

**UnB**

Universidade de Brasília – UnB  
Instituto de Letras – IL  
Programa de Pós-Graduação em Literatura – POSLIT  
Departamento de Teoria Literária e Literaturas – TEL

Israel Victor de Melo

*"Eu não sou humano, sou quilombola":*  
narratividades, sistemas sociais alternativos e  
as matas como espaços de refúgio

Brasília  
2025

Israel Victor de Melo

*"Eu não sou humano, sou quilombola":*  
narratividades, sistemas sociais alternativos e  
as matas como espaços de refúgio

Tese apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Literatura da  
Universidade de Brasília (UnB) como parte  
dos requisitos exigidos para obtenção de  
grau de Doutor em Literatura.

Orientadora: Profa. Dra. Fabrícia Wallace  
Rodrigues

Brasília  
2025

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

MM528" Melo, Israel Victor de  
"Eu não sou humano, sou quilombola": narratividades,  
sistemas sociais alternativos e as matas como espaços de  
refúgio / Israel Victor de Melo; orientador Fabrícia Wallace  
Rodrigues. Brasília, 2025.  
224 p.

Tese(Doutorado em Literatura) Universidade de Brasília,  
2025.

1. Literaturas africanas e afrodiaspóricas. 2.  
Conhecimentos tradicionais botânicos. 3. Sistemas sociais  
alternativos. 4. Matas e ecossistemas. 5. Ecologia  
decolonial. I. Rodrigues, Fabrícia Wallace, orient. II.  
Título.

## **Banca Examinadora**

---

Profa. Dra. Fabrícia Wallace Rodrigues  
Presidente – Universidade de Brasília

---

Profa. Dra. Ana Rüsche  
Membro externo – Pesquisadora / Universidade de São Paulo

---

Prof. Dr. João Vicente Pereira Neto  
Membro externo – Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal

---

Profa. Dra. Anna Herron More  
Membro interno – Universidade de Brasília

---

Prof. Dr. Rogério da Silva Lima  
Membro interno – Universidade de Brasília

---

Profa. Dra. Maria da Glória Magalhães dos Reis  
Suplente – Universidade de Brasília



Aos meus irmãos, Rayane e Raonir,  
filhos de Maria e Raimundo,  
netos de Francisca, Luciano, Maria Café e Francisco,  
dedico esta tese.

## Agradecimentos

À Professora Doutora Fabrícia Wallace Rodrigues (POSLIT/UnB),  
pelo aprendizado constante, pela percepção única do mundo e pelas possibilidades de diálogos que não se esgotam.

Aos professores e às professoras,  
de todos os anos e de todas as modalidades, pela moderação das aprendizagens, pelo modo de ensinar-aprender, pela apreciação e pelo cuidado.

Às minhas famílias,  
as quais, mesmo distantes, organicamente, me formaram. Considero, especialmente, os meus pais.

Às minhas amigas e aos meus amigos,  
pelo cuidado de me escutar, carinhosa e atenciosamente, sempre. Incluem-se tantas pessoas, que, por conforto de leitura, nomeio-as além deste texto.

A Antônio Bispo dos Santos, Suzanne Césaire, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Dénètem Touam Bona, Elikia M'Bokolo, Beatriz Nascimento, Lélia González, Lima Barreto, Abdulai Silá, Luiz Gama, Simone Schwarz-Bart, René Maran, Yambo Ouologuem, Walter Rodney, James Baldwin, Cheikh Anta Diop, Marcelo D'Saete...  
a todas e todos que contribuíram para que todas as pessoas tivessem a liberdade de ser, em texto e em vida.

Aos Ministérios da Igualdade Racial (MIR) e da Educação (MEC), à Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior (CAPES),  
pela concessão de bolsa, para participar do Programa de Intercâmbios Sul-Sul *Caminhos Amefricanos*, edição Colômbia. A contribuição dessa experiência ao presente trabalho é incomensurável.

À Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal (SEEDF),  
órgão institucional do qual sou servidor, em especial, pela permissão de afastamento remunerado para estudos, e aos Centros Interescolares de Língua por onde passei.

"Eu não sou humano, sou quilombola"

Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo)

*(in memoriam)*

"Verde negro y verde verde,  
la selva elástica y densa,  
ondula, sueña, se pierde,  
camina y piensa.

Y el boga, boga"

Nicolás Guillén

*(in memoriam)*

"Si poison il y a, je suis sûr que le contrepoison est  
à côté, tant la nature se complaît à l'harmonie"

Aimé Césaire

*(in memoriam)*

— Não falar deles, não pensar neles, ainda que por  
alguns instantes — insisti. — Talvez a liberdade  
seja um pouco isso.

Jabari Asim

## Resumo

A presente tese propõe um conjunto de reflexões acerca de relações estabelecidas entre populações negras em contexto de fuga à opressão colonial e seres vegetais, a partir do estudo comparativo de narrativas literárias produzidas no Brasil, na Colômbia, no Haiti, nos Estados Unidos da América, na Martinica, no Quênia, na Nigéria e em Reunião. Entre outros, o principal argumento que fundamenta esse estudo enseja reelaborar aspectos culturais reproduzidos compelidamente no âmbito da dominação social e que estão diretamente ligados aos distintos modos como seres humanos se relacionam com seus entornos. Para tanto, revisitam-se mitos de criação do mundo e dispositivos discursivos, com o intuito de avaliar as implicações de legitimidade dominadora sobre o meio e todos os seres a ele relacionados, e desarticulam-se exercícios de poder que hierarquizam seres naturais dessemelhantes e inferiorizam comunidades humanas pelo dispositivo da racialidade. Ademais, articulam-se noções que posicionam quilombos, *palenques* e a marronagem como *sistemas sociais alternativos*, como definiu Beatriz Nascimento, e cujo impacto extrapola o escopo histórico e abarca o que nomeia-se como *narratividade quilombista*. Como abordagem epistemológica, a pesquisa constitui seu referencial teórico a partir de textos que dissertam direta ou indiretamente sobre Relação (Glissant, 2021), desumanização (Césaire, 2020; Wynter, 2021; Fanon, 2022), historicização de experiências sociais racializadas (Trouillot, 2024; Hartman, 2025;), biointeração e confluência (Santos, 2019), camuflagem (Césaire, 2009), literatura e política linguística (Thiong'o, 2025), amefricanidade (Gonzalez, 1988, 2020), epistemicídio (Carneiro, 2005; Santos, 2009), ecocídio (Bona, 2020; Quiñónez, 2024), cosmocídio (Labou Tansi, 1979), necropolítica (Mbembe, 2018c), quilombo (Nascimento, 2018, 2021, 2022), quilombismo (Nascimento, 2019), ecologia decolonial e quilombola (Ferdinand, 2022, 2024), *lyannaj* e marronagem (Bona, 2020, 2024), território (Santos, 1999, 2002) e espaço social (Bourdieu, 2013), decolonialidade (Mignolo, 2003, 2008) e contra-colonialidade (Santos, 2019, 2023).

**Palavras-chave:** Literaturas africanas e afrodiaspóricas; Conhecimentos tradicionais botânicos; Sistemas sociais alternativos; Matas e ecossistemas; Ecologia decolonial.

## Abstract

This thesis proposes a set of reflections on the relationships established between Black people fleeing colonial oppression and plant beings, based on a comparative study of literary narratives produced in Brazil, Colombia, Haiti, the United States of America, Martinique, Kenya, Nigeria, and Réunion. *Inter alia*, the main argument for this study is intended to rework cultural aspects forcibly reproduced within the framework of social domination that are directly linked to different ways in which human beings relate to their environments. In this regard, creation myths and discursive devices are revisited, with the aim of evaluating the implications of dominated legitimacy on the environment and all beings related to it, and dismantling exercises of power that hierarchize dissimilar natural beings and inferiorize human communities through the racial device. Furthermore, notions are articulated that position *maroon communities* as *alternative social systems*, as defined by Beatriz Nascimento, and whose impact goes beyond the historical scope and encompasses what is called *quilombista narrativity*. As an epistemological approach, the research constructs its theoretical framework from texts that discuss directly or indirectly the following: *Relation* (Glissant, 2021), dehumanization (Césaire, 2020; Wynter, 2021; Fanon, 2022), historicization of racialized social experiences (Trouillot, 2024; Hartman, 2025), biointeraction and confluence (Santos, 2019), camouflage (Césaire, 2009), literature and linguistic politics (Thiong'o, 2025), Amefricanity (Gonzalez, 1988, 2020), epistemicide (Carneiro, 2005; Santos, 2009), ecocide (Bona, 2020; Quiñónez, 2024), cosmocide (Labou Tansi, 1979), and necropolitics (Mbembe, 2018c), *quilombo* (Nascimento, 2018, 2021, 2022), *quilombismo* (Nascimento, 2019), decolonial and *quilombola* ecology (Ferdinand, 2022), *lyannaj* and *marronage* (Bona, 2020, 2024), territory (Santos, 1999, 2002), social space (Bourdieu, 2013), decoloniality (Mignolo, 2003, 2008) and counter-coloniality (Santos, 2019, 2023).

**Keywords:** African and Afro-Diasporic Literatures; Traditional botanical knowledge; Social and systemic order; Forests and ecosystems; Decolonial ecology.

## Résumé

Cette thèse propose une réflexion sur les relations établies entre les populations noires fuyant l'oppression coloniale et des êtres végétaux, à partir d'une étude comparative de récits littéraires produits au Brésil, en Colombie, en Haïti, aux États-Unis, en Martinique, au Kenya, au Nigéria et à La Réunion. L'argument principal de cette étude est de repenser les aspects culturels reproduits de force dans le cadre de la domination sociale et directement liés aux différentes manières dont les êtres humains interagissent avec leur environnement. À cette fin, les mythes de la création et les procédés discursifs sont examinés afin d'évaluer les implications de la légitimité dominée sur l'environnement et tous les êtres qui y sont liés, et de déconstruire les exercices de pouvoir hiérarchisant les êtres naturels et infériorisant les communautés humaines par le dispositif de la race. Par ailleurs, les notions développées positionnent les *quilombos*, les *palenques* et le marronnage comme des *systèmes sociaux alternatifs*, tels que définis par Beatriz Nascimento, et dont l'impact dépasse le cadre historique pour englober ce que l'on appelle la *narrativité quilombiste*. En tant qu'approche épistémologique, le cadre théorique de cette recherche est construit à partir de textes qui abordent directement ou indirectement les thèmes suivants : la relation (Glissant, 2021), la déshumanisation (Césaire, 2020 ; Wynter, 2021 ; Fanon, 2022), l'historicisation des expériences sociales racialisées (Trouillot, 2024 ; Hartman, 2025), la biointeraction et la confluence (Santos, 2019), le camouflage (Césaire, 2009), la littérature et la politique linguistique (Thiong'o, 2025), l'améfricanité (Gonzalez, 1988, 2020), l'épistémicide (Carneiro, 2005 ; Santos, 2009), l'écocide (Bona, 2020 ; Quiñónez, 2024), le cosmocide (Labou Tansi, 1979) et la nécropolitique (Mbembe, 2018c), le *quilombo* (Nascimento, 2018, 2021, 2022), le *quilombisme* (Nascimento, 2019), l'écologie décoloniale et *marrone* (Ferdinand, 2022), le *lyannaj* et le marronnage (Bona, 2020, 2024), le territoire (Santos, 1999, 2002) et l'espace social (Bourdieu, 2013), la décolonialité (Mignolo, 2003, 2008) et la contre-colonialité (Santos, 2019, 2023).

**Mots-clés** : Littératures africaines et afro-diasporiques; Connaissances botaniques traditionnelles ; Ordre social et systémique ; Forêts et écosystèmes ; Écologie décoloniale.

## Lista de figuras

|                                                                                                     |       |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| Figura 1 – Principais regiões costeiras de onde pessoas escravizadas foram sequestradas em África.. | 68    |
| Figura 2 – Trecho do romance gráfico <i>Angola Janga</i> , de Marcelo D'Saete.....                  | 85-6  |
| Figura 3 – "Jagunços prisioneiros", ou "As prisioneiras" (1897), de Flávio de Barros .....          | 108   |
| Figura 4 – Trecho do romance gráfico <i>Cumbe</i> , de Marcelo D'Saete .....                        | 112   |
| Figura 5 – Trecho do romance gráfico <i>Angola Janga</i> , de Marcelo D'Saete .....                 | 113   |
| Figura 6 – Trecho do romance gráfico <i>Angola Janga</i> , de Marcelo D'Saete.....                  | 114   |
| Figura 7 – Trecho do romance gráfico <i>Angola Janga</i> , de Marcelo D'Saete.....                  | 116-7 |
| Figura 8 – "Coumbite" (1953), de Castera Bazile .....                                               | 174   |

## Sumário

|                                                            |     |
|------------------------------------------------------------|-----|
| Notas introdutórias: Das formas e arranjos de escrita..... | 13  |
| ORGANICIDADE.....                                          | 27  |
| <i>Capítulo 1: Entrada nas matas</i> .....                 | 29  |
| 1.1 Dos princípios <i>ou</i> das origens.....              | 32  |
| 1.2 De outras relações.....                                | 45  |
| <i>Capítulo 2: Alteridades (fora) das matas</i> .....      | 63  |
| 2.1 O ser humano desumanizado.....                         | 74  |
| 2.2 Sujeitos integrados.....                               | 80  |
| HISTÓRIA SOCIAL.....                                       | 90  |
| <i>Capítulo 3: As matas e sua narratividade</i> .....      | 92  |
| 3.1 Das matas como sistemas de estratégia.....             | 103 |
| 3.2 Das matas como espaços sociais de refúgio.....         | 125 |
| ORDEM SISTÊMICA.....                                       | 166 |
| <i>Capítulo 4: Relacionar-se com as matas</i> .....        | 168 |
| 4.1 Da relação com os constituintes vegetais.....          | 171 |
| <i>Capítulo 5: Relacionar-se sem as matas</i> .....        | 199 |
| 5 Da praga ou do ecocídio.....                             | 200 |
| Conclusão.....                                             | 207 |
| Bibliografia.....                                          | 211 |
| ANEXO.....                                                 | 222 |



## NOTA PRELIMINAR

Antes de tudo, gostaria de iniciar esse percurso crítico analítico definindo um limite fundamental no qual essas reflexões se posicionam. Como o próprio título indica, trata-se de uma tese que busca relacionar a formação de comunidades negras, notadamente, *quilombos*, *palenques*, *cumbes*, *mocambos*, a *marronagem*, em resposta à colonialidade, em diferentes contextos e geografias. Embora seja comum justificar o racismo trazendo à baila episódios de violência<sup>1</sup>, de terror<sup>2</sup>, de horror generalizado – o que, quase sempre, é uma constante cotidiana e verídica –, procuro retratar a liberdade tecida e experienciada por pessoas negras em seus meandros, revelando as suas sábias estratégias de resposta à repressão colonial, tendo por prática, muitas vezes, a aliança entre seres e entidades vivas – as plantas e seus elementos, os minerais, outros animais, algumas formas naturais –, encantadas, humanas e sobre-humanas. Ao representar ou apresentar situações de violência praticadas do Ladrão e da Ladra contra a Sequestrada e o Sequestrado, para usar o léxico de Jabari Asim, o objetivo é mais questionar e, portanto, problematizar a conformidade do racismo perpetrado do que satisfazer ao gozo produzido sobre a violência racial.

---

<sup>1</sup> Inspiro-me em Saidiya Hartman, em especial, no livro *Cenas da sujeição*, para elaborar esta nota preliminar. A autora contrapõe os limites entre os quadros sociais em que se narram episódios de violência racial. No Brasil, o retrato disso exemplifica-se recorrentemente nos casos de intervenção militar nas favelas, resultando em tantas mortes de negras e negros.

<sup>2</sup> Dentre tantos casos, bastaria retomar os registros de mutilações variadas de congoleses, sob ordem de Leopoldo II da Bélgica, no Estado Livre do Congo, ou os incontáveis linchamentos públicos de negras e negros, nos Estados Unidos da América pré e pós-Abolição. O terror e as dores da colonialidade ainda não pereceram.

## Notas introdutórias: *Das formas e arranjos de escrita*

2021. Plena efervescência pandêmica. Riscos. Angústias. Perdas. Isolamento. As relações e as trocas entre humanos deviam ser revistas. Evitadas. Comportamentos questionados. Soluções distantes. Horror. Morte. Nesse contexto pouco convidativo, estive acompanhado, em boa parte da rotina, das telas exaustivas do computador, celular e da televisão, da frieza de um apartamento e do aconchego dos livros e das plantas. Na incerteza dos próximos dias, as leituras eram refúgios. Em uma delas, fui surpreendido por uma perspectiva inédita de pensamento. Sempre tive interesse por debates relacionados às questões da dinâmica social, em especial, àquelas do racismo e do sexismo. Dessa vez, a novidade envolvia a percepção de espaços de refúgio e a construção de outras formas de vida. Estavam em cena os quilombos, os palenques e a marronagem. Conceitos próximos às leituras precedentes, porém distantes como ideia realmente subjetiva. O que eu sabia sobre a fecundação histórica dos quilombos? Percebi que muito pouco, talvez apenas as conclusões comuns de que eram resultado do processo colonial. Fácil. Todavia, a pergunta poderia ser: "O que *realmente* sei sobre os modos de existência que colocam em xeque a ação colonial?" ou "O que há de quilombo em mim, um jovem negro?" Procurando saber, notei uma fratura subjetiva. Me vi movido por uma inquietação própria da experiência de leitura. Me questionei. Lia *Cosmopoéticas do refúgio*, do francês Dénètem Touam Bona, naquele momento, ainda recentemente publicado no Brasil.

Na minha cabeça, pensamentos furtivos, desejo de movimento, de saída, de solução ao caos-mundo, refúgio, vontade de deixar o urbano e habitar o rural, as matas. Do pouco de mata que via, ao meu redor, havia as plantas domesticadas que cultivava e as árvores, fora de casa, vistas pela janela. Em mim, habitava o desejo do reencontro com outras formas de vida. Pensava nos meus pais, pequenos agricultores, que, nesse contexto, privilegiavam uma paisagem outra, menos dura e recrudescida.

A partir de então, algumas questões centrais se desenhavam, para mim. Revisitando um repertório literário, me questionei sobre quais eram as narrativas em que as matas figuravam como espaços sociais de refúgio. Por que eram atravessadas pela dinâmica da colonialidade? Queria compreender, ainda, de que modo, com qual intuito e por quem esses espaços foram transformados em territórios de liberdade, em oposição à opressão colonial. Todas essas questões estruturam em linhas gerais esta tese.

Anterior a tudo isso, havia decidido estabelecer alguns acordos subjetivos, parte da construção de uma *persona* acadêmica-profissional. Um deles relaciona um desejo iminente despertado em mim, no percurso como leitor de produções africanas, em línguas francesa e portuguesa. O que sempre me inquietou, no âmbito das áreas de análise, avaliação e apreciação das literaturas estrangeiras, foi o relativo ostracismo às produções literárias africanas. O que observava era uma concentração de publicações relegadas a nomes singulares, oriundos de países específicos, com Histórias sociais particulares, tratadas com determinada generalidade africana. Bastaria um pouco mais de atenção e conhecimento para saber que a formação social do Djibuti diferencia-se daquela de Uganda, ou de Guiné-Bissau, ou de Moçambique, Suazilândia, Saara Ocidental. Há, em um continente de dimensão geográfica considerável, propriedades sociais, históricas e literárias que nada (ou muito pouco) se equipara a outra sociedade<sup>3</sup>. Em contraposição a esse relativo movimento de generalização, quanto mais avançava nos estudos das produções literárias europeias, notava um percurso contrário, cada vez mais ponderado às particularidades de cada sociedade. Se tratarmos a literatura francesa como assimilável direta à russa, ou à portuguesa, ou mesmo à alemã, dadas as devidas proporções, cometeríamos um erro historiográfico e teórico, pois, embora exerçam forte influência umas sobre as outras, cada qual se caracteriza distintamente, quer seja pela língua, quer seja pela formação social dissemelhante, ou mesmo pela profusão das publicações literárias.

Algo ecoava em mim. Era o questionamento crítico sobre esses contextos de profusão de conhecimentos e saberes sobre o complexo continente africano e suas Histórias<sup>4</sup>. Ressoava um desejo para que esses livros germinassem o mesmo em outras pessoas. Mas, por quê? Objetivamente, porque essas narrativas poderiam indicar uma outra forma de perceber relações e histórias/Histórias; outra leitura do mundo, intermediada pela leitura da palavra. O martinicano Aimé Césaire, especialmente, em *Discurso sobre o colonialismo*, descreve os processos a partir dos quais o colonialismo é instaurado como fenômeno social de dominação-resistência. Sem dúvida alguma, uma das leituras mais marcantes, em meu percurso como leitor. O que se destaca do texto, para a particularidade própria de meu exercício intelectual, é o maquinário estrutural de depreciação de conhecimentos que as empresas coloniais europeias definem: qualquer conhecimento que não

---

<sup>3</sup> Estou plenamente seguro de que esta tese de Doutorado não resolve essa problemática. Por isso, espero, ao menos, despertar a curiosidade de ler as obras referenciadas, em quem quer que tenha acesso a esse texto.

<sup>4</sup> O filósofo Valentin-Yves Mudimbe muito pertinentemente questiona os estatutos de construção de saberes e a ordem do conhecimento, considerando determinado discurso de poder e uma gnose africana, em *A invenção da África*.

seja oriundo do Ocidente deve ser desconsiderado, ou, no mais avançado ultraje, apropriado como ocidental para ser validado. Esse movimento condiciona o nosso olhar a perceber apenas a Europa – por conseguinte, o Ocidente – como fonte de saber, como espaço de produção e divulgação de conhecimentos, ao passo que as sociedades subjugadas, no processo de colonialismo, são destituídas disso. O queniano Ngũgĩ wa Thiong'o, em *Descolonizando a mente*, descreve esse processo como marca de um imperialismo: "A maior arma, empunhada e lançada diariamente pelo imperialismo contra essa ousadia coletiva, é a bomba cultural", cujo efeito "é a aniquilação da crença de um povo nos seus nomes, suas línguas, seu ambiente, sua herança de luta, sua união, suas capacidades e, finalmente, em si mesmos" (Thiong'o, 2025, p. 36). Historicamente, o complexo continente africano foi definido, pela ordem colonial europeia, como um espaço hostil, falido, depreciado e improdutivo de saberes<sup>5</sup>. Associado à fome e à pobreza, à falta de tecnologias sociais eficazes e à ineficiência de progresso. Ideias falsas, relativas, arbitrárias e próprias à lógica de dominação que submete os povos africanos a uma posição passiva frente à historiografia mundial. Não distante disso, as produções literárias africanas eram apresentadas como escassas. Ao acessar um número significativo de obras literárias, pude compreender que havia, na verdade, um apagamento, um *blanchiment*, de parte daquilo que era produzido. Pude ter contato com outras narrativas, que, por sua vez, apresentaram outras sociedades, mais complexas, menos escassas e falidas do que o olhar eurocêntrico me sugeria. Fratura<sup>6</sup>. O continente africano era outro.

---

<sup>5</sup> O filósofo alemão Georg Friedrich Hegel, em *Filosofia da História*, categoriza quatro regiões históricas – o Oriente, a Europa Germânica, a Grécia e o Império Romano –, chegando a desconsiderar a África, julgada pouco contributiva à História do mundo. E quanto ao africano, de acordo com o pensamento hegeliano, este representaria o "homem natural, selvagem e indomável", tendo por principal característica o fato de que "sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência" (Hegel, 2008, p. 84). Considerando o efeito de um projeto complexo de caracterização depreciativa do continente africano, o senegalês Felwine Sarr julga que "chega a ser eufemismo ressaltar a violência simbólica com que o destino de centenas de milhões de pessoas foi considerado, tratado, representado, inscrito no imaginário coletivo sob a égide do fracasso, do déficit, da carência, da deficiência e da tara congênita por parte dos meios de comunicação e de uma farta literatura" (Sarr, 2019, p. 9). Sobre a contribuição africana para a humanidade, nas ciências e na filosofia, ver, em especial, *Civilização ou barbárie*, de Cheikh Anta Diop. Em se tratando da caracterização de processos vinculados à desqualificação de saberes produzidos por comunidades negras, Carter Godwin Woodson, em *A des-educação do negro*, traça um importante panorama dos problemas causados por um sistema de educação que aprofunda desigualdades sociais. E quanto à reflexão sobre alguns dos problemas mais frequentes de uma filosofia negro-africana e de uma etnofilosofia, ver TOWA, Marcien. *A ideia de uma filosofia negro-africana*. Curitiba: NEAB-UFPR. Belo Horizonte: Nandyala, 2015. HOUNTONDJI, Paulin J. *Sobre a "filosofia africana"*. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.

<sup>6</sup> Dialogo, ao longo de todo o texto, com as ideias de Malcom Ferdinand, em cuja teoria se baseia nas fraturas sociais provocadas pela colonialidade.

O que quero questionar não se trata de uma falsa simetria entre os processos literários, em África e na Europa, como ambivalentes. Conto, pelo contrário, evocar um sistema literário de matriz africana, ao longo de períodos históricos determinados, fundado a partir dos contatos produzidos na formação das sociedades. E sabe-se que das culturas africanas<sup>7</sup>, o Brasil é tributário<sup>8</sup>. Em grande medida, isso é fruto do trânsito sociocultural advindo da experiência histórica da escravização de africanas e africanos, no território nacional, e das populações negras formadas após esse processo. Mutuamente, as culturas brasileiras exercem forte influência, em especial, nos países de língua portuguesa.

Do lado de cá do Atlântico, no Brasil, no Haiti, na Colômbia, nos Estados Unidos da América, outras experiências, com ressalvas, assimiláveis. As literaturas produzidas por pessoas racializadas ainda estavam à margem das estruturas de poder sociocultural. Partir de leituras de autoria negra, especialmente feminina, para mim, indica uma avaliação social crítica de *Sujeitas*<sup>9</sup> que redefinem e opõem determinada narrativa histórica nacional condicionada pelo pensamento social patriarcal e branco. Quando, a título de exemplo, Carolina Maria de Jesus, em seu notável *Quarto de despejo*, louva a Abolição formal da escravatura, no Brasil, e, ironicamente, constata que "a escravatura atual" é, na verdade, "a fome" (Jesus, 1960, p. 27), a autora pensa conosco um país que produz um contexto social vulnerável às populações antes escravizadas – "a liberdade sem recursos materiais era um outro tipo de escravidão", conforme escreve a notória intelectual afro-estadunidense Saidiya Hartman. Notadamente, uma crítica pungente sobre o contexto em que essas pessoas estão sujeitas, vulnerabilizadas, sem acesso a uma vida digna ou direitos básicos, como a segurança alimentar. Narrativa diferente daquilo que consta nos compêndios da História nacional,

---

<sup>7</sup> Sobre a influência cultural africana, no escopo das artes, ver VALLADARES, Clarival do Prado. O impacto da cultura africana no Brasil. In MUSEU DE ARTE DE SÃO PAULO ASSIS CHATEAUBRIAND. *Histórias afro-atlânticas*: antologia. CARNEIRO, Amanda; MESQUITA, André (Org.). São Paulo: MASP, 2022.

<sup>8</sup> Dentre outras, a intelectual Lélia González se propôs a demonstrar como a sociedade brasileira se forma a partir das africanas e suas culturas. Um de seus principais legados é o desenho antropológico entre as formações socioculturais negro-brasileiras e latino-americanas em contato com algumas africanas. Para a intelectual, o arcabouço linguístico, *o modo de se falar à brasileira*, está vinculado a um traço preponderante de marca linguística do Kimbundu – língua da família Bantu. Em suas palavras, no Brasil, fala-se o "pretuguês". E, não diferente, esses aspectos podem aparecer como formas ficcionais assimiladas.

<sup>9</sup> Em *Memórias da plantação*, ao revisitar os conceitos de *Sujeito* e *Objeto*, conforme foram argumentados por bell hooks, em *Erguer a voz*: pensar como feminista, pensar como negra, a intelectual luso-cabo-verdiana Grada Kilomba sugere a adoção, em língua portuguesa, do termo *sujeita*, para demarcar uma posição política sobre quem a autora se propõe a refletir.

os quais, ao romantizar a Abolição, evidenciam a ação branca<sup>10</sup> em detrimento do apagamento das resistências negras e indígenas, no país, e chega mesmo a justificar determinada reivindicação pela reparação aos senhores de engenho, conforme consta em *Casa-grande & senzala*, de Gilberto Freyre. A fome da qual trata Carolina Maria de Jesus se relaciona a um fenômeno social, englobando processos complexos, como a falta de trabalho formal, a privação de liberdade, a falta de acesso a terras, para plantar, colher, produzir, consumir *etc.* Em síntese, o ciclo de produção, como a *plantation*<sup>11</sup>, que se inicia no processo colonial resulta em um favorecimento das famílias de senhores de engenho, pois, a Monarquia nacional não os privou de continuar a produzir onde antes pessoas escravizadas trabalhavam em benefício dessas famílias escravizadoras, enquanto, para as e os recém-livres, deixar de ser escravizadas (escravizados) parecia bastar.

Com emoção, me lembro de um episódio parecido com esse descrito por Carolina. Após o resultado do vestibular, em 2011, comentei com minha família sobre a aprovação na Universidade de Brasília (UnB), para o curso de Letras. Minha mãe, que tinha concluído o Ensino Médio e jamais havia considerado ingressar em uma universidade, muito emocionada, me disse: "Meu filho, eu estou muito feliz com sua aprovação. É uma pena que a sua mãe não tenha dinheiro para comprar algo e preparar uma comida especial para você. Eu faria um churrasco para comemorar essa vitória". Eu escutei e compadeci, sem exigir algo em troca, apenas procurando respeitar aquela situação. Passados alguns dias, para me matricular, ainda não tinha completado 18 anos. Ela, então, me acompanhou. Inscrição realizada, saímos para voltar à nossa casa, que, à época, era na Cidade Estrutural. Ainda muito emocionada, me convidou, silenciosamente, para irmos até à Rodoviária do Plano Piloto a pé. Até hoje não lhe perguntei se aquela caminhada de quase 4 quilômetros era proposital, em razão da falta de dinheiro para pagar nossas passagens. Sei, sim, que aquele era o momento de partida para uma vitória que mudaria nossas histórias. A universidade passaria a ser,

---

<sup>10</sup> Contudo, a "abolição da escravatura, atribuída quase sempre ao humanitarismo das elites saídas das independências e às pressões da Grã-Bretanha no século XIX, pode ser legitimamente considerada como o triunfo de uma luta de longa duração dos escrav[izad]os africano" (2009, p. 349), como argumenta Elikia M'Bokolo em *África negra: história e civilizações*.

<sup>11</sup> Na primeira edição de *Memórias da plantação* em português brasileiro, a tradutora Jess Oliveira assim define: "A *plantation*, plantação em português, foi um sistema de exploração colonial utilizado entre os séculos XV e XIX, principalmente nas colônias europeias nas Américas, que consistia em quatro características principais: grandes latifúndios, monocultura, trabalho escravizado e exportação para a metrópole. Esse sistema criava ainda uma estrutura social de dominação centrada na figura do proprietário do latifúndio, o senhor que controlava tudo e todas/os ao seu redor" (Oliveira *in* Kilomba, 2019, p. 29).

para mim, a mata para a qual eu fugiria e onde encontraria outros *malungos*. Para mim, a universidade passa a ser, pois, um espaço social de refúgio.

Ao passo que Carolina Maria de Jesus constata um fenômeno social de vulnerabilidade, outras autoras e outros autores evocam o processo contrário, o de redefinição da dominação pelas vias das estratégias políticas resistentes. Marcelo D'Saete, nos romances gráficos *Cumbe* e *Angola Janga*, revisita espaços de resistência negra, no processo colonial, e a germinação dos Quilombos, particularmente, o de Palmares, na Serra da Barriga (AL). Em ambas produções gráficas, as matas não são acessórias à ação política. São, sobretudo, espaços de refúgio, abrigando outra lógica de vida social, bem como a *caatinga* árida, espinhosa, dura, em *Os sertões*, de Euclides da Cunha, que parece beneficiar sertanejos, vaqueiros que conheciam o espaço, com ele se relacionavam e, assim, estavam protegidos frente ao ataque da armada, na Guerra de Canudos (1896-1897).

Evocando esses sistemas literários produzidos a partir do contato com as culturas africanas e suas diásporas<sup>12</sup>, procurei definir como ponto de partida um conjunto de narrativas produzidas nas sociedades cujas comunidades<sup>13</sup> negras representam um número expressivo da população<sup>14</sup> – Brasil, Colômbia, Estados Unidos da América, Haiti, Martinica, Reunião. E graças a isso, cheguei a um lugar comum sobre o qual formavam-se também sistemas sociais alternativos<sup>15</sup>, *quilombos*, *cumbes*, *palenques*, *marronagem*. Comparando territórios diversos, em contextos variados, pude concluir que, embora experienciando diferentemente, uma mesma estratégia foi adotada para responder ao jugo colonial – a da fuga – e um mesmo espaço foi transformado em território livre de dominação colonial – as matas. Tendo por base textos ficcionais e não-ficcionais, combinando a fuga de pessoas escravizadas e as matas, me encontrei no ponto central desta tese.

Quando posicionei Euclides da Cunha e Djaimilia Pereira de Almeida, Solmerly Casseres Estrada e Ngũgĩ wa Thiong'o, Jacques Roumain e Chinelo Okparanta, não o fiz para julgar o que caracterizaria uma, um, para descaracterizar a outra, o outro. O meu intuito foi, especialmente, comparar diferentes produções literárias pelo prisma da História das sociedades negras. Para tal,

---

<sup>12</sup> Sobre os contornos mais contemporâneos dessas diásporas, ver HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. SOVIK, Liv (Org.). Tradução de Adelaine La Guardia Resende *et al.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

<sup>13</sup> A própria ideia de "comunidade" é revisada por Achille Mbembe em seu livro intitulado *A comunidade terrestre*. O autor camaronês desenvolve reflexões sobre a constituição de um conjunto amplo e interdependente de seres vivos, dentre eles, humanos, outros animais e vegetais.

<sup>14</sup> Ainda que, como no caso dos Estados Unidos da América, seja uma expressão política, e, não, populacional.

<sup>15</sup> Tomo de empréstimo o termo de Beatriz Nascimento, para quem os quilombos, as favelas e outras organizações de ordem social entre pessoas negras representavam uma estrutura social sistemática alternativa.

defini como força motriz de análise essas *narratividades quilombistas*, ou um conjunto complexo de textos em cujas formas estruturais a resistência das populações negras se prefigurava, na expressão de disputa e luta pelo direito à terra (repressão colonial), ou pela aliança de violentados com as matas, sendo ainda essas últimas compreendidas como espaços de refúgio, ou pelo traçado político objetivado pelas alianças de solidariedade entre pessoas negras e suas experiências de resistências.

De alguma forma, essas *narratividades* passaram a me indicar a elaboração de sistemas sociais variados, nos espaços de matas transformados em territórios de liberdade e de rejeição à forma colonial. Por isso mesmo, o fazer quilombola dinamizava-se com um saber ecológico. A atividade humana, nas matas, nesse sistema complexo de relações, sugere modos específicos de vida social: de um lado, a formação de comunidades tradicionais, em boa parte, percebidas como integradas a outras formas de existência<sup>16</sup>; do outro, a ação extrativista de base capitalista, que sustenta consubstancialmente as estruturas econômicas de grupos sociais determinados, no meio de produção. Em se tratando do modelo depreciativo de relação com outras espécies, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro analisa determinado gesto científico de isolamento-modelo do ser humano em relação às demais existências, o que corporifica a humana, segundo o autor, como "análoga biológica do Ocidente antropológico" (2015, p. 18).

O ato fundamental mítico do colonialismo é a destruição das matas e a dominação de comunidades sociais – a imagem da chegada de colonizadores, vindos às caravelas, demarcando um espaço "inexplorado", desmatando e ocupando-o, instalando as instituições de dominação social. Contudo, essa imagem histórica não se restringe aos séculos XIV, XV ou XVI. Dados de desmatamento na Amazônia brasileira, no governo de Jair Messias Bolsonaro, divulgados pelo Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia (Imazon)<sup>17</sup>, atestam a íntima relação entre o desejo colonial e o desmatamento. Thomas Sankara, importante líder político burkinabè, muito pertinentemente disse que "essa luta pela árvore e pela floresta é, sobretudo, uma luta

---

<sup>16</sup> Ver, especialmente: *A queda do céu*: palavras de um xamã yanomami, de Davi Kopenawa e Bruce Albert.

<sup>17</sup> Disponível em:

<<https://imazon.org.br/imprensa/amazonia-perdeu-quase-3-mil-campos-de-futebol-por-dia-de-floresta-em-2022-maior-desmatamento-em-15-anos>>. Acesso em: 14 abr. 2023.



anti-imperialista. Afinal, o imperialismo é o incendiário de nossas florestas e nossas savanas"<sup>18</sup>. Colonialidade e domínio extrativista sobre os seres estão intimamente ligados<sup>19</sup>. O amálgama do rapto e da escravização de pessoas de origem africana, no Brasil e nas Américas, especialmente, oriundos da Costa do Benin, é a cultura de produção agrícola, as *plantations*. A produção de bens, como a cana-de-açúcar, algodão, tabaco e café, é o motivo dessa dominação social e, em sua gênese, a ideia preponderante de que o homem europeu-ocidental detinha o poder soberano e indivisível sobre outras pessoas e sobre os demais seres naturais – contexto justificado por uma estrutura religiosa-filosófica-científica<sup>20</sup>. Em contraposição ao colonialismo, ex-escravizados formam sociedades autônomas e reverterem a lógica colonial de dominação do espaço natural. Dessa vez, as matas abrigam povos, comunidades, pessoas e sugerem um outro modo de vida, como estratégia de resistência.

Gostaria de argumentar que, mesmo nas produções literárias em que as estratégias de resposta à violência colonial acontecem nas matas, por vezes, o vetor interpretativo pode resultar na tomada de dois caminhos figurados. Ao visar essas experiências de acordo com a perspectiva colonial, o sujeito negro é representado como desintegrado de suas relações próprias com a Natureza, nos âmbitos individual e coletivo e, disso, sua falta de legitimidade no debate ecológico. Isso descaracteriza a principal razão da crise ecológica, isto é, o colonialismo e sua manutenção. Outra possibilidade de interpretar esses processos enfatiza as relações estabelecidas, por sujeitos

---

<sup>18</sup> Discurso proferido no dia 5 de fevereiro de 1986 e intitulado "Sauver l'arbre, l'environnement et la vie tout court". A transcrição em língua francesa do documento está disponível em

<<https://www.thomassankara.net/sauver-larbre-lenvironnement-et-la-vie-tout-court-5-fevrier-1986>>. Sua versão em português brasileiro consta em:

<<https://traduagindo.com/2022/02/04/thomas-sankara-salvar-a-arvore-o-meio-ambiente-e-a-propria-vida>>. Acessos em: 14 abr. 2023.

<sup>19</sup> Kathryn Yusoff, em *Um bilhão de Antropocenos negros ou nenhum*, argumenta, inclusive, que a categorização racial da Negritude e a mineração do Novo Mundo compartilham suas origens, sugerindo que o fundamento do Antropoceno é a aliança entre a atividade geológica extrativista e a dominação colonial de base escravocrata.

<sup>20</sup> O instrumento discursivo através do qual o colonialismo perfaz uma pretensa justificativa é, dentre outros, o das ciências, transformadas em elementos políticos para dominação social. Mudimbe descreve o modo como os Dogons desenvolveram saberes astronômicos, mesmo que sem um aparato tecnológico moderno. Ao fazer essa descrição, o autor democrático-congolês relata determinada negação de cientistas ocidentais sobre esses conhecimentos. Isso porque há uma "crença de que, cientificamente, não há nada a se aprender com *eles* a não ser que já seja *nosso* ou que venha de *nós*" (2019, p. 40. Grifos do autor). Nesse contexto, as ciências parecem ser próprias do Ocidente, considerado como o detentor e "descobridor" de conhecimentos, à medida que outras sociedades são caracterizadas como selvagens e rudimentares. De modo mais complexo, "a novidade está no fato de que o discurso sobre *selvagens* é, pela primeira vez, um discurso onde um poder político explícito pressupõe a autoridade de um conhecimento científico e vice-versa. O colonialismo torna-se seu projeto e pode ser pensado como uma duplicação e efetivação do poder dos discursos ocidentais sobre as variedades humanas" (Mudimbe, 2019, p. 40-1. Grifo do autor).

negros, entre outros seres vivos e sua posição no mundo, contestando, significativamente, os percalços da violência colonial, revelada, também, na mudança de paradigma antropológico entre seres humanos e os vegetais. Portanto, dois são os caminhos: perceber o sujeito negro integrado e, assim, ecológico *ou* vê-lo como aquele que não participa de um círculo social em nome de determinada luta ecológica. Como aquelas que mais intensivamente sofrem esses percalços ecológicos, oriundos de uma manutenção colonialista de apropriação e domínio irrestrito de terras promovida por grandes empresas e pelo mercado capitalista, as comunidades quilombolas, seus descendentes e outros sujeitos negros devem estar no centro do debate político sobre engajamento por mudanças ambientais. Assim, surge a ideia segundo a qual uma ecologia implica a crítica ao colonialismo. No Brasil, o mais notório intelectual desse domínio por um saber quilombola foi Antônio Bispo dos Santos, também conhecido como Nego Bispo.

Por essas e tantas outras razões, nos quilombos, palenques e na marronagem, consolidam-se modos de existência humana que escapam à forma colonial de prática social, notadamente na relação entre o ser humano e o vegetal: "quilombos, *marrons* e *palenques* são, primordialmente, sociedades contra a *Plantation*" (Fagundes *in* Ferdinand, 2022, p. 315. Grifo do autor). É assim que, para a martinicana Suzanne Césaire, o comportamento social do sujeito caribenho, mais precisamente, do martinicano, assemelha-se ao dos vegetais, tornando-o um *ser-humano-planta*, ou aquele que abandona a tentativa de dominação da natureza. O desejo de domínio da natureza é aquilo que funda a lógica colonial. Corpos fragmentados, fraturados, dominados a favor de uma lógica destrutiva e truculenta, como escreve o engenheiro ambiental, intelectual e ambientalista martinicano Malcom Ferdinand, importante pensador a partir do qual fundamento algumas das minhas reflexões. Nas matas, as sociedades autônomas são fundadas por esses sujeitos outrora escravizados, e através delas, a constituição de uma outra forma de relação com a natureza, isto é, um exercício potente e fundante de continuidade social, sem desconsiderar todas aquelas formas de vida que nos circundam.

Metodologicamente, ao correlacionar quilombos, palenques e marronagem, procuro evidenciar um modo a partir do qual as Histórias das sociedades se relacionam comparativamente, mediante um elemento histórico-social comum, cada qual à sua maneira. Embora distintas, essas sociedades compartilham do jugo colonial, do sequestro negro-transatlântico e da fundação de ordens institucionais operadas pela estrutura racializada. No Brasil, nas Américas hispânicas, nas

Antilhas e no Caribe, o fortalecimento de alianças políticas entre pessoas escravizadas produziu um modelo de sociedade autônoma cuja forma de vida se distinguia daquela vivida sob a violência colonial. O historiador congolês Elikia M'Bokolo preconiza que "do século XVI à abolição definitiva da escravatura, a *quilombagem* foi uma constante da história das sociedades escravagistas americanas" (2009, p. 349. Grifo do autor). Ainda em suas palavras, sobre as formas de resistência, alguns são os termos definidores: "*cimarron*, *quilombo*, *palenques*, no que se refere aos mais importantes, e *rochelas*, *mocambos*, *magotes*, *cumbés*, *coitos*, *ladeiras*, *palmares*, para as variantes tardias e menores" (M'Bokolo, 2009, p. 349. Grifo do autor). Segundo Richard Price e Sally Price (2004), o termo *marron*, em língua francesa, advém de "*cimarrón*, palavra derivada da língua dos Indígenas Taínos, das Grandes Antilhas". Ainda de acordo com os autores, eram conhecidas sob o nome de *palenques*, *quilombos*, *mocambos* ou *cumbes*. Outro importante aspecto é que "essas novas sociedades eram de escalas diversas: minúsculos agrupamentos dispersos em menos de um ano ou poderosos Estados que contavam milhares de membros, se perpetuando sobre gerações, e até mesmo séculos" (Price; Price, 2004, p. 9. Grifo dos autores. Tradução minha<sup>21</sup>).

Quilombo (*palenque* ou *marronagem*) significa, a partir do espectro histórico-social, um modelo de sociedade autônoma fundada por pessoas escravizadas, que, em resposta à violência colonial, se abrigaram em matas – ou nas altas matas de morros, *cimarrones*<sup>22</sup> – para formar novos grupos sociais, nos quais outras pessoas escravizadas poderiam se refugiar e compô-los. O *Ministerio de Educación Nacional de Colombia*, que produziu *El Atlas de Culturas Afrocolombianas*, elaborou um panorama sobre as culturas das populações negras no país e traz, assim, a seguinte descrição:

Desde o início do período colonial, muitos escravizados tornaram-se *cimarrones* e formaram pequenos bandos nas montanhas. Desenvolveram espontaneamente uma consciência de grupo até se tornarem *apalencados* e fundarem assentamentos autônomos chamados *palenques*. Essas comunidades agrícolas localizavam-se em áreas de difícil acesso, protegidas por fortificações em forma de paliçadas e valas escondidas, e defendidas por pessoas equipadas com arcos, flechas e armas de fogo. [...]

O Palenque de San Basilio, localizado a 60 km de Cartagena, é uma comunidade de descendentes de africanos fugitivos do século XVII. Domingo Bioho era o líder mítico cuja ferocidade era registrada nos relatórios que os governadores da província de

---

<sup>21</sup> Do original: "Le mot français *marron* vient de l'espagnol *cimarrón*, mot dérivé de la langue des Indiens Taínos des Grandes Antilles. [...] Connues sous le nom de *palenques*, *quilombos*, *mocambos* ou *cumbes*, ces nouvelles sociétés étaient d'échelles diverses : minuscules bandes éteintes en moins d'une année ou puissants États comptant des milliers de membres, se perpétuant sur des générations, voire des siècles". (Price; Price, 2004, p. 9. Grifo dos autores).

<sup>22</sup> Por conta da geografia do território *palenquero*, a denominação que se conferia às pessoas refugiadas era a de *cimarrones* – etimologicamente, este seria também o termo que deu origem às expressões em línguas francesa – *cimarrón* → *marron*; *cimarronaje* → *marronnage* – e inglesa – *maroon*.

Cartagena enviavam à Coroa. A partir de 1603, a fuga de escravizados da cidade de Cartagena e arredores preocupava as autoridades. Os fugitivos não apenas partiram com suas ferramentas agrícolas e armas de fogo, como também fundaram cidades nos pântanos inacessíveis da região. De suas fortalezas, desceram ao vale do Rio Magdalena para atacar embarcações que transportavam alimentos, ouro e todo tipo de mercadoria. A guerra durou quase um século até que, em 1691, o Rei da Espanha optou por negociações e lhes concedeu as terras onde haviam construído seus assentamentos.

Graças a documentos coloniais, sabemos que os palenques da costa caribenha, especialmente aqueles localizados nos Montes de María, como o Palenque de San Basilio, tinham uma economia de subsistência baseada no cultivo de mandioca e milho, e que estabeleciam contatos com escravizados de fazendas vizinhas, que serviam como intermediários para trocar pequenas quantidades de ouro extraído das areias auríferas dos rios usando armas de fogo (*El Atlas de Culturas Afrocolombianas*, 2003, p. 40-1. Grifos meus. Tradução minha<sup>23</sup>).

Após a Marcha do Movimento Negro, em 1988, Beatriz Nascimento concede entrevista a Januário Garcia e Vik Birkbeck. Na ocasião, a intelectual procura definir os contornos gerais dos quilombos e que, resguardadas as particularidades, se estende à compreensão de *palenques* e da *marronagem*. "A gente pode dizer tudo sobre o que é quilombo: é uma democracia, é uma organização social, é isso, é aquilo. É uma brecha no sistema" (Cultne, 2021), contudo, aquilo que mais lhe chamou a atenção foi o sentido da fuga: "A fuga. Fuga, no sentido quase musical da palavra. O momento em que você se sente com total controle. Que não necessariamente você precisa fugir para um outro espaço. Foge dentro daquele espaço" (Cultne, 2021). Nesse sentido, é um movimento de construção subjetiva emancipatória desses sujeitos, em suas próprias realidades, procurando lidar com o fardo da escravidão. Pode ser a consolidação subjetiva de uma estratégia de contestação e desobediência, ou aquela "arte da resistência cotidiana" – que se perfaz no ato de

---

<sup>23</sup> Do original: "Desde los inicios del periodo colonial muchos esclavizados se volvieron cimarrones y conformaron pequeñas bandas en las montañas. De manera espontánea fueron tomando conciencia de grupo hasta que se convirtieron en apalencados y fundaron poblados autónomos llamados palenques. Estas comunidades agrícolas se ubicaron en sitios de difícil acceso protegidos por fortificaciones en forma de empalizadas y fosos escondidos, y defendidos por gente equipada con arcos, flechas y armas de fuego.

