ora-pro-nóbis:

Meu marido, outro dia, tomou um pouco da ora-pro-nóbis e achou que o açúcar baixou um pouco. Eu estava com os ossos tudo doendo, tomei um pouco do insumo e me senti muito bem. Não estava conseguindo levantar os braços e agora já levanto, o joelho estava todo ferrado e hoje já acordei melhor. Eu faço um insumo, bato com água e bebo. Aqui no meu quintal tenho muitas ervas medicinais; tenho abacaxi pequeno, babosa, folha-peixinho, parreira... muita coisa! (Depoimento publicado em 30/03/2022).

Tia Rosa Mel, caxambuzeira-erveira e cria do Morro do Salgueiro, sobre a Trapueraba:

A minha mãe pegava a trapueraba e fazia um banho. Quando a criança estava com as fezes amareladas e indisposta, a minha mãe fazia um banho com essa erva; dava três gotinhas de chá de trapueraba para a criança doente e a banhava. Rápido a criança ficava boa. Dava o banho e o chá e não era grande quantidade... eram três golinhos na criança pequena e o banho. Minha mãe, tia Paulina, era a rainha das ervas; usava muita erva aqui com a gente. Ela era de Macuco, mas veio para o Salgueiro com 5 anos e regressou ao *Órun* aos 91 anos. (Depoimento publicado em 05/07/2022).

João Ramos, indígena do povo Ticuna, natural do Amazonas no Rio Solimões, doutorando em Antropologia pela UFRJ, sobre o Óleo de Copaíba:

Por conta da pandemia, em minha dissertação¹⁰⁷, eu trabalhei com plantas, ervas, cascas, entrecascas e a diversidade de recursos que a natureza oferece para a gente para poder tratar os sintomas de qualquer doença. (...) No momento, agora, até para indicar para você que está com problema de garganta... é muito bom óleo de copaíba; só passar perto da região que acaba rapidinho com qualquer tipo de infecção. (Depoimento publicado em 22/07/2022).

Portanto, falar de territorialidades negras e indígenas é falar sobre uma sabedoria milenar que sempre conviveu em harmonia com a natureza (Suruí, 2021). Como nos ensina Aílton Krenak, “a terra é da própria terra e nós somos elementos dessa terra. Ou seja, a terra faz parte de quem somos”¹⁰⁸ (Krenak, 1999, p. 29). Isso significa que a noção de humanidade instituída pelas imbricações coloniais penetrantes é fragmentada justamente por causa dessa compreensão de se entender desconectado da natureza¹⁰⁹ – como se esta estivesse a seu serviço e não fosse parte de sua família.

O desequilíbrio ambiental sinaliza, antes de mais nada, um desequilíbrio conosco, com a nossa compreensão humana, com a nossa forma de nos perceber. São as raízes que sedimentam a existência da comunidade... tanto que um povo desenraizado é um povo que esquece de onde ele é e, por esse motivo, tem dificuldade de saber para onde está indo. (Krenak, 1999, p. 27).

“Quando não souberes para onde ir, olha para trás e saiba pelo menos de onde vens” (Provérbio indígena). E de onde eu venho, aprendi com minha avó cabocla – filha de pai negro e mãe indígena – sobre o poder das folhas (em chás, emplastos, defumadores, incensários...) e a importância dos cânticos (tradição religiosa) para que elas acordem e cumpram sua missão de cura. De sua ancestralidade negra paterna, segundo ela, aprendeu no chão do terreiro que:

Rínrín, a alfavaquinha de cobra, faz com que os olhos do corpo e da alma fiquem limpos. *Pèrégún* é muito usada em formas de banhos ou compressas para ajudar a debelar as dores reumáticas.

¹⁰⁷ Ver em RAMOS, João. *A cura está na floresta: plantas e trânsitos Ticuna na fronteira do Peru e Brasil durante a pandemia da covid-19*. Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 2022. Dissertação de Mestrado (126 f.).

¹⁰⁸ Em sentido correlato, há um provérbio africano que diz: “trate bem a terra, pois ela não foi doada a ti pelos teus pais; mas emprestada a ti pelos teus filhos”.

¹⁰⁹ Aquilo que Tsing (2019) nomeia por Antropoceno, esse Homem (com ‘h’ maiúsculo).

Kúkíndùnkú, a folha da batata-doce, ajuda para a restauração do equilíbrio do corpo. *Àwúrepépé* é o botão de Orunmilá (oráculo), a folha da alegria que livra as pessoas das pragas jogadas pelos invejosos. *Ewé-orí*, a folha da cabeça, que trata dos desequilíbrios mentais. *Ewé-àjòbí*, planta que a semente é uma pimentinha rosa e que, quando mastigada ao amanhecer, fecha o corpo... essa aroeira é um famoso anti-inflamatório popular. *Ewé-idà-òrìsà*, espada de Ogum, que corta todas as irradiações negativas. (Vóvó Nilcéa, ensinamentos partilhados durante a vida).

Já por parte de sua ancestralidade indígena materna, foi ensinada (dentro da floresta) principalmente sobre o uso da mastigação das folhas no exercício desta medicina.

Copaíba, o uso do seu óleo é infalível no tratamento de secreções nos pulmões e de todo o aparelho respiratório – como aparece também no relato de João Ramos Ticuna. *Guaraná*, o uso em pó dá força ao cérebro e ao coração; faz o guerreiro ser ainda mais guerreiro. *Catuaba*, um tônico energético que ajuda a vencer as guerras diárias. *Andiroba*, anti-inflamatório com a vantagem de ser cicatrizante. *Açaí* é um alimento medicinal que faz o sangue fraco ficar forte. *Sucupira*, sua semente é utilizada na medicina indígena contra todo tipo de dores causadas por inflamação, principalmente as dores das juntas. (Vóvó Nilcéa, ensinamentos partilhados durante a vida).

Assim como toda territorialidade negra, o Morro do Salgueiro é de base matriarcal – composta pelas ‘tias’ do Caxambu e as erveiras – e podemos perceber também a realização de diversas atividades coletivas. É o caso, por exemplo, da biblioteca Jurema Baptista¹¹⁰, da rádio-poste¹¹¹, do ‘Raízes da Tijuca’¹¹² e da

¹¹⁰ De acordo com Emerson, integrante do coletivo ‘Caxambu do Salgueiro’ ao lado de Marcelo Olajinmina e Ogan Fagner, “Jurema Baptista, já falecida, foi uma educadora que ajudou no reforço escolar de muitas crianças e de muitas famílias. O Marcelo mesmo foi aluno da Dona Jurema. Por isso, a biblioteca comunitária recebe esse nome. Tivemos a sorte de ser lançada com ela ainda em vida, uma homenagem que reuniu seus familiares.” (Comunicação pessoal em 04/06/2023, Emerson).

¹¹¹ Uma parceria do coletivo ‘Caxambu do Salgueiro’ com a Associação de Moradores do morro que garante uma rádio da comunidade para a comunidade.

¹¹² Segundo Marcelo, “o morro do Salgueiro é muito conhecido pela Escola de Samba – Acadêmicos do Salgueiro. Só que o movimento do Samba já acontecia aqui no morro bem antes da Acadêmicos do Salgueiro. Tínhamos três escolas e essas escolas que disputavam entre si. Na década de 1950, foi feita uma fusão e, de lá para cá, surgiu a Acadêmicos do Salgueiro: a primeira escola a colocar o preto, o negro na Avenida como protagonista. Temos Xica da Silva, Chico Rei... temos uma série de sambas aí que estão exaltando o preto... carregamos essa marca. E somos mais do que isso também; inclusive, hoje, vai rolar um baile charme chamado *Black Music* (super conhecido na cidade carioca), no Raízes da Tijuca, um verdadeiro ponto de encontro muito potente aqui do Morro porque ajuda a valorizar nossa ancestralidade”. (Comunicação pessoal em 04/06/2023, Marcelo Olajinmina).

horta¹¹³ que possui o intuito de garantir suporte, autonomia, saúde alimentar e nutricional para toda a comunidade (assim como acontecia em Palmares e na Pequena África).

Além disso, a Floresta da Tijuca conta com variadas espécies da mata que também podem ser encontradas nos ‘quintais produtivos’¹¹⁴ das residências dos moradores do Salgueiro. “Esse chuchu foi a minha vizinha aqui do lado que me deu, vira e mexe ela bate na minha janela e me entrega um balde de chuchu... ela tem um quintal produtivo incrível. Colheu esse chuchu há 3 dias atrás e me deu um pouco. Ela tem também um pé de laranja-da-terra que quando colhe sempre me entrega um pouco e eu preparo um doce pro pessoal. Favela é troca!” (Comunicação pessoal em 04/06/2023, Marcelo Olajinmina). No mesmo sentido me relatou Robson, cria do Salgueiro, que também é responsável pelo herbário localizado no pé do Morro.

A horta/herbário do Salgueiro é mantida pela prefeitura e tudo que é colhido é destinado aos moradores. Nada aqui é vendido. Distribuimos tudo que é plantado para os moradores. Na escola que tem aqui [colégio Bombeiro Geraldo Dias], quando a diretora pede a gente leva para as crianças; mas normalmente os moradores que vêm aqui e levam... é só escolher e damos para eles.

[...] Como aqui tem muita borboleta, para não pousarem na verdura e largar uma larva (que começa a comer o vegetal) costumamos colocar um ovo perto das mudas; assim elas não detonam tudo. Já sabe que tem galinha, tem pássaro, devido ao ovo. Aí já evita de pousar e colocar a larva.

[...] No mesmo sentido, para garantir que não haja larvas de mosquitos, colocamos peixinhos nas fontes de água. Eles comem tudo. Já o grilo só vai no quiabo... aí fazemos um borrifador e borrifamos para ele chegar, sentir aquele aroma e se afastar. Para remédio, temos aqui a laranja, a hortelã, a guiné... tem também a ‘quebra-pedra’ que é excelente para problema de cálculo renal.

[...] Tem maracujá, tem amoras plantadas já. Aqui também tem muita bananeira, já colhemos muitas bananas. Tem cenoura, que é só puxar que ela vem... mas ainda não está no ponto não; a árvore tem que estar em uma altura maior. Muita gente refoga,

¹¹³ As delícias da padaria Caliel são feitas com os mantimentos colhidos na própria horta da favela. Para além da horta comunitária, é comum – ao entrar nas casas – encontrar pequenas hortas e pequenos herbários, de onde é retirado o tempero da comida.

¹¹⁴ Um quintal produtivo é um quintal que tem árvores frutíferas como jaqueira, abacateiro, pé de banana-ouro, pé de chuchu. Todas essas árvores são possíveis de serem encontradas no Morro do Salgueiro.

faz refogado com as folhas das cenouras. Tem coentro selvagem para fazer tempero... tem beterraba e já tem até um jiló aqui já que a galera ainda nem viu. (Comunicação pessoal em 04/06/2023, Robson).

Enquanto conversávamos, duas crianças apareceram correndo e uma delas perguntou apressada “*Robson, o maracujá tá bom? É para fazer suco que o meu pai disse...*” e Robson, na maior calma, respondeu “*o maracujá está verde e ele não madura fora do pé; infelizmente tem que esperar... se estivesse maduro vocês levavam*”. As crianças agradeceram e voltaram correndo para ver quem alcançava o pai primeiro. Me recordei de um pé de manga perto da casa de minha Vó Nilcéa que quando dava fruto nos garantia a sobremesa e a vitamina.

Há cerca de 30/40 anos atrás, chegamos a ter quinze terreiros de Candomblé aqui no Morro. Hoje, temos cerca de cinco terreiros abertos; inclusive, temos um barracão de Candomblé que fica em uma área lá em cima perto do bambuzal e das mangueiras.

[...] Desde os meus dois anos de idade que eu tenho essa ligação com o *ilú* (atabaque); me iniciei em um terreiro aqui no Morro, onde eu sigo até hoje. O meu pai-de-santo é daqui do Salgueiro também... ele começou com 14 anos de idade e hoje está com 54 anos. O nome dele é Paulo Sérgio de Xangô. (Comunicação pessoal em 04/06/2023, Ogan Fagner).

Desde sempre, as árvores dizem muito sobre a gente e a nossa permanência cabocla. Ser de terreiro é defender uma forma de existir que gira. E, talvez, seja por isso que sejamos tão perseguidos; justamente por oferecer uma cosmo-possibilidade do viver (Santos, 2018). Não à toa, eu cruzei a floresta seguindo as mangueiras.

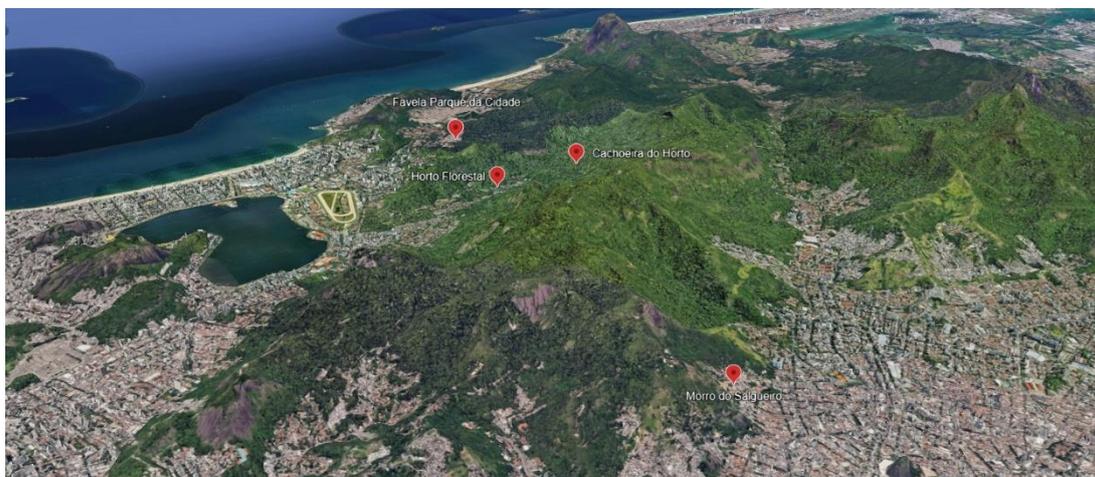


Figura 10: Floresta da Tijuca, Rio de Janeiro (3D)

Fonte: Google Maps

3.2. ‘A mata virgem [da Gávea] se abriu colo, se abriu ventre, se abriu mãe’: o outro lado da Floresta da Tijuca!

Calunga ficou no litoral
 Mas o supremo Nzambi,
 O amuado Calundu
 E o espírito bantu dos ancestrais,
 Deuses jejes,
 Divindades da costa da Guiné,
 Todos chegaram logo
 Pra acompanhar seu povo, e houve fé.
 (Jônatas Conceição da Silva)

Já é mais do que sabido que o Brasil é uma invenção demarcada pela colonialidade, isto é, uma terra compulsoriamente explorada e “repovoada” às custas tanto do sequestro de diferentes grupos em África quanto da destruição dos povos indígenas originários em um processo forçado de desterritorialização (Lima, 2018). Povos desenraizados/removidos do seu mundo, de suas comunidades, de seus laços identitários de afeto. Corpos talhados para o trabalho, para serem invadidos, para serem descartados, para serem destinados à morte. Diversos tipos de morte, inclusive, aquelas em vida ainda promovidas na atualidade.

Viver em diáspora é (sobre)viver em fragmento; é experienciar, a todo momento, a desumanidade. Todavia, como nos ensina Aílton Krenak, a terra germina. Germina não apenas o alimento, como também guarda a história e mantém a ancestralidade de um povo viva (Krenak, 1999).

O branco acha que o ambiente é ‘recurso natural’, como um almoxarifado onde você retira coisas. Para o indígena, a natureza é um lugar no qual você deve pisar suavemente porque ela está cheia de outras presenças. (Krenak, 1999, p. 30).

Essa mata é de caboclo e permanecemos aqui! O povo negro e indígena, mesmo atravessado pela colonização, ousou viver experiências de liberdade tecendo redes de solidariedade horizontais no seio da vigência de uma ordem escravista. Segundo Flávio Gomes (2006), conforme já visto, os portos do Rio de Janeiro foram a maior porta de entrada de pessoas escravizadas no Brasil. Ao retratar o mundo interligado das senzalas e dos quilombos no Rio de Janeiro do século XIX, uma cidade que lucrou em cima da mão-de-obra e do canto de um ‘lamento negro’, o historiador demonstra como que das ruínas se ergueram mocambos – territórios negros cotidianamente reinventados em diáspora a partir de

remoções, gentrificações e ocupações. Desvela-se, assim, uma realidade ainda muito informada e dominada pelo racismo estrutural, isto é, por “uma hierarquia baseada em raça e naturalizada de acordo com o contexto histórico-social brasileiro” (Santos, 2018, p. 61).

Os batuques de terreiros, as rodas de sambas, as maltas de capoeiras reconstroem laços de sociabilidade e raízes de pertencimento pela impressionante capacidade de promover encontro em meio a tantas rotas desconstruídas. Gomes nos conta em sua obra *Histórias de quilombolas* (2006) sobre os já mencionados *zungus*... moradias populares que “redefiniam as cidades atlânticas, produzindo novos territórios” (Gomes, 2006, p. 83). De ‘objetos’ da escravidão, essas zonas urbanas – reinventadas cotidianamente – tinham suas próprias identidades enquanto ‘sujeitos’ de uma história negra no seio do sistema de dominação vigente (Gomes, 2006). Assim como Exu matou o pássaro ontem com a pedra que só jogou hoje... os rastros desse sagrado nas matas cariocas entrecruzam temporalidades, fazendo do passado uma presença no ‘agora’.

Um passado de espoliação que produz, por um lado, processos violentos de toda ordem; mas, por outro, informa sofisticadas práticas ancestrais de resistência que ainda se fazem presente e que, sankofamente¹¹⁵, seguem disputando continuidade (de existências) pela memória de caminhos alternativos que já foram abertos e percorridos pelos nossos antepassados – um movimento constante de resgate daquilo que foi perdido e, por conseguinte, descontinuado e ‘quase’ esquecido.

A antiga Freguesia da Gávea – cujos limites, à época, compreendiam os atuais bairros do Jardim Botânico, Gávea, Leblon, Rocinha e São Conrado – foi palco de fazendas de café e de tabaco (Souza, 2012). Além do Conde Santa Maria

¹¹⁵ Na série *Sankofa – A África que te habita* (2020), composta por 10 capítulos, estrelada por Zezé Motta sob a direção de Rozane Braga, o fotógrafo César Fraga e o Professor Maurício Barros viajaram por nove países africanos para investigar a verdadeira história da escravidão e seus impactos, conhecendo os locais de memória do tráfico de negros escravizados para o Brasil. Resgatam a simbologia de Sankofa. A série resgata os registros de **Sankofa** enquanto um pássaro mítico, de origem africana, que faz um voo de retorno ao passado para adquirir as pedras do conhecimento e da sabedoria de herança ancestral. Sankofa é portador da mensagem que nunca é tarde para regressar e apanhar aquilo que ficou para trás. **Abdias do Nascimento** chega a aprofundar esse conceito ao abordar sobre a importância de retorno ao passado para ressignificar o presente e construir o futuro em *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado* (2016). No mesmo sentido, inclusive, enuncia o provérbio indígena ‘*you cannot forget from whom you are and from where you came, because as you know who you are and where you are going*’ (Krenak, 1999, p. 27).

e do Marquês de São Vicente, outros senhores comandaram o terreno que, atualmente, corresponde aos bairros da Gávea, Jardim Botânico, Leblon e Lagoa. Tal percurso histórico é desenvolvido por Laura Olivieri Carneiro de Souza em sua tese de doutorado que aborda sobre o Horto Florestal a partir de uma perspectiva de afrocentricidade e comunidade tradicional¹¹⁶, reconhecendo-o enquanto um lugar de memória histórica da cidade do Rio de Janeiro (Souza, 2012). De acordo com a historiadora, a forma de ocupação dessa localidade remete a uma época anterior aos engenhos de açúcar e das plantações de café cujo uso da mão-de-obra era a escravizada¹¹⁷.

O início do processo de colonização da região remonta ao ano de 1575, com a edificação do Engenho de açúcar D'El Rey. A história, contudo, é mais antiga, embora se tenha muito pouca informação sobre essa época. As que existem são da ordem do simbólico e remetem à ancestralidade do lugar: são “as marcas do sagrado na Floresta” (Fonseca *apud* Oliveira, 2005), como o enorme Jequitibá mata adentro e os caminhos de pedra em pé-de-moleque, datados do século XVI, que levavam ao templo sagrado daquela árvore— *Iroko*¹¹⁸. Ora, quem andava e construía estradas e capoeiras sagradas pelas matas do Horto nessa remota época senão os nativos e os pioneiríssimos no quilombismo¹¹⁹? (Souza, 2012, p. 36).

¹¹⁶ A hipótese que norteou a pesquisa desenvolvida por Laura Olivieri Carneiro de Souza foi a de que a população que reside no Horto Florestal é tradicional, sendo, portanto, portadora de uma memória social que precisa ser preservada. A conceituação de *população tradicional*, neste caso, emana de Eric Hobsbawm (2006), ainda que outros autores, como Jeanne Marie Gagnebin (2009) e José Maurício Arruti (2005), tenham somado explicações que em muito contribuíram para o entendimento dessa noção. A historiadora toma como base também, igualmente, a obra *O saber local* de Clifford Geertz (2003), em que o autor conceitua a sabedoria da população de uma dada localidade a partir de sua cultura, dos usos e costumes de sua historicidade. É nesse sentido desenvolvido por Geertz que Souza faz referência aos saberes tradicionais ao longo de sua tese de doutorado.

