



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

Aline Penha do Nascimento

**DO BARRO A PALAVRA: A TRANSMISSÃO ORAL DO
CONHECIMENTO DOS SOLOS PELOS POVOS AMEFRICANOS EM
DIÁSPORA**

Salvador

2025

ALINE PENHA DO NASCIMENTO

**DO BARRO A PALAVRA: A TRANSMISSÃO ORAL DO
CONHECIMENTO DOS SOLOS PELOS POVOS AMEFRICANOS EM
DIÁSPORA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do título de mestre em Geografia.

Orientadora: Grace Bungenstab Alves

Coorientação: Fábio Soares de Oliveira

Linha de pesquisa: Estudos Ambientais

Salvador

2025

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Universitária de Ciências e Tecnologias
Prof. Omar Catunda, SIBI – UFBA.

244

I Nascimento, Aline Penha do

Do barro a palavra: A transmissão oral do conhecimento dos solos pelos povos africanos em diáspora/ Aline Penha do Nascimento. – Salvador, 2025.

119 f.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Grace Bungenstab Alves

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Departamento de Geociências, 2025.

1. Geografia. 2. Candomblé. 3. Pedologia. 4. Diáspora africana. I. Alves, Grace Bungenstab. II. Universidade Federal da Bahia. III. Título.

CDU: 910: 259.4

ALINE PENHA DO NASCIMENTO

**DO BARRO A PALAVRA: A TRANSMISSÃO ORAL DO
CONHECIMENTO DOS SOLOS PELOS POVOS AFRICANOS EM
DIÁSPORA**

Trabalho final apresentado a Universidade
Federal da Bahia, como parte das
exigências para a obtenção do título de
Mestre em Geografia.

Salvador, 24 de julho de 2025.

BANCA EXAMINADORA



Documento assinado digitalmente
GRACE BUNGENSTAB ALVES
Data: 19/08/2025 16:14:49-0300
Verifique em <https://validar.jb.gov.br>

Prof. Dr. Grace Bungenstab Alves (Orientadora)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)



Documento assinado digitalmente
FABIO SOARES DE OLIVEIRA
Data: 19/08/2025 15:38:35-0300
Verifique em <https://validar.jb.gov.br>

Prof. Dr. Fábio Soares de Oliveira
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)



Documento assinado digitalmente
rita de cassia martins montezuma
Data: 25/07/2025 14:46:37-0300
Verifique em <https://validar.jb.gov.br>

Prof^a. Dr^a. Rita de Cássia Martins Montezuma
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Prof. Dr. Narciso Barrera Bassols
(Universidad Autónoma de Querétaro)

Dedico esse trabalho às minhas e meus ancestrais, que aqui me conduziram e sopraram as alegrias e sabedorias da lama, e a minha *egbé* na Terra que fortaleceu minha caminhada nessa jornada.

AGRADECIMENTOS

Na dinâmica espiritual de comunicação dentro de um terreiro de candomblé, são necessárias outras linguagens. Para se comunicar espiritualmente, é preciso estabelecer uma ligação entre a Divindade, a Natureza e a Pessoa que deseja se comunicar. É necessário, portanto, firmar um tríplice consonância. Para este fim, o *paó* é realizado: coloca-se as palmas das mãos em concha e bate-se de forma ritmada.

A primeira vez que presenciei uma pessoa praticando o *paò*, foi como se eu fosse transportada a um tempo mítico, em que o som da boca humana não bastava, e talvez até ofendesse o espaço. Ali, as palavras não eram necessárias. Era o som oco, como as primeiras gotas de chuva caindo em solo fértil, que fazia a comunicação, a reverência, a mensagem de união para o Orixá que habita em nós, para o que está firmado, para o que se manifesta na natureza. Naquele momento, mesmo sem compreender ainda a profundidade, aprendi pelo corpo e pelo silêncio que era preciso respeitar.

É justamente por essa simbologia do *paò*, pelo solo fértil que ele anuncia, que peço licença à divindade da palavra, a todos os mais velhos e mais novos, a todos os Orí que me autorizam a falar e ser ouvida em forma de escrita. É nesse gesto que abro também meus agradecimentos.

Aos Orixás e à minha ancestralidade, que me guiaram a sentar e aprender com eles, nossos saberes e tecnologias, deixo minha primeira reverência. A todos os Caboclos da minha casa de axé, em especial ao Seu Pedra Lascada, que quando eu não sabia mais como assentar tudo e todos na escrita, olhou fundo em meus olhos e me deu direção metodológica: muito obrigada, Seu Pedra.

À minha Mãe Marlene de Nanã e a toda minha família do Ilé Ibirìn Omi Àse Aiyra, nosso Vintém de Prata, agradeço pelo acolhimento e pelo molde paciente, feito com a delicadeza e o afeto de grandes oleiros e oleiras.

À minha família de sangue, meu chão primeiro: minha mainha, sempre ao meu lado mesmo sem entender completamente minhas escolhas; minhas irmãs, minhas águas, meus primeiros amores negros de povo — Márcia e Midler, minha dupla inseparável, eu amo vocês!

A todos os meus sobrinhos, e em especial a Jacó Marley, que me ensina a firmeza e a coragem, a tia te ama. Ao meu irmão, que, do seu jeito e como pôde, também fez parte desta jornada.

À minha irmã de outras vidas, que sempre há de me encontrar em cada vinda: Ione Costa, minha mais velha, minha marida, meu riso e minha admiração. Você esteve desde as primeiras linhas e me acompanhou inteira, a você agradeço a grandiosidade do seu afeto e olhar atento. Te amo Marida.

A Vanessa Gomes, a argila cheirosa de nossa mãe maior, a seu carinho e cuidado agradeço imensamente. Ao amor bonito e solar de Lourence Cristine Alves, minha grande parceira, gratidão à potência do seu Orí e do seu Òkàn, que, quando eu quase me afogava na colonização de um fazer acadêmico branco, me lembrou da força do meu trabalho, “*Cowboy Carter* da Beyoncé, para sempre fará parte dessa história., Lourence, mulher das águas, agradeço à sua existência, que me trouxe ainda outra existência tão bonita: Carolina, “risonha, que ri e que sonha”. Você não tem noção de como essas palavras, ditas na singeleza do seu ser, tocaram fundo na minha alma, gratidão, Binha.

Aos ancestrais, agradeço por nunca ter estado só. Mesmo na secura acadêmica, sempre caminhei em solo negro e fértil, porque foram vocês que trouxeram e assentaram amores no meu caminho.

À Grace e ao Fábio, que aceitaram orientar e ajudaram a trazer à tona em forma de dissertação, meus mais sinceros agradecimentos. Ao grupo de pesquisa Colapso, primeiros a ouvirem minhas palavras escritas, gratidão imensa — nunca esqueço a frase de Izis e Grace: “O não você já tem”. A Jilvana e João, amigos queridos, que foram os primeiros a ler meu trabalho ainda sem forma, quando eu morria de vergonha: obrigada pelo carinho, cuidado e profissionalismo. Desejo a vocês voos grandiosos.

A toda pessoa que, mesmo por um instante, olhou com cuidado para este momento do meu fazer intelectual, deixo um sorriso negro e o desejo de muita felicidade.

Assim como o *pað*, que é chuva fina sobre a terra fofa, esses agradecimentos são gotas de reverência que caem sobre o solo fértil da minha trajetória. E como a saudação, são também anúncio: de que esta dissertação não é só texto, mas continuidade de caminhos, resistências e afetos plantados em solo negro e sagrado.

Saluba, Nanã Buruku!
Da lama que molda a vida,
do silêncio que guarda a memória,
ergue-se o saber que o mundo tentou calar,
mas que floresce de novo no solo negro e fértil da diáspora."
– Aline Nascimento

RESUMO

Ao longo de centenas de anos os povos africanos têm sofrido um apagamento de seus saberes que são majoritariamente transmitidos oralmente, através de estratégias racistas e epistemicidas que os impedem de terem reconhecimento científico sobre seus feitos. Uma forma que estes povos encontraram para transmitir seus conhecimentos foi através dos Ìtán, mitologias africanas pertencentes à cultura imaterial das religiões de matriz africana. Diante disso, investigamos a transmissão oral com ênfase nos conhecimentos, mas também dando margem de interpretações biogeográficas dos povos africanos escravizados e sua manutenção na cultura afro-brasileira, através dos Ìtán, com destaque para os utilizados no Candomblé da Bahia. Para tanto, buscamos compilações de Ìtán, selecionamos os que apresentavam conteúdo pedológico e analisamos o conteúdo destes. Partimos de uma abordagem geográfica afrocentrada, verificando a presença de conhecimento dos solos e de técnicas de uso e manejo incorporadas nas narrativas míticas africanas. Passamos por um levantamento sobre o conhecimento africano de seu ambiente, com destaque aos solos tropicais, buscando identificar como este teria contribuído para a transformação e entendimento da paisagem amefricana a partir da diáspora. Selecionamos dois ìtán para aprofundamento: um sobre Nanã e a criação da humanidade, e outro de Ogum sobre instrumentos agrícolas. A partir destes, buscamos identificar a existência de uma cosmopercepção pedológica. Os resultados apontam que os povos africanos sequestrados para as Américas já possuíam um profundo conhecimento sobre solos tropicais, incluindo práticas de conservação, manejo e fertilização. Esse saber foi preservado na oralidade e na prática cultural das religiões de matriz africana, consolidando uma continuidade epistemológica que resiste à colonialidade do saber, tendo influenciado na transformação da paisagem das Américas. O reconhecimento das contribuições científicas afro-diaspóricas na produção do espaço geográfico, fortalece a necessidade de inserir a geografia no debate sobre raça, território e cultura. Além disso, reforça a importância da oralidade e sua validação como instrumento de transmissão do conhecimento e ressignificação da ciência geográfica a partir de perspectivas afrocêntricas e pluriversais.

Palavras-chave: Ìtán, Geografia, Diáspora Africana, Pedologia, Candomblé.

ABSTRACT

For centuries, African peoples have experienced the erasure of their knowledge systems, which are predominantly transmitted orally, through racist and epistemicidal strategies that have denied scientific recognition of their intellectual achievements. One way these communities preserved and transmitted their knowledge was through *Ìtán*, African mythologies that form part of the intangible cultural heritage of African-based religions. In this study, we examine oral transmission with an emphasis on knowledge systems, while also allowing for biogeographical interpretations of the experiences of enslaved African peoples and their persistence in Afro-Brazilian culture, particularly through *Ìtán* used in Candomblé in Bahia. To this end, we compiled collections of *Ìtán*, selected those containing pedological content, and analyzed their narratives. Our approach was Afrocentric in geography, seeking to identify the presence of soil knowledge and techniques of use and management embedded within African mythological narratives. We began by surveying African environmental knowledge, with particular attention to tropical soils, to understand how this knowledge contributed to the transformation and interpretation of the Amefrican landscape during the diaspora. Two *Ìtán* were selected for closer analysis: one concerning Nanã and the creation of humanity and another concerning Ogum and agricultural tools. From these narratives, we sought to identify the existence of a pedological cosmoperception in them. The results indicate that Africans who were forcibly taken to the Americas possessed extensive knowledge of tropical soils, including conservation practices, management strategies, and fertilization techniques. This knowledge was preserved through oral tradition and cultural practices within African-based religions, reinforcing an epistemological continuity that resists the colonality of knowledge and influences landscape transformation in the Americas. Recognizing the scientific contributions of the African diaspora to the production of geographic space underscores the necessity of incorporating geography into debates on race, territory, and culture. Furthermore, it highlights the importance of oral tradition and its validation as a means of knowledge transmission, contributing to the redefinition of geographical science from an Afrocentric and pluriversal perspective.

Keywords: *Ìtán*; Geography; African Diaspora; Pedology; Candomblé

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Relação Divindade Africana x Força da Natureza 88

LISTA DE FIGURA

Figura 1 – Migração dos povos Bantu no continente africano	46
Figura 2 - Representação artística dos orixás Ogum e Oxaguiã, respectivamente.....	84
Figura 3 - Representação artística do orixá Oxalá e Vodun Nanã, respectivamente.....	93
Figura 4 - Distribuição dos mangues (mangroves), pântano salgado (salt marsh) e grama marinha (seagrass) no mundo, destaque para os mangues na costa litoral do Brasil e região africana de povos que cultuam vodun Nanã.	103

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURA.....	17
1 INTRODUÇÃO	19
2 METODOLOGIA.....	23
2.1 SELEÇÃO DO MATERIAL DE ORALITURA REFERENCIAL.....	24
2.2 SELEÇÃO DOS ÌTÁN COM CONTEÚDO PEDOLÓGICO	26
2.3 ANÁLISE DE CONTEÚDO DOS ÌTÁN.....	27
3 RESULTADOS DA PESQUISA	30
3.1 TIJOLOS DO LADO DE LÁ: PLURIVERSALIDADE CULTURAL E GEOGRÁFICA EM TERRAS AFRICANAS.....	35
3.2. PALAVRAS DE CÁ: DIÁSPORA AFRICANA E RESSIGNIFICAÇÕES DA PLURIVERSALIDADE AMEFRICANA	47
3.3 PALAVRAS DE LÁ PARA CÁ: ORALIDADE, CIÊNCIA E SAGRADO DE MATRIZES AFRICANAS	57
3.3.1 Estabelecimento do candomblé: oralidade, ciência e sagrado.....	66
3.4 ANALISANDO OS ÌTÁN	75
3.4.1 Transmissão de conhecimento sobre produção e uso do solo com seu Oxaguiã e seu Ogum	84
3.4.2 Transmissão de conhecimento sobre propriedades físico-química do solo com Seu Oxalá e Dona Nanã.....	93
4 CONCLUSÃO.....	106
5 REFERÊNCIAS	109

1 INTRODUÇÃO

Na longa trajetória da humanidade, uma preocupação persistente das sociedades tem sido a transmissão intergeracional de conhecimentos, modos de vida e informações culturais. Essas heranças, preservadas ao longo do tempo, têm papel essencial na reprodução e transformação dos espaços geográficos. O modo como as sociedades compreendem e interagem com a natureza, em especial, destaca-se como aspecto fundamental, pois molda a forma de relacionar-se socioambientalmente. Em algumas sociedades, a oralidade, sobretudo através de narrativas mitológicas, tem sido uma ferramenta crucial para que esses saberes se perpetuem.

A diáspora africana no Brasil teve um impacto profundo e duradouro. Cerca de 12 milhões de pessoas foram forçadas a migrar, trazendo consigo uma diversidade de saberes que, em pouco tempo, transformou as paisagens das Américas. O Brasil recebeu aproximadamente 5 milhões de africanos (Eltis; Richardson, 2010; Slave Voyage, 2015; Marques, 2019), a maioria vinda de regiões tropicais, já possuindo, portanto, conhecimentos que poderiam servir às novas realidades ambientais. Esse deslocamento forçado implicou não apenas em adaptação, mas também em tentativas de preservação e continuidade de suas práticas culturais e espirituais. Entre essas estratégias de resistência, as religiões de matriz africana foram fundamentais, preservando aspectos socioculturais e integrando elementos das culturas indígenas brasileiras, formando o intenso sincretismo existente na cultura do Brasil (Sodré, 2002, 2017; Anjos, 2011, 2012).

Nesse contexto, a oralidade destacou-se como forma de perpetuar saberes (Sodré, 2002). Nas religiões de matriz africana, a oralidade mitológica, aqui exemplificada pelos Itán, atuou como meio essencial de transmissão e adaptação de tradições. A difusão dessas narrativas ao longo de mais de 400 anos no Brasil exemplifica o que o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) reconhece como Patrimônio Imaterial: práticas que se renovam e moldam a identidade cultural em constante diálogo com o ambiente e a história (IPHAN, [s.d]).

A palavra itán, em iorubá, significa “história” ou “narrativa” e não possui forma plural. Isso reflete, segundo Ayoh’Omidire (2020) e Hall (2003), uma cosmologia em que as narrativas estão sempre interligadas, envolvendo mitos, e cada uma faz parte de um todo maior. Assim, itán não representa apenas um conto isolado, mas um entrelaçamento de memórias que moldam a identidade cultural e espiritual dos iorubás.

Esses mitos, que narram as trajetórias das divindades africanas – Inquices (povos Bantu), Voduns (povos Fon) e Orixás (povos iorubás) – são essenciais para compreender as dinâmicas espirituais e socioculturais dos povos africanos no Brasil. Segundo Saldanha (2019),

o mito, como forma primordial de discurso, vincula humanos e universo, enquanto Rocha (1996) observa que, mesmo indiretamente, o mito revela as nuances culturais das sociedades.

Neste trabalho colocaremos a análise geográfica no centro das discussões, utilizando os ìtán para verificar os conhecimentos sobre os solos tropicais africanos e, também, para reafirmar que a Geografia não deve reforçar a separação entre sociedade e natureza, como também argumentam Suertegaray (2002,2021) e Mendonça (2001, 2002), propomos aqui uma geografia que entende o espaço como resultado de uma totalidade, onde dimensões físicas, sociais e culturais se coproduzem. Montezuma e Oliveira (2010) complementam que as paisagens são construções simbólicas e materiais, formadas por interações dinâmicas sociambientais.

Essa recusa à fragmentação eurocêntrica encontra eco nas cosmopercepções africanas. Descola (2015) reforça a partir da cosmogonia dos povos indígenas, por exemplo, que não há separação entre humano e não-humano, mas sim uma teia de relações expressa em mitos, narrativas e práticas. Assim, a compreensão integrada fundamenta uma geografia relacional e viva (Mendonça, 2002). Por isso, a compreensão das paisagens negras diaspóricas no Brasil requer uma leitura que reconheça essas cosmopercepções e rompa com paradigmas coloniais, adotando uma postura crítica e sensível à totalidade socioambiental.

As oralidades mitológicas africanas carregam saberes que foram preservados e transformados durante a diáspora (Macedo, 2021). Essa cultura imaterial, representada pelos ìtán, simboliza uma cabaça que conecta e guarda a herança africana, como ocorre no uso literal da cabaça em práticas sociais e espirituais africanas e indígenas. Do mesmo modo, o solo, como elemento material, é compreendido não só como recurso, mas como entidade viva e parte essencial das cosmopercepções das religiões de matriz africana, especialmente no Candomblé. As práticas agrícolas, as técnicas de mineração e o saber arquitetônico materializados nas paisagens brasileiras podem ser vistos como registros do conhecimento cosmológico e pedológico africano.

Assim, ao aplicar essa perspectiva à diáspora africana no Brasil, o objetivo deste trabalho é entender como os mitos e narrativas africanas não apenas preservaram, mas também adaptaram e transmitiram saberes sobre o meio ambiente – especialmente os solos – para as novas gerações. Esses mitos encapsulam cosmogonias africanas, oferecendo uma visão ampla e integrada das interações com a natureza e revelando as múltiplas camadas de conhecimento acumulado e ressignificado, essenciais para entender as contribuições africanas à formação do espaço geográfico brasileiro.

Ao realizar esta pesquisa, enfrentamos desafios significativos devido à pandemia de COVID-19, que limitou o acesso a bibliotecas, arquivos e às próprias comunidades de terreiro.

Foi preciso adaptar as estratégias de pesquisa, recorrer a fontes digitais e encontrar soluções criativas para garantir a qualidade e realização do trabalho. Apesar dessas limitações, a determinação e a colaboração de colegas do grupo COLAPSO da UFBA foram fundamentais. As críticas construtivas e os diálogos constantes não só enriqueceram o trabalho, mas também abriram novas perspectivas para futuras pesquisas. Esses momentos de troca mostram que o conhecimento não se constrói de forma isolada, mas cresce no coletivo.

Neste contexto, nosso objetivo foi analisar as oralituras das religiões de matriz africana nos ìtán, destacando como os saberes sobre solos, tanto conhecimentos técnicos quanto práticos essenciais para adaptação e sobrevivência, foram preservados e transmitidos nessas narrativas. Para tanto, estruturamos os seguintes objetivos específicos:

- Contextualizar como os conhecimentos e tecnologias sobre os ambientes e solos tropicais dos povos africanos antecederam a presença colonial em África;
- Interpretar os ìtán que expressem conhecimentos sobre solos, na dinâmica sociocultural da diáspora amefricana.
- Examinar e discutir o conhecimento pedológico presente nos ìtán selecionados e como este conhecimento transmite informações sobre solos na cultura imaterial da oralidade das religiões de matriz africana.

Nos fundamentamos em um percurso metodológico que começa com uma discussão conceitual e teórica que recusa as narrativas coloniais e busca reconstruir cenários mais fiéis da cultura africana, como orienta Ki-Zerbo (2010). Em seguida, exploramos a oralidade como meio de transmissão de conhecimento e cultura, analisando como mitos e histórias orais guardam informações valiosas sobre a relação desses povos com a terra e o ambiente. Essa abordagem contracolonial é essencial para desconstruir visões fragmentadas e reafirmar a riqueza e a complexidade das culturas africanas na diáspora, conforme refletido por Nego Bispo (Bispo, 2015; 2023).

A segunda etapa metodológica consistiu na seleção dos ìtán mais relevantes, buscando identificar e analisar os conhecimentos pedológicos neles contidos, sempre à luz da cosmo percepção africana que reconhece a natureza e a sociedade como partes integradas e inseparáveis. Essa abordagem questiona assim fragmentação tradicional entre ambiente e cultura, seguindo o princípio de uma geografia relacional e totalizante, como defendem Mendonça (2001) e Suertegaray (2021). Assim, a metodologia desta pesquisa deve contribuir para a Geografia ao valorizar a dinâmica histórica e cultural dos saberes africanos sobre os solos e seus territórios, expressos nas narrativas orais das religiões de matriz africana, especialmente no Candomblé de Salvador.

Verificamos que esses conhecimentos estão entrelaçados com a vida social e espiritual, articulando ambiente, cultura e espiritualidade de forma viva e dinâmica. Concluimos que o conhecimento sobre solos, profundamente enraizado nas culturas africanas antes da colonização árabe-europeia, foi essencial na transformação das paisagens brasileiras e na criação de um ethos ambiental próprio, resultado do encontro entre a diáspora africana e o novo ambiente e seus habitantes. Este trabalho, assim, recupera e valoriza saberes africanos, destacando a importância de uma análise que considere suas cosmopercepções e dinâmicas culturais para compreender a História e a Geografia do Brasil de forma mais profunda.

2 METODOLOGIA

Adotamos uma abordagem qualitativa com base em uma perspectiva afrocêntrica, posicionei-me intencionalmente como sujeita implicada no processo investigativo. Inspirada nos fundamentos das Geografias Negras (Guimarães, et.al, 2022; Cirqueira; Santos, 2023), esta metodologia valoriza a centralidade da subjetividade como um componente legítimo e necessário na construção do conhecimento. Conforme aponta Kilomba (2020), é essencial reconhecer o lugar de onde se fala, pois os saberes que emergem das experiências vividas carregam potência epistêmica e política.

Dialogamos com Guerreiro Ramos (1981), que propõe uma ciência comprometida com a realidade concreta dos sujeitos históricos, defendendo o rompimento com modelos importados e descontextualizados. Para o autor, o conhecimento deve partir do sujeito situado, crítico e politicamente engajado, sendo a ciência um meio de emancipação e transformação social. Assim, nossa metodologia se estruturou como uma escrita de si e do mundo, afirmando a legitimidade de um posicionamento que é, ao mesmo tempo, político, científico e epistêmico.

Assim, os caminhos metodológicos desenhados ao longo dessa pesquisa e que viabilizaram a realização desta, tem por finalidade chamar a atenção da ciência geográfica, através de seus princípios e categorias, para uma contribuição significativa no combate à naturalização de racismos científicos. Fazendo isso, através da importância de levar em consideração as especificidades da relação sociedade e natureza existentes no continente África, com destaque para suas dinâmicas pedológicas.

O processo metodológico está compreendido em dois percursos, cada uma se adequando aos objetivos específicos, por meio de técnicas analíticas apropriadas. No primeiro, realizamos uma extensa revisão bibliográfica, na qual produzimos a discussão conceitual que confere subsídios teóricos que fundamentam nosso estudo. O intuito desta rica discussão foi apontar como os conhecimentos e tecnologias sobre os ambientes e solos tropicais dos povos africanos antecedem a presença colonial em África e de que forma eles se desdobram na diáspora amefricana (Cunha Júnior, 2010).

No segundo momento desenvolvemos a análise dos *itán* de forma cuidadosamente estruturada para explorar a interseção entre a geografia e as tradições orais africanas. Segmentamos esse segundo momento em três etapas, na primeira selecionamos oralituras que documentam as narrativas mitológicas africanas, com destaque para os trabalhos de Pierre Verger (2019) e Reginaldo Prandi (2001). Na segunda etapa, identificamos os *itán* que

continham referências explícitas ao solo e às práticas agrícolas, assegurando que o material analisado fosse representativo das tradições orais preservadas nas religiões de matriz africana.

A terceira etapa envolveu a análise detalhada dos *itàn* selecionados, utilizando a metodologia de análise de conteúdo de Laurence Bardin (2011). Este método permitiu uma categorização sistemática das narrativas, identificando palavras-chave, frases e temas relacionados ao solo e à interação entre sociedade e natureza. A análise de conteúdo foi complementada pela aplicação de cinco perguntas guias, que direcionaram a investigação das dinâmicas pedológicas presentes nos *itàn*, buscando correlacionar essas informações com os conhecimentos trazidos pelos povos africanos ao Brasil. Essa abordagem interdisciplinar permitiu que a pesquisa revelasse a profundidade dos conhecimentos pedológicos contidos nas tradições orais, demonstrando como esses saberes foram preservados e adaptados no contexto da diáspora africana (Delfino, 2016; 2020).

A presente análise, feita sob as lentes da Geografia, se debruçou sobre a existência de um conhecimento pedológico implícito no legado mitológico transmitido culturalmente através da oralidade das religiões de matriz africana. Este legado foi buscado nos registros da cultura imaterial em livros que apresentam uma coleção de *itàn*, que foram análises a partir de seus conteúdos. Sendo importante salientar que o arcabouço de signos do sagrado das religiões de matriz africana, possuem outros elementos estruturantes e transmissores do seu legado cultural (Alves, 2019, p. 71).

Assim, os *itàn* são as principais fontes de dados desta pesquisa, suas dinâmicas mitológicas envolvendo divindades africanas e afro-indígenas, natureza e sociedades, contadas pelos palimpsestos humanos que são os *Babalaôs*, *Iyalorixás* (mães de santo) e *Babalorixás* (pais de santo). Tais dados vêm sendo ao longo de dezenas de anos sistematicamente transmitida tanto de maneira oral, quanto através de oralituras, que são a transcrição desta cultura imaterial (Martins, 2003). De modo que, esta construção metodológica para analisar os *Itán* tem o objetivo de evidenciar os registros do conhecimento pedológico presente na oralidade africana, a partir da dinâmica da cosmopercepção afrodiaspórica. Descrevemos mais minuciosamente estas etapas abaixo.

2.1 SELEÇÃO DO MATERIAL DE ORALITURA REFERENCIAL

Esta fase iniciou com a seleção do material bibliográfico para acesso aos *itàn*. Realizamos uma pesquisa exploratória em produções acadêmicas e/ou produções audiovisuais que balizaram e transmitiram o que ouviram das lideranças espirituais das religiões de matriz africana. Assim, partimos apenas dos trabalhos daqueles e daquelas que se sentaram para ouvir

as oralidades que o Povo de Santo, tinha para contar. As obras selecionadas foram “Lendas Africanas dos Orixás” do antropólogo Pierre Verger (2019) e “Mitologia dos Orixás” do sociólogo Reginaldo Prandi (2001).

Antes de apresentar os materiais bibliográficos selecionados, é necessário contextualizar a decisão de utilizá-los, uma de nossas escolhas mais difíceis. A necessidade de recorrer a obras produzidas por dois autores brancos, cultural e geograficamente deslocados, tanto da África quanto da Bahia, gerou profundo desconforto e inquietação, uma vez que essa escolha parecia, à primeira vista, contradizer os princípios que orientam esta pesquisa. A pandemia de COVID-19, com seus sucessivos *lockdowns* e restrições sanitárias, impossibilitou o acesso às comunidades religiosas de Candomblé em Salvador, que era nosso intuito inicial. Especialmente porque as casas de culto resguardaram seus mais velhos e suspenderam atividades externas. Diante desse cenário, a utilização das obras de Pierre Verger (2019) e Reginaldo Prandi (2001) constituiu uma alternativa metodológica dentro das condições possíveis naquele momento.

Ao longo do desenvolvimento da pesquisa, aprofundei-me no entendimento das tensões e limites que atravessam essas referências, sobretudo no que diz respeito à idoneidade dos registros e à mediação entre a oralidade tradicional e a escrita acadêmica. Dessa forma, a escolha por essas fontes não expressa ingenuidade quanto às questões de representação e autoria, mas reflete uma decisão crítica e condicionada pelo contexto de realização da pesquisa, contando ainda com o cuidado de valorizar a tradição oral que, ainda que mediada, os autores buscaram preservar em seus trabalhos.

Verger (2019) apresenta um compilado de histórias dos orixás que resultou em 24 histórias míticas ouvidas na região da Iorubalândia, na África Ocidental durante cerca de 17 anos. Sendo seu grande privilégio constatar que as narrativas mitológicas e traços culturais se repetiam do outro lado do oceano, principalmente na cidade de Salvador na Bahia (Verger, 2019).

Enquanto, Prandi (2001) apresenta uma vasta base de informações, contendo a mesma dinâmica, de ouvir de pessoas de dentro das religiões de matriz africana. Prandi recolheu histórias, tanto no Brasil quanto em Cuba, além de mitos oriundos do continente africano, sua obra levou dez anos para ser concluída, e reuniu 301 mitos, dos quais 106 seriam originários do continente africano, 126 do Brasil e 69 de Cuba (Prandi, 2001).

2.2 SELEÇÃO DOS ÍTÁN COM CONTEÚDO PEDOLÓGICO

Na sequência selecionamos os Ítán com informações pedológicas, através de pesquisa exploratória realizada em dois processos de triagem: a primeira triagem foi realizada através de leitura completa dos livros físicos buscando pelas palavras-chave: barro, massa, terra, lama, moldagem, solos e plantação. Na sequência, os ítán selecionados foram separados para uma leitura mais atenta buscando identificar qual é o tipo de conhecimento pedológico que constava nos textos selecionados.

Em Verger, (2019), dos vinte e quatro ítáns, encontramos somente um ítán que seguia o critério de seleção:

1. Olofin-Odudua cria o mundo no lugar de Oxalá.” (Verger, 2019, p.89-93).

Já em Prandi (2001), composto por 301 ítán, identificamos 32 ítán com as palavras-chave consideradas:

1. Exu instaura o conflito entre Iemanjá, Oiá e Oxum, (Prandi, 2001, P. 70 -72)
2. Ogum faz instrumentos agrícolas para Oxaguiã (Prandi, 2001, p. 90–91)
3. Ogum mata seus súditos e é transformado em orixá, (Prandi, 2001, P. 89-91)
4. Ogum cria a forja, (Prandi, 2001, P. 95-96)
5. Ogum ensina aos homens as artes da agricultura (Prandi, 2001, P. 98-99)
6. Orixá Ocô cria a agricultura com a ajuda de Ogum, (Prandi, 2001 p. 174-175)
7. Orixá Ocô é condenado a trabalhar a terra, (Prandi, 2001, p.176-175)
8. Orixá Ocô é expulso de seu reino (Prandi, 2001, p.177-179)
9. Orixá Ocô recebe de Obatalá o poder sobre as plantações (Prandi, 2001, p. 181)
10. Orixá Ocô desaparece e deixa o cajado em seu lugar (Prandi, 2001, p. 181-183)
11. Oquê surge do fundo do mar (Prandi, 2001, p. 192)
12. Oquê salva seus súditos dos invasores (Prandi, 2001, p.193)
13. Nanã fornece a lama para a modelagem do homem (Prandi, 2001, p. 196–197)
14. Xapanã é proclamado o Senhor da Terra. (Prandi, 2001. P.216-217)
15. Xapanã ganha seu culto entre os iorubás (Prandi, 2001, p.219-220)
16. Oxumarê desenha o arco-íris no céu para estancar a chuva (Prandi, 2001, p.224)
17. Ewá transforma-se na névoa (Prandi, 2001, p.233-234)
18. Ewá se desilude com Xangô e abandona o mundo dos vivos (Prandi, 2001, p. 241)
19. Xangô e suas esposas transformam-se em orixás (Prandi, 2001, p.260)
20. Oxum leva ebó ao Orum e salva a Terra da seca (Prandi, 2001, p. 339-340)
21. Iemanjá ajuda Olodumaré na criação do mundo, (Prandi. 2001, p. 380-381)
22. Iemanjá é violentada pelo filho e dá à luz aos orixás (Prandi, 2001, p. 382-383)

23. Iemanjá finge-se de morta para enganar Ogum (Prandi, 2001, p.389-390)
24. Olocum mostra sua força destruidora. (Prandi, 2001, p.403-404)
25. Oraniã cria a Terra (Prandi, 2001, p. 433-434)
26. Oraniã traz Oquê, a Montanha, do fundo do mar (Prandi, 2001, p.434-435)
27. Oraniã é invocado para salvar sua cidade e mata seus súditos (Prandi, 2001, p.435-439).
28. Ogum cria a Terra (Prandi, 2001, p.108)
29. Odu fica velha e morre (Prandi, 2001, p. 364-365)
30. Iemanjá cura Oxalá e ganha o poder sobre as cabeças (Prandi, 2001, p.398-399)
31. Onilé ganha o governo da Terra (Prandi, 2001p. 410-415)
32. Ajalá modela a cabeça do homem (Prandi, 2001, p. 470- 471).
- 33.

Buscamos então a presença e contextualização das palavras-chave encontradas que indicassem a transmissão de informações sobre o solo. Após esta segunda leitura, descartamos a obra de Verger (2019), e selecionamos dois *itán* da obra de Prandi (2001): **Ogum faz instrumentos agrícolas para Oxaguiã** (p. 90–91) e **Nanã fornece a lama para a modelagem do homem** (p. 196–197). Diante disso, estes *itán* foram encaminhados para a terceira fase metodológica deste trabalho.

Por fim, é importante salientar que apesar de outros trinta e um *itán* apresentarem as palavras-chave buscadas, em suas narrativas, a escolha de somente dois, se deveu a complexidade pedológica e social envolvida nas narrativas apresentadas nos *itán* selecionados. Além disso, consideramos ainda, as limitações de tempo e maturação que uma pesquisa a nível de mestrado permite chegar.

2.3 ANÁLISE DE CONTEÚDO DOS *ITÁN*

Nesta última etapa buscamos identificar nos *itán* o conhecimento pedológico que os povos africanos sequestrados para as Américas trouxeram consigo. Para tanto, realizamos a análise com base na metodologia de Bardin (2011).

Durante o processo de construção metodológica deste trabalho encontramos o trabalho de Alves (2019) na qual a autora, utiliza os *itán* como recurso de análise para compreender as dinâmicas de alimentação na diáspora a partir de Bardin (2011), sendo por esse motivo um modelo metodológico que mobilizamos neste trabalho. A proposta de Bardin (2011) envolve uma leitura crítica e cuidadosa do texto, levando em consideração as condições oferecidas pelo sistema linguístico.

Assim, nosso objetivo com esta metodologia foi descobrir as relações existentes entre o conteúdo do discurso, ìtán e os aspectos exteriores, e conhecimentos pedológicos. Essa técnica permitiu a compreensão, utilização e aplicação de um determinado conteúdo. Considerando que durante a interpretação dos dados, é essencial retornar ao referencial teórico para embasar as análises e dar sentido à interpretação. As interpretações baseadas em inferências buscaram desvendar o significado oculto por trás das palavras, para apresentar de maneira mais aprofundada o discurso dos enunciados.

De acordo com Bardin (2011), a análise de conteúdo é um método de categorização que permite classificar os componentes de uma mensagem em diferentes categorias. Embora esse processo envolva uma análise objetiva, sistemática e quantitativa do conteúdo extraído das comunicações, a autora ressalta que a análise de conteúdo busca interpretar os significados das mensagens, principalmente se esta for analisada sob uma temática.