El Palenque de San Basilio, situado a 60 km de Cartagena, es una comunidad de descendientes de cimarrones africanos del siglo XVII. Domingo Biohó fue el líder mítico cuya fiera quedó plasmada en los reportes que los gobernadores de la Provincia de Cartagena enviaban a la Corona. Desde 1603, la fuga de esclavizados de la ciudad de Cartagena y sus alrededores inquietó a las autoridades. Los fugitivos no sólo partían con las herramientas de labranza y las armas de fuego, sino que fundaban pueblos en las ciénagas inaccesibles de la región. Desde sus fortalezas descendían al valle del río Magdalena para asaltar las embarcaciones que transportaban víveres, oro y todo tipo de mercancías. La guerra duró casi un siglo hasta que, en 1691, el rey de España optó por la negociación y les otorgó las tierras en las que habían levantado sus poblados.

Gracias a los documentos coloniales se sabe que los palenques de la costa Caribe, en especial los que estaban situados en los Montes de María, como el Palenque de San Basilio, tuvieron una economía de subsistencia basada en sementeras de yuca y maíz, y que establecieron contactos con los esclavizados de las haciendas vecinas, quienes les servían de intermediarios para cambiar pequeñas cantidades de oro extraído de las arenas auríferas de los ríos por medio de armas de fuego" (*El Atlas de Culturas Afrocolombianas*, p. 40-1).

morosidade do trabalho campesino, na desarticulação da dominação colonial –, da qual nos fala James C. Scott (1990). Os quilombos são, ainda, organizados segundo conhecimentos precisos de comunhão – *quilombismo*<sup>24</sup> – definidos e marcados por traços culturais precedentes, advindos da experiência social no contexto africano de onde foram raptadas ou, quando nascidas nas Américas, da transmissão de conhecimento oral de antepassados, antepassadas – ancestralidade. Para Beatriz Nascimento,

Numerosas foram as formas de resistência que o negro manteve ou incorporou na luta árdua pela manutenção da sua identidade pessoal e histórica. No Brasil, podemos citar uma lista destes movimentos que, no âmbito "doméstico" ou social, tornam-se mais fascinantes quanto mais se apresenta sua variedade de manifestações: de caráter linguístico, religioso, artístico, social, político, hábitos, gestos, e assim por diante. Todas essas formas de resistências podem ser compreendidas como a História do Negro no Brasil. Não nos cabe aqui, porém, discorrer sobre esses movimentos. Um movimento de âmbito social e político é o objetivo do nosso estudo: trata-se do quilombo (*kilombo*), que representou na história do nosso povo um marco em sua capacidade de resistência e organização (2018, p. 274. Grifo da autora).

A descrição que a autora faz sugere uma segunda definição, mais ampla, do que seriam os quilombos. Do ponto de vista cultural, os quilombos são estruturas sociais negras cujo aspecto cultural fundamental esteja vinculado à resistência de pessoas negras em sociedades africanas, diaspóricas, rurais, urbanas, nas suas distintas formas de existência – do caráter linguístico a outras tantas formas de expressões culturais. Por essa acepção, as comunidades, anteriormente definidas como favelas<sup>25</sup>, também viriam a ser quilombos urbanos, conceito que se liga ainda à incorporação de cidades aos territórios quilombolas antes rurais. Aquilo que em todas essas comunidades se produz, culturalmente, é de traço negro-africano.

---

<sup>24</sup> Termo cunhado por Abdias Nascimento, acentuadamente, em *O Quilombismo*: documentos de uma militância Pan-Africanista.

<sup>25</sup> Importante contextualizar o uso do termo "favela" no Brasil republicano. Licia do Prado Valladares, em *A invenção da favela*, descreve: "É o Morro da Favella, já existente com o nome de Morro da Providência, que entra para a história através de sua ligação com a guerra de Canudos, cujos antigos combatentes ali se instalaram com a finalidade de pressionar o Ministério da Guerra a pagar seus soldos atrasados. O Morro da Favella, pouco a pouco, passou a estender sua denominação a qualquer conjunto de barracos aglomerados sem traçado de ruas nem acesso aos serviços públicos, sobre terrenos públicos ou privados invadidos. Conjuntos que então começaram a se multiplicar no Centro e nas Zonas Sul e Norte da cidade do Rio de Janeiro" (Valladares, 2005, p. 26). O termo que denominava o Morro advém de uma árvore, predominante na Caatinga. Muitos dos soldados do Exército Brasileiro, no contexto da Guerra de Canudos (1896-1897), se instalavam em morros repletos dessas árvores. Euclides da Cunha assim as descreve: "As favelas, anônimas ainda na ciência – ignoradas dos sábios, conhecidas demais pelos tabaréus – talvez um futuro gênero cauterium das leguminosas, têm, nas folhas de células expandidas em vilosidades, notáveis aprestos de condensação, absorção e defesa. Por um lado, a sua epiderme ao resfriar-se, à noite, muito abaixo da temperatura do ar, provoca, a despeito da secura deste, breves precipitações de orvalho; por outro, a mão que a toca, toca uma chapa incandescente de ardência inaturável" (Cunha, 2019, p. 83).

A proposta que intitula esse trabalho guarda alguns pressupostos. O primeiro deles, proposto por Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo), é de que o "ser quilombola" extrapola o "ser humano", categoria instável e marcada profundamente por lógicas de dominação. Outro pressuposto aparece no filme-documentário *Ôri*, de Raquel Gerber, roteirizado e narrado por Beatriz Nascimento, o de que o quilombo é um espaço – geográfico e político –, que também é mutável, desloca-se no tempo, e é, sobretudo, terra. Escolhi as matas como espaços de refúgio. Poderia ter escolhido as comunidades periféricas, a escola de samba, o terreiro, a baile funk, o *soul* e o *jazz*, o *blues*, o *R&B*, o *reggae*, a *cumbia*, o *reggaeton*, os corpos negros e suas memórias... No entanto, conto elaborar uma teoria segundo a qual a relação entre pessoas negras e a terra, os vegetais e seus elementos, passa a ser também um aspecto ontológico de formação político-cultural, produzindo, por sua vez, narratividades próprias.

Passando à estrutura da tese, cada parte que a constitui está emoldurada entre duas formas artísticas distintas. Imediatamente após o título de cada parte que integra o corpo do texto, há uma obra visual, seguida de uma narrativa ficcional, que desenvolvo ao longo de todos os capítulos. Ainda que essas obras não sejam analisadas, nem tratadas como parte da teoria sobre a qual me proponho a argumentar, elas nos levam a uma cena icônica em que as reflexões críticas se revelam aos poucos. A cada entrada de texto, um convite sutil para a observação.

Para a ORGANICIDADE, escolhi a obra intitulada "*Rituel slavefest på en sukkerplantage i Surinam*" ou "*Ritual de dança de pessoas escravizadas em uma plantação de açúcar no Suriname*" (1707), do neerlandês Dirk Valkenburg. Nessa tela, vê-se umas dezenas de pessoas pretas reunidas. Em primeiro plano, há mulheres e homens adultos, crianças, cachorros, alguns instrumentos musicais, cachimbos, adereços, plantas domesticadas, em um singelo jardim. Algumas dessas pessoas dançam. Outras tocam instrumentos, comem, bebem, se beijam, observam. Duas mulheres carregam bebês, prendendo-os às costas. Ao fundo, algumas casas – sobre uma delas, um longo tecido branco hasteado –, um riacho – em cuja margem alguns se banham, e alguém carrega um pote de água sobre a cabeça – e uma mata. Conforme o título indica, trata-se de uma festividade, em uma plantação de açúcar, no Suriname. Ainda que esta não seja uma representação tradicional de uma comunidade quilombola, ela aponta para um lugar comum, entre a ritualística e a vida social entre pessoas escravizadas, em uma plantação. Mesmo que, no contexto colonial, tenha-se criado formas de sujeição, essas pessoas reelaboram suas práticas sociais. Esta obra se vincula à teoria

desenvolvida nesta parte da tese, em que questiono criticamente um dos principais aspectos do colonialismo: a hierarquização de seres humanos em relação a outras formas biológicas, e mesmo a outros humanos, tornados inferiorizados, produzindo uma estrutura de relação de poder forjada nos contornos da colonialidade. Em contrapartida, outras relações entre colonizados, inferiorizados nessa hierarquização, e os meios naturais são produzidas.

Quanto à HISTÓRIA SOCIAL, defini a obra "*Slave Hunt, Dismal Swamp, Virginia*" (1862), do anglo-estadunidense Thomas Moran. Uma mulher, um homem e (o que parece ser) uma criança de colo pretos fogem de um grupo de capitães do mato e de cachorros. Um desses bichos foi abatido pelo homem fugitivo, que empunha um bastão e uma faca. Toda a cena transcorre em uma região pantanosa, nas matas. A captura dessas pessoas escravizadas dá nome à obra: *slave hunt*. E o ambiente em que isso acontece complementa a ideia: *dismal swamp* ("pântano sombrio"). O que me faz perceber que, embora o motivo artístico pareça ser o de registrar a captura de negros fugitivos, o detalhe do pântano sombrio produz um efeito contrário – o de possibilitar a fuga e todas as estratégias vinculadas a essa ação. Ao recolher narrativas sobre experiências quilombolas, pude observar que as matas passaram a funcionar como espaços de refúgio, abrigando lógicas sociais distintas das coloniais, e que, a partir dessas matas, poderíamos acessar um número variado de histórias sociais.

Mais contemporânea, a fotografia "*On Gaama Burial Canoe, Aboikoni family members dance*" (2014), de autoria do italiano Nicola Lo Calzo<sup>26</sup>, emoldura a ORDEM SISTÊMICA. Membros de uma família Aboikoni dançam, sobre um barco, atravessando um rio. Tocam instrumentos musicais e hasteiam um tecido colorido, muito comum entre as comunidades *marron* da Guiana Francesa e do Suriname, de acordo com Richard Price e Sally Price, em *Les marrons*. Mais uma vez, as matas constituem parte integrante da composição artística e, a partir de então, essa obra nos conduz a um lugar mais complexo de liberdade.

---

<sup>26</sup> Lo Calzo produziu o projeto *Kam*, cuja fotografia mencionada integra e, nos termos do artista, trata-se de "uma narrativa pessoal e subjetiva sobre a memória como resistência. A memória em questão é aquela que opõe as armas da resistência e do conhecimento ao "abismo da escravidão", nas palavras do escritor francês Édouard Glissant. Ela assume a forma de um "arquipélago fotográfico" que atravessa o mundo atlântico e mediterrâneo, ocorrendo em diferentes territórios da África Ocidental, Europa, Caribe e Américas" (Lo Calzo. Tradução minha\*). No Brasil, o fotógrafo registrou o cotidiano de comunidades quilombolas, na representação do "Nego Fugido", em Acupe, no estado da Bahia. \*Do original: "is a personal and subjective narrative about memory as resistance. The memory in question is that which opposes the weapons of resistance and knowledge to the "abyss of slavery" in the words of French writer Edouard Glissant. It takes the form of a "photographic archipelago" across the Atlantic and Mediterranean world, taking place in different territories of West Africa, Europe, the Caribbean and the Americas" (Lo Calzo).

## **ORGANICIDADE**





*Rituel slavefest på en sukkerplantage i Surinam* ou  
*Ritual de dança de pessoas escravizadas em uma plantação de açúcar no Suriname* (1707), de Dirk  
Valkenburg (1675-1721). Óleo sobre tela.  
Acervo do Statens Museum for Kunst, 2023.  
Disponível em: <[open.smk.dk/artwork/iiif/KMS376](https://open.smk.dk/artwork/iiif/KMS376)>

## ***Capítulo 1: Entrada nas matas***

Pourquoi, dans cette guerre impitoyable, l'adversaire armé était souvent moins dangereux que la forêt, les fièvres, le climat et l'isolement [?]

*Le devoir de violence* (1968), de Yambo Ouologuem

Les pieds de l'Homme lourd patinent dans la ruse, où s'enfonce sa force jusques à mi-jambes / Les feuilles les lient des plantes mauvaises. Plane sa pensée dans la brume. / Silence de combat sans éclats de silex, au rythme du tam-tam tendu de sa poitrine / Au seul rythme du tam-tam qui syncope la Grande-Rayée à sénestre. Sorcier qui dira la victoire !

Trecho do poema "L'Homme et la Bête" (1956), de Léopold Sédar Senghor

Orgânico é aquilo que todas as vidas podem acessar. O que as vidas não podem acessar não é orgânico, é mercadoria.

*A terra dá, a terra quer* (2023), de Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo)

*Saída das águas oceânicas, entrada em solo vegetal. Descalços, sentimos, na planta dos pés, elementos pontiagudos, úmidos, arenosos, rígidos. Ao olhar para o céu, alguns fragmentos de luz esparsos, atravessando as folhas, os galhos, os troncos, as copas das árvores. Cores gradientes, que, aos olhos, compõem uma paisagem onírica. Ao tocar, texturas e sensações precisas. Ao sentir, cheiros diversos, alterados enquanto caminhamos e adentramos a mata. Petricor. Sons contínuos do vento, da chuva – quando há –, do balançar da vegetação, dos outros animais, que ali vivem. Alguns deles se aproximam, sugam, picam, quase minúsculos, sem que percebamos. Atenção redobrada, à espreita, procuramos um abrigo, um riacho, um fruto. Ao nos depararmos com um animal selvagem, percebemos, enfim, que ele sequer notou que éramos humanos. Sem força, servimos de presa. Relação fragmentada. Morte. O ser humano, algum dia, sem que ainda soubesse, atestou que talvez não fosse o centro do mundo.*

\*

*Organicidade*: termo derivado de "orgânico" e que, por vez, provém do latim *organicus* e do grego *organikós* (ὀργανικός), cuja raiz é *órganon* (ὄργανον), ambos referentes a "órgão" ou "aquilo que serve de instrumento". Desses mesmos termos, deriva a palavra *organismo*, que indica um sistema articulado em razão das funções desempenhadas por cada órgão. Mais tarde, a partir do século XVI, na língua francesa, o verbo *organiser* passou a designar a ação de tocar o instrumento "órgão" e, em meados do século XVIII, significava "ser dotado de uma estrutura" e "submeter algo a um método". Ao elencar a organicidade como ponto de partida para as análises, defino direta e indiretamente o método a partir do qual alguns conceitos se ligam e se relacionam entre si. De imediato, postulo que há uma estrutura complexa que circunda todos os seres existentes, ou aquilo que definiria como um organismo biológico mais amplo. Há um todo – o mundo – do qual todos os seres fazem parte e cada qual contribui para um funcionamento sistêmico<sup>27</sup>. O termo genérico mais comum para se referir à estrutura complexa integrante do mundo é o da Natureza. Dela, especifiquei o termo "matas".

Um argumento primordial é que se o ser humano compreendesse tanto a Natureza quanto as matas como estruturas orgânicas, constituídas por uma dinâmica inter-relacionada entre seres

---

<sup>27</sup> Ao argumentar sobre sistemas e formas naturais, no conjunto de relações compreendidas pluralmente, Achille Mbembe evoca uma "cadeia simbiótica", defendendo que "somos todos parte indissociável desse conjunto" (Mbembe, 2025, p. 21).

distintos do qual o próprio humano faz parte, poderia definir diferentemente um modo de se *relacionar* com o seu *entorno*<sup>28</sup>. E mais do que isso, poderia compreender o impacto desses organismos nas vidas cotidianas, em todas as ações como seres vivos. Como resultado dessas compreensões, outros esforços seriam empreendidos para recuperar *relações* sistemáticas menos desintegrativas. Advogar por uma dependência biológica, considerando uma estrutura natural complexa, produz como efeito uma reinterpretação social que confronta as principais atividades humanas degradantes e sugere, por sua vez, outras maneiras de integrar o humano ao meio natural. Para demonstrar esses processos, recolhi um conjunto de narrativas em cujas concepções de gênese vinculavam a existência humana interconectada a outras formas de vida. Nesta primeira parte da tese, revisito interpretações sobre o mundo, a criação humana, mais a relação entre humanos e outros vivos, além de avaliar o contexto a partir do qual certa hierarquização biológica é instrumentalizada na ação colonial. Desejo, conforme Édouard Glissant sugere, "pensar o pensamento" colonial, em contraposição ao contra-colonial.

Parece-me pertinente especificar aquilo que em *Colonização, quilombos* Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo) denominou *colonização* ou, em suas próprias palavras, "todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra" (Santos, 2019, p. 35). A colonização, que deve ser encarada como um *continuum*, suscita um processo historicizado. O dia 22 de abril de 1500, com a invasão portuguesa ao território indígena que mais tarde constituiria o Brasil, por mais pontual que seja, demarca o início de um processo que se estende continuamente. O estabelecimento de um sistema complexo social no qual fundam-se estruturas de dominação pode ser verificado naquilo que se resulta desse processo de invasão – comunidades indígenas e tradicionais, africanas e afro-diaspóricas estão minorizadas nas relações de poder, no país, por mais que representem, numericamente, grupos sociais majoritários, ao passo que aquelas pessoas que descendem de invasores ocupam posições de prestígio, nas dinâmicas sociais. Por isso mesmo que as estratégias contra-coloniais quilombolas continuam sendo essenciais para uma mudança de paradigma social. Tendo esse contexto por base, o autor sugere não a *descolonização*, mas a *contra-colonização*, ou "todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida

---

<sup>28</sup> Retomo a noção de *entorno* como alternativa àquela de *meio ambiente*, coadunando o pensamento glissantiano.



praticados nesses territórios" (Santos, 2019, p. 35). A ênfase nos processos de resistência e de luta é o que caracteriza a contra-colonização. Nesse sentido, não há uma destituição do colonial para reposicionar outra coisa, como se fosse possível suplantar esses processos, mediados por estratégias de "resgate" ou "refundação", uma cultura por outra – prática colonial, aliás. O que se enseja, portanto, é a defesa dos territórios livres, compreendidos como orgânicos em sua existência. Sem colonizadores, há outro modo de *ser-agir-relacionar-se*. Por conseguinte, graças à organicidade dessas comunidades, seus símbolos, suas significações e seus modos de vida são, a rigor, contra-coloniais. Parto, pois, do exercício de reivindicação de saberes que contestam um passado justaposto pela experiência do tráfico transatlântico que subalterniza africanas, africanos e seus descendentes. Reivindico, assim, uma tomada de posição autocentrada.

### 1.1 Dos princípios *ou* das origens

Algumas formas de elucidação da vida humana, na Terra, compreendem dinâmicas cuja relacionalidade entre entidade divina e criação humana diverge daquela comumente veiculada no Ocidente. No Brasil, para algumas culturas, como as de matriz africana, a relação entre a formação do mundo e determinadas atribuições divinas a seres configura outro modo de existência ou de comportamento. No candomblé, de tradição Iorubá, um *itan* descreve uma responsabilidade conferida ao caroço do dendezeiro por Olorum, o criador de todos os seres:

Quando o mundo foi criado, o caroço do dendezeiro teve uma grande responsabilidade dada por Olorum, a de guardar dentro dele todos os segredos do mundo. No mundo Iorubá, guardar segredos é o maior dom que Olorum pode dar a um ser humano. É por isso que todo caroço de dendê que tem quatro furinhos é o que tem todo o poder. Através de cada furo, ele vê os quatro cantos do mundo para ver como vão as coisas e comunicar a Olorum. E mais ninguém pode saber desses segredos, para não haver discórdia e desarmonia. É por meio dessa fórmula que o mundo tem seus momentos de paz. Existe também o caroço de dendê que tem três furos, mas a esse não foi dada a responsabilidade de guardar segredos (Yemonjá, 2002, p. 97).

Convém observar que esta narrativa relaciona a existência, as ordens sistemáticas do mundo e o vegetal, em posição considerável de agência. Os caroços de dendê comportam, dentro de uma ampla gama de funções, aspectos estruturais e extra-estruturais, naquilo que concerne à dinâmica de vida vegetal e ao papel desempenhado no contexto de práticas religiosas. Eles são caroços, a parte mais protegida do fruto e também a unidade iniciática da planta, dotados de determinada inteligência medida por circunstâncias de crescimento e plantio — em *A revolução das*

*plantas*, do botânico italiano Stefano Mancuso, as sementes são descritas como desempenhando atividade crucial às plantas: em condições propícias, elas *sabem* quando se desenvolver. No contexto da prática social religiosa, desempenham a função de desenvolver a planta de que extrai-se o azeite de dendê, considerado elemento sagrado nos ritos e atividades das comunidades tradicionais de matriz africana. Outra particularidade considerável do *itan* citado é a responsabilidade conferida pelo criador do mundo de o caroço guardar segredos e de ser, em alguma medida, o ser de conexão entre os quatro cantos do mundo – cada qual visto de um de seus furos – e Olorum. Testemunhar/Observar ("ver como vão as coisas") e comunicar. Por essa acepção, esse organismo vegetal tem a capacidade de observação, de testemunho das ações humanas, e as comunica ao criador do mundo. Fratura da onisciência unívoca divina. Ela se manifestaria, por assim dizer, em todos os elementos da Natureza, metamorfoseados de acordo com habilidades desenvolvidas em sua morfologia orgânica. Nesse sentido, deve-se considerar que as plantas guardam conhecimentos e saberes. O ser ainda vivo mais longo do mundo pode ser uma árvore – de acordo com o botânico francês Francis Hallé, em *La vie des arbres*. Não tão longa, se comparada à evolução humana, dos animais e dos vegetais, contudo, em se tratando de um ser vivo, demonstra a ancianidade de determinadas plantas frente à efemeridade animal. Esse importante aspecto e a capacidade de testemunhar eventos naturais significaria, assim, a razão pela qual o caroço de dendê de quatro furos parece melhor apropriado para guardar os segredos do mundo.

Em outros contextos sociais, formas vegetais assumem a função revelatória de processos alheios às dinâmicas excedentes às compreensões cognoscíveis. Assim contam os Mbäi-Moïssala, povos Sara, do Chade, como os primeiros seres humanos passaram a habitar o planeta:

Antigamente, não havia seres humanos na terra. Sou e sua esposa Bou-guére eram os únicos que moravam lá. Mas Bou-guére era velha e não tinha filhos, Sou já não a amava.

Um dia, de manhã cedo, Sou vai caçar no meio do mato. Ele caça em vão: nem mesmo a menor caça. Ele já estava voltando para casa quando, chegando perto de uma pedra, viu meninas dançando.

Ao vê-las, todo o seu corpo começou a tremer: correu para apanhá-las, mas as meninas fugiram.

Sou ficou sozinho, em sua rocha, pensando: "Bou-guére não me deu filhos; se eu pudesse pegar essas meninas e trazê-las para minha casa para torná-las minhas esposas". Ele parte, volta para casa; um toco atingiu seu pé direito: "Por que", disse Sou, "você bateu no meu pé direito?".

O toco lhe disse: "O que há de errado com você?" – Pronto, disse Sou, conheci algumas meninas; eu vou como para pegá-las; quando me veem, elas fogem. "Morda minha ponta", disse o toco. Sou morde a ponta.

O toco lhe disse: "Essas meninas são estrelas; se quiser pegá-las, semeie berinjelas brancas

atrás de sua casa. Quando elas crescerem, volte e me encontre". "Eu te amo mais do que tudo, minha tia", disse Sou.

Sou parte; ele semeia berinjelas roxas. Quando a berinjela já brotou, ele vai procurar o toco: "Tia, eu semei berinjela e ela já brotou". – Vá buscar uma liana *Yanre*, disse-lhe o toco, e esprema o suco nas berinjelas. Mas Sou pega um pouco de cipó vermelho, aperta, despeja o suco sobre as berinjelas. As estrelas não olham para as berinjelas roxas, não se preocupam com isso.

Sou pega seu machado para cortar o toco. O toco solta um grito: "Pelo menos uma palavra, meu sobrinho!" – Por que você me enganou, disse Sou, você não me mandou semear berinjelas roxas e derramar o suco da liana vermelha sobre elas?"

"Mas não! meu sobrinho, disse o toco, não é assim. Eu lhe disse para semear berinjelas brancas, derramar o suco da liana *yanre* em volta delas, depois ir embora e deitar-se à parte".

"Quando as estrelas descenderem ao campo, que colham berinjelas e encha a cesta; então você sairá nu e as expulsará, para que elas subam no ar e fujam. O suco da liana grudará em seus pés e elas terão dificuldade em voar. Pegue uma, deixe as outras irem".

Desta vez, Sou ouviu atentamente o que o toco lhe disse e cumpriu as suas ordens pontualmente. No meio da noite, as estrelas descem para colher berinjelas.

Sou sai nu atrás delas. Elas se esforçam para voar; Sou pega três e deixa as outras irem.

Ele as leva para sua casa. Logo lhe deram filhos: o filho mais velho, Sou o chama de Kag-guére; o segundo, Bou-Kateu; o terceiro, Kag-dame.

Sou constrói uma nova casa no fundo do seu recinto; ele morou lá com sua primeira esposa Bou-guére. Daquele dia em diante, os seres humanos povoaram a terra. É por isso que todos nós, os seres humanos da terra, somos filhos de Sou; mas as estrelas são nossas mães (Gourdeau, 1973, p. 19-20. Grifo do autor. Tradução minha<sup>29</sup>).

---

<sup>29</sup> Do original: "Autrefois, il n'y avait pas d'hommes sur la terre. Sou et sa femme Bou-guére étaient les seuls à y habiter. Mais, Bou-guére était vieille et n'avait pas d'enfants, Sou ne l'aimait plus.

Un jour, de bon matin, Sou s'en va à la chasse en plein cœur de la brousse. Il chasse en vain : pas le moindre gibier. Déjà il s'en retournait chez lui, quand, arrivé près d'un rocher, il aperçut des jeunes filles qui dansaient.

En les voyant, il se met à trembler de tout son corps : il court pour les attraper, mais les jeunes filles s'enfuient.

Sou restait seul à penser sur son rocher : « Bou-guére ne m'a pas donné d'enfants; si je pouvais attraper ces jeunes filles et les conduire dans ma maison pour en faire mes femmes ». Il se met en route, retourne à la maison; une souche heurte son pied droit : « Pourquoi, dit Sou, as-tu heurté mon pied droit? ».

La souche lui dit : « Qu'est-ce qui t'arrive? – Voilà, dit Sou, j'ai rencontré des jeunes filles; je vais pour les prendre; en me voyant, elles s'enfuient. – Mords ma tête » dit la souche. Sou lui mord la tête.

La souche lui dit : « Ces jeunes filles sont des étoiles; si tu veux les attraper, sème des aubergines blanches derrière ta maison; quand elles auront poussé, reviens me trouver. – Je t'aime plus que tout, ma tante », dit Sou.

Sou s'en va; il sème des aubergines noires. Quand les aubergines sont sorties, il va retrouver la souche : « Ma tante, j'ai semé des aubergines et elles sont déjà sorties. – Va chercher de la liane *yanre*, lui dit la souche, et presses-en le jus sur les aubergines ». Mais Sou prend de la liane rouge, la presse, en verse le jus sur les aubergines. Les étoiles ne regardent pas les aubergines noires, elles ne se dérangent pas pour cela.

Sou prend sa hache pour couper la souche. La souche pousse un cri : « Un mot au moins, mon neveu! – Pourquoi m'as-tu trompé, dit Sou, ne m'as-tu pas dit de semer des aubergines noires et d'y verser le jus de la liane rouge? »

« Mais non! mon neveu, dit la souche, ce n'est pas ainsi; je t'avais dit de semer des aubergines blanches, d'y verser le jus de la liane *yanre* tout autour, puis de t'en aller et de te coucher à l'écart.

« Quand les étoiles descendront dans le champ, laisse-les cueillir des aubergines et remplir leur panier; puis tu sortiras tout nu, tu les chasseras pour qu'elles s'élèvent en l'air et prennent la fuite. Le jus de la liane leur collera aux pieds et elles auront de la peine à s'envoler. Prends-en une, laisse les autres s'en aller ».

Cette fois, Sou a bien écouté ce que lui a dit la souche et il exécute ponctuellement ses ordres. Au milieu de la nuit, les étoiles descendent pour cueillir des aubergines.

Sou sort tout nu derrière elles. Elles s'efforcent de s'envoler; Sou en attrape trois et laisse les autres partir.

Ainda que assimilável a outras narrativas, cujo dispositivo criador é a ação intermediada por uma entidade mística superior, nota-se, aqui, uma divergência de outras mais conhecidas, exatamente pelo fato de que, na distinção entre outros seres vivos e os humanos, os últimos estão em posição relativamente desprivilegiada. O primeiro aspecto a ser considerado é que, por essa compreensão mítica, a Terra era habitada por outros seres e, por força maior de desejo, o ser humano foi criado por uma entidade divina. Interessante observar que o ser humano precisou ser criado, não criou-se a si mesmo ou teve sua legitimidade biológica demarcada pela semelhança<sup>30</sup> morfológica com a divindade – apenas parte de sua filiação. O episódio mítico da fundação humana, neste mito, está definido por uma violência de caráter sexual praticada por uma entidade divina, Sou. De acordo com Jean-Pierre Gourdeau, em *La littérature négro africaine d'expression française*, para os Mbaï-Moïssala, "no topo de seu panteão está Loa, criador do mundo e deus da chuva; Sou, sua emanção, é o primeiro ancestral e o herói civilizador: deu aos seres humanos fogo, sementes, ferramentas..." (1973, p. 19. Tradução minha<sup>31</sup>). Lamentando o fato de sua esposa Bou-guére não poder mais reproduzir, em razão da idade, Sou decide sair para caçar e, encontrando algumas moças, se surpreende, querendo tomá-las como reprodutoras – até o momento, o motivo para uma reprodução divina se equipara à narrativa comumente veiculada nas sociedades humanas. Sem êxito, porém, Sou lamenta e é, mais uma vez, surpreendido por sua tia<sup>32</sup> – um toco (no original, *une souche*), – a qual, magicamente, revela ao sobrinho que as moças se tratavam de estrelas. Ela lhe sugere, então, um plano de rapto das estrelas para, desse modo, o sobrinho reproduzir seus filhos, sob formas humanas – Kag-guére, Bou-Kateu e Kag-dame. A subversão da reprodução entre deuses passa a ser realizada entre seres dessemelhantes: as formas humanas são elaboradas a partir do

---

Il les emmène dans sa maison. Bientôt, elles lui donnent des enfants : le fils aîné, Sou l'appelle Kag-guére, le second : Bou-Kateu ; le troisième : Kag-dame.

Sou construit une nouvelle maison au fond de son enclos; il y loge sa première femme Bou-guére. A partir de ce jour-là, les hommes peuplèrent la terre. C'est pour cela que nous tous, les hommes de la terre, nous sommes les fils de Sou; mais les étoiles sont nos mères". (Gourdeau, 1973, p. 19-20. Grifo do autor)

<sup>30</sup> O escritor afro-colombiano Manuel Zapata Olivella problematiza o estatuto de semelhança divina, no romance *Changó, el gran putas*, opondo o deus de pele alva aos humanos de tom de pele mais acentuadamente escuro: "E quando nos vimos num espelho com a pele negra, não teremos dúvidas de que somos filhos de Satanás, porque, como pregam, o Deus branco faz suas criaturas à sua imagem e semelhança" (Olivella, 2023, p. 125-6. Tradução minha\*). \*Do original: "Y cuando nos veamos en un espejo con la piel negra, no nos quedarán dudas de que somos los hijos de Satán, pues, según predicán, el Dios blanco hace a sus criaturas a su imagen y semejanza" (Olivella, 2023, p. 125-6).

<sup>31</sup> Do original: "Au faite de leur panthéon trône Loa, créateur du monde et dieu de la pluie ; Sou, son émanation, est le premier ancêtre et le héros civilisateur : il a donné aux hommes le feu, les semences, les outils..." (Gourdeau, 1973, p. 19).

<sup>32</sup> Note-se que há uma variação morfológica entre seres de uma mesma família. Sou não tem forma física definida, à medida que sua tia está figurada como um elemento parte daquilo que já foi (ou continua a ser) uma árvore, o toco.



contato sexual entre um ser divino e as estrelas. O segundo aspecto notável desse mito fundacional é que o modelo de elaboração criativa humana envolve os conhecimentos de um toco – elemento vegetal –, o qual revela um processo de manejo místico para a entidade divina sobre o qual esta última desconhecia – a entidade não seria, portanto, onisciente. Primeiramente, Sou ignorava o fato de que as moças eram estrelas, e ainda não sabia como proceder em relação ao rapto. O segundo passo de revelação do toco foi definir os elementos básicos para esse procedimento – berinjelas roxas e a seiva de uma liana – ambas, vegetais. Tomar conhecimento de outros seres e de como proceder em determinada situação esteve, nesse contexto, condicionado àquilo que um toco revelou. O terceiro aspecto a ser levado em consideração é aquilo que constitui a objetividade do mito – sermos filhos de um ancestral divino (como pai) e de estrelas (como mães). A operação ontológica dessa compreensão de fundação humana remodela uma visão desconectada de nossas existências a de outros seres vivos dessemelhantes de nós. À medida que estabelecemos uma criatura como semelhante ao seu criador, como ocorre no modelo judaico-cristão, as conexões hierárquicas de toda sorte podem ser ensejadas: o ser humano, criado à forma divina, é tributário do poder hierárquico em relação aos demais seres naturais vivos, o qual se revela no exercício de poder conferido pela divindade hegemônica. Por fim, esse aspecto essencial diferenciativo cosmogônico está relacionado, especificamente no mito fundador, à separação de uma ontologia humanizada para outra cósmica – o que acarreta uma outra relacionalidade com seres dessemelhantes. O ser humano é, portanto, dependente, onto e biologicamente, à mesma proporção que não é proprietário<sup>33</sup> de forma alguma de vida além da sua própria.

Ainda em referência ao mito genesíaco dos Mbaï-Moïssala, aquele que teria induzido a reprodução de humanos tem acesso ao estratagema de rapto de reprodutoras (as estrelas) graças às revelações de sua tia, o toco, conforme descrito acima. Ocorre que, para acessar as revelações, Sou morde a ponta do toco, em um movimento iniciático daquilo que se alimenta de algo (ou de alguém). Para viver, é mister alimentar-se do outro. Não à toa, certo mundo, em François Rabelais, seria o estômago do gigante glutão Pantagruel. Há uma particularidade essencial da atividade glutônica como unidade relacional iniciática da vida animal, representada, por ora, pela divindade.

---

<sup>33</sup> De acordo com Achille Mbembe, "nos saberes ancestrais africanos, a humanidade não se considera dona e senhora da Terra" (Mbembe, 2025, p. 49) e, em *Poética da Relação*, Édouard Glissant faz referência a um debate, nas Antilhas, sobre a legitimidade da posse da terra, considerando que, se fôssemos levar em consideração o fator de filiação cultural, seriam os caribes e seus predecessores os "possuidores" do arquipélago.

Havendo a necessidade de alimentar-se, há a primordialidade de relacionar-se. A alimentação é, nesse sentido, uma das necessidades gerais mais indispensáveis que condicionam as relações entre o animal e os demais existentes. Diferentemente dos vegetais, que são *autotróficos* (capazes de sintetizar, estruturalmente, seu próprio alimento a partir de material orgânico), somos *heterotróficos* e, portanto, dependemos daquilo que outros seres produzem, para nos nutrirmos. Traçando um percurso arqueológico da alimentação, Massimo Montanari e Jean-Louis Flandrin, em *L'histoire de l'alimentation*, descrevem o processo segundo o qual a espécie humana dispôs de um aparato ainda restritivo de consumo e, aos poucos, aperfeiçoou técnicas de coleta, caça, pesca e, posteriormente, de cultivo, ampliando-o. O ser humano compreendeu que as plantas, como seres vivos, se reproduziam organicamente e que, por intervenção, poderia reproduzi-las. No domínio de base herbívora, compreender o funcionamento dos organismos vegetais significou, primeiramente, extrai-los, se relacionar com suas propriedades para sobrevivência e, subsequentemente, sendo possível, conhecê-las, para, enfim, domesticá-las (*Homo domesticus*). Com isso, quero dizer que a alimentação não representaria o primeiro dos fins atribuídos às relações entre os humanos e os vegetais. Procuro, inclusive, desmistificar a concepção evolucionista naquilo que se refere aos modos como as sociedades se relacionam ao longo do percurso histórico com as plantas. É pouco provável que tenhamos como definição uma linha evolutiva em que humanos e outros animais primeiro *apenas* utilizaram plantas e seus elementos para se alimentarem, depois, *apenas* para fins medicinais, como se um anulasse o outro. Esses processos podem acontecer simultaneamente. A imprescindibilidade da alimentação constitui, por ora, aquilo que exige uma tomada relacional entre o ser humano e os vegetais – prova disso é o desenvolvimento de tecnologias de manejo. Com a ascensão da agricultura, de novas funções sociais e o crescimento demográfico exponencial, o que ocorreu foi a mudança de paradigma cuja atividade de cultivo não se atrelava mais àquele que se beneficiaria disso. Potencializada, essa atividade, contemporaneamente, é mediada por um sistema econômico e exercida por, sobretudo, grandes e pequenos produtores agrícolas.

Do ponto de vista histórico, a domesticação de plantas, grãos, outros animais e demais elementos naturais significou uma virada de desenvolvimento humano, embora não seja de toda sua exclusividade, segundo James C. Scott (2021). A compreensão sobre a relação entre esses elementos designa igualmente essa mudança. Quando o *Homo erectus* descobriu o fogo, por exemplo, que o permitiu manipular diferentemente alimentos (animais, grãos e plantas), os efeitos genéticos e

fisiológicos da espécie foram consideráveis: "Se nos compararmos a nossos primos primatas, a extensão de nosso intestino é inferior a mais da metade, nossos dentes são muito menores e nós gastamos muito menos calorias para mastigar e para digerir" (Scott, 2021, p. 74. Tradução minha<sup>34</sup>). Isso denota a adaptação de nossos corpos, quando os comparamos evolutivamente com os de nossos ancestrais biológicos, os primatas – todavia, devo lembrar que não deixamos de ser heterotróficos. Por outro lado, a domesticação de plantas e animais também resultou em suas seleções genéticas – como a domesticação do lobo (*Canis lupus*), cuja derivação moderna é o cão<sup>35,36</sup> (*Canis lupus familiaris*), a partir do final da Era Glacial (cerca de 14.000 e 29.000 anos atrás), ou mesmo a evolução do milho, que teve uma mutação genética condicionada para produzir espigas com maior número de grãos. Em alguma medida, com a formação dos grupos sociais e o estabelecimento de ordem de trabalho, os animais viriam a tomar funções relacionadas à tração, ao manejo e à manipulação da terra, dentro de um contexto formativo da agricultura. Quanto às plantas, nesse mesmo contexto, havia a necessidade de sua replicação, cultivo, para fins domésticos – o que, ao longo do desenvolvimento social, transfigurou-se em diferenciação de tipo e modos de aplicação, quer seja por região, pois nem todo o globo progrediu da mesma forma, quer seja pelo aperfeiçoamento de técnicas específicas de manejo. Nos termos de Scott (2021), por volta de 10.800 anos antes da Era Comum<sup>37</sup> (a.E.C.), uma crescente demografia se desenvolveu em regiões mais úmidas, favorecendo a formação de comunidades sedentárias, na Baixa Mesopotâmia: o Natufian, ao sul do Levante, e a fase do pré-cerâmico em vilarejos neolíticos da Síria, Turquia central e do Oeste do Irã, baseadas, prioritariamente, nas culturas de cereais e de cultivo de animais. Outro dado significativo, por ele apresentado, é de que, entre 8.000 e 6.000 anos a.E.C., o *Homo sapiens*

---

<sup>34</sup> Do original: "Les effets génétiques et physiologiques d'au moins un demi-million d'années de recours à la cuisson sont considérables. Si nous nous comparons à nos cousins primates, la taille de notre intestin est inférieure de plus de la moitié, nos dents sont beaucoup plus petites et nous dépensons beaucoup moins de calories à mastiquer et à digérer" (Scott, 2021, p. 74).

<sup>35</sup> Em *Nove noites*, romance de Bernardo Carvalho, a domesticação dos cães, no contexto de aldeias Krahô, é levada ao extremo, quase que como uma dependência: "Chutar cachorros é um dos costumes mais notáveis da vida cotidiana na aldeia, reproduzido por todos desde a mais tenra idade até a velhice. Os Krahô são a prova viva de que o cão não é o melhor amigo do homem, mas um dos bichos mais imbecis que já surgiram na face da Terra. Por mais que sejam maltratados pelos donos, que os usam para caçar, os cães não vão embora. Quando levam um chute ou uma pedrada – o que acontece sempre que se aproximam mais do que meio metro de alguém –, saem ganindo, mas logo voltam para mendigar os restos de alguma comida" (Carvalho, 2006, p. 82).

<sup>36</sup> O moçambicano Luís Bernardo Honwana tensiona o desprezo mediante uma vida precarizada, no contexto social contemporâneo, tomando por mote o assassinato de um cão, em "Nós matamos o cão tihoso!" (1964).

<sup>37</sup> Utilizo ao longo do texto a expressão "antes da Era Comum" (a.E.C.) a fim de evitar o uso recorrente de "antes de Cristo" (a.C.).

começou a plantar uma gama de culturas ditas fundadoras: cereais e leguminosas, além de domesticar cabras, carneiros, porcos e bovinos. Isso contribuiu, naquela ocasião, para uma configuração social distinta dos antepassados.

Mas como saber quais animais, plantas e todos os seus constituintes podem ser ingeridos, sem o aparato da ciência e da cultura nutricional? Ainda que não haja resposta suficientemente satisfatória, poderíamos compreender que esse domínio se deu, não especificamente, mas sobretudo, graças à observação de comportamento e consumo de outros animais. Consumir aquilo que outros animais consumiam seguramente parece ser a estratégia melhor apropriada para determinada situação, conforme escreve o historiador francês Samir Boumediene, em *La colonisation du savoir*. Em *Batouala*, do franco-guianense René Maran, consta a descoberta do fogo pelo primeiro dos cães e a observação do ser humano como estratégia:

Um dia, o primeiro dos cães brincava de cavar o chão. Os cães adoram essa brincadeira. Ele já tinha cavado um buraco bem fundo, quando, de repente, soltou um uivo longo e doloroso. Ele pulava às vezes em uma perna, às vezes na outra, e gemia.

Intrigado com esse barulho e esses gestos desordenados, seu mestre aproximou-se do buraco, colocou o pé nele e iahou! foi queimado por sua vez... Ele tinha acabado de descobrir o fogo, e uma das piores manifestações de seu poder.

Isto é o que os remadores de Yakoma me disseram:

— Seus yakomas são abscessos inchados de imposturas, Bissibi'ngui. É graças a Iili'ngou, e somente a ele, eu lhe digo, que os seres humanos conhecem o fogo. Foi também ele quem construiu a terra, empilhou os kagas, desenhou a encosta dos rios. Mas foi Ipeu quem fez o primeiro homem e a primeira mulher... (Maran, 1921, p. 151-2. Tradução minha<sup>38</sup>).

O trecho elucida propriamente o processo de descoberta do fogo, posterior à domesticação dos cães, ainda que dentro do campo ficcional, porque, cientificamente, presume-se que aconteceram distintamente. Contudo, algo dessa narrativa parece-me apropriado a ser julgado. Enquanto *observa* outra espécie se relacionar com o fogo, o ser humano, então, assimila conhecimentos. O primeiro dos cães escava – atividade habilidosa própria da espécie. O animal se queima com o fogo, dadas as circunstâncias de chegada em uma camada quente do interior da Terra. Uiva. O seu mestre, Iili'ngou, o observa e repete os passos. Mesmos resultados: queimadura, dor.

---

<sup>38</sup> Do original: "Un jour, le premier des chiens jouait à fouir le sol. Les chiens adorent ce jeu. Il avait déjà creusé un trou assez profond lorsque, tout à coup, il poussa un long hurlement douloureux. Il sautait tantôt sur une patte, tantôt sur une autre, et gémissait.

Intrigué par ce bruit et ces gestes désordonnés, son maître s'approcha du trou, y mit le pied, et iahou ! fut brûlé à son tour... Il venait de découvrir le feu, et l'une des pires manifestations de son pouvoir.

Voilà ce que m'ont raconté les payeurs yakomas :

— Tes yakomas sont des abcès gonflés d'impostures, Bissibi'ngui. C'est grâce à Iili'ngou, et à lui seul, te dis-je, que les hommes connaissent le feu. C'est lui aussi qui a construit la terre, amoncelé les kagas, dessiné la pente des rivières. Mais c'est Ipeu qui a fabriqué le premier homme et la première femme..." (Maran, 1921, p. 151-2).

Assim, descobre o fogo em seu estado natural. Aqui, não podemos determinar o desenvolvimento tomado, na narrativa, pelas personagens. O que podemos considerar é que há, portanto, determinada potencialidade na observação de relações. Isto é, parte da racionalização das relações envolve o exercício de atenção sobre esses outros animais, entre si e entre dessemelhantes biológicos. Esse modo de observar outros seres vivos evidencia determinada integração do ser humano ao meio natural. Outras narrativas demonstram essa sequência de acontecimentos e de integração, naquilo que diz respeito a uma origem do mundo e à agência de outros seres, em relação entre semelhantes e/ou dessemelhantes. Dentre os povos Aduma, do Gabão, conforme André Raponda-Walker registrou, conta-se que assim descobriram as nozes, nas matas:

Um Caçador, – assim contam –, ia caçar de manhã cedo, com o seu cão. Caçava o dia todo sem matar nada. Ao anoitecer, ele e seu cachorro se perderam na floresta, tendo viajado quilômetros e quilômetros.

Então, ele decidiu se acomodar ao pé de uma árvore para passar a noite, com seu cachorro aconchegado entre as pernas. Eles passaram um dia e uma noite sem nada para comer.

No dia seguinte, ao amanhecer, o Caçador e seu cachorro avistaram uma quantidade de frutas arredondadas espalhadas pelo chão. O cachorro então começou a andar em volta da árvore, com o focinho no chão, cheirando a fruta, às vezes tentando mordê-la, mas rejeitando imediatamente porque a casca era muito dura. O homem, por sua vez, olhou para elas com olhos desejosos, perguntando-se se eram comestíveis ou não.

De repente, uma ideia lhe veio à mente. Ele pega sua faca de caça, pega uma dessas Nozes, abre-a com um só golpe, e retira com a ponta a amêndoa fresca e oleosa, do tamanho de uma avelã grande, que joga para o cachorro. Ele corre, cheira a amêndoa, agarra-a com os dentes, mordisca-a e engole-a...

Ao ver isso, o homem permanece pensativo. Depois, percebendo que o cão não sente nenhum desconforto, que pelo contrário parece muito satisfeito e espera outras amêndoas, abre uma segunda Noz, depois uma terceira, uma quarta, etc., e atira-lhe as amêndoas.

O cachorro as devora todas, contorcendo-se de alegria. O que incentiva o Caçador a prová-la por sua vez. Ele achou que tinham um gosto muito bom e, como ele e seu cachorro estavam em jejum há muito tempo, cada um comeu uma boa quantidade, para que não sentissem mais fome e pudessem partir novamente.

Feito isto, o homem tenta abrir um caminho pela floresta e consegue regressar à sua aldeia onde anuncia a sua descoberta a todos os habitantes.

Eles imediatamente levam suas cestas para coletar nozes, das quais desfrutam por vários dias. Terminado o suprimento, eles o renovavam todas as manhãs, desde que houvesse nozes nas árvores.

Segundo a lenda, foi a partir dessa época que os Negros começaram a comer nozes.

Os Bapounou atribuem esta descoberta ao clã familiar de Dibourekoumba, ao qual pertencia o nosso Caçador (Raponda-Walker, 1967, p. 88-9. Tradução minha<sup>39</sup>).

---

<sup>39</sup> Do original: "Un Chasseur, – dit-on, – s'en alla chasser de grand matin, avec son chien, chassa toute la journée sans rien tuer. A la tombée du jour, lui et son chien se trouvèrent égarés dans la forêt, tant ils avaient parcouru des kilomètres et des kilomètres.

Alors il décida de s'installer au pied d'un arbre pour y passer la nuit, avec son chien blotti entre ses jambes. Ils passèrent ainsi un jour et une nuit sans rien se mettre sous la dent.