¹¹⁷ Segundo Carolina Câmara Pires dos Santos (2018, p. 106), “a princípio houve a tentativa de utilizar mão-de-obra indígena, mas dado o fracasso de tal empreitada, Antônio Salema dizimou as comunidades Tupinambás e, após o genocídio indígena, aconteceu a substituição pela força de trabalho escravizada africana.”

¹¹⁸ *Iroko* é um dos orixás mais antigos da Nação Kêtu. Orixá pelos nagôs e vodun ‘Loko’ para os jejes. Representa o tempo e rege a ancestralidade. Isso significa que, para os africanos e afro-brasileiros, ‘Tempo’ integra o plano do sagrado... *Iroko* foi a primeira árvore plantada na terra, por onde desceram todos os demais orixás. A árvore simboliza o tronco ereto e viril, membro fecundante e elo entre esses dois mundos. Por este motivo, é considerado o comandante de todas as árvores sagradas e do próprio espaço-tempo onde determina o início e o fim de tudo. Uma deidade ancestral responsável pela preservação das florestas. Na África, esse ancestral faz morada na própria árvore *Iroko* ou na amoreira africana, atingindo até 45 metros de altura. ‘Reconstruído’ no Brasil (afro-diáspora) pela árvore gameleira branca ou figueira branca; exerce esse papel dentro dos terreiros, onde comumente é visto um Ojá (laço branco, ornamento do tronco de árvores sagradas) no seu entorno. *Iroko* é a própria representação de ancestralidade, dos antepassados e da história da comunidade onde foi cultuado. (*Vó Nilcéa*)

¹¹⁹ O conceito de Quilombismo emana de Abdias do Nascimento ([1980], 2019).



Figura 11: Sumaúma¹²⁰, 2022
Fonte: Matheus Ribs

¹²⁰ A Sumaúma é uma das árvores mais extraordinárias da Amazônia por seu gigantismo; também conhecida como a “árvore da vida” ou “escada do céu”. Sua copa se projeta acima de todas as demais árvores servindo de abrigo e proteção para outras espécies de flora e para inúmeros pássaros e insetos. Já suas raízes (as sapopemas) são capazes de absorver água das profundezas do solo amazônico; hidratando não apenas ela, mas outras árvores de espécies diferentes. Em períodos específicos, quando as raízes atingem um determinado nível de umidade, a árvore solta esse excesso e irriga todo o seu entorno. Por conta de todas essas características, é considerada pelos povos indígenas como a Rainha da Floresta, a Árvore-Mãe. Suas enormes sapopemas, quando golpeadas, o som ecoa por longas distâncias, por isso ela era um meio de comunicação entre os povos da floresta. Segundo algumas lendas amazônicas, o Curupira, entidade protetora da floresta, bate um casco de jabuti com força nas sapopemas da sumaúma para checar se elas estão suficientemente fortes para resistir às tempestades e para avisar a entrada de possíveis invasores. Tanto a seiva da Sumaúma como seus frutos são usados para diversos fins que vão desde os medicinais, até os alimentícios ou para utensílios de uso do dia-a-dia. Quanto à sua sacralidade, de acordo com a sabedoria da floresta, na base da sumaúma há um portal – invisível aos olhos humanos não-iniciados – que conecta esta realidade com o universo espiritual, por onde seres mitológicos das matas entram e saem. (*Vó Nilcea*).



Figura 12: Iroko, 2022.

Fonte: Matheus Ribs

Isso significa que “já havia uma presença africana [e nativa] atuando no local, embora o momento histórico seja contado a partir da presença do colonizador” (Santos, 2018, p. 106). A existência do Jequitibá – e não somente dele, como também de demais árvores sagradas como a Jaqueira – materializa uma divindade cabocla que “cumpre o seu destino de proteção e auxílio”¹²¹ (Fonseca, 2005, p. 18) frente à especulação imobiliária, gentrificação, racismo habitacional e racismo ambiental que assolam a região.

¹²¹ De acordo com Denise Pini Rosalem da Fonseca (2005, p. 17/18), por se tratar de um orixá materializado sob a forma de árvore, Iroko é cultuado com devoção pelos seus protegidos e não pode deixar de estar presente, assim como os demais orixás, nos terreiros jêje-iorubanos. Conta uma história que, certa vez, estando um terreiro de Pernambuco ameaçado de invasão e destruição, todos os instrumentos rituais sagrados foram colocados no interior do Iroko, em uma cavidade que se abriu no tronco daquela árvore para recebê-los e se fechou para preservá-los até que os perigos passassem. Mais uma vez aparece a figueira – desta vez como uma divindade negra – para cumprir o seu destino de proteção e auxílio.



Figura 13: Jequitibá centenário na mata do ‘Pai Ricardo’.
Fonte: Arquivo Pessoal.

Escapando ao binômio dual de Casa-Grande/Senzala, a acadêmica e ativista negra Carolina Câmara Pires dos Santos, baseada na obra de Souza (2012), consolida – em sua dissertação de mestrado *Elekô: Mulheres Negras na Luta por Direito à Moradia na Cidade do Rio de Janeiro* (2018) – um apanhado sobre importantes redutos quilombolas que desbravaram espaços e firmaram raízes nessa região do Rio de Janeiro, no século XIX.

Impedidos de passar pelas vias principais – como a estrada da Vila Canoa – , africanos e nativos abriram passagem pela mata. Por esse motivo, tanto o Horto Florestal como o Parque da Cidade (e aqui contemplo também a Rocinha), de acordo com a autora, foram locais estratégicos de possibilidade de chegada para

quem vinha da Tijuca/Alto da Boa Vista em direção aos quilombos das Camélias¹²², no Alto Leblon, e da Sacopã, na Fonte da Saudade (Idem).

Com a venda do Engenho Del Rey em 1596, a construção que abrigava sua matriz fora abandonada pelos portugueses, pois a sede do novo empreendimento colonial, nomeado Engenho Nossa Senhora da Conceição da Lagoa, seria construída em outro local. Desse modo, o espaço abandonado foi ocupado por escravizados fugidos ou mesmo por negros livres que promoviam a chegada aos quilombos da região e, posteriormente, se articularam junto ao movimento abolicionista; erguendo assim um papel fundamental no processo de abolição da escravidão no Brasil.

[...] Ao considerar a presença de quilombos na região no período colonial, há que se fazer referência às ocupações realizadas pelos escravizados que estabeleceram suas rotas de fuga no território, especificamente o Morro das Margaridas, conforme aponta o autor Eduardo Silva (2003), seja para alcançar o Quilombo do Sacopã (Lagoa) ou o Quilombo das Camélias (Leblon). (Santos, 2018, p. 107).

Portanto, a trilha que liga atualmente o Horto Florestal com o Parque da Cidade e Rocinha revela-se também enquanto um espaço de ação social negra que, em seus rastros, ajuda a entender como esse povo diante da escravização sempre buscou agir para permanecer... sendo certo que para o africano arrancado do seu lugar de origem e despossuído de seu próprio corpo em diáspora, tecer uma rede de socialização comunitária – cujo único elo seria a ancestralidade – é a garantia de sustentação de um código coletivo.

Em um encontro que tive com Leandro Cristiano dos Santos¹²³ – mais conhecido como Leandro ‘Urso’ –, nascido e criado na Favela Parque da Cidade, Vice-presidente da Associação de Moradores da Vila-Parque, ele conta que

Nós começamos a resgatar nessas trilhas as ervas que a mata conservou, a partir dessas rotas de fuga. A jaca, por exemplo, é uma marca de onde passaram os negros porque eles comiam, andavam e jogavam os caroços na mata como forma de demarcar

¹²² De acordo com Antônio Carlos Firmino, a Camélia era a planta que simbolizava os abolicionistas. Tanto que, no livro ‘Camélias do Leblon’ (de autoria do Eduardo Silva), a Princesa Isabel receberia um buquê de Camélias para identificar que ela também era a favor da Abolição. Onde, hoje, é a ‘Vila Rizzo’ em São Conrado era a fazenda de São José da Lagoinha, onde os abolicionistas se reuniam. E, segundo a antiga proprietária de lá, uma das minutas/versões da Lei Áurea ter sido escrita ali. (Comunicação pessoal em 26/05/2023).

¹²³ Vice-Presidente da Associação de Moradores da Vila Parque, encarregado na prefeitura da AP2, projeto ‘Na régua’, museu *Sankofa*; Professor de sustentabilidade na Escola Parque, Guia e Agente Ambiental no Parque da Cidade.

o caminho percorrido. (Comunicação pessoal em 14/12/2022, Leandro ‘Urso’).

Tais trilhas, pela Floresta da Tijuca, não apenas revelam trajetos de fuga tracejados com caroços de jaca, como também conservam arquétipos que remetem a essa convivência das culturas negra e indígena com suas espiritualidades ancestrais – é o caso de antigos pontos riscados de pemba, perto dos rios, que indicam a realização de uma pajelança, de um sacrifício, de uma entrega, de um culto do Candomblé e/ou da Umbanda com as ervas das/nas matas quilombolas pertencentes à antiga Freguesia da Gávea.

Utilizando os termos de Santos; tanto a comunidade tradicional do Horto Florestal como a favela Parque da Cidade, encravam uma “terra de preto em bairro de branco” (Santos, 2018, p. 105)... em outras palavras, ‘Pequenas Áfricas’ que – também descendentes de Palmares – se articulam coletivamente e garantem seu grau de autonomia e autossustento. Os relatos que se seguem, colhidos nas entrevistas realizadas com os moradores do Horto e da Vila-Parque durante a pesquisa de campo, ilustram elucidativamente tais meandros e dinâmicas de organização associativa.

Dona Cleide, moradora da comunidade tradicional do Horto Florestal:

Quando nossos familiares chegaram aqui, tinha a ruína do Engenho e o pessoal foi construindo em volta, aproveitando o que já tinha. Não tinha luz, então nossos avós usavam a resina da seiva das árvores para acender as lamparinas.

[...] O caminho aqui era estreitinho, cheia de mata e barro. Nós, moradores que nos articulamos para fazer esse cimentado: um deu um saco de cimento, outro viu areia e foi indo. Já estão querendo reforçar, inclusive, porque está tudo esburacado novamente.

[...] Nas festas juninas aqui, eu me dava bem. Época de festa junina era época de comer doce bom e caseiro: cocada, pé-de-moleque, paçoca. E ninguém cobrava nada, cada morador levava um quitute, doce ou salgado. Tinha gente que chegava com uma panela cheia de canjica e todo mundo comia à vontade. Vinha todo mundo mesmo... cada um trazia um pouco e todo mundo se divertia e festejava junto.

[...] Aqui é bom que todo mundo se conhece e todo mundo toma conta de todo mundo. Tem lugar aí que se criança estiver na rua, o pessoal olha e nem se importa, né? Mas aqui no Horto não...

como todo mundo já se conhece, as pessoas se cuidam.
(Comunicação pessoal em 08/05/2023).

Washington ‘Magrinho’, cria da Favela Vila-Parque da Cidade:

Nascido e criado. Moro na Favela Vila-Parque da Cidade há 56 anos, onde também trabalho como estofador. Sempre quando posso, vou na floresta colher abacate. Tem um abacateiro ótimo ali na passagem para a comunidade do Horto que alimenta nossa comunidade desde os nossos antepassados. As gerações anteriores sempre colheram ali e nos ensinaram a colher também.

[...] O abacate daqui é maravilhoso, a casca dele é fininha e por dentro é carne pura. Quando a casca começar a ficar roxa, significa que está pronto para comer. Não adianta sacudir. Somente quando a casca dele começa a ficar roxa que ele amadurece. Aí, uma vez completamente maduro, é só abrir e raspar no fundinho o abacate purinho. É muito gostoso. Sem agrotóxico, sem nada... direto da natureza para a nossa casa.

[...] Quando consigo pegar muito abacate, eu distribuo na favela. Dou para as crianças, para o pessoal mais idoso. Sempre distribuo. Mas quando só consigo colher um ou dois, então levo pra minha casa. Pode ficar com esse! (Comunicação pessoal em 17/04/2023).

Andreia Martins, cria da Favela Parque, idealizadora do Projeto Parque

Vivo:

O que eu sempre quis foi uma educação melhor para as pessoas. Eu passava aqui, via o prédio vazio [atual sede do Parque Vivo localizada em uma das saídas da Favela Vila-Parque da Cidade], desocupado, com algumas pessoas em situação de rua ou se drogando. E, eu pensei, “eu já passei por essa situação de estar aqui nesse mesmo ponto de ônibus para estudar. Por que eu não posso ajudar essas pessoas agora que eu tenho uma condição melhor?”. Foi quando eu falei com a Carla, ela estava desempregada... e decidimos montar – onde é a biblioteca – uma salinha de reforço escolar para as crianças. E dali a gente foi... estamos aí há 18 anos. Começamos com uma salinha e tudo que tem aqui foi adquirido com cada um ajudando um pouco; com doações, com coisas que trouxemos de nossas casas.

[...] A gente aqui atende a Favela Vila-Parque da Cidade e a Rocinha. Temos desde os três anos até a terceira idade. Alfabetizamos muita gente. Tiramos muita criança da rua e levamos à praia, ao cinema, ao teatro, ao museu. Até hoje, tem criança que só consegue jantar porque frequenta o Projeto. Aqui também tem ginástica para a terceira idade, mas no período da tarde. É uma forma de melhorar a condição social mesmo. Hoje, inclusive, temos gente de 80 anos que faz curso de informática.

[...] Aqui já teve aula de saxofone, acredita? Teve também um curso de confeitaria & empreendedorismo para todas as faixas etárias. O pessoal aprendeu a fazer *brownie* e várias adolescentes passaram a vender aqui na comunidade como possibilidade de caminho de saída da situação de vulnerabilidade. Uma menina que aprendeu a fazer chocolate, inclusive, conseguiu pagar o segundo grau dela todinho só com o que recebia das vendas dos doces. Tínhamos também um professor Grão Mestre de *Muay Thai* que vinha para dar aula. O Joca da Rocinha, por exemplo, é um campeão mundial de *Muay Thai* que aprendeu a lutar aqui no Parque Vivo.

[...] O Parque Vivo – para mim – é um projeto que eu considero um transformador de vidas e inovação para todas as áreas; que me faz, constantemente, olhar pra trás e lembrar a criança que eu fui para entender se estou indo pelo caminho certo. (Comunicação pessoal em 31/05/2023).

Nota-se e confirma-se, assim, a máxima de que Palmares vive nos quilombos da atualidade – abordados neste trabalho – cuja força vital de Exu permanece interiorizada nas práticas e condutas de seus descendentes. A seiva das árvores da onde se extraía um óleo – aproveitado para a iluminação – em Palmares é a mesma utilizada pelos vovôs e vovós do Horto – séculos mais tarde – para acender as lamparinas, como nos traz Dona Cleide em seu relato.

Marca-se, assim, – assim como no Estado Negro palmarino ancestral fundado por nossos antepassados escravizados e quilombolas – “o fortalecimento do indivíduo enquanto um território [negro] que se desloca no espaço geográfico, incorporando um paradigma vivo e atuante” (Nascimento, 2021, p. 251). Agindo nos seus locais. Seja no ‘terreiro místico’, nas comunidades familiares, nas favelas, nos espaços recreativos – manifestando a música de origem africana ou afro-brasileira... o povo caboclo segue, em cada pisar lento, provocando mudanças nas relações raciais e sociais de um povo que, conforme a perspectiva fanoniana, foi condenado nesta terra¹²⁴. (Nascimento, 2021).

¹²⁴ Referência à obra do psiquiatra martinicano Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra*. Ao analisar a situação colonial, Fanon tensiona política, sociedade e indivíduo, demonstrando de forma clara as estratégias e efeitos do poder dominante — o resultado da opressão é raiva, dor e loucura. Com isso, o autor desmonta a lógica colonial europeia — branca, brutal e racista —, e propõe uma “descolonização do ser”. Só assim, segundo o pensador, seria possível criar um mundo realmente humano onde a massa deserdada de homens e mulheres dos países colonizados e pobres — os condenados da terra — sejam os inventores de sua própria vida. Publicado em 1961, ano da morte de Fanon, o livro é considerado um tratado magistral sobre as relações entre colonialismo, racismo e insubmissão.

Conforme ocorre no Morro do Salgueiro e no Horto Florestal, há um esforço coletivo da comunidade na favela Vila-Parque da Cidade – localizada no bairro da Gávea – em produzir seus próprios equipamentos de suporte à vida. Detentora de uma economia interna muito dinâmica e ativa que responde às demandas locais, a rua do principal acesso à Vila-Parque reúne uma variedade de serviços e comércios (*Habitar o Mapa*, 2021). Tanto que, assim como Washington ‘Magrinho’, muitos moradores garantem sua fonte de renda dentro da própria favela onde residem. Portanto, falar sobre territorialidades negras é versar sobre uma história de resistência e autonomia em que os acordos de autogestão produzem espaços urbanos próprios destinados a atividades coletivas extremamente relevantes para/no cotidiano da comunidade – assim vimos em Palmares, na Pequena África, no Morro do Salgueiro... e, agora, no Horto Florestal e na Favela Vila-Parque da Cidade.

Também inserida no zoneamento limiar entre cidade e Floresta da Tijuca, a favela contribui para a preservação da floresta que a rodeia com iniciativas como: (1) o programa ‘Favela Lixo Zero’ – liderada pela Associação de Moradores – que trabalha com a separação do lixo e geração de renda por meio da reciclagem (*Habitar o Mapa*, 2021); (2) a horta carioca; e (3) os plantios com as crianças pelo Parque da Cidade, bem como o impacto disso na educação delas uma vez que auxilia/contribui para a construção do senso de respeito pelo meio ambiente e na qualidade de vida de todos que o usufruem... quando uma criança compreende a importância de uma árvore, ela entende a razão pela qual não se deve derrubá-la ou destruí-la¹²⁵.

Não há como abordar sobre territórios negros sem considerar a presença de suas espiritualidades ancestrais em suas múltiplas formas de apresentação e de significação da vida no *Aiyé* desde o *Órun*. Toda árvore, para nós, é sagrada. Não à toa, as rotas de fuga das senzalas até os quilombos foram tracejadas na mata, abrindo caminhos alternativos – e não há nada mais Exu que isso –, com caroços de

¹²⁵ Nos termos de Anna Tsing, “toda poluição é global por definição vez que os modelos de mudança climática, por exemplo, são todos sobre a circulação global de ar e água. Você não pode ‘fazer’ a mudança climática em apenas um lugar. O mesmo acontece com a crise da extinção: se você exterminar uma espécie em apenas uma área, ela não será extinta; extinção significa que o mundo inteiro perdeu essa espécie. Todas as formas de poluição são um problema global” (Tsing, 2019, p. 205). Nesse tear, portanto, riscando em contrário aos tentáculos do Antropoceno, decerto que as estratégias de preservação da natureza guardam sofisticadas ações na garantia de preservação da vida.

jaca, neste território afro-diaspórico brasileiro moldado pelas experiências da escravidão e do colonialismo. A jaqueira, na concepção das religiões de matriz africana, como versa os *itans*, é uma *Iyá*¹²⁶ *Mí* que atende pelo nome de *Apaoká* (a senhora das árvores sagradas).

Desde pequena, ouvi dentro do terreiro de minha vovó Nilcea (e outras mais velhas) que entre as nossas ancestrais havia três irmãs, isto é, três *Iyá Mí* – *Meperé*, *Bokôlo* e *Bambá* – que fizeram um pacto. As três juraram jamais engravidar, prometendo – entre si – que nunca gerariam vidas. Porém, um dia, *Bambá* conheceu *Orisá Okô* (o senhor da agricultura) e se apaixonou. Dessa paixão, nasceu um menino. *Odé Erinlé* (o caçador de elefantes), assim que se chamou filho de *Bambá*. Por ter quebrado o pacto que havia selado com suas irmãs, ela decide ir morar em uma árvore chamada *mogno-da-guiné*; e, então, a *Iyá Mí* recebe o nome de *Apaoká*.

Por ser habitada por uma *Iyá Mí*, a jaqueira não é uma árvore qualquer¹²⁷, detendo um útero ancestral possível de ser visto nas *Apaokás* mais antigas – ela abre no meio para depois envolver a si mesma e, uma vez, plantada, passa a se reproduzir sozinha. Os galhos são o abraço dessa dama assumidamente acolhedora de todos os povos e de todas as etnias. A esse respeito, Antônio Carlos Firmino, idealizador do *Museu Sankofa – Memória e História da Rocinha*, onde reside há 30 anos... em uma

¹²⁶ O termo *Iyá*, enquanto figura central da cultura Iorubá, não é marcado por gênero. Elucidado por Oyèrónké Oyèwùmí (2021), corresponde a um processo de nascimento que fala de corpo-espírito. *Iyá* é artista da existência, é quem dá a vida, é quem traz a vida. Todos nós só chegamos ao mundo dos nascidos e só o experimentamos nessa dimensão porque atravessamos o portal de *Iyá*. Tal categoria que vai se espalhando porque dentro do próprio texto da Oyèrónké com a expansão do que se entende por ‘família’ em que tudo que vem da linhagem matrilinear pode ser *Iyá* também a partir da circunstância interacional-relacional.