Compreender a importância dos elementos ou unidades de registro (palavras, temas ou outras unidades) é essencial em um processo de análise temática (Bardin, 2011, p.77). A ausência de determinados elementos pode bloquear ou ocultar a intenção subjacente. A frequência de aparição da unidade de registro, a intensidade medida pelos tempos verbais, advérbios e adjetivos, a direção favorável, neutra ou desfavorável, além de outros critérios associados (positivos ou negativos), também são fatores cruciais. A ordem dos registros é igualmente relevante, como a posição do sujeito A em relação ao B. Por fim, a co-ocorrência se refere à presença simultânea de duas ou mais unidades de registro em uma unidade de contexto (Bardin, 2011).

Utilizamos as unidades de codificação (Bardin, 2011) através de perguntas guias, que tinham como objetivo proporcionar um direcionamento da trajetória de análise a fim de correlacionar as categorias analíticas. As cinco perguntas guias foram:

- a) *Qual o tema do Ìtán?*
- b) *Quais palavras remetem ao solo?*
- c) *O que está sendo descrito no Ìtán em relação ao solo?*
- d) *Existe a presença da relação/atividade Natureza-Sociedade no Ìtán selecionado?*
- e) *Se presentes, que outros componentes físico naturais (como rochas, clima, vegetação, relevo, etc.) são associados ao solo?*
- f)

O principal objetivo da utilização dessas perguntas foi extrair dos Ìtán quais eram os conhecimentos sobre solos, neles registrados e preservados. Dessa forma, pudemos realizar

uma análise à luz da geografia, através da pedologia, considerando ainda as transformações na paisagem realizadas pelos povos africanos.

A concretização deste percurso metodológico, pode ser apreendida, na análise dos *itán*, como os de Ogum e Oxalá, que revela uma compreensão profunda do solo que vai além de sua simples função como recurso material. Na cosmopercepção africana, o solo é uma entidade viva, dotada de poder simbólico e espiritual, e ocupa um lugar central nas práticas culturais e religiosas. Ao passo que no *itán* de Nanã e Oxalá, por exemplo, o solo argiloso retirado do fundo de uma lagoa não é apenas a matéria-prima para a criação do ser humano; ele é também o símbolo da conexão entre a vida e a morte, o ciclo contínuo de existência que é essencial à visão de mundo das religiões de matriz africana. Este solo, representado pela lama ou barro, é tanto um meio físico quanto uma manifestação da espiritualidade, onde a capacidade de moldagem da argila simboliza a maleabilidade da vida e a inevitabilidade do retorno à terra após a morte.

A originalidade e a importância desta metodologia para o campo da geografia residem na mobilização de fontes não convencionais, como a oralidade mitológica, para a construção do conhecimento científico. Ao integrar métodos de análise qualitativa, típicos das ciências sociais e antropológicas, com abordagens tradicionais da geografia, a pesquisa rompe com paradigmas estabelecidos, ampliando o escopo de investigação geográfica para incluir as cosmopercepções e epistemologias africanas. Essa inovação metodológica não apenas enriquece o campo da geografia com novas perspectivas, mas também valoriza os saberes tradicionais como fontes legítimas de conhecimento, contribuindo para uma geografia mais inclusiva e diversificada. Ao reconhecer e incorporar a riqueza das tradições orais africanas, esta pesquisa não só oferece novos insights sobre as interações entre sociedade e natureza, mas também desafia e expande os limites do que se considera conhecimento geográfico.

3 RESULTADOS DA PESQUISA

Os conhecimentos e tecnologias sobre os ambientes e solos tropicais dos povos africanos antecedem a presença colonial em África e ecoam na diáspora amefricana. No intuito de evidenciar essa afirmação, partimos das dimensões teóricas que fundamentam esta pesquisa, passando pelos conhecimentos sobre solos existentes na oralidade mitológica das religiões de matriz africana

Consideramos que a geo-história do continente africano, com destaque para a África Subsaariana, não começa com os processos das escravizações árabes (séc. VII ao XVIII) e/ou europeias (séc. XV ao XIX). Por isso, buscamos defender o protagonismo da história dos povos africanos em detrimento do processo de escravização, nos sustentando em teóricos como Joseph Ki-Zerbo (2010), Makota Valdina (Lima, 2020), Lélia Gonzalez (2020), Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021) e José Rivair Macedo (2021), que nos alertam da necessidade de estudos sobre o continente africano a partir do modo de pensar e ser da própria África e não do Ocidente.

Em um momento pretérito ao processo de invasão e escravização de sociedades culturais externas, os grupos e sociedades viviam em seus territórios africanos com seus princípios, filosofias, geografias e culturas. Nesse contexto, as organizações socioespaciais eram definidas com base em suas lógicas próprias, com as devidas disputas e concessões que toda organização socioambiental possui. Ou seja, estamos falando de seres humanos vivendo suas vidas em suas organizações espaciais, em seus respectivos ambientes naturais, antes de serem escravizados, desterritorializados e desumanizados (Moore, 2007; Silva, 2011a; 2021).

Dessa forma, não cabe presumir ou analisar toda essa diversidade sociocultural, somente a partir e após os efeitos destrutivos e desumanizantes do processo político-religioso de escravidão árabe (islamismo) e europeu (judaico-cristão) (N'Diaye, 2019). Haja vista que a África tem todo um legado sócio-espço-cultural anterior ao contexto de escravização, negar isso é ceder a hegemônica lógica colonial racista, que acaba por promover apagamentos de outras culturas-existências, por meio de perspectiva epistemológica e ontológica do “ocidente como o Eu e a África como o Outro” (Oyěwùmí, 2021, p. 58). Neste trabalho, o continente África é entendido a partir de todo seu legado sócio-espço-cultural.

Dessa maneira, para apresentar a herança dos conhecimentos sobre solos deixados pelos povos sequestrados na África e negociados nas Américas, não iniciaremos a partir dos vestígios de fragmentos que o colonizador oferece, da narrativa eurocentrada e construída pelo processo de escravização. Refletiremos acerca da dinâmica geográfica e consequentemente do conhecimento sobre solos a partir da perspectiva africana. Para tanto, outra importante voz que

SULEia, ou seja, potencializa as perspectivas de pensamento fora da centralidade ideológica do Norte global (Campos, 2019, p. 18) é do burquinense Joseph Ki-Zerbo (2010). O autor defende a necessidade de desenvolver pesquisas sérias e comprometidas com a justiça das realidades históricas, relacionadas ao continente. Cita ainda a importância das pessoas africanas e/ou afro-diaspóricas, não pensarem em criar uma “história-revanche”, relançando aos colonizadores, um “bumerangue contra colonialista” (Ki-Zerbo, 2010, p. XXXII). Isso, ao nosso entender, se refere à mentalidade de tentar desmentir e esmiuçar cada falácia filosófica-histórica-biológica-geográfica disseminada pelo colonizador a respeito da natureza e dos povos do continente, com base em dados essencialmente coloniais.

Concordamos plenamente com o autor, não temos tempo para isso, por isso recusamos abraçar, mais uma vez, narrativas e parâmetros “ocidentrocêntricos” nas análises sobre o continente africano, ainda que seja para desmenti-las (Oyěwùmí, 2021, p. 49). Porque ao fazermos isso, partimos da centralidade da mentalidade colonial, de suas perspectivas e conhecimentos, caindo mais uma vez nas métricas ocidentrocêntricas. Para fugir dessa armadilha, caminhamos com Ki-Zerbo que nos orienta:

a mudar a perspectiva e ressuscitar imagens ‘esquecidas’ ou ‘perdidas’. Torna-se necessário retornar à ciência, a fim de que seja possível criar em todos uma consciência autêntica. É preciso reconstruir o cenário verdadeiro. É tempo de modificar o discurso (Ki-Zerbo, 2010, p. XXXII)

Tais orientações convidam a Geografia e a História do continente Africano ao protagonismo narrativo de suas próprias versões da realidade. É preciso que, armado de seus conhecimentos, oralizem a sua versão da história e fortaleçam outros lados da realidade. Para que possamos efetivamente reconstruir narrativas que partam da escuta da oralidade do continente africano, com propósito de modificar os discursos colonialistas acerca dos estudos africanos. Diante disso, para a execução dessa mudança de perspectiva, reconstruindo cenários e modificando discursos orientados por Ki-Zerbo (2010), nos debruçamos ao objeto essencial para construção deste trabalho: os *ìtán*.

Dialogamos com Muniz Sodré para entender que a oralidade presente no *ìtán* desempenha um papel cultural fundamental na transmissão de ensinamentos, normas de convivência e princípios essenciais para a vida em comunidade. Essa forma específica de comunicação é carregada de conteúdos que refletem os valores éticos, religiosos e sociais da tradição negra, evidenciando a importância da oralidade na preservação e continuidade dessas práticas culturais.

Dessa maneira, nosso foco de investigação se constrói a partir do legado da oralidade dos povos africanos que se organizaram política, espiritual e culturalmente nas novas paisagens tropicais das Américas. Nossa análise se constrói através das religiões de matriz africana como os terreiros de candomblé, tambor de mina, umbanda, batuque, entre outros. Não apenas enquanto espaços sagrados, mas como guardiões de sabedorias sagradas, acessadas por meio da oralidade dos *itán*. Estes são o *locus* para entendimento ontológico da existência da cosmo percepção pedológica contida na mitologia dos *itán* e como esta cosmo percepção influenciou as transformações no espaço geográfico na diáspora africana.

Para reflexão do que propomos aqui, é preciso, antes de tudo, realizar algumas marcações importantes. A primeira delas é uma marcação geográfica. Embora as várias Áfricas (Macedo, 2008, p. 9;19) que compõe o continente africano tenham sofrido com séculos de apagamento e invisibilização de sua existência e contribuições para a humanidade (Diop; Neto, 2014), neste trabalho o recorte analítico será feito no diálogo com a região Subsaariana, (Ki-Zerbo, 2010; Lopes, 2012; M'Bokolo, 2009, 2011a). Esta escolha relaciona-se com o fato de estarmos analisando as heranças deixadas pelos povos africanos que foram sequestrados em sua maioria da região subsaariana e trazidos para o Brasil a partir do século XVI (Silva, 2011a).

A segunda marcação está nos cuidados na compreensão e na interpretação da oralidade mitológica africana, os *itán*. Isso porque, essa oralidade mitológica tem por objetivo proteger, manter e transmitir um modo de pensar, uma ontologia africana de relacionar-se com determinado assunto, em suas perspectivas social e/ou natural. Todavia, cabe ressaltar que não nos furtamos de considerar e respeitar a dimensão do segredo que tange este sagrado. Compreendemos também que é preciso antes de tudo ter a cosmogonia desses povos em destaque, para que não ocorra interpretações ocidentrocêntricas ao se reconstruir os cenários verdadeiros, da cultura africana sobre solos em sua diáspora (Ki-Zerbo, 2010; Oyěwùmí, 2021).

Esta segunda marcação é um posicionamento crítico à compreensão e interpretação da oralidade mitológica realizada por Verger (2019) e Prandi (2001). Reconhecemos que a utilização dessas produções atravessa tensões importantes como discutem Sueli Carneiro (2003) e Lélia Gonzalez (1984), sobre a apropriação de saberes negros por intelectuais brancos, que frequentemente reconfiguram as tradições a partir de lentes coloniais e eurocêntricas. Assim, a escolha metodológica aqui não ignora os riscos de reproduzir essas dinâmicas, mas foi realizada de maneira consciente, buscando, dentro das possibilidades, obras que preservassem e valorizassem a matriz oral africana, ainda que mediada pelos autores que a registraram.

Sobre os cuidados interpretativos e analíticos de elementos culturais abordados, José Rivair Macedo avalia que é preciso levar em consideração a constituição cultural dos aspectos heurísticos de quem interpretou a dinâmica do contato cultural observada e ouvida. Uma vez que, geralmente os narradores e intérpretes não dispunham “dos mesmos códigos e categorias culturais que as sociedades observadas”, o que resulta em uma “razão etnológica”, na qual o intérprete irá deslocar o que presenciou/observou/escutou a partir de uma perspectiva estrangeira, um entendimento de fora (Macedo, 2021, p. 36–37).

A exemplo do grau de importância desse fenômeno, que aqui está referenciado em dimensões ontológicas e epistemológicas nos aspectos socioculturais, o autor relata um exemplo concreto de como a falta de “arcabouços lógicos culturais”, ou seja, a razão etnológica, de quem está produzindo o registro, pode ser perigosa (Macedo, 2021, p. 36–37). Ter em evidência a existência da razão etnológica, durante a construção escrita das oralidades dos Itán, é de suma importância ao analisarmos os trabalhos produzidos por pesquisadores acadêmicos, estrangeiros e brasileiros (Prandi, 2001; Verger, 2019), que embora se debruçam sobre este objeto de pesquisa, não fazem parte da constituição cultural daquele grupo social.

Ainda sobre isso, Macedo (2021) faz outras importantes reflexões. No ano de 1353, em visita às terras Subsaarianas da África¹, *Ibn Battuta* e seu conterrâneo companheiro de viagem se deparam, durante uma travessia noturna nas águas do rio Níger, com um grupo de hipopótamos. Ao questionar sobre o que seriam aquelas criaturas, uma vez que nunca tiveram tido contato com tal espécie, foi-lhe apresentada uma explicação que se aproximasse de sua realidade. Sintetizando a cena que acabara de presenciar, o viajante árabe, resumiu como sendo “cavalos do rio que saíram para pastar à noite” (Macedo, 2021, p. 33). Consequentemente ao repassar essa informação aos seus leitores *Ibn Battuta* descreve como:

Sendo animais maiores que equinos, com crina, rabo e cabeça semelhante à dos cavalos, mas com patas semelhantes à dos elefantes, os mesmos se moviam por debaixo da água, levantando de vez em quando a cabeça até a superfície, quando soltavam urros (Macedo, 2021, p.33).

Percebemos nessa transmissão de relato, a busca por referências em seus conhecimentos e experiências para tentar aproximar-se do real. Nesse caso, a tentativa resultou na descrição de uma espécie de monstro, e não de um hipopótamo, conhecido pelas pessoas daquela região geográfica. Se imaginarmos um diálogo entre os leitores de *Ibn* e os moradores do Vale do rio do Níger, com certeza teríamos um grande ruído de comunicação.

¹ identificadas pelos árabes como Bilad al-Sudan “Terra dos negros” (Macedo, 2021, p. 33)

Mas, o que este relato de uma situação com elementos concretos, visuais e táteis indicam são os possíveis agravantes, quando incongruências culturais e geográficas, tanto em sentido social, quanto natural, entre povos que nunca se relacionaram hierarquizam seus conhecimentos e informações. Isso resulta em exógenas interpretações hegemônicas que acabam produzindo inverdades. E esse ruído cultural e geográfico, se amplia exponencialmente, quando aspectos ontológicos das comunidades africanas são tratados sob a ótica de uma África Negra exótica, selvagem e fetichizada, por exemplo.

Podemos evidenciar esse ruído cultural quando, através dos registros históricos baseados em outras perspectivas ontológicas, acabam padronizando perspectivas pré-concebidas e discriminatórias como a verdade. Conforme observado por Farias “não se trata de uma questão de localização geográfica, mas antes trata-se de uma dissonância cognitiva com consequências de criar novos sentidos culturais em âmbito local” (Macedo, 2021, p. 65). E quando as diferenças culturais estão não somente no que se vê, mas também no que se ouve?

Historicamente, a tradição oral africana, que tem como objetivo transmitir suas dinâmicas sociais, culturais, políticas, econômicas e filosóficas, sempre foi um problema para sociedades europeias hegemônicas estritamente referenciadas em dados escritos e visuais. Sobre essa condição, Macedo (2021) apresenta também o relato do antropólogo francês Charles Monteil (1929), que “percebeu bem os limites do olhar europeu e o risco de abordagens comparativas a partir de referenciais estranhos às africanas” (Macedo, 2021, p. 43). Obtendo assim, dificuldades na transposição dos dados recolhidos da oralidade para a escrita e depois da escrita transcrita em outra estrutura linguística (do francês para inglês) conforme reflete:

O europeu é em geral, inapto para utilizar judiciosamente a tradição oral: ela o derrota como a expressão de uma mentalidade que lhe escapa; ele desiste de perseguir personagens que mudam de nome sem que se saiba nem por que e nem como; ele resolve os impasses por si mesmo aplicando a partir de uma hipotética analogia denominações europeias a instituições nativas que lhe são em quase tudo desconhecidas (Monteil, 1929, p.294 *apud*, Macedo, 2021, p.43)

Macedo (2021) ainda informa que para fazer sentido ao seu público, *Charles Monteil*, “desmontou, recortou, inferiu, suprimiu e remontou a narrativa original repassada oralmente. E que em última instância a narrativa construída por ele, não correspondia ao que foi dito pelos informantes africanos” (Macedo, 2021, p. 44). Além disso, para ele, o que foi dito, não foi o que foi ouvido, que não foi o que foi escrito, e por sua vez, não foi, o que foi compreendido. Mas, antes, foi completamente substituído por uma outra realidade e perspectivas culturais, para que pudesse fazer sentido para seus respectivos leitores. Nos dois casos citados, tanto o árabe *Ibn Battuta* (Séc. XIV), quanto o europeu *Charles Monteil* (Séc. XX), estiveram em contato direto com aspectos naturais e aspectos sociais da África Subsaariana. No entanto, a

inflexibilidade de sua hierarquia e fixação hegemônica de suas experiências culturais, epistemológicas e ontológicas, não os permitiram “mudar a perspectiva” e mostrar o cenário da realidade (Ki-Zerbo, 2010).

A produção bibliográfica sobre religiões de matriz africana no Brasil historicamente foi marcada por registros e interpretações de autores brancos, como Verger e Prandi. Embora suas obras tenham contribuído para a disseminação de conhecimentos sobre o Candomblé e as culturas afro-brasileiras, é importante destacar que a crítica contemporânea, como formulada por Carneiro (2003), Collins (2016) e Nogueira (2014), aponta os limites da representação externa das experiências negras.

Carneiro (2003) observa que a construção do "outro" negro como objeto de conhecimento, e não como sujeito epistêmico, compromete a autenticidade dos registros. Da mesma forma, Sodré (2002) argumenta que a vivência nos terreiros é indissociável da produção de saberes, o que não pode ser capturado integralmente por olhares deslocados culturalmente. Diante dessas considerações, este trabalho utilizou as fontes de Verger (2019) e Prandi (2001) com cautela, compreendendo-as como registros parciais e mediadores de uma tradição cuja verdadeira potência reside na oralidade e na experiência compartilhada no chão dos terreiros.

Diante das reflexões apresentadas, torna-se evidente que as interpretações de elementos naturais e culturais da África feitas por perspectivas externas frequentemente distorcem ou substituem as realidades locais, reproduzindo preconceitos e hierarquias epistemológicas. Esse padrão, presente em relatos históricos e produções acadêmicas, exige cautela na aceitação de registros alheios às ontologias africanas. Reconhecer tais limites é essencial para evitar a reprodução de discursos coloniais e reafirmar o compromisso com os saberes internos, plurais e autônomos dos povos africanos e afro-diaspóricos. Defendemos, assim, que as diversidades das especificidades geográficas sejam centrais nas análises, contribuindo para combater narrativas racistas e coloniais. Convocamos a Geografia a romper com paradigmas hegemônicos, promovendo uma leitura pluriversal das dinâmicas territoriais e culturais dos povos fora do Norte Global.

3.1 TIJOLOS DO LADO DE LÁ: PLURIVERSALIDADE CULTURAL E GEOGRÁFICA EM TERRAS AFRICANAS

O Brasil é um país extraordinariamente africanizado. E só quem não conhece a África pode escapar o quanto há de africano nos gestos, nas maneiras de ser e de viver e no sentimento estético do brasileiro (Silva, 2011a, p. 74).

É a partir desta perspectiva histórica, cultural e geograficamente localizada de um Brasil africano, que refletimos sobre as informações da dinâmica socioespacial vivida no território africano por alguns grupos étnicos antes de serem sequestrados para as Américas. Não significa, porém, que conhecer as manifestações das organizações socioespaciais existentes no continente africano, bem como suas relações com seus espaços naturais, seja uma tarefa simples e rápida (Silva, 2011a). Afinal estamos lidando com o mais antigo espaço geográfico do planeta (Diop, 1974; Ki-Zerbo, 2010; M'Bokolo, 2009).

Nessa jornada de conhecimento da dinâmica geográfica dos povos africanos trazidos para as Américas, temos a Geografia como bússola, compartilhando com Ki-Zerbo a compreensão de que “a razão, soberana, não conhece o império da geografia” (Ki-Zerbo, 2010, p. 34). Os fundamentos, categorias e princípios da geografia evocados por Ki-Zerbo são um potente suporte e instrumento analítico na investigação da complexa diversidade natural e social do território africano. Dando destaque para o princípio da causalidade, como fator que atravessa a diversificação dos ambientes africanos.

Quem observa a configuração espacial do mapa da África observa que, simbolicamente, ela dá as costas para o que foi identificado politicamente como Velho Mundo, estando ligada a ele, apenas pelo estreito istmo de Suez e “encara” quase em sua totalidade, através dos oceanos Atlântico e Índico, o “Novo Mundo” (Ki-Zerbo, 2010, p.34). Porém, o que gostaríamos de ressaltar nas constituições ambientais do continente são as pungentes biodiversidades geográficas existentes. Um dos maiores destaques da intensa dinâmica da biodiversidade africana está na existência de uma faixa de deserto, o deserto do Saara, que funciona como uma importante área geográfica e barreira biogeográfica a região mediterrânea e a subsaariana (Drake, Griffen, 2010; Ki-Zerbo, 2010).

Para alguns autores a constituição geoclimática do deserto do Saara imprimiu ao longo de milhares de anos, “duas Áfricas” (Silva, 2021, p. 19). Ao norte do deserto, conhecida como Norte ou Berbere, e ao sul do deserto, conhecida como África Subsaariana ou África Negra. Essa equivocada e colonial divisão traz em si uma dicotomia, não somente dos espaços, mas da constituição sócio racial das populações, que sustenta o pensamento linear da existência de duas Áfricas, uma civilizada e evoluída, composta por pessoas de descendência não africana e não-negra; e outra atrasada e selvagem, composta por africanos e negros (M'Bokolo, 2011b).

Acreditamos e trabalhamos no sentido de que essa usual e recorrente dicotomização racial do território africano deve ser evitada e compreendida com cuidado, pois essa conformação geoclimática saheliana, que possui alguns poucos milhares de anos em relação a

constituição do continente em si, não impediu os trânsitos culturais, econômicos e ambientais entre esses povos (M'Bokolo, 2011b; Silva, 2011a).

Segundo especialistas, a configuração saheliana se formou abruptamente, no período médio do Holoceno, a cerca de 5.000 anos. Antes, há cerca de 4.000 anos, a Terra começou a sofrer gradativamente mudanças em sua órbita e em seu eixo de inclinação. Isso desencadeou uma série de transformações atmosféricas e terrestres e como consequência ocorreram devastações e/ou deslocamentos de civilizações humanas, tais como, a migração de civilizações para os vales dos rios Nilo, Tigre e Eufrates (American Geophysical Union, 1999; Brovkin et al., 2021).

Compreendemos assim que, a cerca de 5.000 anos atrás, a paisagem do que conhecemos hoje como elemento natural da divisão em “duas” Áfricas, na realidade compunha um grande território com aspectos úmidos e tropicais (Drake; Griffen, 2010). A diversidade cultural existente entre os povos era intensa e constante, nesse sentido podemos aferir que os trânsitos culturais, econômicos e ambientais eram pujantes, uma vez que se deslocavam livre e sistematicamente através destes territórios (Berniell-Lee *et al.*, 2009). No entanto, o mais importante dessa informação da paisagem regressa do deserto do Saara é compreendermos que os povos africanos, localizados dentro, acima, e abaixo da faixa saheliana, possuíam desde a milhares de anos atrás, uma intensa rede de trocas e trânsitos.

Tendo suas especificidades culturais e tecnológicas originadas de acordo com os diversos ambientes naturais e sociais, conectados pela vasta biodiversidade, entendemos que a natureza possui importante destaque nas formações dos povos do complexo continente africano ao longo do tempo e do espaço. Afinal, como nos informa Costa e Silva (2021), as movimentações demográficas dos povos africanos, principalmente nas regiões internas de África, se deram, em sua essência, pela “busca de melhores solos e pastagens menos pobres, sendo tais migrações grande parte da história do continente” (Oyèwùmí, 2021, p. 3–4). A necessidade de entendimento das condições pedológicas sempre foram uma preocupação para povos de bases agrícolas, logo, o conhecimento de como as dinâmicas da natureza atuam na paisagem foram essenciais para a sobrevivência em um ambiente natural tão complexo e diverso (Silva, 2021, p. 35–37).

Cabe aqui reiterar que, para nossa análise, a identificação dos povos africanos sequestrados para as Américas, teve como foco a região da África Subsaariana. Haja vista que é dessa região, localizada ao sul da faixa do deserto do Saara, que mais de 10 milhões de pessoas foram trazidas para as Américas e metade desse quantitativo enviados para o Brasil (Lovejoy, 1982; Silva, 2011a, 2011b). Dessa maneira, o que nos interessa nesse momento é compreender

geográfica e culturalmente, quem eram e são estes povos que habitam a região da África Subsaariana, a dita África Negra. Com destaque para os povos Bantos, denominação genérica de um conjunto de povos africanos, que compartilham uma base linguística cultural comum, e representam o maior percentual de povos escravizados que vieram para o Brasil (Silva, 2011a).

Abordar a diversidade cultural e social do continente africano nunca foi, nem nunca será, uma tarefa fácil e linear. Afinal estamos lidando com o berço da humanidade que construiu todo um arcabouço filosófico-cultural. Partimos da compreensão de que tais povos, mesmo estando geograficamente distantes, possuem entre si conexões filosóficas culturais que refletem no modo como se relacionam com a natureza (Silva, 2021). A distribuição dos povos bantu, ao longo do continente africano, explicita, nos grande relevância da dinâmica ambiental e cultural do continente africano.

Isso porque a distribuição geográfica dos bantos, ao longo de quase 5 mil anos, proporcionou aos povos com influência do seu sistema cultural, características diversas e singularidades essenciais, identificando-os assim com um complexo e coeso berço cultural (Fourshey *et al.*, 2019, p. 34; Silva *et al.*, 2023). A expansão Bantu possui em sua característica essencial o trânsito de cultura, tecnologia e linguagem (Berniell-Lee *et al.*, 2009). Sendo essa dinâmica de diálogo, refletida nas relações sociais e ambientais que proporcionaram aos povos bantu uma coesão cultural constituída espacialmente em um vasto território, durante sua expansão que durou cerca de 5000 anos (Silva *et al.*, 2023; Vansina, 1995),

A presença dos bantu no tempo e espaço da região Subsaariana da África acabou resultando na atual existência de mais de 500 povos, com influência no idioma e aspectos culturais bantu (Fourshey, 2019). Dessa maneira, as expansões bantus devem ser tratadas não somente como algo específico do continente, mas como uma expressão geográfica das transformações das mais diversas e complexas, nos diferentes espaços e territórios por onde esses sujeitos passaram, incluindo a diáspora amefricana². Evidenciando como territórios e paisagens não são estáticos e imutáveis e como as relações sociais e ambientais são fluidas e dinâmicas e transformam o espaço geográfico continuamente.

Os primeiros integrantes do sistema bantu eram falantes de proto-bantu e estavam localizados geograficamente na fronteira entre o que conhecemos atualmente com Nigéria e

² O termo Améfrica, foi proposto originalmente por Lélia Gonzalez (1988) para designar uma identidade política, cultural e epistemológica que conecta África e América Latina a partir da experiência negra na diáspora. Mais do que um marcador geográfico, trata-se de um conceito que promove um letramento epistêmico voltado à valorização das matrizes afro-latino-americanas e à crítica das epistemologias eurocentradas. GONZALEZ, Lélia. Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos. Organização de Flávia Rios e Márcia Lima. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. 375 p.

Camarões: "Eram compostos por alguns milhares de pessoas que habitavam o extremo noroeste da floresta tropical equatorial, a oeste de Camarões" (Fourshey *et al.*, 2019, p. 36-37). A região montanhosa delimitada pelos rios Sanaga e Nyong foi uma das primeiras rotas de migração utilizadas pelos primeiros grupos de povos bantu.

Os fluxos migratórios de expansão dos povos bantu se iniciam no caminhar dos rios, por isso, é no percurso das águas que compreendemos os movimentos de saberes acerca da diversidade ambiental do continente africano. Desejamos, que os conhecimentos geográficos da diversidade ambiental africana nos auxiliem na destruição do senso comum racista, colonial e preconceituoso, que insiste em tratar o continente africano como um grande deserto sem vida e seus habitantes moribundos desse mesmo deserto.

Vansina (Vansina, 1995, 1984, 1990, 2010) defende que é possível sim, estudar a história do continente africano antes da presença dos europeus. Para tanto, seria necessário a investigação imbricada de várias ciências. Em seu método de pesquisa, o autor combinou um conhecimento enciclopédico de linguística, antropologia e história para que pudesse evidenciar e recuperar intrincadas mudanças históricas em lugares onde poucos vestígios do passado poderiam ser recuperados (Vansina, 1990).

Dessa maneira a ciência geográfica, com todas as suas ramificações, é convidada a explicar e explicitar o espaço geográfico das expansões bantu. Ele declara que "primeiro é preciso esboçar o palco em que esses atores estavam prestes a aparecer" (Vansina, 1990, p. 35, tradução nossa). Concordamos com o autor e entendemos que esboçar a paisagem natural, com que se relacionavam os primeiros integrantes do sistema cultural bantu, é essencial na compreensão das forças de mobilização e das transformações socioespaciais causadas ao longo de suas expansões.

Além de colocar as contribuições geográficas da relação Sociedade e Natureza no centro da discussão, tendo a paisagem como objeto principal, perceberemos também à luz da geografia, como essa dispersão populacional do sistema cultural Bantu influenciou outros povos. Isso ocorreu através de mudanças culturais, econômicas, espirituais em mais de um terço do continente africano (Fourshey *et al.*, 2019).

Indicando que a região de assentamento dos proto-Bantu estava posicionada ao longo da linha do equador, faixa de maior incidência de luminosidade e temperatura do planeta, sendo atingida por intempéries meteorológicas intertropicais, recebendo anualmente cerca 1600 a 2000 milímetros de chuvas, caracterizando-se assim com clima tropical. com duas estações bem-marcadas, uma seca e uma chuvosa, sendo que o período de seca apresentava de dois a três meses de duração (Vansina, 1990).

Geomorfologicamente, a região é caracterizada por uma depressão na bacia central do rio Zaire, também conhecido como Congo, que é separada da costa atlântica por uma cordilheira que não ultrapassa 1.000 metros de altitude (Vansina, 1990; Stock, 2012). Quanto aos solos, a predominância é de tipos ricos em ferro, conhecidos como ferralíticos, que tendem a ser inférteis (Fairhead; Leach, 1996,1998). Entretanto, existem faixas de solos alagados, denominados hidromórficos, que apresentam um pouco mais de fertilidade. Embora os solos ferralíticos sejam comuns, a distribuição de veios de minério de ferro de alta qualidade não é uniforme. Além disso, sais minerais são escassos e podem ser encontrados, principalmente, em solos hidromórficos, especialmente em áreas de pântano ou em nascentes salinas que aparecem esporadicamente nas encostas da serra oriental (Vansina, 1990).

Esta característica dos solos, imbricada e relacionada com as condições climáticas, acaba por refletir tanto na vegetação, quanto na geomorfologia da região (Shoemam, 2016). Uma vez que imprimem na paisagem um dinâmico sistema pluvial, além da presença de grandes pântanos “este relevo geográfico condiciona a rede de rios” (Vansina, 1990, p. 38, tradução nossa). Sendo dessa configuração ambiental, de Floresta Tropical Equatorial, localizada na região fronteira entre Camarões e Nigéria, por volta de 3.500 anos A.E.C., que os falantes de proto-bantu começaram a primeira fase da expansão Bantus (Vansina, 1990). Esse deslocamento populacional, que partiu das regiões montanhosas em direção a terras baixas, concede aos povos bantu um “pioneirismo geográfico e ecológico que será continuado por descendentes de línguas bantu pelos próximos milênios” (Fourshey et al., 2019, p. 37; Ehret, 2002,2023).

As áreas próximas aos rios apresentavam uma cobertura florestal menos densa, o que as tornava mais abertas e atraentes para as comunidades bantu. Essa região oferecia condições ideais para a agricultura. As comunidades se beneficiaram das áreas dispersas de savana que intercalavam a floresta, utilizando-as para cultivar diversas plantações, incluindo feijão-frade e amendoim africano (Ehret, 2002; Kusimba, 2015; Fourshey, 2019). Ao longo de décadas e séculos, pequenos grupos de assentamentos culturais e geográficos frequentemente exploravam novos locais, partindo de aldeias já estabelecidas em direção aos rios, onde podiam abrir pequenas clareiras na floresta e aproveitar as áreas intermitentes de savana para suas práticas agrícolas (Vansina, 1990).

A dinâmica da expansão territorial bantu e seu pioneirismo está principalmente em relacionar-se com a natureza de modo a mover-se com ela, a encaixar-se nela, ligar-se a ela numa cadeia lógica e orgânica (Fourshey et al., 2019; Vansina, 1990). Isso em busca, principalmente, de condições pedológicas favoráveis para desenvolvimento de sua agricultura,

sem precisar exterminar todo um bioma, um ecossistema, para explorar a natureza e criar espaços vitais de sobrevivência.

A primeira expansão ou migração das comunidades bantus, localizada nas regiões que conhecemos atualmente como, África Central, Gabão, República Democrática do Congo e República do Congo, tem no desenvolvimento de sofisticados conhecimentos tecnológicos, interligados aos conhecimentos sobre o solo, seu grande sucesso na dispersão geográfica (Fourshey et al., 2019; Vansina, 1990). Afinal, esse conhecimento sobre os solos interligado com clima, relevo, recursos hídricos, possuía grande mutabilidade e adaptabilidade de acordo com o ambiente em que se encontrassem.

Por exemplo, foram estas comunidades Bantu que, vivendo em solos lateríticos, desenvolveram sofisticadas técnicas agrícolas para produção de alimentos, como amendoim e inhame (Fourshey et al., 2019, p. 39). A prática de plantio dentro de florestas, conhecidas atualmente como agrofloresta, já era realizada pelos bantu, que reservavam uma pequena área dentro da floresta para plantio de alimentos (Iliffe, 2017)

Ainda segundo Fourshey et al. (2019), “Quando plantavam inhames, eles deixavam toda a vegetação cortada espalhada pelo chão para proteger o solo da lixiviação e do endurecimento nocivos devido às chuvas” (Fourshey et al., 2019, p. 49). Essa prática está intimamente ligada à consciência da dinâmica das intempéries sobre os solos e como elas afetam os processos pedogenéticos do material pedológico que utilizam, bem como reflete uma “consciência pedoesférica”, conforme destacam Nakashima et al. (2017). Essa prática garantiu recursos e reservas alimentares dentro de um ambiente, que não o proporcionaria de modo natural. Dessa maneira, entendemos que tais práticas agrícolas em prol da “saúde” do solo resultam na produção e transformação do espaço geográfico (Santos, 1996). O manejo do solo-paisagem nas primeiras migrações Bantu perdura até os dias de hoje no continente africano e pode ser apreendido na diáspora amefricana (Fourshey et al., 2019).

A segunda das cinco expansões bantus foi a mais longa e ocorreu durante mil anos, entre 3.000 e 2.000 anos A.E.C. Essa expansão foi caracterizada pela relação biodiversa com os novos territórios e pelo surgimento e dispersão de várias comunidades bantus. Destacamos o surgimento da comunidade Bantu Shanga-Nzadi, da qual descendem todas as comunidades bantus que se expandiram posteriormente para África Central e Oriental, bem como parte da região sul da África (Fourshey et al., 2019).

Observar as regiões de expansão dos bantus Shanga-Nzadi é compreender que tais regiões geográficas possuem suas singularidades ambientais e sociais, e que isso se reflete no espectro cultural que os descendentes dos bantu Shanga-Nzadi deixam como legado. Contudo,

é preciso perceber que estas raízes descendentes, embora derivem e dialoguem, não constituíam a mesma estrutura sociocultural de Shanga-Nzadi, uma vez que se relacionavam com outros povos (Iliffe, 2017). É nesse sentido que os estudos evidenciam como os povos bantu foram “experimentais e persistentes ao ampliar sua base de conhecimento, incorporando ideias, tecnologias de povos desconhecidos” (Fourshey et al., 2019, p. 55). Demonstrando, assim, uma exímia habilidade e característica sociocultural de amalgamar-se com outros povos, culturas e naturezas.