Alguns pontos devem ser levados em consideração sobre todas essas histórias citadas, comparativamente. No mito de origem Mbaï-Moïssala, Sou caça, nas matas, e encontra as estrelas. Neste, de origem Aduma, o Caçador é um personagem central. Em ambas as narrativas, há a compreensão segundo a qual as matas abrigam determinado conhecimento e outros seres vivos – quer seja como a própria fonte da caça, quer seja como repositório daquilo sobre o qual o humano não sabe. Em outras palavras, há algo a aprender na (e com a) natureza<sup>40</sup>. Ademais, a anedota presente no romance de Maran, sobre o fogo, e esta última, sobre as nozes, tocam exatamente o domínio da descoberta ou da aprendizagem por meio da observação do comportamento de outro ser. Ili'ngou desconhecia o fogo – ou, ao menos, seus usos. O caçador, as nozes. Graças a um cão, aprendem algo. Juntos, seres dessemelhantes experienciam um fenômeno – em *Batouala*, o cão cava o chão, espontaneamente, reage; Ili'ngou vê e considera algo; no mito Aduma, ser humano e cão ensaiam comer o fruto, porém hesitam pela consistência da casca. De um modo ou de outro, seres vivos experienciam fenômenos e agem de modo autônomo, orgânico, mesmo que isso fuja da compreensão estritamente humana. E o que se destaca da "descoberta do fogo", no romance, é que isso tem a agência de um cachorro como centralidade. Nessa moldura narrativa, o ser humano interpreta aquilo que observa de uma outra espécie. O fogo, as nozes e o cachorro existem. Não

---

Le lendemain, au lever du jour, le Chasseur et son chien aperçurent une quantité de fruits arrondis qui jonchaient le sol. Le chien se mit alors à tourner autour de l'arbre, le nez à terre, flairant les fruits, essayant parfois d'y mordre, mais les rejetant aussitôt, parce que la coque était trop dure. L'homme, de son côté, les contemplait avec des yeux d'envie, se demandant s'ils étaient comestibles ou non.

Soudain, une idée lui vient à l'esprit. Il prend son couteau de chasse, ramasse une de ces Noix, l'ouvre d'un seul coup, et enlève avec la pointe l'amande fraîche et huileuse, de la taille d'une grosse noisette, qu'il jette au chien. Celui-ci se précipite dessus, flaire l'amande, la saisit avec ses dents, la grignote et l'avale...

A cette vue, l'homme demeure tout pensif. Puis, remarquant que le chien n'éprouve aucun malaise, qu'il paraît au contraire très satisfait et attend d'autres amandes, il ouvre une deuxième Noix, puis une troisième, une quatrième, etc., et lui jette les amandes.

Le chien les dévore toutes en frétilant de joie. Ce qui incite le Chasseur à en goûter à son tour. Il leur trouva fort bon goût, et comme ils sont à jeun tous les deux depuis longtemps, son chien et lui, ils en mangent chacun une bonne quantité, si bien qu'ils n'ont plus faim et peuvent se remettre en route.

Cela fait, l'Homme essaie de se frayer un sentier à travers la forêt et réussit à regagner son village où il fait part de sa découverte à tous les habitants.

Ceux-ci prennent aussitôt leurs paniers pour aller ramasser des Noix, dont ils se régaleront pendant plusieurs jours. Leur provision achevée, ils la renouvelèrent chaque matin, tant qu'il y eut des Noix dans les arbres.

A en croire la légende, c'est depuis cette époque que les Noirs commencèrent à manger les Noix de Brousse.

Les Bapounou attribuent cette découverte au clan familial de Dibourekoumba, auquel appartenait notre Chasseur" (Raponda-Walker, 1967, p. 88-9).

<sup>40</sup> Em *Thus spoke the plant*, Monica Gagliano argumenta que outros seres vivos, em especial, os vegetais, possuem sistemas de compreensão de fenômenos naturais e têm uma linguagem, ainda que o ser humano não os acesse. Para a autora, a planta é a mestra e o humano, aprendiz. Nesse sentido, as relações naturais são cognoscíveis e não exclusivas ao humano.

*passam a ser* após o humano "racionalizá-los". O que ocorre é que esses seres passam a compor um arquivo cognoscível das experiências humanas tornadas historicizadas. E desse modo, constitui-se um conjunto de interpretações do humano sobre aquilo que outros seres viventes partilham continuamente – havendo, inclusive, um repertório interpretativo variado sobre os mesmos fenômenos do meio natural. Essa "relação de partilha", como escreve Achille Mbembe (2025), (quase) nem sempre é percebida ou posicionada centralmente, quando julga-se a agência de outros seres que não os humanos. Assim, os modelos ocidentais sedimentam a operação ontológica desintegrativa e destrutiva característica do exercício colonial – *seres* passam a ser *coisas*.

Nessa contraposição ontológica, quando consideramos o Ocidente, alguns são os mitos genesíacos que posicionam as matas, os jardins, as florestas, as ilhas de vegetação robusta inabitadas como espaços primários de vida. Do lado mítico, os seres humanos são posicionados ao lado de seres pré-existentes, corpos vegetais, minerais, animais, anteriores à formação humana, cujo surgimento parece ser interpretado como uma ocasionalidade divina superior, bem-sucedida e (quase) perfeita, *opus magnum* de um deus criador. Em contrapartida, as teorias científicas modernas melhor admitidas relacionam eventos cósmicos naturais e o desenvolvimento de vidas integradas, em um complexo contínuo evolutivo. Nisso tudo, a compreensão de que os humanos compartilham o mesmo espaço de que outros seres dispõem e, ainda, de que dependem deles para sua subsistência.

Amplamente, seria difícil indicar a origem do motivo a partir do qual os seres humanos se veem como legitimamente superiores, proprietários de espaços e seres naturais sem que levemos em conta contextos definidos, quase que estritamente de ordem ontológica – por exemplo, a contribuição do pensamento judaico-cristão feudal e de suas Instituições para as Empresas coloniais europeias e seu desastroso resultado cosmocida<sup>41</sup>, na Era Comum. Poderíamos, além disso, definir esse traço auto-antropo-centrado considerando todos os esforços que as ciências naturais e sociais modernas empreenderam para diferenciar os seres humanos, atribuir-lhes domínios próprios,

---

<sup>41</sup> O termo *cosmocídio*, neologismo proposto pelo escritor congolês Sony Labou Tansi, na peça *Conscience de tracteur*, refere-se à aniquilação-ausência de formas variadas de conhecimentos-perspectivas de vida e ontologias, no processo de dominação colonial: "Nous sommes les enfants du Cosmocide. Nous devons avoir les yeux sur ce côté de notre réalité. S'il n'y a pas de fin du monde (ne serait-ce que du monde occidental), je serai porté à penser qu'être Noir ça finit par faire mal. Parce que sans fin du monde, nous serions un jour contraints de consommer un monde dans lequel nous aurons été absents pendant trop longtemps. Mais j'espère toujours. Et tout écrivain noir devrait espérer comme moi et imposer à tout prix son cœur à la raison occidentale. Il est vrai que le cœur est inutile mais la raison est laide. Et il faut que la beauté par son inutilité écrase la laideur de la raison. L'occidental pense sa vie, nous rêvons la nôtre: c'est toujours la vie." (Labou Tansi, 1979, p.17-8).

instalando-os em postura conflituosa, na cadeia biológica, como aqueles que seriam dotados de melhores habilidades de manipulação e modificação, no espaço natural e, portanto, melhor adaptados às condições adversas de fenômenos próprios da Natureza. De acordo com o historiador britânico Keith Thomas, a concepção do predomínio humano sobre as formas naturais tem suas raízes em fundamentos teológicos, recuperados, especialmente, na Inglaterra das dinastias Tudor (1485-1603) e Stuart (1603-1714). Nesse período, que "coincide" com a expansão das grandes navegações europeias, recorriam à filosofia clássica e à Bíblia, para justificar certa compreensão antropocêntrica. A convicção de que a "natureza existia unicamente para servir os interesses humanos" se tornou comum entre os estóicos e, para Aristóteles, "a natureza não fez nada em vão", "tudo teve um propósito" (Thomas, 2010, p. 21). Sobre os escritos bíblicos, a interpretação era de que, após o pecado original, determinada harmonia entre seres humanos e outros existentes havia sido desajustada. Como resultado dessa desarmonia, a compreensão que se reafirmava era a de que o ser humano era o centro e o fim de toda a Natureza. A intelectual jamaicana Sylvia Wynter, no ensaio "Nenhum Humano Envolvido: carta aberta aos colegas", argumenta que a ordem cristã-feudal seria o principal amálgama da hierarquização bio-onto-social de seres – humanos e não-humanos. Segundo a autora, nas relações humanas, as castas feudais (organizadas por nascimento e descendência nobres) passam a ser interpretadas como raças, as quais existiriam segundo uma pré-determinação divina, naquilo que a intelectual chama de "grande jogo de azar chamado vida". Para ela, são os humanistas laicos dos séculos XIV e XV na Europa os responsáveis pela ruptura desse paradigma absolutista. Ainda que pareçam meramente alegóricas, essas narrativas têm implicações diretas no fazer social dos seres humanos até os dias atuais. Redesenhadas, as interpretações hierarquizadas de humanos sobre os demais seres existentes forjam uma lógica de poder, em cuja expressão de dominação revela-se na colonialidade, ainda persistente na estrutura socioeconômica do capitalismo. O discurso onto-teológico-científico reproduzido no seio do colonialismo categoriza para, sobretudo, *hierarquizar* todos os seres vivos, inclusive, os humanos. Isso tem um porquê. O discurso teológico segregador, somado à categorização científica, fundamenta a estrutura colonial e talvez tenha sido a Igreja o principal vetor de manifestação desse processo de dominação cultural colonial.

O autor nigeriano Chinua Achebe produziu *O mundo se despedaça*, romance cujo enredo relaciona a destituição de um líder e o rearranjo catastrófico de uma comunidade, Umuófia, à



chegada de brancos europeus, cristãos, àqueles vilarejos. Uma das primeiras instituições, senão exatamente a primeira, a se firmar é a Igreja. Conforme ganham a confiança de Okonkwo, líder mais tarde destituído, alguns reverendos são postos à prova, quando recebem como terreno parte da Floresta maldita, um dos nove *egwugwu*, ou a personificação de um ancestral da comunidade, e também um espaço no qual enterravam corpos tidos como amaldiçoados e realizavam ritos. Passam-se os dias e eles se mantêm, ganhando aos poucos a confiança de fiéis, dentre eles, Nwoye, filho do líder autóctone, renomeado Isaac. Em um diálogo sobre espiritualidade e religiosidade, Akunna interpela o sr. Brown, um dos missionários instalados na comunidade, sobre o elo entre aquele deus cristão e a sua assimilação correlativa. Assim afirma: "O senhor declara que há um Deus supremo que fez o céu e a terra — disse Akunna durante uma das visitas do sr. Brown. Nós também acreditamos n'Ele e O chamamos de Chukwu. Ele fez o mundo inteiro e todos os outros deuses" (Achebe, 2009, p. 201). O missionário, por sua vez, contrapõe:

— Não existem outros deuses — retrucou o sr Brown. — Chukwu é o único Deus e todos os demais são falsos. Vocês entalham um pedaço de madeira, como aquele lá (e apontou para os caibros, dos quais pendia o *ikenga* entalhado de Akunna), e dizem que é um deus. Mesmo assim, continua não passando de um simples pedaço de madeira (Achebe, 2009, p. 201. Grifo do autor).

A premissa desse cristão é que, sim, poderiam assimilar o Deus, criador dos seres, a Chukwu<sup>42</sup>, no entanto, seria infundada a observação de que haveria outros deuses (passagem de aspecto politeísta ao monoteísta). Ao fazê-lo, aponta para uma estatueta de madeira — *ikenga*<sup>43</sup> —, julgando ser um mero pedaço de madeira. A resposta de Akunna é, então, determinante:

— Certo — respondeu Akunna. — É mesmo um pedaço de madeira. Mas a árvore da qual foi cortado foi feita por Chukwu, da mesma maneira, aliás, que todos os deuses menores. Chukwu fez esses deuses para serem os mensageiros através dos quais todos nós podemos nos aproximar d'Ele (Achebe, 2009, p. 201).

O que temos acima é a demonstração de como a percepção desse deus está vinculada às formas plurais de vidas. Ao hostilizar Akunna, o sr. Brown tem como resposta que a estatueta de madeira era sagrada porque lhe conferiam sentido e, ainda, que por menor que pudesse ser sua

---

<sup>42</sup> No romance *Um grão de trigo*, do queniano Ngũgĩ wa Thiong'o, a relação se estabelece em paralelo com Ngai, deus *gikuyu*: "'Ngai, o deus gikuyu, é o mesmo Deus que mandou Cristo, o Filho, para vir nos mostrar o caminho das trevas para as luzes', racionava Jackson, tentando mostrar que a fé cristã tinha raízes nas próprias tradições veneradas pelos *gikuyu*" (Thiong'o, 2015, p. 114).

<sup>43</sup> Segundo Alberto da Costa e Silva, que elaborou um glossário para a edição brasileira, trata-se de uma "estatueta de madeira, com chifres, que expressa o valor, o esforço e as qualidades especiais de cada indivíduo. É invocada por seu possuidor para lhe trazer êxito" (Silva *in* Achebe, 2009, p. 234).

representação, provinha de uma árvore, sacralizada por ter sido criada por Chukwu. E nisso, um percurso complexo de conexão entre humanos e outros seres, divindades e vidas. A tensão provocada pelo missionário tem como ponto máximo a diferenciação cultural que estrutura as narrativas e os mitos fundados no seio desses grupos sociais dissemelhantes. Se o esforço do cristão é de forjar a ideia segundo a qual há apenas o deus dele, para Akunna, a intencionalidade é outra. O que parece ser uma conversa insistente sobre aquele que seria o verdadeiro deus e sobre qual mito fundador se sobressairia em relação ao outro, na verdade, o que se vê é um exemplo de um processo de introdução de uma cultura sobre a outra. No romance de Achebe, a Igreja se impõe e passa a representar uma hegemonia. Adentrando a comunidade, outros nomes foram impelidos às pessoas, que se converteram à religião e foram, então, submetidas aos dogmas cristãos. As implicações desse processo cultural imposto podem ser observadas fora de um escopo meramente narrativo. Isso porque, para fazer referência a Alfredo Bosi, em *Dialética da colonização*, as motivações dos colonizadores eram *dilatar a Fé* e, ao mesmo tempo, o *Império*. *Cultuar* um deus e *cultivar* as terras alheias: "*colo-culto-cultura*". Igreja e Império colonial caminharam juntos, sustentando-se um ao outro. O discurso por trás da necessidade de "levar" as culturas cristãs às sociedades africanas, asiáticas e ameríndias produziu como resultado uma dominação social na qual os efeitos históricos ainda são irreprimíveis. A participação hegemônica da cultura cristã se perfaz em outras lógicas sociais enraizadas na colonização. Uma delas é, para Ferdinand (2022), aquilo que estrutura um *habitar colonial*, entendido como "a vontade de Deus": a terra sobre a qual se funda esse habitar não é mais venerada, ela é compreendida como sem *manman*, não há mais uma Mãe Terra, tampouco a necessidade de preservá-la; pelo contrário, deve ser explorada.

## 1.2 De outras relações

A continuidade da relação com o vegetal propiciou múltiplos arranjos de observação e manejo, mediante necessidades que se aperfeiçoaram, ao longo dos processos histórico-sociais. Sem dúvida, algumas delas extrapolam a alimentação – ainda considerada como aspecto imprescindível para a subsistência. Aliviar dores, curar doenças, amenizar efeitos nocivos no corpo, acessar o sobrenatural, expandir a consciência, envenenar não deixam de ser necessidades atreladas à morfologia animal. Os vegetais poderiam, pois, proporcionar isso. Ainda que seja difícil traçar o percurso primário a partir do qual os seres humanos passaram a usar as plantas para fins medicinais,

alguns registros longínquos indicam uma precisão de data: "Acredita-se que o registro mais antigo de todos é o Pen Ts'ao, de 2800 a.[E.]C., escrito pelo herborista chinês Shen Nung, que descreve o uso de centenas de plantas medicinais na cura de várias moléstias" (Almeida, 2011, p. 35). Neste compêndio, remontado de, ao menos, 4 mil anos, há uma série de descrições sobre manejo de plantas, animais e minerais para a cura de doenças. Todos esses números, por vezes surpreendentes, demonstram, em realidade, a teoria através da qual poderíamos evidenciar a condição de relação com os vegetais, animais e minerais, certificando um *continuum* histórico. Quando sem o mecanismo das ciências e de suas instituições, o dispositivo de conhecimento<sup>44</sup> sobre as plantas medicinais atribuía-se ao empirismo e à historicização das experiências bem ou mal-sucedidas, de acordo com Boumediene (2019). Ora, a observação da experiência – empirismo – parece mais razoável para a formação deste conhecimento que, continuamente – portanto, histórico –, viria a constituir um conjunto de noções e saberes sobre as plantas medicinais. O registro e o arquivo desses saberes varia, dadas as devidas proporções, de comunidade, de geografia a período histórico. Ao passo em que catalogam-se inventários, anteriormente realizados, amplia-se a gama de conhecimentos associados a essas propriedades medicinais. No Egito, a título de exemplo, constam registros de 1.500 anos a.E.C., os quais, recolhidos pelo egiptólogo alemão Georg Ebers, no século XIX, compuseram uma relevante biblioteca dos conhecimentos médicos.

Em contextos diversos e de culturas tradicionais, determinados conhecimentos sobre os vegetais podem ser transmitidos pela oralidade, vinculada ao empirismo, de pessoa a pessoa, especialmente, das mais para as menos experientes: "Foi *Omama* que criou a terra e a floresta, o vento que agita suas folhas e os rios cuja água bebemos. Foi ele que nos deu vida e nos fez muitos. Nossos maiores nos deram a ouvir seu nome desde sempre" (Kopenawa; Albert, 2015, p. 81. Grifo dos autores). O atributo da oralidade, destacado por Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), nas comunidades yanomamis, constitui elemento inerente à relação social de troca de saberes entre quem esteve desde antes, "os maiores", e aquelas pessoas da comunidade que aspiram aprender. O ensinamento de um líder xamã, tanto ao aprender quanto ao ensinar, perpassa por sua capacidade de ouvir, assimilar e continuar contando as histórias a respeito de seu povo. Notável observar que,

---

<sup>44</sup> Monica Gagliano (2018) defende a ideia segundo a qual as plantas desejam transmitir conhecimentos sobre suas propriedades e saberes, o que contribuiria enormemente para mitigar, aliviar ou curar algumas das enfermidades dos corpos humanos.

ao assimilar conhecimentos científicos sobre plantas medicinais oficiais brasileiras, o botânico, médico e naturalista alemão Karl Friedrich Philipp von Martius, em *Plantas usadas pelos brasileiros e suas substâncias medicinais*, originalmente, publicado em latim, em 1843, sob o título *Systema Materiae Medicae Vegetabilis Brasiliensis*), descreve que parte de seu processo envolve a tomada descritiva de plantas medicinais já conhecidas pelos povos indígenas. O que se teria como hipótese é que, no Brasil do século XIX, parte dos conhecimentos sobre os usos de plantas para fins medicinais originou-se no contexto das comunidades indígenas, para, depois, integrar compêndios científicos de botânicos e especialistas. Outra característica significativa de assimilações e conhecimentos sobre as plantas medicinais, em comunidades mais tradicionais, relaciona experiências sobrenaturais e saberes transmitidos através do contato com entidades cósmicas superiores. Agrupam-se a esses sujeitos, cuja habilidade de diálogo entre o natural e sobrenatural se dá por meio de plantas, curandeiras, xamãs, *guérisseurs*, benzedeiros.

No romance *Torto arado*, do brasileiro Itamar Vieira Junior, há o indicativo de uma experiência extra-sensorial vivida pela personagem de Donana:

Minha mãe me contou que, ainda menina, Donana viveu na companhia da família do capataz que havia assumido sua guarda, servindo como empregada em sua casa na fazenda. Foi lá que passou a sentir grande desconforto, pouco antes do período de sua menarca. Tinha febre, sentia um sono intenso durante o dia, não conseguia dormir à noite. Vomitava quase tudo que lhe caía no estômago. Ouvia a dona da casa dizer que ela estava com encosto, que não iria durar muito tempo. Dias antes de o sangue lhe escorrer pelas pernas, Donana passou a ver objetos balançarem de forma violenta, o mato seco queimar por onde caminhava, e até mesmo as roupas que secavam no varal desaparecerem como palha seca. A família, com medo, levou a menina para um curador conhecido de Caxangá, e a deixou hospedada em sua casa. Lá, Donana viu portas e janelas baterem onde nem corrente de ar havia, viu a esteira de palha que foi destinada para o seu sono queimar. Até que o curador desistiu do tratamento.

A família percorreu léguas, indo de casa em casa, em busca dos curadores conhecidos da região, "bateram em dezesseis portas, dezesseis casas de jarê", disse Salu, enquanto retirava as folhas secas da pequena horta no quintal. "Eram os curadores mais conhecidos da Chapada Velha." Por último, a menina passou a receber encantados, com mais frequência o Velho Nagô, e foi dito à família que o problema do outro mundo tinha sido resolvido. Os encantados a aguardariam chegar à idade adulta para que pudesse ela própria ser uma curadora e guiar os espíritos em benefício dos que necessitavam de seus poderes. Foi nessa última casa, ao lado do curador João do Lajedo, que Donana aprendeu a manejar ervas e raízes para fazer xaropes e remédios para os mais distintos males que acometiam gente de toda origem: de coronéis a trabalhadores, de moças ricas que viviam na cidade às mulheres da roça que trabalhavam ao lado de seus maridos (Vieira Junior, 2019, p. 165-6).

Para além do elemento ficcional, há alguns detalhes que se sobrepõem à construção da narrativa. A história referenciada é contada à neta de Donana, que, ainda menina, foi morar com a

família de um capataz que havia assumido a sua guarda. A menina se torna empregada da família e, pouco antes de sua menarca, começa a sentir desconfortos, enjoos, insônia, febre – sintomas que, à exceção do último, são parecidos ao de uma gravidez. Alguns indicativos da gravidez de Donana quando criança, portanto, configurando um estupro de vulnerável, poderiam sugerir um aborto espontâneo, marcado pelo trecho em que a narradora descreve que todos esses eventos teriam ocorrido "dias antes de o sangue lhe escorrer pelas pernas" (Vieira Junior, 2019, p. 166), senão, pela ingestão de plantas abortivas. Se assim o fosse, aquela família, em provável desconhecimento dessas noções, lidou com a situação julgando-a sobrenatural, que a menina "estava com encosto" (Vieira Junior, 2019, p. 166), embora não se pudesse comprovar tal fato. Grávida e tendo manejado determinadas plantas, é provável que a menina possa ter ingerido uma abortiva. Não havendo aspectos narrativos em que se julgue a circunstância sobre a qual a menina Donana tenha sido violentada e, logo, tenha abortado, gostaria de ponderar, ao menos, uma característica social do manejo de plantas medicinais para fins abortivos, no contexto colonial latino-americano. Em *Plants and Empire*, Londa Schiebinger<sup>45</sup> retomou os estudos sobre a *flos pavonis*, um abortivo empregado por mulheres escravizadas do Suriname para evitar o nascimento de crianças sob o jugo colonial<sup>46</sup>. No romance, a personagem também está submetida ao contexto de trabalho e, portanto, poderia haver algum sinal de que ela pudesse evitar o nascimento de uma criança por diversos motivos, dentre eles, o de livrá-la daquelas violências, ou mesmo de proteger-se de ataques vindos de outras pessoas da família do capataz. A questão que se desenvolve a partir desse evento é que a menina Donana passa a ser uma aprendiz de curandeira, manuseando ervas e raízes. A função social exercida por essas conhecedoras e esses conhecedores dos domínios medicinais das plantas contribui para uma organicidade das relações de cuidado, especialmente, em contexto de privação de instituições

---

<sup>45</sup> A historiadora recupera descrições apresentadas pela botânica alemã Anna Maria Sibylla Merian: "[Em] seu magnífico *Metamorphosis insectorum Surinamensium* de 1705, Maria Sibylla Merian registrou como as populações escravizadas africanas e as indígenas no Suriname, uma colônia holandesa, usaram as sementes de uma planta que ela identificou como *flos pavonis*, literalmente "flor de pavão", como um abortivo. Esta planta luxuriante ainda cresce selvagem e em cercas vivas e jardins em todo o Caribe, e continua hoje a ser conhecida por muitas mulheres que cultivam ervas e médicos da mata como fornecedora de misturas eficazes para induzir o aborto" (Schiebinger, 2007, p. 1. Grifo da autora. Tradução minha\*).

\*Do original: "her magnificent 1705 *Metamorphosis insectorum Surinamensium*, Maria Sibylla Merian recorded how the African slave and Indian populations in Surinam, a Dutch colony, used the seeds of a plant she identified as the *flos pavonis*, literally "peacock flower," as an abortifacient. This luxuriant plant still grows wild and in hedgerows and gardens throughout the Caribbean, and continues today to be known to many herb women and bush doctors as providing effective brews for inducing abortion" (Schiebinger, 2007, p. 1. Grifo da autora).

<sup>46</sup> *Mater dolorosa*, recorrente nas literaturas e nas artes, de modo geral.

formais de saúde. Sem embargo, há suas limitações, como acima desenvolvido.

Outras narrativas prefiguram a relação estabelecida de plantas para fins medicinais. Em *A mais recôndita memória dos homens*, do senegalês Mohamed Mbougar Sarr, a personagem Mbar Ngom almeja a sua cura na medicina ocidental, mas, sem êxito, busca acessar os conhecimentos tradicionais. É, então, Ousseynou Koumakh que ele requer, para alcançar as ciências místicas:

Ousseynou Koumakh, eu já te disse, era reputado em nossa região por sua ciência mística, seus poderes soteriológicos, suas faculdades de vidente. Era consultado nos casos mais complexos ou mais desesperados. E o caso que submeteram a ele era não apenas complexo e desesperado, mas também urgente. A doença de Mbar Ngom não implicava mais apenas este último, mas toda a comunidade.

Sete dias depois, me disse Ta Dib, o emissário da aldeia de Mbar Ngom voltou à nossa casa e conversou com meu pai, que lhe disse que nenhuma medicina do mundo poderia curar Mbar Ngom. O emissário, que sabia interpretar as palavras veladas, logo compreendeu que Mbar só podia ser curado em outro mundo, o eterno país dos ancestrais, na outra margem do grande rio no qual se misturam as águas da vida e da morte.

"Será que ele aceitará segui-lo?", o emissário perguntou.

Depois de um breve silêncio, meu pai respondeu:

"Ainda não sei. Minha visão não é capaz de adentrar sua vontade, que é densa como a floresta dos espíritos."

[...] Finalmente cruzou uma antiga floresta conhecida por ser a morada dos espíritos. Quando passou por cima de suas cabeças, eles o reconheceram e o saudaram como um deles. Foi assim que, no momento em que a terra começava a esfriar, o espírito de meu pai, conduzido por essa corrente de vento, chegou à aldeia de Mbar Ngom (Sarr, 2023, p. 265-6).

Outra história contada por um terceiro – Ta Dib conta à personagem sobre as habilidades místicas de seu pai. Diferente do romance brasileiro, no trecho acima citado, a cura da doença não correlaciona o manejo de plantas medicinais à ingestão. Nesse caso, a densa floresta deve ser lida, misticamente, para responder às inquietações das personagens. Como morada de espíritos, ela desempenharia uma função de clarividência que ultrapassa as noções mais científicas de manejo das propriedades vegetais. É a essa particularidade que Bona se refere, indicando que "precisamos, seguindo os pajés, os *n'ganga*, os *fundi madjini* e outros mestres do invisível, redescobrir no seio da floresta nossa própria potência" (Bona, 2020, p. 17. Grifo do autor). Para o filósofo e antropólogo, há uma "potência" que "ali vive e se manifesta", em contraposição à cidade, à pretensa civilização, o que "nos indica que os espaços silvestres sempre constituíram um "fora" para a civilização: o fora da "selvageria" – da "zona de não-direito", diríamos hoje." (Bona, 2020, p. 17. Grifo do autor). Em um léxico moderno-capitalista-extrativista, a floresta é potente porque oferece a matéria-base capital, o que diverge do que se apresenta acima. A potência, nesse sentido, não é de extração, de fonte de madeira, por exemplo, subsídios materiais. Ela nos oferece outro saber, outros modos de existência,

outras passagens, exatamente como aquilo que o martinicano Édouard Glissant, em *Poética da Relação*, descreve:

Mesmo se consentimos com toda irrecusável tecnologia, mesmo se concebemos o sobressalto das políticas a serem concertadas, o horror de superar as fomes e as ignorâncias, as torturas e os massacres, e a plena medida do conhecimento a ser domesticado, o peso de cada maquinaria que, no fim, controlaremos, e a fulguração desgastante das passagens de uma era para outra, *da floresta para a cidade*, do conto para o computador – está, à frente da proa doravante comum, esse rumor ainda, nuvem ou chuva ou fumaça tranquila (Glissant, 2021, p. 33. Grifo meu).

Observar e assimilar as potências da floresta, como fim social, exige que a atravessemos como um rito de passagem, para acessar os conhecimentos ancestrais, tal qual, simbólica e concretamente, a personagem Ousseynou Koumakh o fez, saindo da cidade em direção à floresta, exatamente como o Pai dos Deuses que Podia Fazer de Tudo Nesse Mundo, no romance *O bebedor de vinho de palma e seu finado fazedor de vinho na Cidade dos Mortos*, do nigeriano Amos Tutuola. O indicativo da floresta como um microcosmo a partir do qual pode-se acessar a outros conhecimentos<sup>47</sup> é uma noção comum e difusa entre comunidades variadas, especialmente, aquelas denominadas como "tradicionais". Em se tratando de uma abordagem *marron* da compreensão ontológica dos sujeitos das matas, é importante considerar que esse sistema cosmo-religioso

reconhece um papel importante dos ancestrais e dos espíritos de toda sorte que residem na floresta, na água fresca, no mar e no corpo de certos animais (serpentes, jaguares, urubus e jacarés); seus poderes intervêm na vida comunitária pelo aspecto de diversas formas de divinação, tais como as consultas oraculares e o transe (Price; Price, 2004, p. 24. Tradução minha<sup>48</sup>).

Cada e toda forma de existência resguarda, potencialmente, determinado papel social. E por essa acepção, os ancestrais e os espíritos residentes da floresta, da água fresca, do mar, do corpo de certos animais podem intervir na vida coletiva. Isso resulta em uma outra forma de relação social com os demais seres vivos – vistos, nesse espectro, como parte de certa coletividade, ou a "comunidade terrestre" sobre a qual nos escreve Achille Mbembe. As matas constituem, desse modo, um espaço social relacional, oferecendo-lhes aquilo que lhes nutre, também, espiritualmente. Ainda assim, alguns processos culturais redefiniram, em determinadas sociedades, o sentido conferido às florestas e às matas. Ao longo da formação de algumas comunidades humanas, as

---

<sup>47</sup> E mesmo a outros mundos, como é o caso que motiva a personagem de Tutuola a partir rumo à Cidade dos Mortos.

<sup>48</sup> Do original: "Le système religieux commun aux marrons, en dépit de quelques divergences spécifiques, reconnaît un rôle important aux ancêtres et aux esprits de toutes sortes qui résident dans la forêt, l'eau fraîche, la mer et le corps de certains animaux (serpents, jaguars, urubus et caïmans); leurs pouvoirs interviennent dans la vie communale par le biais de diverses formes de divination telles que les consultations oraculaires et la transe" (Price; Price, 2004. p. 24).

árvores foram transformadas em estruturas a partir das quais extraíam-se matérias-primas. Para além da alimentação ou para fins medicinais, aos vegetais outras funções foram designadas. Passaram a ser utilizados como matéria para construir casas, cabanas, chalés, edifícios, para combustão, para ferramentas de trabalho, de uso doméstico, de uso domesticável (como espaços para cultivo de outros animais ou outras espécies de vegetais), para distintas engenharias e tecnologias, para comércio, para tantas outras finalidades. Nessa mudança de relações, as cidades tornaram-se a representação do desenvolvimento. E a contrapelo, as matas, o subdesenvolvimento. No entanto, em que medida isso é um pressuposto válido?

Em *Alameda*, da contista, poeta e professora manauara Astrid Cabral, um conjunto de narrativas compõem um repertório específico onde as personagens são vegetais, animais ou parte deles. Com um tom filosófico, em "A cerca", quinto dos vinte contos, consta a descrição de uma cerca doméstica, a qual, proposta como um ser vivo – quase humano –, sucumbe. Suas reflexões fascinam: "a própria cerca chegara melancolicamente à conclusão de sua inutilidade" (Cabral, 2014, p. 39), "sabia que o seu fim seria lento – uma decomposição preguiçosa". Afinal, o que seria uma cerca senão uma disposição linear de parte daquilo que um dia já foi árvore? "Assim, a cerca era a cerca. Nunca escada em horizontal, espinhaço adernado de peixe gigante, ou precisamente, árvore sob outra forma. Diante disso, reavivava-se seu sentimento de inutilidade, de normal já pungente" (Cabral, 2014, p. 39). Embora não seja mais árvore, portanto, um ser vivo, neste conto, sendo ela mesma uma cerca, parece-nos que não deixaria de ser/estar viva. O que interessa-me observar, para além das (possíveis) reflexões de uma cerca, é a sua função, a de proteger a propriedade, e a sua pretensa noção de inutilidade. Se tomarmos a cerca como elemento analítico, poderíamos defini-la como aquele sistema que permite ao proprietário ou à proprietária o cercamento de sua residência, a proteção ou o estabelecimento limítrofe que separa o espaço público do privado. Para ser mais exato, é aquilo que cria, na paisagem das cidades e do campo, o doméstico e a propriedade de terra – o que está delimitado pela cerca é de posse de alguém. Tomando a cerca como alegoria, o que seria, enfim, a utilidade?

Recuperando uma possível resposta à pergunta, retomo aquilo que em *A terra dá, a terra quer*, o intelectual quilombola Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo) descreve, ao subverter a utilidade, segundo outra lógica, divergindo-a à necessidade. Assim define:



Enquanto o povo da cidade se sentia muito importante, eu, por minha vez, me sentia necessário. Eles, porém, não me viam como alguém necessário, me viam como alguém útil. Para eles eu era um servidor, um serviçal. Eu era útil, mas poderia ser substituído porque não era necessário. Percebi que o povo da cidade tinha relações de utilidade e importância, mas não tinha relações de necessidade. Para nós, a pessoa que é importante não é quase nada. É aquela pessoa que se acha ótima, mas não serve. O termo que tem valor para nós é *necessário*. Há pessoas que são necessárias e há pessoas que são importantes. As pessoas que são importantes acham que as outras pessoas existem para servi-las. As pessoas necessárias são diferentes, são pessoas que fazem falta. Pessoas que precisam estar presentes, de quem se vai atrás (Santos, p. 18, 2023. Grifo do autor).

Acima, a utilidade está associada ao serviço, à medida que a necessidade visa à organicidade, no contexto relacional. Pensando, especificamente, em uma árvore, útil é aquela que verdeja e se expande em frutos: "Recuava nos dias até seu passado de árvore. Pelos seus cálculos não era assim tão longínquo como às vezes sentia, pois árvores de seu tempo ainda verdejavam e se expandiam em frutos" (Cabral, 2014, p. 40). A terra guarda as memórias desse ser vivo que, em comparação com outros, restitui sua forma e seu tempo. A cerca, antes um vegetal, fora amputada, transformada, "não passava de um cadáver camuflado, reconhecia. No íntimo, a mesmíssima árvore de outrora, mas a vida, pura ilusão" (Cabral, 2014, p. 40). Antes fosse "cama, antes fosse mesa ou banco a sua volta. Sentiria nas costas o corpo dos homens amando-se, a agitação inocente das criancinhas nascidas" (Cabral, 2014, p. 40) – antes fosse servil aos seres humanos; útil, conforme essa ideia. Considere-se que todo o processo relacionado aos questionamentos da cerca tem por mote determinada consciência sobre sua inutilidade, sobretudo, em função dos seres humanos. Se ainda fosse uma árvore, seria útil e admirada. Na atividade trivial de delimitar a propriedade, a cerca não se percebe importante. A melancolia provocada por suas autopercepção e autoconsciência reside no fato de ela ter sido transformada em algo que a tornaria inferior em um conjunto de relações hierarquizadas no cotidiano humano. As camas, os bancos, as mesas e outros móveis domésticos integram uma vida privada daqueles que os transformaram. Diferente, a cerca foi criada para estar fora do lar, no espaço de pouco ou nenhum contato com os seres humanos, tornando-a, assim, menos importante.

Nessa tangente sobre utilidade, a hipótese mais provável é que nenhum dos sistemas sociais modernos seria possível sem a contribuição – ainda que involuntária – dos vegetais. Em *O pós-humano*, a filósofa italiana Rosi Braidotti abordou, muito pertinentemente, os animais (para além dos humanos) como um *zoo-proletariado* – ou um conjunto de seres que contribuem com sua força de trabalho para a manutenção do sistema capitalista, quer seja por sua força de trabalho

bruta, quer seja como cobaias, utilizados para experimentos científicos. Poderia mencionar, ainda, os vegetais como corpos instrumentalizados, parte desse sistema proletariado, tidos como disponíveis e comercializáveis. E embora não sejam considerados parte do proletariado *stricto sensu*, primeiro, os vegetais servem de sustentáculo a outros organismos biológicos e, segundo, fornecem matéria para a produção (matéria-prima). As reflexões da cerca, em Cabral (2014), sugerem, conseqüentemente, determinada inutilidade em razão desses aspectos – deixou de ser árvore, não produz mais frutos, não enraiza, nem desenvolve morfologia vegetal; não é, tampouco, instrumento de produção ou elemento de manutenção sistemática, no capitalismo. Tornou-se acessória.

Determinada utilidade social vincula-se à capacidade de produção do sujeito<sup>49</sup>. Caberia aludir, por exemplo, o manejo narrativo sobre o qual a luso-angolana Djaimilia Pereira de Almeida teceu a personagem de Celestino, na novela *A visão das plantas*, reconstituindo os últimos dias de um capitão de navio negreiro, já destituído de sua profissão, e que decide cultivar plantas, em seu jardim. Fadado à melancolia da desumanização, fruto de seu exercício em vida, aquela demarcada pelo assassinato, tortura e violência contra outras pessoas, o capitão, idoso, tenta experimentar outra vida — ou melhor, outra morte –, em cuja esperança de utilidade se manteria na juventude:

No final das contas, a vida não lhe dera a nobreza de morrer em novo. Deixara-o sobreviver num esqueleto inútil. Quisera que se visse abandonado. O mesmo mar que o cuspira, permitindo-lhe o regresso, zombava dele, num último lance de ironia, tornando-o em terra uma curiosidade para a imaginação das almas puras. Domesticara-o: enjaulara-o num jardim (Almeida, 2021, p. 67).

Tanto em Cabral (2014) quanto em Almeida (2021), há uma relação que não se estabelece harmoniosamente, no contexto de produção, trabalho ou utilidade sociais. Em ambas, o conflito posto é circunscrito pela ordem da estrutura sistemática do capitalismo, o qual posiciona seres como corpos disponíveis e comercializáveis, parafraseando Braidotti (2025). Aquilo que se vê como atividade social natural – o trabalho –, em verdade, foi-se constituído forçosamente como necessidade estrita dos contratos sociais. E por isso mesmo que faz sentido considerar que animais, vegetais e minerais parecem imprescindíveis à organização do progresso e, portanto, do trabalho. Todos eles, conjuntamente, são explorados, como fonte inesgotável, para a manutenção do capitalismo. Lógica diferente da defendida por Santos (2023, p. 20), o qual descreve: "No lugar onde

---

<sup>49</sup> Em Gonçalves Crespo, poeta brasileiro negro do século XIX, essa alusão está relacionada à transformação de corpos e sujeitos escravizados como bens, objetos, móveis, tal qual no *Code noir*, e cuja decadência utilitarista explorada repousa na velhice: "As velhas negras, coitadas, / Ao longe tão assentadas [...] / Embalaram tanto sono / De tanta sinhá gentil! / Foram mucambas amadas, / E agora inúteis, curvadas, / Numa velhice imbecil!" (Crespo, 1913, p. 350-2).

nasci e fui criado, temos uma relação orgânica com todas as vidas. Todas as vidas são necessárias, não importantes". Considerar uma mudança de paradigma que melhor posicione o ser humano em relação com o seu meio natural – do qual ele mesmo faz parte –, requer, por consequência, outros modos relacionais com sua própria espécie, com outros animais, vegetais e minerais. Precisamente, em síntese, eis o durame do problema socioambiental contemporâneo.

No contraponto de necessidade, utilidade e servidão, Saidiya Hartman relaciona a precariedade social de pessoas livres, no contexto pós-Abolição formal, nos Estados Unidos da América, às formas de rearranjo de dominação fecundados na *plantation*. Por um lado, a liberdade parecia uma mudança de perspectiva social, enquanto, contrariamente, manteve velhos vícios de dominação – um deles, a própria concepção de trabalho. Os ex-escravizados não fogem à força de trabalho, estão submetidos a uma relativa liberdade contratual. Por outro lado, o que parecia ser o estabelecimento de um padrão que reparava ou corrigia as violências perpetradas sob jugo colonial, em verdade, se mostrou o contrário. A abolição formal em nada reparou a escravidão. O sujeito livre, a partir de agora, passaria a ser incitado à servidão voluntária. Não há espaço para ociosidade, vadiagem, malandragem, errância. Seu corpo, controlado e punido por sistemas e dispositivos de poder – muitos vinculados à dívida da abolição, considerada como um ato de benevolência branca e, portanto, carecida de retribuição voluntária negra, realizada na força de trabalho, doravante, livre. No romance *Em algum lugar lá fora*, que descreve a fuga de um grupo de cinco pessoas escravizadas, renomeadas Sequestradas, a ociosidade, o acúmulo de riquezas, a disposição do trabalho de outras pessoas a serviço de uma personagem branca lhe permite desenvolver uma pseudociência, a "negrologia":

Cannonball Greene se via como um pensador, um homem de letras, na mesma linha dos rebeldes que fundaram o país. Na verdade, ele era um homem com dinheiro demais, terra demais e tempo ocioso demais. Ele e a família eram atendidos por doze pessoas na casa-grande em Placid Hall, e havia mais setenta trabalhando nas terras ao redor. Com tantos Sequestrados à disposição, podia dedicar seus longos dias ao estudo dos africanos nos Estados Unidos. A negrologia, segundo ele, era uma ciência exata e rigorosa (Asim, 2023, p. 26).

A ociosidade dessa personagem gera a exploração de outras. Inútil, nesse contexto e em outros, é o senhor de engenho.

A subordinação condicionada pela força de trabalho não se equipara às formas de dominação exercidas nas *plantations*, contudo, indica um processo de alienação e de constituição de

corpos docilizados que sujeita essas pessoas a uma determinada imposição consensual de contribuição à ordem social:

O corpo não mais acorrentado ou governado pelo chicote foi amarrado pelo peso da consciência, do dever e da obrigação. Nesse cenário, o endividamento instituído pela dádiva da liberdade era inconfundível. A liberdade exigia um retorno digno — costas curvadas, mãos ágeis, olhos baixos e expectativas reduzidas (Hartman, 2025, p. 276).

Por essa acepção, a dívida pela liberdade é contínua e o trabalho livre é a expressão máxima de retribuição do Estado às pessoas sequestradas, violentadas, ameaçadas, exploradas. Parafraseando Hartman (2025), ser livre significava, nesse contexto, ser devedor. Exercer sua liberdade também passava a ser condicionada.

A ideia de malandragem ou vadiagem, comum nos romances do século XIX, aponta para esse lugar do pós-abolição, ainda que só concretizada, formalmente, em 1888. Essas práticas passaram a se tornar crimes desde a promulgação do Código Criminal de 1830, ainda no Império, e do Código Penal de 1890, já na República. Manuel Antônio de Almeida, em seu romance *Memórias de um sargento de milícias*, publicado, originalmente, entre 1854 e 1855, tendo aparecido como folhetim, no Correio Mercantil, entre junho de 1852 e julho de 1853, descreveu um contexto a partir do qual essas práticas seriam mais frutíferas, trinta anos antes da abolição formal, no Brasil. Leonardo Filho, que descende dos portugueses Leonardo-Pataca e Maria-da-Hortaliça, prefigura o homem vadio, malandro, esperto e astuto, o pícaro, que se envolve em confusões, tem atividades ilícitas e, ainda assim, se torna um sargento de milícias. Seu pai, antes algibebe em Lisboa, emigra para o Brasil. Essa "rotunda e gordíssima personagem de cabelos brancos e carão avermelhado, que era decano da corporação, o mais antigo dos meirinhos que viviam nesse tempo", havia alcançado "o emprego de que o vemos empossado", "não se sabe por proteção de quem" (Almeida, 2013, p. 33). Mais à frente, em 1928, quarenta anos após a abolição formal, Mário de Andrade publica *Macunaíma*, romance que projeta uma ideia do sujeito nacional e cujo personagem, nascido "preto retinto e filho do medo da noite" e embranquecido ao longo da narrativa, tem por jargão "*Aí, que preguiça!*" e é um "herói sem nenhum caráter". Nesta narrativa e não naquela, a fuga ao trabalho caracteriza uma tomada de posição contestatória da produtividade social, característica de determinadas ordens ontológicas e, no contexto do romance de Manuel Antônio de Almeida, a ociosidade equipara-se a uma operação de privilégios. De vendedor de roupa barata (algibebe), em Lisboa, a decano de magistrado encarregado de aplicar a Justiça (meirinho), no Rio de Janeiro,

Leonardo-Pataca ascende socialmente – ainda que de modo tímido, pois seu ofício não era de tão grande prestígio –, sem que se saiba o processo empreendido. Trata-se daquela "dialética da malandragem", mobilizada por Antonio Candido (2016), em que se articula determinada forma de oscilação entre a ordem e a desordem.

Em Asim (2023), o processo vinculado à ociosidade é tanto descritivo quanto definidor de um chamado "capítulo da gestão de fraquezas de crioulos":

Qual era o sentido de se importar com os crioulos e de alimentá-los se eles podiam, com tamanha facilidade, se tornar presas da depravação e adotar condutas tão imprudentes e pouco prestativas? Depois que conseguisse chegar ao fundo desse mistério, depois que tivesse recuperado suas ingratas propriedades e punido a todas por suas transgressões, ele transformaria suas descobertas em mais um capítulo da gestão de fraquezas de crioulos. Outros já haviam sugerido bons nomes para certos tipos de histeria dos negros — palavras sólidas, repletas de autoridade como "drapetomania" e "vadiagem" (Asim, 2023, p. 182).

A drapetomania sobre a qual o autor escreve diz respeito a um conceito pseudocientífico cunhado, em 1851, pelo médico estadunidense Samuel A. Cartwright, que tentava associar o desejo pela liberdade de pessoas escravizadas a uma doença. Disposição (ou mania) à fuga, indisposição ao trabalho. Como isso se realizaria acima do seio escravista e extra-capitalista?