Iyá é quem potencializa as *onás* (crianças) de vida, para a vida, no transcorrer da vida; fazendo delas *eniyans* (uma obra de arte viva). Portanto, *Iyá* é um conceito dinâmico e estendido, impossível de ser compreendido nos pilares de paternidade/maternidade do Ocidente. *Iyadade* é movimento partilhado que prolifera, é a potência que permite a prole que descende existir, podendo se fazer presente em qualquer corpo-espírito (de qualquer gênero). Ser *Iyá* significa ser o vetor de força que apresenta, potencializa e expande o mundo para a *oná*. A noção de família em África é expandida.

¹²⁷ O mesmo ocorre com a árvore amazônica *Sumaúma*. Contam os ancestrais indígenas que, em tempos muito antigos, o marido de uma curandeira foi picado por uma cobra venenosa e ela nada pôde fazer para salvá-lo. Passado o luto, a moça se dedicou a pesquisar a cura para a picada de cobras. Ela descobriu que o tubérculo da planta *jérgon sacha* não só curava as picadas, mas também dava à pessoa imunidade contra o veneno de outras picadas. Só que, infelizmente, um dia o filho da curandeira foi picado e o remédio não funcionou. Desesperada, ela tomou uma medida radical: usando rapé, suplicou ao espírito da planta que deixasse seu filho viver. Em troca, a curandeira concordou em tornar-se espírito e viver para sempre na base da *Sumaúma*. Por isso é que hoje tem a “Mãe *Sumaúma*”, esse espírito que ocupa um lugar de honra no reino da floresta. É ela quem, com sua poderosa energia, olha e protege as plantas e os animais das matas e da natureza. (*Vó Nilcéa*).

caminhada pela favela, me apontou essa árvore que marca a ponte de ligação do nosso povo com a negra vida ancestral.

Olha essa jaqueira e onde ela está? Na Estrada da Gávea ‘saindo’ do asfalto. Provavelmente, pelo diâmetro dela, deve ter mais de 100 anos. Tem uma outra lá em cima, sabe? Na Rua 1. Há três grandes jaqueiras na Estrada da Gávea, dentro da Rocinha, e creio que o diâmetro daquela jaqueira lá da Rua 1 seja maior do que o das duas Jaqueiras daqui debaixo juntas. Mas, o que significa elas estarem aqui na Estrada da Gávea? E o que isso diz sobre a presença das nossas ancestralidades? Quem construiu a Estrada da Gávea (rebatizada com esse nome em 1917)? Por mais que a Abolição já tivesse acontecido, essa Estrada foi construída por mãos negras. Então, certamente, deve ter servido como fonte de alimento para esses trabalhadores e suas famílias; como também serviu para aqueles que marcaram as rotas de fuga na mata com os caroços de jaca.

[...] Toda árvore, para nós, é sagrada; mas algumas são mais utilizadas, né? É o caso da Jaqueira, uma árvore que não é da flora brasileira, muito utilizada em cultos de matriz africana. Então, pra mim, elas estarem na Estrada da Gávea pode ser também o indicativo de algum assentamento como forma de suportar toda a carga de dor e sofrimento. São os sinais, as marcas, o tracejar da presença negra. É entender como se deu as ocupações para compreendê-las de acordo com o momento econômico, político, social e histórico da época.

[...] A Rocinha não é de 1930. A Rocinha é daqueles primeiros habitantes que moraram aqui, que são os povos originários. Se estamos nos propondo a falar de ‘memória histórica’ não podemos negar isso e, se for para fazer isso, então não estou afim de falar de museu. Sabe por que a ocupação da Rocinha começa de cima para baixo? Por uma questão de estratégia! Porque lá de cima era possível ter uma melhor e mais precisa visibilidade sobre quem circulava na região. (Comunicação pessoal em 26/05/2023, Antônio Carlos Firmino).

Assim como os palmarinos do século XVI e XVII, em Pernambuco, situavam-se nas partes mais elevadas da Serra da Barriga; o mesmo refinamento estratégico de mobilidade e integração na mata – pela garantia de permanência – imbuíu o povo negro do Rio de Janeiro nos séculos XIX e XX. Dessa forma, decerto que a presença dos redutos quilombolas revela ações¹²⁸ realizadas pelos

¹²⁸ Atualmente, em frente à PUC-Rio, tem a escola Luís Delfino. Essa escola tem uma planta arquitetônica datada do período imperial. Segundo as informações, foi um escravizado-forro chamado Zózimo que pediu, em 1867, ao Pereira da Silva (dono da fazenda à época) o local do Alpendre para ensinar crianças negras a ler e escrever. Ou seja, alguns anos antes da Abolição, existia uma escola para alfabetizar as crianças negras e pobres da localidade. Estamos falando de uma educação libertária em ‘pretuguês’ no século XIX. Estamos falando de luta e não de outra coisa. (Antônio Carlos Firmino, comunicação pessoal em 26/05/2023).

escravizados e libertos nessa terra... enunciando, assim, a existência de uma Gávea cabocla que luta e resiste – historicamente – por vida e liberdade.

Justamente por ser distante dos centros urbanos, a região era ‘oficialmente’ conhecida por reunir casa de jogos. As ruínas da demolição de uma delas, inclusive, podem ser encontradas no atual Parque da Cidade, ao lado dos destroços de um Casarão próximo ao Museu Histórico.

A história das terras do atual Parque da Cidade remonta ao século XVI quando Manuel Bento adquire as terras e depois a transfere para a família de Francisco Rodrigues Ferreira, que a utiliza para plantações de café. Depois, em 1809, o Solar de Santa Marinha foi erguido, tornando-se parte da chamada Chácara do Morro Queimado e tendo como sua primeira proprietária D. Catarina de Sena. Na época, a casa tinha apenas um andar.

[...] Em 1858 o solar e as terras que o rodeiam, que se estendiam até a Vista Chinesa, foram adquiridas pelo Conselheiro José Antônio Pimenta Bueno, o Marquês de São Vicente, tornando-se sua casa de verão. O imóvel recebeu como acréscimos o segundo pavimento, um alpendre e a decoração em ferro e vidro. (*Habitar o Mapa*, 2021).

Sobre ‘a história que a história não conta’, classificada por Leandro ‘Urso’ como a ‘história não-branca’... fui convidada a me questionar, de forma crítica e reflexiva, sobre inquietações que secularmente flagelam os corpos negros e caboclos – inclusive o dele e o meu – racializados como ‘inferiores’ pela colonialidade.

Nesse sentido, oportuno se faz o relato de Nego Bispo (Santos, 2018, p. 44/45): “Quando provoço um debate sobre a colonização, os quilombos, os seus modos e as suas significações, não quero me posicionar como um pensador. Em vez disso, estou me posicionando como um tradutor. Minhas mães velhas e meus pais velhos me formaram pela oralidade, mas eles mesmos me colocaram na escola para aprender, pela linguagem escrita, a traduzir os contratos que fomos forçados a assumir. Fui para a escola da linguagem escrita aos nove anos, mas, desde que comecei a falar, fui formado também por mestras e mestres de ofício nas atividades da nossa comunidade. Quando fui para a escola no final da década de 1960, os contratos orais estavam sendo quebrados na nossa comunidade para serem substituídos por contratos escritos impostos pela sociedade branca colonialista. Estudei até a oitava série, quando a comunidade avaliou que eu já poderia ser um tradutor. (...) O nosso povo, por não saber ler a língua do colonizador, não sabia como funcionavam as escrituras, perdendo assim muitas possibilidades de viver nas suas terras. Então o nosso povo resolveu que alguém de nós deveria saber ler e escrever português para enfrentar essa situação. Fui formado para isso e faço isso até hoje. Por isso digo que não sou um pensador, mas um tradutor do pensamento do meu povo. E para o meu povo também sou um tradutor do pensamento do colonialista. Quando estamos discutindo colonização, quilombos, seus modos e significações, nós estamos tentando compreender o que faz o colonialista pensar como pensa e como devemos pensar para não nos comportarmos como ele.”

“Agora, qual era o jogo que aqui se jogava? Se aqui era interior, por quê que a Corte Imperial se deslocava de tão longe só para visitar a chácara da Gávea se existiam jogatinas mais próximas? Para que percorrer todo esse caminho para chegar até onde estamos agora? E por quê que era a região que havia mais mulheres trabalhando?” (Comunicação pessoal em 14/12/2022, Leandro ‘Urso’). No ‘avesso daquele lugar’ acontecia uma violenta e silenciosa exploração sexual das escravizadas. A calada da noite agitada de cartas/bebidas/charutos escondia o estupro e a morte de diversas mulheres negras e nativas. Quando uma não conseguia sobreviver até o raiar do dia, as demais companheiras enterravam – em respeito ao axé – seu corpo no meio da floresta para lhe garantir a dignidade e continuidade historicamente negadas (vide o sepultamento dos ‘pretos novos’ que não resistiam, conforme abordado no segundo capítulo).

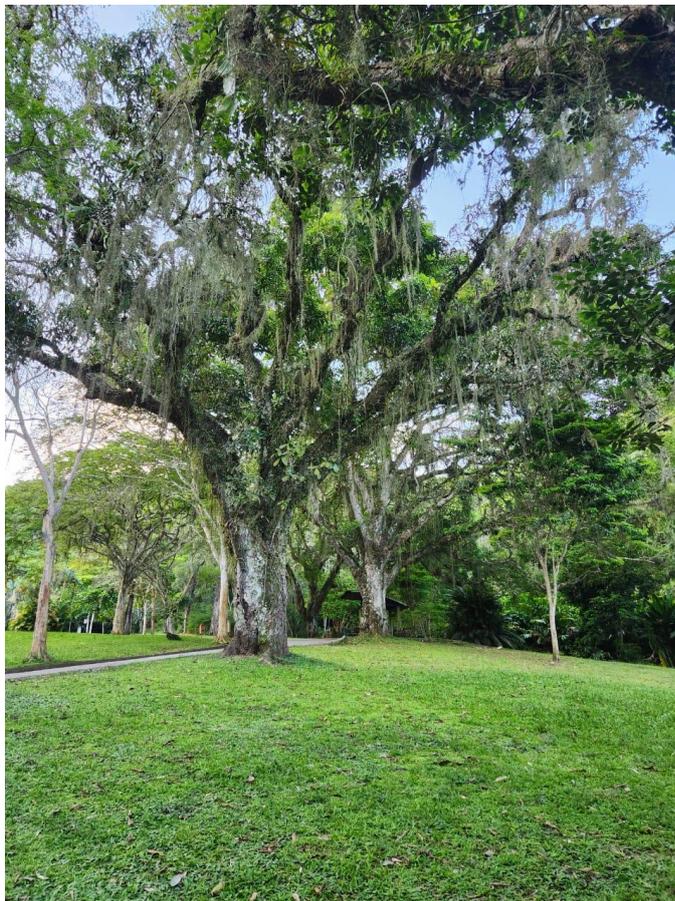


Figura 14: Mangueiras no Parque da Cidade
Fonte: Arquivo Pessoal

Ali, de acordo com ele, plantavam uma mangueira para que as ossadas da irmã que partiu regressassem à terra, ‘voltassem pra casa’ e se tornassem raízes a prover alimentos para o povo que residia na mata. Para que pudessem suportar a

‘intimidade monstruosa’ que as deixava em carne viva. Para que seu ‘lamento negro’ continuasse sendo cantado, gritado e jamais esquecido... uma dor preta por cada corpo tombado, mas que se ancestraliza e insiste/persiste na vida dos que ficaram. Não vão nos calar! – esse é o recado, esse é o nosso brado. “*Até hoje, nas visitas guiadas que faço aqui no Parque da Cidade, quando chego nas mangueiras faço uma louvação à Oxum; pois saudar às águas é clamar por vida*” (Comunicação pessoal em 14/12/2022, Leandro ‘Urso’).

Quando estivemos juntos, eu e Urso saudamos as águas doces; fomos invadidos, enquanto corpos pretos em diáspora, pela saudade da terra-mãe – sentimento típico dos nossos ancestrais africanos que foram desenraizados de sua pátria – e escutamos – juntos –, vindo das raízes, o banzo¹²⁹ ancestral feminino que melancolicamente sussurrava “*foi muito sofrimento, né, meus fios?*”. Águas doces, em forma de lágrimas, escorreram dos nossos olhos e curamos a dor de uma ferida secular em um afro-abraço de um afro-afeto herdado dos nossos antepassados.

3.3. ‘O que herdei de minha gente, nunca posso perder!’

Esse lugar em que eu moro é um lugar de encontro de águas, e isso é bem místico, o lugar chama os cultos. Os espíritos não têm endereço certo. Estão aqui e ali. Mas existe uma vibração espiritual muito forte nesse lugar. Eu acredito que esse lamento negro de que falávamos antes tem a ver com o sofrimento histórico do povo negro que viveu aqui sim. É um sofrimento deles mesmos, dos que eles sofreram aqui. Uma floresta que foi devastada e depois replantada por essa gente escravizada¹³⁰. (Pai Fausto – Depoimento em áudio *In*: Souza, 2012, p. 103)

¹²⁹ Saudade mortal sentida pelos negros escravizados trazidos de África. Tristeza imensa.

¹³⁰ A floresta da Tijuca foi uma área muito explorada entre os séculos XVII e XVIII, com intensa extração de madeira. A partir do século XIX, grandes queimadas foram promovidas na região com o intuito de abrir espaço para as plantações de café, comprometendo a Mata Atlântica e secando os Mananciais. A devastação foi tão grande que afetou gravemente abastecimento hídrico urbano. A produção agrícola com o uso intensivo de monoculturas, o aumento da demanda de água e uma série de períodos de seca na cidade apontaram para a urgente necessidade de reflorestar as cabeceiras dos cursos d’águas. Assim, em 1861, as florestas da Tijuca e das Paineiras foram declaradas por D. Pedro II como “florestas protetoras”, dando início ao processo de desapropriação de chácaras e fazendas ao redor das nascentes, com o objetivo de promover o reflorestamento e permitir a regeneração natural, bem como a recuperação da cobertura vegetal de áreas degradadas. Para isso, utilizaram-se de técnicas e saberes ancestrais indígenas e africanos de replantio; as mãos que colocaram a floresta de pé novamente. Ver em Sales (2021).

Portanto, conforme nos diz Txai Suruí, “nós – os povos indígenas – representamos 5% da população global e, em contrapartida, protegemos 80% de toda a biodiversidade no mundo. Isso significa que falar de povo indígena é falar da vida do planeta. Se pegarmos o mapa do Brasil, veremos que existe floresta em pé onde há a presença dos povos indígenas que fazem esse trabalho da proteção de seus

Conforme já previamente abordado, tanto o atual Parque da Cidade como a região que abrange o Horto Florestal sediaram engenhos de plantação interligados. Nesse interstício de exploração e escravização, todavia, caminhos foram abertos pela mata e territorialidades negras foram erguidas com pílulas de sabedorias ancestrais que possibilitam, até hoje, o autossustento alimentar e medicinal das comunidades localizadas na antiga Freguesia da Gávea, descendentes dessa linhagem cabocla. Sempre houve resistência indígena e africana no Vale. Mesmo diante do extermínio, meus ancestrais construíram seus lugares de memória nas matas da cidade “entrecruzando duas culturas à margem da direção colonizadora europeia”¹³¹ (Souza, 2012, p. 78).

A historicidade mais remota da região e que permanece nas matas até os dias atuais revela construções civis e simbólicas que remetem a uma cultura mameluca. *Irokos* ancestrais protegendo capoeiras históricas na mata e demarcadas por trilhas construídas no século XVI (estruturas de estradas intactas feitas em pé-de-moleque)... rios com nomes típicos do sincretismo religioso, tais como Pai José, Pai Ricardo e Nossa Senhora da Cabeça; ruínas de Senzalas e de Casas-Grandes construídas em taipa de pilão no topo de duas colinas da região (Morro das Margaridas e de Nossa Senhora da Cabeça, na atual Rua Faro), além de outros indícios. (...) Há também traços emblemáticos na ordem simbólica e do sagrado. A religiosidade ancestral do Horto combina o candomblé, o catolicismo e uma espiritualidade que provém da mata e nos revela alguns arquétipos, tais como: Oxóssi, caboclos, pretos velhos. Símbolos que atestam uma experiência quilombola no passado escravista. (Souza, 2012, p. 78/79).

territórios sejam eles demarcados ou não. É graças a isso. Hoje, a gente sabe a importância da Amazônia quando vamos falar da questão da crise climática. Então, é importante que estejamos no centro dessa discussão sobre meio ambiente e ecologia decolonial. (...) Quando será que começaremos, de fato, a fazer parte desses processos de decisão? Quando seremos incluídos? Quando que esses processos começarão a respeitar a sabedoria dos povos indígenas que vivem milenarmente em harmonia com a natureza? (...) Porque nós, povos indígenas, lutamos diariamente – com as nossas vidas – para preservar esse país, para preservar esse planeta... até que as pessoas entendam que a floresta vale muito mais em pé do que no chão.” (Roda Viva, 29 nov. 2021).

¹³¹ Sobre esse processo exusíaco encruzilhado, escurecedoras se fazem as palavras de Nego Bispo (Santos, 2018, p. 45): “Nosso povo foi trazido de África para cá. Diferentemente dos nossos amigos indígenas, que foram atacados em seu território podendo falar suas línguas, cultivar suas sementes, dialogar com seu ambiente. Nós fomos tirados dos nossos territórios para sermos atacados no território dos indígenas. E aí nós precisávamos e precisamos – e temos conseguido – ser muito generosos. Porque mesmo tendo sido trazidos para o território dos indígenas, nós não disputamos o território com eles. Nós disputamos com o colonialista o território que eles tiraram dos indígenas, e isso nos dói. Mas precisamos fazer isso. Senão, onde vamos viver? (...) A surpresa para os colonialistas e a felicidade para nós é que, quando nós chegamos ao território dos indígenas, encontramos modos parecidos com os nossos. Encontramos relações com a natureza parecidas com as nossas. Houve uma grande confluência nos modos e nos pensamentos. E isso nos fortaleceu. E aí fizemos uma grande aliança cosmológica, mesmo falando línguas diferentes. Pelos nossos modos, a gente se entendeu.”

De acordo com os moradores mais antigos do Horto, essa região da trilha conhecida como mata do ‘Pai Ricardo’ – onde se encontra o Jequitibá centenário –, banhada pelo rio ‘Pai José’, era usada para colher capim-gordura¹³² e manjerição; ervas muito utilizadas para o tratamento de várias doenças. Por esse motivo, os *crias* da região batizaram a rota de ‘trilha do capim-sagrado’ e/ou ‘trilha do capim-milagroso’, pois era onde seus ancestrais iam colher o tal ‘capim-santo’. “*Quando criança, eu sofria de crise asmática e vinha curar com Dona Barbosa tomando chá e colocando o pé na bacia. Ela curou muita gente aqui com as ‘famosas garrafadas’ e sucos de pitanga e graviola, bons para abaixar a glicose.*” (Comunicação pessoal em 08/05/2023, Emerson de Souza); me relatou Emerson de Souza – nascido, criado e uma das atuais lideranças comunitárias do Horto.

Decerto que a mata guarda um vasto e sofisticado saber em que toda planta tem a sua função. Todavia, há uma ritualística que precisa ser respeitada sobre quem coze, sobre quem benze – afinal, quem são os *griots*¹³³ da mata? –... correspondendo a um conhecimento passado oralmente de geração a geração. Assim como Dandara e Tia Ciata, a saudosa ervateira Dona Barbosa ensinou para os filhos em vida tudo o que sabe... assim me confidenciou Seu Natalino. Enquanto herdeiro da matriarca, ele carrega a função de dar continuidade ao legado da mãe para ‘não deixar o remédio acabar’.

“*Toda erva é sagrada. Tudo é cantado, tudo é rezado e tudo é devolvido para o meio ambiente, para a terra – que é a dona de tudo. A horta*¹³⁴ *também auxilia em muito no complemento de alimento nas casas do pessoal aí da comunidade*”¹³⁵ (Comunicação pessoal em 08/05/2023, Seu Natalino). Já Aritana, cria da Favela Vila-Parque da Cidade, relata que

¹³² Conhecido também como ‘capim-melado’ pela sua aderência pegajosa.

¹³³ *Griot* é uma espécie de historiador da África Ocidental. Sua importância deriva do fato de ele ser um repositório da tradição oral (Fonseca, 2005).

¹³⁴ Presente na comunidade do Horto, a horta é uma iniciativa socioambiental que integra o projeto “Horto Natureza”, fundado em 2001 por Roberto Fonseca. Composto por quatro voluntários, o projeto tem como objetivo a remoção consciente de animais silvestres de casas ou áreas frequentadas por moradores e a limpeza – bem como a fiscalização – do rio que passa pela comunidade, o Rio dos Macacos. Ver em Krueger (2022).