Durante os quase cinco mil anos de migrações bantu, no vasto território africano, esses fluxos estavam atrelados ao encontro e trocas pacíficas e/ou conflituosas com outras organizações socioespaciais, de povos e sociedades que (re)produziam no espaço geográfico (Kusimba, 2015; Iliffe, 2017). Tais dinâmicas exigiam uma constante relação dessas culturas e sociedades com a natureza. O conceito ocidental de “cultura é etimologicamente derivado de Natureza” (Eagleton, 2003, p. 11), e não o contrário. Para Chauí (2009), o conceito de cultura tem significado de movimento, ação, atividade de cultivo e cuidado com a terra. Ainda, segundo a autora, a cultura está intimamente relacionada com a “condução à plena realização das potencialidades de alguma coisa ou de alguém” (Chauí, 2009, p. 24).

É sobre essas potencialidades criativas das dinâmicas culturais, a partir dos espaços naturais, dos diversos povos que foram relacionando-se, pacífica e/ou conflituosamente, no espaço geográfico africano, que nos debruçamos. É nessa dinâmica entre sociedades africanas e natureza que mantemos nosso foco. E acreditamos que as expansões Bantus são um dos maiores exemplos dessa potencialidade de interação e de cuidados com a natureza, a qual nos referimos (Schoeman, 2016; Iliffe, 2017).

Ao observarmos a grande dispersão dos bantu na segunda fase, percebemos que estes estiveram atentos às novas necessidades de se adequarem às condições ambientais para sobrevivência sem, no entanto, abandonar suas matrizes culturais. Um exemplo notável dessa interpenetração cultural entre diferentes povos em variados ambientes naturais é a relação entre os Batwa, conhecidos como pigmeus das florestas equatoriais do Centro-Oeste da África, e as primeiras comunidades Bantu que se estabeleceram na região da África Central (Klieman, 2003).

Os Tuás já dominavam os recursos das profundezas da floresta tropical de seus territórios, enquanto os falantes Bantu, até aquele momento, utilizavam principalmente as áreas ao longo das margens dos grandes rios, sem explorar o interior da floresta (Fourshey et al., 2019). Essa dinâmica evidencia a troca de conhecimentos e práticas entre esses grupos, ressaltando a importância da interação cultural (Schoeman, 2016; Iliffe, 2017). As tradições

orais dos bantu apresentam, nesse período, uma correlação com os conhecimentos espirituais e culturais dos tuás, conhecidos como povos das florestas (Fourshey et al., 2019). Essa relação de agregar os conhecimentos socioculturais do espaço natural tuá resulta numa relação de trocas linguísticas, tecnológicas e espirituais entre bantus e tuás (Klieman, 2003). Cabe destacar que, uma vez que essa característica de confluência de sabedorias atravessa o Atlântico, até a diáspora amefricana, podemos suspeitar que é possível apreender trocas semelhantes entre bantus na diáspora e povos originários das Américas (Lane, 2013; Faloia; Childs, 2018).

A terceira fase de migração Bantu, ocorrida entre os milênios 2.000 e 1.000 A.E.C., explicita uma profunda transformação nas atividades agrícolas, nas tipologias de moradias, no crescimento populacional, tudo isso atrelado a interpenetrações culturais (Fourshey et al., 2019). À medida que os povos Bantu entravam em contato com novos povos e territórios diferentes ao que estavam acostumados, originava-se uma outra complexa rede de pensar o mundo, uma nova cosmopercepção de mundo, resultado das fusões entre percepções matrizes da cultura bantu e as percepções culturais destes outros povos-territórios (Iliffe, 2017).

É nesse entrelaçamento cultural que reside a beleza, a força e a dinâmica das migrações humanas, especialmente as africanas, caracterizadas por sua vasta biodiversidade natural e social (UNESCO, 2017). Diferente dos movimentos de colonização ocidentais, as expansões bantu não resultaram na anulação ou extermínio dos povos que já habitavam essas terras. Pelo contrário, essas expansões foram predominantemente aglutinadoras e inclusivas, integrando saberes e conhecimentos sociais, ambientais, morais, políticos e espirituais (Schoeman, 2016). Levando a considerar que evidências linguísticas, arqueológicas e orais ressaltam que esses encontros representavam momentos de intercâmbio intercultural, nos quais havia um compartilhamento, empréstimo e até imposição de ideias, práticas e línguas. Essa plasticidade social e ambiental em adaptar-se e relacionar-se a novos povos e territórios com outras dinâmicas sociais e ambientais faz de algumas sociedades africanas, em suas espacialidades e territorialidades, um grande exemplo de maleabilidade espaço-sociocultural (Mbembe, 2001; Iliffe, 2017). É crucial reconhecer que a percepção de maleabilidade socioambiental em alguns povos africanos não deve ser interpretada dentro de uma perspectiva colonialista, que sugira docilidade, passividade ou aceitação unilateral diante de seus contextos espaço-socioculturais internos, em relação aos povos euroasiáticos. Pelo contrário, é necessário entender os possíveis hibridismos como manifestações de protagonismo e troca ativa entre os próprios africanos (Faloia; Childs, 2018).

Ao enxergarmos a adaptabilidade nas comunidades africanas, devemos considerar sua capacidade de resistir, e transformar suas realidades diante de desafios históricos, sociais e

políticos. Essa adaptabilidade não é passiva, mas sim resultado de estratégias de sobrevivência, luta e ressignificação cultural ao longo do tempo (UNESCO, 2017). É fundamental reconhecer que as narrativas coloniais frequentemente desumanizaram os povos africanos, retratando-os como seres submissos e sem agência própria. No entanto, essa visão é reducionista e distorcida, pois ignora a complexidade das experiências africanas e a diversidade de formas de resistência e expressão cultural que caracterizam essas sociedades (Mbembe, 2001).

Portanto, ao analisarmos a adaptabilidade e transformações nas práticas africanas, devemos fazê-lo de maneira a destacar o papel ativo e protagonista dos africanos em sua própria história e na construção de seus destinos. Isso nos permite reconhecer e valorizar as múltiplas formas de agência e empoderamento presentes nas sociedades africanas, desafiando assim as narrativas coloniais e promovendo uma compreensão mais justa e inclusiva da história e da cultura africanas (Fourshey et al., 2019; Iliffe, 2017).

Autores identificam que a dispersão dos antigos bantus da Savana para o Leste, há cerca de três mil anos, deu origem a cinco ramificações de grupos sociais, que possuíam uma coesão linguística, cultural e socioambiental. Foram eles: “os Njila (ou Bantus da Savana Ocidental), os Luba (Bantu da Savana Central), os Botatwe (Ila, Tonga, Lenje), os Sabi (Bemba e grupos relacionados) e os Mashariki (Bantu Oriental)” (Fourshey et al., 2019, p. 47). A maioria das línguas bantu faladas atualmente na África Subsaariana pertence a um desses cinco sub-ramos (Ehret, 2002, 2023). Essa plasticidade socioambiental dos povos Bantu demonstra, na prática, o entranhamento cultural com outros povos e seus respectivos ambientes e vice-versa (Schoeman, 2016; Kusimba, 2015).

O que é essencial absorver nessa informação de coesão de centenas de povos ao longo de milhares de anos é como a linguagem, a fala, as línguas, a oralidade, devem ser consideradas como uma espécie de artefato arqueológico, uma materialização histórica das interpretações sociais da natureza de cada povo e da fusão deste com outros (Mbembe, 2001). A linguagem é uma das ferramentas que os povos usam para transmitir os conhecimentos apreendidos em seus ambientes.

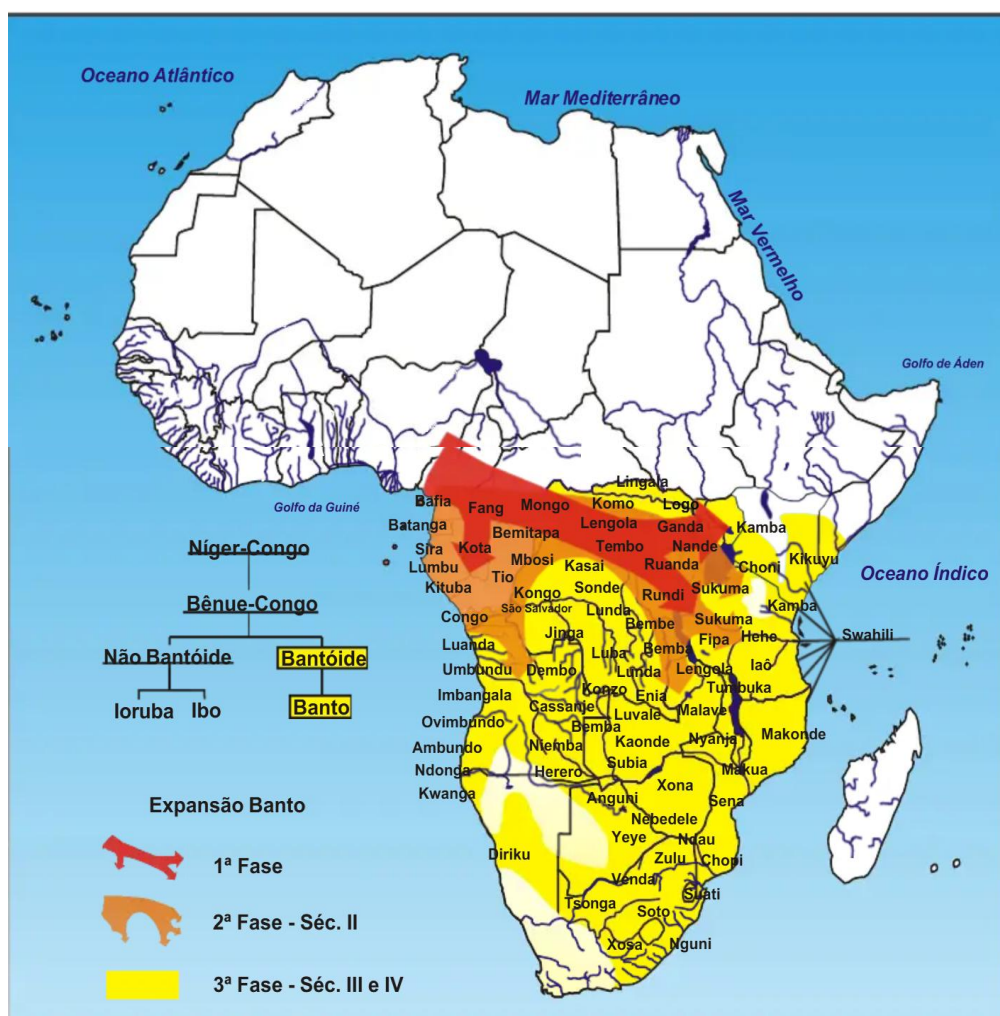
Nessa direção, quando observamos o caso dos Bantus, após cinco mil anos de dispersão, notamos a consolidação de ramificações de diferentes povos em diferentes ambientes. Mesmo assim, há uma certa coesão cultural. Embora tenha havido mudanças a partir das diferentes trocas, certas similaridades na relação com a natureza, nos traços linguísticos e nos conhecimentos passados podem ser observadas (Fourshey et al., 2019; Ehret, 2002). Compreende-se que, embora tais povos possam não mais existir em sua conformação original, temos fragmentos da relação Sociedade-Natureza desses povos amalgamados no modo de

relacionar-se com a natureza. Bem como no modo como os traços linguísticos conservam um pluriverso de informações, conhecimentos e dados, de como aquele determinado povo se relacionava com aquela paisagem específica, para produzir ciência (Phillipson, 2012).

As ciências agrícolas e metalúrgicas absorvidas dos povos sudaneses (Sudão Central) pelos Bantu Mashariki, na quarta fase da migração bantu, por volta de 4.000 anos A.E.C., demonstram como as trocas interculturais baseadas no conhecimento da manipulação dos elementos da natureza foram constantes e essenciais. Isso se aplica não apenas aos bantu, mas também às migrações africanas de maneira geral (Schmidt, 1997). O uso de palavras emprestadas das línguas do Sudão Central, encontradas no proto-Mashariki, para designar ferramentas de metalurgia, como o fole de fundição e o martelo de ferreiro, indica que algumas comunidades Mashariki mais antigas estabeleceram laços estreitos com os sudaneses centrais. Essa interação possibilitou o aprendizado de técnicas avançadas de fundição do ferro, que exigiam um conhecimento técnico refinado (Ehret, 2002; Fourshey et al., 2019).

Os povos bantu continuaram até a sua quinta fase de expansão na África Subsaariana e se consolidaram como um dos principais grupos étnicos do globo terrestre, com maior diversidade cultural (Fourshey et al., 2019). O grande diferencial dos bantus foi sua capacidade de estabelecer interconexões geográficas e culturais, o que resultou na consolidação do conhecimento da agricultura, da transformação do minério em ferro, e no crescimento demográfico (Ehret, 2002, 2023), conforme explicitado pela Figura 1.

Figura 1 – Migração dos povos Bantu no continente africano



Fonte: Adaptado de *Expansão Bantu*, enviado por Charles Odevan Xavier (Scribd, s.d.), disponível em: <https://pt.scribd.com/document/163766685/Expansao-Bantu>. Acesso em: 24 abr. 2025.

Diante de tudo o que foi exposto sobre a dinâmica cultural e ambiental dos povos bantu, padronizar e homogeneizar os povos que representam o maior quantitativo de africanos sequestrados para as Américas como um só povo, que vive na África Subsaariana, é lançar um véu e encobrir cinco mil anos de relações interculturais com uma pluriversalidade de sociedades e naturezas (Mbembe, 2001; Iliffe, 2017).

É também aderir à narrativa colonial supremacista que insiste em afirmar que as pessoas africanas, trazidas contra sua vontade no processo de escravidão, eram sem cultura, sem conhecimento, e foram trazidas apenas por conta de sua força física (Faloia; Childs, 2018). Homogeneizar os milhares de povos africanos, como sendo todos iguais, é não compreender a dinâmica intercultural que o continente Mãe gentilmente conduz para a sobrevivência.

Devido aos conhecimentos e práticas bantu terem sido compartilhados por gerações ao longo do tempo e espaço, Fourshey et al. (2019) refletem que não se deve pensar os povos bantu como sendo um único povo espalhado. Mas antes, pensar os aspectos bantu como “um paradigma conceitual que pode ser chamado de ‘tradição bantu’” (Fourshey et al., 2019, p. 67). Concordamos plenamente com essa abordagem, mas o que eles identificam como tradições bantu, neste trabalho, denominamos de cosmopercepções bantu (Oyěwùmí, 2021).

Uma vez que o modo de perceber o mundo com base na cultura bantu foi transmitido nos diversos grupos sociais distribuídos ao longo da África Subsaariana, esses traços podem ser apreendidos na diáspora. Sendo justamente na influência das transmissões das cosmopercepções culturais de diversos povos que constitui o grande legado cultural trazido nos fundos dos navios negreiros. (Oyěwùmí, 2021, Kilomba, 2019). São essas cosmopercepções na maneira de viver o espaço e a sociedade que foram trazidas por povos, nações e impérios do continente africano. O território afro diaspórico das Américas recebeu, ao longo de quatrocentos anos, a plasticidade sociocultural de povos bantos, iorubás, ewe-fons, os gurincis, xambás, entre outros (Faloia; Childs, 2018; Silva, 2011b).

Ao explicitarmos neste tópico a dinâmica envolvendo os aspectos ambientais e culturais na constituição socioespacial de alguns povos africanos, a partir das observações sobre os povos bantu, evidenciamos como a transmissão da pluriversalidade cultural e geográfica foi se consolidando e deixando princípios civilizatórios próprios de cada povo. Mesmo em paisagens diferentes, essas sociedades seguiram ligadas por elos cosmopercepçionados no modo de relacionar-se (Iliffe, 2017; Ehret, 2002). Essa condição de amalgamar-se culturalmente e espacialmente é um poderoso legado transmitido no processo da diáspora africana, conforme adentraremos em seguida (Fourshey et al., 2019).

3.2. PALAVRAS DE CÁ: DIÁSPORA AFRICANA E RESSIGNIFICAÇÕES DA PLURIVERSALIDADE AMEFRICANA

Para analisar a existência da dinâmica pedológica contida na oralidade mítica dos ìtáns, os conceitos de cosmopercepção (Oyěwùmí, 2021) e Améfrica (Gonzalez, 2020) serão os suportes teóricos fundamentais, uma vez que eles possuem uma ligação territorial e epistemológica direta com a diáspora africana das Américas.

O conceito de Améfrica, cunhado por Lélia Gonzalez, propõe uma concepção de identidade que transcende as fronteiras arbitrárias criadas pelo colonialismo e reconhece a interconexão entre as experiências africanas e americanas. Ao combinar os termos "América" e "África", a autora sugere uma compreensão holística e interconectada das experiências

históricas e culturais desses continentes. Para Gonzalez (2020), América representa um espaço de ressignificação e reconexão para as pessoas de ascendência africana nas Américas, desafiando visões convencionais que tendem a separar as identidades africanas e afro-americanas destacando, em vez disso, as influências e interações entre elas.

Para dialogar com Oyěwùmí e Gonzalez, trazemos o pensamento de Makota Valdina que defende a necessidade de a diáspora africana autorreferenciar-se a partir de suas referências ontológicas (Mojubá I | Ep. 06..., 2017). Sobre isso, acreditamos que “pessoas africanas dedicadas à pesquisa precisam fazer um trabalho sério, detalhando e descrevendo as culturas autóctones africanas de dentro para fora, e não de fora para dentro” (Oyěwùmí, 2021, p. 53). Destacamos ainda a existência de uma hegemonia ocidental nos estudos africanos, através do termo “ocidentrocêntricos”, que amplia o termo eurocêntrico, pois inclui os Estados Unidos da América (Oyěwùmí, 2021, p. 49).

Acreditamos que as inter-relações entre os elementos que compõem o espaço natural e o espaço social sempre se apresentaram como fundamentais para a dinâmica de sobrevivência dos povos. É importante destacar que entendemos os conceitos de espaço natural e social a partir das perspectivas de Santos (2006) e Moreira (2011), considerando que ambos se constituem de forma interdependente e integrada, como partes de um espaço geográfico produzido e organizado de maneira complexa e holística. Nesse sentido, o espaço não se limita a uma separação rígida entre natural e social, mas se configura como um tecido contínuo de relações entre aspectos físicos, biológicos, sociais, culturais, políticos e econômicos.

O espaço, assim compreendido, é produto das interações entre seus diversos elementos e das práticas que nele se desenvolvem, refletindo tanto as características naturais quanto as dinâmicas sociais, em uma unidade indissociável (Santos, 2006). O chamado "espaço natural" compreende os elementos físicos e biológicos que existem independentemente da ação humana, enquanto o "espaço social" resultaria das ações e práticas sociais dos grupos humanos, manifestando suas necessidades, interesses e valores (Santos, 2006).

Nessa direção, observamos como as informações a respeito da natureza e sociedades moldam e desmoldam organizações socioespaciais ao longo da história da existência do ser humano, através das culturas materiais e imateriais. Assim, as transformações das paisagens, através das trocas culturais entre os povos, são inevitáveis. A primeira grande migração forçada, sofrida pela África Subsaariana, foi o tráfico de comércio Transaariano praticado por árabes-mulçumanos que durou 13 séculos do século VII até o século XVI, ou seja, 1.300 anos (N'Diaye, 2019). Nessa atividade, estima-se que cerca de dezessete milhões de vidas africanas foram retiradas do continente Africano (N'Diaye, 2019). No comércio do tráfico transaariano,

os destinos das pessoas escravizadas eram em sua maioria para regiões de espectro cultural da religião muçulmana, a ponto de tal cultura religiosa ser abraçada por alguns países africanos como Egito e regiões do Oriente Médio como Irã e Iraque, bem como a Índia. O tráfico transaariano enviou também, ainda que em menor proporção, pessoas escravizadas de origem africana para o sul da Europa (M'Bokolo, 2011; N'Diaye, 2019).

A segunda grande migração forçada no continente africano foi o tráfico transatlântico que traficou e comercializou ao longo de 4 séculos (Séc. XVI–XX) milhares de vidas africanas (Rostos, 2022; Marques, 2019). O comércio escravagista transatlântico praticado pelos europeus-cristãos foi um dos mais intensos e violentos processos de tráfico de pessoas da história. Além disso, ele afetou toda a dinâmica territorial no continente africano, desde Impérios, reinos, povoados e/ou organizações socioespaciais isoladas. Esse deslocamento forçado transatlântico causou assim um dos maiores fenômenos sociais, ambientais e culturais, conhecido como diáspora africana, negra e/ou atlântica (Anjos, 2012; Gilroy, 2001; Silva e Xavier, 2018).

A primeira vez que o conceito de diáspora africana foi utilizado na literatura acadêmica ocorreu nas linhas de estudos africanos, criados na década de 1960 (Silva e Xavier, 2018). No entanto, antes de adentrar aos espaços acadêmicos, a compreensão da existência da dispersão, deslocamento e distribuição de pessoas africanas pelo mundo, principalmente nas Américas, já era de uso comum entre intelectuais, ativistas, líderes sociais, culturais e ambientais das comunidades negras. Marcus Garvey já utilizava os termos “Filhos dispersos de África”, “África dispersa” ou “Estrangeiro africano” em suas palestras para comunidades negras nos E.U.A, nos anos de 1910 -1920 (Garvey, 2012).

George Shepperson é considerado o primeiro pesquisador do norte global a trabalhar com esse conceito (Shepperson, 1965, *apud* Silva e Xavier, 2018). Porém, o próprio Shepperson revelou, posteriormente, que a expressão diáspora africana começou a ser utilizada com maior intensidade no período das independências dos países africanos em meados dos anos 1950 e 1960. Assim, cada vez mais, intelectuais e escritores africanos e/ou de descendência africana utilizavam a expressão que estava prestes a se tornar um complexo e importante conceito (Rushdy, 2021).

Hall destaca que a diáspora tem sido abordada como um “conceito fechado” apoiado em uma concepção binária de diferença (Hall *et al.*, 2003). Dessa forma, o termo estaria fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e dependência, uma construção de um ‘Outro’ e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora (Hall *et al.*, 2003, p. 33). Ao apoiarmos a

diáspora africana numa perspectiva plural da realidade da dinâmica africana nos territórios fora do continente, a África, passará muito bem, obrigado (Hall *et al.*, 2003).

O continente seguirá seu curso, não porque a cultura africana tenha se cristalizado de forma imutável no tempo e no espaço, mas porque, conforme destaca o pensador caribenho, a África que prospera no Novo Mundo é o que essa mesma África se tornou. Ele ressalta que é igualmente importante observar como essa representação da África oferece recursos de sobrevivência atualmente, propondo narrativas alternativas às que foram impostas pelo colonialismo. Além disso, essas expressões culturais servem como matérias-primas que podem ser ressignificadas em novos e distintos padrões culturais (Hall *et al.*, 2003)

Refletimos junto com Hall ponderando a possibilidade de olhar para a diáspora como um ponto de luz, que nos permita iluminar as complexidades envolvidas na construção de identidades tão pluriversais, como a identidade caribenha, e assim incluímos a identidade negro brasileira, na qual os elementos de uma bagagem cultural diversa, deixada como legado diaspórico, resulta numa identidade cultural múltipla (Hall *et al.*, 2003). Entender a dinâmica do legado de milhões de vidas africanas forçadas a se deslocarem para territórios desconhecidos é essencial discutir como a paisagem geográfica acabou por ser o invólucro de uma rede complexa de conhecimentos e saberes ancestrais. Sendo importante ressaltar que só é possível contabilizar as pessoas que chegaram com vida a seus destinos (M'Bokolo, 2011b; Slave, 2021). Dessa maneira, não estão sendo computados, as vidas tiradas nos territórios africanos, bem como as que não resistiram à viagem, se suicidando no trajeto e/ou sendo lançadas ao mar por motivações comerciais e/ou de fugas de piratarias de outras nações europeias envolvidas na disputa comercial, ou até mesmo nos embargos dos impostos por nações alfandegárias da época.

O território de milhares de povos, que após a invasão e colonização portuguesa passou a ser chamado oficialmente de “Brasil”, foi um dos palcos que comportaram a maioria dessas milhões de vidas africanas. Das milhões de vidas trazidas para as Américas, quase metade aportaram em terras brasileiras. Segundo a Fundação Palmares (Marques, 2019), o Brasil recebeu aproximadamente, mais de 5 (cinco) milhões de vidas africanas, oriundas de diversos povos, reinos e nações de diversas regiões da África Subsaariana (Ocidental, Oriental e Central). O Tráfico de pessoas africanas escravizadas, realizado durante mais de 300 anos, teve em seu curso 4 rotas de tráfico transatlântico ligadas ao Brasil, todas elas distantes no tempo e espaço entre si (Vianna Filho, 2008; Verger, 1987).

A rota da Guiné, primeira rota a trazer pessoas africanas, começou no início do século XVI. As pessoas sequestradas e/ou negociadas vinham da África Ocidental, de regiões

atualmente conhecidas como Guiné-Bissau, Senegal, Costa do Marfim e Serra Leoa, por exemplo. Entre as diversidades étnicas desses povos constavam os povos balantas, fulas, mandingas, manjacos, diolas, wolofes, seres, berbencis, felupos (Vianna Filho, 2008; Oliveira, 1997; Verger, 1987). Sendo importante salientar que, no primeiro século de escravidão a necessidade de mentes e mãos de obra foram comedidas, sendo essas pessoas enviadas para regiões brasileiras como Norte e Nordeste.

Ainda no século XVI ocorreu a segunda rota, a rota de Angola, localizada na região da África Central Atlântica. Essa rota foi uma das que mais trouxeram pessoas para o Brasil, com destaque para os portos de Recife, Salvador e Rio de Janeiro. Na rota de Angola vieram os povos bantus, muxicongos, ovimbundos, bacongos, ambundos e outros que não temos mais como identificar, pois das 10 milhões de pessoas traficadas em todas as rotas 40% são provenientes da rota de Angola (Vianna Filho, 2008; Oliveira, 1997).

A terceira rota foi a rota da Mina de onde partiram povos pertencentes ao território atualmente identificado como Gana, Burkina Faso, Benim, Togo, Nigéria, sul do Níger, Chad, norte do Congo e norte do Gabão. Embora a presença portuguesa na região do Golfo da Guiné (Costa da Mina) tenha ocorrido desde o século XV com a construção da fortaleza São Jorge da Mina, é somente no século XVII que a rota se consolida como um entreposto de tráfico negreiro para as Américas, devido a resistência de tais povos (Verger, 1987). Os africanos que foram sequestrados pertenciam às mais diversas etnias como os Axanti, Fanti, Iorubá, Hauçá, Ibô, Fon, Ewe-Fon, Bariba e Adjá (Oliveira, 1997) e abasteceram os portos brasileiros, destaque para Maranhão e Bahia, até a primeira metade do século XIX (Vianna Filho, 2008, Oliveira, 1997; Verger, 1987).

A quarta e última rota é a rota de Moçambique, localizada na região da África Oriental, que ocorreu no início do século XIX. A diversidade dos povos africanos dessa região contava com a presença dos macuas, swazis, macondes e ngunis e ganhavam no Brasil a designação geral de “Moçambiques” (Vianna Filho, 2008; Santos, 2019). Porém, os povos eram originários tanto de Moçambique, como de regiões vizinhas dos territórios hoje conhecidos como Quênia, Tanzânia, Malauí, Zâmbia, Zimbábue, África do Sul e Madagascar (Vianna Filho, 2008; Santos, 2019). Os portos do Rio de Janeiro receberam parcela significativa desses povos que também pertenciam ao tronco linguístico Bantu.

As rotas trouxeram balantas, fulas, mandingas, manjacos, diolas, wolofes, sereres berencis, felupos, muxicongos, ovimbundos, bacongos, ambundos, axantis, fantis, iorubás, hauçás, igbos, fons, ewes-fons, baribas, adjás, macuas, swazis, macondes e ngunis. Estes por sua vez, dentro de suas cosmorpecepções, trouxeram consigo o conhecimento da geografia

tropical das paisagens da Guiné-Bissau, Senegal, Costa do Marfim, Serra Leoa, Angola, Congo, Gana, Burkina Faso, Benim, Togo, Nigéria, sul do Níger, Chad, norte do Congo e norte do Gabão, Moçambique, Quênia, Tanzânia, Malauí, Zâmbia, Zimbábue, África do Sul e Madagascar (Anjos, 2011, 2013).

O deslocamento desses povos e suas tropicais geografias confluem com o pensamento sobre a perspectiva geográfica da diáspora africana. Para Anjos (2013), “o conceito geográfico de diáspora tem a ver com a referência de dispersão de uma população e das suas matrizes culturais e tecnológicas” (Anjos, 2013, p. 58). Sendo por esta razão o recorte analítico da África Subsaariana, ou África Negra, a partir dos patrimônios culturais materiais e imateriais da herança africana deixada no Brasil, tão importante na construção desse trabalho.

Dessa forma, as milhões de pessoas deslocadas de seus territórios para o Brasil não trouxeram consigo somente a força bruta de seus corpos, como a narrativa histórica de uma matriz de dominação colonial insiste em normalizar. Estes povos foram selecionados e aglutinados conforme suas especificidades e conhecimentos socioambientais do continente africano. Estamos falando de povos dotados de conhecimentos de ambientes tropicais, que ao serem sequestrados para territórios de características geográficas semelhantes, carregaram consigo suas sabedorias e tecnologias de manejo e transformação desses ambientes.

A escolha dos africanos como mão de obra escravizada no ambiente tropical do Novo Mundo foi motivada pela sua ciência e conhecimento da natureza, algo inédito para os europeus. A colonialidade desumanizou milhões de africanos, transformando-os em mercadorias ao longo de 300 anos. No entanto, esses povos também trouxeram suas cosmopercepções e conhecimentos pluriversais, que incluíam modos de ver, pensar e se relacionar com o mundo natural, social e espiritual (Oyěwùmí, 2021; Ramose, 2011). Conforme Silva (2008), povos da África Central viam os minerais dentro de uma cosmovisão de equilíbrio, onde a sociedade dependia da harmonia entre o mundo vegetal, mineral e animal, evidenciando que as relações ambientais e sociais eram inseparáveis. Para esses povos, viver socialmente significava estar em consonância com as forças da natureza que sustentam a vida. É crucial ressaltar que o modo que esses povos, reinos, nações e/ou impérios se relacionavam, adquiriam e manejavam seus “recursos” da natureza, foram decisivos nas motivações exploratórias coloniais. Afinal, a máxima inferiorizante e colonial de que as pessoas africanas foram inseridas, no processo de trabalho escravo, nas colônias de exploração europeia simplesmente por serem mais fortes e resistentes que os indígenas, é uma das teorias alienantes e racistas combatidas durante a construção deste trabalho.

Aprofundando mais sobre essa compreensão que expande as motivações do comércio escravagista, Anjos (2014) acredita que o conceito de diáspora vai além da simples dispersão populacional e abarca um complexo movimento de deslocamento que integra aspectos culturais e tecnológicos das populações envolvidas. Para o autor, o Brasil incorporou, ao longo de quatro séculos, o que havia de mais avançado nos trópicos, desde técnicas de mineração e sistemas de construção, como o adobe e o pau-a-pique, até métodos agrícolas de cultivos importantes como o café e o algodão. Dessa forma, o autor enfatiza a relevância do termo "tecnologia" ao definir diáspora, apontando que, ao se deslocarem, os povos também trouxeram e adaptaram saberes tecnológicos essenciais para a formação da sociedade brasileira.

A reflexão de Anjos (2014), nos leva a entender que a diáspora africana, não deve ser encarada como um fator homogêneo e isolado. A diáspora não aconteceu por conta de uma geografia única, mas por conta de toda pluriversalidade de conhecimentos geográficos das várias geografias africanas, manuseadas pelos diferentes povos africanos. Fugir das homogeneizações e singularizações que todas as pessoas negras em diáspora pertencem a uma única história, única herança cultural, única manifestação da natureza, é essencial na compreensão deste trabalho. É preciso combater determinismos geográficos e geografias únicas a partir da compreensão de uma diáspora pluriversal.

Segundo Adichie (2019), quando um povo é formado por diversas histórias negativas e estereotipadas que reforçam uma história única, também negativa e estereotipada de si mesmo, é roubado deste povo sua dignidade e consequentemente a capacidade de reconhecimento da sua própria humanidade. O que gostaria de aprofundar nessa reflexão de Chimamanda, trazendo a geografia como lastro, é o risco de estarmos formando e mantendo uma simplificada e superficial compreensão espacial sobre o continente africano e sua diáspora. Dessa forma, resultando em uma geografia única quando na verdade estamos tratando de um fenômeno migratório afro-diaspórico de intensas e complexas modificações no espaço socioambiental, ao longo de todo o globo terrestre (Nascimento, 2021).

Nessa direção, é preciso compreender que uma geografia única contribui para a criação e manutenção de análises geográficas negativas, preconceituosas, discriminatórias e racistas ao debruçarmos sobre a dinâmica da diáspora africana nas Américas. Uma vez que, invariavelmente parte de prerrogativas e conclusões geográficas hierarquicamente coloniais, a consequência ao longo do tempo e espaço é a sedimentação e validação de um único saber geográfico. Corroborando falácias reducionistas que vislumbram a África como um país, um único povo, uma localização geográfica distorcida, um único tipo de clima, um único tipo de

relevo, um único tipo de solo, um único tipo de recurso hídrico, uma única paisagem, uma única organização socioespacial, uma única cultura, um único território.

A adoção de uma “geografia única”, assim como a ideia de uma história única apontada por Adichie (2019), representa um risco à pluralidade dos saberes, especialmente para geografas, geógrafos e geógrafes do Sul Global, sujeitos às hierarquias raciais e epistêmicas. É urgente uma crítica à geografia ocidental, estruturada sobre bases coloniais, eurocêntricas e binárias.

A tradição geográfica europeia do século XIX consolidou-se como instrumento de poder colonial, legitimando a dominação de povos não europeus. Ratzel (1882) fundamentou o determinismo ambiental, atribuindo ao meio ambiente o controle sobre o destino dos povos, o que reforçou a hierarquização racial e territorial. Ritter (1822), por sua vez, interpretou a história de modo teleológico, conferindo à Europa um papel messiânico na “civilização” de outros povos. Já La Blache (1931), embora menos abertamente determinista, permaneceu preso à visão evolucionista e eurocêntrica. Em comum, os três autores contribuíram para naturalizar desigualdades e justificar o colonialismo sob o manto da ciência geográfica.

Os pensadores clássicos da geografia contribuíram para consolidar uma visão que separa natureza e cultura, estruturando currículos, métodos e políticas que operam como dispositivos de epistemicídio, como define Carneiro (2003), ao negar legitimidade ao “outro” enquanto sujeito epistêmico. É necessário tensionar esses marcos teóricos não para descartá-los, mas para racializá-los, descolonizá-los e territorializá-los, reconhecendo que os saberes africanos e ameríndios propõem não apenas novos conteúdos, mas outras formas de existência e conhecimento. Autores como Oliveira (2020) propõem uma geografia das relações raciais, onde o racismo estrutura o espaço e limita a mobilidade de corpos negros, demandando epistemologias insurgentes. Guimarães (2020), por sua vez, defende uma geo-grafia negra, afetiva e situada, que rompa com a neutralidade epistemológica e reoriente a produção de conhecimento a partir das relações étnico-raciais.

Do ponto de vista das epistemologias negras, autoras como Gonzalez (2020) e Oyěwùmí (2019) desconstróem a ideia ocidental de natureza como algo externo ao humano, destacando cosmo percepções como a iorubá, em que rios, ventos e florestas são entidades vivas e espirituais (Santos, 2002). Superar o ocidentrocentrismo na análise dos ìtán exige abandonar categorias coloniais e construir geografias: insurgentes, situadas e relacionais, demanda que as pessoas se reconheçam como parte do território que investigam, e não como observadores distantes. Nesse sentido, dialogamos com Ramos (2011) e sua noção de pluriversalidade, propondo uma geografia pluriversal que valorize as múltiplas relações entre sociedade e natureza como chave

para recompor o mosaico sociocultural da África, da diáspora amefricana e da humanidade como um todo.