Em 1979, a escritora senegalesa Aminata Sow Fall publica *La grève des battu*<sup>50</sup>, romance que sugere a desarticulação da ordem político-social de uma comunidade em razão da greve de pessoas em situação de rua. De igual modo, em romances como *Batouala*, de René Maran, *Le roi de Kabel*, de Tierno Monénembo, e *Les soleils des indépendances*, de Ahmadou Kourouma, a caricatura perpassa também a dominação pela força de trabalho, considerado justificável somente no contexto de colonização. Ser inútil, nesses termos, não cabe à ordem social do capitalismo. *La grève des battu* é um romance cuja narrativa, muito pertinentemente, representa a gestão de um Estado colonizador sobre corpos e sujeitos, com a descrição da expulsão de um grupo de pessoas em situação de rua para longe da cidade. Aborda, assim, a higienização dos espaços públicos. À primeira vista, é alegórico: pessoas "inúteis", fugitivas de um sistema de exploração de trabalho direto, articulam uma greve, ou a estratégia de resistência política advinda do proletariado, contra um sistema de dominação representado pela personagem do gestor público. Nessa ambivalência de poder, a desordem. O que é interessante de ser observado é que a reação contra-colonial surte efeito sobre as instituições públicas e desarticula o poder do representante do Estado sobre a dinâmica daqueles sujeitos sociais. Se a

---

<sup>50</sup> No Brasil, o romance foi traduzido por Mirella Botaro e publicado sob o título de *A greve dos mendigos*, pela editora Bazar do Tempo, em 2025.

pretensão do gestor público era tornar a paisagem urbana menos "contaminada" pela presença expressiva daquelas pessoas, o efeito não foi o esperado, porque, antes de tudo, elas estavam articuladas. Outro aspecto fundamental a ser considerado é o próprio motivo da expulsão, que assimila a presença desses *bàttu* à sujeira, à falta de higiene, à indisciplina e, portanto, à desordem. Considerando esse contexto social, operado entre ordem-desordem-ocupação-desocupação-trabalho-desemprego, gostaria de ponderar que o Estado acaba representando a "mão que violenta o sujeito oprimido". Ao analisar uma reportagem de rádio sobre o caso de espancamento do jovem negro Rodney King, em 1992, em Los Angeles, Sylvia Wynter (2021) desenvolve uma importante avaliação sobre o processo de desumanização provocado por instituições judiciais contra homens negros jovens desempregados de guetos urbanos. Ao se referir aos casos de violação de direitos contra essas pessoas, funcionários públicos do sistema judicial usavam o acrônimo *N.H.I* (*No Humans Involved* ou, em tradução literal, "Nenhum Humano Envolvido"). O resultado foi o aprofundamento da truculência policial e a posterior absolvição de agentes policiais envolvidos nesses casos, o que gerou uma onda de protestos civis. A forma como opera a tentativa de destituição humana desses jovens negros tem sua raiz em processos anteriores mais complexos, sobretudo, reproduzidos pela estrutura colonizadora. Mais à frente, no próximo capítulo, analiso os contornos de fundação que conectam a violência colonial à categorização inferiorizante de pessoas negras, especialmente, após a instituição do comércio escravocrata transatlântico a partir do século XV.

Tanto a vigilância quanto o exercício de controle sobre corpos e sujeitos negros ultrapassaram o limite público. Hartman (2025) constrói uma crítica pertinente àquilo que se estabelece como parâmetro de ordem e higiene. A autora analisa manuais de conduta publicados após a abolição da escravatura, nos Estados Unidos da América, escritos por "amigos da raça", ou aquelas pessoas brancas que se declaravam aliadas à luta racial no país, e cujo intuito era instrumentalizar libertos a se portar em determinado contexto social. Dentre os textos, cita *Public relief and private charity* (1884), de Josephine Shaw Lowell, *A handbook of charity organization* (1882), de Stephen Humphreys Gurteen, *Advice to freedmen* (1863), de Isaac W. Brinkerhoff, e *Friendly counsels for freedmen* (1860), de Jared Bell Waterbury. Em todos eles, circunda uma ideia do que seria uma estrutura familiar ideal, segundo uma compreensão daquilo que se consolidaria como forma de vida social e privada. O pai, nesse formato, é aquele que governa sua família, "sinal

de civilização e desejo racional". À mãe competia o cuidado do lar e, sobretudo, a vigilância sobre o asseio da família, sobre a higiene. O controle toma conta do espaço doméstico. Os filhos desarrumados, a casa desorganizada, o jardim mal cuidado podem ser vistos por outras pessoas. De escravizados a libertos, esses sujeitos continuam compondo a estrutura das cidades e são, então, interpelados a se comportar "civilizadamente", de acordo com um parâmetro de controle da vida social estritamente racista. Nesses termos, "o discurso sobre domesticidade visa principalmente combater a degradação moral e a ociosidade. Tem o objetivo de administrar as classes trabalhadoras e os pobres, e não de criar uma esfera protegida fora das relações de mercado" (Hartman, 2025, p. 316). Mais profundamente, "a ligação da branquitude com a pureza, a limpeza, a moralidade e a saúde corrobora uma política de contágio que servirá para justificar a segregação e autorizar as estratégias racistas do Estado para garantir a saúde do corpo social" (Hartman, 2025, p. 317)<sup>51</sup>. No Brasil, esse processo ganha força com a expulsão de pessoas antes escravizadas, tornadas livres, dos centros urbanos, e com a fundação dos subúrbios, das regiões metropolitanas e, conseqüentemente, das favelas, até muito recentemente<sup>52</sup>. Em *Quarto de despejo*, Carolina Maria de Jesus questiona esse formato familiar pai-mãe-filhos e a atribuição da limpeza a determinado bem-estar social:

Terminaram a refeição. Lavei os utensílios. Depois fui lavar roupas. Eu não tenho homem em casa. E só eu e meus filhos. Mas eu não pretendo relaxar. *O meu sonho era andar bem limpinha*, usar roupas de alto preço, residir numa casa confortável, mas não é possível. Eu não estou descontente com a profissão que exerço. Já habituei-me andar suja. Já faz oito anos que cato papel. O desgosto que tenho é residir em favela (Jesus, 1960, p. 19. Grifo meu).

A mãe exerce as funções de cuidados da casa e dos filhos *ao mesmo tempo* em que trabalha fora de casa. A civilidade sugerida pelos manuais de conduta, nesse contexto, não caberiam, porque a mulher é aquela que exerce sozinha e duplamente as funções sociais atribuídas a um casal. Outra

---

<sup>51</sup> A crítica às relações colonialistas, no âmbito da limpeza e dos cuidados domésticos, podem ser percebidas em *A última tragédia*, romance do bissau-guineense Abdulai Silá. A personagem Ndani, vinda de uma comunidade do interior do país, em Biombo, migra para a capital, Bissau, e só articula uma frase em língua portuguesa: "*Sinhora, quer criado?*". Enquanto a portuguesa Dona Deolinda rega o jardim da entrada da casa, a jovem chega e lança a mesma pergunta, repetidas vezes, até que a proprietária da casa tenta expulsá-la com jatos de água. O esposo de Deolinda chega e, então, decide contratar Ndani como empregada doméstica. O paradoxo dessa ligação de limpeza com a branquitude consiste no fato de que, em verdade, isso não torna essas pessoas vigilantes mais higiênicas, ao passo que essa função é majoritariamente desempenhada pelas domésticas, em sua maioria, negras. É disso que trata, igualmente, o filme *La noire de...*, do senegalês Ousmane Sembène, e o livro *Um feminismo decolonial*, de Françoise Vergès.

<sup>52</sup> Não esqueçamos que, uma década após a fundação da nova capital federal brasileira, em 1970, o governo do Distrito Federal criou o Centro de Erradicação de Invasões (CEI) e que, posteriormente, se tornou a maior comunidade periférica do Distrito Federal, a Ceilândia, e cujo percentual populacional negro se manteve como maior desta Unidade federativa durante alguns anos. Hoje, é liderado pela cidade Estrutural, outra comunidade periférica.

característica é que seu desejo de andar "bem limpinha" está atrelado, notadamente, a melhores condições de vida, ao fato de usar roupas de alto preço, a residir em uma casa confortável, a conquistar, enfim, uma ascensão social que a possibilitaria cuidados mais expressivos consigo mesma. Ainda assim, "catar papel" e andar suja não constituía um problema para ela. O seu desgosto era estar em um território que era precarizado. A sujeira denotaria um fator de caráter psicológico atrelado não à condição social vulnerável em que essa família se encontraria, mas a uma forma de vida deliberadamente pouco cuidadosa.

Ainda naturalizando a lógica da precariedade, a vigilância sobre a vida privada de famílias negras é atestada em um desses manuais de conduta sobre o qual nos escreve Saidiya Hartman:

Torne as coisas o mais agradáveis possível dentro e ao redor de sua casa. Que diferença faz!... *Agora, quando um estranho se aproximar de sua casa, deixe-o notar um lindo jardim, com flores e plantas, tudo bem cuidado.* Quando ele entrar, deixe seus olhos se alegrarem ao ver como tudo está bonito, como o chão está bem varrido, como brilham os utensílios de metal. Deixe-o notar alguns livros, com marcas de estudo ou leitura neles [...]. Ao olhar ao redor, seria agradável se ele pudesse ver um pequeno quadro aqui e ali pendurado na parede, *ou um vaso de flores com uma linda rosa ou uma rosa desabrochando, mostrando que você gosta dessas coisas.* Ele diria: "Bom, isso parece liberdade. Acho que vocês devem ser uma família muito feliz". Será uma visão muito bonita para mostrar a alguns que afirmam que é inútil tentar elevar ou aprimorar a condição da raça de cor (Waterbury, 1864, p. 27 *apud* Hartman, 2025, p. 319. Grifos meus).

Vê-se aqui uma demasiada preocupação na concepção prognóstica de um estranho poder ver a casa e proferir alguma ideia sobre seus habitantes. O aprimoramento das condições familiares seria atestado por alguns elementos: jardim bem cuidado, livros expostos, vaso de flores com uma linda rosa desabrochando... Mostrar publicamente o apreço pelos vegetais representaria, então, um modo particular de erudição, de civilidade e, por conseguinte, de conduta. O jardim bem cuidado, como o filho asseado, prefigura a vida civilizada e organizada daquela família.

Passando à ordem pública, mesmo as cidades, os países e os organismos institucionais passaram a perceber a importância de um espaço sobre o qual se forma um microcosmo biológico – os jardins botânicos. Hélène Blais fez um estudo considerável sobre os jardins botânicos coloniais, traçando um panorama que se estende do final do século XVIII até meados dos anos 1930. Conclui que esses espaços indicam uma rede de promoção dos impérios coloniais e sintetizam sua estrutura, visando à exposição de um dispositivo articulado de dominação, tanto no que se refere à presença europeia em territórios exteriores, quanto à apropriação de conhecimentos sobre determinados vegetais. Conforme preconiza a historiadora, os jardins botânicos coloniais desempenhavam o papel



de vitrine à proporção que promoviam uma cultura de contato e conhecimento sobre espécies vegetais variadas. A sua história demarca, portanto, "um momento em que a Europa tentou se apropriar das riquezas da natureza, de suas promessas de conhecimento e de comércio, ao preço, sabemos, de espoliações múltiplas" (Blais, 2023, p. 325. Tradução minha<sup>53</sup>). Diferentemente dos jardins botânicos, que muitas vezes tinham por função o cultivo de espécies vegetais a serem estudadas, os jardins ornamentais passaram a integrar o espaço dos palácios imperiais como forma de expressão estética e marca de suntuosidade colonial – os jardins de Versalhes, na França, são um exemplo desse processo. O apreço estético (e mesmo político) pelos jardins não é, no entanto, uma exclusividade dos europeus e remonta mesmo a antes do episódio colonial. De acordo com Elizabeth Moynihan, em *Paradise as a garden*, Ciro II (circa 600-530 a.E.C.), fundador do Império Aquemênida, Tamerlão (1336-1405) da Ásia Central, o imperador mongol Babur (1483-1530) e Abas I (1571-1628) do Império Safávida transformaram a paisagem de algumas cidades e palácios, ao ordenar a criação de *paradise gardens*, ou uma forma específica de jardim difundida durante a expansão persa, que era compreendida como uma reprodução do Paraíso. Segundo a historiadora estadunidense, o primeiro registro escrito de um mito que associa o paraíso a um jardim é aquele que consta nas tabuletas sumérias sobre as quais narra-se a epopeia de Gilgamesh e datam do último terço do segundo milênio a.E.C. Na tradição judaico-cristã, o Jardim do Éden figura como o espaço paradisíaco sobre o qual o Criador posicionou os primeiros dos humanos, Adão e Eva, mais outros animais e vegetais. Este seria, então, um lugar sacralizado. Acontece que, segundo a tradição, a ruptura relacional entre o Criador e os humanos se deu em razão da quebra do código estabelecido de não comer determinado fruto<sup>54</sup>, "o fruto proibido", ou aquele do conhecimento do Bem e do Mal. Um desses humanos rompeu o acordo sagrado por ter sido seduzido por um animal – comumente atribuído à serpente – e, a partir disso, constituiu-se um modo diferenciado da gênese comportamental humana<sup>55</sup>: eis, pois, o pecado original. O jardim de onde provêm os primeiros

---

<sup>53</sup> Do original: "L'histoire des jardins botaniques coloniaux est l'histoire du moment où l'Europe a tenté de s'approprier les richesses de la nature, ses promesses savantes et commerciales, au prix, on le sait, de spoliations multiples" (Blais, 2023, p. 325).

<sup>54</sup> Em *Adam et Ève, le Paradis, la viande et les légumes*, os historiadores franceses Guillaume Alonge e Olivier Christin retomam um problema tradicional teológico: Adão e Eva teriam consumido proteína animal, ou eram restritivos-veganos? Para os autores, esse ato demarcaria o estatuto do pecado original – o de matar outro ser, para dele se alimentar.

<sup>55</sup> O escritor afro-estadunidense Leon Forrest sugere uma subversão de perspectiva, quando intitula um dos seus mais notáveis romances *There is a tree more ancient than Eden*.

humanos tornou-se *a posteriori* o Paraíso para onde vão os redimidos e, ao mesmo tempo, o lugar em que testemunhou-se o Mal que a partir dele se expandiu.

Na ambivalência dos dispositivos teo-onto-pseudo-científicos sobre os quais o colonialismo se assentou, é possível afirmar que a caracterização do trabalho humano sobre a terra se tornou uma constante. Expandir o acúmulo de dominação exigia a ocupação de outros territórios – disso advém o sentido de estabelecimento de colônias. Em um momento histórico ainda impreciso do processo colonial, no modelo sistemático de *plantations*, alguns senhores cediam pequenos espaços de terra para que grupos de escravizados e escravizadas pudessem cultivar um jardim próprio. Para Bona (2021, p. 53-4), são os "jardins negros", ou um espaço utilizado pelos "escravizados para sua subsistência, [e] cujo entrelaçamento de tubérculos, de plantas terapêuticas, de árvores frutíferas *etc.* já esboça[va] um outro mundo que contesta[va] ativamente a *plantation*". Nas Américas, de acordo com Ciro Flamarion Cardoso, em *Escravo ou camponês?*, a cessão de terras para cultivo próprio, ainda que sob jugo colonial, e a subsequente comercialização de produtos constituía uma estrutura econômica proto-campesina de comunidades negras escravizadas. E a essa rearticulação sistemática, somada à economia desenvolvida por quilombolas, Tadeusz Lepkowski deu o nome de "brecha camponesa". No Brasil, esse processo se desenvolveu naquilo que Flávio dos Santos Gomes (2015) definiu como o "sistema de roças", ganhando maior vigor nas lutas pós-Abolição, quando movimentos sociais políticos passaram a reivindicar uma redistribuição equânime de terras e, assim, uma reforma agrária.

Ainda sobre os dispositivos coloniais, a legitimidade sobre o domínio da terra esteve elaborada segundo a consolidação de tecnologias que implantaram uma estrutura de dominação e favoreceram um grupo social em detrimento da subalternização de outros. A autodefinição de propriedade sobre as terras nas Américas, em África e em parte da Ásia produziu como efeito a consolidação dos impérios coloniais europeus. Para isso, a operação de fundação sistemática hegemônica colonial teve de associar um conjunto ideológico argumentativo à força de seu poderio bélico. Diferente do que alguns insistem em proferir, *a colonização europeia jamais pôde significar uma expressão de contato cultural pacífico*. Nesse sentido e por essa razão, a Europa é indefensável, para parafrasear Aimé Césaire. O que venho argumentando desde então é que determinados mitos foram designados como modelos para operacionalizar esses processos, determinadas formas de vida e estruturas de poder, além de organizarem certo pensamento social, configurando-se segundo uma

caracterização de filiação, ou uma "sequência genealógica", segundo Édouard Glissant. Dito de outro modo, certa interpretação "ocidental" de mitos genesíacos atribuiu aos impérios coloniais uma legitimidade filiada (divina e Uníssona) sobre os meios naturais, tecendo a ideia segundo a qual os vegetais, outros animais além dos humanos (e mesmo alguns humanos) seriam fontes irrestritas e se tornariam produtos, em um contexto de consolidação de mercado e de estrutura econômica exploratória. A escravização de milhões de africanos e africanas, nas Américas, e a posterior subalternização de populações afrodescendentes exemplifica a articulação colonial de ideologia e de poder bélico. Para trabalhar forçosamente sobre as terras dominadas, os impérios coloniais europeus sequestraram cativos africanos, alegando legitimidade de domínio conferida pelo dispositivo categórico de raça e pela consequente caracterização desumanizada dessas populações.

## ***Capítulo 2: Alteridades (fora) das matas***

De tanto olhar as árvores tornei-me uma árvore e meus longos  
pés de árvore cavaram no solo largas bolsas de veneno altas cidades de ossadas  
de tanto pensar no Congo  
tornei-me um Congo farfalhante de florestas e rios  
onde o chicote estala como um grande  
estandarte do profeta  
onde a água faz  
licualá-licualá  
onde o raio da cólera lança seu machado esverdeado e acua os javalis da putrefação na bela  
orla violenta das narinas.

*Diário de um retorno ao país natal* (2012), de Aimé Césaire

- [...] Qu'est-ce qui peut bien vous attirer en Afrique ?
- Le goût de l'Histoire, justement, monsieur le Britannique. L'Europe est blasée. C'est ici que l'Histoire a une chance de recommencer. À condition que l'on sorte le Nègre de son état animal !
- Et c'est pour cela que vous êtes là, pour sortir le Nègre de son état animal !
- Je crois, en effet, qu'il est temps de lui transmettre la lumière que nous avons reçue d'Athènes et de Rome !

*Le roi de Kabel* (2008), de Tierno Monénembo

*Havia, naquela mesma mata, um grupo menor, que observava atentamente e assistia à predação de outro humano, não pertencente ao grupo. O animal que, ferozmente, deglutia aquele corpo, nem mesmo se deu conta de outras presenças. A relação que se estabelecia era outra. O cuidado com o toque, com o passo por entre as árvores, o respeito pela particularidade de cada sujeito protegeu, em grande parte, aquele outro grupo da predação. Um ser que predava outro. Alimentava-se. Outras questões, no entanto, apareceriam mais tarde.*

\*

No capítulo anterior, procurei desenvolver algumas reflexões desde as quais poderíamos analisar os resultados da colonização, as maneiras como os seres humanos se relacionam com outros seres e determinadas questões ambientais mais hodiernas. Gostaria, pois, de apresentar dois postulados que se combinam às ideias precedentes:

- a. Primeiro postulado: as necessidades gerais que condicionam a relação entre seres antecedem e superam a colonização*

Considerando o aspecto processual histórico, a colonização representaria um fragmento, na formação humana, que, dadas as devidas proporções, engendrou, senão fortificou, elementos estruturais de sistemas e, por conseguinte, formas de dominação-resistência. Isso porque ela instrumentaliza a modernidade ocidental e suas implicações podem ser evidenciadas na formação da contemporaneidade histórica. Ao se referir à estrutura de produção colonial escravocrata, Édouard Glissant (2021) sustenta a ideia de que as *plantations* são um dos "ventres do mundo", considerando que alguma coisa nasceu delas: a memória da violência categorizada pela raça e também as resistências políticas orientadas pelas identidades formadas após a fundação desse contexto social. Não seria de todo inverídico dizer que a história humana é mais complexa e mais ampla do que isso. Deveríamos, assim, julgar esse processo como um fragmento de um todo, "um acidente histórico", como define Valentin-Yves Mudimbe. Ainda assim, a instrumentalização de corpos negros, por meio da escravização, produziu um modelo social segundo o qual operam estruturas de poder. O racismo, arranjado às estratificações econômicas, funciona como uma entrada no mundo, o berço, ou as mãos que primeiro tomam a criança, para, logo em seguida, derrubá-la. Como relaciona Hartman, "a vida do cativo e da mercadoria certamente não era meu passado, mas antes o limiar da minha

entrada no mundo. Seu alcance e sua reivindicação não podiam ser isolados como o que aconteceu naquele momento. Para mim, a relação entre a escravidão e o presente era aberta, inacabada" (2025, p. 33).

Nessa operação histórica da colonização, algumas concepções de ordem ontológica passaram a ser delimitadas como modelos sociais. Isso ocorreu porque estruturou-se determinada verdade geral sobre a humanidade (traduzida, entre outros, pelo ato de apreender *uma* forma social como exemplo de civilização), generalizando as experiências humanas, as quais, embora diversificadas, tornaram-se hierarquizadas pelos impérios coloniais europeus. Se levarmos em consideração as relações dos seres humanos com os vegetais, a colonização não significou um determinante restrito e unívoco de qualquer modo que se tenha estabelecido, coexistindo outras disposições relacionais. As relações entre as culturas do colonizador e do colonizado engendraram também outros modos sociais. Samir Boumediene (2019) sugere que o contato colonial produziu uma mudança no modo como os europeus tratavam determinadas chagas, doenças, em razão do conhecimento que compartilhavam povos nativos, nas Américas, e dos quais colonizadores extraíram saberes. O problema consiste no fato de que, por circunstâncias próprias, muitas dessas relações estão subordinadas a um mercado, tendo se tornado comercializáveis-rentáveis. A alimentação é uma delas. A forma como nos alimentamos antecede a colonização, pois, objetivamente, nossa morfologia estrutural biológica não nos permite sobrevivência sem alimentação. Por mais sofisticada que seja a construção biológica humana, por mais mutável e adaptável que seja sua morfologia, a alimentação continua sendo uma necessidade geral que condiciona seres humanos a se relacionar, em seu cotidiano, ainda que involuntária e artificialmente, com vegetais. A questão postulada estabelecida à alimentação deve ser menos sobre o fato de ela ser uma necessidade biológica humana, e mais de como ela esteve condicionada às mudanças, ao longo do processo histórico, especialmente, acompanhada de arranjos sociais inéditos, frutos da modernidade ocidental<sup>56</sup>. Hoje, os comportamentos alimentares estão caracterizados por uma "padronização do gosto" e por uma uniformização dos produtos de consumo, ambas gerenciadas pelas potências industriais, nos termos de Édouard Glissant.

---

<sup>56</sup> Um exemplo constante desse fenômeno é o da produção alimentícia e de seus meandros, associados a novas configurações de saúde e a novos comportamentos sociais – o uso de agrotóxicos, de produtos industrializados, ultraprocessados e, evidentemente, suas consequências nocivas à saúde.

A partir do século XVIII, na Europa, dois fatores foram determinantes para as transformações do consumo alimentar, de acordo com Hans Jurgen Teuteberg e Jean-Louis Flandrin (1998, p. 709) – a revolução agrícola e a transformação radical dos transportes (a chegada do trem e do navio a vapor, em síntese), ambas ligadas à revolução industrial. No século XIX, o crescimento demográfico impulsionou o recurso às novas plantas alimentícias e, com isso, suscitaram-se outras mudanças sociais relacionadas à alimentação, porque, anterior a esse período histórico, houve uma transição da agricultura de subsistência a outra voltada para o mercado. Esses autores descrevem essas transformações interessando-se às formações sociais inferiores, do agricultor ao citadino, no âmbito do comportamento alimentar, desconsiderando, por sua vez, o contexto colonial mais complexo, onde as Empresas coloniais exerciam poder sobre outros territórios. O mercado de que tratam Teuteberg e Flandrin (1998) não deixa de ser o europeu. Para além do que se cultivava na Europa, outros produtos eram fornecidos para a comercialização por suas colônias – o açúcar, o café, o algodão e alguns grãos, em suma.

Para me concentrar sobre os processos históricos vinculados a apenas um bem de consumo fortemente ligado à colonização e à subsequente escravização, tomo por exemplo a cana-de-açúcar. Originária de regiões tropicais do sul asiático e da Melanésia, a *Saccharum officinarum* foi reproduzida no Caribe e nas Américas, durante o processo colonial, e o açúcar, um de seus produtos mais luxuosos, passou a ser difundido e integrar o regime alimentar, no Ocidente, a partir do século XVII. O historiador britânico James Walvin, em *How sugar corrupted the world*, descreve uma mudança sistemática de produção do açúcar pelos europeus a partir da exploração marítima e do estabelecimento colonial. De acordo com o autor, antes da colonização das Américas, mercadores catalães, genoveses e venezianos impulsionaram o mercado da cana-de-açúcar mediterrânea na Europa do Norte e, com a ascensão do tráfico negreiro, passaram os portugueses e espanhóis a assumir a liderança dessa produção, em detrimento do uso de mão-de-obra escravizada e como estratégia para assegurar o desenvolvimento comercial e a colonização de terras, de início, nas regiões insulares africanas mais próximas da Península Ibérica, para, mais à frente, se expandir em território atlântico. Por mais que o mercado fosse rentável, a dificuldade em cultivar a cana-de-açúcar, para dela extrair o produto final, era uma atividade demasiado exaustiva, o que acarretou uma crise que colocava em xeque uma disposição de força de trabalho mista, entre agricultores, pessoas livres e escravizadas. Conforme argumenta o britânico, no século XVIII, no Caribe, a produção era quase

que exclusivamente de mão-de-obra escravizada e, dadas as proporções cada vez mais exponenciais, para comercializar o açúcar foi preciso empenhar mais força de produção oriunda do tráfico negreiro: "Nada disso teria sido possível, em tão grande escala, sem o transporte brutal e sem precedentes de milhões de africanos escravizados. *O açúcar tornou-se sinônimo de escravidão*" (Walvin, 2020, 56. Grifo meu. Tradução minha<sup>57</sup>). De um alimento a uma mercadoria, o açúcar esteve no limiar genealógico de uma estrutura que se desenvolveria mais fortemente ao longo do processo colonial, como Eduardo Galeano analisa acentuadamente em *As veias abertas da América Latina*, assim como, por meio desse panorama social, reconstituindo um contexto de vulnerabilização demarcado pela categorização racial, na Martinica dos anos 1930, Joseph Zobel entrelaça as vidas de personagens racializadas em plantações de cana-de-açúcar, no romance *La rue Cases-Nègres*, publicado em 1950.

No contexto das colônias europeias, as *plantations* constituíam o sistema de produção agrária. Sua característica marcante foi a exploração agrícola definida pelo cultivo de plantas das quais extraíam-se produtos para o mercado. O trabalho de cultivo e manejo agrícolas era realizado por pessoas escravizadas, isoladas de seus territórios de origem, e o lucro desse processo era acumulado pelos chamados "senhores de engenho". As Empresas coloniais europeias instrumentalizaram suas produções mercantis mediante a escravização de outros povos, os quais, na modernidade ocidental, eram de origem africana, oriundas, em sua maioria, das Costas do Benim e de Biafra, da Senegâmbia, e da África ocidental, conforme o portal eletrônico de dados *Slave Voyages*, da Rice University (*Figura 1*). Segundo o portal, a estimativa de pessoas escravizadas e chegadas às Américas é de mais de 12 milhões, entre 1501 e 1875. Desse total, só no Brasil, foram quase 6 milhões – e, não despretensiosamente, o país foi o último das Américas a abolir a escravatura, em 1888. Nesse panorama social, africanos foram sequestrados por europeus, encarcerados em navios negreiros e enviados para trabalharem em plantações sem qualquer benefício ou contribuição para si. Engendraram-se, assim, os "abismos" aludidos por Édouard Glissant. Por meio de tecnologias de dominação eficazes, o colonizador europeu viu na plantação manejada pelo africano escravizado uma oportunidade de acumular bens e de constituir capital: "Não há a menor dúvida de que, antes de se tornar no século XIX *o comércio vergonhoso* quase

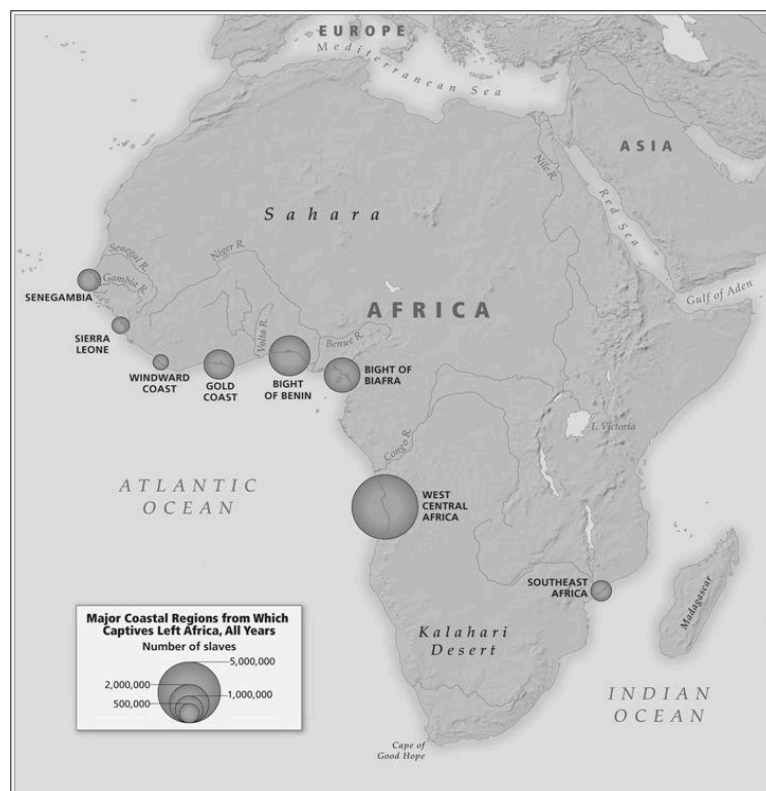
---

<sup>57</sup> Da versão francesa: "Rien de cela n'aurait été possible, à une si grande échelle, sans le transport brutal et sans équivalent de millions d'Africains asservis. Le sucre était devenu synonyme d'esclavage" (Walvin, 2020, p. 56)



unanimemente condenando, foi durante três séculos um gigantesco e frutuoso negócio que mobilizou a Europa inteira e não poupou nenhuma região da África" (M'Bokolo, 2009, p. 273. Grifo do autor). A lógica colonial se estruturava e a função primária do cultivo passava a ser outra.

Figura 1 – Principais regiões costeiras de onde pessoas escravizadas foram sequestradas em África



Fonte: Portal eletrônico da organização *Slave voyages*<sup>58</sup>

Para além dos números expressivos e da "vergonhosa" caracterização do comércio escravocrata, há uma dimensão mais complexa desse processo que envolve o fato de que cada elemento desse montante é uma pessoa, a qual, nesse contexto, esteve destituída de humanidade – a *desumanização* de que tratam Aimé Césaire e, mais tarde, Frantz Fanon – e relegada aos sofrimentos próprios da violência colonial. Paradoxalmente, "utiliza-se arbitrariamente do trabalho e da persona de milhões de homens de dois continentes, exatamente num momento em que aparecem os ideais embrionários de igualdade, liberdade e universalidade entre os habitantes da Europa ocidental" (Nascimento, 2018, p. 57). Em plena efervescência iluminista, o tráfico negreiro e o uso de mão-de-obra escravizada se expandiram fervorosamente, à medida que o postulado cartesiano *dubito*

<sup>58</sup> Disponível em: <[www.slavevoyages.org/blog/-major-coastal-regions-from-which-captives-left-africa/117](http://www.slavevoyages.org/blog/-major-coastal-regions-from-which-captives-left-africa/117)>. Acesso em: 12 out. 2023.

*ergo cogito ergo sum* se estabelecia como orientação epistemológica discriminatória – o mundo passava a ser categorizado e dissecado entre aqueles que pensam e aqueles que não pensam, logo, quem existe e quem não existe – Objeto *versus* Sujeito. Exponenciando a arquitetura da tortura, do terror escravocrata, Saidiya Hartman argumenta sobre um aspecto paradoxal mais complexo ainda – o de que "o reconhecimento da humanidade do escrav[izad]o e de seu status de sujeito estendia e intensificava a servidão e a expropriação, em vez de conferir uma pequena medida de direitos e proteção" (2025, p. 36). De acordo com a autora estadunidense, esses atributos humanos eram as "portas de entrada para a disciplina, a punição e a mortificação, prefigurando o sujeito da liberdade e os limites da personalidade vinculada indissociavelmente à propriedade" (Hartman, 2025, p. 36). Em verdade, aspectos subjetivos de "vontade, consciência, razão, agência e responsabilidade" sedimentaram o terreno sobre o qual a violência colonial de controle sobre corpos escravizados se estabelecia. Conclui que, contraditoriamente, o escravizado "era reconhecido como um sujeito racional que possuía intenção e racionalidade apenas no contexto da responsabilidade penal" (Hartman, 2025, p. 185). Ngũgĩ wa Thiong'o tensiona o *modus* cartesiano em uma moldura social mais contemporânea, considerando-o um argumento para a colonização, no romance *Um grão de trigo*. No Quênia pós-Guerra, um reverendo branco é assim descrito:

Thompson veio primeiro para a África Oriental durante a Segunda Guerra Mundial, como oficial, destacado para o King's African Rifles. Tomou parte ativamente nas campanhas de Madagascar em 1942. Fora isso, passou a maior parte do tempo no Quênia, cumprindo tarefas de treinamento na guarnição. Depois da guerra voltou para seus estudos interrompidos em Oxford. Foi lá, estudando história, que descobriu seu interesse pela evolução do Império Britânico. De início, era um interesse de historiador, sem envolvimento pessoal. Mas, quando chegou a ler os poemas de Rudyard Kipling, sentiu uma rápida centelha, uma chama que se avivava. Viu-se como um homem que possuía um destino, um homem com vocação para grandes coisas no futuro. Ele estudou a obra e a vida de Lord Lugard. E depois um encontro casual com dois estudantes africanos cristalizou seus anseios, transformando-os numa convicção concreta. Eles falavam sobre a literatura, a história e a guerra; eram todos entusiastas da missão mundial que cabia aos britânicos. Os dois africanos vinham de uma família de chefes da então Costa de Ouro, e tinham uma verdadeira compreensão da história e da literatura. Isto encheu Thompson de espanto e admiração. Sua mente começou a trabalhar.

Ali estavam dois africanos que se vestiam, falavam e possuíam uma potência intelectual em nada diferente dos britânicos.

Onde estavam a irracionalidade, a inconsistência e a superstição tão características das raças africanas e orientais? Elas haviam sido substituídas pelos três princípios básicos da mente ocidental: i.e., o princípio da Razão, da Ordem e da Medida.

Durante dias e semanas ele pensou sobre isso com uma impressão recorrente: os dois africanos pareciam orgulhosos de sua tradição e herança britânicas. Thompson ficou excitado, consciente de estar à beira de uma grande descoberta: o que, exatamente, era a natureza dessa herança? Acordou exultante uma noite e viu seu destino figurado numa

ideia.

"Meu coração se encheu de alegria", escreveu ele mais tarde. "De um lampejo, fiquei convencido de que o crescimento do Império Britânico representava a evolução de uma grande ideia moral: isto significa que ele devia certamente levar à criação de uma só nação britânica, abarcando povos de todas as cores e crenças, baseada no princípio justo de que todos os homens foram criados iguais (Thiong'o, 2015, p. 76-7).

Acima, o reverendo Thompson assume uma responsabilidade moral, encabeçando a ideia segundo a qual uma mudança de paradigma seria eficaz às realidades além-coloniais. De um lado, a irracionalidade, a inconsistência e a superstição "tão características das raças africanas e orientais"; do outro, os princípios da Razão, da Ordem e da Medida – aspecto logocêntrico. A partir dessa justaposição, e engajado pelos poemas de Rudyard Kipling, ao conhecer dois estudantes de origem africana, a personagem se vê impelida a defender o Império Britânico, na pretensa criação de uma nação de todas as cores e crenças, "baseada no princípio justo de que todos os homens foram criados iguais". Por fim, a relação social se daria diferentemente, no contexto colonial. Se tivermos a estrutura cartesiana como pressuposto de verdade absoluta do sujeito, tudo aquilo que não se questiona e é irracional deixa de integrar um estatuto de ser. Aquilo que define o ser seria exclusivo ao sujeito racional, ordenado e cosmologicamente métrico. Deriva dessa organização ontológica a hierarquização das subjetividades orientada pela categoria de "raças", configurando, assim, outros padrões sub-categorizados de seres. Para esse fim, Jean-Baptiste Colbert de Seignelay redigiu o *Code noir* e Luís XIV o promulgou, primeiramente, em 1685. No documento, o escravizado é definido como um *bem móvel*, propriedade de seus senhores. Desde antes racializado, deveria ser batizado na Igreja Católica e, como um produto, o escravizado perde seu estatuto humano e qualquer intento de dominação sobre ele é legitimado. A cultura opera, nessa organização de dominação, como princípio e fim da hierarquização de poder social. A filiação ontológica demarcada pelo mito genesíaco articula-se à estrutura religiosa e suplanta uma compreensão de mundo que *dá razão* à dominação colonial.

*b. Segundo postulado: o modelo predominante de relação entre seres humanos e os demais seres, contemporaneamente, é o colonial*

O estatuto cartesiano de categorização de seres, entre aqueles que existem e os que não existem, pareceu bem pertinente ao ensejo colonial moderno. Em oposição aos colonizadores, autodefinidos existentes e sapientes, todo um conjunto de outros seres – vegetais, outros animais,

matas, florestas – e de outros humanos – notadamente, colonizadas e colonizados – foram categorizados como Objetos e, assim, passíveis de dominação, vista a rigor como necessária para a atribuição de civilidade – eis, pois, o "fardo do homem branco": "Tomai o fardo do homem branco / Enviai vossos melhores filhos / Ide, condenai seus filhos ao exílio / Para servirem aos vossos cativos / Para esperarem, com o pesado chicote / os agitadores e selvagens / Vossos cativos, povos sombrios / Metade demônios, metade crianças"<sup>59</sup>. No ultraje do cinismo colonial, estruturando-se no modelo de sociedade que apenas privilegiou os impérios coloniais europeus, o homem branco é visto como sobrecarregado, como aquele que carrega o "fardo" civilizatório. Em nada condiz com a real violência imposta às sociedades colonizadas.

Ao analisar os efeitos psicossociais do colonialismo, Frantz Fanon descreveu o processo de categorização e posterior desumanização do sujeito colonizado:

O mundo colonial é um mundo dividido em dois. A linha divisória, a fronteira, é indicada pelos quartéis e delegacias de polícia. Nas colônias, o interlocutor válido e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão, é o policial ou o soldado. [...] Vê-se que o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. [...] O intermediário leva a violência para dentro das casas e do cérebro do colonizado. [...] Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor, jamais habitaram o mundo colonizado. *O nativo é declarado impermeável à ética: ausência de valores, mas também negação de valores.* Ele é, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores. *Nesse sentido, é o mal absoluto.* [...] *Por vezes este maniqueísmo prossegue em sua lógica até o fim e desumaniza o colonizado. Para ser exato, ele o animaliza* (Fanon, 2022, p. 34-9. Grifo meu).

É importante observar que o *modus operandi* da colonização reside na procura de se justificar a dominação, encarada como necessária, para que daí se tire proveito do dominado-resistente –, intermediada pela força violenta – representada, por vezes, pelo soldado ou o *gendarme*. A arbitrariedade do processo colonial é de considerar o que se define por ética e os valores a ela associados, se pensarmos que, sem dúvida alguma, esses são elaborados pela ótica colonial – "a ética colonial", o "arranjo social colonial", a "existência colonial". Em outros termos, o colonizador não apenas define aquilo que existe, ele também determina o que o caracteriza como

---

<sup>59</sup> Trecho do poema "The White man's burden", do escritor britânico Rudyard Kipling: "Take up the White Man's burden / Send forth the best ye breed / Go bind your sons to exile / To serve your captives' need; / To wait in heavy harness / On fluttered folk and wild / Your new-caught sullen peoples, / Half devil and half child" (Tradução de Cláudio Willer).

modelo de existência<sup>60</sup> e equipara um ser biologicamente semelhante a um dissemelhante. Nesse processo, a raça funciona como um elemento determinante de distanciamento de um ser humano do padrão social hierarquizado: moldar determinado tipo de relação humana com outros seres é o projeto colonial. Animalizar o colonizado, assim posto, desvela processos concomitantes que determinam a relação de estatuto humano, na colonização, objetivados à maneira de: *a)* discriminar humanos de outros animais, *b)* definir o humano – desumanizar o colonizado *versus* humanizar o colonizador, *c)* animalizar o colonizado. Ao discriminar humanos de outros animais, fortemente demarcado pelas teorias científicas<sup>61</sup> e pelo mito adâmico de gênese humana ligado à Igreja cristã, o colonizador já não se vê mais pertencente a um reino complexo de seres. Qualquer relação de proximidade com esse outro biológico não lhe cabe, pois, como sujeito, está estabelecido como existente, sapiente, político e social – diferente de outros animais. Dessa forma, vê-se o ponto máximo da modernidade antropocêntrica – a racionalidade exploratória se sobrepõe às experiências subjetivas diversas. O paradoxo desse exercício filosófico discriminatório consiste no fato de que, embora biologicamente compatível com o colonizado, o intuito do colonizador é de se diferenciar. Esse é o processo que se sucede ao de discriminação animal. Aqui, o que conta não é apenas definir o animal, em oposição direta ao humano. É preciso definir o humano, exigindo, pois, uma tomada de empreendimentos para elaborar um arranjo através do qual apenas o colonizador é detentor dessa

---

<sup>60</sup> Considerando esse aspecto determinante do colonialismo, Jack Halberstam, no prefácio à edição brasileira de *Os sobcomuns: planejamento fugitivo e pensamento negro*, de Fred Moten e Stefano Harvey, pertinentemente, escreve: "Fanon, de acordo com Moten, não quer o fim do colonialismo, mas, sim, o fim do ponto de vista a partir do qual o colonialismo faz sentido" (Halberstam in Moten; Harvey, 2024, p. 11).

<sup>61</sup> Para Mudimbe (2019, p. 18), a estrutura colonizadora engloba "aspectos físicos, humanos e espirituais" do episódio colonial e se constitui de projetos complementares, indicando a adoção de três hipóteses processuais: "[a] dominação do espaço público, a reforma das mentes dos *nativos* e a integração de histórias econômicas locais à perspectiva ocidental". Essa estrutura "também indica a metamorfose planejada vislumbrada, a um grande custo intelectual, por textos ideológicos e teóricos que desde o último quarto do século XIX até a década de 1950 propuseram programas para regenerar o espaço africano e seus habitantes". Todos os esforços ideológicos em caracterizar o continente africano como infrutífero de racionalidade ensejou determinado tipo de dominação epistemológica, relegando seus descendentes ao modelo cultural das civilizações ocidentais, tanto no âmbito concreto do exercício social quanto em sua emanção espiritual.

função hierárquica no reino animal<sup>62</sup>. Colonizador: humano; colonizado: animal<sup>63</sup>. O colonizado deixa de ser um semelhante biológico do colonizador. Para isso, os aspectos a serem levados em consideração ultrapassam a morfologia biológica e ligam-se a teorias sociais, aliançadas às "ciências de conquista", como muito pertinentemente elucidou Édouard Glissant. Consolidar a ideia segundo a qual os sujeitos racializados *deveriam* ser escravizados tem sua raiz na fundação de uma autopercepção europeia colonizadora autocentrada. Conforme defende a filósofa Sueli Carneiro, em sua tese de doutoramento intitulada "A construção do Outro como Não-ser como fundamento do Ser", a concepção de humanidade europeia suscitava a destituição da humanidade de *outrem*. Não parece-me desproporcional considerar que o período de maior ebulição efusiva de dominação colonial escravocrata tenha sido, ainda, o de maior expressão do humanismo. O aparelho colonial, cuja prática de dominação é a privação de liberdade, ensaiava a construção de uma sociedade livre, igualitária, fraterna àqueles e àquelas semelhantes que compunham seus círculos sociais. Nos termos de Sueli Carneiro, o "Não-ser construído afirma o Ser", e esse último constrói o primeiro. A desumanização, ou o estabelecimento fundador da *coisa que fala* e, portanto, daquilo sobre o qual não se projeta liberdade, é uma prática colonial e só se justifica – ainda que injustificadamente – mediante um contexto histórico forjado: o do próprio pacto colonial (aspecto tautológico). Não há, por assim dizer, razão anterior ou superior à História. Desse modo, a ciência, a favor do colonial, determinou razões imperiosas e arbitrárias para a dominação. As diferenças e traços biológicos específicos de grupos humanos viriam a compor o conjunto de definições discriminatórias de comportamentos sociais. A cultura é, portanto, encarada nesse prisma como um fator diferenciador

---

<sup>62</sup> "A humanidade se desconectou da natureza exatamente por ter cometido o pecado original. Seu castigo foi se afastar da natureza. Por isso Adão foi expulso do Jardim do Éden e o humanismo passou a ser um sistema, um reino desconectado do reino animal. Dentro do reino vegetal, todos os vegetais cabem, dentro do reino mineral, todos os minerais cabem. Mas dentro do reino animal não cabem os humanos. Os humanos não se sentem como entes do ser animal. Essa desconexão é um efeito da cosmofofia" (Santos, p. 11, 2023).

<sup>63</sup> Grada Kilomba (2019, p. 79) descreve dois aspectos formativos da organização psicológica de um indivíduo, segundo os aportes teóricos de Sigmund Freud, vinculados à "agressão" e à "sexualidade", relacionando-os à maneira como, em uma sociedade estratificada pelo racismo, sujeitos racializados são tratados. Como resultado, a autora corrobora a teoria fanoniana de desumanização, definindo cinco formas de percepção desse fenômeno na psicologia social: a *infantilização*: "O sujeito negro torna-se a personificação do dependente – o menino, a menina, a criança ou a/o serva/o assexuada/o – que não pode sobreviver sem o senhor", a *primitivização*: "O sujeito negro torna-se a personificação do incivilizado – a/o selvagem, a/o atrasada/o, a/o básica/o ou a/o natural –, aquele que está mais próximo da natureza", a *incivilização*: "O sujeito negro torna-se a personificação do outro violento e ameaçador – a/o criminosa/o, a/o suspeita/o, a/o perigosa/o –, aquele que está fora da lei", a *animalização*: "O sujeito negro torna-se a personificação do animal – a/o selvagem, a/o primata, a/o macaca/o, a figura do King Kong –, outra forma de humindade" e a *erotização*: "O sujeito negro torna-se a personificação do sexualizado, com um apetite sexual violento: a prostituta, o cafetão, o estuprador, a/o erótica/o e a/o exótica/o".

e determinante para orientar quais são os sentidos da dominação colonial. Como resultado dessa desastrosa elaboração, constitui-se a ideologia do racismo, sobre a qual o posicionamento do colonizador se instaura como superior e lhe confere estatuto de poder social sobre os demais. Sobre esse quadro histórico-social, o intelectual e artista guadalupense Olivier Marboeuf, em *Fugas decoloniais*, sintetiza as assimilações entre escravidão, racismo e colonialismo, ao escrever que "a escravidão está no DNA do capitalismo moderno e o racismo que desumaniza é a essência do colonialismo, do imperialismo" (Marboeuf, 2025, p. 47).

Uma fração considerável dos esforços da ideologia colonial foi instrumentalizar o desejo de dominação, promovendo uma categorização auto-definida: civilização *versus* barbárie – "a maldição mais comum nessa questão é a de ser enganado em sua boa-fé pela hipocrisia coletiva, perita em situar mal os problemas para melhor legitimar as odiosas soluções oferecidas" (Césaire, 2020, p. 10). O problema colonial, para além de outros aspectos, sempre esteve relacionado ao fato de que a colonização era encarada como positiva, especialmente, porque determinado modelo civilizatório era ensinado violentamente. Ser branco e cristão passa a ser o modelo de prática humana? De igual modo, falar determinada língua universal define o padrão social a ser seguido?

## **2.1 O ser humano desumanizado**

Precisamos considerar que a colonização instaura determinada modernidade sistemática, mas devemos, ainda, evidenciar as resistências contínuas de povos frente a esses fenômenos históricos. Quando ponderamos a colonização, certa ingenuidade analítica pode condicionar o pensamento. Se quisermos definir a atividade colonial a partir da crítica mais do que significativa das atrocidades praticadas pelos colonizadores – principais beneficiários desse sistema –, precisamos, por outro lado, demarcar precisamente as resistências que acompanham essa dominação. A escravização de povos africanos, por exemplo, ainda se caracteriza, na historiografia moderna, como uma luta entre parte dos europeus (descritos historicamente como heróis, ativos, homens, humanizados, modernos, habilidosos, civilizados e de fé) e parte dos africanos e ameríndios (anti-heróis, passivos, desumanizados, não-habilidosos, incivilizados, selvagens e sem fé). Édouard Glissant nos adverte que, no contexto das *plantations*, nesse "universo de dominação e opressão, de desumanização surda ou declarada, *humanidades obstinaram-se poderosamente*" (2021, p. 93. Grifo meu). Para o teórico martinicano, um dos caminhos para se julgar os resultados da colonização deve

ressaltar as potencialidades das culturas, múltiplas e relacionáveis, dessas comunidades resistentes. Isto é, a Relação também tem a ver com a capacidade de resistência e destituição/amenização dos efeitos de dominação mediante a relação entre seres culturais distintos.