¹³⁵ Nesse sentido, Nego Bispo, morador da comunidade Saco do Curtume, no Piauí, reflete sobre a relação do Estado brasileiro com os quilombolas, cujas práticas são baseadas na oralidade e na vinculação dos territórios ao cultivo: a terra não pertence às pessoas, elas é que pertencem à terra. “Os contratos do nosso povo eram feitos por meio da oralidade, pois a nossa relação com a terra era através do cultivo. A terra não nos pertencia, nós é que pertencíamos à terra. Não dizíamos “aquela terra é minha” e, sim, “nós somos daquela terra”. Havia entre nós a compreensão de que a terra é

Nasci do meio do mato e sei de tudo, moro lá na parte de cima [da Favela Vila-Parque da Cidade]. Eu planto na lage da minha casa, mas só folha para temperar, comer e beber... coentro-do-norte, saião, mastruz, cheiro-verde, ora-pro-nóbis, capim-limão, boldo, erva-cidreira, couve, bertalha, limão... Quando bebo umas cachaças, pego alguns ramos de boldo para curar a ressaca. Tudo que sei de cura, aprendi com minha avó.

Lá no Parque tem muita jabuticaba e acerola. E quando consigo colher Arnica (folha)... lavo ela, ponho no liquidificador com Saião e Mastruz e fico tomando a semana toda! É ótimo para fortalecer o sistema imunológico. Na verdade, é bom para tudo porque tem propriedades anti-inflamatórias, cicatrizantes, antibacterianas que combatem desde problemas de trato respiratório (bronquite, asma, tosses) até questões estomacais (gastrites). Ah! A arnica também diminui as dores nas articulações. (Comunicação pessoal em 13/06/2023, Aritana).

Estamos diante, dessa forma, de um sistema de organização de mundo que o teólogo-afro Jayro Pereira de Jesus durante o II Encontro Nacional de Tradições de Matriz Africana e Saúde (2012) cunhou de ‘Afrobioética’. Um constructo formado pela noção de vida guiada por uma ética de valores afro-centrados. Nessa perspectiva, o culto às árvores que se faz quando se senta perto de seu tronco, embaixo de suas folhas, sentindo o refrescar do vento, demonstra uma conexão essencial para o elixir e a continuidade da vida¹³⁶.

Os orixás são deuses que estão presentes nos elementos da natureza: eles moram no fogo, nos rios, nos mares, nas árvores, nas montanhas. Neste panteão negro, Ossaim é o orixá das florestas densas que recebeu de Olodumare, o criador, o poder para conhecer todos os vegetais, suas capacidades tanto revigorativas quanto venenosas. Por essa razão, Ossaim é o Orixá que possui o dom de curar pessoas através do seu conhecimento medicinal sobre plantas milagrosas e sagradas.

Conta um *itan* (Simas, 2021)¹³⁷ que, um dia, Ossaim, com um pássaro no ombro e sempre acompanhado por *Arôni*, seu ajudante, juntou as folhas mais importantes da floresta e as guardou numa grande cabaça. Feito isso, pendurou a

viva e, uma vez que ela pode produzir, ela também precisa descansar. Não começamos a titular nossas terras porque quisemos, mas porque foi uma imposição do Estado. Se pudéssemos, nossas terras ficariam como estão, em função da vida.” (Santos, 2018, p. 44).

¹³⁶ “*Sem folha não existe orixá, sem água não existe orixá*” (Provérbio africano): em toda folha se encontra o sagrado.

¹³⁷ Em sua obra *Umbandas: uma história do Brasil*, publicada em 2021, o historiador Luiz Antônio Simas elabora um estudo que se propõe a contar a história do país à luz das umbandas de modo a compreender a origem de nossos rituais de encantamento da vida.

cabaça no galho de uma árvore. Tal fato despertou a curiosidade de outros orixás, que queriam saber o que Ossaim guardava com tanto mistério. Mas Ossaim não revelava o segredo a ninguém. Para resolver o mistério de Ossaim, Iansã, a senhora dos ventos, teve uma ideia estimulada por Xangô, interessado também no segredo do orixá das florestas. Para saber o que Ossaim guardava, Iansã dançou chamando o vento, que derrubou o galho da árvore quebrando a cabaça de Ossaim e espalhando as folhas sagradas pela floresta.

Quando isso aconteceu, os orixás passaram a pegar determinadas plantas e folhas e a considerá-las como suas. Desta forma, aumentariam os seus poderes. Cada orixá escolheu as suas plantas, folhas e flores. Várias nativas da África, várias nativas do Brasil. Havia, porém, um problema. A folha, para se transformar em remédio, tem que ser seduzida pelo *ofó* (a palavra mágica, o recitório) e pelo canto. As folhas gostam que cantemos para elas. Só quando cantamos é que somos capazes de dotar as folhas, plantas e flores do poder de curar e alegrar a vida.

Os orixás, então, mesmo tendo recolhido as folhas que o vento de Iansã distribuiu, precisavam ainda de Ossaim, porque somente a ele Olodumare dera o conhecimento dos cantos capazes de dotar as folhas de poder. É essa a função de Ossaim desde então: acordar as folhas com o canto certo, para que elas possam encantar a nossa vida. Sem a natureza, a humanidade não poderá viver. Sem as folhas das matas e florestas, não existirá cura para as doenças do corpo e as tristezas da alma. Sem o canto, as folhas não se encantam e não nos ajudam. Desde esse dia, Ossaim assovia uma linda canção e brada na floresta para que a humanidade nunca se esqueça: *Kosi Ewé, Kosi Òrisà*. Sem a folha não existe orixá!

O culto a Ossaim, o conhecedor das folhas, é aquele que faz a semente virar árvore. Sua saudação acorda a natureza para ativar o seu *Ewè*, ou seja, seu poder de cura; pois, do contrário, se costuma dizer que as ervas estão dormindo e precisam ser despertadas. Portanto, o próprio banho é um ebó onde se perde pêlo, pele, cabelo, unha... devolvendo à terra o que precisa ser cortado para o crescimento até o dia do nosso toque de *Ikú* (a morte)... quando retornamos ao *Órun*, alimentando e adubando essa mãe-terra que tanto produziu e, agora, irá se nutrir de nós.

Portanto, a partir do *itan* de Ossaim acima descrito, nota-se que não é qualquer mão que traz a cura – como a de Tia Ciata, única capaz de fechar a ferida na perna de Wenceslau Brás. Sempre ouvi de minha vóvó Nilcea que as folhas são

despertadas tanto pelo encantamento do canto, como também pelo poder das mãos que maceram as plantas na preparação do banho de *Omi Eró* (a água da tranquilidade); que pode ser utilizado tanto para lavar a cabeça e o corpo, como ainda para ser bebido na qualidade de remédio – em virtude das propriedades fitoterápicas que possui.

Desde a diáspora, nesse denso quintal atlântico, as populações nativa, afro-brasileira, favelada, suburbana e periférica possuem – em seu seio – suas respectivas ‘Tias Ciatas’ como Dona Barbosa na comunidade tradicional do Horto e de Mãe Heloísa d’Oxum (quem passaremos a abordar mais adiante) na Favela da Vila-Parque da Cidade. Ancestrais – em sua maioria, mulheres negras – que fortificam mecanismos de agenciamento comunitário a partir de uma afirmação racial étnico-religiosa que firma e reafirma exusicamente o compromisso palmarino inegociável com a libertação e emancipação coletiva de nossa gente de pele escura.

3.4. ‘Por aqui, todo mundo dá um pulinho na macumba’!

Em 1999, a Vila-Parque da Cidade foi o cenário para a produção de ‘Santo Forte’, documentário dirigido por Eduardo Coutinho, que aborda sobre a diversidade religiosa em uma favela carioca. O audiovisual revela a história de alguns residentes da comunidade e suas experiências religiosas de comunicação com o sobrenatural; sejam eles umbandistas, católicos ou evangélicos. Dezesete anos após a estreia do longa-metragem, a equipe de filmagem de ‘Visita’ (2016) – dirigido por André Sandino Costa – voltou para visitar os ‘personagens’ que já ali residiam na época das gravações do filme e conversar sobre suas vidas no ‘ontem’ e no ‘hoje’.

Ambas as produções – como também a tese de doutorado da historiadora Laura Olivieri Carneiro de Souza sobre o Horto Florestal enquanto um lugar de memória – evidenciam que “muitas pessoas se identificam como católicas ou espíritas, mas [de fato] cultuam a Umbanda” (Souza, 2012, p. 46). A força da religião umbandista nesta localidade urbana, de acordo com Souza, é devido à forte influência de ancestralidades negras-africanas (pretos velhos¹³⁸) e indígenas-nativas

¹³⁸ Sempre ouvi de minha Vó Nilcea que os pretos-velhos tiveram uma vida de muito sofrimento por conta da escravização. Ancestrais africanos que morreram no tronco, mas que ainda assim preservam a memória de nossas comunidades indígenas e afro-brasileiras. Sábios anciãos conselheiros,

(caboclos¹³⁹) na região (Souza, 2012). Tais energias estão fortemente enraizadas nas matas da antiga Freguesia da Gávea e intrinsecamente ligadas a aspectos culturais quilombolas. “Os moradores referem-se espiritualmente à ancestralidade negra do lugar e seguem cultivando memória em homenagem ao passado ancestral, proveniente de África, com a incorporação de elementos nativos da região, daí a força da Umbanda na localidade enquanto tradição”. (Souza, 2012, p. 57).

Sem desconsiderar os aportes da historiadora, adotando, porém, uma postura mais crítica em relação à distribuição cultural no meio urbano; visto que há mata também lá do lado suburbano... como se sabe, o Candomblé é uma religião eminentemente de origem africana que fora trazida nas viagens transatlânticas para as ‘bandas de cá’; enquanto a Umbanda – como será abordado na próxima seção – surge em terras brasileiras afrodiaspóricas a partir do cruzo entre diferentes religiosidades.

Ainda que também de matriz africana, certo é que a presença de elementos católicos e kardecistas influenciam para a maior tolerância – jamais aceitabilidade – para se conviver com a manifestação da Umbanda nas áreas ‘nobres’ da cidade; diferente do que ocorre com o Candomblé, que se concentra mais nas ‘franjas’ e ‘margens’ cariocas. Assim como a questão habitacional, a distribuição de práticas culturais – bem como onde podem ser realizadas – no perímetro urbano também é vetorizada por racismo em suas múltiplas facetas. Portanto, o cerne do debate jamais pode ser travado desacompanhado desse olhar crítico e comprometido com o antirracismo decolonial.

Registros apontam a existência de muitos terreiros de Umbanda, durante o decorrer dos anos, no Vale da Gávea... somente a pesquisa de Souza “identificou mais de 20 centros de Umbanda historicamente enraizados no Horto, três dos quais [à época] ainda estavam em pleno funcionamento” (Souza, 2012, p. 100) e, de acordo com Leandro ‘Urso’, “já tiveram quatro terreiros de Umbanda na Vila Parque da Cidade... sendo que, hoje, apenas Mãe Heloísa ainda atua na

verdadeiros velhos-cumbas que compartilham histórias sobre como era a vida no cativo; como é o caso da escrava Anastácia.

¹³⁹ Vó Nilcea também dizia que o Caboclo é o dono desta terra que a gente pisa. É o indígena desencarnado, o ancestral nativo profundamente ligado às energias vitais da natureza.

localidade” (Comunicação pessoal em 14/12/2022, Leandro ‘Urso’). Filha das águas doces de mamãe Oxum, assim como Vóvó Nilcéa e Tia Ciata.

3.5. Umbanda: Mito de Origem

O mito – na sociedade eurocêntrica – detém um caráter transcendental. Um termo comumente utilizado para desvaler e/ou despotencializar um discurso afrocentrado vez que, na perspectiva ocidental, as narrativas míticas não estariam investidas de embasamento científico. Decerto que tal associação consubstancia-se em mais uma sutil estratégia de eliminação (física e/ou subjetiva) de um corpo que não seja ocidentalizado, isto é, de um corpo que não tem pudor da sua condição humana e que apreende no mito a experiência com a própria ancestralidade (Pontes, 2017)¹⁴⁰.

Em religiões de matriz africana, o mito¹⁴¹ expressa/compõe uma dimensão ritualizada da realidade manifestada nas práticas cotidianas do coletivo; sendo certa a sua essencialidade para que o mundo seja integralmente concebido (Beniste, 2021). Em verdade, até mesmo o aparente ‘mundo das luzes’ que clama pela primazia da ‘racionalidade’ é envolvido pelas brumas de histórias legendárias a todo momento (Simas, 2021). A fundação da cidade do Rio de Janeiro, cenário onde esta pesquisa de campo se localiza, é explicada a partir do milagre de São Sebastião – em 20 de janeiro – que promoveu a expulsão dos indígenas Tupinambás¹⁴² da Baía de Guanabara pelas tropas portuguesas. A justificativa para o genocídio colonial –

¹⁴⁰ Em sua dissertação de mestrado intitulada *Kemet, escolas e arcádeas: a importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a lei 10639/03*, a filósofa Katiúscia Ribeiro Pontes aborda sobre o epistemicídio sofrido por saberes africanos a partir da tese desenvolvida pela filósofa Sueli Carneiro (2005).

¹⁴¹ Devo ressaltar que uso o termo ‘mito’ para denominar, de uma forma geral, um conjunto amplo de narrativas que, em termos locais da cultura afro-brasileira, podem ter outros nomes como *orikis*, *itans*, *odus* e etc.

¹⁴² Não à toa, seu Tupinambá é chefe de uma das 7 (sete) falanges de Oxóssi. Sendo, ainda, o grande falangeiro de quem descendem os caboclos enviados para trabalhar na linha *puro* de Oxóssi, isto é, sem qualquer conexão com outro Orixá. Muito embora o Caboclo Sete-Flechas comande todas as linhas de caboclo de Oxóssi, isso não quer dizer que ele seja de Oxóssi *puro*. Seu Sete-Flechas, na verdade, é de Oxóssi com ligação com Oxalá – o próprio mistério do número 7 (sete) é correlacionado a Oxalá. Portanto, o grande caboclo *puro* de Oxóssi é o Cacique Tupinambá – que tem como principal trabalho os resgates dos espíritos perdidos e os ‘desmanches’ das falanges negativas. Seus enviados são o Caboclo Tupiniquim, Caboclo Carijó, Caboclo Tupi, Caboclo Mata-Verde, Caboclo Sete-Folhas e Caboclo Pena-Verde. Em um terreiro de Umbanda, no dia 20 de janeiro, quem vem à terra para dançar conosco é o Caboclo Tupinambá. Esse tema é versado e aprofundado em Ademir Barbosa Júnior (2014).

como bem enuncia Aimé Cesaire em *Discurso sobre o Colonialismo*¹⁴³ (1978) – firma raízes na cristalização fabular de signos e símbolos sobre a figura de um inimigo – lido como inferior – disposto a destruir a égide do ‘ideal’ de mundo e que, por esse motivo, deve ser o quanto antes destinado ao extermínio (Cesaire, 1978).

A Umbanda, diferentemente do Candomblé, é uma religião formada pelas imbricações de um território diaspórico; percebida como resultado do amálgama entre os ritos de ancestralidade dos bantos, calundus, pajelanças indígenas, catimbós, encantarias e de elementos tanto do cristianismo como do espiritismo kardecista (Brown, 1985). Isso significa que os saberes umbandistas moram na encruzilhada, com uma enorme potência de drible da morte pela recusa de ‘pelintras’ e ‘padilhas’ em tombarem no chão. Não por coincidência, muito embora a historiografia da Umbanda – por toda a violência colonial – acabe por ser imprecisa quanto à sua origem, registros demonstram que os primeiros praticantes da religião vieram após a anunciação do Caboclo das Sete Encruzilhadas no dia 15 de novembro de 1908 (Simas, 2021).

A criação da umbanda transita em torno do dia em que no distrito de Neves, na cidade de São Gonçalo, Rio de Janeiro, o jovem Zélio Fernandino de Moraes sofreu uma paralisia inexplicável. Na ocasião, a mãe do rapaz o levou a uma rezadeira conhecida na região, que incorporava o espírito do preto velho Tio Antônio. Tempos depois, Zélio teria se levantado e anunciado a própria cura. A entidade disse que Zélio era *médium* e deveria trabalhar esse dom. Então, no dia 15 de novembro de 1908, por sugestão de um amigo do pai, Zélio foi levado à Federação Espírita de Niterói. Subvertendo as normas do culto, Zélio levantou-se da mesa em que estava e disse que ali faltava uma flor. Foi até o jardim, apanhou uma rosa branca e colocou-a, com um copo d’água, no centro da mesa de trabalho. Zélio incorporou um espírito e simultaneamente diversos *médiuns* presentes receberam caboclos, indígenas e pretos velhos. Instaurou-se, na visão dos membros da Federação Espírita, uma confusão sem precedentes. Ao ter a atenção chamada por um dirigente da Federação Espírita, o espírito incorporado em Zélio perguntou qual era a razão para evitarem a presença dos pretos e caboclos do Brasil dado que nem sequer se dignavam a ouvir suas mensagens. Um membro da Federação inquiriu o espírito que

¹⁴³ Lançado originalmente em 1950, na França, *Discursos sobre o Colonialismo* tornou-se uma referência para os anticolonialistas em luta contra a dominação europeia. Inspirou os líderes do movimento pan-africano e também os Panteras Negras. Muito citado por Frantz Fanon e Raoul Vaneigem. Este livro demonstra que o fascismo é filho do colonialismo. Que o racismo é ferramenta fundamental da exploração capitalista. Que Hitler vive em cada burguês.

Zélio recebia com o argumento de que pretos velhos, indígenas e caboclos eram atrasados, não podendo ser espíritos de luz. Então, quando perguntou o nome da entidade ouviu a seguinte resposta: “*Se julgam atrasados os espíritos de pretos e indígenas, saibam que amanhã darei início a um culto em que os pretos e indígenas poderão dar sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. E se querem saber meu nome que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim*”. (Simas, 2021, p. 97/98).

Importante notar que, considerando o marco temporal do mito fundador, a Umbanda começa a estruturar-se no período pós-abolição e as primeiras décadas da República; um momento em que muito se debatia sobre a necessidade de uma identidade nacional de ‘ordem e progresso’. Em *A (des)criminalização da cultura negra nos códigos de 1890 e 1940*, Jhonata Goulart Serafim e Jeferson Luiz de Azeredo analisam as iniciativas estatais, adotadas a partir do final do século XIX e início do século XX, com o fim de fomentar o embranquecimento da população brasileira como forma de dar continuidade às hierarquias e estratificações herdadas da colonialidade e do regime escravocrata (Serafim & Azeredo, 2011).

De acordo com os autores, tanto o incentivo da vinda de imigrantes de ascendência europeia; bem como a criminalização do ‘ócio’ e da ‘vadiagem’ com a promulgação do primeiro Código Penal Republicano – pelo decreto nº 847 –, em 1890, e as reformas urbanísticas Pereira Passos no Rio de Janeiro, iniciadas em 1904 – cujo objetivo era fazer um simulacro de Paris nos trópicos –, formalizaram intensas perseguições e violentas repressões destinadas à população negra (Idem). Correspondeu-se a um processo de conflito e negociação ocorrido em vários contextos históricos, econômicos e políticos. Sambistas, capoeiristas e o povo-de-santo tiveram suas práticas – ensaios, apresentações, cerimônias e festas religiosas – fiscalizadas e reprimidas.

Tão republicano quanto à Umbanda é seu malandro Zé Pelintra, uma entidade da linha de Exu, tida como boêmio, amante da rua e da noite. Vindo do catimbó nordestino, tornou-se famoso como uma espécie de ‘Exu urbano’ das zonas portuárias e das áreas de meretrício – assim como as Marias Pombagiras (Padilha, Mulambo, Quitéria, Navalha...). Veste-se de modo formal, com gravata e paletó, como era ‘moda’ nas primeiras décadas do século XX. Seu paletó, calça e sapatos [brancos] usualmente contrastam com a gravata e o lenço [vermelhos]. No entanto, sua vestimenta impecável seria uma forma de ludibriar sua condição de marginal e

excluído social que não tem, propriamente, lugar na estrutura da sociedade brasileira. Seu Zé aprendeu com a vida e tem a sua moral, “é o cara que sabe das coisas, aquele que sabe o que quer” (Neguinho da Beija-Flor, 1980).

Decerto que a ‘malandragem’ nada mais é que uma prática ativa de negociação e resistência frente à segregação e ao racismo estrutural. O malandro é aquele que aprende com as adversidades e retira o máximo das poucas oportunidades, adequando sua conduta a um estilo de sobrevivência que se adapta às reais condições de vida. Dessa forma, ele performa uma posição crítica que se propõe à insubmissão diante dos muitos processos de dominação – sejam culturais ou políticos – por parte dos dispositivos institucionais. As condições de repressão são denunciadas e balizadas pela ética ambígua em afirmações estéticas do malandro, que se encontra em constante elaboração de soluções criativas para negociar suas subjetividades.