Diante disso acreditamos que a geografia deva ser direcionada para explicitar e combater os riscos de construções de uma geografia única praticada pelas ideologias colonizadoras. Esse percurso hegemônico, que dissemina uma narrativa homogênea e hierárquica, cristaliza discursos e postulados, do senso comum, que atribuem ao tráfico transatlântico premissas como: “Foram trazidos pois eram fortes e resistentes”; “A África só tem deserto e fome”; “Precisavam serem civilizados”; “Eram selvagens que precisavam serem salvos pela fé e civilização”; “A África negra é a parte selvagem”.

Armar-se ideologicamente foi uma grande e eficaz estratégia da colonização europeia, para o sucesso do projeto colonial. Assim, criaram-se ideias de moralidades superiores, com o objetivo de justificar as práticas de expropriação, aniquilação, apropriação e apagamento do outro sem culpas e crises existenciais (Kilomba, 2020; Oliveira, 2020). Segundo a perspectiva de Munanga, o racismo vai além de pensamentos e atitudes preconceituosas, se consolidando como uma arma ideológica usada para dominar e explorar, convertendo preconceitos em mecanismos de opressão estruturada (Racismo [...], 2019). Dessa forma, o racismo transcende a esfera individual e ultrapassa as fronteiras do preconceito, enraizando-se em sistemas e práticas de poder que perpetuam desigualdades. A prática do racismo, mantém a superioridade não só racial, mas também geopolítica (Sul global versus Norte global). Percebemos assim uma proximidade imbricada entre colonialismo e racismo, em que ambos foram utilizados como instrumentos de formação e/ou deformação do espaço. Pensando aqui, o quanto que essa “senhora chamada, geografia” (Moreira, 2007) nos deve algumas explicações, não é mesmo?!

Outra estratégia colonial que coloca o continente africano cristalizado em ideologias hierarquizantes de inferioridade, é a divisão ideológica em “duas África”, a África da região Norte e a África Subsaariana. A primeira seria a “África branca”, considerada hierarquicamente como a mais intelectualizada e evoluída. A segunda seria a “África negra”, considerada atrasada, constantemente animalizada e que não teria contribuído intelectualmente para a humanidade. Esses pensamentos falaciosos, tem reflexos nas leituras acerca da negritude da diáspora, que advinda majoritariamente da “África negra”, é igualmente lida nesta perspectiva subalternizada e desumanizada.

Para efeitos de ressignificar e potencializar, a importância da cosmopercepção dos povos africanos trazidos para as Américas, neste trabalho, ao nos referirmos à região subsaariana como África Negra, não estamos, de maneira nenhuma, compactuando com a mentalidade da supremacia racial engendrada nesses termos. Ao contrário, buscamos uma retomada

afrocentrada em torno da expressão “África Negra” que contemple em si toda uma complexidade geográfica, política, linguística e científica. Com isso, colocamos em evidência e buscamos desconstruir, a manipulação ideológica da colonialidade, que define não somente os espaços geográficos africanos, mas os povos e suas respectivas produções materiais e imateriais, em posições estereotipadas e subalternizadas.

O caminho que percorremos para delinear essas subalternizações nas concepções discursivas sobre conhecimentos e tecnologias negras da diáspora, foi feito em diálogo com o conceito de imagens de controle (Collins, 2019). Para a autora, nas relações de poder estruturadas pelo/a supremacista branco/a, há uma rede de diferentes opressões que se constituem como a imagens de controle. Atentando-se à importância da definição de valores sociais como instrumento de poder, Collins definirá imagens de controle como o tratamento normal, naturalizado e inevitável de opressões construídas socialmente, como por exemplo, considerar normal a condição de subalternidade de uma mulher negra.

Com base nessa reflexão, peço licença a “forasteira de dentro” (Collins, 2016) para aplicar essa potente ferramenta analítica no campo da Geografia. Acreditando que ao utilizarmos essa ferramenta analítica a partir das lentes da Geografia, conseguimos observar como, historicamente, são utilizados mecanismos e imagens de controle na relação de poder entre o Norte e o Sul Global. Exemplos disso, podem ser identificados em naturalizações de que a “África negra” e a diáspora africana possuíam povos atrasados e que não fazem o correto uso dos recursos naturais. Normalizar que a intelectualidade e o pensamento científico não são possíveis aos povos africanos e os sujeitos afrodiaspóricos, também personificando imagens de controle. A naturalização dessas imagens de controles, pela supremacia branca, se constitui como matriz de dominação do colonizador (Collins, 2019).

De modo que é urgente evidenciar a influência dos conhecimentos dos povos africanos em diáspora, tendo o conhecimento pedológico como base científica do saber exercido e praticado na construção socioambiental do espaço geográfico brasileiro ao longo de mais de 500 anos. Durante a construção deste trabalho, ficou nítido que estar em diáspora africana e buscar analisar as bases ontológicas e epistemológicas advindas das perspectivas filosóficas africanas, sem a influência e intervenção da colonização europeia no mundo, resultaria em uma busca quase que arqueológica. Essa mesma sensação é compartilhada por Oyěwùmí (2021), nos dando um sentimento de seguir o caminho certo da busca sobre os legados africanos escondidos nos baús da colonização europeia.

Diante de tudo que foi abordado neste capítulo, podemos compreender que a diáspora africana, é sinônimo não de um povo isolado da África, que veio para essas terras, mas de uma

pluriversalidade de povos, idiomas, tecnologias e conhecimentos. O entendimento dessa pluralidade é imprescindível para que deixemos de lado o pensamento reducionista, que justifica o tráfico transatlântico por motivações de resistência física.

Essa síntese é de suma importância para a compreensão da transmissão dessa ontologia, que contém informações científicas de como se relacionar na paisagem tropical, e que buscamos identificar por meio da oralidade mitológica dos itán, em nossos resultados. A seguir a apresentaremos aprofundamentos do conceito de oralidade e de como a mesma dialoga com o sagrado de matrizes africanas.

3.3 PALAVRAS DE LÁ PARA CÁ: ORALIDADE, CIÊNCIA E SAGRADO DE MATRIZES AFRICANAS

Dentre as importantes correlações socioespaciais dos povos africanos e suas relações com a natureza, destacamos os conhecimentos sobre solos na diáspora. No entanto, é de suma importância atentarmos a algumas particularidades que compõem a cultura e sua ontologia, refletindo na (re)produção do espaço geográfico, desde a construção das linguagens (verbais e não verbais) até a materialização destas na paisagem.

A linguagem com seu complexo sistema de codificação e decodificação de informações socioambientais, capacita o ser humano a construir um mundo de comunicações complexas (Fiorin, 2012). É no processo da espécie humana de comunicar-se entre si e seu ambiente que a língua se faz imprescindível no desenvolvimento das sociedades humanas. Para Saussure, “A língua é um sistema de signos que exprimem ideias[...] ela existe na coletividade [...] mais ou menos como um dicionário cujos exemplares, todos idênticos, fossem repartidos entre os indivíduos” (Saussure, 1974, p.24-27 *apud* Ferigolo, 2009, p. 74). Sendo a paisagem geográfica e as interrelações que as sociedades têm com ela, o substrato e a materialidade na criação deste ‘dicionário linguístico’ e como este será produzido e desenvolvido. Afinal, a necessidade de comunicação coletiva na reprodução da vida exige que os grupos humanos se desenvolvam entre si e seu ecúmeno, códigos e signos semelhantes para sobreviverem.

A constituição de códigos, signos e sinais ocorre de maneira complexa, baseada em uma estrutura simbólica que confere sentido a determinado código linguístico para um povo específico em seu ambiente natural. Esses códigos de linguagem carregam consigo as ontologias dos grupos, configurando-se como uma esfera de existência. Nesse sentido, Toledo e Barrera-Bassols (2015) nos ajudam a entender que cada língua expressa uma maneira única de perceber a experiência humana, o ambiente natural e o universo como um todo. A linguagem, como código de ação social, resume a pluralidade da humanidade e permite que os seres

humanos construam um diálogo negociado com o mundo social e natural, refletindo a diversidade de perspectivas e saberes próprios a cada grupo cultural.

As línguas são um complexo sistema de significantes e significados que através dos códigos da linguagem possibilitaram que a humanidade, distribuída geograficamente em pluriversalidades de ambientes naturais, fosse se constituindo com suas especificidades de se relacionarem no espaço geográfico (Ramose, 2011; Fiorin, 2012). A diversidade ambiental do planeta garante a cada povo suas características e pluralidades humanas intrínsecas a ela.

A capacidade da plasticidade cultural e linguística é potencializada assim, pelos mais diversos ambientes e grupos sociais. Um dos exemplos mais dinâmicos de povos que apresentam a capacidade de moldar-se cultural e espacialmente a situações novas e desafiadoras, assumindo novos formatos e configurações socioespaciais, são os povos Bantus. Ao realizarem migrações milenares e tendo contato com os mais diversos grupos sociais e ambientes naturais, os Bantus se constituíram em um dos mais complexos e plurais troncos culturais na região da África Subsaariana (Fourshey *et al.*, 2019; Vansina, 2010). Os quais constituem-se como povos distintos a depender da localização geográfica, mas ainda assim possuem, entre si, uma ligação em suas ontologias, uma unidade cultural (Diop; Neto, 2014; Fourshey *et al.*, 2019; Vansina, 2010).

Entendemos assim, o papel crucial das paisagens nas constituições, não só dos povos Bantu, mas da maioria dos povos do globo terrestre. Isso por que é através da materialização da paisagem suas geograficidades e territorialidades acerca de onde e como vivem essa natureza que os povos constroem a melhor maneira de cosmopercepcionarem entre si e com a natureza (Oyěwùmí, 2021).

O conceito filosófico de cosmopercepção refere-se à lógica cultural do povo Iorubá, em contraposição à noção de “cosmovisão” presente no pensamento ocidental, que privilegia a visão, conforme idealizado pela filosofia grega (Oyěwùmí, 2021). A cosmopercepção na perspectiva Iorubá, possui um diálogo direto com as religiões de matriz africana no Brasil, por conta da herança cultural, de forma que “outros sentidos são acionados na construção da estrutura cultural e epistêmica dos povos Iorubá, e, por isso, devem ser frisados na descrição da percepção de mundo que informa os valores, crenças e práticas das sociedades Iorubás” (Flor do Nascimento, 2019, p. 14).

Considerando “distintas abordagens para compreender a realidade, então, sugerem diferenças epistemológicas entre as sociedades” (Oyěwùmí, 2021, p. 29). Essa reflexão é de suma importância, quando precisamos realizar marcação ontológica entre os povos africanos entre si, mas principalmente entre as bases culturais ontológicas dos povos não ocidentais e dos

povos ocidentais (Towa, 2015; Muniz [...], 2017). Afinal é no espaço que se materializa, o que se tem constituído no modo de pensar/sentir o mundo, “As mãos materializam, o que a cabeça sente”, parafraseando Paulo Freire nessa analogia a sua célebre frase “A cabeça pensa, onde os pés pisam” (Moreira, 2021, p. 17).

A compreensão da realidade com base no conceito de cosmopercepção aponta que toda a compreensão de mundo (Oyěwùmí, 2021), quando perpassada pela capacidade de privilegiar todos os sentidos e/ou a combinação desses, possibilita a “noção de totalidade”, ou seja, “todas as coisas presentes no universo, formam uma unidade. Cada coisa nada mais é do que a parte da unidade do todo, [...] é a totalidade que explica as partes[...] Um todo de existências simultaneamente” (Santos, 2006, p. 74).

Ambos os autores, compartilham uma mesma cosmopercepção afro-cultural, raciocinam metodicamente sobre a necessidade de manter a existência de uma percepção da realidade mais próxima do todo, do global possível. No qual, o modo de pensar, a maneira de cosmopercepcionar a realidade, fará profundas diferenças na materialização da (re)produção do espaço geográfico. Pensar a experiência humana, deve ser um ato de profundo cuidado e atento, principalmente, em uma civilização que produz sociedades que hierarquizam, padronizam e homogeneízam as experiências humanas baseadas na ontologia de um único grupo. De modo que, definir a experiência humana com base em um único modo de pensar, deve ser sistematicamente criticada. Isso por que a propagação e disseminação de um único modo de pensar a humanidade acaba por induzir a (re)produção do que Carneiro (2005) e Ramose (2011) definiram como epistemicídio, ou “o assassinato das maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados” (Ramose, 2011, p. 8-9).

A ciência hegemônica é uma construção histórica vinculada ao projeto civilizatório europeu moderno, formada entre os séculos XV e XVII a partir do pensamento escolástico cristão e consolidada com a ascensão da racionalidade como nova autoridade. Essa racionalidade, que Mignolo (2010) associa à “igreja do saber”, passa a organizar o mundo com base na normatização, matematização e controle da realidade. Como destaca Castro-Gómez (2005), nasce aí o “ponto zero” da razão moderna, em que o sujeito europeu se apresenta como medida universal, apagando sua localização histórica. Trata-se de uma ciência etnocentrada, forjada por uma matriz cultural branca, masculina, eurocêntrica e judaico-cristã, que deslegitima outras formas de conhecimento.

Essa hegemonia epistêmica promoveu um processo contínuo de epistemicídio, desqualificando saberes ancestrais que articulam espiritualidade, existência e materialidade de forma integrada. Enquanto a ciência transforma o saber em técnica, os conhecimentos dos

povos originários e afrocentrados emergem de experiências de vida enraizadas em cosmocepções interdependentes. Descolonizar o pensamento, portanto, implica romper com a monocultura da razão e reconhecer a dignidade de outras racionalidades, plurais e autônomas.

A palavra de uma pessoa africana, nas práticas epistemicidas ocidentais, não tem valor de verdade científica, não tem peso crível diante dos códigos de universalidade, neutralidade e objetividade da ciência cartesiana (Kilomba, 2020). Sobre isso, “a falta de compreensão de que a língua traz consigo a cosmocepção de um povo levou à suposição de que as categorias ocidentais são universais” (Oyèwùmí, 2021, p. 62). Considerar que somente são válidos os conhecimentos e/ou saberes escritos oriundos ou baseados nas categorias linguísticas ocidentais, é universalizar a experiência humana, referenciada em diminuto grupo social, localizado em determinado espaço geográfico, com suas singulares dinâmicas sociais e ambientais. É como se o mundo inteiro devesse se sujeitar a um único modo de se relacionar entre si e a natureza. Estabelecer um estruturado e sistematizado obstáculo ontológico e epistemológico no modo de entender e produzir o conhecimento científico é uma prática epistêmica contra aqueles que não fazem, nem precisam fazer, parte do clube da universalidade da experiência humana, diante da pluralidade social e ambiental das paisagens e territórios geográficos (Krenak, 2020)

Tesser (1994) sugere que a epistemologia, aqui entendendo como saber-fazer, ou seja, a práxis, tem como tarefa central examinar profundamente o processo de construção do conhecimento científico, levando em conta aspectos lógicos, linguísticos, sociológicos, interdisciplinares, políticos, filosóficos e históricos. Uma abordagem centrada na experiência permite vislumbrar formas mais justas e horizontais de conceber e (re)produzir ciência, desde que o processo epistemológico se baseie nas práticas ontológicas de produção de conhecimento dos diversos povos, e não apenas em um grupo socio-geograficamente específico, com suas próprias características filosóficas, linguísticas, históricas e geográficas. Nesse contexto, os saberes e conhecimentos geográficos apreendidos no espaço vivido, se destacam como uma ferramenta analítica essencial, para evidenciar as dinâmicas e organizações socioespaciais dos povos ao longo do globo

Dessa maneira, é fundamental compreender que algumas construções ontológicas de povos não ocidentais, baseadas em seus arcabouços filosóficos, linguísticos, históricos e geográficos perpassam por suas experiências nos seus substratos sociais e ambientais. Assim, a (re)produção de conhecimento ocorre desde a maneira que compreendem um pôr do sol, até a forma como (re)produzem o espaço geográfico da sua herança cultural de modo oral.

Acreditamos que as ontologias construídas secularmente pelos povos são as bases para suas organizações culturais e socioespaciais. Devendo então nos atentarmos ao risco da prática epistêmica, da universalização e homogeneização com base em ontologias específicas de um povo, sócio espacialmente localizado, em detrimento a pluriversalidade de todos os outros povos do globo (Ramose, 2011). Uma vez que definimos a importância da pluriversalidade dos povos, entendemos que todos os povos são capazes de reproduzir conhecimento e ciência, com base em suas experiências e singularidades espaciais.

No caso dos povos africanos, a tradição da transmissão oral dos conhecimentos deixados milenarmente como legados de sobrevivência, e existência, é a manutenção e perpetuação do que o ocidente denominou de ciência (Bâ, 2010). Sobre isso:

A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente (Bâ, 2010, p. 167).

A produção de conhecimento é intrínseca à transmissão dos saberes de quem veio antes (Bâ, 2010). Nesse caso, temos a necessidade de compreender a importância tanto da pessoa que transmite o conhecimento, quanto do instrumento utilizado para transmitir, a palavra e/ou oralidade. A pessoa e a palavra são a personificação do SER. Numa civilização que tenha bases ontológicas epistemicidas (Carneiro, 2005), a desvalorização, animalização e erradicação do outro é fundamental. Logo, observamos que os povos do Oriente Médio, representados pelos árabes, e posteriormente os povos do ocidente, representados pelos europeus, organizaram filosoficamente incursões sistemáticas, que desvalorizassem a ontologia e o modo de pensar de diversos povos africanos (James, 2022; N'Diaye, 2019).

Essas investidas de desvalorização ontológica também impactaram profundamente o pensamento africano, buscando apagar os simbolismos e os instrumentos de saber próprios da cultura africana. Por trás do testemunho, encontra-se o valor daquele que testemunha, a importância da cadeia de transmissão de que ele faz parte, bem como a confiabilidade das memórias, tanto individual quanto coletiva, e o valor atribuído à verdade em uma sociedade (Bâ, 2010).

Em outras palavras, o que se revela é a conexão intrínseca entre o ser humano e a palavra, que vai além de um simples relato, representando uma relação de profunda significação cultural (Bâ, 2010). O autor reflete assim, que o problema não está numa disputa de cabo de guerra entre a escrita e a oralidade, uma vez que ambos são frutos do ser humano e da mentalidade humana. Mas, o que está em jogo é a validação dada ao ser humano que produz

uma ou outra, sendo que tal validação será balizada, de acordo, em como determinada sociedade concebe a verdade (Bâ, 2010). A concepção de verdade concebida pela maioria das sociedades tradicionais da África Negra seria a unidade cultural (Bâ, 2010; Diop, 2014).

O valor moral da palavra possui caráter sagrado ligado ao divino e por esse motivo deve ser utilizada com prudência (Bâ, 2010³). Isso porque, “a fala humana coloca em movimento forças latentes, que são ativadas e suscitadas por ela – como um homem que se levanta e se volta, ao ouvir seu nome” (Bâ, 2010, p. 172). Assim, para os povos da África Ocidental, a exemplo dos povos peul, mandingas e bambara, a palavra falada possui uma força criativa, capaz de se materializar por meio de seus impulsos vibracionais quando expressa. Nesse contexto, a oralidade não está confinada a um aspecto do ser humano, mas compõe a essência da existência como um todo. A tradição oral integra todos os aspectos da vida, incluindo religiosidade, conhecimento, ciência, arte, história e entretenimento, servindo como uma verdadeira síntese da experiência humana e uma ponte para a compreensão da Unidade primordial (Bâ, 2010).

A tradição oral (Bâ, 2010) ganha aspectos da totalidade abordados por Milton Santos (2006), bem como se junta a estes, tradição oral e totalidade, o aspecto da existência de uma unidade cultural (Diop, 2014). Essa unidade cultural é refletida na maneira de compreender a pluriversalidade da oralidade, não somente pelos povos citados por Bâ (2010), mas também em diversas outras organizações socioambientais do continente africano reverberando em sua diáspora.

Batsikama (2010) aprofunda a importância da oralidade, nos mais diversos povos e nações africanos, ao se debruçar nas origens do reino do Congo, grande império de cosmo percepção cultural Bantu, fundado no século XIII, durante a dinastia dos Luqueni. Aqui cabe salientar que o Império do Congo, localizado na região central da África, abrangia a região do que conhecemos atualmente como os países: Angola (noroeste), República do Congo (sudoeste/oeste), República Democrática do Congo (oeste) e Gabão (centro-sul). Para Batsikama (2010), toda tradição oral remete à língua da qual se constitui e de cuja lógica comunicativa depende. Neste sentido, descrever a tradição oral significa tratar de linguística em seu sentido de “logikê” (Batsikama, 2010, p. 26). Esse conceito, dialoga, ainda, diretamente com a compreensão da relação entre língua e lógica de Barrera-Bassols (2003, 2022), na qual a língua é o recipiente da lógica de determinado povo, logo a tradição oral tem sua importância

³ Amadou Hampâté Bâ, se posiciona a partir de sua experiência com sociedades africanas de tradições orais na região de savana, ao sul do Saara como Níger, Senegal, Serra Leoa, Burkina Faso, Mali (países do Oeste da África Ocidental)

por se tratar da estrutura organizacional da interpretação lógica (onto-epistemológica, Ser-Saber) de um povo. Interpretação essa que contém elementos sociais e ambientais, a geografia daquele povo (Barrera-Bassols e Zinck, 2003).

Para os povos Bantus, a palavra é tão fundamental que ela é parte constitutiva da noção de pessoa (Cunha Junior, 2010a). Tratar da oralidade africana é tratar dos valores civilizatórios do continente, uma vez que a oralidade é característica cultural africana dominante e não exclusiva, como acontece com a escrita de outras civilizações (Aguessy, 1980). Para o autor, a oralidade permite o privilégio da palavra falada na aquisição e transmissão dos conhecimentos e valores do povo em questão. Porém, é essencial salientar que essa dominância oral, não exclui a existência da palavra escrita. Aguessy (1980) continua sua reflexão nos informando que a escrita dos povos africanos é considerada uma das mais antigas da história, com destaque para o sistema de escrita do Kemet, que juntamente com sistema de escrita sumério e chinês possuem milhares de anos.

Sobre o sistema Kemet, vale ressaltar que ele provém da região conhecida atualmente como Egito. Os povos do Kemet, além de sua escrita sofisticada, possuem um sistema ontológico mítico de suma importância na transmissão de seu legado, tais mitologias foram detalhadamente registradas em histórias míticas nas paredes de suas construções como pirâmides e templos (Obenga, 1990, *apud* La Salvia; Santilus; Monge, 2023). Sendo importante dizer que, o povo oriundo daquelas terras se autorreferenciava como “Kemet”, que significa “terra negra”. O termo provavelmente estava relacionado à cor escura do solo encontrado nas planícies do rio Nilo, isso a distinguiu da região das terras vermelhas do deserto do Saara (Pinheiro, 2021; Silva; Farias, 2021; Vasques, 2014). Além dos povos keméticos, Aguessy (1980) destaca a existência de outros sistemas complexos de escrita africano, tais como: a escrita dos povos Bamun (Camarões), escrita de Vai e Basa (Serra Leoa), escrita Nsibidi (Nigéria Oriental), escrita Mende (Libéria).

Contudo, o desenvolvimento da escrita não é o cerne cultural exclusivo de aquisição e transmissão de conhecimentos para os povos africanos, pois a oralidade segue tendo uma grande importância, mesmo entre esses povos. Nessa direção, Ki-Zerbo (2010) afirma que: “Para o africano, a palavra é pesada. Ela é fortemente ambígua, podendo fazer e desfazer [...] Na África, a palavra não é desperdiçada” (Ki-Zerbo, 2010, p. XL). O princípio de não desperdiçar a palavra, bem como utilizá-la como instrumento de transmissão de legados e conhecimentos, perdurou a grande travessia para as Américas. Para além disso, continuou constituindo a cosmo percepção dos diversos povos africanos, sequestrados, que transmitiram esse princípio civilizador africano para seus descendentes ao longo de mais de 400 anos.

Acreditamos que as narrativas mitológicas podem, com as devidas ressalvas, serem consideradas vestígios de como eram as relações sociedade e natureza de tempos imemoriais. Tendo em mente que o que nos constitui como espécie *sapiens* é nossa capacidade simbólica (Tattersall, 2013), a linguagem simbólica dos seres humanos revela sua capacidade de organizar, de construir e de abordar qualquer narrativa. Logo, a construção de histórias, narrativas simbólicas, para transmissão de conhecimentos, ou modos de existências, são particularidades de todos os grupos sociais. Rocha (1996) define que “o mito é, pois, capaz de revelar o pensamento de uma sociedade, a sua concepção da existência e das relações que os homens devem manter entre si e com o mundo que os cerca” (Rocha, 1996, p. 5). Contudo, essa linha de credibilidade mitológica, apontada por Rocha, existe a muito pouco tempo na epistemologia e ontologia ocidental.

Acredita-se que foram os gregos que despojaram a credibilidade mitológica através da prática de criticar e rejeitar as expressões "mitológicas" (Eliade, 1972). Posteriormente, a ontologia do cristianismo judaico, relegou o mito para a categoria de mentiras e ilusões, uma vez que não podiam ser justificados e comprovados pela literatura religiosa. Sendo importante mencionar que as ontologias gregas e judaico-cristãs são a força ideológica da cosmogonia ocidental. Porém, o que realmente nos interessa é abordar como os mitos, através das oralidades africanas, possuem significado e existência, moldando e comportando conhecimentos sociais e naturais que baseiam os comportamentos humanos (Eliade, 1972). Sendo tarefa difícil a definição do que então seria um mito, como o autor conclui:

O mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente (Eliade, 1972, p. 12–13).

Eliade, nos faz refletir que o mito, tirando toda a roupagem lúdica e mística contida, traz uma materialidade, um princípio metafísico existente na realidade daquele ambiente sociocultural. Tanto assim o é, que o autor conclui que “o mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma história verdadeira, porque sempre se refere a realidades. O mito cosmogônico é *verdadeiro* porque a existência do Mundo aí está para prová-lo” (Eliade, 1972, p. 13).

Entendemos assim que o autor compreende que o mito se baseia em algo de valor e de significado na realidade, porém tais valores não são dados por uma ou duas pessoas, o mito tem valores e perspectivas coletivas. Dessa maneira, o mito segue perpetuado nas sociedades em sua essência e estrutura através do comportamento humano. Assim, a perpetuação no ocidente

da percepção mitológica da criação ou recomeço, com a continuidade mesmo que profana das festas de fim de ano, construção de casa nova, e nascimento de uma criança (Eliade, 1972, p. 27). Essa reflexão nos remete à definição proposta por Saldanha (2019), que descreve o mito como algo profundamente ligado à essência humana, de modo que é quase impossível dissociá-lo. Dessa forma, a transmissão de mitos entre gerações tem influenciado significativamente algumas organizações socioculturais, tanto na modernidade, quanto na contemporaneidade.

Dessa forma, os mitos têm importância social e simbólica nas sociedades antigas e contemporâneas. Towa (2015) tem uma compreensão sofisticada da relação entre a capacidade de pensamento filosófico e pensamento mitológico das sociedades humanas. Para o autor a filosofia não declara guerra a narrativas mitológicas, pelo contrário, a filosofia deseja que as crenças mitológicas sejam “reunidas sob o olhar do espírito, pesadas e avaliadas para determinar seus pesos de verdade” (Towa, 2015, p. 20). Isso por que “a filosofia, se recusa a entregar os homens, de pés e mãos amarrados, à tirania, inimiga da liberdade e, portanto, também do pensamento” (Towa, 2015, p. 21).

Logo a máxima colonial de que os povos, fora da localização geográfica europeia, não podem ser classificados como seres humanos completos, por possuírem, segundo a métrica colonial, uma mentalidade pré-lógica, pré-histórica, pré-filosófica (Towa, 2015, p. 27). Tal perspectiva confabula com a ideologia racista, quando afirma que tais povos possuem um pensamento puramente animalista, infantil, irreal e grotesco em suas estruturas orais, de acordo com o autor, tirando destes, qualquer existência de um pensamento filosófico através de suas oralidades mitológicas. Diante disso, Towa (2015) reúne em suas reflexões, como alguns registros do modo de pensar das civilizações do continente apresentam uma sofisticada compreensão filosófica da vida. A priori, o camaronês se debruça sobre a civilização do povo do Kemet, assim como fez o beninense Aguessy (1980).

Towa (2015) reflete que a dinâmica mito-filosófica dos keméticos transforma o pensamento absolutista em objeto de reflexão, presenteando toda humanidade com a expansão da sua capacidade de pensamento simbólico nos aspectos sociais e ambientais, contabilizando mais uma dívida, que a ideologia racista não permite reconhecimento. Essa falta de compreensão da oralidade mítica, enquanto instrumento filosófico e de ensinamento, pelos povos não-africanos, não terminou com os povos do norte da África, ela perpassa por outros povos africanos e sua diáspora. Por exemplo, os povos bantus, yorubás e ewe-fon, localizados na África negra, abaixo da faixa saheliana, também seguem sendo encaixados numa perspectiva racista de animalizada e semi-humana.

Assim como os keméticos, da região norte da África, tinham a preocupação de ensinar através de suas histórias, o mesmo acontece com os povos da chamada África Negra (Towa, 2015). O autor define que a função dos ciclos de contos africanos é de ensinar a astúcia, a prudência e a reflexão. Um dos exemplos é o conto dos ciclos de Kulu-a-tartaruga, que o autor aprendeu em seu vilarejo Endama, em Camarões, África Ocidental:

Kulu, um dia, fez um grande pacote cheio de inteligência e resolveu percorrer o mundo para vendê-la. Ela chegou diante de um enorme tronco de sumaúma e sentou-se, esperando que o tronco apodrecesse para poder seguir seu caminho. Mvâga-saca rabos surgiu! O que você faz aqui, Kulu, minha irmã, pergunta ele. Estou percorrendo o mundo para vender a sabedoria. Me encontrei diante deste gigantesco tronco, que está barrando minha passagem. Eu não tenho nem grande altura e nem boas pernas e eu devo esperar que ele apodreça para seguir meu caminho. O que, responde Mvâga, surpreso. Você ficará aqui, mofando durante todo o tempo que esse tronco levará para apodrecer? Uma árvore tem uma copa e um caule. Se você for deste lado, você chegará aos ramos e, se você for do outro, você chegará às raízes. Kulu foi de um lado, depois de outro e verificou que era efetivamente assim. Desapontado, ele jogou longe seu embornal de sabedoria e voltou para casa se dizendo: eu acreditava que eu era o único a ser inteligente, mas ninguém poderá alcançar totalmente a sabedoria (Towa, 2015, p. 41-42)

Nessa oralidade africana fica explícito que a capacidade de sabedoria é horizontal e de livre acesso a todos, sendo a capacidade de refletir e pensar com inteligência a principal preocupação transmitida neste ensinamento. Assim, “descartar toda ideia de uma revelação, de toda a verdade, que teria sido proclamada de uma vez por todas e colocar a necessidade da reflexão, da busca e da troca de ideias como única via de acesso à verdade” (Towa, 2015, p. 48).

Dessa forma, as culturas africanas, estabelecidas no tempo-espço de um continente de diversidade natural e consequentemente social, exigem a prática filosófica e legitimidade dos pensamentos pluriversais (Ramose, 2011). Mas, para além de pensamentos pluriversais, tais práticas filosóficas orbitam na necessidade da transmissão dos códigos culturais, sociais e ambientais de seus respectivos povos. Compreendendo isso, buscamos sintetizar no tópico seguinte, a materialização dessa constituição filosófica da oralidade na dinâmica de existência das religiões de matrizes africanas, destacando nesse trabalho o Candomblé a suas mitologias, a partir da relação entre oralidade, sagrado e ciência.

3.3.1 Estabelecimento do candomblé: oralidade, ciência e sagrado

As primeiras organizações socioespaciais de terreiros no Brasil, que se tem registro histórico, são datadas oficialmente somente a partir do século XIX (Luz, 2020; Sodré, 1988; 2002). No entanto, entendemos que a presença da manifestação cultural africana, ocorreu desde que o primeiro corpo africano pisou nessas terras. Quando o desembarque criminoso aconteceu

em terras pindorâmicas os povos africanos com todas as suas cosmopercepções, bem como a necessidade de sobrevivência impulsionaram a suas capacidades de aprender a se organizar espacialmente, filosoficamente e concomitantemente com a natureza e povos originários do Brasil. Assim como povos africanos diferentes, encontram similaridades filosóficas entre si, também encontraram semelhanças com os povos originários que entraram em contato (Castro, 1983; Lopes, 2012).

Os povos originários foram fundamentais para a continuidade da vida africana nas terras do Novo Mundo. Se a cultura africana ainda se faz presente na sociedade brasileira após quase 500 anos de escravidão e exploração da natureza e dos povos, é porque o corpo africano sobreviveu, por trocar experiências socioculturais com os pluridiversos povos indígenas, aprendendo a como sobreviver nos territórios dos Donos da Terra. É de suma importância, ao tratarmos da perpetuação da cultura africana nas paisagens brasileira, atrelarmos a essa confluência filosófica e cosmopercepção das centenas de povos indígenas que ainda restavam após serem, sistematicamente, caçados e muitos terem sido exterminados aos milhões. Para tanto a ideia de Améfrica de Lélia Gonzalez e a ideia de Antônio ‘Nego’ Bispo de compreender ambos os povos em diálogos contracoloniais afropindorâmicos, são também de grande valia (Bispo, 2015, 2023; Gonzalez, 2020).

A construção e organização das estruturas étnicas religiosas ficou conhecida principalmente no estado da Bahia, com destaque para capital Salvador com o candomblé, palavra de origem Banto que tem o significado etimológico “vindo de "ka-ndómb-íd-é > kà-n-dómb-éd-é > ka-n-dómb-él-é", derivado nominal verbal de "kù-lómb-à > kù-dómb-á, que significa louvar, rezar, invocar, conforme o protobanto "kòdómb-éd-á", que significa pedir pela intercessão de” (Castro, 1983, p.83). Logo, candomblé é igual a culto, louvor, reza, invocação” (Castro, 1983, p. 83). Outra conceituação da palavra candomblé está ligada também a língua no espectro dos povos Bantu, o Quimbundo, a palavra seria Candombe, que significa um tipo de dança com atabaques, que ocorria entre os escravizados nas fazendas, sendo Candombe então relacionado à festa. Embora haja variações regionais de nomenclatura para designação de práticas coletivas espirituais de matriz africana, neste trabalho, iremos nos referir à expressão de matriz africana denominada Candomblé, uma vez que as fontes de oralituras, com os Itán selecionados referem-se a prática do candomblé (Carneiro, 2008).

Em outros estados do país, a prática espiritual afro-brasileira obteve outras denominações e pequenas modificações, como Macumba no Rio de Janeiro, Xangô em Pernambuco e Alagoas, Tambor de Mina no Maranhão e Batuque no Rio Grande do Sul. Mesmo com diferentes denominações e sutis diferenças no modo de cultuar o sagrado, tais

religiões apresentam especificidades culturais dos povos que aqui chegaram. No entanto, não podemos nos esquecer que nesse processo também foi integrado alguns princípios filosóficos da cosmogonia dos povos originários (Carneiro, 2008).

Criado no Brasil, o candomblé, além de manifestação espiritual, representa o legado cultural e filosófico deixado pelas pessoas africanas escravizadas (Ayoh'Omidire, 2020; Castillo, 2008; Santos, 2002; Sodré, 2002). Entendemos, que cada integrante dos diversos grupos sociais, comunidades, povos, reinos, impérios, africanos sequestrados vão ressignificar o saber/fazer de suas especificidades de viverem o mundo ao longo da diáspora. De modo que essa ressignificação cultural está diretamente ligada a necessidade de reterritorializar-se (Haesbaert, 2011), nesta nova, porém familiar, paisagem tropical.

Assim o fizeram, os sistemas espirituais das religiões de matrizes africana, destaque para o Candomblé da Bahia, possui atualmente a estrutura organizacional em nações, sendo popularmente segmentadas em candomblé de Congo-Angola, Candomblé de Jejê e Candomblé de Nagô ou Ketu. Sabe-se que essas segmentações em nações são somente uma nomenclatura guarda-chuva para agregar, na realidade, um espectro cultural muito maior do que uma comunidade de uma localidade em um país africano. A complexidade das religiões de matrizes africanas, dizem respeito justamente a sua necessidade de proteger e/ou guardar o arcabouço cultural das etnias que aqui chegaram (Sodré, 2002).