O poeta Luiz Gama, notório advogado abolicionista e escritor brasileiro do século XIX, recorreu à ironia, com o intuito de subverter o teor desumanizador das assimilações racistas estabelecidas em um país que retardou a abolição formal da escravidão. Em seu célebre poema "Quem sou eu?" (*ver* ANEXO), publicado em 1859<sup>64</sup> e que integra a antologia *Primeiras trovas burlescas de Getulino*, o eu-poético demarca sua posição no mundo, definindo-se negro. Sua identidade racial que é objeto de repúdio público e motivo de ofensas se torna o elemento mais preponderante de seu estatuto na sociedade. A ironia consiste na percepção que ele apresenta do Outro e de Si. Ao se assimilar a um bode, o eu-poético negro se posiciona como um sujeito que deixa de ser acessório ou periférico em relação à dinâmica de vida social. Nessa acepção, a ofensa se torna ligeiramente um elogio. Pouco importa ser considerado negro ou bode (termo racista que remonta ao período colonial<sup>65</sup>). Isso porque o animal é de uma espécie vasta: bodes negros, brancos, rajados, cinzentos, baios, pampas e malhados... tal qual as raças elaboradas como forma de definição do ser humano. O reposicionamento do humano como assimilável a um bode diverge do pressuposto iluminista de categorização de seres e de superiorização, pois, por esse aspecto, outros animais também pensam e, logo, existem, enquanto o intuito racista era de inferiorizar o sujeito negro como irracional e inexistente na categoria "humano". Dar existência ao bode, humanizando-o, para, assim, humanizar o humano tornou-se uma estratégia contestatória de certa categorização hierarquizante biológica. A reivindicação por um estatuto social caprino reinventa um sentido racializado, fazendo compreender que essa categoria é arbitrária. Os atos racionais e sociais são categoricamente dissolvidos em assimilações genéricas. E ao relacionar o bode ao ser humano, o

---

<sup>64</sup> Contexto: há pouco, havia-se proibido o tráfico negreiro, o comércio de escravizadas e escravizados, do continente africano para o Brasil, a partir de 1850, com a Lei Eusébio de Queirós. Contudo, somente em 1856, a lei foi aplicada com mais rigor e, ainda, a escravidão era vigente.

<sup>65</sup> Nas palavras de Grada Kilomba, em carta à edição brasileira de *Memórias da plantação*, esses termos de nomenclatura animal "têm a função de afirmar a inferioridade de uma identidade através da condição animal. São termos que foram criados durante os projetos europeus de escravidão e colonização, intimamente ligados às suas políticas de controle de reprodução e proibição de *cruzamento de raças*, reproduzindo as *novas identidades* a uma nomenclatura animal, isto é, à condição de animal irracional, impuro" (Kilomba, 2019, p. 19. Grifos da autora). Isabela Figueiredo, em *Caderno de memórias coloniais*, tensiona essa mesma fronteira categórica: "Um branco e um preto não eram apenas de raças diferentes. A distância entre brancos e pretos era equivalente à que existe entre diferentes espécies. Eles eram pretos, animais. Nós éramos brancos, pessoas, seres racionais" (2018, p. 59).



poeta condiciona nossa percepção, nos levando a nos questionar sobre o que *nos* diferencia *deles*. Simplesmente, a resposta poderia ser sobre o aspecto da morfologia biológica, contudo, o que ele arquiteta é um panorama complexo da participação do bicho nas culturas humanas, conferindo-lhe *status* melhor valorado sobre sua existência: das altas às baixas camadas sociais, há bodes, aqueles elevados, pertencentes à "alta bodança", há aqueles sacralizados, que "por nós são adorados" e ainda aqueles que integram a cultura popular. Essas definições e caracterizações apresentadas, no poema, sugerem que o traço desumanizador do exercício colonial é *arbitrário* e *limitado*, explicando-se não apenas pela percepção imediata da diferença (bode ≠ ser humano), como pela assimilação constante de formas culturais, porque "tudo é bodarrada". Isto é, o eu-poético indica sua denominação como "bode" (animalização, como elemento de traço desumanizador) e "negro" (categoria social reforçada, no ato colonial, de determinação de poder) e, nesse ato, ele reelabora a percepção através da qual o ser humano possui traços animais e, o bicho, humanos. A arbitrariedade e a limitação da desumanização significam a indicação de movimentos concomitantes: primeiro, a destituição de humanidade e, segundo, a divergência do próprio conceito de humanidade – o qual ultrapassa a ideia biológica de *espécie*. Ao desumanizar o colonizado, o colonizador não altera a morfologia biológica desse Outro-Mesmo, ele destitui sua humanidade, para daí estabelecer a relação de poder. No poema, esse jogo definidor explicita-se pelo ato denominador: algum ser é um bode. O sujeito negro, que é biologicamente um ser humano, perde aquilo que, *culturalmente*, define-o como tal; passa a ser um outro animal. Simultaneamente, esse processo diverge da noção biológica de espécie humana – o sujeito desumanizado não perde suas capacidades e necessidades estritamente humanas; ele não se torna o bicho ensejado.

Processo assimilável ocorre em *Diário de um retorno ao país natal*, de Aimé Césaire, quando, ao descrever uma cidade estática, inerte, o eu-poético aproxima um morro<sup>66</sup> a um sujeito negro:

No fim da madrugada, o triste morro famélico e ninguém sabe melhor do que esse triste morro bastardo porque o suicida se asfixiou com a cumplicidade do seu hipoglossos virando a língua para engoli-la; porque uma mulher parece boiar no rio Capot (seu corpo luminosamente obscuro se organiza dócil em torno do seu umbigo) mas ela não é mais que um fardo de água sonora.

E nem o mestre na escola, nem o padre no catecismo poderão arrancar uma palavra desse negrinho sonolento, apesar da sua maneira tão enérgica de tamborilar sobre seu crânio

---

<sup>66</sup> No original, "morne", o qual provém do crioulo de base espanhola "*morro*, montículo" e significa, nas Antilhas, "colina" (Larousse, 2011, p. 663).

raspado, pois foi nos pântanos da fome que se afundou sua voz de inanição  
(uma-palavra-uma-palavra-uma-só-palavra e  
eu-me-dou-por-satisfeito-com-a-rainha-Branca-de-Castela-, uma-palavra-uma-só-palavra,  
vejam-esse-bugrezinho-que-não-sabe-um-só-dos-dez-mandamentos-de-Deus)  
pois sua voz se esquece nos pântanos da fome,  
e não há nada a tirar, verdadeiramente nada desse pequeno vadio,  
exceto uma fome que já não sabe mais subir nas escalas da sua voz  
uma fome pesada e covarde,  
uma fome sepulta no mais fundo da Fome desse triste famélico (Césaire, 2012, p. 13-5).

O aspecto que se estabelece proximamente entre o "morro" e o "negrinho" é que ambos são definidos como famélicos. A fome está caracterizada como uma condição humana (animal) e, ao mesmo tempo, mineral. Esse "triste famélico" parece confundir-se entre essas personagens, ainda que saibamos que, como noção, a fome se explicaria pela necessidade de sintetização de material orgânico produzido por outros seres e seria, portanto, uma característica, neste caso, do humano, e não do morro. Ainda assim, ambos são famélicos, ainda que o morro continue sendo morro e o "negrinho", humano. No contexto circunstancial de colonização, a fome produzida vincula-se à falta de acesso à alimentação, por muitos fatores, dentre eles, o de quem detém as produções alimentícias e de quem tem acesso a terras para uma agricultura de subsistência, processos profundamente ligados à lógica colonial de privação e ao domínio de posse da terra. Quando levamos em conta, por exemplo, o histórico dos indicadores do Mapa da fome da Organização das Nações Unidas (ONU), os países mais afetados pelos contextos de subnutrição são os que integram a América Latina, a África e a Ásia. Não paradoxalmente, boa parte dessas nações foi colonizada por impérios europeus.

De modo mais complexo e ainda no âmbito político, o tema da fome, que se mantém ao longo do trecho selecionado, está vinculado ao silêncio – característica também partilhada entre esses sujeitos. A mudez, produzida no ato de exercício de poder, atesta-se pelo morro inanimado e, sobretudo, pelo sujeito negro silenciado, de quem nem o mestre nem o padre poderão arrancar uma palavra. A percepção desse silenciamento também se define pela incapacidade de o "bugrezinho" não conhecer os dez mandamentos do Deus cristão. Assim, a mudez é a da habilidade de articular o corpo faminto e também a de saber o assunto sobre o qual o algoz deseja ouvir: a boca simboliza, pois, a fala, a enunciação e, "no âmbito do racismo, a boca se torna o órgão de opressão por excelência, representando o que as/os brancas/os querem – e precisam – controlar e, conseqüentemente, o órgão que, historicamente, tem sido severamente censurado" (Kilomba, 2019, p. 33-4). O silêncio do sujeito violentado traduz-se na fome, alegorizada nas ações de comer, falar e

conhecer, todas essas interligadas no seu contexto político de produção e, consequentemente, no exercício de poder. Nesse caso, nenhuma das ações é realizada. Apesar disso, a referencialidade que repousa sobre o "morro" e o "negrinho" pode indicar alguns caminhos aproximativos entre o sujeito negro e sua relação integrada com o meio natural, no contexto contra-colonial. Nas Antilhas e no Caribe, os negros marrons<sup>67</sup> são aqueles que, em resposta à dominação colonial, se refugiaram nas altas matas dos morros (*cimarrones*). O elemento natural se torna, ao longo do processo histórico e por essas vias, parte integrante da identidade demarcada pela posição de estratégia-resistência à dominação colonial. Assimilação contextualizada proposital. Assim, a reumanização contra-colonial oblitera a desumanização colonial. Nesse contexto de aproximações assimiladoras, natureza e cultura se aliançam.

O tensionamento entre os conceitos de "natureza" e "cultura" tem integrado alguns debates teóricos no campo, em especial, da Antropologia. Em *The perception of the environment*, o antropólogo britânico Tim Ingold retoma os relatos do mais notório naturalista, Charles Darwin, sobre os povos da Tierra del Fuego e identifica determinado traço categorizador entre os europeus modernos e outras sociedades, especialmente as de caçadores-coletores (*hunter-gatherers*). Embora entusiasta do desenvolvimento de animais, de modo geral, e de suas capacidades de adaptabilidade ao meio, o naturalista britânico não deixou de os comparar a humanos, em uma sorte de análise projetada de distintos contextos:

Darwin, por exemplo, não encontrou nada de chocante, e muito para se maravilhar, nas vidas de animais não-humanos, mas a sua reação ao encontrar os habitantes humanos nativos da Tierra del Fuego, durante a sua viagem ao redor do mundo no *Beagle*, foi de total desgosto. "Olhando para tais homens", confidenciou ele em seu diário, "difícilmente se pode fazer acreditar que são semelhantes e habitantes do mesmo mundo" (Darwin, 1860, p. 216). Não foi apenas porque a sua inferioridade técnica os deixou completamente à mercê do seu ambiente miserável; eles também não tinham controle sobre seus próprios

---

<sup>67</sup> "A marronagem — o fenômeno geral da fuga de escravos — pode ser ocasional ou definitiva, individual ou coletiva, discreta ou violenta; pode alimentar formas de banditismo (caubóis negros do Faroeste, cangaceiros do Brasil, piratas negros do Caribe, etc.) ou acelerar uma revolução (Haiti, Cuba); pode lançar mão do anonimato das cidades ou da sombra das florestas. Inútil então procurar uma definição precisa pois, profundamente polifônica, a noção de marronagem remete a uma multiplicidade de experiências sociais e políticas, que se espriam por cerca de quatro séculos, em territórios tão vastos e variados como os das Américas ou dos arquipélagos do oceano Índico. O essencial é compreender que, no conjunto desses territórios, a memória dos *neg mawons* (Antilhas francesas), dos quilombolas (Brasil), dos *palenqueros* (América hispânica) continua a irrigar as lutas contemporâneas por meio das práticas culturais (maloya, capoeira, cultos afro- diaspóricos, etc.) que, por reativarem a visão das vencidas e dos vencidos — sua versão da história, logo, da "realidade" —, subvertem a ordem dominante. Se, em meu trabalho, privilegio a "secessão marron" — e por secessão entendo o entrincheiramento silvestre de subalternas e subalternos, quaisquer que sejam, sob a forma de comunidades furtivas — é porque a marronagem aparece plenamente aí como matriz de formas de vida inauditas" (Bona, 2020, p. 16. Grifos do autor).

impulsos e desejos, sendo por natureza inconstantes, excitáveis e violentos. "Eu não poderia acreditar", escreveu Darwin, "quão grande era a diferença entre o homem selvagem e o homem civilizado; é maior do que entre um animal selvagem e um animal domesticado, na medida em que no homem existe um maior poder de melhoria" (1860, p. 208).

Ora, Darwin, tal como muitos dos seus contemporâneos e seguidores, não tinha dúvidas de que *estes caçadores-coletores humanos eram inatamente inferiores aos europeus modernos* (Ingold, 2021, p. 62. Grifo meu. Tradução minha<sup>68</sup>).

Do ponto de vista científico, determinar as diferenças entre sociedades não qualifica o método como inválido. Acontece que o problema posto pelo naturalista inglês Charles Darwin (1860) leva a cabo uma conclusão inexata, a de que essas diferenças antropológicas são marcas biológicas de superioridade/inferioridade social – isto é, a conjunção *logo* do mote cartesiano, divergente do *logos* filosófico. A característica máxima evolutiva de seres humanos, por essa conclusão, estaria equiparada ao ato civilizatório – a parte "moderna" das histórias humanas e a marca colonial de dominação, ou a cláusula contratual das relações sociais de pilhagem: animal/humano selvagens *versus* animal domesticado/humano civilizado. Nenhuma noção que liga o colonizado à condição animal<sup>69</sup> como forma cultural justifica a desumanização ou o resultado dela – a dominação colonial. Nesse sentido, a crítica à orientação colonial deve apoiar-se, acima de tudo, no estatuto determinador das relações sociais, ou das conclusões inexatas, e nas suas responsabilidades atribuídas, porque, como processo, aquilo que dele resulta ainda impera

---

<sup>68</sup> Do original: "Darwin, for example, found nothing shocking, and much to marvel at, in the lives of non-human animals, yet his reaction on encountering the native human inhabitants of Tierra del Fuego, during his round-the-world voyage in the Beagle, was one of utter disgust. 'Viewing such men', he confided to his journal, 'one can hardly make oneself believe that they are fellow-creatures and inhabitants of the same world' (Darwin, 1860, p. 216). It was not just that their technical inferiority left them completely at the mercy of their miserable environment; they also had no control over their own impulses and desires, being by nature fickle, excitable and violent. 'I could not have believed', Darwin wrote, 'how wide was the difference between savage and civilised man; it is greater than between a wild and domesticated animal, inasmuch as in man there is a greater power of improvement' (1860, p. 208).

Now Darwin, like many of his contemporaries and followers, was in no doubt that these human hunter-gatherers were innately inferior to modern Europeans" (Ingold, 2021, p. 62).

<sup>69</sup> A respeito da ligação entre colonizados escravizados e a condição animal, Saidiya Hartman expôs a violência colonial e o tratamento diferenciado, ao comparar o horror gerado pela imagem de espancamento de um cavalo, contrastada à da perpetrada contra um escravizado. Concernindo às decisões jurídicas, no período de escravização negra, nos Estados Unidos da América, a autora retoma a ideia de dano a um bem móvel e cita o comentário de um juiz sobre o uso de violência excessiva, em um julgamento sobre o bem comum, indicando a brutal compreensão colonial de que qualquer estatuto de direitos de pessoas escravizadas não seria aplicado, de forma distinta ao que ocorre quando se trata de um cavalo. Segundo a autora, "mesmo quando a apelação feita em nome do bem comum atuava minimamente em favor dos escravizados, isso se dava [...] por meio da concessão de direitos limitados de modo a 'reconhecer' a humanidade negra conforme padrões mínimos de existência" (Hartman, 2025, p. 203). Sobre a relativização das violências praticadas contra pessoas racializadas, contemporaneamente, ver DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. São Paulo: Crocodilo / Ubu Editora, 2020.

historicamente – condição essa que suplanta um modelo de ser/estar na pretensa integração globalizada.

Há, por outro lado, práticas sociais contra-coloniais que devem ser evidenciadas. Sem generalizações rasas ou determinações históricas oriundas de contextos específicos, pretendo demonstrar como, para fazer referência ao historiador indiano Dipesh Chakrabarty, a escrita da História "pressupõe modos plurais de ser/estar no mundo" (2000, p. 101. Tradução minha<sup>70</sup>). E ao destacar um modo de existência contra-colonial, o intuito é predominantemente de caracterizar o colonial como um modelo sistemático passível de mudanças, sem as quais torna-se iminente o risco de desaparecimento do ser humano e de outras espécies – a premonitória "queda do céu" de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Tudo isso diz respeito a determinada integração orgânica de seres aos seus meios naturais. Enquanto o modelo colonial desintegra o ser humano do seu entorno, como define Édouard Glissant, o contra-colonial, o reintegra. É disso, pois, que gostaria de tratar.

## 2.2 Sujeitos integrados

Qualquer esforço – ou, ao menos, uma considerável parte deles – que empreendamos para acessar alteridades para além do humano configura-se de modo complexo<sup>71</sup>, senão falho. Isto porque a capacidade de inteligibilidade humana reafirma as fronteiras entre aquele "Nós" e "Eles" do qual Jacques Derrida (2002) nos escreve, de modo a instituir um olhar a partir do humano, reafirmando nossas propriedades quase que exclusivas. Ainda no âmbito antropológico, Tim Ingold (2021) pertinentemente sugere que esse acesso das relações humano/não-humano demarca-se humanamente porque *somente nós construímos narrativas a respeito disso*. Nesse sentido, outros seres existentes também teriam uma história sobre suas relações com os humanos, no entanto, a linguagem pela qual se expressam ainda estaria restrita. Ainda assim, considerar apenas essa forma de relação entre seres humanos e outros existentes em que se reforça o domínio humano sobre o mundo recai sobre aquela defasada verdade geral sobre a humanidade que venho contestando de maneira acentuada. Mais contemporaneamente, alguns estudos sugerem uma abordagem que descentralize a perspectiva ocidental de narrativas sobre fenômenos e seres existentes do meio natural.

---

<sup>70</sup> Do original: "History writing assumes plural ways of being in the world" (Chakrabarty, 2000, p. 101).

<sup>71</sup> Consideração melhor estruturada em Thomas Nagel, notadamente em *Mortal questions*, onde se propõe a pensar como seria ser um morcego: "What is it like to be a Bat?".

O modo diferenciado de perceber-ser-estar no mundo evidencia um conjunto de práticas ontológicas – e, em nosso caso, antropológicas –, mas não deve, inversamente, servir de motivo para a dominação social. Eduardo Viveiros de Castro defende uma mudança radical de uma das disciplinas mais forjantes desse processo, vislumbrando uma reorientação do pilar científico social. Sintetizando o pensamento de comunidades com as quais trabalhou e em parceria com Tânia Stolze Lima, o antropólogo propõe o conceito de *perspectivismo ameríndio*, evidenciando a "concepção segundo a qual o mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vista", não restritos e exclusivamente humanos. Um mesmo fenômeno natural (e mesmo um ser) pode ser percebido e compreendido por diferentes seres existentes. Isto significa que "todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade, que apreendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas características ou potências" (Viveiros de Castro, 2015, p. 42). Essa elaboração epistemológica nos permite conjecturar determinada compreensão do mundo em que todas as perspectivas de seres existentes podem ser validadas por sua agência<sup>72</sup> no meio natural. Se levarmos em consideração, por exemplo, a narrativa apresentada no capítulo anterior sobre como o fogo passou a integrar o repertório de uma comunidade humana, a estrutura dessa concepção analítica ganha forma. O efeito sobre os corpos do humano e do cachorro produzido na interação com o fogo pode ser o mesmo, ressalvadas as características que competem a cada ser – escavar, queimar-se, uivar, gritar. As relações subsequentes é que variam, em razão quase que exclusivamente da elaboração conferida por um desses seres. Mesmo assim, a experiência foi percebida por seres dissemelhantes, demonstrando assim essa "multiplicidade de pontos de vista".

A teoria do "perspectivismo ameríndio" é demasiado complexa e os debates a ela vinculados poderiam ser extensos, contudo, gostaria de explicitar alguns contornos interpretativos, procurando respeitar a sua complexidade. Em primeiro lugar, a suposição de concepção ameríndia é de que haveria uma "unidade de espírito e uma diversidade de corpos". Isto é, o que se teria por pensamento "exclusivamente humano", "alma" ou mesmo "cultura humana" podem ser redefinidos em detrimento de uma variedade de formas de seres – Eduardo Viveiros de Castro exemplifica esse processo, dentre outros, alegorizando que o sangue humano, para a onça, seria a cerveja. Nesse sentido, o significado atribuído ao conteúdo (sangue/cerveja) é de caráter cultural e não seria aspecto

---

<sup>72</sup> O autor demonstra uma "teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agência ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos" (Viveiros de Castro, 2015, p. 43).

unicamente humano. Mais profundamente, há a compreensão de que, em detrimento da unidade de espírito, um ancestral humano pode tomar forma de um bicho. Em segundo lugar, essa "semelhança das almas" não resulta em uma homogeneidade ou uma identidade daquilo que esses seres percebem ou exprimem: "o modo como os humanos veem os animais, os espíritos e outros personagens cósmicos é profundamente diferente do modo como esses seres *os* veem e *se* veem" (Viveiros de Castro, 2015, p. 44. Grifos do autor). Isso nos permite afirmar que há uma pluralidade de formas experienciadas por seres existentes e uma diversidade cultural resultante que pode expandir as fronteiras das ciências humanas e naturais. Em terceiro lugar, o perspectivismo se aplica, em geral, a alguns animais – frequentemente, o jaguar, a anaconda, o urubu, a harpia, os porcos selvagens, os macacos, os peixes, os veados ou o tapir. O que não impede de todos os animais e demais componentes do cosmos terem a possibilidade de se revelar intensiva e virtualmente como *pessoas*<sup>73</sup>, ou nos termos do autor, como "manifestação individual de uma multiplicidade biossocial". Em quarto lugar, o xamanismo ameríndio é o meio através do qual acessaríamos essas perspectivas inteligíveis, ou, nas palavras do autor, essa ação simboliza a adoção de uma "perspectiva de subjetividades estrangeiras".

Esse exercício de reelaboração ontológica que dá motivo para acessar a alteridades além do humano constitui tema frequente nas literaturas<sup>74</sup>. Muitas são as narrativas em que prefigura-se uma reorganização do logos humano mediado pela morfologia de outros animais. Por exemplo, da antiguidade clássica latina, o único romance integralmente disposto é *O asno de ouro* (*Metamorfoses*), do polímata argelino Apuleio (120?-180? d.E.C.), cujo enredo relaciona uma personagem – Lúcio – que tenta se transformar em coruja, por meio da magia<sup>75</sup> de uma feiticeira, mas que, descuidadamente, acaba por se tornar um asno e passa a testemunhar eventos humanos

---

<sup>73</sup> Diferente, anterior e superior logicamente ao conceito de *humano*, que "é o nome de uma relação e não de uma substância" (Viveiros de Castro, 2015, p. 47).

<sup>74</sup> A respeito das aproximações entre a antropologia e a teoria literária, sugiro, sobretudo, o livro de ensaios *A literatura como antropologia especulativa*, de Alexandre Nodari.

<sup>75</sup> Magia como método – O filósofo estadunidense David Abram, em *A magia do sensível: percepção e linguagem num mundo mais do que humano*, estuda as aproximações entre a magia e a medicina, a fim de relacionar conhecimentos xamânicos e o mundo para além do humano. O autor indica uma diferença ontológica profunda entre europeus e xamãs: "Os poderes e as entidades profundamente misteriosas com que o xamã se relaciona são, no fim, as mesmas forças – as mesmas plantas, animais, florestas e ventos – que, para os europeus letrados e "civilizados", são apenas cenários, um agradável pano de fundo para nossas preocupações humanas mais urgentes." (2013, p. 72).

variados a partir do ponto de *vida*<sup>76</sup> do animal. A reversão da metamorfose e a retomada à forma humana, na narrativa, se realiza após a ingestão de rosas. Esse processo denota a noção de que as plantas produzem o elixir a partir do qual o humano poderia acessar outros campos dimensionais – dentre eles, a alteridade animal – e ressalvadas as devidas proporções, se assemelha aos procedimentos empreendidos por xamãs para transitar entre esses mundos. Em contrapartida, em menor número são as narrativas cujo meio de metamorfose seja o vegetal, ou essa "alteridade radical", parafraseando Emmanuel Lévinas. Quando ocorre, essa projeção pelas plantas tende a visar a uma punição, para a destituição da mobilidade (sujeito móvel → sujeito imóvel). Isto ocorre porque, em boa medida, as plantas não integram o mesmo reino biológico de que os humanos e outros animais fazem parte. Mesmo assim, é preciso considerar compreensões de mundo que divergem do escopo antropocêntrico definido pelo ser humano ocidental e colonial.

Na liturgia das culturas de tronco Iorubá, Jeje, dentre as entidades divinas-cósmicas-naturais, o Orixá Iroko<sup>77</sup> é uma árvore (*Ficus insipida*, no Brasil, e *Milicia excelsa*, no continente africano) e integra o panteão divino. Ele representa a primeira das árvores, aquela da qual os outros seres descendem e é ainda a forma do Tempo (Bantu). Nessa acepção de mundo, essa árvore seria uma *pessoa*, se considerarmos o sentido variado do termo, conforme descrito acima, com as contribuições do pensamento de Eduardo Viveiros de Castro. Sua *personitude*, para recuperar o *perspectivismo ameríndio* que não se pretende generalizante, pode ser atestada pelo estatuto que lhe é conferido – à árvore é atribuída a potência energética de uma entidade. Esse aspecto se traduz sobretudo em suas expressões ritualísticas: no transe espiritual, a energia do Iroko se revela em corpos humanos – definidos pela filiação ancestral religiosa –, e fora dele, no manejo de seus constituintes morfológicos para rituais de cura. No imenso romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, o iroco é plantado, simbolicamente, acima da cova de duas crianças mortas. A árvore-Orixá carrega consigo o ato simbólico e integrado do ciclo de vida-morte-vida. Duas crianças morrem afogadas, são sepultadas e, em seguida, se planta uma árvore sob a qual outras pessoas

---

<sup>76</sup> Algumas e alguns teóricos recorrem à subversão do conceito de *ponto de vista* e passam a adotar aquele de *ponto de vida*, para descrever processos ontológicos distintos. Dentre eles, Emanuele Coccia, em *A vida das plantas*, e Dénètem Touam Bona, em *Sabedoria dos cipós*.

<sup>77</sup> Após o episódio criminoso de atentado religioso e queimada de uma gameleira, no terreiro Obá Ogunté, de Pai Adão (PE), a artista Dália Rosenthal lança a exposição *Tempo para Iroko* (2021), com a projeção de fotografias e entrevistas com povos tradicionais da região.



descansam<sup>78</sup> e da qual, pela tradição, outros seres descendem. Testemunhar o seu crescimento é também observar a capacidade de transformação do espaço e da paisagem pelo tempo e pelo corpo vegetal, muitas vezes associado à forma originária da vida. Há nisso, inicialmente, um aspecto fúnebre, ligado ao luto, mas ainda demarcador de etapas de iniciação e continuidade da vida vegetal, além daquilo que, concretamente, ela produz. Tendo por mote esses contextos diversos, poderia argumentar que o reposicionamento de integração entre vegetais e humanos, no ato contra-colonial, tende a dinamizar uma relação alicerçada na manutenção do espaço natural e no cultivo expressivo do vegetal. As árvores e seus constituintes ganham outros sentidos e valores sociais. Por isso mesmo que plantar não é ação aleatória ou desmedida. Plantar seria, por assim dizer, também estar no mundo, se posicionando nele e vinculando corpo animal ao vegetal.

O exercício de compreensão para integração ao meio, simbolizado no ato de plantio, aparece ainda no romance gráfico *Angola Janga*, de Marcelo D'Saete. No trecho da narrativa gráfica (*Figura 2*), vê-se um senhor livre que narra para um grupo de jovens a história na qual se estruturam estratégias de fuga e a formação de novos espaços livres para pessoas antes escravizadas. Assim, sintetiza o processo de dominação colonial empreendido pelos europeus e ocorrido nas Américas: o sequestro de pessoas africanas de suas terras natais, o tráfico negreiro, o trabalho forçado e, ao fim, o estabelecimento de novos territórios autônomos. Para além do elemento histórico mais complexo, é importante notar que a ação de plantar significa, aqui, demarcar espaço ao cabo de um trajeto contínuo de resistência à dominação. Não apenas as plantas podem brotar e florescer. Uma ideia contestatória e uma força política podem crescer, bem como pessoas humanas e não-humanas podem ser livres. Trata-se de um ciclo que, nesse conjunto criativo de histórias, tem um fim político: da saída do espaço de domínio colonial, o desejo pela liberdade e por um território seguro perpassa o porte de sementes de "massango, guando e muito mais", nas tranças das mulheres, para o plantio futuro.

---

<sup>78</sup> A poeta afro-colombiana Johanna Barraza Tafur tematiza a relação entre o pai morto e uma árvore, o níspero, para denunciar aspectos da violência racial sistemática: "El árbol de níspero / junto al que murió mi padre / ha sido cortado. / Mi vecina vino a traerme / sus últimos frutos y una bala / que encontró en su tronco. / Teníamos dos cosas en común, / haber sostenido su cuerpo / mientras sangraba / y mantenernos en pie / sin importar los disparos" (Barraza Tafur, 2022).

Figura 2 – Trecho do romance gráfico *Angola Janga*, de Marcelo D'Saete





Fonte: Digitalização minha<sup>79</sup>

<sup>79</sup> Elaborada a partir do romance gráfico *Angola Janga: uma história de Palmares*, de Marcelo D'Saete, p. 196-7.

Por essa acepção, o florescer de uma árvore simboliza o início de um percurso de liberdade – em tantas ficções, esse despertar associa-se ao nascimento de uma criança ou de uma geração, como em *A geração da Utopia*, do angolano Pepetela. Além dessa compreensão geracional, plantar como ato político corresponde também àquele valor mais essencial do colonizado, conforme preconiza Frantz Fanon (2022):

Para o povo colonizado, o valor mais essencial, porque mais concreto, é primeiramente a terra: a terra que deve garantir o pão e, é claro, a dignidade. Mas essa dignidade não tem nada a ver com a dignidade da "pessoa humana". Dessa pessoa humana ideal, ele nunca ouviu falar. O que o colonizado viu em seu solo era que podiam impunemente prendê-lo, espancá-lo, matá-lo de fome; e nenhum professor de moral, nenhum padre jamais veio apanhar no seu lugar nem dividir com ele o pão (Fanon, 2022, p. 41. Grifo do autor).

A terra assegura, portanto, o pão – compreendido como a primeira necessidade geral de relação do ser humano com outros seres naturais, conforme venho argumentando. Contudo, o colonizador priva o direito de cultivo, de plantio, de trabalho próprio com a terra – problema geral dos romances *Senhores do orvalho* (*Gouverneurs de la rosée*, de 1944), do haitiano Jacques Roumain, e *Ponciá Vicêncio*, da intelectual e escritora mineira Conceição Evaristo. Não à toa, a agricultura está vinculada, no contexto de dominação colonial, à emancipação político-cultural de comunidades dominadas-resistentes – aquele método de estabelecimento de um projeto nacional autônomo por meio do conhecimento de nossas naturezas, como em *Triste fim de Policarpo Quaresma*, de Lima Barreto. Esse é um dos pontos fundamentais de crítica aos processos pós-coloniais, em especial, na produção de pobreza e subdesenvolvimento, de acordo com aquilo que o historiador guianense Walter Rodney argumenta em *Como a Europa subdesenvolveu a África*. A precarização produzida pelo colonialismo sobre a qual dissertei na seção anterior, ao analisar um trecho de Aimé Césaire e o tema da fome, se tece nos meandros da legitimidade de posse de terra e na delimitação sistemática de acessos a meios básicos de produção.

Na literatura bissau-guineense, o romancista Abdulai Silá propõe ficcionalmente um concurso por meio do qual as comunidades africana e afro-diaspórica são interpeladas a refletir os caminhos de superação do subdesenvolvimento social, "As vias para o desenvolvimento". No romance *Eterna Paixão*, quem vence o concurso é um jovem afro-diaspórico (estadunidense) de nome Daniel Baldwin, que sugere uma reforma agrária, inspirando-se em um livro sobre a agricultura no Egito antigo. No romance, o rio Nilo, como importante reduto de cultivo, integra-se à vida social das comunidades em seu entorno, e está vinculado a todas as outras formas de vida:

plantas, humanos e outros animais, organicamente. A emancipação social, na narrativa, sugere essa integração entre ser humano e os demais elementos da Natureza, *uma outra relação* (compreensão glissantiana), como base de subsistência. Assim como no *Diário de um retorno a um país natal*, onde o "morro" e o "negrinho" estão integrados.

É preciso, portanto, reafirmar as potencialidades dessa *organicidade relacional* entre seres existentes, desajustando os modos de dominação, desarticulando estruturas que condicionam populações à vulnerabilidade social e ressignificando nossas relações com o entorno. Por isso mesmo que uma tomada política pela emancipação da dominação colonial deve perpassar a luta pela liberdade de todas as formas de existência no mundo, orgânica e integradamente, por uma ecologia engajada e decolonial. Objetivamente, devemos nos questionar: como esse *engajamento por uma outra relação* vincula-se ao contraste de narrativas produzidas no seio do colonialismo e do contra-colonialismo *ou* quais implicações sociais de diferentes povos interpretarem (e se relacionarem com) seu meio natural distintamente? E que expressões identitárias resultam do mundo fraturado gerado na *plantation*?

## **HISTÓRIA SOCIAL**





*Slave Hunt, Dismal Swamp, Virginia* (1862), de Thomas Moran (1837-1926). Óleo sobre tela.  
Acervo do Philbrook Museum of Art, 2025.

Disponível em:  
<[commons.wikimedia.org/wiki/File:Slave\\_Hunt,\\_Dismal\\_Swamp,\\_Virginia\\_by\\_Thomas\\_Moran.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Slave_Hunt,_Dismal_Swamp,_Virginia_by_Thomas_Moran.JPG)>

### ***Capítulo 3: As matas e sua narratividade***

In the mountains  
There are plants,  
And fruits,  
And cows,  
And chickens,  
And fresh air,  
And us.

Now, we constantly seek change,  
We don't run from it,  
It moves us forward.

Back then, we wished to be free  
We chanted, we fought.  
Every hope, every drop of blood  
And still we never imagined this.

They are not killing us anymore,  
We sit together and heal,  
We walk side by side,  
Dream by dream.

Being alive  
Is no longer radical,  
Nor extreme,  
It is inevitable.  
The present is eternity  
And Forever is queer,  
Black, joyful, trans,  
Safe, honest, authentic.

The present is open, raw,  
Heart-felt,  
Shame-free,  
Accountability-driven.

The present is tender, bitter-sweet, respect, ocean-deep,  
Adorable, relief,  
Certainty, shapeless.

The present is unconditional love,  
Family holding space,  
Hands holding each other,  
Vulnerability protecting change.

The present is community-based,  
Equity-centered,  
Fear-free,  
And it is ours.

Poema "We win!", de Ivanona Veras de Jesús, que integra a antologia *When language broke open* (2023).



*Uma questão se postulava ao horizonte: chegavam, aos bandos, em caravelas, grupos de homens de pele em tonalidade clara, maltrapilhos, descuidados, fétidos. Empunhavam armas nas mãos e, no rigor da violência, pessoas prisioneiras, escravizadas, essas, de pele ainda mais acentuadamente escura, diversas, falavam muitas línguas, eram fortes e robustas, porém enfraquecidas pelo percurso do tráfico. Havia mulheres, homens, jovens e idosos, crianças. Aprendia-se, naquelas matas, que cativos africanos tinham sido raptados de suas terras e forçosamente trazidos para cá.*

*No trabalho forçado que lhes foi infligido, essas pessoas desenvolveram estratégias de resistência. Sabiam como manejar o solo, cuidaram da terra, plantaram, sabiam usar os vegetais para fins medicinais, religiosos, cultuavam os conhecimentos das matas, trazidos de onde haviam sido raptadas. Ainda assim, sob o jugo do dominador, aquela terra cultivada era de propriedade do algoz, beneficiário de um sistema que o privilegiava em quase todos os domínios daquela sociedade.*

*Contudo, alguns anos depois, os primeiros desses escravizados fugiram e, em aliança com outros malungos, formaram sociedades livres, nas matas. Naqueles territórios, nasceram, então, os Quilombos.*

\*

*Mato* (de mata), em nosso vocabulário popular, refere-se a um terreno inculto onde crescem plantas agrestes. Mas averiguando a historicidade da palavra, descobrimos que "mato" e "mata" vêm da ação de matar, tirar a vida de alguém ou algo, exterminar a existência do outro, de um ser vivo; ação de sair para os grandes campos para caçar e/ou lutar. Como, por exemplo, os famosos capitães do mato que perseguiam os escravizados que fugiam das senzalas no Brasil. Já a palavra *cheio* contém tudo aquilo que é capaz, completo, repleto; algo em grande quantidade ou carregado. Se juntarmos as duas palavras teremos uma frase com duplo significado. No nosso contexto, o mato está cheio de pessoas escravizadas e fugitivas que lutam pela sobrevivência. A fuga de pessoas que foram tiradas de suas terras para servir de mão de obra em países desconhecidos, cuja construção se deu em cima de um pensamento escravocrata e segregador para o desenvolvimento do capitalismo; e assim ocorreu no Brasil, com o comércio do açúcar e do ouro no Nordeste e em Minas Gerais (Salaberg, 2019, p. 7. Grifos do autor).

Assim, Jhonny Salaberg conceitualiza dois termos que compõem uma de suas peças, *Mato cheio*, e sugere determinada chave interpretativa. De início, o dramaturgo assimila o masculino, *mato*, e o feminino, *mata*, referindo-se a "um terreno inculto onde crescem plantas agrestes". E embora não defina a fonte a partir da qual extraiu essa informação, relaciona esses termos à ação de matar. Isso faz sentido se tivermos em mente a referencialidade genealógica de sua peça à qual se soma o objetivo de retratar personagens em condições de degradação social, em razão da escravização

de pessoas de origem africana, no Brasil do século XIX. Desse modo, o "mato" pode ser tanto o terreno, como ele descreve, aquele termo ao qual se liga o ofício "capitão do", quanto a ação de violência letal exercida pelo algoz. Em linhas gerais, a definição de *mata* que decido tomar como elemento analítico tem menos a ver com esse "terreno" e mais com uma estrutura sistemática diversa (não sendo exclusiva, tampouco universal) que carrega consigo aspectos endêmicos, concebendo uma relação que extrapola esse conjunto de árvores, vegetais, plantas "agrestes", sob forma "inculta", como define o dramaturgo. Nesse sentido, procuro interpretar o modo como se articulam politicamente pessoas fugitivas, nesses espaços, porque, se definirmos as estratégias de resposta à dominação colonial, o mais frequente é termos em mente o estratagema da fuga para um território longo e inacessível como trama política máxima – no Brasil, no Equador, na Colômbia, na Martinica, em Guadelupe, no Haiti e em tantos outros territórios negros livres. Isso nos leva a visualizar uma dinâmica de vida em sociedade que desarticula os instrumentos coloniais de dominação.

Outros termos igualmente potentes poderiam se assemelhar àquele de *mata*: *selva* e *floresta*. *Silva* (selva), antecedido pelo determinante *da*, atribui o sobrenome a uma larga população. Do termo latino, compõem-se, ainda, em língua portuguesa, algumas tantas palavras. Dentre os termos correlatos, os adjetivos *selvagem* e *silvestre*. O *selvagem* comporta comumente, ao menos, dois sentidos. Na cultura vernacular, "agir de modo selvagem", ou "ser selvagem", carrega consigo uma acepção de ordem pejorativa, por ser, então, o antônimo de "civilizado" (ação ou comportamento selvagem *versus* ação ou comportamento civilizado; selvagem = incivilizado). Outro sentido, menos comum e popular, se relaciona àquela comunidade que vive nas matas. Não cabendo apenas a definição, na Europa da ascensão escravocrata imperialista, atribui-se um adjetivo, *bon*, ao sujeito, *sauvage*, a fim de atenuar a noção grotesca de selvageria incivilizada, preconcebida a partir do elo entre um discurso científico – das Luzes, em especial, advindas das expedições nas Américas – e outro religioso – da compreensão adâmica do paraíso natural, dos primeiros contatos do ser humano com a natureza e do pretense poder humano, concedido por ordem divina, sobre os demais entes, conforme nos indicam, em especial, Sylvia Wynter (2021) e Achille Mbembe (2018a, 2018b, 2018c, 2019 e 2025). Isso dará ensejo à colonização. O selvagem é indisciplinado; sua ação deve ser corrigida e punida, tendo por modelo a cultura do espaço urbano moderno (eurocêntrico). Dois espaços, *a priori*, distintos – cidade (*urbis*) e selva (*silva*) – que, conjuntamente, relacionam o

espaço da dinâmica social humana. Menos indistinta é a variação *silvestre*, na qual se agregam outros conjuntos de seres, especialmente, de plantas e de animais, cujas "espécies silvestres" se diferenciam daquelas domésticas. Em última instância, trata-se da linha limítrofe entre natureza e cultura.

Por outro lado, a *floresta* parece-me melhor apropriada para se assimilar à *mata*, notadamente, naquilo ao qual me proponho avaliar. Procurando defini-la, a floresta é "o conjunto das linhas e elementos que recobrem o homem com uma malha vegetal", segundo Dénètem Touam Bona (2020, p. 17). Nos termos do intelectual democrático-congolês Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau, em *O livro africano sem título*, "Nações são florestas – *Nsi mfinda*", diz um provérbio kongo. Uma floresta de um único tipo de árvore não é uma floresta, é *n'dima* (pomar), não importa o quão extensa seja, porque uma floresta é sempre um conjunto na diversidade" (Fu-Kiau, 2024, p. 73. Grifos do autor). Ao relacionar nações e florestas, o autor evidencia uma característica fundamental – a da diversidade, ou aquele Diverso do Todo-mundo glissantiano. Eu representaria o mundo como uma floresta, próximo à maneira como Jorge Luís Borges o representou como uma biblioteca. E considerá-lo em sua pluralidade nos permite compreender formas de poder em que se ponderam uma generalização sistemática das relações humanas, como já argumentei anteriormente. Essas noções deixam de conter, parcialmente, a carga semântica pejorativa que a "selva" carrega. Nas narrativas que analiso, ficcionais e não-ficcionais, *floresta* e *mata* aparecem mais frequentemente associadas como sinônimos. É mais recorrente uma descrição sobre como os quilombos, palenques e a marronagem se formam nas florestas e nas matas, do que nas selvas, por exemplo. Outro aspecto importante a ser considerado é de que, retomando Bona (2020), etimologicamente, a raiz latina, *foris*, indica um ponto referencial de lugar, o *fora*. E quanto a isso, conjecturar as experiências negras de liberdade à ultrapassagem do limite da dominação é uma das minhas principais tarefas. Assim, as florestas demarcam espaços de liberdade, estando fora do alcance desse algoz, sendo espaços de refúgio e, paradoxalmente, territórios de disputa. Isso pode ser denotado no título do romance *Em algum lugar lá fora*, tradução para *Yonder*, brevemente apresentado no primeiro capítulo desta tese. A ideia de liberdade vinculada a algum lugar fora do alcance do Ladrão (colonizador) pode ser exemplificada nesse trecho em que uma Sequestrada (escravizada) sussurra a outro (escravizado):

— Estou em algum lugar lá fora — sussurrei. — Estou em terreno livre. Não há nada entre mim e você exceto um campo aberto. Não há chibatas, não há Ladrões, não há cães atrás de nós, apenas grama, luz do sol e uma brisa fresca e suave. Corra até mim — incitei-o. — Pegue minha mão. Corra até não conseguir mais (Asim, 2023, p. 165).

O quilombo é esse espaço de socialização negra em que o "estar fora" é consentido. É a experiência consciente do sujeito negro que toma decisões sobre o seu próprio corpo. Difere-se dos sistemas de expulsão e segregação institucionalizadas, formal ou informalmente, silenciosa ou alarmantemente, a partir do desejo do algoz de retirar esse sujeito dos espaços e territórios de vida social. É o antônimo daquela estrutura sistemática que aparta — em termo africâner *apartheid*. É, em outras palavras, uma sociedade negra livre.

Poderíamos nos perguntar se, hoje, sociedades e nações de maioria negra seriam quilombos. A resposta é que não. Isso se deve ao fato de que, embora formadas majoritariamente por pessoas negras, muitas de suas estruturas sociais estão sedimentadas pela colonialidade – rearranjada pelos instrumentos capitalistas que aprofundam desigualdades sociais. Algumas experiências podem ser tomadas como válidas, dentro do debate sobre oposição à colonialidade, como os trabalhos empreendidos por Thomas Sankara (1949-1987), em Burkina Faso, por Patrice Lumumba (1925-1961), na República Democrática do Congo, por Amílcar Cabral (1924-1973), em Cabo Verde e Guiné-Bissau, e por Kwame Nkrumah (1909-1972), em Gana, ou mesmo a reforma agrária, no Zimbábue. A definição atribuída ao quilombo tem por elemento constitutivo a elaboração de um projeto político consistente que coloca em xeque o sentido colonial e, sobretudo, questiona o usufruto exploratório da natureza e de sujeitos sociais em razão do acúmulo de capital concentrado. Cabe ressaltar que os quilombos não estão estanques ou se vinculam exclusivamente à experiência da escravização, como elucida Beatriz Nascimento. Pelo contrário, devem ser tratados como argumentos indispensáveis para o questionamento de determinadas estruturas que se posicionam socialmente. Por isso mesmo, teóricos como Malcom Ferdinand (2022) e Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo) (2019 e 2023) argumentam que as crises ambientais têm uma origem e são inerentes à colonialidade. E não diferente, é importante considerá-los no seio das experiências contemporâneas, notadamente, naquilo que se refere às culturas que acentuam-se dos territórios e arranjos sociais quilombolas e quilombistas, em consonância com o pensamento de Abdias Nascimento e Beatriz Nascimento – como a própria relação com os vegetais e os saberes aí vinculados, para centrar-me em um exemplo específico.

No escopo dos estudos literários, proponho uma noção que não se quer exclusiva, limitada ou estagnada – a de *narratividades quilombistas*. Por meio desta última, procurei embasar análises de romances, novelas, poemas, antologias, peças de teatro, relatos de expedição ou outros gêneros

narrativos. Em *Dicionário de termos literários*, Massaud Moisés nos explica que a narração "consiste no relato de acontecimentos ou fatos, envolvendo, por conseguinte, a ação, o movimento e o transcorrer do tempo" (Moisés, 2004, p. 314). Quanto à *narratividade*, derivada de *narrativa*, proponho que o sufixo *-dade* aporta uma qualidade, isto é, um aspecto em que se associam à noção do termo um número indefinido de narrativas e também o conjunto de formas extralinguísticas, caracterizando-a não apenas como o acontecimento ou o fato em si, mas, também, todos os seus contornos discursivos histórico-sociais. Isso porque a narratividade envolve a *produção de sentidos* articulados no interstício entre a história narrada e o mundo criado tanto pelo emissor quanto pelo receptor na elaboração discursiva. Esse é o processo em que a *diegese* é transformada em discurso, conforme argumenta Jorge Alves, na versão eletrônica do *Dicionário de termos literários* coordenado por Carlos Ceia. Nas palavras do autor, "a narratividade exerce uma força modalizante na narrativa que a conduz a uma integração histórico-social" (Alves, 2009, s/n), e é por intermédio dessa característica que indico a importância conferida às narratividades quilombistas: a de constituir uma nova articulação histórico-social que contrapõe os sentidos engendrados pelo discurso eurocêntrico colonial. Se elegermos as culturas de raizeiras quilombolas do Cerrado como exemplo, ao analisar narrativas, teríamos como ideia a de que apenas as histórias que contam algo sobre essas sábias seriam possíveis de ser consideradas, enquanto é notório evidenciar que, em muitos contextos tradicionais, esses conhecimentos empreendidos perpassam pela palavra e igualmente pela experiência subjetiva profundamente marcada por contextos histórico-sociais definidos. Ainda assim, do ponto de vista estrutural e metodológico, por *narratividade quilombista* não considero apenas narrativas *sobre* quilombos, palenques ou marronagem. Nem mesmo *apenas* produzido por pessoas que nasceram nesses territórios. Trata-se de textos que se voltam às experiências oriundas do contexto emancipatório e que, igualmente, podem enunciar determinada ideia mais complexa de sociedade ou mesmo uma *forma de vida social quilombista*, como venho caracterizando. Considero *Os sertões* – que não é ficção, mas conta com elementos estético-narrativos – um exemplo de *narratividade quilombista*: ocupa o entre-lugar não-literário-literário, não tem por mote a luta de povos quilombolas, no entanto, elabora uma ideia a partir da qual o Estado e suas instituições são questionadas por um grupo de sujeitos racializados, os quais se aliam com o território inacessível e hostil à força militar hegemônica. E quanto a essa estratégia, a herança é quilombista,

conforme defendem Beatriz Nascimento e, mais posteriormente, Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo) e Dénètem Touam Bona.