Assim como Exu, seu Zé é controverso e carregado de problemáticas machistas. De acordo com Zeca Ligiéro, quando se manifesta no corpo de seus filhos... gosta de beber, cantar, sambar, festejar e cortejar as mulheres – hábitos típicos de quando encarnado no *Aiyé*, fazendo da malandragem um meio de sobrevivência. Em geral, se apresentam como sedutores que viveram à custa de mulheres casadas que por eles se apaixonaram. Levando a vida na contravenção, não raro confessam ter morrido de morte matada – assassinados por faca, navalha ou tiro em uma briga por mulher, por dívida de jogo ou por outro vício qualquer (Ligiéro, 2004).

Com relação direta ao povo de rua da espiritualidade afro-brasileira, a presença do ‘malandro divino’ (Ligiéro, 2004) subverte diferentes questões sobre as condições da vida negra no pós-abolição e abre a interpretação para uma posição anticolonial à estrutura de poder em resistência ao embranquecimento em curso – não somente no âmbito da cultura, como também na esfera política e social da modernização do país. Entre a incorporação dos valores da herança africana e a exclusão social dos negros com a criminalização à sua religiosidade de origem... Pelintras e Padilhas representam – ao mesmo tempo – as hipocrisias e dilemas de uma sociedade livre em seu discurso e hierarquizada em suas vísceras, bem como

um ponto contíguo entre os espaços e territórios tradicionais de sociabilidade negra – a rua, o terreiro e o samba¹⁴⁴.

Conforme já abordado no capítulo anterior, muito embora o Decreto nº 119-A – promulgado pelo Governo Provisório – tenha consagrado a plena liberdade de cultos, garantindo legalidade a todas as religiões... a previsão legal da prática da medicina religiosa – tida e entendida como “curandeirismo” e “falsa medicina” – como contravenção penal fornecia a base jurídica para a repressão e perseguição sistemática aos terreiros. Ao tematizar sobre o assunto em sua tese de doutorado *Medo do feitiço: entre magia e candomblé no Brasil* (1992), Yvonne Maggie demonstra que, uma vez reduzidos às práticas de “magia negra”, os ritos de cura/limpeza energética – com a maceração de folhas e fumaça dos cachimbos –, realizados por pais e mães de santo para a resolução de aflições, acabavam consequentemente sendo considerados perigosos à saúde pública (Maggie, 1992).

A partir de então, sob o discurso de defesa e tutela, uma perícia foi especialmente montada com a função de averiguar a presença de alguma droga nesses espaços negros. As truculentas batidas policiais, que já ocorriam desde à época do Império, continuaram com a mesma – e por vezes mais acentuada – frequência (Giumbelli, 1997). Em verdade, os dispositivos de controle apenas haviam ganho uma nova roupagem para a manutenção das relações de exploração em uma sociedade sem mais um regime escravocrata instituído. Um passado que permanece vivo nas clivagens assimétricas e desiguais informadas pelo racismo.

Considerando esse contexto, em certo sentido, conforme já dito, o que o Caboclo das Sete Encruzilhadas anuncia e enuncia não se restringe apenas a uma religião. Seu brado gritado ressoa rasgando o céu como ventania na disputa de existências. Nas palavras de Antônio Bispo, “*mesmo que queimem os corpos, não queimam a ancestralidade*”¹⁴⁵ (Santos, 2018, p. 51). Em uma cidade cujo padroeiro

¹⁴⁴ De acordo com Amaral e Silva (2004; 2006a), comumente nos terreiros de Umbanda, os pontos cantados nas giras de Exu, especialmente na linha do malandro Zé Pelintra, são pontos ao ritmo de samba – alguns, inclusive, no estilo de sambas-enredos. A tríade samba, malandro e Exu (na figura de seu Zé) é, portanto, algo que se manifesta nas religiões de matriz africana. Tais associações entre Exu e o universo do samba nos reconduzem à própria origem do samba enquanto ritmo derivado da musicalidade de terreiro.

¹⁴⁵ “Fogo!... Queimaram Palmares, Nasceu Canudos. Fogo!... Queimaram Canudos, Nasceu Caldeirões. Fogo!... Queimaram Caldeirões, Nasceu Pau de Colher. Fogo!... Queimaram Pau de Colher... E nasceram, e nasceram tantas outras comunidades que os vão cansar se continuarem queimando. Porque mesmo que queimam a escrita, não queimarão a oralidade. Mesmo que queimem

se consagra a partir do derramamento de sangue indígena, o Caboclo insiste na insubmissão de afirmação da vida pelo atirar de flechas em direção ao tempo presente contra o tombo da morte dos antepassados.

3.6. Umbanda da Paz do Caboclo Junco Verde

*Ecoou... Um canto vindo das matas ecoou
Estremeceu no centro da mata virgem
Com seu arco e sua flecha
Caboclo dava o seu brado de guerra!
Vem de Aruanda
Saravá a nossa banda
Firma ponto na Umbanda
Para seus filhos guiar!
Quiô... Quiô... Okeeê O Quiô Quiá
Ele é seu Junco Verde
O dono desse Jacutá!
(Ponto de Umbanda)*

Umbanda da Paz do Caboclo Junco Verde é o terreiro de Mãe Heloísa d'Oxum localizado na crista da Vila-Parque da Cidade. Uma comunidade que, em sentido contrário à maioria das favelas cariocas, cresceu de cima para baixo. Decerto que seu surgimento é imbricado com a fundação do próprio Parque depois que o terreno foi doado – pela família Guinle – para a Prefeitura (Comunicação pessoal em 14/12/2022, Leandro ‘Urso’). Como a antiga Freguesia da Gávea era no interior do Rio, local de difícil acesso... foi permitido aos funcionários que ali labutavam construir suas moradias nas proximidades da propriedade (mais especificamente na parte alta perto da saída – ‘de cima’ – do Parque), a fim de facilitar seu trajeto até o trabalho.

O último proprietário do imóvel foi Guilherme Guinle que adquiriu a propriedade em 1929 e aumentou a obra artística do Conde de Santa Marinha, implementando um elevador. Assim, a origem da favela Vila-Parque da Cidade está ligada aos funcionários que trabalhavam na propriedade da família Guinle. (*Habitar o Mapa*, 2021)

No início, havia dezesseis moradores e funcionários do Parque. Dentre eles, os pais de Mãe Heloísa. Feita no santo há 47 anos, Mãe Heloísa está há 27 anos a

os símbolos, não queimarão os significados. Mesmo queimando o nosso povo, não queimarão a ancestralidade.” (Nego Bispo).

frente do centro espírita umbandista herdado de sua linhagem ancestral (VISITA¹⁴⁶, 2016). Assim como Dandara, Aqualtune e Acotirene (no Quilombo dos Palmares); Tia Ciata, Tia Prisciliana, Tia Amélia, Tia Veridiana, Tia Mônica, Tia Carmen e Tia Bebiana (na Pequena África); Vó Nilcéa, Dona Martinha, Dona Neném, Dona Madalena de Xangô e Dona Esther (na Freguesia de Irajá); Tia Margarida, Tia Dorinha, Tia Ninica, Tia Denise, Dona Janaína, Tia Vera, Tia Jandira, Dona Glória e Tia Rosa (no Morro do Sagueiro); Dona Cleide e Dona Barbosa (na comunidade tradicional do Horto Florestal) ... Mãe Heloísa d'Oxum é uma matriarca na Vila-Parque da Cidade; líder religiosa e proprietária de alguns terrenos dentro da favela.

Antes o terreiro ficava em uma laje pequena, na parte de fundos de sua casa. Seguia ainda a forma 'escondida' de fundo de quintal – conforme aparece no filme 'Santo Forte' (1999) de Eduardo Coutinho e no documentário 'Visita' (2016) de André Sandino Costa – cujo objetivo, como acontecia na Pequena África, era despistar a repressão e perseguição policial sofrida – até hoje – pelas comunidades de terreiro. Mas, aos pouquinhos, conseguiram construir o roncó¹⁴⁷ na crista da favela.

O barracão de minha mãe era em uma laje dela. Um dia, o Seu Junco Verde disse que ia dar coisa melhor. Com Seu Tranca-Rua abrindo os caminhos, ela conseguiu o terreno lá de cima onde hoje é o centro. Demorou uns três a quatro anos para subir, mas agora aquela casa só é do Santo; onde ficam todas as coisas, onde o axé é plantado. Primeiro foi feito o terreiro e o roncó e, depois, o salão de festas na parte de cima. (Comunicação pessoal em 16/03/2023, Regina Guimarães).

Filha de Oxum com Ogum; o guia-de-frente de Mãe Heloísa é um dos mensageiros de Oxóssi – Rei das Matas –, um dos enviados do falangeiro Araribóia... seu Caboclo Junco Verde. Conta Ifá que Seu Junco Verde foi um

Indígena nascido na Região da Amazônia, no século XV, na aldeia dos *Wapixana*. Desde criança, justamente por gostar de se balançar nos cipós *titicás* e de mergulhar no meio dos *juncos* nos

¹⁴⁶ O curta-metragem VISITA (2016) é um retorno ao morro Vila Parque da Cidade na Gávea –RJ, local em que foi rodado o documentário 'Santo Forte' de Eduardo Coutinho (1999). Dezesete anos após o longa-metragem de Coutinho, André Sandino Costa regressa à Vila Parque da Cidade, na Gávea-RJ, para visitar as personalidades do filme que ainda vivem na favela, como é o caso de Mãe Heloísa d'Oxum. Nessa 'visita', conversa-se sobre o 'ontem' e o 'hoje'. Em ambas as produções, aparecem Seu Junco Verde direcionando os trabalhos religiosos durante os rituais dentro do terreiro que está sob a sua liderança e proteção.

¹⁴⁷ Termo pelo qual se designa o aposento destinado à reclusão dos neófitos durante o processo de iniciação. É conhecido também como *alixé*, *ariaxé*, *camarinha* ou ainda *axé*.

alagados... todos da aldeia exclamavam: “esse menino parece um *Nhum Peri-Bituva* (junco verde); ora pendurado nas árvores, ora escondendo-se nos alagados”. E foi assim que recebeu seu nome: Junco Verde. E, assim, Junco Verde cresceu. Tornou-se um exímio caçador e um grande guerreiro. Casou-se cedo com *Irupé*, com quem teve três filhos – dois meninos e uma menina. Durante uma madrugada, a aldeia fora surpreendida pelos *Astecas*. Ela e sua menina pereceram, após serem brutalmente atacadas. Durante a marcha para o Império dos Astecas, *Nhum Peri-Bituva* conseguiu libertar seus meninos e ajudou-os a fugir embrenhando-se pela mata. Seu sacrifício lhe custou a própria vida, pois foi ferido por uma lança e depois esquartejado. Os filhos de Junco Verde foram acolhidos pela aldeia *Maiongong*. *Irupé*, *Nhum Peri-Bituva* e a filha encontraram-se novamente no Reino da Jurema. Juntos, tornaram-se acompanhantes espirituais dos indígenas em combate. Muitos anos passaram... *Irupé* reencarnou na Europa para viver uma nova experiência. A filha renasceu em solo brasileiro e tornou-se uma das primeiras mulheres abolicionistas do Brasil. Mas, Junco Verde, permaneceu trabalhando na Jurema e auxiliando em Aruanda. (Simas, 2021, p. 58/59)

Conforme teoriza Ademir Barbosa Júnior (2014), na Umbanda tudo é dividido em 7 (sete)¹⁴⁸. Não por coincidência, o porta-voz do ‘surgimento’ da religião é o Caboclo das Sete Encruzilhadas (Barbosa Júnior, 2014). Assim, em relação a Oxóssi, há 7 (sete) linhas de caboclos, cada uma chefiada por um falangeiro de quem descende mais 7 (sete) enviados.

Trabalham primariamente com a cor verde e usam a flecha como símbolo¹⁴⁹. Desde pequena ouvi, de dentro do terreiro de minha avó, que Oxóssi é caçador de uma flecha só e não precisa de outra, pois sabe a hora certa e nunca atira para errar. Oxóssi é o maior estrategista dos orixás, aquele que se embrenha pela mata sem medo, pisa nas folhas sem gerar ruído, caminha por vãos estreitos. Seus olhos são miras e sua flecha é certa, sempre lançada na hora exata. Foi assim que caçou o único pássaro que ainda restava vivo, salvando o mundo da seca e garantindo o sustento coletivo.

Um dia, *Oduduwa* fez uma grande festa para celebrar a colheita de inhames novos e convidou todos os reinos para a celebração, menos as *Iyamís*. Com isso, as duzentas e uma *Iyamís* se revoltaram! Elas eram *Eleyé*, senhoras dos pássaros. Então, um pássaro elas enviaram e ordenaram que ele destruísse o palácio

¹⁴⁸ Número cabalístico.

¹⁴⁹ Insta salientar que a falange de Oxóssi chefiada pelo caboclo Tupinambá, por trabalharem na linha ‘pura’, isto é, ligados a Pai Oxóssi sem qualquer conexão com outro Orixá, também possuem como símbolo o Ofá (Barbosa Júnior, 2014).

de *Oduduwa*: “Pássaro *Orúro* destrua *Ifé!*” O pássaro *Orúro* pousou no telhado do palácio de *Ilê Ifé*, deixando *Oduduwa* desesperado! Monstruoso e gigantesco ele era! Sem saber o que fazer, *Oduduwa* convocou todos os arqueiros e prometeu que aquele que derrubasse o pássaro se casaria com sua filha, tornando-se o próximo rei de *Ifé*. Os melhores *Odés* tentaram, mas nenhum foi capaz de derrubar o pássaro *Orúro*. Como o pássaro era das *Iyamís*, *Apaoká* mandou seu filho *Oсотokansoso*. Como ele tinha o poder de *Iyamí*, poderia derrubar o pássaro. *Apaoká*, então, fez uma oferenda para dar ‘satisfação’ a todas às demais *Iyamís*; e todas foram a favor dele. Com uma flecha só, *Oсотokansoso* matou *Orúro* e gritou: *Ossó Ossí!* (*Oxóssi*). Assim como *Oduduwa*, *Oxóssi* foi Rei de *Ifé*. Por determinação de *Orunmilá*, *Oxóssi* foi rei de *Ketu*. (Prandi, 2001, p. 113/114).

Além de garantir uma mesa farta, *Oxóssi* nos ensina sobre uma economia solidária, sem acúmulo ou desperdício. O orixá indígena que sempre soube conviver, de modo dinamicamente orgânico e sustentável com as folhas, os frutos, as águas, a terra e os bichos. Por esse motivo que, de acordo com o Ogan Jorge Lira, é o caçador Rei de *Kêtu* quem traz os saberes de armazenamento e conservação dos alimentos; demonstrando que não é somente sobre o que as coisas são, mas também sobre aquilo que elas podem se tornar pela transformação (Comunicação pessoal em 25/11/2002, Ogan Jorge Lira).

Portanto, seguindo a diretriz cabalística do número 7 (sete), o grande chefe das falanges dos caboclos flecheiros de *Oxóssi* é o Caboclo Sete-Flechas. Governador da energia de Pai *Oxóssi* na Umbanda, sendo o principal caboclo dele. Comandante de todas as falanges, é o responsável por organizar as linhas de *Oxóssi*; o que o faz ser considerado o Grande-Rei de todos os caboclos¹⁵⁰.

Seu Junco Verde descende da falange chefiada por Seu Araribóia, linha de *Oxóssi* que se liga com a energia de *Ogum* – orixá guerreiro que habita, ao lado de *Oxum*, a coroa e o *orí* (cabeça) de Mãe Heloísa. Tem como principal trabalho a proteção espiritual. Bem conectado com a energia do Senhor do Ferro e da Metalurgia, seu Caboclo Junco Verde – sob o comando do Caboclo Araribóia e ao lado de Caboclo Soldado-da-Mata, Caboclo Águia Branca, Caboclo Tangará, Caboclo Tupiassú e Caboclo Curuçá – compõe o exército dos soldados-guardiões de todos os caboclos de *Oxóssi* (Barbosa Júnior, 2014).

¹⁵⁰ Caboclo Arruda, Caboclo Folha-Verde, Caboclo Sete-Penas, Caboclo Fecha-Certeira, Caboclo Rei-das-Matas e Caboclo Flecheiro são os que trabalham diretamente com o Caboclo Sete-Flechas. Sobre esse assunto, ver Ademir Barbosa Júnior (2014).

Foi com ele a frente, abrindo e desbravando caminhos ao lado de seu Tranca-Rua (Exu), que o terreiro umbandista de Mãe Heloísa d'Oxum conquistou um terreno mais amplo na crista da favela para a realização de suas festividades religiosas e cumprimento de seus serviços e obrigações; contando, inclusive, com quartos para abrigar os filhos-de-santo – em caso de necessidade.

3.7. Pelas escadarias adentro!

12 de outubro. Oficializado como o dia de Nossa Senhora Aparecida, protetora das crianças e padroeira do Brasil. Nos cruzos e sincretismos, estratégias adotadas pela população africana e afro-brasileira como forma de proteção de suas crenças e práticas religiosas, N. Sra. Aparecida é associada à mamãe Oxum – dona da cabeça de Mãe Heloísa d'Oxum. Insta salientar que sobre essa necessidade de silenciamento – jamais esquecimento – na garantia de permanência, Muniz Sodré prefacia no livro *Contos Crioulos da Bahia*, de D.M. Santos, que

A cultura negra no Brasil se mantém, em grande parte, devido à sua possibilidade de se disfarçar e calar. Queremos dizer com isso que a cultura negra pôde sobreviver, escapar ao extermínio (o mesmo de que foram vítimas, fisicamente, os malês da primeira metade do século XIX) porque se guardou no recesso de suas comunidades religiosas (os terreiros)... disfarçando-se quando queria, silenciando quando devia. A história da cultura afro-brasileira é principalmente a história de seu silêncio, das circunstâncias de sua repressão (Sodré, 1976, p. 5).

Decerto que, nas palavras de Abdias Nascimento, “longe de resultar de troca livre e de opção aberta, o sincretismo católico-africano decorre da necessidade que o africano e seu descendente tiveram de proteger suas crenças religiosas contra as investidas destruidoras da sociedade dominante” (Nascimento, 2016, p. 133). Assim, em meio a políticas de promoção de morte, a resposta de mamãe Oxum é de luta pela vida e continuidade das crianças negras – representadas pelos Erês (entidades) e pelos Ibejis (divindade gêmea Iorubá). Não por coincidência, a primeira vez que entrei no terreiro de Mãe Heloísa d'Oxum foi em um dia de festa... e festividade de criança.

12 de outubro de 2022. Um dia em que o tempo estava alegre e travesso que nem o Erê; mesmo ensolarado, uma garoa insistia em cair das poucas nuvens que

se formavam no céu. Arrisco a dizer que o derrame da água doce da leve chuva que refrescava a cidade naquele dia... era o colo de mamãe Oxum.

Senhora das cachoeiras, Deusa do amor e da fertilidade; a *Ialodê*, como o curso do rio que não para por nada, fura todos os bloqueios/obstáculos e sempre encontra um caminho para seguir. Sem a sua presença, não há a manutenção da vida. Em seu livro *Irê Ayó – Mitos Afro-brasileiros*, Vanda Machado em parceria com Carlos Petrovich, conta que enquanto Oxum não foi incluída nas conversas para a organização do mundo tudo foi seca. Nada mais foi parido e sequer progrediu no *Aiyé* (Machado & Petrovich, 2004).

No princípio do mundo, Olodumaré mandou todos os orixás para organizarem a terra. Os homens faziam reuniões e mais reuniões. Somente os homens, as mulheres não eram convidadas. Aliás, mais que isso, as mulheres foram proibidas de participar da organização do mundo. O que parecia era que os homens haviam esquecido do poder de Oxum sobre a água doce. E que sem a água doce, com certeza, a vida na terra seria impossível. Oxum já estava aborrecida com esta desconsideração dos homens. Afinal, ela não poderia de forma alguma ficar longe das deliberações para o crescimento das coisas na Terra. Procurada por suas companheiras, conversaram durante muito tempo e, por fim, a *Iyalodê* comunicou: “*De hoje em diante, vamos mostrar o nosso protesto para os homens. Enquanto não formos consideradas, vamos parar o mundo! De hoje em diante até que os homens venham conversar conosco, estamos todas impedidas de parir. Também as árvores não vão mais dar frutos, nem as plantas vão florescer ou crescer!*” e assim foi. Os resultados foram imediatos. Os planos que os homens faziam começaram a se perder sem efeito algum. Desesperados, eles se dirigiram a Olodumaré e explicaram como as coisas iam mal sobre a Terra. Olodumaré ficou surpreso com as más notícias. Depois de meditar por alguns instantes perguntou: “*Vocês estão fazendo tudo como eu mandei? Oxum está participando destas reuniões?*”. Diante da negativa, Olodumaré esbravejou: “*Não é possível! Oxum é quem faz desenvolver tudo que é criado. Sem Oxum, o que é criado não tem como progredir. Vocês já viram alguma coisa plantada crescer sem água doce?*”. Os homens voltaram correndo para a Terra e cuidaram logo de corrigir aquela grande falha. Eles conversaram muito para convencer Oxum a participar. Depois de um tempo, Oxum aceitou o convite. Não tardou muito e tudo mudou como que por encanto. Oxum derramou-se em água pelo mundo. A terra molhada reviveu. As mulheres voltaram a parir. E tudo floresceu. (Machado & Petrovich, 2004, p. 80/81)

Oxum secou e deixou a terra estéril. Sem Oxum, não houve mais progresso. As árvores não puderam mais dar frutos, as plantas não puderam mais florescer e

nada nem ninguém mais pôde, no *Aiyé*, nascer. Nesse sentido, o Ogan Jorge Lira, ao abordar sobre essa *Yabá-Ialodê*, afirma ser Oxum o grande geo-símbolo da mãe d'água criado por Olodumare.