De modo que, a profundidade da diversidade cultural dos povos trazidos para o Brasil está contida nas reverberações socioculturais africanas, desde o modo de falarmos o português no país, à maneira como nos alimentamos, bem como em suas tradições culturais, imbricadas nos espectros culturais indígenas, africanos, por mais que colonização queira apagar (Ayoh'Omidire, 2020; Castro, 1983).

O Candomblé é uma potente organização socioespacial afro-brasileira, que consegue garantir uma existência diversamente cultural, bem como um fortalecimento para grupos sociais que tem sistematicamente subtraído seus direitos (Sodré, 1988). A (re)organização sociocultural-espacial das comunidades de Candomblé possui dois princípios de suma importância em sua constituição afro-indígena brasileira. O primeiro deles é a ligação familiar, não no sentido consanguíneo da palavra, e sim no sentido cultural-cosmogônico-filosófico. Uma vez que “as comunidades litúrgicas conhecidas no Brasil como terreiros de culto, constituem exemplo notável de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em face dos estratagemas simbólicos do senhor” (Sodré, 1988, p. 19). O colonizador usava como estratégia para o enfraquecimento das raízes culturais dessas pessoas o desmembramento sistemático das famílias, comunidades, vilas, cidades, ou etnias inteiras,

separando-os e misturando-os propositalmente com pessoas de outros locais, regiões e etnias conflituosas historicamente (Freitas, 1975; Moura, 1981).

Por outro lado, as antepassadas e antepassados africanos e seus descendentes, nascidos em terras amefricanas, desfaziam esse perverso estratagema colonial. Isso se dava tanto dentro dos espaços litúrgicos das religiões de matriz africana, como em outras organizações coletivas, como as irmandades negras e/ou em organizações sociais de aquilombamento (Nascimento, 2018). Nesses espaços ocorriam reuniões, religações e alicerces através da transmissão oral da cultura e espiritualidade africana. Sendo então a transmissão oral, o outro princípio da constituição das religiões de matrizes africanas. A transmissão oral utilizada como ferramenta para estabelecimento do arcabouço cultural dos povos em diáspora (Castillo, 2008; Sodré, 1998).

Assim, percebe-se que a estrutura familiar e a transmissão oral são fundamentais para a continuidade das epistemologias e ontologias africanas mesmo durante o período escravista no Brasil. Na cultura africana, a organização familiar não segue a lógica ocidental de uma família nuclear. Conforme descreve Oyěwùmí (2004), a família africana é caracteristicamente “generificada”, possuindo uma estrutura que pode ser expandida e reinterpretada na diáspora e em várias sociedades africanas. Em culturas como a nigeriana, por exemplo, a organização familiar se baseia menos no gênero e mais na antiguidade dos membros, uma configuração em que a importância e o papel de cada pessoa na família são definidos pela idade relativa. Desse modo, a autora observa que, na cultura africana, a ideia central que organiza a família não se ancora no gênero, mas sim na antiguidade e na senioridade, onde as categorias de parentesco refletem esse princípio, fortalecendo uma continuidade cultural marcada pela coletividade e respeito às gerações (Oyěwùmí, 2004).

Sabermos do princípio organizador social, da estrutura familiar africana, nos povos iorubanos, é de suma importância para compreendermos que as bases culturais africanas, foram transmitidas na diáspora pela oralidade dos mais velhos, que aprenderam no continente com seus mais velhos. Diante disso, a sabedoria dos povos originários, localizados no território que conhecemos atualmente como México, em seu provérbio que diz “Tentaram nos enterrar, mas não sabiam que éramos sementes”⁴ ilustra a dimensão da transformação social, ambiental e espiritual, das reorganizações filosóficas, culturais e espirituais dos povos africanos que aqui chegaram. Suas reorganizações étnicas e socioespaciais sempre tiveram como base principal a manutenção de suas culturas, de seus princípios cosmogônicos. De modo que as estruturas

⁴ Ditado popular dos povos originários e comunidades tradicionais do México.

étnico familiares e religiosas organizadas em cultos afros, podem ser consideradas como uma das estruturas guardiãs das cosmopercepções culturais africanas (Ôrí, 1989; Oyěwùmí, 2021).

As práticas espirituais das religiões de matriz africana caminharam, cosmopercepcionalmente, em sentido contrário às matrizes de dominação do colonizador. Tais organizações espirituais são as guardiãs da cosmopercepção cultural e ontológica que nos auxiliará na construção das contribuições africanas nas transformações da paisagem das Américas. Isso porque tais organizações não só mantiveram e preservaram fragmentos de um modo de ser e pensar aprendido no continente, como também engenharam adaptações e continuidades.

Em Salvador, o candomblé é dividido nas nações Congo-Angola, Jeje e Nagô, e esse contexto revela que, mesmo dispersos e fisicamente separados, os povos africanos dessas regiões mantiveram suas conexões culturais por meio de práticas sociais, ambientais e espirituais que facilitaram um reencontro cultural. Ao falarmos de cultura negra, referimo-nos tanto a uma herança diretamente africana, quanto a uma identidade forjada no contexto brasileiro (Nascimento, 2018). A autora menciona que, além dos elementos religiosos como o candomblé e a umbanda, há comportamentos, modos de organização, habitação e práticas sociais específicas, compondo uma cultura que é ao mesmo tempo histórica e tradicional, de raízes africanas, e uma nova cultura desenvolvida nas interações e trocas culturais entre indígenas e brancos no Brasil.

As comunidades de matrizes africanas possuem determinadas formas de comportamento, maneiras de se organizar e modos de habitar, evidencia a materialização de arcabouços culturais africanos em terras pindorâmicas (Nascimento, 2018). Esse arcabouço é composto por histórias do sistema nagô de consultas às divindades: “No continente eles compunham, e ainda compõem, o oráculo denominado de Ifá, que pode ser lido e interpretado através de um conjunto de dezesseis sinais, os odu” (Póvoas, 2004, p. 25).

Assim, “a palavra nagô *itán* designa não só qualquer tipo de conto, mas também essencialmente os *itán àtowódówó*, histórias de tempos imemoriais, mitos, recitações transmitidas oralmente de uma geração a outra” (Santos, 2002, p. 54, *grifo da autora*). Saber a importância da origem e passado de um povo é essencial nas comunidades africanas (Ayoh’Omidire, 2020). O autor, afirma que mesmo o ocidente considerando que todo conteúdo proveniente de oralidade deve ser classificado como “mera e pura mitologia”, é de suma importância explicitar que “os sujeitos de tais histórias sempre saberão distinguir entre o que é fato e o que é ficção, quando abordam a questão de seu passado” (Ayoh’Omidire, 2020, p. 53). Apurando a força dessa afirmação, o autor cita o provérbio yorubano que diz: “*bí omodè ò bá*

itàn, a bá àróbá, àróbá baba itán”, que significa “Se por conta da sua pouca idade, uma pessoa não chega a conhecer a história (*itàn*) do seu povo, ele pelo menos vai ouvir contar a mitologia (*àróbá*), essa que é o pai da própria *itàn*” (Ayoh’Omidire, 2020, p. 53).

O autor explicita assim, como é intrínseco aos povos, a plena consciência do que é dado histórico e do que é narrativa ficcional. E de que, se não foi possível chegar aquela pessoa o dado histórico, com suas datas e precisões históricas e geográficas, que ao menos chegue a ela o pai dessa história oral, as histórias de tempos imemoriais. A partir disso, há três observações importantes. Primeiro, a auto inscrição de um povo deve ser levada em séria consideração, quando outras epistemologias e ontologias, neste caso as ocidentais, se arrogam a subalternizá-las ou categorizá-las (Mbembe, 2001).

Segundo, é que observamos que na diáspora africana, destaque para o Brasil, a palavra *itàn*, ficou definida não como uma história oral de dados precisos e fatos geo-históricos, conforme explicado por Ayoh’Omidire, mas configurou-se na compreensão mitológica de seu pai, o *àróbá* (mitologia). A filha se tornou o pai. O que ao nosso ver conferiu ao conceito diaspórico de *itàn* uma adaptabilidade e complexidade diaspórica ainda mais dinâmica.

Terceiro, justamente por essa complexidade/adaptabilidade diaspórica, que consideramos os *itàn*, não somente como patrimônios de cultural imaterial, conforme já oficializado no Brasil (IPAC, 2015). Mas, como verdadeiros artefatos arqueológicos de culturas africanas, que preservou em suas narrativas conhecimentos outros incluindo os conhecimentos sobre solo que é o objeto desta pesquisa.

Por este motivo, dialogando com Batsikama (2018), acreditamos que sim, é possível encontrarmos nas tradições orais dos povos africanos e afrodiaspóricos, princípios e valores civilizatórios que dialogam com uma prática de sabedoria relacional do espaço transmitida. Diante disso, convocamos a Geografia e suas análises de transformações das paisagens (Santos, 2006), para participar dessa discussão pedologia (solos) x *itàn*. Sendo essa relação de suma importância, uma vez que as transformações espaciais e naturais das paisagens, causada na diáspora africana nas Américas a partir do século XVI, seriam fruto direto da interconexão de heranças entre povos indígenas, africanos e europeus (Carney, 2001,2003).

As religiões de matrizes africanas, são compreendidas neste trabalho como continuidades ontológicas e legados culturais dos povos africanos nas Américas. Assim, possuem grande impacto na manutenção das epistemologias e ontologias dos diversos povos africanos que para cá, foram trazidos. A compreensão do povo de santo (Conceição, 2020) e povos originários, precisa caminhar não pelo viés ocidentrocêntrico academicista, mas pelos

mantenedores e guardiões dessas ontologias espírito-culturais afroindígenas, as sacerdotisas e sacerdotes dessas comunidades.

A necessidade de autodeterminação de suas culturas, sempre foi um ponto de suma importância da continuidade dos povos africanos na diáspora (Mbembe, 2001). As articulações estratégicas de continuidade da vida e cultura africana, constituíam-se, também, em parecer, aos olhos do colonizador, uma pessoa integrada aos ditames sociais e religiosos daquela sociedade. Onde o sincretismo religioso, vem a ser um dos exemplos dessa estratégia. Dessa maneira a criação de irmandades, sociedades católicas de cunho social e religioso com representação exclusivamente negra, tornaram-se um poderoso instrumento de luta e continuidade cultural dos diversos povos africanos.

Anália da Paz, integrante da Irmandade Nossa Senhora da Boa Morte, que é uma das primeiras organizações composta por mulheres negras na luta contra os processos de escravização africana no Brasil, realiza uma importante reflexão a respeito dos africanos que quando aqui chegavam e mantinham suas espiritualidades e culturas vivas: “Naquela época os negros eram todos do culto afro, eles cultivavam os seus Deuses na senzala. Já ali, na senzala, eles tinham seus orixás, seus ancestrais” (Mojubá I [...], 2015). Braga endossa a reflexão de Anália quando cita que “A religião africana foi para o africano, [...] o grande refúgio sentimental da saudade, da memória. [...] eles conseguiram construir no Brasil e no novo mundo a construção de uma síntese que engloba os elementos matriciais africanos, como também os indígenas” (Gaiaku [...], 2005).

Ao realizarem (re)construções filosóficas, espirituais, sociais e, principalmente, espaciais, esses povos promoviam uma resistência ativa contra as estratégias de dominação colonial europeia. O colonialismo visava suprimir as manifestações culturais locais, fortalecendo o colonizador e enfraquecendo o colonizado ao afastá-lo de suas raízes culturais, resultando em que a cultura do povo dominado seja suprimida e desvalorizada, tal como uma árvore sem sustentação, sujeita a fragilidades profundas (Mojubá II [...], 2015). No entanto, a reestruturação do culto em terras amefricanas, conforme explicitada pela Iyalorixá Stella de Oxóssi, liderança do Terreiro Ilê Axé Opon Afonjá, uma das casas fundadoras do Candomblé na Bahia, demonstra como a necessidade de manter seus traços culturais tanto materialmente como imaterialmente. Assim, foi através de práticas contra coloniais e de bio-interação, conforme conceituado pelo pensamento quilombola de Antônio ‘nego’ Bispo (Santos, 2015),

que foram garantidas continuidades de espiritualidades e imaterialidades das culturas africanas na diáspora. Mãe Stella de Oxóssí, durante ensinamento a sua filha de santo, ⁵ explicita:

Vanda minha filha, olha este *Íròkò*⁶, olhe pra essas raízes, olha que raízes fortes, olha o tamanho desse *Íròkò* e o que são essas raízes que sustentam esse *Íròkò*! E olha só, esse *Íròkò*, ele tem um tronco que parece múltiplo, parece que não é um só, parece que é uma multiplicidade de troncos, de árvores que formam esse tronco. Sabe?!, essas raízes são os nossos ancestrais. São esses ancestrais que nos sustentam, eles nos seguram, eles nos fortalecem, é eles que nos põe, esses ancestrais, cravados na terra assim com toda essa força. São esses ancestrais que nos mantêm de pé. São esses ancestrais que nos juntam, muito juntos parecem que é um só, um tronco só. Esse tronco! esse tronco somos nós, nós todos e todas, que precisamos estar juntos. Porque dos troncos vão nascer os galhos e esses galhos precisam estar saudáveis, porque estes galhos vão sustentar as flores e os frutos. Veja Vanda, nossa responsabilidade. Nós vamos criar as flores e os frutos, nós vamos sustentar os galhos, as flores e os frutos. (Sagrada [...], 2021)

A oralidade de Mãe Stella ensina a Vanda Machado e a nós, seus mais novos, a importância dos ancestrais, as raízes que nos sustentam. Demonstra que precisamos aprender com a sabedoria dos mais velhos, sinalizando que aprender com o passado foi e sempre será essencial na constituição das religiões de matrizes africanas no Brasil. Esse ensinamento oral nos revela e explicita que a continuidade cultural e espiritual sempre foi prioridade de sobrevivência entre os povos africanos em diáspora. Mãe Stella nos auxilia a perceber como a continuidade cultural, exerce um grande poder de transmissão aos descendentes. Isso porque, assim como Anália da Paz, integrante da Irmandade Nossa Senhora da Boa Morte, Mãe Stella, reflete que os princípios filosóficos culturais africanos, são o legado deixado pelos primeiros africanos que aqui chegaram: “Naquele tempo todo mundo tinha que ser católico, se não fosse católico era marginal, mas família de negro sempre é descendente de candomblé né!” (TV UFBA [...], 2015) Dessa maneira, quando Mãe Stella de Oxóssi ensina a sua filha Vanda Machado através da árvore sagrada do *Íròkò*, trazendo a base do ensinamento filosófico da tradição oral (Castillo, 2008), a sacerdotisa demonstra a continuidade cultural e espiritual. Revelando uma lógica africana social, a transmissão oral da cultura, a continuidade de se manter nas bases filosóficas do espectro cultural africano.

Sabemos, que no continente, as tradições orais são repassadas sistematicamente, tanto no seio familiar, quanto na organização socioespacial das sociedades (Bâ, 2010). Onde havia pessoas dedicadas exclusivamente para transmissão da tradição oral, através de contos, éticas e

⁵ Segundo Marco Aurélio Luz (2020) expressão filha ou filho de santo, refere-se a indivíduos que, através de uma série de ritos iniciáticos, são consagrados e passam a desempenhar papéis específicos dentro da religião de matriz africana. Simbolizando assim a continuidade e a vivência prática da herança religiosa e cultural africana no Brasil.

⁶ Irocô é considerada uma árvore sagrada que representa a conexão entre o mundo físico e o espiritual. Em muitas tradições afro-brasileiras, a árvore é vista como um ponto de encontro entre os orixás (deuses) e os seres humanos Luz, (2020).

filosofias. Essas pessoas ficaram popularmente conhecidas no ocidente pelo conceito francês de “*guiriot ou griots*” para homens e “*guiriotte ou griotte*” para mulheres (Bernat, 2013, p. 51).

A presença de guardiões e guardiãs que preservam e praticam as cosmopercepções de várias culturas é um traço constante em todo o continente africano, assegurando a diversidade cultural de cada grupo (Soil [...], 2022). Nesse sentido, não há uma África única ou um único povo africano, tampouco uma tradição que possa ser aplicada a todas as regiões e etnias (Bâ, 2010). o autor enfatiza a importância de cada povo conhecer e preservar suas próprias histórias e ontologias, premissa fundamental para entendermos a complexa organização epistemo-ontológica das religiões de matriz africana da diáspora. Destaca também que, ao estudarmos diferentes povos africanos, encontramos características culturais comuns, como a sacralidade presente em todos os aspectos da vida, a conexão entre o visível e o invisível, a relação entre vivos e ancestrais, o profundo sentido de coletividade e o respeito à figura materna, que se manifestam em várias culturas africanas e são centrais para a compreensão das práticas espirituais e sociais desses grupos (Bâ, 2010).

Assim, concluímos que as organizações socioespaciais dos terreiros no Brasil, bem como suas práticas espirituais e culturais, são testemunhos vivos da resistência e adaptabilidade dos povos africanos e afrodescendentes em terras amefricanas. Através de processos de reterritorialização, as religiões de matriz africana conseguiram não apenas preservar suas cosmopercepções, mas também integrá-las de maneira profunda e inovadora com as culturas dos povos originários e com as novas realidades que encontraram. Esta integração, que se manifesta tanto nas práticas espirituais quanto nas estruturas sociais dos terreiros, assegura a continuidade de um legado ancestral que desafia as imposições coloniais e fortalece as identidades afro-brasileiras.

O próximo subtópico, apresenta a análise final dos resultados deste trabalho, examinando as narrativas mitológicas dos *Ìtán* e o profundo conhecimento sobre solos preservado pela oralidade dos povos africanos. Exploraremos duas histórias significativas – a criação do ser humano por Nanã e Oxalá e o apoio de Ogum a Oxaguiã no desenvolvimento da agricultura – para investigar como esses mitos expressam e fortalecem a visão cosmológica que vincula cultura, espiritualidade e ambiente. Essa análise permitirá compreender como essas tradições orais não apenas evocam o passado, mas também moldam a paisagem e as práticas dos terreiros, revelando uma cosmovisão integrada aos saberes de solo e geografia dos territórios sagrados.

3.4 ANALISANDO OS *ÌTÁN*

Para que possamos desenvolver a análise dos dados categorizados a partir dos *ìtán*, iniciamos a apresentação de nossos resultados trazendo a geografia para o centro das discussões, considerando os conhecimentos sobre solos dos povos oriundos do continente africano. Para Ki-Zerbo (2010), o império da Geografia é capaz de combater a soberania colonial dos pensamentos, sobre os povos e territórios africanos. Abordamos essa possibilidade por meio da oralidade mitológica africana, a partir do reconhecimento desses saberes na transformação do espaço geográfico em sua diáspora (Macedo, 2021).

Para analisar os fragmentos de conhecimento sobre solos contido nos *ìtán*, parte da cultura imaterial da oralidade africana, preservada pelas religiões de matriz africana é preciso nos atermos à dinâmica das paisagens geográficas dos territórios africanos, antes da presença colonial. Bem como, atrelar a investigação de quais conhecimentos e saberes foram trazidos para o Brasil e como esses dialogam com a herança cultural sobre os solos.

Ao longo desse processo investigativo, trazemos à superfície científica, as transformações e contribuições que os conhecimentos sobre solos dos povos africanos realizaram na diáspora africana. Nessa trajetória emergem indícios que apontam que dentre as motivações colonizadoras do sistemático sequestro de africanos, a capacidade física de resistência ao trabalho forçado, não foi a principal justificativa deste lucrativo empreendimento econômico.

Nossa pesquisa permite conjecturar caminhos outros que consideraram os conhecimentos e tecnologias de relacionar-se com a paisagem tropical dos africanos escravizados, dentre as motivações primordiais do tráfico transatlântico do século XVI. Isso porque os povos europeus, ao contrário dos africanos, não possuíam nenhuma habilidade intelectual e tecnológica para viver e manejar ambientes tropicais, haja vista serem povos oriundos de ambientes temperados. Diante disso, a escravização africana não se trata apenas de um comércio qualquer de pessoas comuns, mas, de uma preferência ao tráfico de grupos sociais com especificidades técnicas e tecnológicas em seus territórios (M'Bokolo, 2009; Mudimbe, 2013; Silva, 2011a).

A Geografia, neste trabalho, serve como ferramenta, auxiliando na modificação do discurso colonial hegemônico, de uma África que teve suas sociedades e suas naturezas massacradas, desfiguradas e mutiladas pela cultura da supremacia colonial e interesse exploratório. Afinal a “razão soberana não conhece o império da geografia” (Ki-Zerbo, 2010, p.XXXIV). São os exploradores europeus que produziram as narrativas de seus conhecimentos

cartográficos, geológicos, antropológicos e/ou geográficos, documentando e quantificando as paisagens africanas numa dimensão de recursos humanos e naturais a serem explorados (Crosby, 2012; Lacoste, 1989). Logo, nada mais justo que seja também com a ciência geográfica, instrumentalizada, a partir de uma perspectiva a favor da autonomia dos povos e suas naturezas (Mbembe, 2001), que reconstruamos os cenários sociais e naturais encontrados. E a partir disto, possamos propor um caminho de reconstrução dos discursos dos colonizadores, realizados ao longo de quase 5 séculos.

A ciência geográfica pode potencializar a emergência de outras naturezas e de “outras histórias” (Adichie, 2019, p.14) que compõem os acontecimentos históricos-sociais do caldeirão sociocultural que é a diáspora africana. Tendo a relação da sociedade com a natureza, um dos grandes elementos da realidade, a Geografia através dos seus princípios como causalidade, localização, extensão e diferenciação (Caracristi e Fonseca, 2009; Martins, 2016), por exemplo, exige que cada território, paisagem e/ou região, seja analisado, interpretado e compreendido com as suas devidas singularidades sociais e ambientais. É como se os saberes geográficos fornecessem poderosas lentes, necessárias numa atenciosa leitura das letras minúsculas do contrato chamado realidade, que tem como palco a paisagem geográfica (Corrêa, 2014).

As informações históricas sobre a diáspora da África Subsaariana no século XVI são abundantes e relativamente recentes. No entanto, é crucial reconhecer que os dados dos séculos XV a XVIII, produzidos durante a colonização europeia, refletem estruturas marcadas por teorias racistas e imperialistas. A própria geografia na perspectiva ocidental, surgiu com objetivo de instrumentalizar, com informações sobre os povos e seus territórios, impérios hegemônicos (Lacoste, 1989; Moreira, 2007).

Durante a construção deste trabalho, nos preocupamos em buscar estratégias, junto aos referenciais teóricos para que pudéssemos lidar com informações sobre o continente africano em tempos pretéritos. Esse movimento se alinha a nossa orientação de apresentar as dinâmicas da vida social das organizações sociais em África e seus diálogos com a diáspora. Para isso, partimos da necessidade da interdisciplinaridade das ciências. Pois, apenas uma perspectiva analítica, não é suficiente para abarcar a diversidade cultural da dinâmica diaspórica nas Américas.

Assim, a construção desta pesquisa tem bases geográficas, tanto na dimensão social, quanto física da natureza, bem como o auxílio de subáreas da geografia física como pedologia e pedogeomorfologia. Compreendendo que complexos problemas exigem múltiplas soluções. A Geografia sempre teve a fama de ser “complicada e perfeitinha” para alguns. Não nos atemos

aqui ao complexo percurso que ela cruzou para se estabelecer como ciência (Moreira, 2007; Santos, 2006; Suertegaray, 2017b, 2017a). Porém, justamente por conta de a Geografia trilhar um caminho tão complexo, imprimimos a ela autenticidade suficiente. Afinal, mesmo sofrendo diversos fragmentos e desmembramentos, ainda assim “a Geografia é a ciência que estuda as relações entre os sistemas naturais, áreas geográficas, sociedade, culturas e a interdependência desses sistemas entre eles e sobre o espaço geográfico” (Lima; Andrade; Fortuna, 2016, p.9).

O diálogo entre solos, itán e Geografia nesta pesquisa revela como os sistemas espirituais das comunidades e povos tradicionais de terreiro estão interligados a uma dinâmica cultural e pedológica que permeia suas cosmogonias e cosmopercepções. Sodré destaca que os africanos escravizados que chegaram à Bahia nas últimas grandes levas não eram apenas indivíduos comuns; muitos deles eram sacerdotes, guerreiros e descendentes de reis e rainhas, possuindo conhecimentos significativos e experiências valiosas. Essa perspectiva nos ajuda a entender a riqueza cultural e a complexidade das contribuições desses indivíduos para a formação das práticas e tradições que moldam as organizações espirituais das comunidades de terreiro (Muniz [...], 2017).

Diante disso, compreendemos que a reterritorialização da cosmopercepção ressignifica o modo como as divindades oriundas de cada povo e/ou região africana, sequestrada para o Brasil, passaram a ser identificadas e relacionadas com a natureza da “nova-velha” paisagem da diáspora. Nova paisagem, por estarem em processo forçado de migração, e velha paisagem, pois embora os cultos ocorressem geograficamente em territórios diferentes, com povos diferentes, os aspectos climatológicos, pedológicos e geomorfológicos encontrados nas Américas apresentavam consideradas semelhanças, como é o caso do Brasil, Sul dos Estados Unidos da América, Cuba, Haiti, Trinidad e Tobago entre outros (Cabrera, 2012; Cabrera e Hiriart, 2004; de Araújo, 2014).

Como já sinalizamos, acreditamos que essas semelhanças da paisagem geográfica podem ser apontadas como uma das principais razões pelas quais pessoas africanas foram sequestradas e impostas em um regime forçado e escravocrata de transformação do espaço geográfico das Américas. Mas, ao mesmo tempo, são essas similitudes que possibilitaram esse mesmo povo resistir e ressignificar suas ontologias e epistemologias baseadas na cultura de seus territórios originários. Quando Muniz Sodré reflete que “A África foi como que reterritorializada aqui, ela é uma metáfora espacial no terreiro” (Muniz [...], 2017), podemos compreender também que para essa reterritorialização ter sido realizada, foi necessário que as organizações das religiões de matriz africana aceitassem e mantivessem os aspectos ontológicos das diversas culturas africanas.

A civilização africana e americana deve ser entendida como um grande transatlântico devido sua continuidade cultural (Nascimento, 2018). Ela enfatiza que essa civilização não se limita a uma perspectiva atlântica, mas é, na verdade, transatlântica, pois representa uma cultura que foi transportada para a América. Essa migração não se restringe apenas a elementos físicos, mas também abrange uma forma de vida intrinsecamente africana, revelando a transmigração de uma cultura e de uma maneira de se relacionar com o mundo. A espiritualidade das religiões de matriz africana possui uma relação direta com a natureza, uma vez que suas divindades estão e são natureza, não havendo nenhuma dicotomia entre Deus e natureza, entre o ser humano e a natureza. Esta racionalidade se opõe as bases da racionalidade metafísica eurocêntrica, que compreende a separação entre sagrado, humano e natureza. Segundo os mitos criadores judaico-cristãos Deus cria o mundo (natureza) e dentro deste, cria o ser humano, o elevando acima de todas as demais criaturas, por meio da concessão do direito divino de intervenção e domínio da natureza. Nas cosmo percepções de matrizes africanas, sobre as quais nos debruçamos aqui, a natureza é o próprio sagrado.

Com base nisso, apresentamos no Quadro 1, uma sistematização resumida dos diálogos ontológicos entre as divindades africanas cultuadas, os elementos/força da natureza e as dinâmicas desses elementos da natureza. Para a construção desse quadro nos baseamos nas narrativas mitológicas, a fim de escurecer a dinâmica filosófica, geográfica destas narrativas preservadas nas comunidades religiosas de matrizes africanas.

Quadro 1 - Relação Divindade Africana x Força da Natureza

Divindade	Força da Natureza	Dinâmicas / Elementos da natureza
EXU / LEGBÁ / NJILA	FOGO, MOVIMENTO	Montículo de terra vermelha ou Laterita “ <i>Okuta Yangi</i> ”, Movimento da Terra (força motriz no centro da Terra)
OGUM / GU / NKOSI	TERRA, FOGO	Ferro, minerais metálicos encontrados no solo
OXÓSSI	ÁGUA, TERRA,	Florestas e Matas, Fauna e Flora
OSANYIN	VEGETAÇÃO, TERRA	Folhas Medicinais, Plantas
OSUMARE / DAN	ÁGUA, TRANSMUTAÇÃO	Arco-Íris, Fenômenos meteorológicos de transformação
OMOLU/XAPANÃ/OBALUAÊ	TERRA, CALOR	Terra, Solos, Sol
NANÃ	TERRA, ÁGUA	Lama, argila, manguezais, lagoas
YEMONJA	ÁGUA	Águas e movimentos do Mar
XANGO	FOGO	Raio, Trovão, chuva
OYA	FOGO, AR	Vento, Tempestade
OBA	ÁGUA	Rios
OXUM	ÁGUA	Rios, águas doces
OXALA	AR	Atmosfera, nuvens

Fonte: Adaptado de VERGER (2002) por Nascimento (2024)

O entrelaçamento entre a terra/solos e as divindades cultuadas nas religiões de matriz africana, destaque para o Candomblé da Bahia é tão simbiótica, que algumas destas divindades têm o ápice de seu nascimento/divinização, quando estes se integram à natureza. Trazemos a atenção para alguns Orixás que foram divinizados, quando foram “absorvidos” pela terra. Somente quando estes integram-se aos solos, é que são potencializados enquanto energias da natureza. Antes de nos debruçarmos sobre os *itãs* analisados como objeto de nossa pesquisa, selecionamos alguns trechos de *itán* que apresentem esse processo de sacralização vinculado ao solo.

Ogum então enfiou sua espada no chão, e num átimo de segundo a terra se abriu e ele foi tragado solo abaixo. Ogum estava no Orum, o Céu dos deuses. Não era mais humano. Tornara-se um orixá (Prandi, 2001, p. 91)

Aqui o trecho mostra como a divindade Ogum, é sacralizado a partir de um processo no qual ele se funde com a terra, evidenciando um valor da circularidade, uma vez que, quando a espada entra no solo é a transformação da matéria através do calor da própria terra. Ogum busca a energia, que forjará os minerais do interior, da essência, de quem sustenta a própria circulação do planeta e de seus fluxos e essa circularidade se evidencia quando Ogum retorna com os frutos dessa terra, o ferro bruto que será forjado.

Ogum é a terra, mas não é a terra como um todo, é uma das dimensões sagradas da terra. Cabe destacar que Ogum tem conexão com os minérios da terra, em sua dimensão de riquezas minerais, das quais são feitos os instrumentos que permitem a transformação tecnológica da terra, seja por meio da agricultura, ou da habitação. Assim vale o destaque de que mais de um orixá pode representar um elemento/força/dinâmica da natureza, mas cada um representa um aspecto específico e relacional disso. A compreensão do desenho simbólico representativo que cada orixá tem pode ser apreendida por meio da tradição oral dos *itãs*.

Orixá Ocô disse: "Eu partirei para sempre, mas deixarei meu cajado com vocês. Todas as vezes que estiverem em perigo, vocês devem afundá-lo na terra e eu virei e protegerei suas plantações. Mas nunca usem o cajado em vão". Com essas palavras, Orixá Ocô desapareceu para sempre sob a terra (Prandi, 2001, p. 179)

O Orixá Okô, pouco cultuado no Brasil, tem muitas particularidades com o orixá Ogum, por ambos estarem ligados ao solo e sua fertilidade na dimensão agrícola. Porém a divindade africana Okô está intimamente ligado a fertilidade do solo e da semente, a ele são dedicados os agradecimentos de uma boa colheita, devido ao mesmo ser responsável por sementes de boa fertilidade. Na cosmopercepção afrodiaspórica, as abelhas são os animais correlacionados a este orixá por conta da sua capacidade de polinização e

fertilização da flora. Entretanto, como dissemos anteriormente, um mesmo elemento pode estar relacionado a diferentes orixás, mas por razões diferentes. Assim como a abelha se relaciona com o orixá Okô nessa perspectiva agrícola, o mel da abelha, se relaciona com Oxum, por outros motivos específicos daquele Orixá e sua cosmogonia. Essas imbricações e correlações dos elementos da natureza a diversidade das divindades expõem como pensamento que estrutura essas narrativas são extremamente rizomáticos na sua compreensão divindade e natureza.

No princípio, Olocum reinava só no mundo. Olofin fez o mundo de água e Olocum o governava. No princípio, tudo era o mar, tudo era Olocum. E Olofin estava entediado com a vastidão sem fim das águas. Foi então que Oraniã, com a força que lhe dera Olofin, fez surgir do fundo do oceano o primeiro monte de terra, a primeira colina sobre as águas, a montanha Oquê. Oquê, que quer dizer montanha, na língua dos antigos, surgiu das profundezas dos mares para o prazer de Olofin e desde então, além das águas, passou a existir a terra de Oquê. Assim nasceu Oquê, o orixá do monte, e sobre o monte a vida do homem foi possível porque antes estava tudo submerso e todo o poder era do mar, de Olocum (Prandi, 2001, p. 192).

Assim como orixá Ocô, Olocum também faz parte de um panteão de divindades que não aparecem em muitos cultos no Brasil. Toda via, se mantém vivo no conjunto de oralidades apreendidas por meio dos *itán*. Especialmente porque ao lado de Oquê, Olocum, faz parte de um conjunto de orixás que compõe as cosmogonias primordiais dentro das cosmopercepções de matrizes africanas. Olocum é esse mar primordial, que inundava a terra, ao passo que Oquê é o primeiro monte de terra que permite a vida humana emergir.

Na cosmogonia africana Olocum governava sobre um mundo inteiramente submerso, onde "tudo era o mar, tudo era Olocum" (Prandi, 2001, p?). Este mar primordial representa não apenas a vastidão das águas, mas também o poder e a presença avassaladora do orixá Olocum, que reinava soberano sobre a vastidão aquática (Castañeda, 2012)

A transição da Terra submersa para a emergência das primeiras terras firmes, como a montanha Oquê, simboliza um momento crucial na narrativa mítica. Oraniã, com a força dada por Olofin, fez surgir do fundo do oceano o primeiro monte de terra, permitindo que a vida humana se tornasse possível. Esse momento de transformação, onde o poder de Olocum é complementado pela emergência de Oquê. Assim, a mitologia africana, com suas ricas narrativas, não apenas preserva as tradições e cosmopercepções de seus povos.

Então uma fenda se abriu e Xapanã desceu terra adentro. No momento em que Xapanã desapareceu sob a terra, a varíola se alastrou pela população de Oiô (Prandi, 2001, p. 219)

Neste *itàn* Xapanã, assim como Ogum, também se funde com a terra e é sacralizado durante esse processo. Trata-se de uma divindade também cultuada como Omolu ou Obaluaê. As três divindades se relacionam com a terra, mas cada uma se coaduna com um aspecto específico. Todas essas dimensões interligam-se com uma perspectiva de mistério e segredo que as profundezas da terra vão ter dentro desta cosmopercepção. No caso específico de Xapanã, a doença, na sua dimensão epidêmica vai ser o ponto correlato com esta divindade, que também vai ser o caminho da cura.

No caso específico de Xapanã, a doença, em sua dimensão epidêmica, deve ser entendida para além do adoecer físico individual, funcionando como metáfora de processos mais amplos de desequilíbrio ecológico e tensões nos sistemas socioterritoriais. A vinculação entre epidemia e divindade, nesse sentido, mobiliza uma biogeografia sagrada que articula cosmopercepções de matriz africana à regulação dos fluxos de vida na Terra.

Assim, Xapanã atua não só como figura associada ao sofrimento, mas como mediador dos ciclos naturais e espirituais, sendo sua manifestação — como o calor eruptivo da Terra — uma expressão dos processos de formação do solo. Em sua metáfora mitológica, revela lógicas ambientais de controle populacional e reequilíbrio dos ecossistemas. A geografia, nesse caso, é chamada a reconhecer a legitimidade desses saberes como formas de compreender o espaço vivido e suas dinâmicas de saúde, desequilíbrio e cura.

É importante compreender que as narrativas dos *itàn* dizem menos sobre uma literalidade e mais sobre metáforas, complexas e rizomáticas de registros orais que contemplam compreensões das cosmopercepções de matrizes africanas. Assim, a doença representada simbolicamente por meio da varíola, é também o calor que exulta das profundezas da Terra, por meio dos vulcões, ao longo dos processos endógenos.