Considerando a força modalizante operada na narrativa, as *narratividades quilombistas* envolvem um contexto político. Essas formas e estruturas discursivas podem contribuir para um rearranjo dos conhecimentos sobre lutas e resistências negras, ao longo do percurso histórico-social. Na Colômbia, Manuel Zapata Olivella redefiniu as histórias (ficcionais e não-ficcionais) sobre aquilo que formou (e constitui) a sociedade colombiana. Decidiu, portanto, produzir narrativas sobre as lutas sociais de povos subalternizados pela experiência colonial. Com esse intuito, escreveu o romance *Changó, el gran putas*, publicado em 1983. Nele, prefigura-se o panteão de Orixás, a experiência de escravidão de africanas e africanos – tornados "*muntu* americano" – e a resistência desses povos colonizados. Na narrativa ficcional, o príncipe Benkos Biohó, nascido entre duas águas – ou dois territórios, os continentes africano e americano –, lidera uma revolução entre escravizadas e escravizados, formando novos territórios de liberdade, os já citados *palenques*. Com esse movimento narrativo, Olivella sedimenta o que, mais tarde, será retomado por Solmery Casseres Estrada, *palenquera*, em *Raíces de amor* e *África me llama*<sup>80</sup>: o fluxo de autoras e autores negros produzindo narrativas, em um sistema literário, que redefinem perspectivas sobre lutas negro-resistentes. Nas obras desses dois autores afrocolombianos, as lutas articuladas por Benkos Biohó constituem estrutura, linguagem e conteúdo político. Isso é o que caracteriza fundamentalmente as *narratividades quilombistas*: a articulação de saberes quilombolas como exercício memorialístico e unidade contínua de formação cultural, para ensejar a construção de textos e discursos. Por isso mesmo, proponho uma avaliação crítica de *Os sertões*, em cuja estrutura narrativa sobressaem-se elementos de quilombismo, ou mesmo de *Os senhores do orvalho*, romance haitiano que questiona estruturas de poder e a relação de domínio sobre a terra. Mais à frente analiso detalhadamente essas obras.

A dificuldade de elaboração teórica centra-se no fato de que, ainda que parcialmente consolidados os estudos sobre quilombos, a Academia carece de um arcabouço mais complexo e melhor articulado dessas teorias. Em outras palavras, isso ocorre muito em razão daquilo que Sueli

---

<sup>80</sup> Antologia bilíngue em palenquero e espanhol. Devo pontuar que, ao produzir em palenquero, Solmery Casseres Estrada se vincula ao que Ngũgĩ wa Thiong'o reivindica em *Descolonizando a mente*. Isto é, uma outra política linguística dos sistemas literários, sugerindo descolonizar produções, ao evitar elaborá-las em línguas europeias, as quais estariam associadas ao colonizador (wa Thiong'o, 2025).

Carneiro (2005) recupera de Boaventura Sousa Santos e seu *epistemicídio*<sup>81</sup>. Decorre desse processo o ostracismo acadêmico frente aos saberes e conhecimentos tradicionais quilombolas. Quanto ao campo literário, no Brasil, o repertório cresce, mesmo que timidamente, graças aos esforços de movimentos e experiências de resistência política, como os coletivos da sociedade civil Quilombhoje – e os *Cadernos Negros* – e Ogum's Toques Negros, o portal Literafro, da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), e a editora Malê, cujo editor, Vagner Amaro, vem empreendendo atividades variadas, dentro e fora da universidade.

Outro ponto a ser definido é o adjetivo que proponho como específico a esses contornos discursivos, o "quilombista", que tomo de empréstimo de Abdias Nascimento (2019). Segundo o intelectual, político e multiartista, um projeto quilombista dirige-se à consolidação de um sistema de articulação político-social solidária e comunitarista e amplia o debate sobre História, formação social e comunidades racializadas. A compreensão sobre a noção de quilombismo dá outro sentido à categorização racial. Ou seja, se para o colonizador, a racialidade constituiu um dispositivo de domínio, para o colonizado, essa mesma categoria pode permitir a construção de uma comunidade política articulada. Considera-se que o epicentro desse empreendimento político-social é a ideia de liberdade e que, para ser liberto, infere-se um cerceamento social contraposto às formas de dominação colonial. Enquanto houver arranjos que legitimam ou mantenham a estrutura colonizadora, o projeto quilombista será um farol. Por "quilombista", compreende-se ainda a noção conferida ao valor ampliado de comunidades raciais, abarcadas pelo conjunto de sujeitos demarcados socialmente pela experiência racializada, notadamente, negra: africanas, africanos, afro-diaspóricos e seus descendentes. Ainda que eu tenha demarcado a noção quilombista como categoria analítica, ensejo uma aproximação e, ao mesmo tempo, um distanciamento, porque, em se tratando de uma metodologia para a análise literária, tive de especificar alguns aspectos. À medida em que é tida amplamente, de modo a formar um largo conjunto de experiências sociais – aquelas de todos povos africanos e afro-diaspóricos –, esta definição acaba por tornar imprecisa a elaboração narrativo-literária. Isto é, nem tudo aquilo que se produz, em um sistema literário, no seio de sociedades africanas e afro-diaspóricas seria considerado como qualidade inerente ao quilombismo.

---

<sup>81</sup> Conceito formulado pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, definido como a supressão sumária de saberes e conhecimentos tradicionais de povos, em razão da violência colonial. Ver, especialmente: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina/CES, 2009.

Nesse sentido, articulo a forma, o conteúdo e os sistemas narrativos para especificar aquilo sobre o qual disserto. Há um elemento mais preponderante para que consideremos uma estrutura discursiva como quilombista: a articulação entre a linguagem contra-colonial e a redefinição de novas relações histórico-sociais.

Ao especificar um elemento assimilatório erigido entre as narrativas quilombistas, neste estudo, defini um ponto – o da *disputa social*, quer seja no âmbito do domínio colonial direto, quer seja naquilo que se constituiu após o seu estabelecimento. Caso definido o critério de narrativas produzidas apenas por escritores e escritoras de origem quilombola, a dificuldade de acesso poderia ser grande, por tantas razões – em especial, pela parca, senão, nula presença quilombola em editoras de larga circulação. Ao mesmo tempo, se eu considerasse que toda produção literária de autoras e autores negros seriam quilombistas, incorreria em um equívoco generalista. A dificuldade metodológica seria, portanto, ainda maior. Isto porque o que se quer construir como uma *narratividade quilombista* não é restrita a ponto de se confundir com a "literatura quilombola", tampouco abrangente como se quer a "literatura afro-brasileira". Longe de fragmentar ou invalidar compreensões teóricas, o elemento essencial de sua construção perpassa pela colonialidade – constituinte, também, dessas outras categorias de análise literária. Nesse sentido, a prática colonial está compreendida, para os fins aos quais me proponho, pela intermediação da disputa social e por seu complexo conjunto de estratégias contra-coloniais, caracterizando, assim, relações sociais específicas. Intuito ainda preponderante da análise é apresentar narrativas de liberdade, evocando as resistências negras e as estratégias de mudança de paradigma como miríade para debates mais ultrajados de dominação social.

No ensaio "Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade", Conceição Evaristo procura definir os contornos políticos e históricos que levam ao centro do debate crítico aquilo que se define por "literatura negro-brasileira" ou "literatura afro-brasileira". Nele, a autora de ficção e intelectual relaciona formas de criação literária e experiências vivenciadas por seus e, sobretudo, suas produtoras – mulheres e homens negros. Ela evoca, muito pertinentemente, a "poesia do colonizado", recuperando o pensamento de Homi Bhabha, em *O local da cultura*: "Essa [poesia do colonizado] não só encena o *direito de significar* como também questiona o direito de nomeação que é exercido pelo colonizador sobre o próprio colonizado e seu mundo" (Evaristo, 2009, p. 24. Grifos da autora). Ou seja, existe um aspecto político preponderante que coloca em xeque a



narrativa colonial e é o restabelecimento dos instrumentos discursivo-narrativos que permitem ao sujeito colonizado dizer sobre si, sem o atravessamento daquilo que o Outro (colonizador) consolidou como verdade histórico-social ao longo dos processos de dominação. Trata-se, pois, de uma retomada daquilo que Dipesh Chakrabarty definiu como *subaltern pasts*, "passados subalternos" em cuja articulação revela-se, ainda, no pensamento fanoniano, ao descrever a tomada do passado do colonizado: "O colonialismo não se satisfaz em encerrar o povo em suas malhas, em escravizar o cérebro colonizado de todas as formas e de todo conteúdo. Por uma espécie de perversão da lógica, ele se orienta para o passado do povo oprimido, distorce-o, desfigura-o, anula-o" (Fanon, 2022, p. 211). Ao encontro dessas definições teóricas, ainda que não citando diretamente, Conceição Evaristo interpela por uma historiografia das lutas resistentes negro-brasileiras, sobretudo, advindas dos quilombos. De acordo com a autora, "um exemplo do descaso da história oficial, que se fazia sentir até há bem pouco tempo, era – ou é? – a ausência de textos nos livros didáticos sobre os núcleos quilombolas de resistência ao escravismo que se ergueram em todo território nacional" (Evaristo, 2009, p. 24). Por fim, esse movimento de reescrita histórica se relaciona diretamente com aquilo que Saidiya Hartman descreve: "O esforço de reconstruir a história dos dominados é, frequentemente, descontínuo com os relatos predominantes ou com a história oficial" (Hartman, 2025, p. 57). Para a autora, isso "implica uma luta no interior e contra as restrições e silêncios impostos pela natureza do arquivo – o sistema que governa o aparecimento de enunciados e gera significado social" (Hartman, 2025, p. 57). A *pulsão de arquivo* compreende igualmente passado e futuro, ela está inscrita no *início da coisa* e também no *comando*, como elucidada Jacques Derrida, em *Mal de arquivo*. Interessa-me considerar exatamente essas produções relacionadas à resistência ao escravismo, à colonialidade, redefinindo uma historiografia nacional que se quer hegemônica e sumariza a presença negra ao sofrimento do subjugamento escravocrata.

Quando pensamos em quilombos, palenques ou marronagem, é comum termos a ideia de que se trata de uma experiência exercida por comunidades de africanas e africanos escravizados, e seus descendentes, estritamente nas Américas (M'bokolo, 2009; Carneiro, 2011; Gomes, 2015). Seria, portanto, uma experiência afro-diaspórica. Igualmente comum é notarmos os traços de africanidade na formação dessas sociedades livres. Mas e quanto às influências das estratégias quilombistas em parte do continente africano? De modo mais complexo, argumento, mais à frente, o traço de quilombismo em determinadas estruturas narrativas, produzidas por autores africanos —

i. por Louis-Timagène Houat, nascido na Reunião (antiga Ilha de Bourbon, no Oceano Índico), em *Les marrons*, uma das primeiras ficções sobre a marronagem, publicada originalmente em 1844, ii. pelo nigeriano Chinua Achebe, em seu romance *O mundo se despedaça*, originalmente, de 1958, que ficcionaliza o contato colonial, e iii. pelo queniano Ngũgĩ wa Thiong'o, em *Um grão de trigo*, de 1987, que trata da independência nacional e de seus meandros.

Para compreender essa estreita relação cultural entre os continentes africano e americano, Lélia Gonzalez (1988) postula os termos de *amefricanidade* e *América Ladina* – neologismos que carregam consigo sentidos profundos para a interpretação das relações sociais compartilhadas entre esses distintos povos. A categoria de *amefricanidade* (junção de "americanidade" e "africanidade") ultrapassa o caráter geográfico e relaciona esses territórios, compreendidos organicamente como constituintes culturais mútuos, tendo um exercido influência sobre o outro. Dessa forma, elementos culturais africanos, em território americano, assimilaram-se e adaptaram-se. Um dos principais argumentos da antropóloga, para exemplificar o caráter cultural da amefricanidade no Brasil, é a nossa linguagem, ou o "pretuguês", uma adaptação sobre a língua do colonizador aos modos propriamente nacionais, caracterizados pela miscigenação entre os povos indígenas, africanos e europeus. A autora reconhece que, no entanto, de uma perspectiva histórica e cultural, "a experiência *amefricana* diferenciou-se daquela dos africanos que permaneceram em seu próprio continente" (Gonzalez, 1988, p. 78. Grifo da autora). O que se infere é que a postulação sobre culturas de África relacionaria, ainda, aquelas de seus povos migrados forçosamente. Por isso, ao nos referenciarmos às historiografias e às estruturas sociais africanas, é essencial que a sua Diáspora também esteja no centro do debate. E levando em conta o aspecto histórico-cultural constitutivo da experiência social africana nas Américas, julgo que essas influências, em nossos sistemas literários, ampliam-se além da forma e da linguagem e englobam, notadamente, o conteúdo narrativo. O efeito produzido após uma leitura de textos produzidos por Carolina Maria de Jesus, por exemplo, não é impactante apenas pela forma como a autora articulou a língua *pretuguesa*. É impactante também porque seu conteúdo denuncia a vulnerabilidade social condicionada às populações negras e pobres no Brasil e, por extensão, no mundo, aproximando uma comunidade leitora ampla e produzindo sentidos mais diversos ainda, como atesta Françoise Ega sobre determinadas condições sociais vulneráveis de mulheres antilhanas na França, em *Cartas a uma negra*, inspirando-se em uma reportagem sobre a autora brasileira e o seu *Quarto de despejo* em uma revista francesa. Em outras

palavras, o que denomino *narratividade quilombista* é também um dos tantos modos de elaboração discursivo-político-social das culturas afro-diaspóricas naquilo que diz respeito às suas historiografias de resistência à colonialidade. Trata-se, desse modo, daquela força modalizante discursiva que conduz a narrativa a uma integração histórico-social sobre a qual discorri anteriormente. Vejamos doravante a ocorrência desses processos em textos literários.

### 3.1 Das matas como sistemas de estratégia

Incontornável obra que compõe o cânone da literatura brasileira, *Os sertões* retrata uma guerra, conhecida como a Campanha de Canudos, transcorrida entre novembro de 1896 e outubro de 1897, no sertão baiano, à luz dos primeiros momentos da República. Nesse contexto de disputa social, o que parecia paradoxal era a discrepância entre as forças militares e todo o seu aparato frente às estratégias de luta dos sertanejos. E a mais frequente dessas estratégias foi atribuída ao conhecimento sobre os sertões e à *maneira como os sertanejos se relacionavam com o seu entorno*. Se o Exército dispunha de canhões, armas, soldados, planos de guerra, os sertanejos se aliaram às matas, compreendidas como um elemento central nas sucessivas vitórias:

A luta é desigual. A força militar decai a um plano inferior. Batem-na o homem e a terra. E quando o sertão estua nos bochornos dos estios longos não é difícil prever a quem cabe a vitória. Enquanto o minotauro, impotente e possante, inerme com a sua envergadura de aço e grifos de baionetas, sente a garganta exsicar-se-lhe de sede e, aos primeiros sintomas da fome, refluí à retaguarda, fugindo ante o deserto ameaçador e estéril, aquela flora agressiva abre ao sertanejo um seio carinhoso e amigo. [...]

*Cercam-lhe relações antigas*. Todas aquelas árvores são para ele velhas companheiras. Conhece-as todas. Nasceram juntos; cresceram irmãmente; cresceram através das mesmas dificuldades, lutando com as mesmas agruras, sócios dos mesmos dias remansados (Cunha, 2019, p. 288-9. Grifos meus).

Aquela flora agressiva, árida e espinhosa dava ao sertanejo vitória, por serem, conforme Euclides da Cunha descreve, irmãmente próximos, velhos conhecidos – o autor ainda observou que "cerca[va]-m-lhe *relações antigas*". Conhecer aquelas matas representou, nesse contexto, um estratagema de luta, onde o sertanejo privilegiou-se de um sistema de refúgio, aparentemente hostil a quem não conhecia sua dinâmica. Por onde andar, onde permanecer, o que fazer e em que momento... contornar o emaranhamento vegetal significou uma importante expressão simbólica de luta. A força política e estratégica inerente às relações entre o sertanejo e o sertão é o que venho caracterizando como uma expressão *ou* uma forma de vida quilombista. Por essa acepção caracterizante, Édouard Glissant assinala na expressividade da relação o caminho espectral para

ressignificar o fruto gerado pelo colonialismo. Ora, objetivamente, o sertão era árido e agressivo tanto para o Exército quanto para os sertanejos, o que o tornou diferente foi aquilo que constituiu a relação que o sertanejo havia estabelecido com esse meio natural. E essa aliança representaria, no plano simbólico, uma irmandade solidária entre o ser humano e a terra, caracterizando aquela noção glissantiana de "visão ecológica da Relação", elemento fundamental da lógica contra-colonial. No exercício bélico, perdem os sertanejos e o sertão, vencem o Estado e sua estrutura colonizadora – não por acaso a divisão da obra correlaciona a terra (sertão), o homem (sertanejo) e a luta (a Campanha de Canudos).

Na primeira parte, "A terra", Euclides da Cunha procura defender uma teoria segundo a qual a terra e o ser humano estão interligados, compreendendo um tipo de *relação endêmica* e correlativa entre a ação humana e o estado na Natureza<sup>82</sup>. O autor caracteriza, então, aquilo que ele desenvolveu ao longo de toda a sua obra: a relação entre a terra e as pessoas sertanejas. Assim consta:

A terra atrai irresistivelmente o homem, arrebatando-o na própria correnteza dos rios que, do Iguaçu ao Tietê, traçando originalíssima rede hidrográfica, corre da costa para os sertões, como se nascessem nos mares e canalizassem as suas energias eternas para os recessos das matas opulentas (Cunha, 2019, p. 46-7).

Acima, o sujeito humano está integralmente vinculado à terra, e por ela parece ser atraído. Assim como em Frantz Fanon (2022), o ser humano torna valor comum (atração) a sua relação com a terra: "O homem dos sertões — pelo que esboçamos — mais do que qualquer outro está em função imediata da terra" (Cunha, 2019, p. 184). Na formação de sociedades autônomas e resistentes, a terra desempenhou um papel fundamental. Em Euclides da Cunha, ela está equiparada a uma arma de guerra: "Não arremetiam mais em chusma sobre a linha, desafiando as últimas granadas; flanqueavam-na, em correrias pelos altos, deixando que agisse, quase exclusiva, *a sua arma formidável — a terra.*" (Cunha, 2019, p. 326. Grifo meu). Note-se que ao ampliar a compreensão bélica, temos um sistema segundo o qual o modo como o combatente se relaciona com o meio favorece-o ou prejudica-o. Nesse sentido, o que torna essa descrição um notável documento de resistência política é que as pessoas vulnerabilizadas tomam os sertões por elemento de força, o que obriga o Exército a, então, defini-los como agentes preciosos, "de ofensiva ou defensiva":

---

<sup>82</sup> "Esquecemo-nos, todavia, de um agente geológico notável — o homem. Este, de fato, não raro reage brutalmente sobre a terra e entre nós, nomeadamente, assumiu, em todo o decorrer da História, o papel de um terrível fazedor de desertos." (Cunha, 2019, p. 95)

Os doutores na arte de matar que hoje, na Europa, invadem escandalosamente a ciência, perturbando-lhe o remanso com um retinir de esporas insolentes — e formulam leis para a guerra pondo em equação as batalhas, têm definido bem o papel das florestas como agente tático precioso, de ofensiva ou defensiva (Cunha, 2019, p. 283).

Nessa estrutura relacional, essas matas camuflam, protegem, abrigam e acolhem fugitivos e combatentes. Para Dénètem Touam Bona (2020, p. 42. Grifo do autor), "Euclides da Cunha pinta com maestria essa *tática espantosa da fuga* que moldou formas de vida furtivas, bem como paisagens agrestes e confusas nas quais essas vidas se entranhavam". E é por meio dessa tática furtiva às matas — "o método combatente dos matutos — guerrilheiros impalpáveis dentro da tática estonteadora da fuga!" (Cunha, 2019, p. 282) — que correlaciono essa obra a outras quilombistas em cuja forma de resistência e autodefesa perpassou pelo caráter de aliança entre seres humanos e as demais formas naturais. Tal qual a estratégia adotada por quilombolas, a defesa contra-colonial desses sujeitos insurgentes teve por estratagema o refúgio nas matas, as quais lhes possibilitaram melhor disposição de guerra: conforme venciam as batalhas expedicionárias, os sertanejos se muniam de armas e passavam a adotar a estratégia de camuflagem e de uso de esconderijos por entre as árvores, solidárias à sua luta:

Dentre as frinchas, dentre os esconderijos, *dentre as moitas esparsas*, apumados no alto dos muramentos rudes, ou em despenhos ao viés das vertentes — apareceram os jagunços, num repentino deflagrar de tiros (Cunha, 2019, p. 312. Grifos meus).

A terra era um admirável modelo: serrotes empinando-se em redutos, rios escavando-se em passagens cobertas e fossos; e, por toda a parte, as caatingas trançadas em abatises naturais. Escolhiam os arbustos mais altos e frondosos. Trançavam-lhes jeitosamente os galhos interiores, sem lhes desfazer a fronde, de modo a se formar, dois metros sobre o chão, pequeno jirau, suspenso, capaz de suportar comodamente um ou dois atiradores invisíveis, *ocultos na folhagem* (Cunha, 2019, p. 349. Grifo meu).

Importante destacar que essa mesma noção de *camuflagem* aparece articulada no pensamento de Suzanne Césaire, para quem o Caribe (e eu acrescentaria o sertão, os quilombos...) representaria simbolicamente um exemplo político-histórico-social de contestação ao colonialismo. A *camuflagem* se refere igualmente à *natureza* de um território "paradisiaco" – tornado exótico e "camuflado" pela projeção erotizante do Ocidente – e às *sombras* históricas produzidas a partir do trauma colonial. Em vista disso, camuflar-se exprime aquele entendimento do sujeito que se quer "fora" do alcance do algoz, o qual, nesse contexto, é aquele que representaria a colonialidade – o são: o soldado, ou o *gendarme* sobre quem nos escreve Frantz Fanon e, na *plantation*, o capitão do mato e o senhor de engenho. A força da violência colonial condiciona o sujeito subalternizado, mesmo

que camuflado, a um distanciamento daquilo que o vincula à sua terra, ou o elemento primário de expressão de vida social. Interpretando Suzanne Césaire, diria que *o sertão não pertence ao sertanejo e é, no entanto, a sua terra*.

Nessa moldura geo-político-histórico-social, a depender da relação estabelecida entre ser humano e o meio natural, o sertão pode também agredir, tornar-se efetivamente espinhoso. Se a folhagem oculta o sertanejo, a rudeza das árvores da caatinga, ásperas, sem folhas, secas, entremeadas entre si agriquem quase que instintivamente o militar:

Ao passo que a caatinga o afoga; abrevia-lhe o olhar; agride-o e estonteia-o; enlaça-o na trama espinescente e não o atrai; repulsa-o com as folhas urticantes, com o espinho, com os gravetos estalados em lanças; e desdobra-se-lhe na frente léguas e léguas, imutável no aspecto desolado: árvores sem folhas, de galhos estorcidos e secos, revoltos, entrecruzados, apontando rijamente no espaço ou estirando-se flexuosos pelo solo, lembrando um bracejar imenso, de tortura, da flora agonizante... (Cunha, 2019, p. 79-80).

A força opositora, aqui, se torna também o espaço natural, isto é, a árvore de folhas urticantes, os galhos retorcidos de vegetais secos, os espinhos grossos e ásperos, o calor desértico, a rispidez do entorno. E se estamos considerando o militar como representante da colonialidade, a árvore indiretamente se torna a representação da contra-colonialidade, aliada direta da luta sertaneja. Essa subversão de sentido conferido ao vegetal tem sua força motriz fundamentada na relação estabelecida entre esses sujeitos e seres. Aliar-se àquela dinâmica natural significava, assim, tomar um partido, posicionar-se politicamente, porém esse processo estava longe de ser engendrado apressadamente para vencer ou perder uma batalha, porque, essa relação requer o entrecruzamento espaço-temporal das vidas humanas e vegetais, como em um *movimento dialético entre cipós*<sup>83</sup>. Assim, os sertanejos são equiparados a árvores e, essas, aos primeiros:

o homem luta como as árvores, com as reservas armazenadas nos dias de abundância e, neste combate feroz, anônimo, terrivelmente obscuro, afogado na solidão das chapadas, a natureza não o abandona de todo. Ampara-o muito além das horas de desesperança, que acompanham o esgotamento das últimas cacimbas (Cunha, 2019, p. 92).

Antônio Conselheiro, uma das lideranças insurgentes, conhecia o sertão, sabia que todas aquelas pessoas na multidão que o acompanhava não eram seus únicos aliados:

O desbarato da tropa prenunciava-lhes perseguições mais vigorosas; e, certos do amparo da natureza selvagem, contavam com a vitória enterreirando entre as caatingas os novos contendores. Estes partiram, de fato, sem perda de tempo, da Bahia, em número de oitenta praças, de linha. Mas não prosseguiram além de Serrinha, de onde tornaram sem se aventurarem com o sertão. Antônio Conselheiro, porém, não se iludiu com o inexplicável

---

<sup>83</sup> Resgato uma noção que Anny-Dominique Curtius (2020) propõe ao definir o pensamento de Suzanne Césaire como marcado por essa *lianedialectique*.

recuo, que o salvara. Arrastou a matula de fiéis, a que se aliavam, dia a dia, dezenas de prosélitos, pelas trilhas sertanejas fora, seguindo prefixado rumo. Conhecia o sertão. Percorrera-o todo numa romaria ininterrupta de vinte anos. Sabia de paragens ignotas de onde o não arrancariam. Marcara-as já talvez, prevenindo futuras vicissitudes (Cunha, 2019, p. 222-3).

Ao caracterizar *Os sertões* como um exemplo de *narratividade quilombista*, não o faço despretensiosamente. Há um porquê. Ao caracterizar as origens do sertanejo, Euclides da Cunha leva em conta a formação de outras comunidades precedentes, chegando posteriormente aos quilombos, os quais julga terem sido constituídos por ancestrais de parte das famílias sertanejas. Para o autor, alguns dos sertanejos e algumas das sertanejas eram descendentes de quilombolas. E mais ainda, ele via na luta de Canudos uma espécie de força pela liberdade, como vivenciado em Palmares, o mais expressivo dos quilombos, no Brasil: "O drama de Palmares, as correrias dos silvícolas, os conflitos na orla dos sertões, violam a transitória convergência contra o batavo" (Cunha, 2019, p. 124). Euclides da Cunha não deixou de mencionar o fato de que a formação dos mocambos se deu, ainda, em territórios do interior do país — "Mesmo em franca revolta, o negro humilde feito quilombola temeroso, agrupando-se nos mocambos, parecia evitar o âmagô do país. Palmares, com seus trinta mil mocambeiros, distava afinal poucas léguas da costa" (Cunha, 2019, p. 134). No contexto dos sertões nordestinos, diferente do que ocorre no Sul no país, segundo o autor, esses territórios estão ainda definidos como divergentes dos litorais, onde se concentravam cidades de forte poder econômico-social e onde famílias aristocráticas e latifundiaristas viviam:

Ao contrário do estancieiro, o fazendeiro dos sertões vive no litoral, longe dos dilatados domínios que nunca viu, às vezes. Herdaram velho vício histórico. Como os opulentos sesmeiros da colônia, usufruem, parasitariamente, as rendas das suas terras, sem divisas fixas. Os vaqueiros são-lhes servos submissos (Cunha, 2019, p. 165).

As fazendas dos sertões, propriedades de famílias que vivem nesses litorais, integrariam, assim, um sistema de usufruto econômico. Por assimilação histórica, o litoral seria a metrópole colonizadora que abriga o colonialista, e as fazendas, nos sertões, seriam colônias, cuidadas e trabalhadas por vaqueiros, "servos submissos". Por essas teses positivistas, que procuravam justificar a formação (o caráter e a excepcionalidade) dos sujeitos sociais pelos meios onde nasceram ou cresceram, o sulista era encarado como aquele que debela os resistentes silvícolas:

Quando as correrias do bárbaro ameaçavam a Bahia, ou Pernambuco, ou a Paraíba, e os quilombos se escalonavam pelas matas, nos últimos refúgios do africano revoltoso — o sulista, di-lo a grosseira odisséia de Palmares, surgia como o debelador clássico desses perigos, o empreiteiro predileto das grandes hecatombes (Cunha, 2019, p. 128).

O panorama analítico segundo o qual o problema de vulnerabilidade atribuído aos sertanejos e sertanejas dá-se por explicações raciais e geográficas<sup>84</sup> já não representa uma compreensão hodierna da situação social flagelada. Embora o Sul brasileiro seja mais desenvolvido, socialmente, do que outras regiões do país, isso não significa que lá tenha se formado uma melhor integração dinâmica orgânica dos sujeitos sociais que o compõem. Se traçarmos um espectro avaliativo sobre as causas de desenvolvimento, poderíamos, em primeira instância, considerar o fato de que as políticas de acesso a terras não se deram de forma equânime. Ao passo que aos escravizados libertos, após Abolição em 1888, foi negado o direito à terra, aos senhores de engenho, foram concedidos os espólios da trágica prática de sequestro de pessoas africanas para trabalho forçoso nas *plantations*: "Atirando os africanos e seus descendentes para fora da sociedade, a abolição exonerou de responsabilidades os senhores, o estado, e a Igreja" (Nascimento, 1978, p. 65).

A insurgência de Canudos não representava, expressivamente, uma luta pela terra, em sentido primário da disputa. Lá, o problema envolvia o projeto nacional republicano e a formação da modernidade brasileira, truculenta, violenta, algoz, sangrenta e hostil às comunidades divergentes, segundo aquilo que Carlos Fonseca (2020) preconiza como a natureza de uma modernidade auto-legitimada, ou:

uma modernidade cuja auto-legitimação positivista repousa em sua capacidade de erradicar, domesticar ou domar aquela mesma natureza sobre a qual projetou sua identidade cultural. No caso de Canudos, foi a natureza *bárbara* do sertão, da qual a identidade brasileira é de certa forma um produto que teve que ser apagado ou domado. Foi precisamente esta aporia que da Cunha veio a compreender no final da sua narrativa (Fonseca, 2020, p. 10. Grifo do autor. Tradução minha<sup>85</sup>).

O horror da violência estadista republicana não se justificaria, naquele contexto, por razão qualquer que fosse, a não ser aquela que sobrepunha forças autoritárias e dominadoras, caracterizando, desse modo, um Estado brasileiro que não toleraria oposições, por menor que pudessem parecer. Por essa razão, essa população sertaneja foi atribuída como inimiga da nação, passível de violências autoritárias militares-estatais. A resistência sertaneja à dominação do Estado, representado por suas forças militares, tinha por caracterização homens, e também mulheres,

---

<sup>84</sup> "Transposta a montanha — arqueada como a precinta de pedra de um continente — era um isolador étnico e um isolador histórico" (Cunha, 2019, p. 125).

<sup>85</sup> No original: "a modernity whose positivist self-legitimization rests on its capacity to eradicate, domesticate or tame that same nature upon which it has projected its cultural identity. In the case of Canudos, it was the 'barbaric' nature of the backlands, of which Brazilian identity is in a way a product that had to be erased or tamed. It was precisely this aporia that da Cunha came to understand by the end of his tale" (Fonseca, 2020, p. 10).



crianças empobrecidas, no percurso histórico de formação nacional, conforme observa-se nos poucos registros da Campanha de Canudos (*Figura 3*), e contestavam, em verdade, o aprofundamento dessas desigualdades sociais. A resposta da nação foi a violência bélica e, ali, viam-se a rigor tantos condenados da terra.

Figura 3 – "400 jagunços prisioneiros", ou "As prisioneiras" (1897), de Flávio de Barros



Fonte: Portal eletrônico *Brasiliiana Fotográfica*<sup>86</sup>

Relacionando todos esses fatores, no âmbito da constituição de quilombos, palenques e da marronagem, Malcom Ferdinand (2022) elenca as características complexas de inacessibilidade, distanciamento e inospitalidade de geografias próprias dos territórios de dominação colonial como contribuição para a formação quilombola nas Américas:

A inospitalidade, o distanciamento e o difícil acesso aos espaços encontrados foram paradoxalmente as chaves das fugas quilombolas, comportando assim as suas próprias geografias. As montanhas que se encontram na Martinica, em Guadalupe, no Haiti, na República Dominicana, na Jamaica e em Cuba, as grandes florestas do Suriname e da Guiana e os ambientes pantanosos do Mato Grosso, no Brasil, e da Luisiana atuaram como *aliados naturais*, facilitando a dissimulação dos fugitivos e a sobrevivência de comunidades de quilombolas (Ferdinand, 2022, p. 170-1. Grifo do autor).

<sup>86</sup> Disponível em: <<https://brasilianafotografica.bn.gov.br/brasiliana/handle/20.500.12156.1/4860>>. Acesso em: 14 set. 2024.

A dificuldade de acesso às terras do Quilombo dos Palmares pode indicar uma característica importante de proteção às lideranças quilombolas e, sobretudo, demonstrar essas relações sociais estabelecidas. À proporção que as matas protegiam palmarinos, também hostilizavam as armadas ofensivas. Por essa relação, invadir os quilombos demandava atacar as matas, lutar contra a hostilidade natural:

A região era montanhosa e difícil — cômoros, colinas, montes, montanhas, rochedos a pique estendiam-se a perder de vista... Vinha desde o planalto de Garanhuns, no sertão de Pernambuco, atravessando várias ramificações dos sistemas orográficos central e oriental, até as Serras dos Dois Irmãos e do Bananal, no município de Viçosa (Alagoas), compreendendo, entre outras, as Serras do Cafuxi, da Juçara, da Pesqueira, do Comonati e do Barriga — o "oiteiro do Barriga", onde se travou a maior parte dos combates pela destruição final dos Palmares (Carneiro, 2011, p. 19).

A floresta era ínvia, impenetrável, desconhecida e hostil. Protegia os mocambos dos negros, castigando à fome e à sede os seus agressores, forçando-os a marchas exaustivas num terreno áspero e difícil, onde cada árvore, cada colina, podia ser uma emboscada fatal. Os negros, em fuga, cada vez mais atraíam para o recesso das matas as forças portuguesas que os perseguiam. Os soldados iam caindo pelo caminho, estropiados — o *Diário* da expedição Blaer fala em vários holandeses que a tropa devia carregar de volta a Alagoas (1645) —, ou desertavam a campanha, como o fizeram 50 homens da expedição de Fernão Carrilho (1677).

Um documento da época argumentava que "a causa principal deste dano (era) a dificuldade dos caminhos, a falta das águas, o desconforto dos soldados, porque, como são montuosas as serras, infecundas as árvores, espessos os matos para se abrirem, é o trabalho excessivo, porque os espinhos são infinitos, as ladeiras muito precipitadas e incapazes de carruagens para os mantimentos, com que é forçoso que cada soldado leve às costas a arma, a pólvora, balas, capote, farinha, água, peixe, carne e rede com que possa dormir. Como a carga, que os oprime, é maior que o estorvo, que os impede, ordinariamente adoecem muitos, assim pelo excesso de trabalho como pelo rigor do frio; e estes, ou se conduzem a ombros, ou se abandonam às feras..." (Carneiro, 2011, p. 26).

Observemos que, de acordo com estas compreensões, o meio natural está posto como um *aliado* das populações resistentes, assim como em *Os sertões*. Se caracterizarmos essa aliança de maneira objetiva, os espaços encontrados pelas comunidades de fugitivos não se tornaram acessíveis para um grupo determinado e inacessível para outro "naturalmente". O processo que envolve essa dicotomia de acessibilidade/inacessibilidade às matas se torna preponderante *em razão da maneira como esses distintos grupos de pessoas se relacionam com esse meio*. Nas palavras de Édouard Glissant, "a ecologia nos aparece como uma pulsão a partir da qual os homens estendem ao planeta Terra o antigo pensamento sagrado do território" (2021, p. 176). Ao sacralizar essa terra, o ser humano alia-se a ela, histórica e socialmente. De acordo com Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo) (2019),

*O povo de Canudos se relacionava com a terra como um ente gerador da força vital. Os frutos dessa relação não só com a terra, mas com água, a mata e demais elementos da natureza, isto é, com o seu território, eram produtos vitais por serem extraídos através de*

um processo de cultivos festivos recheados de religiosidade, que eram armazenados e redistribuídos de acordo com as necessidades de cada um (Santos, 2019, p. 44. Grifos meus).

A contra-resposta foi a aliança sertaneja insurgente com as matas.

Processo análogo ocorre nos romances gráficos *Cumbe* e *Angola Janga*, do quadrinista Marcelo D'Saete. Fruto de estudos extensos sobre as experiências de resistência negra no Brasil, durante o subjugo colonial, esses livros prefiguram o contexto no qual as matas refugiam e abrigavam pessoas negras outrora escravizadas. Nessas matas, fundaram *sistemas sociais alternativos* livres (*cumbe*, sinônimo de quilombo, em línguas quimbundo, quicongo e umbundo) e propagavam formas autônomas de vida em sociedade, plantando, colhendo, ocupando o espaço, defendendo a tomada de poder entre pessoas subjugadas pelas forças escravocratas. *Angola Janga*, o mais recente deles, é sobre o Quilombo dos Palmares (também chamado de "Pequena Angola", ou "Angola Janga", na língua Banto Quimbundo), na Serra da Barriga (atual estado de Alagoas). O texto ficcional é acompanhado de elementos paratextuais que contribuem para outras compreensões sobre determinada historiografia do Quilombo, dentre eles, consta uma Cronologia da Guerra de Palmares, transcorrida em quatro fases, de 1596 a 1716, sendo o ponto mais crítico entre 1655 e 1694, com a morte do líder palmarino Zumbi, em 1695.

Como uma guerra, o que se sucedeu na Serra da Barriga resguarda formas estratégicas de resistência e de luta. De acordo com Edison Carneiro, em *O Quilombo dos Palmares*, "a floresta acolhedora dos Palmares serviu de refúgio a milhares de negros que escapavam dos canaviais, dos engenhos de açúcar, dos currais de gado, das senzalas das vilas do litoral, em busca de liberdade e segurança" (Carneiro, 2011, p. 3). Interessa-me observar que, em um dos mais notórios estudos sobre a mais importante sociedade negra livre, no Brasil, o aspecto predominante de análise é a floresta. Por isso mesmo que, ao considerar o nome do Quilombo, o autor o atribui à abundância de palmeiras, na região:

O nome de Palmares provinha da extraordinária abundância da palmeira pindoba (*Palma Attalea Pindoba*), cujas plumas dominavam as árvores mais altas, como as sapucaias e as imbiribas, e da presença, em menor quantidade, das palmeiras ouricuri, catolé e titara, esta última "uma pequena planta espinhosa, quase trepadeira" (Carneiro, 2011, p. 19. Grifo do autor).

Edison Carneiro também ressalta, como em *Os sertões*, a função social atribuída às matas, compreendendo-as como estratégicas, no processo de restituição de poder às populações

escravizadas e no malogro das expedições cujo fim era reduzir Angola Janga: "A peculiaridade de Palmares, entre muitos quilombos do Brasil, está em ter vivido por quase todo um século, não obstante as dezenas de expedições que os brancos enviaram para reduzi-lo" (Carneiro, 2011, p. 6). O fato de o Quilombo dos Palmares ter sobrevivido aos ataques externos por quase todo um século está relacionado à sua geografia e ao modo como os palmarinos estabeleceram suas relações com o meio natural.

Duas noções epistemológicas propostas por Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo) são fundamentais para compreendermos esse processo relacional experienciado no contexto quilombola e, posteriormente, recuperado no sentido quilombista: *confluência* e *biointeração*. Ao integrar-se ao seu entorno, o sujeito quilombola conflui com o seu meio e ambos se relacionam, respeitando as especificidades de cada um desses elementos, porque "nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual" (Santos, 2019, p. 68). Isso é o que caracteriza a *confluência* ou, nas palavras do intelectual, a "lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza". *Conviver, confluir, relacionar-se*. Implicado nessa tríade está o *interagir*. Uma vez que essas relações não são coincidentes, mas confluentes, a interação entre o sujeito e seu entorno resulta em determinado significado social. Assim, se para o colonizador as matas *produzem* a unidade substancial de capital, se dela ele extrai matéria e, por isso, degrada o seu entorno e depois apela a um *desenvolvimento sustentável*, para o quilombola desenvolver-se é viver integrado orgânica e solidariamente. Para exemplificar essa relação quilombista-quilombola e sua *biointeração*, Nego Bispo resgata os processos de pescaria e produção de farinha. Ele descreve como todas as comunidades se envolvem mutuamente para pescarem aquilo que é de consumo necessário e como cultivam roças compartilhadas comunitariamente, muito semelhante ao que ocorre na organização do *coumbite* haitiano que abordarei no capítulo 4: "Relacionar-se nas matas". Dessa maneira, podemos compreender como a função social atribuída às matas diferencia-se entre o pensamento quilombola e o colonial – para o primeiro, integra-se para viver; quanto ao segundo, reduz-se e aniquila-se para produzir.

No exercício político de promoção de histórias e valores culturais africanos e afro-diaspóricos, Marcelo D'Saete exemplifica um processo estratégico de proteção que alia conhecimentos específicos às estruturas arbóreas. Para demonstrar ficcionalmente um sentido atribuído às árvores, no contexto de constituição dos quilombos, o artista representa as marcas

deixadas nos troncos como indicativo de um território seguro, de uma presença aliada ou de uma entidade protetora das matas. Nos romances gráficos, fugitivos marcavam árvores com símbolos *sonas* e *adinkras* para referenciar um ponto de partida ou de chegada e isso possibilitou, na narrativa, que pessoas definidas, conhecendo aquela linguagem e em circunstância de fuga, se orientassem nas matas. Essa capacidade de orientação estaria, assim, redefinida através do uso de uma linguagem especificada à comunidade de resistência<sup>87</sup>, conforme consta na *Figura 4*. A árvore marcada por um ideograma proverbial quíoco formado por pontos e linhas sinuosas representa, de acordo com José Redinha (1974), "um ninho e dois pássaros":

Figura 4 – Trecho do romance gráfico *Cumbe*, de Marcelo D'Saete



Fonte: Digitalização minha<sup>88</sup>

<sup>87</sup> Constituir a definição de algo específico e transmitir ideias restritas também ocorre, em outras circunstâncias e sob estruturas distintas, na Revolta dos Malês (1835), quando algumas centenas de escravizados e escravizadas muçulmanas veiculavam ideias dissidentes, em árabe, promovendo um levante frente às violências coloniais vigentes à época.

<sup>88</sup> Elaborada a partir do romance gráfico *Cumbe*, de Marcelo D'Saete, p. 9.

Em *Angola Janga*, os ideogramas *sonas* aparecem igualmente como marca simbólica de um caminho a seguir (Figura 5), definindo "um local na floresta onde abundam frutos e animais", conforme nos indica o autor dos romances. Em outro momento da narrativa (Figura 6), a relação estabelecida entre uma mulher escravizada raptada e uma árvore marcada parece sacralizada, visto que, para ela, o momento de aflição seria-lhe passível de mudança, mediada por aquilo que transmitiria o mesmo símbolo e o corpo vegetal em um campo espiritual. A aliança contra-colonial manifesta-se nessas passagens por meio do processo de delimitação significativa, marcadas por símbolos que estão fora da compreensão ontológica do colonizador, tanto no que diz respeito ao entendimento do que significa cada símbolo quanto no sentido que sobre ele fora produzido. As árvores marcadas, como as peles escarificadas, simbolizam aqueles *corpos-hieróglifos* sobre os quais escreve Dénètem Touam Bona e atestam a presença da resistência negro-quilombola nas matas, remetendo, assim, àquela *impressão caracterizante do arquivo* derridiano. Entremeiam-se corpos, símbolos e histórias.

Figura 5 – Trecho do romance gráfico *Angola Janga*, de Marcelo D'Saete



Fonte: Digitalização minha<sup>89</sup>

<sup>89</sup> Elaborada a partir do romance gráfico *Angola Janga: uma história de Palmares*, de Marcelo D'Saete, p. 38.

Figura 6 – Trecho do romance gráfico *Angola Janga*, de Marcelo D'Saete



Fonte: Digitalização minha<sup>90</sup>

<sup>90</sup> Elaborada a partir do romance gráfico *Angola Janga: uma história de Palmares*, de Marcelo D'Saete, p. 353.

Esses ideogramas, "riscados em areias ou árvores, em corpos ou couros, entre a República Democrática do Congo e o sul de Luanda, há séculos acompanham ou antecedem a contação de histórias e também ensinam valores relacionados à economia e ao ambiente comunitário" (D'Saete, 2014, p. 170). Desse modo, é possível observar como conferem-se sentidos e funções variadas a essas estruturas que compõem um repertório filosófico amplo. Isso nos ajuda a compreender parte dos aspectos onto-filosóficos que algumas das sociedades africanas produzem como ideia de mundo e alguns de seus valores sociais. Nessa tangente, há uma representação do ideograma *ananse ntontan* (Figura 7) em *Angola Janga*. Convém observar que, no momento em que aparece representado, o *adinkra* é transformado em um elemento que tipifica um valor ético de relação com o entorno. Ele representa a "teia da aranha" e é o "símbolo da sabedoria, esperteza, criatividade e da complexidade da vida" (Nascimento; Gá, 2009, p. 54). Parafraseando Nei Lopes, trata-se de algo para além de um símbolo gráfico. No contexto deste trecho selecionado do romance gráfico, a transmissão de conhecimentos, do mais idoso à menos idosa, intermedia-se pela relação com o *adinkra* e denota, extrapolando a assimilação com a aranha, um aspecto característico das relações quilombolas, negras e africanas: o da ancestralidade. Nas culturas de matriz africana, o respeito e a reverência aos ancestrais constitui valor inerente às relações sociais<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> Mais à frente, veremos um exemplo desse processo em uma narrativa e outro, fora do plano ficcional, de como a articulação de conhecimentos ancestrais de sábias (*sabedoras*) tem contribuído fortemente para a consolidação de uma rede de cuidados com a saúde das populações negras, palenqueras e raizales na Colômbia.



Figura 7 – Trecho do romance gráfico *Angola Janga*, de Marcelo D'Saete





Fonte: Digitalização minha<sup>92</sup>

<sup>92</sup> Elaborada a partir do romance gráfico *Angola Janga: uma história de Palmares*, de Marcelo D'Saete, p. 203-4.

A forma como estão constituídos esses saberes e as marcas nas árvores criam um mundo especificado. Ao ver esses traços indefinidos, nos troncos das árvores, escaparia algo cognoscível ao senhor de engenho ou a seu capitão do mato. Há, nessas circunstâncias, determinado conhecimento compartilhado entre uma comunidade específica – a de africanos e africanas livres, quilombolas e de fugitivos. Poderia dizer que esses conhecimentos se operam de acordo com uma circularidade estrutural de consciência, habitando dois mundos: um primeiro, do malfeitor, colonial, escravocrata, europeu, que deseja consolidar um projeto de nação que lhe beneficie – e cujo conhecimento exigido aos sujeitos colonizados pela própria violência do sequestro oriunda-se da experiência da escravidão –, e aquele do liberto, contra-colonial, quilombola – que, conjuntamente, se alia a outros *malungos*, para ativar um modo de vida diferente, sem o jugo da dominação – essa qualidade se refere àqueles *sistemas sociais alternativos* descritos por Beatriz Nascimento. Isto é, na estratégia quilombista de fuga, há uma duplicidade de saberes resguardados – ou mesmo uma *double-consciousness* sobre a qual escreve W.E.B. Du Bois, em seu magistral *As almas do povo negro*. Por um lado, é preciso saber articular a língua do colonizador, a sua ideia de nação, de cidadania, de civilização, forjadas por um mundo alheio ao sujeito colonizado, ou "essa experiência de sempre enxergar a si mesmo pelos olhos dos outros" (Du Bois, 2021, p. 23), resguardando, ainda a sua autopercepção como uma pessoa racializada. Segundo o autor, essa dupla consciência é marcada pela inconciliação entre "ser cidadão e ser negro": ser cidadão se associa ao resultado da colonização, "ser um cidadão estadunidense", e ser negro está vinculado àquela marca da racialização que justificou o injustificável, cujo usufruto produz a consolidação dessa ideia segundo a qual circunda o nacionalismo pós-colonial, que, por sua vez, refuta a presença desse sujeito negro no panteão da nação – parafraseando Aimé Césaire, um fenômeno burguês.