Oxum é a água do copo que você bebe, é a água do rio, é a água do ventre, é a água que sai dos olhos, é a água que o corpo elimina quando perde a vida. Todos nós devolvemos à Oxum, no regresso ao *Órun*, aquilo que ela nos deu na gestação. Quando morre, se perde líquido; se devolve à natureza aquilo que Oxum nos deu para o nosso crescimento. A única coisa que não deixa ninguém ficar estático é a água corrente. Ninguém tem estabilidade parado na correnteza. Assim, se Oxum é a água e a água é Oxum... se nada floresce ou frutifica da boca da terra sem a água doce... então, todas as crianças, para sua formação e crescimento, são protegidas por mamãe Oxum (Comunicação pessoal em 25/11/2002, Ogan Jorge Lira).

Assim como Oxum, Mãe Heloísa é uma grande matriarca¹⁵¹. Acredito que, não por acaso, chego em seu terreiro em pleno 12 de outubro conduzida pelo neto dela, o Gabriel Cavalcante – quem conheci por intermediação do Caio Araújo, amigo nosso em comum, morador da Vila-Parque e mestrando na PUC-Rio. Nesse dia, cheguei de moto e Gabriel já estava à minha espera – perto da Associação de Moradores – para subirmos juntos a favela até o terreiro de sua avó. “É lá em cima, hein!”; ele exclamou em tom brincalhão. Rimos juntos – como duas crianças – e eu respondi que não havia problema.

O centro umbandista não é mais na lage como aparece nas filmagens dos documentários ‘Santo Forte’ e ‘Visita’. Sob a orientação e proteção de Seu Junco Verde, Mãe Heloísa adquiriu um terreno mais amplo na crista da favela para a morada religiosa – conforme já mencionado. Mesmo sendo ‘lá no topo’, eu nem senti o tempo passar durante a subida pelas escadas estreitas e isso me fez lembrar de um *itan* narrado por minha Vóvó Nilcea sobre os *Ibejis*: a dupla que enganou a morte e dela se esquivou. Os *itans* são justamente as histórias contadas e passadas para as gerações seguintes pelos nossos mais velhos (Beniste, 2021).

Diz o *itan* que os *Ibejis* são filhos de Iansã, mas foram criados por mamãe Oxum. Dotados de irreverência, os orixás gêmeos conseguiram salvar uma cidade que vivia na seca. A população já estava à beira da morte, até que os irmãos, sempre

¹⁵¹ Seu centro é bastante conhecido na região e sempre referenciado dentro da comunidade de alunes negres da PUC quando alguém busca um terreiro, pelas redondezas (que são poucos, afinal, estamos na Zona Sul do Rio de Janeiro), para tratar da espiritualidade.

muito brincalhões, começaram a cavar a terra. Ocorre que aquilo que, para a grande maioria, não passava de uma brincadeira... era, em verdade, uma procura por água. De tanto cavar, os gêmeos encontraram o que tanto buscavam: uma fonte com água pura e cristalina, que foi oferecida tanto para a terra como para todo o povoado. Foi assim, matando a sede que assolava a região, que a morte eles afastaram. Os *Ibejis* são poderosos, mas o que eles gostam mesmo é de brincar. (Prandi, 2001, p. 374-375).

Nota-se que onde muitos enxergam apenas uma brincadeira ou uma travessura, há um trabalho de proteção e amparo para a superação das dificuldades. Foi nutrida dessa alegria de criança que subi a favela da Vila-Parque da Cidade, acompanhada de Gabriel, até “lá no alto” onde ficava o barracão de Mãe Heloísa. O mais interessante desse dia, que marcou contundentemente o desenrolar de toda a pesquisa, é que interagi com as três principais entidades da umbanda e justamente as que marcam as três fases da vida. Os erês, os caboclos e os pretos-velhos.

Mesmo antes de chegar ao terreiro, já fui recebida pelo erê de Gabriel, neto carnal da mãe-de-santo. Com aquela energia pura e sorridente que pega pela mão da gente e nos leva, divertidamente, por inusitados caminhos com seus traquejos. Foi assim que subimos pelas escadarias adentro! Em sua obra *Umbanda: Religião Brasileira*, Mãe Flávia Pinto traz um guia para ‘leigos e iniciantes’ e preleciona que a força dos erês se manifesta de maneira diferente da dos caboclos. Enquanto os caboclos enfrentam as batalhas de modo combativo; os erês – assim como as águas dos rios de Oxum que deslizam entre as pedras desviando dos obstáculos –, justamente por serem pequeninos, passam por baixo da perna dos inimigos (Pinto, 2014). Com suas algazarras, a Beijada vai derrubando ‘essa gente chata’ e nunca nega os pedidos de uma pessoa necessitada.

Voltarei aos erês mais adiante, pois eles me receberam na chegada e reaparecem durante a festa para pedirem balas e guloseimas, repetidas vezes. Mas, por ora, nem anoiteceu ainda.

3.7.1. Exu-Boiadeiro: “Procure saber sobre Juca Rosa!”

A festa aos erês estava marcada para às 19h e seria antecedida pela gira dos boiadeiros, com início previsto para às 15h. Eu e Gabriel chegamos no laço e, como

já estava cheio, ficamos em pé perto da porta. O Caio chegou logo depois e se juntou a nós. O terreiro tinha referências religiosas tanto de orixás e entidades, como também de santos católicos.

“*Silêncio!*”. Pediu um senhor alto, esguio, magro, negro retinto de voz retumbante. Esse era Laerte, o padrinho de Mãe Heloísa. Responsável pela abertura dos trabalhos, Laerte leu um trecho de um dos livros de Allan Kardec e, em seguida, foram realizadas as orações de ‘Pai Nosso’ e ‘Ave Maria’. Silêncio. Os ogans¹⁵² começaram a puxar os pontos para os boiadeiros baixarem em terra, mas o primeiro a descer, como não podia deixar de ser, foi o dono do Jacutá, seu caboclo Junco Verde – incorporado na grande matriarca, mamãe Heloísa d’Oxum.

“*Entrei na mata um dia, eu vi seu Junco Verde sentado na pedra fria!*” (Ponto do caboclo Junco Verde). E assim, ‘lá no alto’ das matas da Gávea, seu Junco Verde chegou sem arrear, isto é, de pé. Com penacho/cocar verde na cabeça e sempre com o charuto aceso, dificilmente o caboclo permanecia parado.



Figura 15: Seu Caboclo Junco Verde em terra incorporado por Mãe Heloísa d’Oxum
Fonte: Imagem retirada do Documentário ‘Vista’ de André Sandino Costa, 2016.

¹⁵² *Ogan* corresponde a um cargo masculino. É escolhido escolhido pelo Orixá do zelador de uma Casa de Umbanda/Candomblé para diversas funções dentro do *Ilê Asê* (barracão). O ogan não incorpora, não entra em transe; pois ele é escolhido justamente para o cumprimento de suas diversas funções, dentro de toda liturgia, é necessário que permaneça sempre lúdico. O Ogan não é apenas um tocador de atabaque (*ilúis*), a função do dele em uma Casa de Umbanda/Candomblé abrange muito mais que somente as cantigas nos/dos terreiros. Eles promovem a segurança do *Ilê*, contribuindo com o zelo dos Orixás.

Em relação aos caboclos e caboclas, Mãe Flávia Pinto aborda sobre a importância dessas entidades para as desobsessões e descarregos. De acordo com a socióloga, como – na Umbanda – Oxóssi é ligado com o elemento ‘Ar’... quando em terra, os caboclos e caboclas desse orixá se locomovem bastante lançando suas flechas (Pinto, 2014).

Os brados de seu Junco Verde propagavam-se pelo ar e terminavam com um assobio, aquele silvo que equilibra os deslocamentos energéticos. O som é carregado de Axé, é o que reacende as energias vitais da natureza. Nesse sentido, o bradar dos caboclos e caboclas se equiparam ao estalar-de-dedo dos pretos-velhos, à gargalhada de Exu, ao berrante dos boiadeiros. Durante suas andanças, Junco Verde dava voltas em seu próprio eixo em um movimento espiralado. Seu charuto atuava em conjunto com os defumadores das *ekedjis*¹⁵³ e a fumaça produzida se espalhava pelos 7 (sete) cantos do terreiro. Dava pra sentir o exalar da essência da erva de capim-limão limpando o ambiente. Afinal, os boiadeiros estavam para chegar.

De poucos sorrisos, seu Junco Verde não parava de andar. Ao toque de cada ponto, os boiadeiros começaram a baixar. A respeito dessa linha da Umbanda, Ademir Barbosa Júnior, presidente da Associação Brasileira de Escritores Afro-religiosos, tematiza no *Livro Essencial de Umbanda* que

Também conhecidos como Caboclos-Boiadeiros ou ‘Caboclos de Couro’ em determinados segmentos umbandistas... já foram Exus e transitaram de faixa vibratória (nos Candomblés onde se manifestam Boiadeiros, geralmente fazem funções protetoras das quais os Exus se encarregam na Umbanda). Protetores, utilizam-se do laço e do chicote como armas espirituais contra as investidas de espíritos de vibrações deletérias. Conduzem os espíritos para seu destino e resgatam aqueles que se perderam da Luz (Barbosa Júnior, 2014, p. 197/198).

Os caboclos de couro são entidades que antecedem a própria Umbanda. Compõem as encantarias nortistas e nordestinas desta terra; marcando presença nas pajelanças indígenas, nos xamanismos, nos catimbós, nos cultos à Jurema (Simas, 2021). Essas são suas raízes! Como disse, eu estava perto da porta e isso me colocou no caminho do boiadeiro de Laerte. Valente e austero, bastou direcionar-me seu

¹⁵³ *Ekedji* corresponde a um cargo feminino de grande valor: a de "zeladora dos orixás". Assim como os *Ogans*, são escolhidas e confirmadas pelo orixá do Terreiro de Umbanda/Candomblé e não entram em transe.

olhar destemido para que eu entendesse o pedido de passagem. Vestia um chapéu marrom, fumava charuto em vez de cigarro-de-palha, segurava seu berrante em uma das mãos e o laço na outra.

Os boiadeiros que usam chicote trabalham principalmente com a punição dos espíritos e com os descarregos. Enquanto que os boiadeiros que usam o laço trabalham com a condução e com as aberturas de caminho (Barbosa Júnior, 2014, p. 198).

Foi o único boiadeiro que se aproximou de mim e da porta. No portal, dobrou os dois joelhos, encheu os pulmões de ar, ergueu seu laço e seu brado ecoou desde “lá do alto” acendendo as luzes dos lares favelados pela mata escura. Àquela altura, já era noite. Quando retornou me ofereceu o berrante e, no gesticular de dedos, me orientou a tomar a bebida ali contida. Era pinga com mel. Bastou um gole para sentir minha boca soltando labaredas de fogo que nem Oyá quando experimentou a poção preparada por Exu para Xangô¹⁵⁴.

“Aqueceu o coração agoniado?”, me indagou. Meus olhos encheram d’água. “*Sou a relação a relação do fogo de Exu e Ogum*”, ele continuou. Isso explicava a sua bebida ser a cachaça (de Exu) em vez da cerveja; bem como a sua proximidade à porta de idas e vindas, chegadas e despedidas, e a intensidade de sua força. Cortou a conversa na velocidade impetuosa de uma espada afiada (de Ogum), encerrando de forma breve, direta e com poucas palavras: “*Procure saber sobre Juca Rosa, pois ele faz parte da sua história!*”.

Não disse mais nada e mais nada comunicou. Afinal, não precisava. Fiquei sem saber seu nome; mas sua bravura e inquietude, seu laço de corda grossa, a pinga colada de seu berrante, a cor marrom de seu chapéu, o charuto que fumava.... tudo me levou a crer que aquele boiadeiro era da falange Navizala, com forte ligação a Obaluaiê e a tudo que a terra guarda. Ainda sentia a pinga ardendo enquanto me descia a garganta seca, limpando meu hálito e minhas palavras. Sobre Juca Rosa... trata-se uma figura histórica que firmou raízes negras preciosas na afro-diáspora e abriu caminhos, como um Exu-Boiadeiro, com o seu comunicar singular típico da grandeza de um feiticeiro negro.

¹⁵⁴ *Itan*: Exu faz Xangô e Oyá soltarem fogo pela boca (Courlander, 1973, p. 79-82).

3.7.2. O célebre Juca Rosa!

Como grande parte da história preta, Juca Rosa também detém uma biografia cheia de mistérios, lacunas e incertezas quanto às fontes bibliográficas. Apesar das limitações e insuficiências, a socióloga e historiadora Gabriela dos Reis Sampaio (2009) desenvolveu um trabalho hercúleo de resgate e preservação de memória dessa personalidade em sua tese de doutorado – publicada em livro pelo Arquivo Nacional. Sua principal fonte utilizada foi o processo criminal ao qual ele foi submetido – para além de artigos de jornais – enquanto ferramenta importante para se chegar a elementos da religiosidade negra no Brasil durante a segunda metade do século XIX. De acordo com a própria autora:

Para entender melhor o que Juca Rosa fazia, e tentar compreender a razão de seu enorme sucesso – e por que se tornou uma ameaça –, foi preciso buscar os sentidos de sua prática religiosa que envolvia atividades de cura, feitiços de amor, proteções contra outros feitiços, reuniões, música, transe, manipansos, macumbas, consulta a santos, sacrifícios de animais, oferendas, dinheiro, compromissos, sedução, intrigas e prostituição (Sampaio, 2009, p. 97).

José Sebastião da Rosa. Nascido no Rio de Janeiro, capital do Império e, portanto, a cidade mais rica do país naquele momento. Filho de uma africana. Vivia em uma área de extrema pobreza tomada pela prostituição e jogo. Por reunir uma concentração de pessoas escravizadas e/ou recém-alforriadas, a região central da cidade carregava o estigma racista de naturalmente ‘perigosa’ e potencialmente ‘criminosa’. O enfrentamento com a polícia era periódico. Pessoas negras como José Sebastião, quando libertas, estavam sempre sobre o risco iminente de serem presas ou novamente escravizadas sem qualquer constrangimento das autoridades (Chalhoub, 2012). Para muitos africanos e seus descendentes, sobretudo nos espaços urbanos, as práticas religiosas eram uma forma de sustento. Com José Sebastião não foi diferente, pois foi por meio de sua atuação como líder religioso que ele se consagra como Juca Rosa – o pai de santo mais conhecido do Rio de Janeiro no século XIX.

Apesar de toda a fama e popularidade... e de ter conseguido dinheiro, mobilidade e formas de bem viver em um mundo tão restrito para pessoas de sua cor... Juca foi perseguido e condenado por estelionato sob o argumento de que ele se utilizava de artifícios fraudulentos para enganar as pessoas e, assim, obter parte

de suas fortunas¹⁵⁵. Importante notar que, muito embora o processo criminal que respondia – amplamente divulgado pela imprensa – descrevesse o réu como “*um dos principais, senão o principal e mais perigoso feiticeiro desta cidade*” (Processo José Sebastião da Rosa, 1871, p. 140; Sampaio, 2009, p. 98)¹⁵⁶, o uso do termo “feiticeiro” – ou “feitiçaria” – para estigmatizá-lo era feito apenas pelas autoridades policiais/judiciais e reiteradamente reforçado pelos canais de comunicação da época. De acordo com Sampaio, seus filhos-de-santo e pessoas de sua convivência que testemunharam no processo não se valiam de tal estereótipo para referenciá-lo (Sampaio, 2009).

Decerto que a situação de Juca Rosa se agravou ainda mais por causa do momento político em que a acusação ocorrera. Um período marcado pela intensificação das campanhas abolicionistas, em que muito se discutia no Congresso sobre o fim da escravidão e o destino dos libertos. Em um país agrário extremamente dependente da mão-de-obra negra escravizada que se recusava veementemente a abrir mão de lugares de poder hierárquicos socialmente estabelecidos... a figura de Juca Rosa se tornou ameaçadora, isto é, a personificação exata do que deveria ser ‘combatido’ (Sampaio, 2009). Fora preso sem saber o motivo porque o real crime, por ele cometido, era ser negro e macumbeiro.

Em um tempo – segunda metade do século XIX – em que as religiões afro-brasileiras estavam muito longe de lograr qualquer legitimidade, certamente o pai-de-santo do Candomblé de Caboclo¹⁵⁷ desagradou muita gente ao ousar exercer livremente as suas atividades religiosas e culturais – cotidianamente encaradas como “suspeitas” para justificar a intensa repressão e vigilância direcionadas aos territórios negros, onde se encontravam os subversivos *zungus*. O que mais se temia em relação a essas localidades, conforme já previamente mencionado neste

¹⁵⁵ Requerimento do segundo promotor público da Corte, Antonio Paula Ramos Júnior (28 dez. 1870): “*O artifício fraudulento está patente por haver o réu empregado livre, intencional e criminosamente o dolo persuadindo suas vítimas de que era senhor de um poder sobrenatural que lhe permitia dar e tirar fortuna, felicidade, saúde, e amizade, poder que poria ao serviço delas mediante uma soma ajustada. E praticando habilmente passes, e fingimentos ardilosos no meio das fantásticas bacanais dessa imaginária talvez, e absurda seita africana, quando os que a ela assistiam estavam dominados por grosseira superstição, chegava a firmar no espírito de suas vítimas a falsa convicção de que tal poder era real, e deste modo obtinha fraudulentamente uma parte da fortuna deles.*” (Processo José Sebastião da Rosa, 1871, p. 138).

¹⁵⁶ Declaração do delegado Miguel Tavares (4 jan. 1871).

¹⁵⁷ Juca Rosa possuía o seu estilo próprio, com influência de candomblés da Bahia e da Angola. Um de seus títulos era de ‘Pai Quibombo’ e, depoimentos de testemunhas em seu processo criminal, relatam a presença do pó de pomba – muito utilizado em vários rituais da Umbanda (Sampaio, 2009).

trabalho, era justamente a multiplicidade de funções e significados que esses espaços tinham para a população negra.

Eram prédios com funcionamentos diversos, servindo como moradias, pousadas, lugar para realizar refeições, encontros amorosos e divertimentos, abrigos para fugitivos e, fundamentalmente, espaços para práticas e experiências religiosas. Tudo frequentado por africanos e crioulos, libertos, livres e cativos (Soares, 1998, p. 188).

Mais do que uma casa-de-santo¹⁵⁸ – onde, ao que tudo indica, entidades africanas eram cultuadas junto com santos católicos com o fim de escapar das batidas policiais – o terreiro do célebre Juca Rosa era também um local de sociabilidade e apoio para a comunidade negra (Sampaio, 2009). Nas cosmo-percepções africanas, a vida no *Aiyé* é uma continuidade da vida no *Órun* e, assim sendo, a vida material não caminha separada da religiosa. Somente foi possível a promoção da permanência negra diante de uma realidade diaspórica de precarização porque as experiências culturais africanas, de modo estratégico, encontraram sofisticadas maneiras de fortalecer o culto aos seus ancestrais; contrariando a ordem vigente que os destinava à morte em todos os âmbitos da vida (Costa & Gomes, 2016; Verger, 2000).

Juca Rosa era afro-brasileiro, um descendente africano que cresceu em um país oficialmente católico. Sua personalidade já carregava, em si, a própria imbricação. Seus rituais reuniam tanto o riscado do pó de pomba, oferendas, batuques, sacrifício de animais com corte de pescoço de galo; quanto a invocação à Nossa Senhora da Conceição e devoção ao Senhor do Bonfim (Sampaio, 2009). Circulava pelos mais diversos públicos, nos cruzos de uma sociedade estratificada. Pai-de-Santo negro que criou um ritual próprio e adquiriu prestígio, atraindo uma legião de seguidores no Rio de Janeiro do século XIX. Em uma sociedade ainda organizada com base na escravização da mão-de-obra negra, seus ‘feitiços’ desafiavam o próprio controle da elite branca e senhorial (Idem).

A trajetória de Juca Rosa carrega as sementes da resistência afro-brasileira com sofisticadas sabedorias de encruzilhadas e estratégias exusíacas contra o

¹⁵⁸ Vulgarmente denominadas pelas autoridades de ‘casas de dar fortuna’, local de feitiçarias, ambientes perigosos para a moralidade pública como forma de tornar os terreiros alvo de perseguição, repressão e truculência policial (Sampaio, 2009).

silenciamento. Conseguiu manter o seu culto ativo por meio de um difícil/incerto e constante jogo de negociações, escapando – pela fresta – das perseguições promovidas pelas autoridades locais. Apesar de não ter conseguido evitar a prisão, ele disputou o tempo inteiro. As folhas do processo criminal de seu julgamento nos anos de 1870/1871 – momento em que fervilhavam as discussões em torno da abolição da escravatura – trazem o registro histórico de um ponto riscado africano que disputa contra a aniquilação e, como amarração, dribla e subverte a subalternidade que lhe era imposta e destinada (Sampaio, 2009).