Não suportando mais a tristeza que sentia pelo ato impensado,
Xangô bateu fortemente os pés no chão,
desaparecendo terra adentro.
Foi para o Orum.
Iansã o acompanhou e fez o mesmo na cidade de Irá,
sendo seguida por Oxum e Obá.
Desde então Xangô está vivo no trovão,
enquanto Iansã, Oxum e Obá correm como rios.
Assim surgiram novos orixás (Prandi, 2001, p. 260–261)

Este *itàn* sobre como os orixás Xangô, Iansã, Oxum e Obá mostra como estes divinizaram-se no momento que adentraram ao solo. Evidenciando que o solo, não está relacionado somente a um elemento da pedosfera, mas como o próprio sagrado para as

religiões de matrizes africanas na diáspora. O trecho abordado traz o Orixá Xangô caracterizado ambientalmente como o calor decorrente de transformações da natureza, possuindo uma íntima relação com elementos de água, também transformadora da Terra, através de Iansã, por meio das tempestades e com Oxum e Obá através dos rios.

O *itán* que narra a transformação de Xangô, Iansã, Oxum e Obá evidencia uma cosmo percepção em que o solo não é apenas suporte físico da vida, mas a própria manifestação do sagrado, articulando elementos climáticos, hidrológicos e geológicos de maneira integrada. A relação dos orixás com o solo, associando Xangô ao calor das profundezas da Terra, Iansã às tempestades e Oxum e Obá aos rios, expressa uma visão que reconhece as interações dinâmicas entre clima, água e superfície terrestre, concepção que, na Geografia Física, é abordada pela tríade climato-hidrológica. De acordo, Mendonça e Danni-Oliveira (2007) os eventos atmosféricos, como tempestades e chuvas torrenciais, moldam não apenas os fluxos hídricos, mas também provocam alterações nos solos e nos sistemas ecológicos, sendo manifestações concretas da dinâmica climato-hidrológica.

A perspectiva dos saberes afrocentrados, tal como expressa nesse *itán*, antecipa a compreensão científica de que clima, recursos hídricos e rochas são indissociáveis na formação da superfície terrestre e na configuração dos ecossistemas, portanto, considerá-los de maneira integrada é essencial ao tratar de ciclos naturais e seus ritmos. A divinização dos processos geodinâmicos e atmosféricos pelos orixás reflete, em linguagem simbólica, a complexidade da Terra que está em constante transformação, devido às forças endógenas e exógenas, que se entrelaçam para compor o mundo natural e espiritual.

A preservação e manutenção de especificidades dos saberes das culturas dos povos africanos sequestrados, teve na oralidade uma importante ferramenta. As transmissões orais possuem o princípio da informação essencial que não deve ser perdida, no processo de ensinamento. Foram através das transmissões orais e ritos culturais que povos africanos conseguiram manter seus conhecimentos e saberes oriundos do continente África. Essa poderosa estratégia, conseguiu preservar princípios fundamentais, de diversos ensinamentos estruturantes por meio da oralidade.

A dinâmica oral dos *itán* revela uma profunda conexão entre as cosmo percepções africanas e a geografia numa dimensão sagrada, onde a natureza não é apenas um recurso, mas elementos divinizados. Os mitos evidenciam como os solos, as forças da natureza e as divindades africanas se entrelaçam em narrativas que transcendem a literalidade e

expressam epistemologias rizomáticas de resistência e ressignificação cultural na diáspora. Esse diálogo simbiótico é representado, por exemplo, nas sacralizações vinculadas ao solo, como a divinização de Ogum e Xapanã, que ilustram a terra como elemento de mistério e poder transformador.

De modo que os *itán* preservam, através da oralidade, saberes estruturantes que sustentaram as religiões de matriz africana na reorganização de suas ontologias em territórios da diáspora. Assim, os mitos africanos, associados à geografia e à espiritualidade, não apenas resistem às narrativas coloniais hegemônicas, mas também reafirmam a continuidade cultural transatlântica como um contraponto à fragmentação imposta pela colonização.

3.4.1 Transmissão de conhecimento sobre produção e uso do solo com seu Oxaguiã e seu Ogum

Figura 2 - Representação artística dos orixás Ogum e Oxaguiã, respectivamente.



Fonte: autor desconhecido (imagens disponíveis nos links: <https://ilepaijoaquimemaemaria.wordpress.com/2014/04/23/dia-23-de-abril-dia-do-orixa-ogum/> e <https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/pai-paulo-de-oxala/oxaguian-rege-semana-do-natal-18341329.html>, acesso em: 20 de out. de 2024.

A análise do *Itán* de Oxaguiã e Ogum evidenciou a profunda relação entre mitologia, manejo do solo e transformação geográfica nas tradições africanas e afro-brasileiras. A narrativa mitológica, ressalta a introdução de ferramentas agrícolas como

símbolo de avanço tecnológico, conectando a sabedoria ancestral com práticas agrícolas eficientes. Além disso, notamos a abordagem de um complexo sistema de transmissão de saberes por meio da oralidade, destacando como essas práticas preservaram e ressignificaram cosmogonias na diáspora africana, conectando cultura, natureza e espiritualidade na construção do espaço geográfico, conforme observamos na leitura do Ìtán selecionado:

Oxaguiã, rei de Ejigbô, o Elejigbô, chamado ‘Orixá-Comedor-de-Inhame-Pilado’, inventou o pilão para saborear mais facilmente seus prediletos inhames. Todo o povo de seu reino adotou sua preferência. Todo o povo de Ejigbô comia inhame pilado. E tanto se comia inhame em Ejigbô que já não se dava conta de plantá-lo. E assim, grande fome se abateu sobre o povo de Oxalá. Oxaguiã foi consultar Exu, que o mandou fazer sacrifícios e procurar o ferreiro Ogum, que naquele tempo vivia nas terras de Ijexá. O que podia fazer Ogum para que o povo de Ejigbô tivesse mais inhame?, consultou Oxaguiã. Ogum pediu sacrifícios e logo deu a solução. Em sua forja, Ogum fez ferramentas de ferro, fez enxada e o enxadão, a foice e a pá, fez o ancinho, o rastelo, o arado. - "Leve isso ao seu povo, Elejigbô, e o trabalho na plantação vai ser mais fácil. Vão colher muitos inhames, mais do que agora quando plantam com as mãos", disse Ogum. E assim foi feito e nunca se plantou tanto inhame e nunca se colheu tanto inhame. E a fome acabou. O Ejigbô, agradecido, cultuou Ogum e ofereceu a ele banquetes de inhames e cachorros, caracóis, feijão-preto regado com azeite-de-dendê e cebolas. Ogum disse a Oxaguiã: - "Na casa de seu pai todos se vestem de branco, por isso também assim me visto para receber as oferendas". E o povo o louvava e Ogum ficou feliz. E o povo cantava: "*A kaja lóni fun Ôgúnja mojuba*: “Hoje fazemos sacrifício de cachorros a Ogum, Ogunjá, Ogum que come cachorro, nós te saudamos”. Oxaguiã disse a Ogum: - “Meu povo nunca há de se esquecer de sua dádiva. Dê-me um laço de seu abadá azul, Ogum, para eu usar com o meu *axó funfum*, minha roupa branca. Vamos sempre nos lembrar de Ogunjá”. E, do reino de Ejigbô até as terras de Ijexá, todos cantaram e dançaram (Prandi, 2001, p. 92–93).

O primeiro Ìtán analisado, apresenta as divindades africanas Oxaguiã e Ogum, deixando explícito o protagonismo do solo enquanto elemento da natureza, que afeta diretamente a subsistência da organização socioespacial do reino de *Elejigbô*. Logo a temática principal do ìtán é o solo e a sua capacidade de produção agrícola através do uso de tecnologias específicas de manejo como enxada, enxadão, foice, pá, ancinho, rastelo e arado. Tais ferramentas eram importantes para o cultivo e serviam à produção de inhame, tornando o cultivo mais eficiente do que se plantados com as mãos. assim, é importante compreender que a criação e orientação de utilização das ferramentas tecnológicas realizadas pelo Orixá Ogum, se relaciona com a necessidade de preparação de uso do solo para fins agrícolas.

Além disso, o Ìtán analisado apresenta a existência da relação Sociedade-Natureza, em várias dimensões, podemos observar essa relação na dimensão cultural, através de prática social e na dimensão tecnológica com o uso de técnicas que facilitam o

cultivo e resultam na transformação do espaço. O *Ìtán* evidencia a dinâmica do uso do solo e a importância de saber/fazer o uso adequado deste. O que infere neste caso, justamente as instruções do Orixá Ogum com técnicas manejo do solo a partir do uso de suas ferramentas.

Concordamos assim, que neste *ítán* o solo está atravessado pela sua dimensão de cultivo agrícola. Porém, essa dimensão agrícola está atrelada ao desenvolvimento de técnicas agrícolas para potencializar o uso do solo. Existe no invólucro do *ítán* de Oxaguiã, Ogum e a plantação de inhames, uma informação de transformação geográfica de suma importância. Na oralidade preservada, é transmitida que a solução/orientação dada pelo orixá Ogum, foi que o povo do reino de *Elejigbô*, deixasse de plantar inhame com as mãos, passando a utilizar as ferramentas agrícolas. Tais ferramentas foram desenvolvidas e criadas pela divindade que na cosmogonia Iorubana, Bantu e Fon é a divindade que domina a forja e o ferro. É de suma importância atentarmos a algumas particularidades que compõem a cultura e sua ontologia, que reflete na (re)produção do espaço geográfico, desde a construção das linguagens (verbais e não verbais) até a materialização destas na paisagem.

É muito interessante compreender que o mito teria uma forma alegórica que "deixa entrever um fato natural, histórico ou filosófico" (Rocha, 1996, p.4), pois, a partir dessa ideia, podemos pensar que o mito carrega consigo uma mensagem que não está dita diretamente. Sendo, uma mensagem cifrada que esconde alguma coisa. O que ele procura dizer não é explicitado literalmente, não "está na cara. O mito não é objetivo. O que ele afirma o faz, de toda evidência, com muita sutileza. O mito fala enviesado, fala bonito, fala poético. Fala sério sem ser direto e óbvio" (Rocha, 1996, p.4).

Um dos exemplos mais frequentemente citados de narrativas mitológicas são de origem grega, que desempenharam um papel fundamental no desenvolvimento da filosofia ocidental. As obras mais notáveis nesse contexto são a *Ilíada* e a *Odisseia*, escritas por Homero no século VIII a.C. Conforme apontam Pires *et al.* (1999) e Pacheco (2009), apesar dessas obras serem ricas em elementos míticos, elas também representam alguns dos raros vestígios da civilização micênica. Por meio dessas narrativas, é possível obter *insights* sobre diversos aspectos da época, incluindo a economia, a política, as artes, a educação, os costumes e as relações sociais.

De modo que para ampliarmos a narrativa mítica do *ítán* sobre Ogum e Oxaguiã e a plantação de inhame, tendo como foco a perspectiva pedológica. É preciso compreender as pluriversais ontologias, que envolve a divindade que domina o ferro, forja

e boas colheitas agrícolas. Tal divindade é conhecida como Orixá Ogum para os povos iorubanos, localizados na Nigéria, que na diáspora organizaram-se nas comunidades de terreiro do candomblé da nação Keto/Nagô (Iorubá). Já para os da região da África Central, destaque para o que conhecemos atualmente como o país Angola, que se organizaram em comunidades de terreiro do candomblé Angola (Bantu), a divindade atende pelo nome Nkosi; e, por fim, pelos povos oriundos da região do Benin (Fon), conhecido como candomblé da nação Jejê, a divindade é conhecida como Gü.

A divindade que existe com suas devidas especificidades em cada uma das nações de candomblé na diáspora, possui uma centralidade que todas as comunidades de terreiro das três nações reconhecem conforme a declaração existente no povo Jêê (Fon/Benin):

Este é o caso de Gü, entidade que, segundo os mitos dos Fon, ensinou aos homens o conhecimento da forja do ferro. Este conhecimento provocou uma revolução nas técnicas agrícolas, de caça e de guerra. Afinal, fazer estas atividades com instrumentos de pedra, osso ou madeira era muito mais difícil! O ferro trouxe o aumento da capacidade produtiva do ser humano e permitiu que ele alargasse seu domínio sobre a natureza. Por isso Gü, o primeiro ferreiro, é considerado um herói civilizador, ou seja, aquele que transmitiu ao ser humano o conhecimento de uma atividade central para a civilização e para a vida em sociedade (Mafro, 2005, p. 28).

Essa declaração evidencia que a divindade Ogum, responde pela capacidade de desenvolvimento de técnicas e tecnologias, para facilitar a vida do ser humano, uma vez que o manejo do solo por meio do desenvolvimento tecnológico, está intrinsicamente conectado com a compreensão de transformação da paisagem/solo/agricultura, para esses sujeitos. Assim, as ferramentas como enxada, enxada, ancinho, arado, entre outros, seriam técnicas desenvolvidas e orientadas a serem utilizadas para que as plantações de inhame pudessem se desenvolver plenamente.

Essa orientação revela que a mitologia de Ogum reflete uma compreensão pedológica ao abordar as dificuldades para alcançar o desenvolvimento pleno da capacidade agrícola em solos que não foram adequadamente trabalhados. Essa narrativa sugere que seja modificado o processo de lidar com o solo, indicando a utilização de ferramentas de ferro específicas no manejo do solo (Cunha Júnior, 2010b, 2015). Uma das grandes transformações da paisagem, causada pela diáspora africana nas Américas, foram os cultivos agrícolas (Almeida; Corrêa, 2022; Santos *et al.*, 2020) Ao lidar com o solo de uma maneira mais adequada através do uso de técnicas e tecnologias, destaque para ferramentas agrícolas como, a enxada de cabo curto ou longo (Santos *et al.*, 2020).

A variedade de cultivo de diversas espécies como inhame, guando, quiabo, feijão-macassar, sorgo, milheto, café, calabaça, dendê, gergelim, melancia, pimenta-malagueta

ou da guiné, tamarindo, gengibre, cará-de-angola, azedinha, jiló, ginguba (nome africano do amendoim), bananas, noz-de-cola, arroz (*Oriza glaberrima*), bambarra produzidos pelos africanos escravizados e seus descendentes, são explicitados por Carney e Márin (2004) como saberes culturais praticados na agricultura, que exigiram conhecimentos sistematizados de solo e experimentação (Carney; Márin, 2004, p.32). Ou seja, tanto faz se a espécie foi trazida pelos povos africanos durante o tráfico transatlântico, ou se foram repassadas pelo colonizador, o fato é que seu cultivo demandava de conhecimento e tecnologias que os povos africanos dominavam. Tal fato, por exemplo, permitiu que o Brasil colônia alimentasse a metrópole portuguesa, a partir do conhecimento das técnicas e tecnologias africanas na agricultura.

Santos (1988), nos oferece uma análise perspicaz sobre a conexão entre os instrumentos de trabalho, que são variados em tamanho e forma e criados pelo ser humano para a produção, e a paisagem que os envolve. Ele destaca que, em tempos antigos, esses instrumentos eram considerados extensões do corpo humano. Assim, a interação entre a paisagem e a produção se fundamenta no fato de que cada método produtivo exige um tipo específico de ferramenta, refletindo a íntima relação entre o modo de produção e o ambiente.

Ao ponderar que o conceito de África é geográfico e não metafísico, torna-se essencial “considerar que a geografia é algo a se levar em conta na perspectiva de outros modos de pensar” (Sodré, 2017, p. 16). Dessa maneira, o manejo realizado por pessoas africanas, no território tropical de *Abya Yala* (Porto-Gonçalves, 2009) tem muito mais a ver com o modo de pensar o espaço e se relacionar com as paisagens, do que serem fisicamente resistentes às intempéries tropicais, conforme disseminado no processo de escravização. Foi a falta e/ou nenhum conhecimento de como manejar tecnologias de metalurgia, construtivas e agrícolas no ambiente tropical das Américas (Júnior, 2010, 2023), denominado pelo colonialismo como ‘Novo Mundo’, que impulsionou as organizações religiosas, estatais e comerciais europeias a sequestrar e negociar a vida de milhões de africanos detentores do saber/fazer tropical, apreendidos em seus territórios.

Durante o processo de migração forçada, pessoas africanas foram violentamente arrancadas de seus territórios e paisagens, trazendo consigo saberes, técnicas, sementes, objetos e conhecimentos, seja estrategicamente em seus próprios corpos (Carney e Marín, 2004; Vassalo, 2018; Chá Chá e Lessa, 2024), seja como parte da lógica colonial. Ao chegarem às Américas, enfrentavam novas violências, como a separação de familiares e comunidades, sendo sistematicamente destituídas de seus vínculos originários (Freitas,

1975; Silva, 2011a, 2021). Apesar disso, realizaram uma potente (re)territorialização da cultura africana, reconfigurando práticas culturais e modos de vida nas novas paisagens.

Querino (2018), em ‘O colono preto como fator da civilização brasileira’, destaca que a familiaridade dos africanos com os climas tropicais, os solos e a biodiversidade foram essenciais para a reconstrução de suas práticas produtivas. No Brasil, especialmente no Recôncavo Baiano, os africanos transplantaram técnicas agrícolas, de mineração e manejo ambiental, expressando suas cosmopercepções de espaço e transformando profundamente o território (Carney, 2009; Anjos, 2012; Querino, 2018). Essa expertise resultou numa verdadeira (re)colonização cultural das Américas, marcada pela continuidade de suas narrativas cosmogônicas e pelo manejo sensível das paisagens tropicais.

Nesse sentido, concordamos com a ponderação de Sodré de que “o corpo é a carne possuída pelas palavras que nele habitam” (Sodré, 2017, p. 118). E afirmamos que as palavras e práticas de conhecimentos preservadas e transmitidas oralmente de geração em geração, pelos que viveram e vivem naquele ambiente tropical africano, constituíram o saber/fazer na diáspora. Por isso, afirmamos que, a transmissão oral africana chegou nas Américas quando a primeira pessoa africana pisou nessa terra. Dessa forma, as narrativas mitológicas são uma das maneiras pelas quais os conhecimentos foram compartilhados entre as gerações.

Para Saldanha (2019), o mito tem o comportamento humano em seu cerne, explicando simbolicamente fatos humanos e naturais. Trata-se, segundo a autora, da forma transdiscursiva primordial na relação entre Humanos e o Universo, o que se dá através de processos imagéticos que acompanham o progresso e crescimento das sociedades (Saldanha, 2019). Observamos assim que o *itán* analisado traz elementos da importância de se relacionar com a paisagem a partir de técnicas e tecnologias que sejam extensões do corpo humano. A enxada deve se constituir então, como a extensão das mãos do povo de Eligbô. Tendo este instrumento agora todo um outro simbolismo, por ser um instrumento criado e forjado pela própria divindade africana, ela passa a ser uma extensão não do corpo humano, mas a personificação materializada da força transformadora (Axé) da divindade cultuada (Cunha Júnior, 2010a).

Percebemos que a existência da narrativa mitológica em que revela a existência de uma pessoa, dominadora da tecnologia do ferro, ensina aos seres humanos coletivamente os segredos dessa tecnologia, para a transformação do espaço geográfico. Essa narrativa possui coerência geo-histórica, uma vez que de acordo com dados

geológicos o continente africano é um dos primeiros a desenvolverem o processo de metalurgia e mineração (Mafro, 2005). Logo o sistema de crenças das religiões de matriz africana, destaque para o Candomblé da Bahia, através dos *itán* mantiveram preservados, a existência de uma divindade com eximia manipulação do ferro e civilizadora.

Para entender a prática da transmissão de ensinamentos, é fundamental considerar o conceito de autodeterminação e autoafirmação africana proposto por Mbembe (2001). Contudo, é importante evitar a suposição de que essa autoafirmação seja homogênea em todo o continente africano. Mbembe enfatiza que a identidade africana não é uma entidade fixa, mas sim algo que se forma por meio de diversas práticas, que variam de acordo com contextos diferentes. Ele observa que as manifestações dessa identidade e seus idiomas não são uniformes; ao contrário, são dinâmicas, mutáveis e muitas vezes instáveis. Assim, essas identidades não podem ser reduzidas a uma simples classificação biológica que considere apenas fatores como sangue, raça ou geografia (Mbembe, 2001).

A reflexão de Mbembe é de suma importância para pensarmos em como a pluriversalidade africana é fator essencial ao debruçarmos sobre as dinâmicas desses povos em sua diáspora forçada pela economia dos países europeus nos meados do século XV. Onde o processo de escravização transatlântica, trouxe para terras Pindorâmicas, mais de cinco milhões de pessoas africanas distribuídas nas mais diversas etnias com suas cosmocepções culturais. Caracterizando não somente como extração de pessoas de um local para outro, mas de extrações e migrações ontológicas e epistemológicas, ou seja, extrações do SER e do SABER-FAZER.

Segundo Sodré (2017), a valorização do espaço é a força – força aqui conceituada como o poder de materialização, a capacidade de realização – é de fundamental importância para culturas não hegemônicas, como as culturas africanas de que chegaram no Brasil. As múltiplas culturas africanas em suas especificidades valorizam a dinâmica do saber/fazer dentro de seus territórios. Dessa maneira, o espaço e território são categorias fundamentais na constituição de poder das comunidades de matrizes africanas.

A necessidade de se territorializar impulsiona os povos em suas organizações socioespaciais, ainda que modificadas ou adaptadas de seu território de origem, a dialogarem com o arcabouço cultural africano, ainda presente no modo pensar-saber-fazer de seus originários. Sendo assim, os terreiros de candomblés se afirmam espiritual, social e ambientalmente como materializações espaciais da (re)territorialização do legado no modo de pensar. “A África é uma metáfora espacial dentro dos terreiros” (Muniz [...], 2017).

Para Sodré, a comunidade de terreiro é “núcleo re-interpretativo de um patrimônio simbólico explicitado em mitos, ritos, crenças, valores, formas de poder, culinária, técnicas corporais, língua litúrgica e outras práticas sempre suscetíveis de recriação histórica” (Sodré, 2015, p. 195-196). Assim, dentre todos esses elementos de patrimônio cultural material e imaterial, trazemos para centralidade deste trabalho o legado cultural africano dos mitos e/ou histórias míticas afrobrasileiras, que compõem a estrutura de transmissão oral das religiões de matriz africana.

Nesse contexto, é fundamental esclarecer que ao relacionarmos o espaço geográfico com os solos, através da análise dos *itán*, fica evidente a interconexão entre esses elementos. Queiroz *et al.* (2010) nos lembra que o solo, ou a terra, é um espaço multifacetado, um local de trabalho, descanso, conflito e convivência, onde ocorrem as interações face a face na comunidade. Para ele, o solo que é “vivido” não se opõe ao solo “ideal”; na verdade, ele serve como a base para a formação das pessoas em seus ambientes cotidianos, envolvendo um refinamento de técnicas e conhecimentos, muitas vezes ancestrais, enriquecidos por saberes, emoções, conflitos e as complexidades do ambiente. Assim, o solo “vivido” representa uma pedologia que reflete as nuances do cotidiano e as vicissitudes do meio (Queiroz *et al.*, 2010, p.7).

Queiroz *et al.* (2010) evidenciam que os solos e a ciência geográfica podem ser abordados de maneira multidisciplinar. Assim como, a geografia física deve ser compreendida a partir da totalidade dialética da relação sociedade-natureza, em que os elementos físicos do espaço — como o relevo, o clima, a vegetação e os solos — não podem ser analisados isoladamente, pois estão em permanente interação com as práticas humanas (Suertegaray, 2018). Nesse sentido, o solo, enquanto elemento dinâmico da paisagem, é resultado de múltiplas ações transformadoras que envolvem tanto os processos, quanto as ações humanas em suas diversas formas de uso, apropriação e significação do território. Como propõe Suertegaray (2015), o ambiente é natureza transfigurada, uma síntese entre os componentes naturais e os modos como diferentes sociedades historicamente os reconfiguram. A geografia, com suas dimensões interligadas — como relevo, clima, recursos hídricos, vegetação e solos —, torna-se, portanto, essencial para compreender as transformações socioambientais que moldam o espaço geográfico.

A análise do *itán* de Oxaguiã e Ogum revela uma profunda interconexão entre as práticas agrícolas e a transformação das paisagens geográficas, destacando como as narrativas mitológicas não apenas preservam tradições culturais, mas também fornecem

orientações práticas para o manejo do solo. A introdução de ferramentas agrícolas, como a enxada, sugerida por Ogum, simboliza um avanço tecnológico crucial que potencializa o uso do solo, garantindo maior produtividade agrícola (Cunha, 2010). Essa transição da plantação manual para o uso de ferramentas marca uma transformação significativa na relação entre os humanos e a terra, refletindo um conhecimento profundo sobre a necessidade de manejo apropriado do solo.

Além disso, a análise do *Itán* de Oxaguiã e Ogum, também revela a introdução da enxada como um marco na relação entre humanos e terra, se inserindo diretamente em uma lógica de circularidade ontológica, onde tecnologia, natureza e cultura não são elementos separados, mas partes de um mesmo ciclo de vida e transformação. Segundo Nego Bispo (2015, p. 57), “a terra é ser vivo, memória e continuidade; tudo o que nela se faz reverbera nos corpos que dela vivem”. Assim, a ação de Ogum ao propor a ferramenta não deve ser entendida como um rompimento ou domínio da natureza, mas como um prolongamento da própria dinâmica vital da terra, uma atualização do ciclo de fertilidade que reafirma a reciprocidade entre humanidade e ambiente. Nesse sentido, a introdução da enxada simboliza menos uma “inovação” no sentido linear do progresso, e mais uma ampliação das possibilidades do vir-a-ser do solo, num gesto que reforça a ideia de que toda prática de manejo é também uma prática de renovação e continuidade.

Essa perspectiva é igualmente defendida por Krenak (2019, p. 39), ao afirmar que “nós, humanos, somos parte de um grande organismo vivo em regeneração constante”, recusando a cisão moderna entre sociedade e natureza. O *Itán*, nesse caso, não apenas preserva tradições ou tecnologias: ele articula uma visão radicalmente circular da vida, onde o cultivo da terra é simultaneamente o cultivo da comunidade, da memória e da ancestralidade. Assim, compreender a introdução da enxada nos mitos não é reconhecer apenas um avanço técnico, mas perceber a manutenção de uma cosmopercepção em que o trabalho humano, ao invés de explorar a terra, integra-se a ela, reafirmando o ciclo contínuo de vida, morte e regeneração que sustenta as existências.

Ao considerarmos a narrativa mitológica sob uma perspectiva geográfica, percebemos que ela encapsula mais do que simples alegorias; ela transmite um entendimento sofisticado das técnicas necessárias para moldar e interagir com a paisagem. Ogum, como o orixá que domina o ferro e a forja, não apenas representa o desenvolvimento de tecnologias, mas também a continuidade de um legado civilizatório que guia as comunidades em sua interação com o ambiente natural. Portanto, o *Itán* não só reflete a importância do manejo do solo para a sobrevivência e prosperidade, mas

também a maneira como a sabedoria ancestral é incorporada na transformação do espaço geográfico, mantendo vivas as práticas e cosmogonias africanas na diáspora.

Esses mitos, ao mesmo tempo que preservam tradições culturais, oferecem um olhar prático e simbólico sobre o manejo do território, demonstrando a interconexão entre as práticas espirituais e a geografia física. Dando continuidade ao nosso estudo, no próximo tópico, analisaremos o segundo *ítán* de nosso trabalho, que aborda o mito criador do ser humano por Nanã e Oxalá. Esta narrativa nos permitirá aprofundar ainda mais nossa compreensão sobre a relação entre os elementos mitológicos e as práticas de transformação e uso do solo, revelando novos aspectos da interação entre cultura e natureza nas tradições africanas e afro-brasileiras.

3.4.2 Transmissão de conhecimento sobre propriedades físico-química do solo com Seu Oxalá e Dona Nanã.

Figura 3 - Representação artística do orixá Oxalá e Vodun Nanã, respectivamente.



Fonte: autor desconhecido (imagens disponíveis nos links: https://br.pinterest.com/pin/AU2PgkB3zEiYNdyzqpjRlqPEO27zIMsKEqU_Ng2g2wjhXtKDFT7dqWU/ e <https://www.instagram.com/p/C9sfBGPPnyg/>), acesso em: 20 de out. de 2024.

O segundo *Ítán* aborda a narrativa cosmogônica da criação dos seres humanos. Explicitando que os seres humanos são os últimos elementos da natureza a serem constituídos na paisagem de criação do mundo, não estando, no entanto, deslocados da

natureza, mas que antes, são partes integradoras desta, formados por material pedológico, os solos:

Dizem que quando Olorum encarregou Oxalá, de fazer o mundo e modelar o ser humano, o orixá tentou vários caminhos. Tentou fazer o homem de ar, como ele. Não deu certo, pois o homem logo se desvaneceu. Tentou fazer de pau, mas a criatura ficou dura. De pedra ainda a tentativa foi pior. Fez de fogo e o homem se consumiu. Tentou azeite, água e até vinho-de-palma, e nada. Então que Nanã Burucu veio em seu socorro. Apontou para o fundo do lago com seu ibiri, seu cetro e arma, e de lá retirou uma porção de lama. Nanã deu a porção de lama a Oxalá, o barro do fundo da lagoa onde morava ela, a lama sob as águas, que é Nanã. Oxalá criou o homem, o modelou no barro. Com o sopro de Olorum ele caminhou. Com a ajuda dos orixás povoou a Terra. 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 que é seu (Prandi, 2001, p.196-197).

Nesta narrativa mitológica é enfatizado um tipo de solo específico, o solo argiloso e hidromórfico. Tanto o é que a maioria das frases ou palavras-chave observadas foram: ‘Argila’, ‘barro’, ‘terra’, ‘porção de lama’, ‘modelou no barro’, ‘barro do fundo da lagoa’, ‘retornar a terra’.

Existem três importantes características de solos tropicais sendo transmitidas neste itán. A primeira delas são os aspectos físico-químicos encontrados na oralidade: “Oxalá criou o homem, o modelou no barro” (Prandi, 2001, p.196). A segunda é a existência do ciclo do carbono, através do ensinamento repassado pela divindade africana Nanã que diz: “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 que é seu” (Prandi, 2001).

Nessas duas características a interpretação do itán revela que, ao contrário da ênfase reducionista sobre o ciclo do carbono tão recorrente nas ciências eurocentradas, o solo carrega em si todos os elementos fundamentais à constituição da vida, manifestando uma composição complexa e integral. A narrativa de Nanã Buruku, que ensina que “o corpo retorna à terra”, não fala apenas de carbono, mas da dissolução e reintegração dos diversos elementos — cálcio, fósforo, magnésio, potássio, nitrogênio e tantos outros — que compõem o corpo e que retornam à matriz da vida. No fundo da lagoa, onde a matéria orgânica se transforma continuamente, há a operação de um verdadeiro ventre primordial, uma amálgama viva de minerais, decomposição, nascimento e recomposição. Esse entendimento ultrapassa a visão química estrita: trata-se de um reconhecimento cosmológico da terra como ventre e como corpo, onde a morte não representa fim, mas reintegração num fluxo incessante de recriação do mundo.

Além disso, o envoltório aquático que circunda esse fundo — a água da lagoa — se apresenta como um verdadeiro líquido amniótico da existência, reiterando a potência geradora da grande Yabá⁷ Nanã enquanto divindade-matriz da vida e da morte. A água, elemento que simboliza tanto a origem quanto a transformação, é parte inseparável dessa cosmogonia, acolhendo a matéria em sua mutação contínua. Assim, o ìtán de Nanã Buruku não apenas ensina sobre processos naturais, mas oferece um sistema complexo de entendimento da vida, da regeneração e dos ciclos materiais e espirituais. Nele, o solo não é substrato inerte: é organismo, é extensão da corporeidade sagrada dos seres. Reconhecer essa visão é romper com a visão limitada que simplifica o solo a meros fluxos de carbono, e afirmar a complexidade ancestral que pensa a formação da vida como um processo total, onde matéria, espírito, memória e energia se fundem em um mesmo princípio gerador.

A partir da análise do ìtán de Nanã Buruku, torna-se imprescindível reafirmar novamente a presença da circularidade como princípio vital que estrutura não apenas a existência material, mas também as dinâmicas espirituais que organizam a cosmo percepções dos povos africanos que no sentido, técnico/tecnológico da palavra, colonizaram as novas paisagens. No sistema complexo dos vários ìtán sobre a divindade Nanã, a vida e a morte, longe de serem eventos opostos ou finais, configuram-se como momentos de um mesmo fluxo contínuo de transformação e regeneração. Nanã não apenas gera e acolhe a matéria em seu ventre de barro e água; ela também governa o retorno da existência ao seu estado primordial, garantindo que nada se perca, apenas se transforme. Assim, reconhecer o solo como ventre vivo, o fundo da lagoa como matriz de transmutação, e a morte como um retorno necessário à teia de vida, é integrar-se à cosmo percepção circular dos povos de matriz africana, que reconhecem em Nanã o poder de sustentar, a circularidade e/ou ciclo completo da existência, em que criar, viver, morrer e renascer são movimentos de um mesmo sopro vital. Sendo importante salientar que uma compreensão mais ampla e profunda desse sistema, exige-se o recurso a outros ìtán que

⁷ *Yabá* é um termo coletivo Yorubá, para designar Orixás de energia femininas, entendidas como forças primordiais da natureza, da existência e da fertilidade, mas também do mistério, da sabedoria, da transformação e da continuidade da vida. Chamar uma divindade de Yabá é reconhecê-la como ancestral mãe, força criadora e sustentadora da existência.

envolvem Nanã e outros Orixás, pois é neles que se revelam suas inter-relações naturais e espirituais.

A terceira dimensão de solos tropicais, esta explícita na orientação dada pela divindade Nanã: “Apontou para o fundo do lago com seu ibiri, seu cetro e arma, e de lá retirou uma porção de lama. Nanã deu a porção de lama a Oxalá, o barro do fundo da lagoa onde morava ela, a lama sob as águas, que é Nanã” (Prandi, 2001, p.196-197). É possível observar a dinâmica da relação Sociedade-Natureza, quando na narrativa do *itán* temos a compreensão de que os seres humanos são constituídos de um elemento da natureza, os solos. Logo, os solos possuem centralidade na compreensão de que os seres humanos são parte intrínseca da natureza, e não uma parte fragmentada ou isolada

Tanto assim o é que, ao observarmos feitura do ser humano apenas por componentes físicos isolados “Tentou fazer o homem de ar, como ele. Não deu certo, pois o homem logo se desvaneceu. Tentou fazer de pau, mas a criatura ficou dura. De pedra ainda a tentativa foi pior. Fez de fogo e o homem se consumiu” (Prandi, 2001, p.196) Percebemos que o *itán*, a transmissão de uma informação implícita fundamental: elementos isolados, tomados de forma fragmentada, não são capazes de gerar vida ou sustentar processos dinâmicos de existência. Tanto na formação do solo quanto na constituição do ser humano, é a integração entre diferentes elementos — terra, água, ar, matéria orgânica, minerais — que permite a emergência da vida. A narrativa revela que a vitalidade não nasce da rigidez ou da separação, mas da combinação complexa e contínua de forças e substâncias, reafirmando que a criação é, essencialmente, um processo de articulação integrada e dinâmica. O princípio filosófico da diversidade na unidade foi repassado por pessoas e tempo-espacos diferentes, através da oralidade mitológica.

Compreendendo que esta fase da pesquisa está relacionada com resultados e discussões, precisamos nos atentar que ao denominá-la como análise dos *itán*, não estamos propondo somente uma interpretação de texto em que, com base nas palavras, retiramos as relações do solo. Antes, porém, estamos revisitando um complexo cultural que foi construído na chegada dos primeiros grupos sociais africanos no Brasil, destaque para sua primeira capital.