O olhar duplo sobre as estruturas socioculturais internas e externas das populações negras prefigura determinada estratégia de existência. Ao reconfigurar um léxico sobre a escravização, no romance *Em algum lugar lá fora*, o autor propõe uma mudança de paradigma linguístico: "Para nós, eles eram Ladrões, e chamavam a si mesmos de Filhos de Deus. Para nós, éramos os Sequestrados, e eles nos chamavam de crioulos. *Nosso idioma, nossa língua secreta, era nossa última defesa*" (Asim, 2023, p. 16. Grifo meu). A língua se objetiva, aqui, a partir de um exercício de consciência que reposiciona funções sociais, na colonização e na escravização de africanas e africanos: não chamemos os senhores de engenho de colonizadores, fazendeiros, civilizadores,

proprietários, donos, herdeiros, filhos de Deus... chamemo-los Ladrões. E sabemos que a colonização moderna caracteriza-se como o processo de roubo perpetrado por sociedades europeias. A rigor, como argumenta Aimé Césaire, é um ato de pilhagem. Jabari Asim nos interpela a não mais nomear uma pessoa como escravizada, crioula, incivilizada... Isso esvazia, em certa medida, o fato de que ela foi/é Sequestrada. Camuflar a escravização e a colonização, nomeando-as mediante uma modalização do discurso, caracteriza uma violência. O que cabe, enfim, é compreender, no seio da linguagem, o fato da colonização ter sido um crime, exercido por um grupo de sociedades (a de Ladrões) contra outro grupo de sociedades (a de Sequestrados). Na narrativa, a estratégia política de aquilombamento envolve também estudar comportamentos e traços desses Ladrões, adquirindo formas daquela dupla consciência operada: "Nossa sobrevivência dependia de descobrir o que eles estavam pensando e, se possível, nos manter um passo à frente sempre. Conhecer as diferenças entre eles era questão de vida ou morte, e por isso nós os estudávamos com cuidado, confinando seu rosto, seus gestos e seus odores à memória" (Asim, 2023, p. 18).

E assim, a definição de uma estratégia na qual uma linguagem de luta é restrita a um grupo compõe igualmente a narrativa do romance que resgata um percurso de sequestro e a posterior formação da resistência muçulmana no Brasil – *Haussá – 1815: comarca das Alagoas*, de Júlio César Farias de Andrade. Às margens do rio Kona, o jovem agricultor Bomani Akin Hazika e sua família cultivam uma planta, vinda de "regiões muito ricas e utilizada para tingir as vestes dos soberanos destes lugares" (Andrade, 2016, p. 27): a anileira, *an-nil* (*Indigofera suffruticosa*), e que a partir dela, extrai-se o índigo. Fortemente vinculadas à agricultura e à comercialização de vegetais, os primeiros habitantes dessas comunidades eram atribuídos como nascidos "da própria terra do lugar". Ao expandir o comércio do índigo, extremamente rentável, a família da personagem atrai a atenção de um monarca da região e acaba por ocupar uma posição estratégica em um conselho e na cavalaria real. No romance, em um contexto do qual emergiam conflitos econômico-sociais em que se executavam raptos, furtos, ataques diretos a caravanas de transporte de mercadorias, as matas foram transformadas em um território estratégico de luta:

— Encontrei rastros recentes a aproximadamente quatro milhas daqui. Rastros de mais ou menos uma centena de cavalos que vinham em nossa direção, mas que saíram da estrada, todos ao mesmo tempo, num mesmo lugar.

— Certo, mas o que isso significa? Perguntei, deixando clara a minha falta de experiência naquele tipo de terreno e vegetação.

— *Jaji*, isto significa emboscada! Disse seriamente Gahiji. — Logo à nossa frente há uma enorme clareira, onde entraremos em poucas horas. As árvores e os grandes arbustos formam um grande espaço aberto, como tantos outros que encontraremos durante a nossa viagem, porém, nesta clareira adiante, existe apenas uma entrada e uma saída, que obrigatoriamente teremos que passar. É justamente perto da saída que os rastros e o matagal amassado mostram que os cavalos saíram da estrada e entraram na densa vegetação. Explicou Gahiji.

— O que você sugere, Gahiji? Questionei, preocupado.

— Manteremos os animais mais lentos no caminho, antes da entrada da clareira, bem atrás, fechando o caminho juntamente com as árvores que nos cercam; a maior parte dos carregadores e comerciantes entrará na vegetação e permanecerá escondida, enquanto alguns cavaleiros da nossa caravana entrarão na clareira, como se seguissem viagem, e voltarão a galope para fazer com que os bandidos os sigam no caminho de volta; quando todos os bandidos entrarem no estreito caminho serão encurralados e atacados pelos meus homens e pelos outros caravaneiros (Andrade, 2016, p. 77. Grifo do autor).

Alguns são os momentos em que outras disputas se estabelecem e, em uma delas, Bomani é sequestrado e forçado a trabalhos exaustivos em uma plantação, na comarca de Alagoas, Brasil – do qual provêm parte do título do romance. O rito de passagem entre um mundo autocentrado e outro colonizado é marcado pela árvore de Ouidah<sup>93</sup> (Benim), também conhecida como a "árvore do esquecimento", em torno da qual as pessoas sequestradas deviam dar sete ou nove voltas, para fazer esquecer "das coisas vividas nos seus reinos, de seus familiares, crenças" (Andrade, 2016, p. 170). Assim, posterior ao rito e à experiência do navio negreiro (o tumbeiro *Destino*), Bomani é enviado às terras do Coronel Leocádio Domingos, senhor de engenho, para trabalhar na plantação de cana-de-açúcar. Conhece, então, o mukongo Zuhza Manfuta, o qual o inicia em um processo de articulação política entre *malês*, designação genérica para os grupos de negros muçulmanos escravizados, especialmente, no nordeste do Brasil. A estratégia de tomada de poder e a fuga para as matas tem como pano de fundo as articulações políticas discretas e compartilhadas especificamente entre uma comunidade definida, nos espaços urbanos de trocas econômicas, sobretudo, as *feiras* – pessoas negras livres, quilombolas, e as ainda escravizadas, das mais às menos experientes, circulavam produtos, informações e culturas:

Alguns que no grande espaço em frente à Igreja negociavam vegetais cultivados se pareciam com os cativos, por suas características físicas e vestimentas, porém se comportavam de maneira diferente e não eram molestados e nem pareciam servir aos ricos que no Largo estavam; estavam sempre bem atentos a tudo o que acontecia no Largo e comercializavam seus produtos com habilidade, em grandes balaies, e depois seguiam

---

<sup>93</sup> Em 1995, sob iniciativa da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), erige-se um monumento em alusão às marcas do tráfico negreiro, largamente partido desse ponto. Deu-se o nome de *Porta do não-retorno* (*Porte du non-retour*). Dionne Brand (2022) propõe a caracterização dessa Porta como elemento mítico e real da experiência negra transatlântica para questionar aspectos históricos de formação social e de identidade.

pelas ruas estreitas da Vila até desaparecerem nos caminhos que levavam às matas, sozinhos, homens ou mulheres. Aquilo me chamou a atenção (Andrade, 2016, p. 224).

Essas pessoas a quem a personagem se refere e caracteriza são quilombolas e cultivam vegetais em suas roças, vendendo-os nesses mercados livres e feiras, próximos às Igrejas. Os espaços de troca econômica tornaram-se em alguma medida *também* um território de troca política, como nos indica Flávio dos Santos Gomes (2015) ao se referir à organização das *brechas camponesas* sobre as quais comentarei no próximo capítulo. Em se tratando de um panorama histórico-social das Antilhas, por exemplo, a preocupação do Estado francês era de que uma insurgência fosse gerada por difusão de ideais e pelo acesso a produtos letais nas feiras. Compreendendo as capacidades de articulação política nesses espaços públicos de interação e de circulação de informações e produtos de toda sorte, o *Code noir* institui que escravizados estariam proibidos de vender nesses mercados, temendo, especialmente, a prática de envenenamento de senhores, segundo preconiza Caroline Oudin-Bastide em *L'effroi et la terreur*. No romance de Júlio César Farias de Andrade, esse fenômeno se expressa em um desses momentos de troca, quando Bomani age conforme Manfuta lhe aconselha e, assim, amarra no braço um pano vermelho, indicando algo estratégico a uma outra pessoa, a líder quilombola Nyota, que frequentava esses mercados e, anteriormente, havia comprado a sua própria alforria e a de sua mãe. A comerciante quilombola entrega-lhe, discretamente, um papel no qual escreve em *qadiriyya*: "*Estamos prontos. Acontecerá daqui a sessenta dias. Execute*" (Andrade, 2016, p. 228. Grifo do autor). Por dominar habilmente a escrita, a leitura e a matemática, o jovem haussá comunica ao mukongo, *malungo* de Nyota, a mensagem transmitida. Executem, conjuntamente, um plano de ação dias depois. Exitosamente, Bomani e Manfuta se tornam livres em um mocambo, parte em razão da articulação daquela língua que o algoz desconhece, como em um movimento de *ginga linguística*. Como diria Édouard Glissant, "eu converso com você na sua língua e é na minha que eu te entendo".

Retomando todas essas sábias estratégias de *relação com o entorno*, um ponto importante a se observar é que em todas essas narrativas, naquilo que diz respeito às matas como sistemas de estratégia, centra-se o conhecimento diverso vinculado às plantas. Essa estrutura de pensamento quilombista que integra saberes sobre vegetais às formas de vida social alternativa não se restringe às experiências das Américas e aos quilombos propriamente ditos. Um romance de caráter

abolicionista do século XIX produzido no continente africano pode designar certo traço formativo dessa *relação* mais complexa que procurei caracterizar desde a ORGANICIDADE.

Em 1844, Louis-Timagène Houat, autor francês nascido na Reunião (antiga Île Bourbon), publica *Les marrons*, romance que reivindica uma mudança de paradigma social, notadamente, no tocante à escravização de pessoas negro-africanas. Como o próprio título indica, são as personagens, *marrons*<sup>94</sup> (quilombolas), o foco da narrativa. A história se passa em 1833, quando quatro negros escravizados decidem fugir dos *établissements (plantations)*, para refugiar-se em um território quilombola livre (*marronnage*), e atingem o objetivo somente após um ato heróico de retomada de poder de uma liderança quilombola, Frême — livre, posteriormente, perseguido, refugia-se também nas matas. No romance, as quatro personagens fugitivas não teriam conseguido a ascensão livre se não tivessem estabelecido relação de aliança com o líder quilombola. E naquele contexto, adentrar os espaços das matas requeria determinado conhecimento estratégico. Frême, adotado por uma família branca e tornado livre, foi perseguido por se casar com uma mulher branca, Marie. Decidem, então, fugir para as matas e acabam por conhecer um senhor negro, *le vieux nègre*, quilombola que os acolhe e ensina sobre um estratagema de luta e sobrevivência, nas matas.

O primeiro contato entre esse senhor e o casal, Frême e Marie, acontece no momento em que, famintos, buscam plantas, frutos, e logo são advertidos pelo quilombola sobre o perigo de ingerir aqueles vegetais:

Frême e Marie, ocupados, em uma pequena clareira no meio da floresta, colhendo algumas plantas leguminosas, as comiam cruas. O velho, incapaz de se conter por mais tempo, saiu de um matagal próximo e se aproximou deles silenciosamente. [...]

— Vocês não deveriam comer essas ervas, porque isso é ruim, vai fazer mal a vocês, meus filhos... vocês estão com fome... vocês precisam descansar... Eu não tenho muito a lhes

---

<sup>94</sup> No prefácio à edição de 2023, Éric Dussert assim os define: "A *marronnagem*, ou a contestação da escravização pelos escravizados, consistia em enganar o proprietário e em refugiar-se em um local inacessível (floresta, montanha), onde os capitães do mato mandados à busca deles não podiam encontrá-los, não podiam alcançá-los sem que se colocassem em risco. O escravizado era então um 'Nègre marron' ou 'negmarron'". (in Houat, 2023, p. 6-7. Tradução minha\*).

\*Do original: "Le *marronnage*, contestation de l'esclavage par les esclaves eux-mêmes, consistait à la vigilance du propriétaire et à se réfugier en un lieu inaccessible (forêt, montagne) dont les bandes de mercenaires lancés à leurs trousses ne pouvaient les chasser, faute de pouvoir les atteindre sans risque. L'esclave était dès lors un 'Nègre marron' ou 'negmarron'" (in Houat, 2023, p. 6-7).

oferecer... Mas, se vocês quiserem me seguir, poderão se recuperar um pouco... (Houat, 2023, p. 95-6. Tradução minha<sup>95</sup>).

A advertência do senhor toma um caráter de proteção, de cuidado e, sobretudo, de sabedoria. Eles não se conheciam e, por isso mesmo, o quilombola se sentiu retraído em se aproximar do casal. Ao vê-los ingerir plantas impróprias para o consumo, decidiu intervir. Ensinou-os<sup>96</sup> o que comer. Sugere, logo em seguida, um lugar seguro, onde, mesmo sem muito a oferecer, poderiam se recuperar. Vemos, aqui, o seguinte quadro: um senhor quilombola, espontaneamente, intervém sobre a ação de um casal inexperiente, nas matas, para protegê-los e ensiná-los parte daquilo que sabe. A dramaturga, poeta e intelectual Leda Maria Martins (2021) sintetiza esse aspecto filosófico ancestral das sabedorias populares, africanas e diaspóricas, indicando que todos os corpos que nos circundam têm um fundamento ancestral, sendo esses coletivos ou individualizados:

O princípio filosófico da ancestralidade é motriz do corpo individualizado, do corpo coletivo e do *corpus* cultural, de todo o pensamento sobre a condição humana, de toda a plumagem ética e estética, de toda a produção de conhecimento, em todos os âmbitos em que a mesma acontece, dos mais técnicos aos mais transcendentais ou rotineiros (Martins, 2021, p. 39. Grifo da autora).

Ao longo da trajetória do herói quilombola, é exatamente esse senhor negro quem o acompanha, fazendo-o compreender aquilo que era próprio da dinâmica *marron*. Assim, pois, consta, no romance:

Ele o moldou às exigências quilombolas: ensinou-o a correr, a subir nas montanhas e nas florestas, a esquivar-se, a enganar cães e o capitão do mato, a usar o arco e o estilingue, a

---

<sup>95</sup> Do original: "Frême et Marie étaient occupés, dans une petite clairière, au milieu du bois, à cueillir quelques plantes légumineuses qu'ils mangeaient crues. Le vieillard, ne pouvant plus se contraindre, sortit d'un fourré voisin et s'approcha d'eux tranquillement. [...]"

— Vous avez tort de manger de ces herbes; car c'est mauvais, cela vous fera mal, mes enfants... vous avez faim... vous avez besoin de vous reposer... je n'ai pas grand'chose à vous offrir... Mais, si vous voulez me suivre, vous pourrez vous remettre un peu..." (Houat, 2023, p. 95-6).

<sup>96</sup> Algumas obras de arte sugerem essas noções de saberes tradicionais sobre as plantas, em especial, na relação entre pessoas sob dominação colonial, indígenas, negro-africanas, diaspóricas e suas, seus ancestrais. Citaria, nesse sentido, a série de obras *Fables of Sanbras* (2023), da artista Kelly Sinnapah Mary, nascida em Guadeloupe, sobre a qual uma menina colegial retoma fábulas, metamorfoseando-se em outros seres, vegetais e animais, compondo uma paisagem orgânica de relação com essas alteridades. Para a artista, sua principal inspiração foram as mulheres de sua família, que transmitiram esses conhecimentos sobre vegetais. Ver: "Kelly Sinnapah Mary: Fables of Sanbras". Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=IMf88-O-5Rk>>.



caçar pássaros, animais selvagens, a encontrar lugares com água, mel, frutas, plantas, raízes, enfim, tudo o que é necessário (Houat, 2023, p. 100. Tradução minha<sup>97</sup>).

Aquilo que seria necessário e, portanto, exigido para a experiência quilombola — de luta, de colheita, de fuga, de desvio, de caça, de mapeamento de lugares seguros — foi ensinado por esse senhor *marron* a um jovem, que seguira seus caminhos e manteve a prática fugitiva, chegando a abrigar o grupo de quatro outros negros fugitivos, condenados e perseguidos, dando cabo a uma insurgência. Dessa maneira, poderia considerar que a manutenção desse espaço de resiliência e resistência dá a ver com a estrutura cíclica de saberes ancestrais partilhados. Vejamos, pois, como as matas constituem ainda um refúgio.

### 3.2 Das matas como espaços sociais de refúgio

Convém especificar a escolha teórica a qual me proponho a desenvolver. Sem mitigar a profundidade reflexiva, revisito o conceito de "espaço social", cunhado pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu. Com isso, procuro elaborar uma teoria segundo a qual as matas deixam de ocupar uma posição acessória em relação aos seres humanos e passam a ser compreendidas como sistemas integrados à socialização histórica. Isso porque, como argumenta o autor,

Os seres humanos são, simultaneamente, indivíduos biológicos e agentes sociais que são constituídos como tais na e pela relação com o espaço social, ou melhor, com campos. Enquanto corpos e indivíduos biológicos, eles estão, assim como as coisas, situados em um lugar (eles não são dotados da ubiquidade física que lhes permitiria estar em vários lugares ao mesmo tempo), e ocupam um local. O *lugar*, *topos*, pode ser definido absolutamente como o sítio em que um agente ou uma coisa se situam, "têm lugar", existem, enfim, como *localização*; ou, relativamente, relacionalmente, como *posição*, escalão no interior de uma ordem. O local ocupado pode ser definido como a extensão, a superfície e o volume que um agente ou uma coisa ocupa; suas dimensões, ou melhor, suas medidas externas (como se diz, às vezes, de um veículo ou de um móvel) (Bourdieu, 2013, p. 133. Grifos do autor).

O paradigma da hierarquia biológica não se traduz, no entanto, nessa ocupação humana das matas. Pelo contrário,

a estrutura do espaço social se manifesta assim, nos mais diversos contextos, sob a forma de oposições espaciais, o espaço habitado (ou apropriado) funcionando como uma espécie de metáfora espontânea do espaço social. Em uma sociedade hierarquizada, não existe espaço que não seja hierarquizado e que não exprima as hierarquias e as diferenças sociais de um modo deformado (mais ou menos) e, sobretudo, mascarado pelo efeito de

---

<sup>97</sup> Do original: "Il le façonnait aux exigences du marronnage : il lui apprenait à courir, à grimper dans la montagne et dans les bois, à éviter, à tromper les chiens et les détachements, à se servir de l'arc et de la fronde, à prendre les oiseaux, les bêtes sauvages, à trouver les gisements de l'eau, du miel, des fruits, des plantes, des racines, enfin de toute chose ainsi nécessaire" (Houat, 2023, p. 100).

naturalização acarretado pela inscrição durável das realidades sociais no mundo físico: diferenças produzidas pela lógica social podem, assim, parecer emergidas da natureza das coisas (basta pensar na ideia de “fronteira natural”) (Bourdieu, 2013, p. 134. Grifos do autor).

O que procuro desenvolver como reflexão é que, respeitadas as particularidades das relações sociais e seus aspectos próprios, nenhum ente biológico pode ser encarado como desprendido de uma realidade social, intermediada ou não pela ação humana. Argumento, sobretudo, que, se o colonizador suplantou um *lugar* (simbólico e geográfico) forçado às pessoas escravizadas e a todos os entornos relacionados nessa operação de dominação, a resposta contra-colonial envolveu a apreensão de uma estrutura político-social emancipatória conhecida como *quilombo*.

A tentativa constante de reivindicação por uma historiografia da escravização moderna nas Américas perpassa, necessariamente, pela consideração de territórios autônomos, dentro dos quais pessoas negras outrora escravizadas fundaram quilombos, palenques, mocambos, cumbes e a marronagem, exercendo, dessa forma, suas liberdades sociais. Essas práticas humanas distintas (e também específicas) tiveram por elemento fundante o *aquilombamento*, ou a reunião de um grupo de pessoas em contexto de opressão colonial para a fuga (ou a *des-captura*) e a subsequente formação de comunidades livres em territórios inacessíveis. Assim, as matas representaram esse território de refúgio, onde essas pessoas puderam exercer sua liberdade, considerando que, nessas sociedades livres, o colonizador não acessaria. As matas seriam, então, o espaço a partir do qual a liberdade poderia ser exercida, realizada, onde esses fugitivos se esconderiam: "Por seus caminhos não traçados, por sua beleza inabitável, por sua posição fora das atividades do mundo colonial e por suas plantações, *a natureza dos morros se apresenta não como um lugar onde se vive, mas como o local onde se esconde*" (Ferdinand, 2022, p. 171. Grifo meu). Aclimatar-se nesse território-esconderijo, recuperar o espaço natural, torná-lo habitável sem perder aquilo que o constitui como protetor, redefinir formas de relação com as matas, com as plantas, com todos os seres que nelas habitam é, portanto, o amálgama daquilo que Malcom Ferdinand (2022) denomina *ecologia quilombola*.

E o que a caracterizaria? À medida que as matas foram transformadas em espaços sociais de refúgio e abrigaram esses sistemas sociais alternativos, eu elencaria, ao menos, quatro características ecológicas fundamentais: *i.* a aliança relacional com o entorno, *ii.* o sentido integrativo-protetivo dos seres, *iii.* a recusa à degradação do meio e *iv.* o cultivo agrícola integrado e de impacto

controlado. Sobre a primeira característica, considero já vir desenvolvendo ao longo das minhas reflexões uma noção mais complexa de *relação* entre as comunidades quilombolas e seu entorno, as suas maneiras de estar e ser no espaço natural que resulta, como já argumentei, em uma aliança política contra-colonial. Quanto à segunda, profundamente vinculada à primeira, a sua principal expressão reside na cisão ontológica de um ser humano que se vê legitimamente superior aos demais seres e entidades naturais. A capacidade de se perceber como habitante de um mesmo meio permite-lhes não apenas assumir a existência desses Outros como também incorporá-los às suas dinâmicas de vida. Esse processo de integração-proteção de seres envolve ainda uma reelaboração interativa e significativa da própria concepção de morte e vida. Em uma palavra, relacionar-se nas matas requer do ser humano desarticular uma compreensão de domínio para poder integrar-se protetivamente – não há lugar melhor para se guardar um peixe como um rio e nem a terra para a mandioca, como sugere Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo). É a partir desse "guardar" que se opera a proteção da vida e a conscientização sobre a gestão da morte – estendo-me à *necropolítica* de Achille Mbembe para considerar que, nesse contexto, ela toma outra forma. Sobre a terceira característica, igualmente vinculada às duas anteriores, recorro a um panorama político-social que nos ajuda a conjecturar esse traço ecológico quilombola. Quando ponderamos os dados sobre desmatamento, a principal observação que se nota é que os territórios quilombolas e indígenas figuram entre aqueles de menor (ou nenhum) impacto degradante enquanto os dominados pelo agronegócio figuram como os de maior impacto. Analisando dados de biodiversidade em territórios quilombolas no Brasil, Colômbia, Equador e Suriname, pesquisadores e pesquisadoras concluíram que essas comunidades contribuíram para a conservação da biodiversidade e a mitigação de mudanças climáticas<sup>98</sup>. Não por acaso, essas comunidades tradicionais sofrem forte pressão de empresas e latifundiários. A quarta característica dessa *ecologia quilombola* se liga diretamente à noção de *biointeração* proposta por Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo), isto é, à capacidade de alimentar-se, desenvolver-se, operacionalizando competências e formas de vidas variadas e integradas. A agricultura ou o *sistema de roças*, que estrutura fortemente a economia quilombola, se consolida como prática desde a formação dessas comunidades e deixa, ainda assim, de resultar na degradação do entorno.

---

<sup>98</sup> SANGAT, S.S., ROSERO, M., OLSSON, E. *et al.* Afro-descendant lands in South America contribute to biodiversity conservation and climate change mitigation. *Commun Earth Environ*, vol. 6, n. 458, p. 1-15. 2025.

Assim, pensar os quilombos, os palenques e a marronagem como expressão ecológica ultrapassa os limites fronteiriços de um debate ambiental centrado na atividade de pessoas e sociedades brancas e ricas, conforme demonstra Kathryn Yusoff (2025). A colonialidade produz um sistema de riquezas econômicas desiguais, enquanto a contra-colonialidade quilombola, o seu contrário. A recusa ao sistema das *plantations* é, portanto, uma forma de existência que produz outras maneiras de *ser-agir* no mundo, outras relações entre humanos e não-humanos. Tomando o processo colonial como ponto de partida, Malcom Ferdinand (2022) argumenta que há dois modos de se relacionar com o entorno – o colonial, matricida, que tudo quer e destrói, e o quilombola, matrigênico, que produz sem desmatar. Nessa oposição de compreensões sobre uma ecologia quilombola e uma degradação colonial, para o autor martinicano, há uma maneira de ocupar a Terra que caracterizaria um *habitar colonial*<sup>99</sup> e que contém três princípios estruturais:

1. O *habitar colonial* é delimitado a um espaço determinado e *geograficamente subordinado* a outro lugar – mutuamente, co-dependem a colônia e a metrópole. A relação de dependência se exerce na esfera da produção econômica, o que favorece a pilhagem dos colonizadores e ainda no campo das culturas – a metrópole é encarada como o espaço de produção cultural por excelência, como fonte primária de conhecimentos artísticos, ao passo que as colônias, defasadas, demandam a presença do colonizador para acessar determinado desenvolvimento social produzido pelas próprias sociedades dominadoras.

2. O *habitar colonial* tem como fundamento *a exploração de terras e do meio natural*. A colonização visa à extração de matérias, seres e elementos naturais, para fins comerciais, sob a égide de assegurar uma pretensa manutenção da vida humana. O problema colonial é, portanto, tautológico: ele se sustenta na ideia de uma dependência do que produz – depende, assim, da Natureza –, não apenas para dar continuidade ao seu processo matricida de extração e exploração, como também para fundamentar a premissa segundo a qual a vida em sociedade só é possível mediante a existência do sistema colonial e capitalista.

---

<sup>99</sup> Em *S'aimer la Terre*, Malcom Ferdinand se debruça criticamente sobre esses aspectos específicos do *habitar colonial*.

3. Por fim, o *habitar colonial* é o *altericídio*<sup>100</sup>, ou seja, "a recusa da possibilidade de habitar a Terra na presença de um outro, de uma pessoa que seja diferente de um *eu* por sua aparência, seu pertencimento ou suas crenças" (Ferdinand, 2022, p. 50. Grifo do autor). Parece contraditório considerar que a colonização estrutura uma supressão da alteridade, quando há uma dependência econômica de colonizadores sobre colonizados. O que ocorre, na verdade, é uma fragmentação da relação entre dessemelhantes sociais, para procurar isolar um grupo que compõe um sistema complexo de ordem mundial. Ou melhor, quando observamos, por exemplo, as políticas de migração em países ricos, o que se percebe é que o menosprezo se direciona a pessoas providas de territórios pobres – latinos, africanos, asiáticos *etc.* –, vistas como estrangeiras, ou alheias ao processo econômico de países ricos, motivo do atraso econômico-social (recordemos o lema da campanha de Donald Trump: *Make America great again*, "Façamos a América grande novamente"). Todavia, esses países ricos dependem da mão-de-obra e das matérias-primas vindas desses países pobres. A globalização objetiva-se a criar territórios isolados, mesmificados, enquanto depende dessas alteridades sociais para se estruturar: "a colonização nega a alteridade e constitui *uma ação de mesmificação, de redução ao Mesmo*, fazendo o habitar colonial um habitar-sem-o-outro" (Ferdinand, 2022, p. 51. Grifo do autor). O caráter da violência colonial corporifica essa transformação do Outro em um Mesmo, generalizando-o, remodelando-o segundo uma estrutura que categoriza, tipifica aquilo e aquele que se considera ser o *straight*. Malcom Ferdinand dialoga diretamente, nesse momento, com o semiólogo argentino Walter Mignolo, que vê nas identidades racializadas e patriarcais construídas pelos discursos europeus modernos uma chave interpretativa para um projeto de desobediência epistêmica e, assim, decolonial: "não havia índi[gena]s nos continentes americanos até a chegada dos espanhóis; e não havia negros até o começo do comércio massivo de escravos no Atlântico" (Mignolo, 2008, p. 289). Desobediência e rejeição à categorização generalizante mesmificada do humano que aparecem, aliás, em Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo), que afirma rigorosamente a sua "*quilombidade*" e abstrai uma humanidade determinada.

---

<sup>100</sup> No Brasil, Abdias Nascimento formulou a teoria segundo a qual a sociedade brasileira desenvolveu um sistema de opressão racial, orientado por um mecanismo de necropolítica, exercido por instituições de poder, cujo resultado é o genocídio das populações negras. Como exemplo, o autor cita o apagamento das expressões culturais africanas, a exploração sexual de mulheres negras, a miscigenação e o embranquecimento da população brasileira, além da segregação habitacional. Citaria também, como instrumentalização desse genocídio, o uso descontrolado de forças militares e policiais ostensivas no extermínio de pessoas negras, em especial, nas favelas, e o super-encarceramento de homens e mulheres negras. Ver NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Paz e Terra, 1978.

Outro subproduto da colonialidade é a fundação de modalidades operantes que se somam às estruturas sociais de poder. Ao levar em conta as transformações sócio-econômicas do meio natural e o impacto do ser humano na disposição orgânica da Terra, as cidades (convertidas em símbolos coloniais) se tornaram ilhas climáticas, seus habitantes cada vez mais padecem da escassez e do desajuste ambiental e, ainda assim, o sistema colonial hierarquiza o acesso a políticas ambientais. Na era do *Plantationceno*<sup>101</sup>, o usufruto das riquezas acumuladas da escravidão produziu um paradoxo: quem também se beneficia das matas e dos espaços naturais é aquele que mais desmata. E por desmatar, tenho considerado aquela ação de aniquilar as matas, arrancar árvores, desconfigurar sistemas naturais para produzir capital, diferentemente de usufruir delas para seu bem-viver<sup>102</sup>. Esse paradoxo consiste no modo como os países ricos dependem dos espaços naturais, de suas matérias, para manter suas produções econômicas, definindo a função de proteção ambiental a países pobres<sup>103</sup>, na pretensa ideia de um fim comum iminente de todas as populações. A solução definida por essas elites é, então, fugir para outro planeta<sup>104</sup>, colonizá-lo e fortalecer o processo de dismantelo natural continuamente. O colonial deixa de parecer um momento definido, no percurso histórico-social mundial, para ser um fundamento de existência: "A colonização [...] é também um manejo de modos relacionais com a realidade, que limita, restringe ou até mesmo destrói as

---

<sup>101</sup> Donna Haraway e Anna Tsing propõem o uso do termo *Plantationceno*, definindo que nossa era é marcada pelas mudanças provocadas na fundação de *plantations*. Ver HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom Cultura Científica*, vol. 3, n. 5, p. 139-146, 2016a. HARAWAY, Donna; TSING, Anna L.; GILBERT, Scott F., et al. "Anthropologists are talking: about the Anthropocene". *Ethnos*, vol. 81, n. 3, p. 535-564, 2016b.

<sup>102</sup> Em profundo diálogo com os saberes tradicionais indígenas e outros saberes extra-ocidentais, o economista e político equatoriano Alberto Acosta sugere mudanças paradigmáticas de ordem socioeconômica que propiciam uma alternativa sistemática às desigualdades sociais e, assim, denominou o *buen vivir*, traduzido como o *bem-viver*.

<sup>103</sup> Ainda que sem políticas ambientais rígidas, em 2023, o presidente Luís Inácio Lula da Silva, em seu discurso no *Power our Planet*, em Paris, responsabilizou os países ricos pela crise ambiental contemporânea, argumentando que esses teriam uma dívida a pagar, por terem iniciado a chamada Revolução Industrial. É bem verdade que essas mudanças de paradigma sistemático de produção industrial engendram um desajuste ambiental. Ainda assim, o caminho de responsabilização é mais longo ainda. Não devemos nos esquecer que esses países ricos foram e são, sobretudo, coloniais. A colonização cria um sistema *sine qua non* de dismantelo ambiental. Não cria mais *plantations*, mas reelabora esse sistema em grandes territórios, desmatando, para produzir soja ou milho, no Brasil. O agronegócio é uma das mãos a partir das quais as empresas coloniais exercem sua dominação social.

<sup>104</sup> Stefano Mancuso (2019), ao produzir uma parte de sua teoria rentável e comercialmente especulativa, propõe um olhar mais atencioso sobre plantas que se comportam satisfatoriamente bem em condições de microgravidade. O botânico italiano chega à conclusão de que "qualquer que seja o destino – próximo ou distante – escolhido como o próximo passo na expansão espacial, não poderemos ir sem as plantas" (Mancuso, 2019, p. 144). Parece-me que a solução proposta parte menos de uma atenção para tecnologias de proteção ou manutenção de territórios vegetais existentes e mais para o fortalecimento da ideia segundo a qual é preciso desabitatar este planeta e habitar um outro – e sem dúvida alguma, levando plantas.

maneiras pelas quais os humanos interagem com o mundo", como argumenta Samir Boumediene (2019, p. VI. Tradução minha<sup>105</sup>). Na mesma proporção em que o colonialismo torna o meio natural uma fonte de capital, também delimita suas formas de contato, em razão das desigualdades produzidas socialmente, transformando-o em um elemento que representa prestígio. A estrutura racializada das relações sociais pode apartar determinados sujeitos de espaços naturais, tidos como privilégio de grupos de elites econômico-sociais – viver melhor, de modo "sustentável", equilibrado, rentável. Nesse vetor de combinação raça-estrutura social, é mais comum que cidades e países elitizados gozem de um contato com determinada natureza – espaços urbanos arborizados, políticas ambientais, alimentos orgânicos *etc.*, sem que isso resulte em uma postura política ambientalista – do que cidades e países pobres – relegados a uma precarização ambiental. Por todas essas razões, é imprescindível contestar uma ordem social colonial degradante e ao mesmo tempo advogar por outros sistemas sociais que rearticulam as relações integrativas do ser humano com o seu entorno – como indaga Bruno Latour em *Investigação sobre os modos de existência*: "Esta árvore, este peixe, esta madeira, esta planta, este inseto, este gene, esta terra rara, são meu fim, ou devo me transformar em um meio para eles? Um retorno progressivo às cosmologias antigas e às suas inquietudes que, de repente, percebemos que não foram tão malfundadas" (2019, p. 366).

A partir de agora, demonstrarei o processo a partir do qual esses modelos sociais estão encadeados em textos literários nas Américas e em África.

*a) Américas: Brasil, Antilhas, Estados Unidos da América e Colômbia*

O dramaturgo Jhonny Salaberg, na peça *Mato cheio*, parte da chamada "Trilogia da fuga", propõe uma articulação narrativa dentro da qual se prefigura certo "habitar contra-colonial" – a Casa do Sítio da Ressaca. A experiência de liberdade quilombola é vivenciada dentro de uma casa vazia e transitória, nas matas, que abriga pessoas em contexto de fuga. As cinco personagens – Gasta-Botas, Salgada, Ninguém, Fogo e Picita – lidam cada qual com um enfrentamento individual, e experienciam o ensejo fugitivo em conjunto. Enquanto uma anda sem rumo, ainda que sabendo de onde vem e para onde vai (Gasta-Botas), outra não sabe de onde vem, apenas para onde vai, para desaguar o ser gerado entre ela e a humanidade (Salgada). Uma é neta do anonimato (Ninguém), a

---

<sup>105</sup> Do original: "La colonisation ne constitue pas seulement la domination d'un groupe humain allogène sur un groupe humain indigène. Elle est aussi un gouvernement des modes de relation au réel, qui contraint, bride voire détruit les manières qu'ont les humains d'interagir avec le monde" (Boumediene, 2019, p. VI).

Ninguém de Oliveira Neta. Outra é a vida e a morte (Fogo), é os olhos de uma senhora, enquanto esta última (Picita) é a testemunha memorialística da presença negra naquelas terras de Jabaquara, em São Paulo. Pela casa, "já passou muita gente fugida", desde "Mil setecentos e..." "Dezenove!", como constataam as personagens. Com um grande F (de *fugitivo*) inscrito na barriga, Ninguém, contudo, contesta a fuga, a designação como fugitiva – "Mas eu não quero mais fugir. Eu só fujo, fujo, fujo! Sou quase um..." (Salaberg, 2019, p. 22). Essa exaustão se revela, mais à frente, quando Gasta-Botas diz que "É tanto chão pra pouco pé", e Salgada amplia: "É tanta fuga pra pouco tempo" (Salaberg, 2019, p. 23). Neste momento, essas personagens reivindicam um interstício de paz, reorientando aquilo que motiva a fuga – a colonização. A contestação é, parece-me, tanto pelo cansaço físico-mental quanto pela violência colonial, que os obriga a fugir. Ainda que em profunda exaustão, sabem que voltar para as terras de domínio escravocrata não é a solução:

SALGADA: [...] Não podemos arriscar, já pensou se alguém nos pega e a gente é obrigada a voltar para aquele lugar?

NINGUÉM: Nunca, jamais! Soube que lá a coisa tá bem ruim. Muita gente não teve nossa sorte, não, e o couro tá comendo solto. Coitada da Alzira, prenha que só ela, vai ficar na solitária, na chibata. Foi roubar manga logo do terreno ao lado, deu nisso. O dono é um louco, era capaz de tirar a vida dela e a do filho ali mesmo, na frente de todo mundo.

SALGADA: E o que se pode esperar vindo de gente como aquela? Eu tenho dó da Alzira, mas não dá pra gente voltar. Eu falei pros nego: vamo sair essa noite que dá! Mas não, ninguém me ouviu. Não quiseram desobedecer ao dono. Bando de ovelha fugindo do cão!

NINGUÉM: E que culpa esse povo tem, Salgada? Eles são que nem a gente, sangue do sangue, leite do leite. Pra lá de quinhentos nego, tudo triste, cabisbaixo, trabalhando até a morte.

SALGADA: É, até a morte! [pausa] E como pode uma coisa dessas? Tanta gente pra coragem pouca? O jeito é fazer revolta, pegar as inchadas e ir pra luta!

NINGUÉM: Medo. E medo! Se todo mundo pensasse assim como você, ou a gente fugia ou todo mundo morria pendurado nas árvores. Alguns precisa ficar pra outros fugir. Mas as mãos dos nego tão tudo trêmula, igual vara verde. A cabeça nem pensa mais. O veneno vem pelo olho dos capitão, eles abre o olho bem grande e jorra medo no olho dos nego. Aí ficam tudo enfeitiçado pelo medo, pela raiva, pela tristeza.

SALGADA: Essa terra aqui não é a nossa, não somos daqui. Se a gente conseguiu fugir é porque a gente precisa chegar lá. Andar sem olhar pra trás e caminhar pra desenhar o horizonte (Salaberg, 2019, p. 29-31).

Um ponto importante a ser destacado neste trecho é que deve-se desmistificar aquilo que objetiva-se a justificar a escravização – as formas de indolência e agência das pessoas submetidas à escravização. A violência do "dono" é transfigurada na forma de loucura. Quando Alzira decide pegar mangas no vizinho, a violência do senhor parece justificar-se, como se o ato do algoz fosse legitimado por uma pretensa justiça daquele que combate o roubo. Por essa lente, a tortura e os maus-tratos deflagrados contra a mulher escravizada não são contestáveis, ainda que ela esteja



"prenha"<sup>106</sup>. Nessa régua da violência colonial, resta, logo, o medo do sujeito subalternizado, o qual sequer enseja desobedecer o senhor. Quebra-se, nesses parâmetros, a ideia recorrente de uma relação harmoniosa e orgânica entre o colonizador e o colonizado:

a escravidão é retratada como uma "relação orgânica" tão totalizante que nem senhor nem escravo poderiam expressar "os mais simples sentimentos humanos sem fazer referência ao outro". O senhor e o escravo são vistos em uma coexistência pacífica, ou, no mínimo, gozando de uma relação de dependência paternalista e reciprocidade. Noções de paternalismo e hegemonia minimizam o caráter extremo da dominação com asserções sobre a humanidade mutuamente reconhecida do senhor e do escravo. [...] O uso cruel do trabalho forçado e a extração de lucro são imaginados como uma troca consensual e racional entre proprietário e escravo (Hartman, 2025, p. 131. Grifos da autora).

Nesse quadro sociológico, não há margem para argumentar que as pessoas escravizadas pudessem escolher estar naquela posição de subjugamento e violência. Os mecanismos de poder social, no âmbito colonial, são desmedidos e irregulares. Menos ainda, pode-se argumentar que exerciam sua agência para uma contribuição econômica definida, como se estivessem cientes de que havia um bem-comum econômico-social em jogo, porque o pacto colonial é injusto e desproporcional, seu intuito é acumular lucro sobre o trabalho de uma mão-de-obra extremamente precarizada, não para uma comunidade, mas para um senhor e sua família e, por extensão, à sua sociedade de origem. É esse tipo de expropriação que mantém as estruturas do capitalismo moderno. A submissão, nesse sentido, jamais deve ser percebida como orgânica. E qualquer reação insurgente contra a violência colonial deve ser encarada como um traço de defesa do escravizado e da escravizada, em consonância com aquilo que Luiz Gama justificou em sua célebre frase "O escravo que mata o seu senhor, seja em que circunstância for, mata sempre em legítima defesa" e ainda em conformidade com a avaliação potente de Elsa Dorlin (2020) ao considerar que o direito à defesa não deve se restringir às elites sociais e ao Estado.

Quando consideramos o estratagema de alianças políticas entre essas pessoas em fuga e aquelas quilombolas, notamos o impacto de sua presença na dinâmica de contestação à estrutura

---

<sup>106</sup> Aliás, relação orgânica da escravidão sugerida em Gilberto Freyre, em seu livro *Casa-grande & senzala*, cuja representação é a dinâmica sexual. Enquanto o sociólogo pernambucano traça a formação da família brasileira, sugere as adaptabilidade, aclimatibilidade e miscibilidade do colonizador português como elemento essencial da colonização e imprescindível à constituição econômica nacional. Prefiguram, igualmente, indolência e passividade indígenas e africanas. A contribuição destes últimos à formação da nação seria, no entanto, quase que estritamente cultural. Querela sexual também figurada no romance *O cortiço*, de Aluísio Azevedo, entre a disputa do português Jerônimo, de caráter incomparável e decente, que, ao conhecer a brasileira Rita, negra, se vê inebriado, amorosa e sexualmente, mudando de perspectiva social, a ponto de espancar à morte o companheiro da moça, o negro "capoeira" Firmo, abandonar a esposa, a portuguesa Piedade, e a filha do casal, além de passar a ingerir o "parati" (cachaça) indiscriminadamente. Nesse romance, o português adaptou-se à brasileira.

colonial. O meio pelo qual esse processo se realiza envolve, especialmente, a criação de territórios livres nas matas. Passam, desse modo, de espaços de refúgio a territórios de liberdade. Essa transformação do espaço em um território livre pode ser compreendida como um dos aspectos em que se estruturam determinada autodefesa insurgente:

NINGUÉM: Engraçada essa casa aqui. Olha as paredes como são branquinhas, branquinhas...

SALGADA: Parece até o céu cheinho de nuvem.

NINGUÉM: Será que alguém mora aqui?

SALGADA: Parece que não, tá vazia.

NINGUÉM: Tá nada, tá é cheia!

SALGADA: Como assim?

NINGUÉM: Aqui já passou muita gente fugida, que nem a gente.

SALGADA: Eta mundão!

NINGUÉM: Acho até que foram para o mesmo lugar que estamos indo.

SALGADA: Devem ter sido aqueles nego que sumiu daquela vez, lembra? Comeram as manga, roubaram os leite, soltaram os nego do tronco. Aí todo mundo sumiu, do nada. O dono disse que eles morreram, que não era pra gente comer mais as manga com leite que senão era morte pra todo mundo. Disseram que a mistura dava bicho na barriga, que matava. Mas não adiantava, os nego comia tudo! Depois, aproveitavam a valentia e fugiam. Da última vez deram prejuízo!

NINGUÉM: E foi de monte, os dono ficou bravo pra burro.

SALGADA: Ô se ficaram... Imagina que você tem um monte de gado, aí um dia você acorda e os bichinho tão tudo desaparecido. Só pasto e cerca cortada. Sobra o quê? A braveza!

NINGUÉM: Mas essa casa aqui tem chão batido, pé aqui foi de monte e um monte bastante. O ar é outro, o cheiro também. Poderiam ter deixado uma pista de como descer essa serra, né?

SALGADA: Enlouqueceu? Deixar pista pros capitão achar a gente?

NINGUÉM: Seria mais fácil pra seguir. Além do mais, nem eu nem você sabe como desce essa trilha. À noite o mato é tudo escuro, só dá pra ver os vaga-lumes.

SALGADA: Ninguém sabe como fugir. A gente só foge! (Salaberg, 2019, p. 31-2).

A casa transitória, a Casa do Sítio da Ressaca, é descrita como tendo as paredes "branquinhas", como "o céu cheinho de nuvem". O chão, batido. Observando esses detalhes, Ninguém e Salgada se dão conta de que aquele espaço foi passagem para um tanto de pessoas em fuga. Assim, classificam-na como um espaço vazio e cheio, ao mesmo tempo. O que interessa-me avaliar a partir deste trecho é que dois movimentos se assimilam conjuntamente – um, de aliança quilombista e, portanto, de fundação de novos territórios livres e, ainda, outro de reação à construção dessas comunidades. Na narrativa, as personagens supõem que aquela casa tenha abrigado outro grupo "[d]aqueles nego que sumiu". Lembram-se também que voltaram, comeram manga, tomaram leite e libertaram "os nego do tronco". Esse aspecto de solidariedade nos remete à ideia de que esses sujeitos quilombolas não percebiam uma liberdade fragmentada e isolada. Dito de

outro modo, o sentido político quilombista de suas ações toca a criação de comunidades diversas e livres a um número também expressivo de pessoas, libertando aquelas que ainda estariam sob dominação colonial, mesmo que isso pudesse representar um risco e não fosse uma regra que se aplicaria a todas as formas de resistência quilombola, conforme argumenta Flávio dos Santos Gomes (2015) sobre a formação dessa população.

Esse processo de contato entre libertos e escravizados indica um ponto fundamental para a manutenção do sistema econômico quilombola, o de não se isolar, que desenvolvo melhor à frente, ao tratar de contextos econômicos. O que defendo, por ora, é que a constituição de comunidades quilombolas e territórios livres não representaria uma espécie de inexistência – ou de morte – desses sujeitos sociais. Ao passo que o senhor de engenho disse que aquelas pessoas morreram, relacionando um mito popular de que ao ingerir manga e leite elas viriam a morrer, as personagens Ninguém e Salgada sabem que, em verdade, esses quilombolas estariam vivos (simbolicamente) no imaginário popular de resistência política e que habitavam aquela Casa do Sítio da Ressaca. Matar simbolicamente "os negro que sumiu" se expressa mais amplamente em uma narrativa histórica. Se tivermos *Os sertões* e a Campanha de Canudos como exemplo, é o crânio de Antônio Conselheiro que representaria essa dupla morte. Euclides da Cunha arrematou: "Trouxeram depois para o litoral, onde deliravam multidões em festa, aquele crânio. Que a ciência dissesse a última palavra. Ali estavam, no relevo de circunvoluções expressivas, as linhas essenciais do crime e da loucura" (2019, p. 649). Essas ciências especulativas são as mesmas que muitas vezes atribuíam às experiências de resistência o contorno fantasmagórico de um passado silenciado, parafraseando o historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot (2024), que disserta sobre a Revolução Haitiana (1791-1804) e seu impacto para a historiografia negro-resistente.

Nesse sentido, a produção de narrativas que refutam uma historiografia determinista sobre populações subalternizadas contribui para reaver aqueles *arquivos* selecionados e também os ignorados sobre o qual operam as forças modalizantes da História ocidental em que os "vencedores" são os colonizadores. O ato de recuperar narrativas sobre liberdade, resistência e contestação ao domínio colonial acaba por redefinir esses processos de apagamento, morte simbólica e invisibilidade social. Quanto à potência do texto e à sua caracterização de historicidade, o que se observa é que essas estratégias de liberdade são trazidas à cena hodierna, não apenas porque retomam o que ocorreu anteriormente, produzindo uma história ainda viva e dinâmica, mas

também porque faz revelar uma parte das raízes que condicionaram essas experiências à invisibilidade: "A história é fruto do poder, mas o próprio poder nunca é transparente a ponto de ser supérfluo analisá-lo. A marca infalível do poder pode ser justamente a invisibilidade; o desafio inescapável será lhe expor as raízes" (Trouillot, 2024, p. 31). Na ficção de Jhonny Salaberg, vemos essa característica de produção histórico-narrativa ligada ao fato de que a peça se inspira em documentos relacionados a um território estratégico quilombola e esse processo de criação literária se vincula também ao mesmo de outros autores como Marcelo D'Saete, sobre quem tratei nos capítulos anteriores. Para a elaboração do texto ficcional, o dramaturgo paulista se serve de entrevistas e pesquisas de documentos históricos sobre os Quilombo do Jabaquara, Quilombo do Pai Felipe e Quilombo Santos Garrafão, na região de mata próxima ao litoral paulista. Na própria peça, consta uma cena explicativa sobre o contexto histórico de fundação dramática:

ATOR/ATRIZ 1: A Casa do Sítio da Ressaca é uma construção de estilo bandeirista feita em 1719, localizada no bairro de Jabaquara. O nome se deu por conta de um córrego chamado Ressaca que corria ao lado.