Quem vai dizer que Juca Rosa não foi encarnado pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas? E que os ‘espíritos’, ‘santos’ e ‘entidades’ que entravam em contato com ele, ou até mesmo nele incorporavam, não eram vindos lá do povo de Aruanda?¹⁵⁹ Se a vida material não é separada da espiritual, se as histórias contadas pelos ancestrais e orixás africanos que já regressaram ao *Órun* convivem com os seus descendentes no *Aiyé*... então todo espaço de organização negra é um lugar de sobreposição de territórios em que corpos como o de Juca Rosa são a própria encruzilhada e o próprio (des)encontro. Assim como Exu nasceu antes mesmo que a própria mãe¹⁶⁰, as flechas dos caboclos já despertavam a mata com pó de pomba antes mesmo da Umbanda ser ‘oficialmente’ anunciada.

3.7.3. Nem Exu desmancha um trabalho feito por um Erê!

“Os boiadeiros protegem nossos terreiros! Salve os que tem braço forte e pulso firme! Agora, com o badalar das 19h, vamos para a festa dos erês com nossos vovôs e vovós... será lá em cima, podem subir com calma por aquela escada!”.

Essas foram as orientações de Leandro ‘Urso’ que, além de Vice-Presidente da Associação de Moradores e guia no Parque da Cidade, era também o Ogan de toque

¹⁵⁹ Perguntas feitas a João Maria da Conceição: “Quando tocava a macumba, Rosa mostrava-se como que fora de si e tomado por força estranha, dizendo Rosa que naquela ocasião falava com os espíritos que o iluminavam e davam-lhe o poder de fazer quer o bem quer o mal; que as circunstâncias na ocasião em que viu Rosa naquele estado diziam que ele estava com o seu povo, que Rosa depois de muito dançar como possesso caía em estado de prostração sobre o chão como exausto de forças e como que dormia, que depois de algum tempo tornava Rosa a si.” (Processo José Sebastião da Rosa, 1871, p. 27).

¹⁶⁰ O verso de um Oríki narra que Exu foi a primeira estrela criada. Em um dos poemas de Ifá conta-se que nem mesmo criado ele foi, uma vez que ele é a força que precede toda e qualquer forma de invenção. O menino guardião da porteira de Olofin nasceu antes mesmo que a própria mãe e, ao ser picotado ao infinito por seu pai, dinamizou as existências vomitando o mundo que engoliu. (Rufino, 2019, p. 33)

‘visitante’ do terreiro da comunidade. Eu, que já imaginava estar ‘lá no alto’, descobrira ali que ainda não havia chegado ao topo. Urso apontava para uma escada lateral de fundo localizada no ponto diametralmente oposto de onde eu, Gabriel e Caio nos encontrávamos.

Começamos a seguir o fluxo nos afastando cada vez mais da porta de entrada. Cruzamos aquela ‘grande sala’ branca, passamos por Mãe Heloísa d’Oxum e a saudamos, pedindo sua licença, enquanto Gabriel abraçava a avó e nos apresentava. Ela nos deu boas-vindas e desejou que aproveitássemos a festa. “*Vai acabar cedo porque não é para criança ficar acordada até tarde da noite!*”, exclamou a matriarca. A escada era estreita e tinha um formato curvilíneo.

Nos encaminhamos para o andar de cima. Era aberto e, ao mesmo tempo, coberto por telhas. A mesa principal tinha bolo, brigadeiro, balões... tudo na temática infantil. Mesas de quatro lugares e cadeiras de plástico encontravam-se espalhadas pelo terraço, as crianças do *Aiyé* já estavam animadas e ansiosas para as brincadeiras começarem. Saquinhos de cachorro-quente e batata frita, mini pizza em guardanapos, refrigerante em copos de plásticos eram oferecidos pelos *iyáwós*¹⁶¹ – que circulavam com bandejas nas mãos. De pronto, os batuques reiniciaram... os pontos foram tocados e os erês do *Órun* baixaram em seus cavalos¹⁶².

Eu e Caio sentamos ao lado de uma mesa onde havia uma família com uma pequenina que se alimentava por uma sonda colocada diretamente no estômago e intestino da criança. Por algum motivo, que desconheço, a deglutição da menina estava prejudicada. Nitidamente inquieta, tentaram lhe dar de mamar, mas parecia não adiantar muito porque ela continuava incomodada. Uma erê de vestido rosa se aproximou e, com aquela carinha de levada, pegou a menor no colo e passou a lambuzá-la com os doces que havia pego perto do bolo. Foi a única que conseguiu arrancar da criança enferma uma deliciosa risada. Salve a Beijada!

“*Não fique preocupada!*”, me disse a erê com a chupeta na boca e balançando a calda de seu vestido com as mãozinhas para trás. Quando a mirei, o

¹⁶¹ Como são designados os filhos-de-santo que já passaram pela iniciação, popularmente conhecida como “feitura de santo”, mas que ainda não completaram o período de 7 anos. Após os 7 anos, o *iyáwó* se tornará um *ebomi* (“irmão mais velho”).

¹⁶² O corpo do iniciado é o cavalo de seu santo. É por onde o santo baixa para chegar no *Aiyé*.

olhar dela parecia enxergar para além do que se vê, alcançando aquele lugar onde guardamos tanto o que nos fortalece como também aquilo que nos deixa fragilizados. “*Sou sapeca, mas sou de Nanã Buruquê! Nem Exu desmancha o trabalho feito por uma Erê!*”, exclamou a pequena. Na mitologia Iorubá, Nanã – a mais velha das *Yabás* – é a Senhora da criação e da concepção. Deusa dos mangues e das águas paradas¹⁶³, com o seu Ibiri¹⁶⁴, retirou do fundo do lago – onde morava – uma porção de lama e a entregou a Oxalá para a modelagem dos humanos (Prandi, 2001). Portanto, seu barro é povoado e povoada; Nanã é terra de povoar que detém e guarda os segredos e mistérios da morte e da vida.

Mas tem um dia que o homem morre e seu corpo tem que retornar à terra, voltar à natureza de Nanã Burucu. Nanã deu a matéria no começo, mas quer de volta no final tudo o que é seu. (Prandi, 2001, p. 197)

Por ter dado a matéria no começo e por tomar de volta, no final, tudo o que é seu; a grande anciã é a responsável pelos portais de entrada e saída das almas, detendo o poder de mando e comando dos *eguns* (espíritos dos mortos). É em Nanã de onde tudo vem e para onde tudo retorna, um começo que brota do reino dos erês. Uma criança ligada à Nanã Buruquê, mãe de Obaluaiê – o Orixá que cura com pipoca e dendê –, é plenamente capaz de providenciar as bênçãos da saúde renovada. Foi isso que entendi que a pequena de vestido rosa quis me dizer.

3.7.4. Vovó Maria Conga: “Faça o cortejo às Tias Rainhas!”

“*Divide seu pedaço de bolo comigo no final, moça? É que agora não dá, vovó Conga está pra chegar!*”. A erê do vestido rosa saiu correndo antes que eu pudesse responder... talvez tenha sido para não correr o risco de ouvir uma resposta negativa. Vai saber... certo é que os *ogans* começaram a puxar o ponto de Umbanda, a tocar o atabaque pra Aruanda, anunciando a chegada de Vovó Conga – a preta-velha de seu Laerte.

“*Conga! Vó, Maria Conga! Que saudade d’ocê! Preta-velha feiticeira, Rainha do Cateretê*”. Ela chegou! De pele retinta, com o cachimbo na boca, roupa

¹⁶³ “*A fonte d’água que brota da terra e faz dela a lama, o barro...*” (Comunicação pessoal em 25/11/2022, Ogan Jorge Lira).

¹⁶⁴ Apetrecho inerente à Nanã, indispensável em sua indumentária.

branca-rendada, corcunda... andava com ajuda de uma bengala. Todos batiam a saia rodada para lhe dar passagem. Rodeada de crianças, ela sentou ao lado de Mãe Heloísa. Em segundos, formou-se – bem a sua frente – uma fila de gente com diferentes demandas. Todas em busca das sábias palavras de Vovó Conga.

Nesse momento, Caio precisou ir embora e perguntou se eu gostaria de ir com ele. Preferi ficar. É dialético (ou não), mas muito embora o que me tivesse levado até lá tenha sido essa dissertação, o meu caminhar jamais será distanciado da minha existência enquanto uma mulher preta do axé. Digo isso porque acredito que dificilmente quem é de terreiro iria embora justamente naquele momento que Caio decidiu se retirar. Só quem já chorou no colo de um preto-velha ou de uma preta-velha sabe a essencialidade dos vovôs e vovós em nossas vidas. Ancestrais que, com suas experiências e ensinamentos profundos, nos ajudam a caminhar por essa terra – amparando os corações em agonia. Adorei as Almas! Nas palavras de Mãe Flávia Pinto

Durante 400 anos, esse país escravizou pessoas africanas, indígenas e afro-brasileiras. Durante todo esse tempo, a nação brasileira enriqueceu às custas do sangue do negro e do indígena escravizado. Nossos pretos-velhos e nossas pretas-velhas trazem a sabedoria milenar de um povo que foi traficada, sequestrado do seu território africano e trazido, para cá, à força. Um povo que sobreviveu ao tronco e ao chicote. São entidades de elevada compaixão e humildade; seus conselhos aliviam, no coração de cada um, o mais profundo sentimento de tristeza e mágoa deixado por essa estrada árdua – pelas feridas da escravização. (Pinto, 2014, p. 106)

A história de Vovó Conga é muito contada e conhecida dentro dos terreiros de Umbanda. Não me lembro a primeira vez que a escutei. Por ser a preta-velha que também trabalha com a minha avó carnal, fui embalada nesse colo desde meus tempos de erê. Vinda da África, escravizada, alforriada e quilombola... lutou por sua raça até o último dia de sua vida, o mesmo dia em que se tornou imortal em Aruanda. Uma personalidade importante da vivência africana na diáspora, que produziu enfrentamento e constantemente ressignifica a ação histórica pela liberdade da população afrodescendente e indígena.

Nascida em 1792, filha do Rei do Congo à época, foi retirada de sua terra e embarcada em um navio negreiro ainda antes de completar seus 12 anos. Chega ao Brasil por volta de 1804... momento em que é separada de sua família, vendida para

um fazendeiro em Salvador e rebatizada como Maria da Conceição. Com seus 18 anos de idade, por volta de 1810, Maria teria sido comercializada novamente... agora para um senhor de engenho da cidade de Magé – região da Baixada Fluminense, no estado do Rio de Janeiro. Aos 24 foi traficada para o conde alemão *Ferndy Von Scoilde*, que a escravizou por mais 11 anos (dos Santos, 2004). Conquistou sua alforria aos 35 anos fundando, pouco tempo depois, o Quilombo Maria Conga que honra a sua memória ancestral e continua resistindo até hoje no bairro de Vila Esperança, em Magé. Ivone Bernardo (2020), uma das lideranças a frente do Quilombo Maria Conga, conta que

Esses negros escravizados nunca foram capturados na história que a gente ouve falar. Maria Conga contava da vida dela; ela conversava, falava que foi uma escrava, que foi muito sofrida, que viveu a vida inteira procurando seus pais e seus irmãos. Quando chegou na Bahia, foi separada de sua família e estuprada várias vezes... mas que nunca conseguiram tomar a alma dela. Ela ensinava aos demais a não ter vergonha de ser negro, a não ter vergonha de dizer que fora escravizado. Ela já fazia o que a gente faz hoje. Hoje, temos várias mulheres negras aí que lutam pela igualdade dos seus direitos e Maria Conga já fazia isso naquela época. (Ivone Bernardo, 2020)

A princesa africana congoleza morreu de velhice, aos 90 anos, no Quilombo que carrega o seu nome. Conhecida por proteger e cuidar de negros e negras que fugiam do açoite das senzalas – ofício ao qual se dedicou durante todos os anos de sua vida, após a criação do quilombo –, foi nesta terra que Vovó Maria Conga, como é conhecida na Umbanda, se tornou sagrada. Consagrada no reino das almas após seu regresso ao *Órun*, converteu-se em um espírito de luz curandeiro da falange das pretas-velhas (dos Santos, 2004).

Entrei na fila e esperei a minha vez para receber o carinho dela. Após saudá-la e pedir sua bênção, ela me disse “*sabe que eu já fui escrava, mas também já fui princesa, né, minha fia? E hoje sou Vovó Conga!*”. A fitei profundamente, do mesmo jeito que fiz com o Boiadeiro Navizala e a Erê de Nanã Buruquê; ainda que estivesse no mesmo corpo de Laerte, era nítido que se tratava de uma pessoa diferente. “*Tu és negra, mia fia, não se esqueça que a gente pode trazer a ferida da senzala na alma, mas também carregamos a coroa na cabeça! Faça o cortejo às Tias Rainhas e, mesmo que em lamento, jamais deixe de cantar a sua cor...*”.

O coração que o boiadeiro aqueceu e a criança curou, agora transbordava-se livremente em emoção diante da preta-velha. Soluçava e, novamente, pela terceira vez, não conseguia falar nada... muito embora as lágrimas já diziam tudo. Deitei no colo de Vovó Conga. Entre um cafuné e outro, ela finalizou “*Já viu a noite estrelada? Vai lá dar uma olhada, minha fia... que as duas guerreiras do teu orí te abençoem e te guiem!*”. Ela se referia à Iansã Onira e Oxum Apará.

Agradei secando as lágrimas e me levantei. Caminhei até perto da sacada onde estavam Gabriel e sua namorada. Ali de cima, dava pra ver as luzes da quebrada. Conseguia ouvir as palavras de minha avó carnal me contando da primeira vez que a Vovó Conga dela me embalou. Segundo Nilcéa, era uma noite feito aquela, iluminada pelas estrelas, no momento em que fui apresentada para a lua cheia. Foi assim que, a partir de então, comecei a caminhar nesta terra de caboclo pisando devagar e, como as águas doces do rio de mamãe Oxum que segue seu curso, não parei por nada... e foi sobre isso essa dissertação, um grande cortejo às Tias Rainhas que sempre garantiram, às suas comunidades, possibilidades de sustento e reinvenção.

Ah, vovó, muito obrigada pela proteção!

4. Considerações Finais

*Então olha pro alto onde a gente chegou
Eu sou da Zona Norte, Rio de Janeiro
Então olha pro alto, onde a gente chegou
E eu não vou parar
[Eu sou de Irajá]
Abre a porta para o gueto, gueto
[Se não abrir, vamos arrombar]
Brota ouro lá no gueto, gueto
Ninguém cala a voz do gueto, gueto
Ela é cria lá do gueto, gueto
(Iza)*

Okê! Segundo a cosmopercepção indígena e africana, muito bem demonstrada em trabalhos como o de Aílton Krenak e Nego Bispo, retornar é preciso para continuar seguindo porque a vida acontece em círculos. A expropriação (inclusive do tempo) e a organização social em linha produtiva são uma invenção do capitalismo moderno de herança escravista. Todo o vilipêndio promovido, todavia, não conseguiu retirar do povo caboclo – negro e indígena – essa teimosia de renovar-se e revolucionar-se em vida mesmo diante da morte. Acreditar em liberdade no presságio de um abismo é só por ato de rebeldia.

Assim como quando regressamos ao *Órun* voltamos à terra (de onde germina o nosso Axé), devolvendo à Nanã o pedaço de lama que fora emprestado em nossa concepção para caminhar... essa dissertação andou sempre retornando para onde vim. Colhi as sementes da ‘Pequena Angola’ palmarina na Serra da Barriga e as levei até o Rio de Janeiro para escavar a história preta (por muito tempo soterrada) no solo dessa cidade carioca formada, a despeito dos mais diversos projetos gentrificados de “embelezamento” em curso, por muitas Pequenas Áfricas – inclusive em bairros brancos, conforme demonstrado pela pesquisadora negra Carolina Câmara Pires dos Santos. Assim como o Morro do Salgueiro, o Alto Leblon também já foi quilombo! (Santos, 2018; Souza, 2012).

Em todas essas ‘terras de preto’ há um elo que a colonialidade não conseguiu romper com a África mítica viva (em nossas comunidades) que nos une em uma unidade específica – fazendo de nós, *amefricanos* – para além das fronteiras geográficas transnacionais e transcontinentais. Tanto o panafricanismo de W.E.B Dubois como a categoria político-cultural de amefricanidade desenvolvida por Lélia González compreendem que, por mais que tenhamos nascidos aprisionados

nas dobras rejeitadas da civilização euro-ocidental, nossos antepassados sempre garantiram que o vínculo – político, cultural, afetivo e identitário – com África jamais fosse rompido em pedaços ou morresse afogado nas travessias transatlânticas; salvaguardando formas dignas de emancipação libertária desse nosso povo de corpo escuro que fora historicamente esfacelado em diáspora.

Assim como temos em Palmares uma das expressões mais bem acabadas de fruição da terra, inspirada em modelos africanos, “para plantio de diferentes culturas como feijão, batata-doce, mandioca, milho e cana-de-açúcar” (Pires, 2021, p. 300) com uma “importante economia extrativista que garante acesso a frutos, ervas, raízes e árvores/plantas silvestres” (Gomes, 2005, p. 74)... é possível observar essa mesma autossustentabilidade e empreendedorismo negro nas tias baianas quituteiras da zona portuária do Rio de Janeiro. Uma ‘África em miniatura’ que se ergue dos cacos despedaçados e dos destroços do Cemitério dos Pretos Novos e que – assim como Palmares que resistiu às mais distintas e diversas incursões coloniais – também fez frente às inúmeras investidas de repressão policial das autoridades... exuscamente negociando quando era preciso, silenciando quando era devido. Estamos diante de experiências negras de liberdade (com noção de família expandida) que, mesmo dotadas de autonomia, sempre souberam se articular com o mundo externo.

Tanto no Morro do Salgueiro como no Horto Florestal e na favela Vila-Parque da Cidade há hortas – sejam comunitárias, sejam cultivadas por moradores em seus respectivos quintais produtivos – com ervas medicinais, frutas e folhas comestíveis. Há também, conforme demonstrado nos relatos das entrevistas, a distribuição de frutos e temperos colhidos na Floresta da Tijuca pelos próprios habitantes da área para auxílio alimentar e nutricional de toda a comunidade que ali reside, a partir de memória afetiva ancestral. Uma economia ecossustentável dotada de caráter coletivo, encontrada em Palmares, baseada na troca sem acúmulo e, como nos ensina Oxóssi, sem desperdício [como ocorria, segundo Pires (2021), entre nagôs e bantos no continente africano]... que é replicada nos quilombos da atualidade.

Oríentada pela voz de minha mais velha, segui as marcas do sagrado pelas antigas rotas de fuga tracejadas pela mata e os caroços de jaca me levaram a encontrar mangueiras na extremidade oposta ao Vale da Gávea – nos terreiros do

Morro do Salgueiro. Quando cruzei a Floresta da Tijuca, o que encontrei do outro lado foi a volta ao subúrbio da onde sou *cria*, que guarda minhas raízes indígenas e negras – tem pé de mangueira também lá na Freguesia de Irajá perto da morada de Vovó Nicéa. Por mais que eu venha da Zona Norte do Rio de Janeiro, vovó nasceu na Pequena África de Tia Ciata e é filha de mamãe Oxum tanto quanto ela. Viveu situação de escravidão de ganho, tendo sido despejada de sua casa – ainda criança – durante o Governo Vargas com a demolição da Praça XI.

Portanto, falar de Pequena África é – mais uma vez – retornar para concretizar sonhos e lutas que começaram muito tempo antes da minha chegada... incomodando e desafiando os normatizados na lógica da contenção de corpos ao persistir – assim como Exu – em seguir gargalhando a vida. Termina com a saudação daquele que marca o início, fazendo – em círculo – dessa dissertação... uma grande metanarrativa.

Só não posso esquecer do rio de Oxum que me gesta. Só não posso deixar de lembrar do vento de Oyá que me sopra. Da erê de Nanã Buruquê que cura as feridas de uma infância sofrida. Do colo da preta-velha Conga que embala. Da cachaça do boiadeiro Navizala que desagoniza. Das flechas de Seu Junco Verde e do Caboclo das Sete Encruzilhadas atiradas na mata-virgem, anunciando uma nova era. Da folha seca que cai no solo e que com a água aduba a terra, permitindo que as sementes da memória (re)plantem raízes ancestrais e germinem árvores que oferecerão o alimento farto para a preservação de nosso sustento e continuidade.

Em meio a uma realidade de morte, o povo preto e indígena se movimenta ancestralmente pela vida – humana e ‘mais-que-humana’ (Tsing, 2019). E, reconheço que, para meus dedos batucarem mais de 100 páginas até aqui, eu tive que aprender – com os legados ancestrais deixados pelos meus antepassados e pelos espíritos da floresta – a pisar devagar e a não parar por nada guiada pela certeza de que gente indígena e preta não anda só e não sonha sozinha.

Essa terra é de caboclo. O futuro é ancestral. Consegui, enquanto descendente e herdeira de Zumbi, emperrar a máquina racista que quis me encerrar em corpo e em espírito. Nada foi capaz de me deter. Só pude ser porque fomos bem antes, porque somos fruto de uma linhagem de gente disposta ao enfrentamento. Mesmo que em lamento, jamais deixei de cantar minha cor porque a rebeldia que

nos forja como ‘povo’ nos faz saber (girando em contrário ao esquecimento) que somos e sempre fomos... livres!