Isso porque, a leitura da oralitura sobre como foi criado o ser humano, ganha uma exponencial expansão, quando o leitor/ouvinte tem a noção ontológica e geográfica do arcabouço cultural africano, de quem são as divindades envolvidas nessa narrativa. A orixá Nanã, neste ensinamento oral, é a divindade africana que expande e ao mesmo

tempo acomoda a constatação, que os povos africanos em diáspora, preservaram e transmitiram um complexo sistema de crença, conhecimento e técnicas/tecnologias sobre os solos tropicais. Segundo registros orais encontrados no corpo sacerdotal das religiões de matriz africana. É ensinado/transmitido que Dona⁸ Nanã, é uma das primeiras divindades africanas a existirem, sendo tão antiga quanto o próprio planeta Terra, considerada uma das mais sábias e poderosas divindades.

No espaço geográfico sua paisagem de existência está relacionada aos manguezais, fundo de lagoas e corpos d'águas com constante presença de vegetação. A Dona Nanã é conferida o pertencimento dos conhecimentos sobre a morte e vida. Seu aspecto antropomórfico é caracterizado como uma mulher negra de pele retinta, idosa, de passos lentos e assertivos. Durante essa pesquisa, como que soprados ao pé do ouvido, alguns questionamentos e superações foram surgindo, e um que se fez presente em todo processo – Como a paisagem geográfica pode mostrar/espacializar o deslocamento e preservação da cosmopercepção cultural pedológico mantido na oralidade africana?

Aprofundando a complexidade que envolve a constituição mitológica dos *itàn* como um legado africano de pluralidade cultural, entende-se que o mito carrega um "sujeito coletivo de pensamento" (Sodré, 2017). Para existir e se perpetuar, ele precisa transcender o indivíduo e se tornar um patrimônio compartilhado. De acordo com a reflexão de Sodré, a memória mitológica se constitui em um rico repertório cultural — composto por invocações, saudações, cantigas, danças, comidas, lendas, parábolas e símbolos cosmológicos. Esse acervo é transmitido de forma iniciática, principalmente no contexto litúrgico dos terreiros, e se conecta também à sociedade em um sentido mais amplo.

Para Souza e Souza (2018), os *itàn* são fundamentais para investigar e compreender as diversas culturas, constituindo-se como uma ferramenta social essencial que revela saberes coletivos ancestrais e representa a riqueza dos povos que os originaram. A memória coletiva africana e de seus descendentes preserva esses saberes dentro da tradição oral afro diaspórica. No contexto da história oral, existe o objetivo de registrar e perpetuar as experiências, lembranças e percepções daqueles que estão dispostos a compartilhar suas memórias com a coletividade (Matos e Senna, 2011). Esse

⁸ A expressão Dona para orixás femininos e Seu para orixás masculinos trazidas nesta pesquisa, refere-se a minha referência de aprendizado com minha Mãe de Santo, Marlene Rodrigues de Nanã, na minha comunidade de Terreiro enquanto abian.

processo proporciona um entendimento do passado que é mais dinâmico, enriquecido por vivências, e repleto de nuances que de outro modo permaneceriam desconhecidas.

Quando pensamos nessas perpetuações da oralidade afrodiaspórica, sobre as lentes da geografia, é impossível não perceber como os conhecimentos orais mantidos na cultura imaterial dos mitos africanos conseguiram deslocar-se no tempo espaço. É por conta destes conhecimentos socioespaciais, em ambientes tropicais, contidas em suas memórias individuais e coletivas que mobilizamos Sodré (2017), na defesa de que “na execução prática dos procedimentos ou de execuções dos saberes, mito e ciência podem aproximar-se essencialmente, embora diferindo em escala ou em grau de realização do conhecimento” (Sodré, 2017, p. 236). Ou seja, o mito (*itán*) e a ciência, respeitando suas diferenças escalares de execução do saber/fazer, possuem sim, uma proximidade conceitual.

Ainda sobre essa possibilidade de proximidade conceitual e científica é preciso compreender que “a Tradição Oral não é, exclusivamente, fonte histórica. Interessa, também, a antropólogos e outros especialistas encontram-se frases e versões que interessam diretamente aos filósofos, sociólogos e indiretamente ao Historiador” (Batsikama, 2010, p. 38). Aqui, cabe destacar que, os esforços empreendidos neste trabalho, são vinculados a crença de que é possível e urgente incluirmos os geógrafos, a partir da análise da dimensão pedológica da paisagem.

Dentro do espectro cultural do legado africano, as histórias míticas envolvendo aspectos ou fenômenos da natureza imbricados em Deuses e Deusas africanos e o ser humano, fazem parte das práticas de transmissão oral do Candomblé. A mitologia africana contida no *itán*, se configura como princípios/ensinamentos civilizatórios baseados nas experiências míticas vividas pelas divindades ou ancestrais africanos no tempo e espaço primordial. Os *itán*, trazem em seu arcabouço conceitual, diretrizes não só espirituais, mas acima de tudo, diretrizes sociais e ambientais para uma existência equilibrada entre seres humanos e a natureza (Beniste, 2020).

Assim, um caminho encontrado/soprado foi aprofundar no modo como os povos africanos organizaram e estruturaram suas divindades que possuem elementos da natureza como representações materiais de sua existência. Detalhamos resumidamente essa correlação no quadro 1, presente no início deste capítulo.

É como se sentássemos aos pés dos orixás, inkisses e voduns, para aprender com eles, o modo como eles ensinam sobre suas geografias. No *itán* selecionado, Dona Nanã,

nos apresenta tanto um aspecto geográfico da sua pedologia, quanto da sua geomorfologia.

Então que Nanã Burucu veio em seu socorro. Apontou para o fundo do lago com seu ibiri, seu cetro e arma, e de lá retirou uma porção de lama. Nanã deu a porção de lama a Oxalá, o barro do fundo da lagoa onde morava ela, a lama sob as águas, que é Nanã (Prandi, 2001, p. 197).

Está implícita nesse trecho oral, a existência tanto de uma compreensão pedogeomorfológica do solo, quanto a especificidade de um solo tropical. Os conhecimentos, códigos e simbolismos contidos nos *itàn* compõem a prática da transmissão oral de conhecimentos dentro das religiões de matrizes africanas. A partir disso, refletimos sobre a representação da divindade Nanã, enquanto argila, conhecida popularmente como barro, e as maneiras como ela se conflui no processo de formação da vida humana, dentro destas cosmopercepções. A análise do *itàn* de Nanã também nos fala sobre argila no processo de formação pedogenética do solo; a argila nos processos de técnicas/tecnologias construtivas, como por exemplo o tijolo, habitações de pau a pique, entre outros, que transformaram o espaço geográfico. Todas essas dinâmicas envolvendo a argila, e sua capacidade moldável, são aqui lidas como ferramentas de transmissão de conhecimentos que atravessaram o Atlântico Negro (Gilroy, 2001).

Diante dessas reflexões, defendemos que a oralidade mitológica dos *itàn* são um importante recipiente para preservar e disseminar o modo de pensar dos povos africanos na diáspora. Ao analisarmos tais oralidade mitológicas sob à luz da geografia, na perspectiva pedológica e/ou pedogeomorfológica, podemos enxergar a existência de uma cosmopercepção pedogeomorfológica na ontologia dos mitos africanos. Além disso, as divindades desses mitos, estão sempre atreladas a aspectos que nos remetem a importância dos solos, da terra, da pedosfera em si (Nakashima *et al.*, 2017).

Na cosmopercepção das religiões de matriz africana, Nanã é a divindade africana relacionada ao barro que dá a vida. Para tais povos, Nanã é a que domina tanto a vida, quanto a morte, vindo daí sua grande sabedoria e poder. Seus ambientes de morada na natureza, estão relacionados a locais naturais que envolvem a mistura de terra e água, também a terrenos depositados no fundo das águas doces. Sendo essa informação simbólica, contida no *itàn*, uma das chaves interpretativas de suma importância.

Ao “apontar para o fundo da lagoa” a divindade imprime as coordenadas, de que são nestes locais, que materiais com essas características pedogeomorfológicas, são encontrados. Ao passo que, ao designar “o barro/lama para concepção do corpo humano”, Nanã transmite a informação pedogeomorfológica da capacidade moldável da argila

existentes nos ambientes lacustres. Essas informações contidas nos *itán*, transmitem as dinâmicas do SABER (onde tem e como tem) e do FAZER (para qual finalidade). A oralidade do *itán* de Nanã demonstra a existência tanto de uma compreensão pedogeomorfológica da característica físico-química do solo argiloso, quanto da especificidade e finalidade de uso desse tipo de solo (Prandi, 2001).

De modo que podemos perceber como a paisagem geográfica foi essencial na continuidade da cosmopercepção cultural africana. Isso porque sabemos que o panteão de orixás, inkisis e/ou voduns cultuados na diáspora africana, acontece de maneira exclusiva somente na diáspora. Haja vista que, está diretamente conectado com o processo escravocrata europeu de dispersão e separação sistemática dos grupos africanos que compartilhassem a mesma região, território ou família. Onde, nessa dispersão com outros povos desconhecidos, ou inimigos, as estratégias de sobrevivência dos traços culturais dos envolvidos, foram realizadas de diversas maneiras. Em relação a espiritualidade, isso aconteceu por meio da recriação do sistema de divindades, organizados a partir das ressignificações possíveis nos territórios diaspóricos (Sodré, 2017).

Esse processo também resulta no fato de que os cultos de algumas divindades africanas na diáspora amefricana, acabam por ser diferente, de modos e cultos do continente africano (Santos, 2002; Sodré, 2002). Com isso, algumas divindades não são mais cultuadas no continente africano, outras são cultuadas em alguns lugares das Américas e em outros não (Silva, 2011b). Por exemplo, o culto aos orixás Obaluaê, Oxumaré, Euá e Nanã, é um desses casos de ressignificação espiritual, cultural e geográfica. Uma vez que essa família, pertence ao panteão de divindades dos povos Ewe-Fon, localizados na região sudoeste da Nigéria, no Togo e Benin, sendo nesta sua maior presença (Silva, 2011b). Estes foram incorporados nos rituais de sagrado de outros povos africanos agora em diáspora, como povos bantu e iorubás. A Vodunsse por exemplo, é água, terra, fogo, dependendo de sua qualidade. Tais elementos se coadunam de distintas formas, é lama, pântano, lagoa. Essa pluriversalidade se traduz em paisagens geográficas distintas, conforme apresentamos abaixo:

Nanã Ajapá ou Dejápa: É a guardiã que mata, vive no fundo dos pântanos, é um Orixá bastante temido, ligado a lama, a morte, e a terra. Veio de Ajapá. Está ligada aos mistérios da morte e do renascimento. Destaca-se como enfermeira; cuida dos velhos e dos doentes, toma conta dos moribundos. Nela predomina a razão. Nanã Buruku ou Búkùú: Também é chamada Olú aiye (senhora da terra), ou Oló wo (senhora do dinheiro) ou ainda Olusegbe. Este Orixá veio de Abomey; ligado à água doce dos pântanos, usa um ibiri azul. Nanã Omilaré: É a mais velha, acredita-se ser a verdadeira esposa de Oxalá. Associada aos

pântanos profundos e ao fogo. É a dona do universo, a verdadeira mãe de Omolu Intoto. Veste musgo e cristal. Nanã Ybain: É a mais temida. Orixá da varíola. Usa cor vermelha, é a principal, come direto na lagoa, dando origem a outros caminhos (Qualidades [...], 2008)

Uma das características mais marcantes da organização socioambiental do candomblé é sua flexibilidade e pluriversalidade, que se manifesta na interconectividade entre energias espirituais e os elementos da natureza. Orixás, Inkisses e Voduns podem expressar diferentes qualidades ou caminhos, cada um relacionado a distintos aspectos do ambiente natural. Essas múltiplas dimensões coexistem e se comunicam, expressando-se na própria combinação de elementos como água, terra e fogo. Um exemplo é a divindade Nanã, cuja conexão com a lama revela uma simbiose espiritual e ecológica, onde lama, terra e água são essenciais em seu habitat sagrado.

A lama, por sua vez, é um componente central nos processos geoambientais que transformam paisagens úmidas como lagoas, brejos e pântanos. A deposição de sedimentos finos nessas áreas — ricos em matéria orgânica e mineral — inicia o processo de colmatção, reduzindo a profundidade das lagoas e facilitando sua transição para brejos, com o tempo, e o acúmulo contínuo de lama, esses brejos evoluem para pântanos, marcados por solos hidromórficos e vegetação adaptada à saturação (Esteves, 1998; Alves, 2015). Assim, a lama atua como mediadora da transformação da paisagem, sendo agente tanto físico quanto simbólico.

Na cosmologia do candomblé, a lama também carrega uma potente dimensão ontológica. Nanã, divindade guardiã das águas paradas e dos solos saturados, representa a origem da vida, a morte e a regeneração. Como destaca Luz (2020), Nanã simboliza o elo entre água e terra, nascimento e retorno, matéria e espírito. Reconhecer essa perspectiva cosmológica em diálogo com a ciência da paisagem permite ampliar a leitura dos ambientes úmidos, afirmando uma abordagem pluriversal que rompe com os paradigmas eurocêntricos e integra saberes ancestrais e geocientíficos na compreensão da natureza.

Embora percebamos a pluralidade de possibilidades de existência de Nanã, é nítido a existência de uma base fundamental de elementos, água e terra, que atravessa as suas qualidades. Conforme reforça Mestre Didi “Nanã está vinculada às águas contidas na terra, tal como lagos, lagoas, fontes e poços [...] Água e Terra = Lama são elementos destacados e representados nos assentamentos ou lugares preparados de adoração a Nanã” (Santos, 1976, p.202, *apud* Luz, 2020, p. 65).

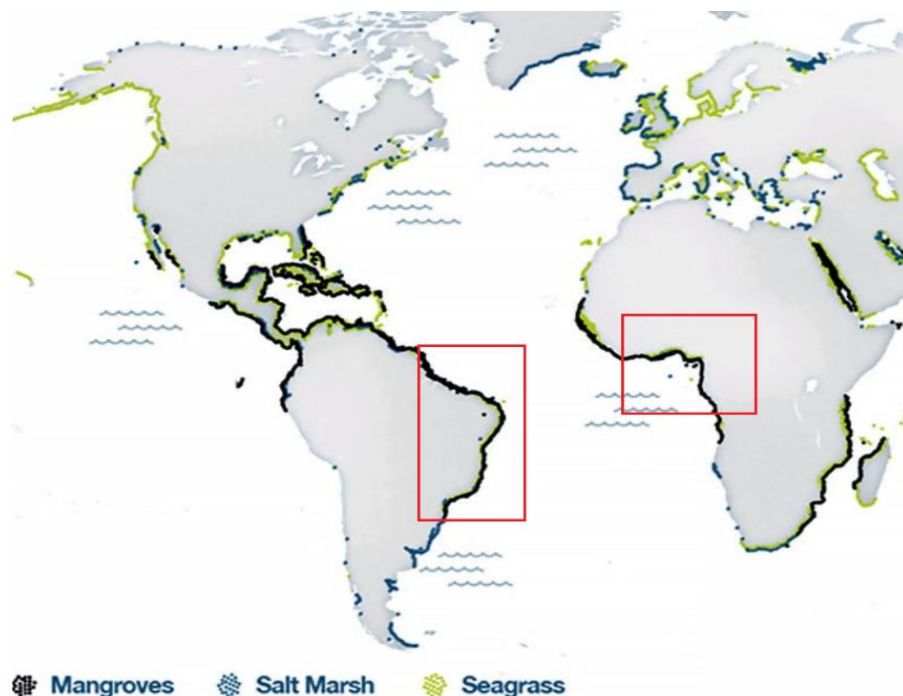
Na estrutura filosófica e religiosa dos terreiros, a existência é percebida como plural e diversa, mantendo um diálogo constante com as paisagens geográficas. Essa interação ocorre devido ao caráter dinâmico da organização espiritual e cultural dos terreiros, que foi reformulada ao longo do tempo pela diversidade dos traços culturais africanos. Esses traços, ao serem incorporados ao contexto brasileiro, passaram por várias transformações, conferindo uma característica única às religiões afro-brasileiras. Além disso, a influência dos povos indígenas e a incorporação de elementos do cristianismo, especialmente por conta do sincretismo religioso foi utilizado como estratégia de resistência e sobrevivência, contribuíram para essa singularidade.

Na figura 1, observamos áreas de manguezais no mundo, com o intuito de chamar atenção para o Atlântico Negro. Buscamos trazer a materialidade desse espaço geográfico, através da cartografia, para demonstrar como a paisagem geográfica é um elemento que emerge da oralidade cultural africana, quando esta correlaciona a existência de várias qualidades ou personificações do vodun/orixá Nanã com diferentes ecossistemas, pântanos, mangues, fundos de lagoas.

A configuração geomorfológica dos manguezais desempenhou papel central na escolha desses ambientes como locais privilegiados para a instalação de portos escravagistas — legais, ilegais e clandestinos — durante o tráfico transatlântico (Carney, 2009). Caracterizados por estuários abrigados, canais navegáveis, margens firmes e solos argilosos, os manguezais ofereciam condições ideais para o ancoramento de embarcações e a movimentação sigilosa de pessoas escravizadas, muitas vezes à margem do controle das autoridades coloniais (Souza, et al., 2018). Essa morfologia favoreceu a construção de portos e atracadouros em áreas recuadas e de difícil acesso (Pereira, 2007; Soares, 2016).

Além disso, os manguezais, por sua vegetação densa e solos alagadiços, também funcionavam como abrigo para fugas e resistência, sendo espaços de refúgio e continuidade cultural africana (Carney, 2009). Alves *et al.* (2009), aponta que a biodiversidade e a complexidade ecológica dos manguezais não só garantem importantes funções ambientais, como também sempre serviram de suporte para práticas humanas diversas, desde o extrativismo até o refúgio estratégico, o que inclui sua importância histórica e cultural em contextos como o da diáspora africana.

Figura 4 - Distribuição dos mangues (mangroves), pântano salgado (salt marsh) e grama marinha (seagrass) no mundo, destaque para os mangues na costa litoral do Brasil e região africana de povos que cultuam vodun Nanã.



Fonte: <https://www.thebluecarboninitiative.org/>

Na figura 2, podemos observar, dentre três vegetações litorâneas, no continente africano, a existência nos biomas tropicais pluviais a ocorrência do ecossistema manguezal se estende por todo o seu perímetro, especialmente em áreas costeiras do Golfo da Guiné, do Delta do Níger e da costa da África Ocidental. Essas regiões, como aponta Carney (2001; 2009), foram espaços de intensa atividade agrícola, pesca e espiritual para os povos africanos antes da chegada dos europeus. Os manguezais forneciam alimentos, abrigo, madeira, remédios e, principalmente, constituíam um espaço simbólico de ligação com divindades ligadas à água, à lama e à fertilidade, como Nanã e outros voduns aquáticos. Quando os africanos escravizados chegaram às Américas e encontraram ambientes semelhantes, como nos litorais do Brasil, Caribe e Golfo do México, esses ecossistemas tornaram-se territórios de reconhecimento e reconexão com seus saberes ancestrais.

Carney (2009) demonstra que os manguezais funcionaram como zonas liminares de resistência. Na África, serviam de refúgio contra os ataques de escravizadores e, nas Américas, tornaram-se esconderijos de quilombolas, espaços de sociabilidade clandestina e locais de perpetuação de práticas culturais e espirituais africanas. Os conhecimentos

ecológicos trazidos pelos africanos, sobre a salinidade do solo, as marés, o manejo de plantas como arroz africano (*Oryza glaberrima*) e o extrativismo, foram essenciais para a ocupação e uso produtivo desses territórios marginais, desvalorizados pelos colonizadores, mas repletos de significados para os povos da diáspora (Carney, 2009).

Desse modo, o reencontro com os manguezais nas Américas não foi apenas ecológico, mas cosmológico, uma vez que esses espaços guardam uma dimensão cultural sagrada que resiste à colonialidade e que se manifesta tanto na prática quanto na espiritualidade. A lama, elemento central do mangue, ressignificada em muitas cosmogonias afro-atlânticas, é símbolo de nascimento, transformação e ancestralidade. Assim, os manguezais não apenas preservam a vida biológica, mas sustentam a memória viva e a presença contínua da África nas Américas.

O Brasil, por exemplo, possui a presença de manguezal em, praticamente, toda sua costa litorânea. A partir disto, queremos destacar que ao observarmos as cosmocepções de sistemas de crenças religiosas de comunidades tradicionais, pescadores e ribeirinhos, habitantes tradicionais destas regiões, notamos correlações variadas com a divindade Nanã. Um exemplo disso, pode ser destacado em lendas sobre a “Vovó do mangue”, conforme observado nas oralidades das comunidades quilombolas do Recôncavo da Bahia (Vovó [...], 2018).

A paisagem geográfica tropical, tanto no continente africano, quanto nas Américas, potencializou a continuidade dos ensinamentos orais de como lidar com a natureza. Além disso, moldou a relação Sociedade-Natureza desses povos, que encapsularam seus saberes em mitos orais a serem transmitidos geracionalmente. Diante do que foi exposto neste capítulo, entendemos que a transmissão oral da ciência, realizada pelos povos africanos, foi constante a todo momento. A preservação de seus modos de transformar a natureza através dos usos e manejos dos elementos da natureza, ocorreram de modo imbricado em um sistema de crenças. Sistema de crenças esse, baseado numa ontologia cosmocepção relacionada à dinâmica da Sociedade e Natureza, onde um afeta e é afetado pelo outro.

A análise das narrativas míticas associadas aos òtán revela uma integração profunda entre a cultura africana e a geografia tropical. A representação do solo argiloso como elemento central na criação do ser humano demonstra uma compreensão avançada da pedologia, refletindo a interdependência entre as práticas culturais e o ambiente natural. Esta percepção não é isolada, mas está inserida em um contexto mais amplo onde o mito se entrelaça com a ciência para criar um sistema de conhecimento dinâmico. A

figura da divindade Nanã, associada ao barro e à água, serve como um elo crucial na compreensão das tradições afro-brasileiras e na preservação dos saberes ancestrais que atravessaram o Atlântico.

A relevância do *itán* de Nanã e Oxalá, portanto, transcende a simples interpretação mitológica, assumindo uma grande importância na compreensão da história e da geografia da diáspora africana. Ele ilustra como os africanos escravizados trouxeram consigo um conhecimento especializado e sofisticado sobre solos tropicais, que foi crucial para a sobrevivência e para a recriação de suas culturas em novas terras. Esses saberes, encapsulados nas narrativas mitológicas, revelam que a escravização não se baseou apenas em uma suposta resistência física ao trabalho forçado, mas também na valorização estratégica de um conhecimento técnico que os europeus não possuíam.

Assim, o estudo deste *itán* não só ilumina aspectos essenciais da história ambiental e agrícola do Brasil, mas também contribui para a valorização das tradições orais como fontes legítimas de conhecimento geográfico e histórico, reforçando a importância de uma abordagem interdisciplinar e contracolonial no estudo das dinâmicas sociais e naturais.

4 CONCLUSÃO

A análise dos *Itán* permitiu trazer à tona as transformações e contribuições dos conhecimentos africanos sobre solos na diáspora africana. Os resultados sugerem que a escravização de africanos não se baseou apenas na resistência física ao trabalho forçado, mas também na habilidade técnica, desses povos em manejar as paisagens tropicais. Habilidade que os europeus, oriundos de climas temperados, não possuíam.

O continente africano abriga uma imensa diversidade ecológica, com ecossistemas que variam de desertos a florestas tropicais e regiões montanhosas, o que permitiu aos povos africanos desenvolver sofisticados saberes agrícolas e ambientais ao longo de milênios (Iliffe, 1995; Anjos, 2008). Essa longa adaptação a múltiplas zonas ecológicas, devido à grande extensão latitudinal do continente, conferiu-lhes uma competência técnica única para transformar diferentes paisagens, inclusive fora da África. Ao serem forçados à diáspora, especialmente para as Américas tropicais, trouxeram consigo esse conhecimento acumulado, tornando-se agentes fundamentais na reorganização ambiental dos territórios coloniais.

A altimetria e as variadas zonas climáticas africanas, especialmente nas regiões do planalto e montanhas da África Oriental e Central, contribuíram para o desenvolvimento de técnicas agrícolas altamente adaptáveis. Povos como os Bantu já dominavam práticas compatíveis com os ecossistemas encontrados nas Américas. Como destacam Carney e Rosomoff (2009), os africanos não foram apenas força de trabalho, mas portadores de saberes ambientais refinados, fundamentais para a domesticação e adaptação de cultivos e regimes de manejo hídrico. Assim, a contribuição africana na formação das paisagens americanas resulta de um profundo entendimento da relação entre solo, clima e ecossistemas, construído por meio de experiências milenares.

Dessa forma, este trabalho, abordou a importância dos saberes africanos sobre solos, analisados através de narrativas orais mitológicas, os *Itán*, que preservam e transmitem conhecimentos pedológicos, ou melhor geográficos, e cosmopercepções africanas. Defendemos que os povos africanos, ao serem escravizados, trouxeram técnicas avançadas de manejo de solos tropicais, adaptadas e ressignificadas no Brasil. Religiões de matriz africana, como o Candomblé, mantiveram e integraram esses conhecimentos aos novos contextos, contribuindo para a preservação cultural e o uso sustentável dos recursos naturais.

As narrativas mitológicas africanas abordadas, revelam uma compreensão sagrada de lidar com o solo que vai além do utilitário. Os *Ìtán*, como os de *Ogum* e *Oxaguiã*, revelaram uma compreensão sofisticada do solo, ressaltando seu poder simbólico e espiritual. Já no *Ìtán* de *Nanã e Oxalá*, o solo argiloso retirado do fundo de uma lagoa não é apenas matéria-prima para a criação do ser humano, mas também um símbolo da conexão entre a vida e a morte, ponto central para a cosmopercepção das religiões de matriz africana. Dessa maneira os *Ìtán* abordados emergem como uma narrativa-chave para compreender a profundidade dos conhecimentos pedológicos preservados na cultura afro-brasileira. A criação do ser humano a partir do barro, um solo argiloso retirado do fundo de uma lagoa, não só simboliza o vínculo íntimo entre humanidade e terra, mas também reflete um conhecimento avançado sobre as propriedades do solo. Onde esse solo, representado pela condição argilosa, reflete tanto a maleabilidade da vida quanto a inevitabilidade do retorno à terra após a morte.

Ao resgatar a visão africana expressa nos *Ìtán*, este estudo enriquece nossa compreensão das interações entre sociedade e natureza, propondo uma reconsideração crítica sobre como nos relacionamos com a terra. Essa pesquisa também ressalta a importância de uma abordagem interdisciplinar para os estudos de uma geografia plural e integradora que leve em consideração outras dimensões de si mesma, e de outras ciências

Ao adotar essa perspectiva, foi possível revelar como as práticas pedológicas dos povos africanos contribuíram para as atuais paisagens brasileiras, demonstrando que a história americana é inseparável da história africana, reafirmando assim a necessidade de reconhecer e valorizar os saberes africanos como parte integrante da história e da geografia do Brasil. A pesquisa sugere que a integração dessas cosmopercepções nas análises geográficas pode oferecer novas perspectivas sobre o uso e manejo dos solos, contribuindo para uma geografia mais inclusiva e diversa.

Apontamos também para a importância de continuar explorando as interações entre mitologia e ciência, reconhecendo que os mitos, longe de serem meras histórias, contêm conhecimentos valiosos sobre o ambiente e as práticas culturais dos povos. Ao valorizar essas tradições orais, podemos enriquecer nossa compreensão sobre as dinâmicas socioambientais que moldaram o Brasil, além de oferecer uma base sólida para futuras pesquisas que busquem integrar saberes tradicionais e científicos.

Ao concluir esta pesquisa, sinto um profundo desejo de continuar pesquisando esta temática durante o doutorado. A complexidade e a riqueza das narrativas mitológicas

africanas, especialmente no que se refere aos conhecimentos sobre solos e suas implicações geográficas, revelaram-se um campo vasto e ainda pouco explorado, com inúmeras possibilidades de investigação. Pretendo expandir essa análise, explorando outras cosmopercepções africanas e sua interseção com práticas ambientais em diferentes contextos diaspóricos, o que certamente enriquecerá a compreensão sobre as contribuições dos povos africanos para a construção das paisagens culturais e ambientais nas Américas.

Finalmente, este trabalho propõe que a valorização dos saberes africanos e a reinterpretação das narrativas coloniais são passos fundamentais para a construção de uma história mais justa e inclusiva. A geografia, ao reconhecer a importância das cosmopercepções africanas, pode desempenhar um papel crucial na recuperação dessas narrativas, contribuindo para uma compreensão mais ampla e integrada das interações entre sociedade e natureza.

Assim, a pesquisa não apenas recupera e valoriza esses saberes, mas também destaca a necessidade de uma análise que leve em conta as dinâmicas de ressignificação cultural, essenciais para a compreensão plena da história e da geografia do Brasil. Ao construir uma base argumentativa sólida, defendemos que a geo-história do continente africano existe antes da presença colonial, e acreditamos que esse exercício crítico possa fornecer subsídios pedológicos valiosos para devolver aos povos africanos e suas geografias uma versão autêntica de sua história, especialmente no que diz respeito aos conhecimentos sobre solos.

Portanto, esta pesquisa representa um passo importante na direção de uma geografia mais inclusiva, que reconhece e valoriza os saberes tradicionais afro-brasileiros, como parte essencial da construção do conhecimento científico. Bem como, a importância da integração entre saberes tradicionais e científicos, propondo que a valorização das cosmopercepções africanas e a reinterpretação das narrativas coloniais são cruciais para a construção de uma geografia pluriversal que respeite as contribuições dos povos africanos e suas diásporas para a formação das paisagens brasileiras e para o reconhecimento da contribuição africana para a geografia do Brasil.

5 REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. 1ªed. [S. l.]: Companhia das Letras, 2019.
- AFREKA. A cultura da cabaça: patrimônio que conecta os povos africanos. *In*: AFREKA. 2 jan. 2014. Disponível em: <http://www.afreka.com.br/notas/a-cultura-da-cabaca-patrimonio-que-conecta-os-povos-africanos/>. Acesso em: 17 abr. 2024.
- AGUESSY, Honorat. Visões e percepções tradicionais. *In*: Introdução a cultura africana. 70. ed. Lisboa: Edições, 1980. p. 95–136.
- ALMEIDA, Felipe dos Santos de; CORRÊA, Harrison Lourenço. A população negra africana e da diáspora no desenvolvimento tecnológico. *Brazilian Journal of Development*, Curitiba, v. 8, n. 1, p. 6353-6365, jan. 2022. Disponível em: <: <https://doi.org/10.34117/bjdv8n1-429>. Acesso em: 10 out. 2023.
- ALVES, Lourence Cristine. **Onje: saberes e práticas da cozinha de santo**. 2019. - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, [s. l.], 2019. Disponível em: <https://www.bdt.uerj.br:8443/handle/1/19934>. Acesso em: 16 dez. 2023.
- ALVES, G. B. **Estudo da cobertura pedológica e sua relação com a formação e evolução de depressões no sudoeste de Maracá (SP)**. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2015.
- Alves, R. R. N. *et al.* Biodiversidade, conservação e uso dos manguezais: uma introdução à perspectiva ecológica e social. *In*: NISHIDA, A. K.; ALVES, R. R. N. (orgs.). *Educação Ambiental em Manguezais: biodiversidade, conservação e uso sustentável*. Recife: Editora Universitária da UFPE, p. 11–28.2009 Disponível em: https://www.crusta.com.br/biblio/04.Cap%C3%ADtulos/20-educacao_ambiental_manguezais_cap01_biodiversidade_conservacao.pdf
- ALVINO, Antônio C. B. *et al.* Metalurgia do ferro em África: A Lei 10.639/03 no Ensino de Química. **Química Nova na Escola**, [s. l.], v. 43, n. 4, 2021. Disponível em: http://qnesc.sbq.org.br/online/qnesc43_4/09-EQF-64-20.pdf. Acesso em: 16 jan. 2024.
- AMERICAN GEOPHYSICAL UNION. Sahara’s Abrupt Desertification Started By Changes In Earth’s Orbit, Accelerated By Atmospheric And Vegetation Feedbacks. **ScienceDaily**, [s. l.], 1999. Disponível em: <https://www.sciencedaily.com/releases/1999/07/990712080500.htm>. Acesso em: 22 dez. 2022.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. A ÁFRICA BRASILEIRA “ESPAÇOS GEOGRÁFICOS DA DIÁSPORA & DO CANDOMBLÉ. **Revista Eletrônica: Tempo - Técnica - Território / Eletronic Magazine: Time - Technique - Territory**, [s. l.], v. 3, n. 2, 2012. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/ciga/article/view/15441>. Acesso em: 15 dez. 2023.
- _____. CARTOGRAFIA DA DIÁSPORA ÁFRICA – BRASIL. **Revista da ANPEGE**, [s. l.], v. 7, n. 01, p. 261–274, 2011.
- _____. GEOGRAFIA, CARTOGRAFIA E O BRASIL AFRICANO: ALGUMAS REPRESENTAÇÕES. **Revista do Departamento de Geografia**, [s. l.], p. 332–350, 2014a.
- _____. GEOGRAFIA, CARTOGRAFIA E O BRASIL AFRICANO: ALGUMAS REPRESENTAÇÕES. **Revista do Departamento de Geografia**, [s. l.], p. 332–350, 2014b.

_____. O BRASIL AFRICANO DE JORGE AMADO: TERRITÓRIOS, CARTOGRAFIAS & FOTOGRAFIAS. **Revista Eletrônica: Tempo - Técnica - Território / Electronic Magazine: Time - Technique - Territory**, [s. l.], v. 4, n. 1, p. 51–74, 2013.

AYOH' OMIDIRE, Félix. **YoruBaianidade: Oralitura e matriz epistêmica nagô na construção de uma identidade afro-cultural nas Américas**. 1ª edição. Salvador: Editora Segundo Selo, 2020

BÂ, HAMPATÊ. A Tradição viva. In: HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA, I: METODOLOGIA E PRÉ-HISTÓRIA DA ÁFRICA. 1. ed. São Paulo: Joseph Ki-Zerbo, 2010. v. 2ª, p. 167–212. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000042769_por. Acesso em: 24 dez. 2023.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. 3ªed. São Paulo: Edições 70, 2011.

BARRERA-BASSOLS, Narciso; ZINCK, J.A. Ethnopedology: A worldwide view on the soil knowledge of local people. **Geoderma**, [s. l.], v. 111, p. 171–195, 2003.

BATSIKAMA, Patrício Cipriano Mampuya. **As Origens do Reino do Kôngo**. [S. l.]: Mayamba, 2010. (Biblioteca da História). Disponível em: <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=6093398d42e7217956861fff16a865bd>. Acesso em: 24 dez. 2023.

BENISTE, José. *Mitos Yorubás: O Outro Lado do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2020.

BERNAT, Isaac. **Encontros com o griot Sotigui Kouyaté**. Rio de Janeiro: Pallas, 2013. 256 p. ISBN 978-8534705103.

BERNIELL-LEE, Gemma *et al.* Genetic and demographic implications of the Bantu expansion: insights from human paternal lineages. **Molecular Biology and Evolution**, [s. l.], v. 26, n. 7, p. 1581–1589, 2009.

BISPO dos Santos, Antônio. *Colonização, Quilombos: modos e significações*. Brasília: INCT-Inclusão/UNB, 2015.

BISPO dos Santos, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu / Piseagrama, 2023, 112 p.

BROVKIN, Victor *et al.* Past abrupt changes, tipping points and cascading impacts in the Earth system. **Nature Geoscience**, [s. l.], v. 14, 2021.

CABRERA, Lydia. **A mata: notas sobre as religiões, a magia, as superstições e o folclore dos negros criollos e o povo de Cuba**. [S. l.]: Edusp, 2012. Disponível em: <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=BBBEF2960FF839CDC980E8F7E7DCBF34>. Acesso em: 24 maio 2024.

CABRERA, Lydia; HIRIART, Rosario. **Iemanjá & Oxum - iniciações, Ialorixás e Olorixás**. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2004. (Tradução Carlos Eugenio Marcondes de Moura).

CAMPOS, Marcio D'Oliveira. Por que SULEar? Astronomias do Sul e culturas locais. **Revista Interdisciplinar Sulear**, [s. l.], v. 2, n. 2, 2019. Disponível em: <https://sulear.com.br/beta3/wp-content/uploads/2020/01/Dossie-Sulear-SURear.pdf>.