Exu nunca foi amarrado no tronco. *Laroyê!*

Consegui, Vó Nilcéa! Essa, Vovó, é por nós. *Adupé!*

*Eu sou a continuação de um sonho
Da minha mãe, do meu pai
De todos que vieram antes de mim
Eu sou a continuação de um sonho
Da minha vó, do meu vô
Quem sangrou pra gente poder sorrir
(BK)*

5. Referências Bibliográficas

ABIMBOLA, Wande. *Ifá: Na Exposition of Ifá Literary Corpus*. Ibadan, Oxford University Press Nigeria, 1976.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ALENCAR, Edigar de. *Nosso sinhô do samba*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

ALMEIDA, Angélica Ferrarez de. *A tradição das tias pretas na Zona Portuária: por uma questão de memória, espaço e patrimônio*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2013. Dissertação (Mestrado em História).

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Prefácio à edição brasileira*. In: DU BOIS, W.E.B. *As almas do povo negro* (1903). Tradução: Alexandre Boide. Ilustração: Luciano Feijão. 1ª ed. São Paulo: Veneta, 2021, pp. 11-14.

AMADO, Jorge (1912-2001). *Os Pastores da Noite*. Posfácio de Zuenir Ventura. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1964].

_____. *Tenda dos Milagres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1969].

ANGARICA, Nicolás Valentin. *Manual del Orihaté: Religión Lucumí*. Havana, [s.n.], 1955 (mimeo.).

ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.

ARITANA. *Entrevista concedida em 13 jun. 2023 [52 min]*. Rio de Janeiro, 2023.

BARBOSA JÚNIOR, Ademir. *O livro essencial de Umbanda*. Edição do Kindle. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *A Floresta Sagrada de Ossaim: O Segredo das Folhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

BASCOM, William. *Ifa Divination: Communication between Gods and Men in West Africa*. Bloomington, Indiana University Press, 1991 [1969].

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: Rio Nagô*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

BATISTA, Fabiana. *Caxambu do Salgueiro*. WikiFavelas. 16 dez. 2021. Disponível em: https://wikifavelas.com.br/index.php/Caxambu_do_Salgueiro. Acesso em: 25 ago. 2023.

BENISTE, José. *História dos candomblés do Rio de Janeiro: o encontro africano com o Rio e os personagens que construíram sua história religiosa*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2019.

_____. *Mitos Yorubás – O Outro Lado do Conhecimento*. 12ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.

BERNARDO, Ivone. *Herança Quilombola: Maria Conga em Magé – Baixada Fluminense*. Entrevista concedida a Monique Rodrigues, Fransérgio Goulart e Giselle Florentino. *Direito à Memória e Justiça Racial (Maio Antirracista)*. 30 mai. 2020. Disponível em: <https://dmjracial.com/2020/05/30/heranca-quilombola-maria-conga-em-mage-baixada-fluminense/>. Acesso em: 30 mar. 2023.

BROWN, D. 1985. *Uma história da umbanda no Rio*, in: BROWN, D. (et al). *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985, pp. 9-42.

CABRERA, Lydia. *A Mata: Notas sobre as Religiões, a Magia, as Superstições e o Folclore dos Negros Criollos e o Povo de Cuba*. São Paulo, Edusp, 2012.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Edison. *O Quilombo dos Palmares*. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.

CAVALCANTI, Nireu Oliveira. *Desembarques*. In: FLORENTINO, Manolo (Org.). *Tráfico, cativo e liberdade: Rio de Janeiro, século XVII-XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

COSTA, Valéria. *Trajetórias negras: os libertos da Costa d'África no Recife (1846-1890)*. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Departamento de História. Salvador: UFBA, 2013.

COSTA, Valéria; GOMES, Flávio dos Santos. *Procurando Fortuna! Notícias sobre Africanos e Candomblés no Rio de Janeiro e no Recife Oitocentista*. In: COSTA, Valéria & GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Religiões negras no Brasil: da Escravidão à Pós-Emancipação*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2016, pp. 186-204.

COURLANDER, Harold. *Tales of Yoruba Gods and Hereos*. Nova York, Crown, 1973.

CRULIS, Gastão. *Aparência do Rio de Janeiro; notícia histórica e descritiva da cidade*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1965.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da; GOMES, Flavio dos Santos. *Introdução: que cidadão? Retóricas da igualdade, cotidiano da diferença*. In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da; GOMES, Flavio dos Santos (Orgs.). *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2007, pp. 7-19.

D. G. KELLY, Robin. “*We Are Not What We Seem*”: *Rethinking Black Working-Class Opposition in the Jim Crow South*. *The Journal of American History*, v. 80, n. 1, 1993, pp. 75-112.

DONA Cleide. *Entrevista concedida em 08 mai. 2023 [1h51min]*. Rio de Janeiro, 2023.

DONA GLÓRIA. *Entrevista com Dona Glória, erveira e cria do morro do Salgueiro, que cultiva no quintal da sua própria casa diversas hortaliças e árvores frutíferas como a parreira*. Rio de Janeiro. 30 mar. 2022. Instagram: @erveirosdosalgueiro. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CbutiTbDw_-/?utm_source=ig_web_copy_link&igshid=MzRIODBiNWFIZA==. Acesso em 20 ago. 2023.

DONA JANAÍNA. *Entrevista com a erveira Janaina, cria do morro do Salgueiro, sobre a erva medicinal conhecida como Aperta-ruão*. Rio de Janeiro. 07 fev. 2022. Instagram: @erveirosdosalgueiro. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CZshbHkp6SO/?utm_source=ig_web_copy_link&igshid=MzRIODBiNWFIZA==. Acesso em 20 ago. 2023.

DOS SANTOS, Maria Bebiana Ferreira. *Simpatias da Vovó Maria Conga – a parteira dos escravos*. 5ª ed. São Paulo: Editora Eco, 2004.

DU BOIS, W.E.B. *As almas do povo negro* (1903). Tradução: Alexandre Boide. Ilustração: Luciano Feijão. 1ª ed. São Paulo: Veneta, 2021.

EMERSON. *Entrevista concedida em 04 jun. 2023 [3h30min]*. Rio de Janeiro, 2023.

EMICIDA. *Boa Esperança*. Álbum: Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa... (14 músicas, 52min5seg). São Paulo: Laboratório Fantasma Produções, 2015.

EPEGA, Afolabi A. & NEIMARK, Philip John. *The Sacred Ifa Oracle*. San Francisco, Harper San Francisco, 1995.

EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas Míni, 2018.

FAGNER (Ogan). *Entrevista concedida em 04 jun. 2023 [3h30min]*. Rio de Janeiro, 2023.

FIRMINO, Antônio Carlos. *Entrevista concedida em 26 mai. 2023 [1h59min]*. Rio de Janeiro, 2023.

FONSECA, Denise Pini Rosalem da. *A marca do sagrado*. OLIVEIRA, Rogério Ribeiro (org.). *As marcas do homem na floresta: história ambiental de um trecho de mata atlântica*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2005.

FREITAS, Fernando. *Das kitandas de Luanda aos tabuleiros das terras de São Sebastião: conflito em torno do comércio das quitadeiras negras no Rio de Janeiro do século XIX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional).

FROBENIUS, Leo. *The Voice of Africa: Being an Account of the Travels of the German Inner African Exploration Expedition in the Years 1910-1912*. Londres, Hutchinson, 1913.

G. W., Freireyss. *Viagem ao interior do Brasil nos anos de 1814-1815*. Tradução: Dr. Alberto Lüfgren. Vol. XI. São Paulo: Itatiaia, 1982.

GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias Quilombolas – Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

_____. *Palmares: Escravidão e liberdade no Atlântico Sul*. São Paulo: Contexto, 2005.

GONZALEZ, Lélia. *A categoria político-cultural de amefricanidade*. *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, nº. 92/93 (jan/jun). 1988. p. 69-82.

_____. *A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica*. In: GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras*. Org. UCPA. São Paulo: UCPA, 2018.

GUIMARÃES, Regina. *Entrevista concedida em 16 mar. 2023 [2h07min]*. Rio de Janeiro, 2023.

HABITAR O MAPA (Exposição), 2021. Supervisão: Vera Hazan (*in memoriam*) e Tatiana Terry. Coordenação: Felipe Chaves Gonzalez (pesquisador LabAH). Equipe EMAU: Alexandre Aleixo, Anna Luisa Pompeu, Carina Lima, Elizabeth Coimbra, Lara Michelli, Matheus Burity, Matheus Marinho e Thaís Barcellos. Apoio administrativo: Consuelo Carvalho. Equipe Colaboradora: Carolina Faro (EMAUDAU), Gabriella Maciel (aluna GEO PUC-Rio), Letícia Oliveira (aluna GEO PUC-Rio), Vinícius Ribeiro (aluno DAU PUC-Rio), Waldir Cavalcante, Leandro Urso (Vice-Presidente da Associação de Moradores da Vila Parque da Cidade). Colaboradores externos: Alexandre Rios (Museu Histórico da Cidade), Andreia Martins (Projeto Parque Vivo), Júlio Pedroso, Patrícia Malta, Valéria Lima da Silva.

HERSKOVITS, Melville J. *Dahomey: An Ancient West African Kingdom*. Nova York, J.J. Augustin, vol. 2, 1938.

IBIE, C. Osamaro. *Ifism: The Complete Works of Orunmila*. Lagos, Efehi, vol. 1, 1986.

JOÃO RAMOS. *Breve apresentação de João Ramos Tikuna, natural do Amazonas, do Alto Rio Solimões, sobre as suas vivências ancestrais quanto ao uso das ervas medicinais, principalmente aplicadas no período da pandemia entre o seu povo*. Rio de Janeiro. 22 jul. 2022. Instagram: @erveirosdosalgueiro. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CgUcIkHjL10/?utm_source=ig_web_copy_link&ig_shid=MzRIODBiNWFIZA==. Acesso em 20 ago. 2023.

KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KRENAK, Ailton. *O eterno retorno do encontro*. In: Novaes, A. (org.) *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. 1ª ed. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico*. Antropologia Estrutural Dois, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1987.

_____. *Introdução à Obra de Marcel Mauss*. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Epu/Edusp, 1974.

LIGIÉRO, Zeca. *Malandro Divino: A Vida e a Lenda de Zé Pelintra, Personagem Mítico da Lapa Carioca*. Rio de Janeiro, Nova Era, 2004.

LIMA, Fátima. *Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe*. Arquivos Brasileiros de Psicologia; Rio de Janeiro, 2018, 70 (no.spe.): 20-33.

LIRA, Jorge (Ogan). *Entrevista concedida em 25 nov. 2022 [3h03min]*. Rio de Janeiro, 2022.

LOBATO, Monteiro. *Prefácios e entrevistas*. São Paulo. Brasiliense, 1957.

LUCCOK, John. *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil tomadas durante uma estada de dez anos nesse país de 1808 a 1818*. Tradução: Milton da Silva. São Paulo: Martins, 1942.

MACHADO, Taís de Sant'Anna. *Um pé na cozinha: um olhar sócio-histórico para o trabalho de cozinheiras negras no Brasil*. São Paulo: Fósforo, 2022.

MACHADO, Vanda; PETROVICH, Carlos. *Irê Ayó – Mitos afro-brasileiros*. Bahia: Edufba, 2004.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e candomblé no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARTINS, Adilson. *Lendas de Exu*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

MARTINS, Andreia. *Entrevista concedida em 31 mai. 2023 [2h14min]*. Rio de Janeiro, 2023.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MAUPOIL, Bernard. *A Adivinhação na Antiga Costa dos Escravos*. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo, Edusp, 2017.

_____. *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris, Institut d' ethnologie, 1988 [1943].

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Epu/Edusp, 1974.

MBEMBE, Achille (2001). *Necropolítica*. Arte & Ensaios, n. 32, pp.123-151.

MILLS, Charles. *The Racial Contract*. Cornell University, 1997.

MOMBAÇA, Jota. *A plantação cognitiva*. MASP Afterall-Arte e Descolonização. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo, 2020.

MOREIRA, Núbia Regina. *A presença das compositoras no samba carioca: um estudo da trajetória de Teresa Cristina*. Brasília: UNB, 2013. Tese de Doutorado.

MOTT, Luiz Roberto de Barros. *Piauí colonial: população, economia e sociedade*. [s.l.]: Projeto Petrônio Portella, 1985; Maria Sueli Rodrigues de Sousa, *Dossiê Esperança Garcia: símbolo de resistência na luta pelo direito*. Teresina: EDUFPI, 2017, p. 7.

MOURA, Roberto (1947). *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. 1ª ed. São Paulo: Todavia, 2022.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 4ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

NASCIMENTO, Abdias. *O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva S/A, 2016.

_____. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombos e movimentos*. Org. Alex Ratts. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NATALINO. *Entrevista concedida em 08 mai. 2023 [1h51min]*. Rio de Janeiro, 2023.

NETO, João Augusto dos Reis. *A Pedagogia de Exu: Educar para Resistir e (R)Existir*. Revista Calundu, Vol. 3, N. 2, Jul-Dez 2019, pp. 07-33.

NOVAES, Bruna Portella de. *Embranquecer a cidade negra: gestão do trabalho de rua em Salvador no início do século XX*. Brasília: UNB, 2017. Dissertação (Mestrado em Direito).

OGUNDIPE, Ayodele. *Èsú Elégbára: Change, Uncertainty in Yorùbá Mythology*. Ilorin, Kwara State University Press, 2012.

_____. *Èsú Elégbára: The Yoruba God of Change and Uncertainty – A Study in Yoruba Mythology*. Ph.D., Indiana University, 1978.

OLAJINMINA, Marcelo. *Entrevista concedida em 04 jun. 2023 [3h30min]*. Rio de Janeiro, 2023.

OYEWÙMÍ Oyèrónké. *A Invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução: wanderson flor do nascimento. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

PINTO, Mãe Flávia. *Umbanda: religião brasileira – guia para leigos e iniciantes*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2014.

PIRES, Thula. *Legados de Liberdade*. Revista Culturas Jurídicas, Vol. 8, Núm. 20, mai./ago., 2021, pp. 291-316.

PIRES, Thula; QUEIROZ, Marcos; FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. *A linguagem da revolução: Ler Frantz Fanon desde o Brasil*, pp. 07-28. In: FANON, Frantz. *Os condenados da terra* (1961). Tradução: Ligia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

PONTES, Katiúscia Ribeiro. *Kemet, escolas e arcádeas: a importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a lei 10639/03*. Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca. Rio de Janeiro, 2017.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. Ilustrações de Pedro Rafael. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Processo José Sebastião da Rosa, 1871. Arquivo Nacional, RJ, maço196, gal. C, n. 1081, cx. 11.139.

ROBSON. *Entrevista concedida em 04 jun. 2023 [3h30min]*. Rio de Janeiro, 2023.

RODRIGUES, Jaime. *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ROLNIK, Raquel. *Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro*. In: SANTOS, Renato Emerson dos (Org.). *Diversidade, espaço e relações étnico-raciais - o negro na geografia do Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, pp. 75-90.

RONCADOR, Sônia. *A doméstica imaginária: literatura, testemunhos e invenção da empregada doméstica no Brasil (1889-1999)*. Brasília: UNB, 2008.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SALAMI, Ayò. *Ifá: A Complete Divination*. Lagos, NIDD Pub., 2002.

SÀLÁMÌ, Síkírù (King) & RIBEIRO, Ronilda Yakemi. *Exu e a Ordem do Universo*. São Paulo: Oduduwa, 2011.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa, um pai de santo na corte Imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

SANTO FORTE. Direção e Roteiro: Eduardo Coutinho. Produção: Cristiana Grumbach, 1999 [01h19min12seg].

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Somos da terra. PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 12, pp. 44-51, 2018.

SANTOS, Carolina Câmara Pires dos. *Elekô: mulheres negras na luta por direito à moradia na cidade do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado em Ciências Jurídicas e Sociais (UFF). Niterói, 2018.

SANTOS, Juana Elbein dos & SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. *Èsù Bara, Principle of Individual Life in the Nàgó System*. Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1971.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a Morte*. Petrópolis, Vozes, 1976.

SANTOS, Leandro Cristiano dos ('Urso'). *Entrevista concedida em 14 dez. 2022* [2h27min]. Rio de Janeiro, 2022.

SERAFIM, Jhonata Goulart; AZEREDO, Jeferson Luiz de. *A (des)criminalização da cultura negra nos Códigos de 1890 e 1940*. In: *Amicus Curiae*, v. 6, n. 6 (2009), 2011.

SEU JURANDIR. *Entrevista com o Sr. Jurandir, erveiro, cria do morro do Salgueiro, falando um pouquinho sobre a planta guiné*. Rio de Janeiro. 16 mar. 2022. Instagram: @erveirosdosalgueiro. Disponível em:

https://www.instagram.com/p/CbKwNHCjV4T/?utm_source=ig_web_copy_link&igshid=MzRIODBiNWFIZA==. Acesso em 20 ago. 2023.

SHARPE, Christina. *Monstrous Intimacies: Making Post-Slavery Subjects*. Durham, nc: Duke University Press, 2010.

SILVA, Mariah Rafaela. *Código da ameaça: trans; Classe de risco: preta*. São Paulo: N-1 Edições, 2020. Disponível em: <<https://n-1edicoes.org/123>>. Acesso em: 20 de julho de 2023.

SIMAS, Luiz Antônio. *Dos arredores da Praça Onze aos Terreiros de Oswaldo Cruz: Uma cidade de Pequenas Áfricas*. Z Cultural (ISSN 1980-9921), 2016.

_____. *Umbandas: uma história do Brasil*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SLENES, Robert. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil, Sudeste, séc. XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 149-75.

SOARES, Carlos E. L. *Zungu: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, 1998.

SOARES, Eugênio Líbano. *A capoeira escrava: e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

SOARES, Eugênio Líbano. *Zungu: Rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998.

SODRÉ, Muniz. *Prefácio*. In: DOS SANTOS, D.M. *Contos Crioulos da Bahia*. Bahia: Editora Vozes, 1976.

SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. *Usos e Abusos das Mulheres de Saia e do Povo do Azeite. Notas sobre a Comida de Orixá no Terreiro de Candomblé*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1997.

SOUZA, Emerson de. *Entrevista concedida em 08 mai. 2023 [1h51min]*. Rio de Janeiro, 2023.

SOUZA, Laura Olivieri Carneiro de. *Horto Florestal: um lugar de memória da cidade do Rio de Janeiro. A construção do Museu do Horto e seu correspondente projeto social de memória*. Rio de Janeiro, 2012. 219 p. Tese de Doutorado – Departamento de Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro, ou, As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

STEEDLY, Mary. *Hanging without a rope: narrative experience in colonial and postcolonial Karoland*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

STEWART, Kathleen. *A space on the side of the road: cultural poetics in an "other" America*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

TELLES, Lorena Féres da Silva. *Teresa Benguela e Felipa Crioula estavam grávidas: maternidade e escravidão no Rio de Janeiro (século XIX)*. São Paulo, 2018, 345f. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

TIA ROSA MEL. *Entrevista com Tia Rosa Mel, caxambuzeira e erveira, cria do morro do Salgueiro contando como a mãe dela usava a trapueraba*. Rio de Janeiro. 05 jul. 2022. Instagram: @erveirosdosalgueiro. Disponível em: https://www.instagram.com/reel/CfozSyujXXk/?utm_source=ig_web_copy_link&igshid=MzRIODBiNWFIZA==. Acesso em 20 ago. 2023.

TIA VERA & TIA JANDIRA. *Entrevista com Tia Vera e Tia Jandira, erveiras, ambas nascidas no morro do Salgueiro, falando um pouco sobre a Erva Moura ou Maria Pretinha*. Rio de Janeiro. 17 mar. 2022. Instagram: @erveirosdosalgueiro. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CbOanPlpJIA/?utm_source=ig_web_copy_link&igshid=MzRIODBiNWFIZA==. Acesso em 20 ago. 2023.

TSING, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas. 284p., 2019

VERGER, Pierre. *Dieux d'Afrique*. Paris, Revue Noire, 1995 [1954].

_____. *Esplendor e Decadência do Culto de Ìyàmi Òsòròngà (Minha Mãe Feiticeira) entre os Yorùbá*. In: VERGER, Pierre. *Artigos*. Salvador, Corrupio, 1992 [1965], pp. 8-91.

_____. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos e na antiga costa dos escravos na África*. 2ª ed. São Paulo: Edusp, 2000.

VISITA. Direção: André Sandino Costa. Produção: Álvaro Silva e Leandro 'Urso' Santos. YouTube (Casa do Sandino). Publicado em 17 out. 2016. 25min22secs. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sEiceVL9JqQ>. Acesso em: 10 dez. 2022.

VÓ NILCÉA. *Ensinos partilhados durante a vida*.

WASHINGTON ('Magrinho'). *Entrevista concedida em 17 abril 2023 [2h11min]*. Rio de Janeiro, 2023.

WERNECK, Jurema. *O Samba Segundo as Ialodês: mulheres negras e cultura midiática*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Comunicação. Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, 2007.

ZAFAR, Rafia. *Recipes for Respect: African American Meals and Meaning*. Athens: University of Georgia Press, 2019.