CANUTO, Livia Torquato Ventura; HENAO, Nanny Zuluaga; BALBINO, Selmara De Castro. Afrocentricidade: bases teórico-epistemológicas africanas e afro-diaspóricas para repensar a educação brasileira. *Revista da ABPN*, v. 17, Edição Especial, p. 182-207, nov. 2023. DOI: 10.31418/2177-2770.2023.v17.c.1.p.182-207.

CARACRISTI, Isorlanda; FONSECA, Valdelúcio. OS PRINCÍPIOS GEOGRÁFICOS E SUAS RELAÇÕES COM A CONSOLIDAÇÃO DA CIÊNCIA GEOGRÁFICA. *Revista Homem, Espaço e Tempo*, [s. l.], v. 2, n. 2, p. 144–157, 2009.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. [s. l.], 2005. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/001465832>. Acesso em: 24 dez. 2023.

Carney, J. A. *The Mangrove Preserves Life: Habitat of African Survival in the Atlantic World*. *Geographical Review*, 99(4), 555–570. 2009

CARNEY, J. A.; VOEKS, R. A. Landscape legacies of the African diaspora in Brazil. *Progress in Human Geography*, v. 27, n. 2, p. 139-152, 2003. Disponível em: <<https://doi.org/10.1191/0309132503ph418oa>>

CARNEY, Judith A. **Arroz negro: as origens africanas do cultivo do arroz nas Américas**. Tradução de José Filipe Fonseca et al. Bissau: Instituto da Biodiversidade e das Áreas Protegidas, 2001. 359 p. ISBN 978-989-96831-5-0. Título original: Black rice, the African origins of rice cultivation in the Americas.

CARNEY, Judith Ann; MARIN, Rosa Acevedo. Saberes agrícolas dos escravos africanos no Novo Mundo. *Revista Ciência Hoje*, v. 35, n. 205, p. 26-29, 2004. Disponível em: <https://geog.ucla.edu/sites/default/files/users/carney/427.pdf>. Acesso em: 20 out. 2023.

CASTAÑEDA, Eduardo Alvarez. **Geologia: Princípios e Métodos**. São Paulo: Oficina de Textos, 2012

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2008.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Das línguas africanas ao português brasileiro**. Afro-Ásia, [s. l.], n. 14, 1983. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20822>. Acesso em: 25 dez. 2023.

CHÁ CHÁ, João Gustavo Alves; LESSA, Andrea. Nada além de contas: os bens pessoais dos pretos novos do Cemitério do Valongo. *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v. 18, n. 1, p. 29–56, 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/46455>. Acesso em: 27 abr. 2025.

CHRISTOPHERSON, Robert W. **Geossistemas: uma introdução à geografia física**. 7. ed. Tradução de Francisco Eliseu Aquino et al. Porto Alegre: Bookman, 2012.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. 1. ed. São Paulo: Ed. Ática, 2000. v. 1

CHIRIKURE, Shadreck. Where angels fear to tread: Ethics, commercial archaeology, and extractive industries in southern Africa. *Azania: Archaeological Research in Africa*, [s. l.], v. 49, p. 218–231, 2014.

CIRQUEIRA, Diogo Marçal; SANTOS, Mariza Fernandes dos. “**Considerações sobre as geografias das relações étnico-raciais e as geografias negras no Brasil**”. Rev. ANPEGE, v. 19, n. 38, 2023

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, [s. l.], v. 31, n. 1, p. 99–127, 2016.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. [S. l.]: Boitempo Editorial, 2019. Disponível em: <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=2DFC1123870F9BAD573043B3697DEB37>. Acesso em: 25 dez. 2023.

CONCEIÇÃO, Lúcio André Andrade da. “Ciberaxé”: redes formativas e de difusão do conhecimento do candomblé. [s. l.], 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/32425>. Acesso em: 16 dez. 2023.

CONRAD, Robert Edgar. **Tumbeiros - O tráfico escravista para o Brasil**. [S. l.]: Brasiliense, 1985. Disponível em: <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=0790ACE3C7C0708D776FDF60DE63BF1B>. Acesso em: 15 dez. 2023.

CORRÊA, Roberto Lobato. Carl Sauer e Denis Cosgrove: a Paisagem e o Passado. **Espaço Aberto**, [s. l.], v. 4, n. 1, p. 37–46, 2014.

Costa e Silva, A. da. *A Manilha e o Libambo: A África e a Escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002

CROSBY, Alfred W. **Imperialismo Ecológico_ A expansão ecológica da Europa 900-1900**. [S. l.]: Companhia das Letras, 2012.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. NTU. **Revista Espaço Acadêmico**, [s. l.], n. 18, p. 81–92, 2010a.

_____. **Tecnologia africana na formação brasileira**. Rio de Janeiro: CEAP, 2010b. ISBN 978-85-99889-18-3

_____. **Arte e tecnologia africana no tempo do escravismo criminoso**. Revista Espaço Acadêmico, v. 14, n. 166, p. 104-111, 11 mar. 2015.

DE ARAÚJO, Alexandre Martins. Lugares de Xangô, em Trinidad e no Brasil: contemporaneidade e diferença colonial. **Revista Brasileira do Caribe**, [s. l.], v. XV, n. 29, p. 161–181, 2014.

DELFINO, Jair. Ifá e Odùs: interdisciplinaridade, lógica binária, cultura e filosofia africana. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016.

DELFINO, Jair. Ifá e Odùs: interdisciplinaridade, lógica binária e filosofia africana. 2020. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2020.

DESOLA, Philippe. **Além de natureza e cultura**. *Tessituras*, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7-33, jan./jun. 2015.

DIÁSPORA AFRICANA E CONSTRUÇÃO DO BRASIL É TEMA DO ENTRELIVROS. [S. l.: s. n.], 2014. (28:55). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=F9nQVL7IRsM>. Acesso em: 23 dez. 2023.

DIDI, Mestre. **Contos de Mestre Didi**. Rio de Janeiro: Codecri, 1981. (Coleção Alternativa). v. 3

DIOP, Cheikh Anta. **The African Origin of Civilization: Myth or Reality**. 1st. ed. [S. l.]: L. Hill, 1974. Disponível em: <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=0e74652030cb113f6bce3d4e6ae066c0>. Acesso em: 16 dez. 2023.

DIOP, Cheikh Anta. **A Unidade Cultural da África Negra. Esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica**. [S. l.]: Edições Mulemba / Edições Pedagogo, 2014. (Coleção Rer África). Disponível em: < <https://estahorareall.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/08/a-unidade-cultural-da-c3a1frica-negra-cheikh-anta-diop.pdf>.> Acesso em: 16 dez. 2023.

DRAKE, John M.; GRIFFEN, Blaine D. Early warning signals of extinction in deteriorating environments. **Nature**, [s. l.], v. 467, n. 7314, p. 456–459, 2010.

EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura**. 1a. ed. Londres: Blackwell Publishers Limited, Oxford, 2003.

EHRET, Christopher. *The Civilizations of Africa: A History to 1800*. Charlottesville: University Press of Virginia, 2002.

EHRET, Christopher. *Ancient Africa: A Global History, to 300 CE*. Princeton: Princeton University Press, 2023.

ELIADE, Mircea. Mito e realidade. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELTIS, David; RICHARDSON, David. Atlas of the Transatlantic Slave Trade. New Haven: Yale University Press, 2010.

ESTEVEZ, F. A. Fundamentos de Limnologia. 2ª ed. Rio de Janeiro: Interciência/FINEP. 1998.

FALOIA, Toyin.; CHILDS, Matt, D. *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington: Indiana University Press, 2018.

FAIRHEAD, James. LEACH, Melissa. *Misreading the African Landscape: Society and Ecology in a Forest-Savanna Mosaic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996

FAIRHEAD, James.; LEACH, Melissa. *Reframing Deforestation: Global Analyses and Local Realities – Studies in West Africa*. London: Routledge, 1998.

FERIGOLO, Juciane. A língua enquanto sistema e a língua enquanto produção de sentidos para o sujeito. **Ráido**, [s. l.], v. 3, n. 6, p. 73–84, 2009.

GUIMARÃES, G. GEO-GRAFIAS NEGRAS & GEOGRAFIAS NEGRAS. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S. l.], v. 12, n. Ed. Especi, p. 292–311, 2020. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/866>. Acesso em: 23 abr. 2025.

FIORIN, José Luiz. A linguagem humana: do mito à ciência. *In*: LINGÜÍSTICA? QUE É ISSO? 1. ed. São Paulo: Contexto, 2012.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Oyèrónkẹ Oyěwùmí: Potências filosóficas de uma reflexão. **Problemata**, [s. l.], v. 10, n. 2, p. 8–28, 2019.

FOURSHEY, Catherine C. *et al.* **Africa Bantu De 3500 ac até o Presente**. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019. Disponível em: <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=A34A84A2F5CCBE8DFF19AB4261426862>. Acesso em: 22 dez. 2023.

FREITAS, Décio. **Insurreições Escravas**. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1975.

GAIAKU, Luiza: Força e magia dos voduns. Elenco/entrevistados: Gaiaku Luiza, Júlio Braga, Direção, Roteiro e Edição: Soraya Públio de Castro Mesquita. [s.l, IRDEB - TVE Televisão Educativa da Bahias], 2004. 1 vídeo (52 min). Publicado pelo Canal Futura. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=E6vGlnaxSLk>. Acesso em: 10 dez. 2023.

GARVEY, Marcus. **Selected Writings and Speeches of Marcus Garvey**. [S. l.]: Courier Corporation, 2012. Disponível em: <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=4f4438b5ad296c18ceaf5d21ba03429b>. Acesso em: 23 dez. 2023.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. [S. l.]: Editora 34, 2001.

GOMES, Cecília Siman; MAGALHÃES JUNIOR, Antônio Pereira. Aparato conceitual sobre áreas úmidas (wetlands) no Brasil: desafios e opiniões de especialistas. *Boletim Goiano de Geografia*, Goiânia, v. 37, n. 3, p. 484–508, 2017. DOI: <https://doi.org/10.5216/bgg.v37i3.50767>. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/bgg/article/view/50767>. Acesso em: 20 maio 2025.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano : ensaios, intervenções e diálogos**. 1a reimpressão.ed. [S. l.]: Zahar, 2020.

GOUVEIA, M.H. *et al.* Origins, admixture dynamics, and homogenization of the African gene pool in the Americas. **Molecular Biology and Evolution**. 3 mar. 2020.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **A nova ciência das organizações: uma reconceitualização da riqueza das nações**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1981.

GUIMARÃES, Geny F.; OLIVEIRA, Denilson A.; ROSA, Daniel P.; GIORDANI, Ana C. C. (Orgs.). **Geografias negras e estratégias pedagógicas**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2022.

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização**. 6a. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011. Disponível em: <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=31EE37E21CD9AB432D74DC30519AF4D5>. Acesso em: 25 dez. 2023.

HALL, Stuart *et al.* **Da diáspora : identidades e mediações culturais**. [S. l.]: DF Unesco UFMG ; Brasília, 2003. (Humanitas, 93). Disponível em: <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=2a98636c2a3ff2cddabe6ebfacf6276e>. Acesso em: 23 dez. 2023.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

H. A. RUSHDY, Ashraf. The Diasporas of and to Nations?: The case of Africa. In: DUBOIN, Corinne; RAYNAUD, Claudine (org.). **Diasporas, Cultures of Mobilities, 'Race' 3 : African Americans and the Black Diaspora**. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 2021. (Horizons anglophones). p. 33–52. Disponível em: <http://books.openedition.org/pulm/9458>. Acesso em: 23 dez. 2023.

ILIFFE, Jonh. *Africans: The History of a Continent*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). Patrimônio cultural imaterial. Disponível em: <https://www.gov.br/iphan/pt-br/patrimonio-cultural/patrimonio-imaterial>. Acesso em: 10 jun. 2024.

JAMES, George, M. **Legado Roubado: A Filosofia Grega é a Filosofia Egípcia Roubada**. 1a. ed. Rio de Janeiro: Editora Ananse, 2022.

KILOMBA, Grada; OLIVEIRA, Jess. **Memórias da plantação : Episódios de racismo cotidiano**. 1 (eletrônico)ed. [S. l.]: Editora de Livros Cobogó, 2020. Disponível em: <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=F4AB476DB13DBB662AA1A1A4B54EF9D8>. Acesso em: 23 dez. 2023.

KI-ZERBO, Joseph. **História geral da Africa, I: metodologia e pré-história da Africa - UNESCO Digital Library**. [S. l.], 2010. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190249>. Acesso em: 15 dez. 2023.

KLIEMAN, Karin A. **The Pygmies were Our Compass: Bantu and Batwa in the History of West Central Africa, Early Times to c. 1900 C.E.** NH: Heinemann: Portsmouth, 2003.

KOILE, Ezequiel *et al.* Phylogeographic analysis of the Bantu language expansion supports a rainforest route. **PNAS**, [s. l.], v. 119, n. 32, Evolution, p. 1–9, 2022.

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

KUSIMBA, C. M. *Archaeology of African Plant Use*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2015. Disponível em: <https://books.ms/main/730695D145FAFF91D91A68E385DA9CFD> <acessado em: 12 jan. 2023

LA SALVIA, André Luis; SANTILUS, Jovenel; MONGE, Fabiano Bitencourt. Relatos sobre a experiência de tradução de trechos da obra *La Philosophie africaine de la période pharaonique – 2780-330 avant notre ère, de Theophile Obenga*. *Revista Ideação*, n. 48, p. 170-185, jul./dez. 2023.

LACOSTE, Yves. **A geografia: Isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra » Papirus**. 2. ed. [S. l.]: Papirus, 1989. Disponível em: <https://papyrus.com.br/produto/a-geografia-isso-serve-em-primeiro-lugar-para-fazer-a-guerra/>. Acesso em: 16 dez. 2023.

LIMA, Wilson Pereira de. “Meu caminhar, meu viver”, livro da Makota Valdina, será lançado dia 26 de novembro. In: INZO TUMBANSI. 4 ago. 2020. Disponível em: <https://inzotumbansi.org/2013/11/24/meu-caminhar-meu-viver-livro-da-makota-valdina-sera-lancado-dia-26-de-novembro/>. Acesso em: 15 dez. 2023.

LIMA, Jhones da Silva; ANDRADE, Sandra Fernandes de; FORTUNA, Denizart da Silva. PEDOLOGIA APLICADA À GEOGRAFIA: DESAFIOS E PERSPECTIVAS NA EDUCAÇÃO BÁSICA. **Caderno de Estudos Geoambientais – CADEGEO**, [s. l.], v. 7, n. 1, p. 05–20, 2016.

LOPES, Nei. **Dicionário da antiguidade africana**. [S. l.]: Civilização Brasileira, 2012.

LOVEJOY, Paul E. The Volume of the Atlantic Slave Trade: A Synthesis. **The Journal of Africa History**, Londres, 1982. vol 23, p. 477–478.

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira**. 5a. ed. [S. l.]: EDUFBA, 2020. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/tfgbq>. Acesso em: 25 dez. 2023.

MACEDO, José Rivair. **Antigas sociedades da África negra**. 1. ed. [S. l.]: Contexto, 2021.

MACEDO, José Rivair. **Desvendando a história da África**. [S. l.]: Editora da UFRGS, 2008. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/yf4cf>. Acesso em: 9 jan. 2024.

MAFRO, Museu Afro- brasileiro. **SETOR ÁFRICA - Projeto de Atuação Pedagógica e Capacitação de Jovens Monitores MATERIAL DO PROFESSOR**. [S. l.]: Universidade Federal da Bahia, 2005. Disponível em: http://www.mafro.ceao.ufba.br/sites/mafro.ceao.ufba.br/files/material_do_professor_africa.pdf. Acesso em: 12 dez. 2022.

MARQUES, Lorena de Lima. **Diáspora africana, você sabe o que é?**. [S. l.], 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/assuntos/noticias/diaspora-africana-voce-sabe-o-que-e>. Acesso em: 23 dez. 2023.

MARTINS, Elvio Rodrigues. O Pensamento Geográfico é Geografia em Pensamento?. **GEOgraphia**, [s. l.], v. 18, n. 37, p. 61–79, 2016.

MARTINS, Leda. PERFORMANCES DA ORALITURA: CORPO, LUGAR DA MEMÓRIA. **Letras**, [s. l.], n. 26, p. 63–81, 2003.

MATOS, Júlia Silveira; SENNA, Adriana Kivanski de. História oral como fonte: problemas e métodos. *Historiæ*, Rio Grande, v. 2, n. 1, p. 95–108, 2011. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/hist/article/view/2395>. Acesso em: 21 jan. 2023.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, [s. l.], v. 23, p. 171–209, 2001.

M'BOKOLO, Elikia. **África negra: história e civilizações – Tomo I (até o século XVIII)**. [S. l.]: EDUFBA, 2009.

M'BOKOLO, Elikia. **África negra: história e civilizações – Tomo II (Do século XIX aos nossos dias)**. [S. l.]: EDUFBA, 2011a.

M'BOKOLO, Elikia. **M'BOKOLO, Elikia. África Negra: história e civilizações/ Elikia M'bokolo. Tomo I (Até o século XVIII). Tradução de Manuel Resende, revisada academicamente por Daniela Moreau, Valdemir Zamparoni e Bruno Pessoti. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2011, 626 p. - Pesquisa Google**. [S. l.], 2011b. Disponível em: [C3%A3o+Paulo%3A+Casa+das+%C3%81fricas%2C+2011%2C+626+p.&dq=M%E2%80%99BOKOLO%2C+Elikia.+%C3%81frica+Negra%3A+hist%C3%B3ria+e+civiliza%C3%A7%C3%B5es%2F+Elikia+M%E2%80%99bokolo.+Tomo+I+\(At%C3%A9+o+s%C3%A9culo+XVIII\).+Tradu%C3%A7%C3%A3o+de+Manuel+Resende%2C+revisada+academicamente+por+Dan](https://books.google.com.br/books?id=C3%A3o+Paulo%3A+Casa+das+%C3%81fricas%2C+2011%2C+626+p.&dq=M%E2%80%99BOKOLO%2C+Elikia.+%C3%81frica+Negra%3A+hist%C3%B3ria+e+civiliza%C3%A7%C3%B5es%2F+Elikia+M%E2%80%99bokolo.+Tomo+I+(At%C3%A9+o+s%C3%A9culo+XVIII).+Tradu%C3%A7%C3%A3o+de+Manuel+Resende%2C+revisada+academicamente+por+Dan)

iel+Moreau%2C+Valdemir+Zamparoni+e+Bruno+Pessoti.+Salvador%3A+EDUFBA%3B+S%C3%A3o+Paulo%3A+Casa+das+%C3%81fricas%2C+2011%2C+626+p.&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEEUYOdIBCDE2NzhqMGo3qAIAAsAIA&sourceid=chrome&ie=UTF-8. Acesso em: 14 dez. 2023.

MENDONÇA, Francisco de Assis; KOZEL, Salette (Orgs.). **Elementos de epistemologia da geografia contemporânea**. Curitiba: Editora UFPR, 2002. ISBN 978-85-7335-092-0.

MENDONÇA, Francisco de Assis; DANNI-OLIVEIRA, Inês Regina. *Climatologia aplicada à Geografia*. 2. ed. Curitiba: Editora da UFPR, 2007.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. **“O negro do Pomba quando sai da Rua Nova, ele traz na cinta uma cobra coral”: os desenhos dos corpos-territórios evidenciados pelo Afoxé Pomba de Malê**. 2014. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) - Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, Bahia, 2014. Disponível em: <http://tede2.uefs.br:8080/handle/tede/97>. Acesso em: 27 dez. 2023.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. **Trocas de peles no Atiba-Geo: proposições decoloniais e afro-brasileiras na invenção do corpo-território docente**. 2019. Tese - UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA, Salvador, Bahia, 2019.

MOJUBÁ I - Ep. 01: Origens. Elenco/entrevistados: Júlio Tavares, Renato da Silveira, Nei Lopes, [s.l, s.n], 7 de jul. de 2015. 1 vídeo (26 min). Publicado pelo Canal Futura. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=mpjxTzsQfQk&t=14s> > Acesso em: 11 dez. 2023.

MOJUBÁ I - Ep. 06: Comunidades e Festas. Elenco/entrevistado: Anália da Paz, Júlio Tavares, Makota Valdina. [s.l, s. n.], 7 de jul. de 2015. 1 vídeo (25 min). Publicado pelo canal Canal Futura. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=E6vGlnaxSLk>.> Acesso em: 10 dez. 2023.

MOJUBÁ II - Ep. 01: História e Geografia. Elenco/entrevistados: Ubiratan D' Ambrósio, Kabenguele Munanga, Nei Lopes, Makota Valdina, [s.l, s.n], 7 de jul. de 2015. 1 vídeo (25 min). Publicado pelo Canal Futura. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=0FY7Ld9c_mM > Acesso em: 10 dez. 2023.

MONTEIRO, Carlos Augusto de Figueiredo. **Teoria e clima: análise rítmica em geografia**. São Paulo: EDUSP, 1971.

MONTEZUMA, Rita de Cássia Martins; OLIVEIRA, Rogério Ribeiro de. História ambiental e ecologia da paisagem. *Mercator*, v. 9, n. 19, p. 117-128, mai./ago. 2010. DOI: 10.4215/RM2010.0919.0009.

MOORE, Carlos W. **Racismo & sociedade novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Belo Horizonte, MG: Mazza, 2007.

MORAIS, Mariana Ramos de; JAYME, Juliana Gonzaga. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: Uma análise sobre o processo de construção de uma categoria discursiva. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 17, p. 268–283, 2017.

MOREIRA, Jefferson da Costa. **Mosaico Freiriano**. São Carlos, SP: Pedro Amaro Moura Brito, 2021.

MOREIRA, Ruy. **Pensar e ser em Geografia**. São Paulo: Contexto, 2007. v. 1 Disponível em: <https://revistas.ufg.br/atelie/article/view/3899>. Acesso em: 16 dez. 2023.

MOURA, Clóvis. Os quilombos e a rebelião negra. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

MUDIMBE, V. Y. **A Invenção de África Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento**. [S. l.]: pedago, 2013.

MUNIZ Sodré - O Espaço da África no Brasil. Elenco/entrevistado: Muniz Sodré [s.l, s.n], 11 de jan. de 2017. 1 vídeo (16:51 min). Publicado pelo canal Nós Atlânticos. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8asUpAkFbu4&t=406s>> Acesso em: 10 fev. 2022.

NAKASHIMA, Marcelo Reis *et al.* Dos solos à paisagem: uma discussão teórico-metodológica. **Revista da ANPEGE**, [s. l.], v. 13, n. 20, p. 30–52, 2017.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias da destruição. Diáspora Africana, Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Aline Penha Do. ARROZ NEGRO AFRICANO E AS PAISAGENS TROPICAIS DAS AMÉRICAS. **Anais do XIV ENANPEGE**, [s. l.], 2021. Disponível em: <https://www.editorarealize.com.br/index.php/artigo/visualizar/78808>. Acesso em: 23 dez. 2023.

N'DIAYE, Tidiane. **O Genocídio Ocultado - Investigação histórica sobre o tráfico negroiro Árabo-Muçulmano**. 2ªed. [S. l.]: Gradiva, 2019.

NOGUERA, Renato. **O ensino de filosofia e a Lei 10.639**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014. ISBN 978-85-347-0526-4.

NOGUERA, Renato. **Mulheres e deusas: Como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual**. 1. ed. São Paulo: HarperCollins Brasil, 2018. ISBN 978-85-69809-57-9.

NÓS ATLÂNTICOS. [S. l.: s. n.], 2017. (16:51). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8asUpAkFbu4>. Acesso em: 26 dez. 2023.

OLIVEIRA, Denílson Araújo de. Por uma Geografia das Relações Raciais: o racismo na Cidade do Rio de Janeiro. Niterói: UFF, 2011.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Quem eram os "negros da Guiné? A origem dos africanos na Bahia. **Afro-Ásia**, [s. l.], n. 19–20, 1997. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20947>. Acesso em: 15 dez. 2023.

OYĚWUMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. 1a. ed. [S. l.]: Bazar do Tempo, 2021.

ÔRÍ. Direção de Raquel Gerber. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda, 1989, vídeo (131 min), colorido. Relançado em 2009, em formato digital. Disponível em: <<http://facebook.com/uniaodetodasasnacoes/videos/1878768139068550/>>. Acesso em: 20 jan. 2024.

PACHECO, Antônio de Pádua. **A honra, a glória e a morte na Ilíada e na Odisseia**. 2009. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

PAIXÃO, Gabriella Marques Leite. **Memórias resistentes nos quintais quilombolas de Pilar do Sul (SP)**. 2018. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade na Gestão Ambiental) Dissertação - Universidade Federal de São Carlos, Sorocaba, SP, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/9927>. Acesso em: 27 dez. 2023.

PEREIRA, Juliana, R. **Caracterização pedológica de materiais utilizados para construção de paredes de pau-a-pique no período colonial em Minas Gerais: estudo de caso na Igreja de São José, Ouro Preto, MG**. [S. l.: s. n.], 2010.

PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. **À flor da terra: o cemitério dos Pretos Novos no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Garamond; IPHAN, 2007. 208 p. ISBN 978-85-7617-123-2

PINHEIRO, Bárbara Carine. **História Preta das Coisas**. 1. ed. São Paulo: Livraria da Física, 2021. (1). v. 1

PIRES, Francisco Murari. **Mithistória: o pensamento histórico dos gregos arcaicos**. São Paulo: Hucitec, 1999.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, [s. l.], v. 20, 2009. PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. 1. ed. [S. l.]: Companhia das Letras, 2001.

QUALIDADES do orixá Nanã. In: CANDOMBLÉ: Mundo dos orixás. [s.l, s.n]. 28.out,2008. Disponível em: < <https://ocandomble.com/2008/10/28/qualidades-do-orixa-nana/>> Acesso em: 10 fev. 2022.

QUEIROZ NETO, Exzolvildres; FIDELIS, Lourival de Moraes; BERGAMASCO, Sonia Maria P. P. Pedologia ou pedagogia do cotidiano? o solo, a terra e a escola como espaços de agregação, interação e dignidade na comunidade rural de campo buriti no alto jequitinhonha, MG. **SBCS - Resumos expandidos do V simpósio brasileiro de educação em solos**, [s. l.], p. 126–129, 2010.

QUERINO, Manuel. **O colono preto como fator da civilização brasileira**. 2. ed. Jundiá, SP: Cadernos do Mundo Inteiro, 2018. Disponível em: <https://cadernosdomundointeiro.com.br>. Acesso em: 27 abr. 2025.

RACISMO - O crime perfeito - Kabengele Munanga. Elenco/entrevistado: Kabengule Munanga. [Cachoeira, s. n.], 29 de ago. de 2019. 1 vídeo (22 min). Publicado pelo canal Observatório diversifica UFRB. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fuCJeIOIQdg>. Acesso em: 23 dez. 2023.

RAMOSE, M B. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana On the legitimacy and study of African Philosophy. **Ensaio Filosóficos**, [s. l.], v. IV, p. 6–23, 2011.

RATZEL, F. Geografia política (prefácio da primeira e da segunda edição). Tradução: Marquessuel Dantas de Souza e Gabriel Reichenheim. *GEOgraphia*, n. 37, 233-236. 2016 (1903) [1897]

RITTER, Carl. *A geografia na formação da humanidade*. Leipzig, 1822.

ROCHA, Everardo. **O que é mito**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. Bahia: P55 Edição, 2021. (Coleção Auto-Conhecimento Brasil). Disponível em: <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=EF47F3210CF96FFB0E580CDC78F8CF3B>. Acesso em: 25 dez. 2023.

SAGRADA Epistemologia com Vanda Machado. Elenco/entrevistada: Vanda Machado, Katiuscia Ribeiro [s.l, s.n], 16 de abr. de 2021. 1 vídeo (01:14:36 min). Publicado pelo canal Afrikafé com as pretas. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=JrO9B98uV64&t=2128s>> Acesso em: 10 fev. 2022.

SALDANHA, Ana Maria. A importância social e simbólica do mito: do estabelecimento da mitologia como ciência à atualidade. **Téssera**, [s. l.], v. 1, n. 2, p. 05–23, 2019.

SANTOS, Flávia Alves. et al. Diálogo com Alberto da Costa e Silva: A participação africana na agricultura brasileira e outros movimentos e contribuições transatlânticas. *Cadernos de Estudos Africanos*, v. 39, p. 189-204, jan./jul. 2020. Disponível em: < <https://journals.openedition.org/cea/5053>> .Acessado em: 10 out.2023.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo. Razão e Emoção**. 4. ed. [S. l.]: Universidade de São Paulo, 2006. (Coleção Milton Santos).

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte: Padê , Asésé e o culto Égun na Bahia**. 11a. ed. [S. l.]: Vozes, 2002. Disponível em: <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=1455D852E00343103EDC006BF5CDD839>. Acesso em: 26 dez. 2023.

SCHOEMAN, Alex; EMUOBOSA, Orijemie; M'MBOGORI, F. N. The 'useable' archaeology of recent African farming systems: comparative and collaborative perspectives from East (Marakwet), West (Tiv) and South (Bokoni) Africa. In **Esterhuysen, A., Sadr, K. and Sievers, C. eds. Archaeology Without Frontiers: Proceedings of the 14th Pan-African Archaeological Congress: 1-31. Johannesburg: Wits Press., [s. l.], 2016.** Disponível em: https://www.academia.edu/33359610/The_useable_archaeology_of_recent_African_farming_systems_comparative_and_collaborative_perspectives_from_East_Marakwet_West_Tiv_and_South_Bokoni_Africa. Acesso em: 26 jan. 2025

SILVA, Alberto da Costa e. **A enxada e a lança - A África antes dos portugueses [livro eletrônico]**. 8ªed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.

SILVA, Alberto da Costa e. **A Manilha e o Libambo**. 2. ed. [S. l.]: Nova Fronteira, 2011a.

SILVA, Vagner Gonçalves da, *et al.* **Através das águas: os bantu na formação do Brasil**. 1. ed. [S. l.]: FEUSP; Hucitec, 2023.

SILVA, Juliana Ribeiro Da. **Homens de ferro. Os ferreiros na África central no século XIX**. 2008. Mestrado em História Social - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-03092009-145620/>. Acesso em: 23 dez. 2023.

SILVA, Alberto da Costa e. **Um Rio Chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África**. 5. ed. [S. l.]: Nova Fronteira, 2011b.

SILVA, Getulio Rocha; FARIAS, Luiz Marcio Santos. Indagando a “História única” no ensino de frações por meio do olho de Hórus, um Deus do Kemet. **ODEERE**, [s. l.], v. 6, n. 2, p. 151–166, 2021.

SILVA, Lúcia Helena Oliveira; XAVIER, Regina Célia Lima. Pensando a Diáspora Atlântica. **História (São Paulo)**, [s. l.], v. 37, p. e2018020, 2018.

SLAVE, VOYAGES. **Slave Voyages**. [S. l.], 2021. Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/>. Acesso em: 15 ago. 2022.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **Geografia histórica da região do Valongo**, 1713-1904. Acervo: revista do Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, p. 150–161, jan./jun. 2016.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade : A forma social negro-brasileira**. Salvador, Bahia: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. 1ªed. [S. l.]: Editora Vozes, 2017. Disponível em: <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=7440d803e2085bf3864ebd0f6fa0c401>. Acesso em: 24 dez. 2023.

SOIL Research and Practice of Ethnopedology | Narciso Barrera Bassols. Elenco/entrevistado: Narciso Barrera-Bassols [México, s.n], 18 de fev. de 2022. 1 vídeo (01:40:35min). Publicado pelo canal Glokno - The Centre for Global Knowledge Studies. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=bxEep9dWDTk> > Acesso em: 18 de fev.2022.

STOCK, Robert. *Africa South of the Sahara: A Geographical Interpretation*. New York: Guilford Press, 2012.

SOUZA, C.A. *et al.* Biodiversidade e conservação dos manguezais: importância bioecológica e econômica, Cap. 1: p. 16-56. In: Pinheiro, M.A.A. & Talamoni, A.C.B. (Org.). Educação Ambiental sobre Manguezais. São Vicente: UNESP, Instituto de Biociências, Câmpus do Litoral Paulista, 165 p.2018

SOUZA, Daniela Barreto de; SOUZA, Adílio Junior de. **Itan: entre o mito e a lenda**. *Revista Letras*, Macapá, v. 8, n. 3, p. 99-113, 2º sem. 2018. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/letras>. Acesso em: 04 jan. 2023.

SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes. **Meio, ambiente e geografia**. 1. ed. Porto Alegre: Compasso Lugar-Cultura, 2021. 145 p. ISBN: 978-65-89013-04-4.

_____. **Geografia física e geomorfologia: uma releitura**. 2. ed. Porto Alegre: Compasso Lugar-Cultura, 2018. ISBN: 978-85-94121-03-_____. Debate contemporâneo: geografias ou geografia? Fragmentação ou totalização. **Geographia**, [s. l.], v. 19, n. 1, p. 95–102, 2017a.

_____. **(Re) Ligar a Geografia: natureza e sociedade**. 1. ed. Porto Alegre: Compasso Lugar-Cultura, 2017b.

_____. A categoria paisagem: uma leitura a partir da geografia cultural. *Revista Terra Livre*, São Paulo, n. 19, p. 33-40, 2002.

Elementos de epistemologia da geografia contemporânea. Curitiba: Editora UFPR, 2002. ISBN 978-85-7335-092-0.

TATTERSALL, Ian. **Masters of the Planet: The Search for Our Human Origins.** Reprinted. [S. l.]: Palgrave Macmillan Trade, 2013. (MacSci). Disponível em: <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=b69bc0a3c16a2459ce8d4dd32111ea1f>. Acesso em: 25 dez. 2023.

TAVARES, Evani. Vovó Cici, a singularidade de um saber. **Repertório**, [s. l.], v. 22, n. 33, p. 224–235, 2019.

TESSER, Gelson João. Principais linhas epistemológicas contemporâneas. **Educar em Revista**, [s. l.], p. 91–98, 1994.

TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais. Editora Expressão Popular, 2015.

TOWA, Marcien. **A ideia de uma filosofia negro-africana.** [S. l.]: Nandyala, NEAB-UFPR, Gn, 2015. Disponível em: <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=B19CC960C80D396B58CFAAC70B7EFA7D>. Acesso em: 24 dez. 2023.

TV UFBA – Perfil Mãe Stella de Oxóssi. Elenco/entrevistada: Mãe Stella de Oxóssi [Salvador, s.n], 17 de ago. de 2015. 1 vídeo (26 min). Publicado pelo canal TV UFBA. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=1ppbTi1QuNI&t=176s>> Acesso em: 15 dez. 2023.

UNESCO. 2017. Local Knowledge, Global Goals. UNESCO: Paris, 48 pp

VANSINA, Jan M. A Tradição oral e sua metodologia. In: HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA I - METODOLOGIA E PRÉ-HISTÓRIA DA ÁFRICA. UNESCO: Joseph Ki-Zerbo, 2010. v. 1, p. 142–165.

_____. New Linguistic Evidence and “the Bantu Expansion”. **The Journal of African History**, [s. l.], v. 36, n. 2, p. 173–195, 1995.

_____. **Paths in the Rainforests: Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa.** [S. l.]: University of Wisconsin Press, 1990. Disponível em: <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=90eb9b0fb28269cec8304d04b19df854>. Acesso em: 22 dez. 2023.

_____. Western Bantu Expansion. **The Journal of African History**, [s. l.], v. 25, n. 2, p. 129–145, 1984.

VASQUES, Marcia Severina. Espaços urbanos e relações de poder no Egito romano. **Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos**, [s. l.], n. 3, p. 47–64, 2014.

VERGER, Pierre. **Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos.** [S. l.]: Corrúpio, 1987.

VERGER, Pierre. **Lendas africanas dos Orixás.** 9ªed. [S. l.]: Carybe e Corrúpio Edições, 2019.

VIANNA FILHO, Luiz. **O negro na Bahia.** 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

VIDAL DE LA BLACHE, P. (1954). Princípios de geografia humana. 2. ed. Lisboa: Cosmos.

VOVÓ do Manguê. [Maragojipe, *s.n*], 25 de fev. 2018. 1 vídeo (02:16 min). Publicado pelo canal Cultura Popular Brasileira. Disponível em: <
<https://www.youtube.com/watch?v=2OCbjD8QD7c>> Acesso em: 10 mar. 2023.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão**. [S. l.]: Companhia das Letras, 2012. x