ATOR/ATRIZ 2: A casa era um quilombo de passagem dos escravizados fugitivos em direção aos quilombos da cidade de Santos, no litoral Sul de São Paulo. Eles se encontravam na casa para descansar e obter informações de como chegar à cidade praiana.

ATOR/ATRIZ 3: A palavra Jabaquara vem do tupi-guarani: Yab-a-quar-a. Que significa rocha e buraco, rota de fuga.

ATOR/ATRIZ 1: Depois de passarem pela Casa do Sítio da Ressaca, os escravizados caminhavam pela linha férrea onde antes era usada para transportar cargas para a cidade de Santos. Seguiam sempre pela madrugada, acreditavam que o horário era bom e o caminho seguro. Ao chegar em Santos, eram acolhidos pela igreja católica. Mais precisamente pela igreja do Valongo.

ATOR/ATRIZ 2: Depois passavam pelo túnel subterrâneo do Valongo até a Igreja dos homens pretos, pra depois seguir para três quilombos em Santos. Eram eles:

TODXS: Quilombo do Jabaquara, Quilombo do Pai Felipe e Quilombo Santos Garrafão.

ATOR/ATRIZ 2: Tudo isso durante a madrugada.

ATOR/ATRIZ 1: Quintino de Lacerda, líder do quilombo de Jabaquara, se tornou o primeiro vereador negro da cidade de Santos. Liderava o segundo maior quilombo de escravizados fugidos do Brasil.

ATOR/ATRIZ 3: Os escravizados acreditavam que, ao chegar em Santos, no mar, poderiam atravessar o oceano e voltar para suas casas no continente africano (Salaberg, 2019, p. 49-50).

A nível de análise literária, convém observar que a alegoria da casa transitória, ou o "quilombo de passagem", poderia representar um processo histórico segundo o qual a articulação entre quilombos se vincularia à intercomunicabilidade característica das experiências de liberdade entre pessoas negras. Isto é, o modo como as dinâmicas históricas se realizaram indica que, em muitas medidas, as fugas não eram fenômenos isolados ou silenciados no seio de um contexto que

produzia *per se* a disputa narrativa de dominação. Outro aspecto a ser observado é o da dinâmica geográfica destes territórios e tudo aquilo ao qual se vinculam as crenças sobre liberdade. Chegar a Santos, no litoral, produzia a expectativa de aquelas pessoas atravessarem o mar, para chegar a suas casas de origem no continente africano. Nesse sentido, a percepção comum era de que a escravidão seria transitória e, portanto, pontual naquelas dinâmicas sociais.

Ainda em se tratando da potencialidade histórica de textos literários, um exemplo significativo é o romance *Nègre marron*, publicado em 2006 e de autoria do martinicano Raphaël Confiant. Ao traçar um perfil heróico do sujeito social quilombola, *neg-mawon*, o autor elabora uma trama decisiva de alianças e construção de forças políticas entre pessoas fugitivas, como quando sugere que "os negros daqui-acolá"<sup>107</sup> nunca vão sozinhos para as matas altas. Eles se reúnem, na maioria das vezes, em grupos de quatro ou cinco, com os mais fortes (ou os mais ousados) posicionados à frente do pequeno grupo" (Confiant, 2006, p. 13. Tradução minha<sup>108</sup>). Esse processo estratégico de fuga é o amálgama da marronagem. Por mais que possamos considerar as experiências individuais e subjetivas de subjugamento colonial, a prática *marron* (quilombista) associa-se à comunidade, ao coletivo, para, inclusive, ter como estratégia a aliança para a defesa do território autônomo, somando força física e habilidades múltiplas, dentre elas, os conhecimentos sobre vegetais de cura e proteção. Ao passo que a fuga se realiza por entre o emaranhado de cipós e árvores, o senhor, contudo, se mantém alheio aos conhecimentos sobre as matas, que funcionam, nesse contexto, como esses espaços sistemáticos de refúgio, de abrigo e de acolhimento, por mais hostis que possam parecer a quem nelas penetrar, conforme registrei em outras narrativas analisadas nos capítulos e seções anteriores:

As trilhas e outras estradas de terra param a uma curta distância dos campos mais altos. Depois disso, é preciso encontrar um caminho através do emaranhado de cipós e árvores. Perigoso demais para os negros crioulos e seus senhores brancos!

---

<sup>107</sup> Na narrativa, Raphaël Confiant articula os territórios de *Ici-là*, ou a Martinica – América, Diáspora africana – e do *Pays-Guinée*, *Pays d'Avant*, ou os países originários do continente africano. Nesse sentido, combina dois tipos de personagens históricos: o que provém do território diaspórico, os *Nègres Créoles*, os *Nègres d'En-bas*, os *Marrons*, e aqueles vindos do continente africano. Estabelece-se um diálogo direto com o pensamento glissantiano.

<sup>108</sup> Do original: "C'est que les Nègres créoles ne vont jamais seuls dans les hauts bois. Ils s'agrègent, plus souvent que rarement, par quatre ou cinq, le plus robuste (ou le plus téméraire) placé à l'avant de la petite troupe" (Confiant, 2006, p. 13).

De manhã cedo, eles retomam a caçada, parecendo mais determinados do que no dia anterior, mas vocês os vêem circulando: eles mal conhecem as matas altas (Confiant, 2006, p. 18. Tradução minha<sup>109</sup>).

Uma contraposição de concepções ontológicas reelabora determinada posição sociológica das matas. Na narrativa ficcional, as árvores são a antítese do esquecimento provocado pela colonização. E as matas seriam, por assim dizer, um arquivo dos saberes tradicionais. Não são apenas o espaço transformado em território livre; são de igual modo o instrumento que permite rememorar aspectos fundamentais da experiência negra:

Assim, neste país, as pessoas vivem no esquecimento, mas as árvores se lembram. Elas se estabeleceram como guardiãs do passado, e como intermediárias entre as feridas da alma ou do corpo. Há a samaúma que abriga os espíritos e sob a qual é proibido cochilar. A pereira-nativa, cuja flor lilás tem a virtude de curar as assaduras que coçam nas rachaduras dos dedos dos pés. O precioso jatobá para fazer as quatro tábuas, aquelas que conduzem o corpo [...] ao seu lugar de descanso final e que se conserva por toda a vida. A liana cássia-alata que, trançada em três, faz fugir incubos, anticristos e outros demônios voadores. E todas as outras árvores cuja presença amigável é para ti um recurso (Confiant, 2006, p. 33-4. Tradução minha<sup>110</sup>).

A hipótese é que as pessoas sequestradas para o território de domínio colonial, tornadas escravizadas, perderam suas relações diretas com as respectivas ancestralidades, com aquelas e aqueles que detêm a tradição contínua e viva, porque essa configuração social não existia na ordem colonial, produzindo, assim, uma moldura ontológica em que negros são desertores de memória. O que permitiria retomar esta relação ancestral com o entorno seria o saber sobre as árvores, tidas como "guardiãs do passado" e "intermediárias entre as feridas da alma ou do corpo". O apelo aos saberes vegetais reposiciona essa relação fragmentada pela experiência colonial. O esquecimento e o adoecimento provocados pelo sequestro escravocrata são redefinidos, desse modo, por meio do contato com as árvores e da própria corporeificação de seres vegetais. Em vista disso, pode-se inferir

---

<sup>109</sup> Do original: "Les traces et autres chemins de terre s'arrêtent à quelques encablures des champs les plus élevés. Après, il faut pouvoir se frayer une voie dans l'emmêlement des lianes et des pieds de bois. Trop dangereux pour les Nègres créoles et leurs maîtres blancs !

Au petit matin, ils reprennent la chasse, l'air plus déterminé que la veille, mais vous les voyez tourner en rond : ils ne connaissent guère les hauts bois"(Confiant, 2006, p. 18).

<sup>110</sup> Do original: "Or donc, dans ce pays-là, les hommes vivent dans l'effacement, mais les pieds de bois se souviennent. Ils se sont institués gardiens du passé tout autant que passeurs des blessures de l'âme ou du corps. Il y a le fromager qui loge les esprits et à l'en-bas duquel il est interdit de s'assommer. Le poirier-pays dont la fleur mauve a comme vertu de soigner les échauffures qui démangent la fente des orteils. Le courbaril précieux pour fabriquer les quatre planches, celles qui conduisent le corps ( « celui des bougres prévoyants, oui! », s'esclaffe Michel) à sa dernière demeure et que l'on conserve une vie entière à portée de main. La liane cassia-alata qui, nattée en trois, fait s'escamper les incubes, les antéchrists et autres diables volants. Et tous les autres pieds de bois dont l'amicale présence vous est un recours" (Confiant, 2006, p. 33-4).

que a formação de quilombos não teria por fim uma luta apenas para destituir o trabalho escravo ou a *des-captura*, como explica Dénètem Touam Bona. A liberdade almejada referia-se à ruptura de um sistema de dominação que reduzia formas de vida diversas, ancestrais, coletivas e historicizadas pela tradição comunitária. Nesses territórios, o que se conta é também desenvolver saberes e modos de existência que reposicionam seres dessemelhantes em um sistema orgânico – e todos esses aspectos concernem à *ecologia quilombola* proposta por Malcom Ferdinand. Essa forma relacional extra-humana se revela de outros modos, porque é das matas que provêm entidades encantadas, ou os "seres da floresta". À noite, habitam os corpos de negros errantes, transformando-os em seres múltiplos, do morcego à samambaia. Contribuem para que aquele que foge possa se encontrar em paz e harmonia com o espaço natural-espiritual. Por essa razão, de igual forma, a dinâmica de fuga, em resposta à escravização e ao colonialismo, tem por caminho os sistemas de malha vegetal:

É na noite escura e profunda que os seres da floresta atingem o seu ponto alto. Brincam, perseguem-se uns aos outros e envolvem-se até à morte. Há também uma série de criaturas invisíveis: almas errantes, pequenos monstros e *maskilili-gros-talon*, espíritos voadores que perfuram a escuridão com deslumbrantes clarões azul-amarelados. Acima de tudo, há as árvores tutelares que, libertas da fúria do sol, parecem tremer de prazer. Elas quebram toda a sua casca, erguem-se sobre as suas raízes rasteiras, libertam o seu excesso de seiva ou livram-se das suas velhas folhas e ramos devorados por ninhos de tatuzinhos-de-jardim. Quando você se perder, deve absorver os mil sons da floresta e caminhar com passo seguro, colocando um pé atrás do outro, sem pressa, mas também sem um "eu-não-dou-a-mínima-para-isso". Então, aos poucos, você se transforma numa criatura da casa. Você se torna um ser-humano-árvore. Uma samambaia. Um riacho que ziguezagueia entre as rochas. Um morcego que esvoaça da semente à fruta, arrebatando-as e sugando-as com prazer infinito. Uma fera comprida também que serpenteia com majestade porque reina suprema sobre todas as outras criaturas animais, exceto o mangusto, cuja saliva contém um antídoto. Tendo se tornado um ser-humano-árvore, um ser-humano-floresta, todo o perigo então se afasta do seu caminho. Você se torna o mestre da noite inteira, sempre a acompanhando, sem afrouxar, sereno e imune à fadiga. Mas assim que o dia amanhece, o encanto desaparece. Você se torna novamente o Andarilho, o Fugitivo.

Aquele cuja cabeça, nas Terras Baixas, foi precificada (Confiant, 2006, p. 40. Grifos do autor. Tradução minha<sup>111</sup>).

Tornar-se *ser-humano-árvore* e *ser-humano-floresta* parece-me dizer respeito àquilo que Suzanne Césaire definiu como *ser-humano-planta*<sup>112</sup>:

O que é o Martinicano?

– O ser-humano-planta.

Como ela, o abandono ao ritmo da vida universal. Nenhum esforço para dominar a natureza. Pobre agricultor. Talvez. Não digo que ele faz a planta crescer; digo que cresce, que vive como planta. Sua indolência? O da planta. Não diga: "ele é preguiçoso", diga: "ele vegeta", e você estará duplamente na verdade. Sua palavra favorita: "deixe acontecer". Ouça que ele se deixa levar pela vida, dócil, leve, sem apoio, sem rebeldia – amigável, amoroso. Obstinado, aliás, como só a planta pode ser. Independente (independência, autonomia da planta). Abandono a si mesmo, às estações do ano, à lua, ao dia mais longo ou mais curto. Escolhendo. E sempre, em todo lugar, nas menores representações, primazia da planta, planta pisoteada mas viva, morta mas renascida, planta livre, silenciosa e orgulhosa.

Abra os olhos – Nasce uma criança. A qual deus devemos confiá-la? Para o deus Árvore. Coqueiro ou bananeira, entre cujas raízes está enterrada a placenta.

Abra seus ouvidos. Um dos contos populares do folclore martinicano: a planta que cresce na sepultura é o cabelo vivo da morta, que protesta contra a morte. Sempre o mesmo símbolo: a planta. Sensação vívida de uma comunidade de vida e morte. Em suma, *sentimento de vida etíope*.

Portanto, o Martinicano é tipicamente etíope. No fundo da sua consciência ele é o ser-humano-planta e, identificando-se com a planta, o seu desejo é abandonar-se ao ritmo da vida (Césaire, 2009, p. 70-1. Grifo da autora. Tradução minha<sup>113</sup>).

---

<sup>111</sup> Do original: "C'est dans la grosse nuit noire que les êtres de la forêt donnent leur pleine mesure. Qu'ils s'ébattent, se poursuivent, se livrent à des joutes mortelles. Il y a aussi tout ce lot de créatures invisibles: âmes errantes, petits monstres et maskilili-gros-talon, esprits volants qui trouvent l'obscurité de fulgurants éclats bleu-jaune. Il y a surtout les arbres tutélaires qui, délivrés de la hargne du soleil, semblent tressaillir d'aise. Ils craquent de toute leur écorce, s'exhaussent sur leurs racines échassières, libèrent leur trop-plein de sève ou se débarrassent de leurs vieilles feuilles et des branches dévorées par des nids de poux-des-bois. Quand vous vous égarez, il convient de vous imprégner des mille rumeurs de la forêt et de marcher d'un pas sûr, en posant un pied après l'autre, sans empressement mais sans je-m'en-fous-ben non plus. Alors, peu à peu, vous vous métamorphosez en créature de céans. Vous devenez pied de bois. Fougère arborescente. Filet d'eau qui zigzague entre les roches. Chauve-souris-guimbot qui voltige de graine en fruit, les happant et les suçant dans une délectation interminable. Bête-longue aussi qui serpente avec majesté car elle règne sans partage sur toutes les autres créatures animales, sauf la mangouste dont la salive recèle un contrepoison. Devenu homme-pied de bois, homme-forêt, tout danger s'écarte alors sur votre passage. Vous devenez maître de l'entier de la nuit, toujours arpentant celle-ci, sans mollir, serein et insensible à la fatigue. Mais dès que le jour s'ouvre, le charme s'évanouit. Vous redevenez l'Errant, le Fugitif. Celui dont la tête, dans les Bas, a été mise à prix." (Confiant, 2006, p. 40)

<sup>112</sup> A fim de demarcar uma posição contra-patriarcal, remodelo o lexema *homem* como símbolo universal para mulheres e homens, preferindo *ser-humano*, o qual reduz a carga semântica genérica masculina discursiva. No original, consta *homme-plante*. Cabe diferenciar um aspecto teórico. Embora de mesmo denominador, o médico humanista francês Julien Jean Offray de La Mettrie (1709-1751) postula uma aproximação morfológica entre seres humanos e os vegetais, em *L'homme-plante*. Para ele, partilham-se organismos biológicos entre esses seres: raiz principal e capilar, semente, casca, folhas etc. O intuito é assimilar estruturas orgânicas como parte de uma formação entre os corpos humanos e vegetais. Quanto à postulação de Suzanne Césaire (2009), a assimilação parte do ponto de vista político-social.

<sup>113</sup> Do original: "Qu'est-ce que le Martiniquais?

– L'homme-plante.

Comme elle, abandon au rythme de la vie universelle. Point d'effort pour dominer la nature. Médiocre agriculteur. Peut-être. Je ne dis pas qu'il fait pousser la plante; je dis qu'il pousse, qu'il vit en plante. Son indolence? celle du végétal. Ne dites pas: « il est paresseux », dites: « il végète », et vous serez doublement dans la vérité. Son mot préféré: « laissez



Ainda que conste o lexema *homme* em ambos os autores, tenho preferido utilizar, a fim de construção teórica, o signo *ser-humano*, porque a generalidade atribuída ao primeiro termo sugere que as experiências sociais de marronagem ou de agricultura, na Martinica, seriam estritamente masculinas – o que não é verdade. Assim, a generificação não se sustenta como aspecto diferenciativo determinante para a compreensão que sugerem, por esses termos e nestas circunstâncias. Um aspecto importante a ser considerado é que, em Raphaël Confiant (2006), alguns termos se relacionam, para exemplificar um processo de confluência paradigmática. Se de um lado, tem-se *ser humano*, do outro, tem-se *árvore* e *floresta*. Ao juntá-los, a compreensão passa a ser a de um sujeito que se transforma, intermediado pela experiência social, em um ser divergente de seu grupo biológico, ou espécie, de origem. Ou seja, o *ser-humano-árvore* é aquele ser humano que se torna *também* uma árvore, sem deixar de ser humano – "De tanto olhar as árvores tornei-me uma árvore", como escreveu Aimé Césaire. Nesse sentido, não haveria uma fronteira ontológica que separasse um do outro, permitindo, então, uma relação mútua transmutada entre formas de vida. A questão é, certamente, de ordem onto-espiritual. Já em Suzanne Césaire (2009), a dinâmica social toca à experiência comportamental de sujeitos martinicanos, naquilo que se refere às formas de produzir economia, política e cultura, a que a autora define como o abandono ao ritmo da vida universal. Para o agricultor, não faz sentido "dominar a natureza", vencê-la em razão de um pretenso desenvolvimento. É preciso aqui respeitar o tempo, a dinâmica e a relação que essas entidades e seres criam entre si. Esse procedimento diverge, portanto, do colonial, que aniquila o que é dessemelhante de si (*altericídio*), transformando-o em um Mesmo. O *ser-humano-planta* simplesmente "deixa acontecer", "vive" e "vegeta". E ao nascer, é conferido ao Deus-Árvore e ao morrer, nasce uma planta sobre sua sepultura, tal qual ocorre no romance *Um defeito de cor*.

---

porter ». Entendez qu'il se laisse porter par la vie, docile, léger, non appuyé, non rebellé – amicalement, amoureuxment. Opiniâtre d'ailleurs, comme seule la plante sait l'être. Indépendant (indépendance, autonomie de la plante). Abandon à soi, aux saisons, à la lune, au jour plus ou moins long. Cueillette. Et toujours et partout, dans les moindres représentations, primat de la plante, la plante piétinée mais vivace, morte, mais renaissante, la plante libre, silencieuse et fière.

Ouvrez les yeux – Un enfant naît. À quel dieu le confier ? Au dieu Arbre. Cocotier ou Bananier, parmi les racines duquel on enterre le placenta.

Ouvrez les oreilles. Un des contes populaires du folklore martiniquais : l'herbe qui pousse sur la tombe est la vivante chevelure de la morte, qui proteste contre la mort. Toujours le même symbole : la plante. Sentiment vif d'une communauté vie-morte. Bref, *sentiment éthiopien de la vie*.

Donc le Martiniquais est typiquement éthiopien. Dans les profondeurs de sa conscience il est l'homme-plante, et s'identifiant à la plante, son désir est de s'abandonner au rythme de la vie" (Césaire, 2009, p. 70-1. Grifo da autora).

Em *Nègre marron*, a personagem *Ça* (*Isso*, que já indica a destituição de uma *humanidade* do ser tornado coisa) sintetiza o herói quilombola e na quarta parte, "La grève marchante (1936)", adentra o "coração da floresta assim que a noite já havia caído completamente". (Confiant, 2006, p. 165. Tradução minha<sup>114</sup>). No trecho, *Isso* havia se metamorfoseado em *ser-humano-floresta* e *ser-humano-fera*:

*Ça* transformou-se em um ser-humano-floresta, em um ser-humano-fera, embora tenha se esforçado para lutar com todas as suas energias contra a força que o carregava ladeira abaixo. Viu-se escorregando, perdendo a noção do tempo, afundando-se gradualmente numa espécie de devaneio paralisante. Às vezes, fica parado no vento, sem se mover um centímetro, com os braços caídos ao lado do corpo; às vezes, ao contrário, vê-se correndo em todas as direções, raspando o rosto no bambu, caindo dez vezes, tropeçando, rastejando como uma fera, para então, de repente, levantar-se e gritar a plenos pulmões (Confiant, 2006, p. 154. Grifo meu. Tradução minha<sup>115</sup>).

Perceber-se como parte de uma natureza, sendo esse *Eu-Outro*, nesses contornos sociológicos, denota uma posição política ainda antro-po-autocentrada, porque o humano não deixa de sê-lo. E talvez poucas sejam as abordagens (ou nenhuma) em que a crítica ao antropocentrismo relaciona a reelaboração dessa prática ao fim dos seres humanos. Porém, o que muda de perspectiva na narrativa é a maneira como esse ser humano se relaciona com seus dessemelhantes e a sua compreensão integrativa ao meio. Evidentemente, difícil é poder atribuir aos seres que não são humanos as instituições ditas humanas. Isso não significa, no entanto, que se tenha legitimidade para instrumentalizar a constituição privilegiada de estruturas de poder sobre todos os seres naturais, ou o fortalecimento da "ocidentalidade" dos humanos representada na dinâmica biológica, para recuperar Eduardo Viveiros de Castro. Há, contudo, a possibilidade de mitigar o impacto desses processos.

A ideia em torno dos *ser-humano-planta*, *ser-humano-árvore*, *ser-humano-floresta* e *ser-humano-fera* é a de que é possível reaver estruturas, elementos e relações sociais que produzam a dominação ou o aniquilamento de outras formas de vida (aspecto constante no tipo de sociabilidade ocidental-moderna-capitalista, ou antropocêntrica), sem precisar apelar a uma a-historicização

---

<sup>114</sup> Do original: "pénètre au cœur de la forêt au moment où la nuit tombe tout à fait" (Confiant, 2006, p. 165).

<sup>115</sup> Do original: "Ça s'est mué en homme-forêt, en homme-bête, bien qu'il se soit employé à lutter de toute son énergie contre la force qui le charroyait sur cette pente. Il s'est vu glisser, perdre toute notion du temps, s'enfoncer peu à peu dans une sorte de rêverie paralysante. Tantôt, il se tient debout dans le vent, sans bouger d'une maille, bras affaissés le long du corps; tantôt, au contraire, il se voit courir en tous sens, s'éraflant la figure contre les bambous, chutant dix fois, crapahutant, rampant comme une bête-longue, puis se relevant tout soudain et hurlant à pleins poumons" (Confiant, 2006, p. 154).

humana ou sincronidade social desproporcional. Esse é o principal sentido atribuído à contra-colonização. Consequentemente, não assimilo as experiências sociais tradicionais quilombolas ou indígenas a certo anti-desenvolvimento social. A alternativa defendida por Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo) que julgo ser pertinente às nossas práticas sociais é o da *biointeração*, conforme argumentei anteriormente. Ocorre que a impossibilidade de revogar a colonização converte-se em um contexto no qual todos os seres que partilham esses territórios se submetem às suas estruturas sistematicamente. Os quilombos, por mais que tenham partido de uma ideologia contra-colonial, coetaneamente, não são mais aqueles de centenas de anos atrás e, por isso, também estão afetados pelo capitalismo – até porque esses *sistemas sociais alternativos* são históricos (e, portanto, contínuos). Eles não deixam de ser um organismo vivo, inter e intra-relacionado. O argumento é que os saberes desenvolvidos nesses territórios nos ajudam a dismantelar essas estruturas de poder que continuam a subjugar determinados sujeitos, em conformidade com Beatriz Nascimento (2018), Abdias Nascimento (2019), Malcom Ferdinand (2022) e Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo) (2019, 2023).

A caracterização dessa relação quilombola-quilombista com o entorno pode ser atestada no modo como pessoas livres e escravizadas estabeleciam relação com os vegetais e que, manifestamente, não se restringia à experiência de fuga às matas. Um outro modo de constituir o que denominaremos *ato ecológico quilombola* verifica-se no cultivo dos "*jardins nègres*" ou "*créoles*" conforme descrevi anteriormente no capítulo 1: "Entrada nas matas", compreendidos ora como um momento simbólico de liberdade ora como uma fonte estratégica às pessoas fugitivas, que, em condições vulneráveis, recorriam aos alimentos cultivados, mesmo que, para os cultivadores, isso significasse demasiado ousado:

Eu, Samson, me tornei o burro de cargas dessa vadia desde o dia em que me mandaram levá-la para um passeio a cavalo pela plantação todos os domingos à tarde. "É para que ela possa realmente avaliar a extensão de seus domínios!", disse-me o Béké. Embora esse momento de liberdade fosse o único que tínhamos (aos sábados, cultivamos nossos jardins para melhorar nossa vida diária), os senhores nunca deixaram de nos impor tarefas muitas vezes fúteis, expressamente para nos impedir de esquecer que eles eram os únicos que

decidiam nossas vidas. Eu tinha, na verdade, pouco do que reclamar (Confiant, 2006, p. 92. Tradução minha<sup>116</sup>).

Cada vez mais escravos fugiam, e alguns, nem mesmo se escondendo mais nas profundezas da mata, faziam incursões regulares nas propriedades para roubar espigas de milho, inhames, cachos de banana-da-terra ou batatas-doces. Meu próprio jardim crioulo havia sido alvo desse desejo irreprimível, e eu jurei a mim mesmo que pegaria um deles em flagrante (Confiant, 2006, p. 100. Tradução minha<sup>117</sup>).

O subterfúgio de cultivo do jardim produzia no escravizado o efeito de uma ligeira experiência livre. Ainda assim, essa liberdade opunha-se à submissão da personagem em relação ao senhor e à senhora de engenho. Samson se torna o "burro de cargas" (ou *souffre-douleur*) da mulher e deve levá-la aos domingos à tarde para um passeio a cavalo, pela plantação, para que ela saiba a extensão daquilo que é propriedade dela. Aos sábados, no entanto, a personagem podia cultivar seu jardim, ainda que os senhores lhe impedissem de exercer em plenitude, convocando-a constantemente para realizar uma tarefa qualquer. Nessa binariedade de exercício de poder entre o autorizado e o interdito, o sujeito escravizado executa uma tarefa que, para ele, poderia amenizar as angústias geradas pela colonização, em especial, porque ele transferiria à terra aquilo que desejava para si: o domínio sobre o seu próprio corpo.

A avaliação projetada sobre o contexto em que Samson vivia indica um estratagema fundamental para o êxito quilombola, o da articulação entre aqueles que fogem e aqueles que permanecem nas plantações. Mesmo na eventualidade da fuga como elemento estratégico principal, outras formas de resistência se revelam no ato decisivo de permanência, inclusive articulando aspectos socioculturais tidos como pertencentes ao opressor. Algumas estratégias contra-coloniais, tidas como menos expressivas, se sobressaem na trama do cotidiano social. No romance *Em algum lugar lá fora*, a personagem denominada Truman Ransom se torna um pastor e passa a estudar o que chamam de "O livro dos Ladrões", referindo-se à Bíblia. Ocorre que ele já tinha tido contato com a comunidade quilombola Chariot, aprendido técnicas de sobrevivência e articulações

---

<sup>116</sup> Do original: "Moi, Samson, je suis devenu le souffre-douleur de cette gourgandine depuis le jour où il m'avait été ordonné de la conduire en promenade à cheval autour de la plantation, chaque dimanche après-midi. « C'est pour qu'elle mesure bien l'étendue de son domaine! », m'avait lancé le Béké. Bien que ce moment de liberté fût le seul dont nous disposions (le samedi, nous cultivons nos jardins pour améliorer notre ordinaire), les maîtres ne manquaient jamais de nous imposer des tâches souvent futiles, exprès pour nous empêcher d'oublier qu'ils étaient les seuls à décider de nos vies. Je n'avais, à vrai dire, guère à me plaindre" (Confiant, 2006, p. 92).

<sup>117</sup> Do original: "De plus en plus d'esclaves partaient en marronnage et certains, ne se cachant même plus au fond des bois, faisaient des incursions régulières sur les propriétés afin d'y dérober des épis de maïs, des ignames, des pattes de banane-macandia ou des patates douces. Mon propre jardin créole avait été la cible de leur convoitise et je m'étais juré d'en attraper un sur le fait" (Confiant, 2006, p. 100).

políticas, e decide voltar à fazenda Placid Hall, assumindo nova identidade, para contribuir com o plano de fuga de outras cinco pessoas escravizadas. Ele abdica de sua liberdade plena, para poder favorecer a participação dessas outras pessoas em um sistema de emancipação. O modo articulado como Truman Ransom desenvolve sua atuação na dinâmica da fazenda faz com que ele seja mal-visto pelos Sequestrados e Sequestradas, porque deixa de trabalhar na plantação, contudo, se revela, aos poucos, essencial para o sucesso do plano fugitivo. Deixando de fugir, redefinindo os parâmetros culturais e religiosos, por meio da cultura do Ladrão, fortalece uma estratégia silenciosa de dismantelo do exercício colonial. No caminho silencioso das estratégias de fuga e de permanência, os quilombos são descritos quase que fantasmagoricamente:

Tínhamos sido rejeitados em uma colônia de Sequestrados, cujo nome não devo revelar. Basta dizer que se tratava de um lugar fundado por ex-Sequestrados e que até então eu desconhecia. Aparentemente Henry também ignorava sua existência. A visão de Sequestrados que não sorriam, independentes, alguns deles armados, levou Henry a buscar refúgio nas ruínas de um estábulo a vários quilômetros de distância. [...] Voltei às pressas para a colônia de Sequestrados e lá cheguei à maturidade sob a tutela gentil de homens e mulheres que tinham conhecido a chibata e estavam determinados a derrotá-la. Eles me ensinaram habilidades valiosas de sobrevivência, talentos que eu não podia revelar a ninguém fora de suas fronteiras, e me fizeram tomar ciência de aliados ocultos da nossa causa. Saí de lá com uma nova identidade, Truman Ransom, e em meu bolso os documentos de libertação de um Sequestrado morto (Asim, 2023, p. 45-6).

A maneira secreta de se referir à colônia de Sequestrados sobre a qual não se fala permitiu às personagens o desenvolvimento de uma estratégia de fuga, silenciosamente. Ao baixar o tom de voz, quase que sussurrando, ao tornar secretas as informações importantes, o escravizado cria uma brecha na linguagem, uma tomada de voz contra o algoz que o quer silenciado e submisso a seu sistema político-discursivo. Esse fenômeno está presente desde o rito de nascimento. Cada pessoa nascida na *plantation* recebe sete palavras, jamais idênticas, sussurradas ao ouvido, para que sempre se lembrem de onde vêm e para onde vão, como uma espécie de olhar sobre si que não se deixa perder no maquinário escravocrata de esquecimento. Além disso, se referem constantemente a dois mitos – os de Swing Low e dos Buba Yalis:

Na senzala, a história de Swing Low era bem diferente daquela que os Ladrões gostavam de contar. Nossa versão não falava de um espírito vingador que queria matar pessoas, mas de um anjo que aparecia de repente no meio da noite para nos libertar do cativeiro e nos levar para ambientes mais amistosos (Asim, 2023, p. 22).

Entre as histórias que os Sequestrados, tanto homens quanto mulheres, repassaram para seus filhos, estavam as aventuras dos Buba Yalis, ou Africanos Voadores. De acordo com as lendas, certos Sequestrados tinham recebido o dom de voar. Depois de cantarem "Buba Yali" e outras frases hoje esquecidas, eles se erguiam nos ares, pairando sobre seus males, e

voltavam voando para nossa terra natal. Outros só conseguiam fazer o mesmo, dizia a história, se fossem capazes de lembrar as palavras mágicas. Zander ouvia essas histórias com o pleno fervor de um verdadeiro crente (Asim, 2023, p. 44. Grifo do autor).

Utilizando a forma mitológica, Sequestrados e Sequestradas difundem ideias sobre Swing Low, compreendido como um herói que volta para salvar as pessoas submetidas àquela violência, e sobre os Africanos Voadores, ou Buba Yalis, os quais, posteriormente, aparecem como quilombolas habilidosos que se escapam por entre as árvores, em solo e no ar. Caracterizadas essas diferentes narrativas históricas – a dos Ladrões e outra dos Sequestrados e Sequestradas –, a definição desses elementos circunstanciais das comunidades autônomas se intensifica ao longo do romance, subvertendo valores atribuídos aos arquivos dessas populações africanas e afro-diaspóricas.

Extrapolando o caráter estritamente histórico e ideológico atrelado ao processo de constituição dos quilombos, devo discorrer brevemente sobre o seu aspecto geográfico. Talvez um dos pontos mais essenciais da prática quilombola seja a transformação do espaço (as matas) em um território de liberdade (quilombos), reposicionando os sentidos sociais determinados no mundo recluso da *plantation*. Devemos ao célebre geógrafo brasileiro Milton Santos uma compreensão mais expressiva sobre a noção de *território*, pois, conforme argumenta, os sistemas naturais e os objetos são transformados pela ação do ser humano, que produz sua cultura, suas técnicas, seus sentidos, suas noções e expressam suas compreensões de mundo *em um espaço geográfico* determinado, além de vincular ao *território usado* a sua identidade:

O território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas. O território tem que ser entendido como o *território usado*, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida (Santos, 1999, p. 2).

Em termos de exemplificação dessa acepção, há um trecho do romance de Jabari Asim que aponta para esse lugar de projeção de um mundo-além-da-*plantation*. Após matarem o capataz Cupido em uma disputa corporal, Willian e Cato são ordenados a procurar o cadáver nas matas e é nesse lugar-momento que as personagens se dão conta da liberdade de respirar "outro ar", ainda que não seja um pleno "ar de liberdade":

Menos de uma hora depois, estávamos revirando a mata além da propriedade de Greene. Éramos quatro, dois de cada lado dos Ladrões, que iam em suas montarias. O Pequeno Zander respirou fundo.  
— É diferente — disse ele. — Esse ar dentro de mim parece diferente.  
— Não é ar de liberdade — falei para ele.  
Ele sorriu e sacudiu a cabeça de um lado para o outro.

— Sei disso. Mesmo assim, estou um passo mais perto da liberdade. Pena que o Milton não esteja aqui para respirar esse ar também. Ele poderia fazer um desenho pra gente mais tarde.

Entendi o que Zander queria dizer. Talvez nunca mais voltássemos a ir assim tão longe. Podíamos ter guardado cada imagem na memória, as árvores incontáveis, o sol queimando ao atravessar as folhagens em faixas violentas de laranja e vermelho, a tagarelice agitada dos pássaros e o barulho dos animais correndo, que ouvíamos mesmo sem ver. Podíamos lembrar as cenas mais tarde, discutir os detalhes, se havia ou não uma brisa suave, se a árvore cheia de protuberâncias que Tanner e Kirk chamaram de Mulher Chorosa parecia realmente uma mulher ou se aquilo em que Cato escorregara era de fato estrume de urso. Mas, se Milton tivesse visto aquilo conosco, seria como preservar tudo em pedra. Nas noites em que nossas costas estavam doloridas demais para podermos dormir ou quando o calor era insistente demais para conseguirmos descansar, ele poderia pegar uma vareta e começar a fazer traços na terra, e sem dúvida tudo aquilo voltaria. Mas ele tinha pisado em um galho caído na noite anterior, ao retornar da visita a Sarah e à bebê. Milton dissera que era uma farpa, mas o pedaço de madeira enterrado em seu calcanhar, em forma de cunha, era surpreendentemente grosso e longo. Greene, contrariado, acabou concordando que era melhor Milton descansar do que sair caçando um fugitivo (Asim, 2023, p. 82-3).

Um ponto a ser analisado é que a liberdade está compreendida por meio de uma delimitação geográfica. Fugir do alcance do algoz remete, assim, a uma ideia subjetiva de não ser alcançado a partir de um espaço definido. Uma linha que contorna um mundo dividido entre a fratura da escravidão e outra da emancipação. O que significa, no contexto dos Estados Unidos da América, por exemplo, a cisão Norte-industrializado-abolicionista *versus* Sul-agrário-escravocrata, conforme prefigurado no romance *James*, de Percival Everett. Por conseguinte, as matas abarcam essa malha de transição à geografia da liberdade – ou a *geografia da abolição*, nos termos de Ruth Wilson Gilmore, cujo debate sobre abolicionismo penal-policial relaciona tecnologias de opressão às estruturas de cerceamento da vida social negra, do período escravocrata à contemporaneidade. A percepção subjetiva da liberdade, em Jabari Asim, tem por despertar o ato do Pequeno Zander de respirar fundo. Dito de outro modo, a liberdade é respirada, sentida, percebida pelo corpo do jovem Sequestrado. O "ar dentro de mim parece diferente", diz a personagem, e isso é uma tomada de consciência daquilo que se realizaria mais tarde –, no espaço mais distante daquele congelado pela escravização, no binarismo casa-grande/senzala. Mesmo com a intervenção de William, um adulto Sequestrado, de que aquilo ainda não seria um "ar de liberdade", Zander mantém sua posição de que estaria a "um passo mais perto da liberdade". Nesse sentido, quanto mais distante da fazenda Placid Hall estivessem, mais próximos da liberdade estariam. Ainda no trecho definido, outro modo de perceber a liberdade está nos campos da visão e da audição. As personagens procuram guardar na memória algumas imagens apreendidas na vida natural das matas: "as árvores incontáveis", "o sol

queimando ao atravessar as folhagens", "a tagarelice agitada dos pássaros", "o barulho dos animais correndo"... Nessa paisagem, as matas recordam aquele paraíso idílico onde todas as vidas são livres.

As experiências de constituição de comunidades livres nas matas não se restringiram ao Brasil, às Antilhas francesas ou aos Estados Unidos da América. Na Colômbia, no Equador e no Peru, em especial, denominam-se *palenques*. A escritora afro-colombiana Solmery Casseres Estrada, nascida no Palenque de San Basílio, produziu o romance *Raíces de amor*, retomando os passos de fundação de um dos maiores territórios negros livres das Américas, sob liderança de Benkos Biohó (?-1621) e Wiwa Biohó. Ao relacionar uma narrativa de amor entre os líderes do Palenque, sequestrados de Guiné-Bissau para a Colômbia, a autora reconstitui a fuga do domínio colonial, para a criação de territórios autônomos. De tradição agrícola, o Palenque de San Basílio, mantido de pé até os dias atuais, formou-se mediado pela ação resistente do casal Biohó, ambos provindos de uma monarquia bissau-guineense (Bijagós). Raptados e submetidos a trabalhos forçados, fugiram do domínio espanhol e formaram uma comunidade de fugitivos resistentes. Em sua matriz, nesse território, cultivam-se plantas e animais, no alto dos Montes de María.

Atravessados pela mesma linha demarcadora histórica – a do sequestro racializado, da pilhagem e da exploração colonial escravocrata –, Brasil, Antilhas, Estados Unidos e Colômbia, ainda que em territórios distintos, compartilham de uma mesma estratégia de resistência. A formação dos palenques se estrutura, globalmente, como à dos quilombos, sendo a ocupação das matas, a consolidação de uma comunidade livre e a estruturação de relações econômico-sociais distintas suas principais características. Até mesmo os saberes botânicos, fortemente ligados às ontologias africanas, se mantiveram como elemento definidor dos palenques:

Os escravizados mantinham uma relação com os reinos vegetal e animal mediada pela interação constante com o mundo espiritual. As propriedades das plantas que serviam como ingredientes no preparo de poções, unguentos e pós eram liberadas por meio de palavras mágicas, gestos e oferendas realizadas em contextos de cura. Nesse sentido, poder, conhecimento botânico e espiritualidade constituíam uma unidade sagrada na qual os filhos e filhas dos primeiros africanos eram treinados para manter um diálogo com os seres



do mundo natural e manter vivas as tradições de cura africanas no Novo Mundo (*El Atlas de Culturas Afrocolombianas*, 2003, p. 48. Tradução minha<sup>118</sup>).

Nessa interação entre o espaço social das matas e a construção de uma sociedade livre, assim descreve Estrada (2020) a chegada ao território que viria a ser o Palenque de San Basilio:

Depois de caminhar durante três dias e três noites, o príncipe Benkos Biohó finalmente parou com seu povo em um dos vales dos Montes de María, pois ali se encontravam em um terreno seguro e adequado que lhes oferecia terras férteis para o desenvolvimento da agricultura e da pecuária.

Para complementar sua base alimentar, eles se dedicavam à caça de animais de carne fina, como coelhos, veados, queixadas, tatus, *ñeques*<sup>119</sup> e esquilos, além da pesca e do escambo com os indígenas Yurbacos, que estavam espalhados pela região.

Explorando o território com os outros homens durante uma semana, para maior segurança, em sua jornada com seus jovens guerreiros Joe, Kalé e Pêche, descobriram uma grande reserva de madeira que atendia às suas necessidades, representada por frondosas árvores de guaiacum cativo, cedro, carvalho, ceiba, caracolí, goiaba e mutamba, entre outras, utilizando o tronco forte de um guaiacum para fazer um tambor com as peles das cabras que trouxeram consigo em sua fuga; para enviar uma mensagem de aviso aos seus companheiros de raça que estavam em cativeiro, de que eles logo seriam libertados (Estrada, 2020, p. 71. Grifo meu. Tradução minha<sup>120</sup>).

A primeira característica apresentada, no trecho supracitado, é de que o local deliberado para se instalar é um dos vales dos Montes de María, considerado um território seguro, tanto para se refugiar, quanto para plantar, cultivar animais e viver. Não há menção direta à inacessibilidade do *palenque*, contudo, o que se sabe é que essas comunidades se formavam em locais de difícil acesso, exatamente para torná-los mais seguros. Outra característica é que essa região era também habitada por indígenas Yurbacos. E, nesse contexto, a comunidade palenqueira se alia aos autóctones,

---

<sup>118</sup> Do original: "Los esclavizados sostuvieron una relación con los reinos vegetal y animal mediada por la interacción constante con el mundo de los espíritus. Las propiedades de las plantas que sirvieron como ingredientes para preparar brebajes, ungüentos y polvos eran liberadas por medio de palabras mágicas, gestos y ofrendas ejecutadas en los contextos de curación. En este sentido, poder, saber botánico y espiritualidad constituyeron una unidad sagrada en la que fueron entrenados los hijos e hijas de los primeros africanos con el fin de sostener un diálogo con los seres del mundo natural y mantener vivas las tradiciones curativas africanas en el Nuevo Mundo" (*El Atlas de Culturas Afrocolombianas*, 2003, p. 48).

<sup>119</sup> Roedor, encontrado do sul do México ao noroeste da América do Sul. Nome científico: *Dasyprocta punctata*.

<sup>120</sup> Do original: "Después de caminar durante tres días y tres noches, por fin el príncipe Benkos Biohó se detuvo con su gente en uno de los valles de los Montes de María, ya que allí se hallaban en un terreno seguro y apto que les ofrecía tierras fértiles para el desarrollo de la agricultura y la ganadería.

Para complementar su base alimenticia se dedicaron a la caza de animales de carne fina como el conejo, venado, zaino, armadillo, ñeque y ardilla, la pesca y el trueque con los indígenas de la tribu de los yurbacos que estaba regados en la zona.

Explorando el territorio con los demás hombres por espacio de una semana, para mayor seguridad, en su recorrido con sus jóvenes guerreros Joe, Kalé y Pêche, descubrieron una gran reserva de madera que se ajustaba a sus pretensiones, representado en frondosos árboles de guayacán cativo, cedro, roble, ceiba, caracolí, guayabo y guácimo, entre otros, utilizando el tronco fuerte de un guayacán para armar un tambor con los cueros de los chivos que se trajeron consigo en su huida; para mandarle mensaje de alerta a sus hermanos de raza que se hallaban cautivos, que muy pronto los iban a liberar" (Estrada, 2020, p. 71).

especialmente, na troca econômica. Retomam, ainda, a caça de animais de carne fina – coelhos, veados, queixadas, tatus, roedores – e a pesca como meios de sobrevivência. Finalmente, uma "grande reserva de madeira": guaiacum cativo (*Guaiaicum officinale*), cedro (*Cedrela odorata*), carvalho (*Quercus humboldtii*), ceiba (*Ceiba pentandra*), caracoli<sup>121</sup> (*Anacardium excelsum*), goiaba (*Psidium guajava* L.) e mutamba (*Guazuma ulmifolia*). A madeira, como apresentada na narrativa, é para a confecção de tambores, produzidos a partir do tronco de guaiacum e da pele de cabras, trazida com os resistentes *palenqueros*, no momento da fuga.

Ainda considerando o aspecto de refúgio estratégico nas matas, Solmery Casseres Estrada ficcionaliza uma batalha empreendida por um Exército contra *palenqueros* e indígenas, sucedendo uma tentativa de invasão ao território e dominação das comunidades rebeldes:

Por sua vez, as tropas espanholas avançaram a todo galope. O general Tomas Aponte parecia mais atento do que nunca, dando todo tipo de instruções aos soldados, pois havia uma ótima recompensa pelas cabeças do príncipe Benkos Biohó e do chefe Tumaparú. Quando a noite chegou, ele decidiu descansar com seu povo, acendendo uma grande fogueira e construindo uma grande cabana para descansar. Naquela noite, o general Tomas Aponte decidiu levar os soldados veteranos para evitar surpresas. O que ele não imaginava é que os quilombolas tinham chegado ao local e isolado o local, *escondidos estratégicamente atrás dos arbustos*, esperando a hora de agir. [...]

Os invencíveis Benkos Biohó e o cacique Tumaparú, armados até os dentes, decidir[i]am agir. Eles se entreolharam, dando instruções precisas aos seus guerreiros que estavam mais do que prontos. Quando tudo estava completamente calmo, o príncipe Benkos soltou um rugido como o de um animal sedento e começou o ataque contra a milícia espanhola, lançando sobre eles uma chuva de flechas, dardos, facas e balas de todas as direções. Entorpecidos pelo sono e pelos gritos dos quilombolas e dos indígenas que lhes davam boa conta, os soldados corriam enlouquecidos de medo de um lugar para outro, tornando-se alvos fáceis para os inimigos que os tinham sitiados e os esperavam em todas as estradas.

Aflito pela emboscada, o general Tomas Aponte gritava desesperadamente, encorajando suas tropas, que os viam cair um após o outro, derrotados a balas, facas e flechas, não lhes dando tempo de reagir. Outros fugiram pelos arbustos, praticamente nus, a cavalo, pedindo ajuda em qualquer direção. A batalha terminou nas primeiras horas da manhã, com um grande rastro de cadáveres de soldados espanhóis por toda parte. Os indígenas feridos e fugitivos foram rapidamente atendidos pela equipe de auxiliares que o exército do Príncipe Benkos tinha (Estrada, 2020, p. 80-1. Tradução minha<sup>122</sup>).

---

<sup>121</sup> Espécie de vegetal que produz caju.

<sup>122</sup> Do original: "Por su parte la tropa española avanzaba a todo galope. El general Tomas Aponte lucía más atento que nunca, dándole toda clase de instrucciones a los soldados, porque había muy buena recompensa por la cabeza del príncipe Benkos Biohó y la del cacique Tumaparú. Llegando la noche este decide descansar con los suyos encendiendo una gran fogata y formando una gran cambuche para descansar. Esa noche el general Tomas Aponte decidió coger a los soldados veteranos para evitar sorpresa; lo que él no se imaginaba es que los cimarrones habían llegado al lugar y tenía el sitio acordonado, ocultos estratégicamente detrás de los arbustos, esperando la hora para entrar en acción. [...]

El invencible Benkos Biohó y el cacique Tumaparú que estaban armados hasta los dientes deciden entrar en acción, se miraron uno al otro dándoles instrucciones precisas a sus guerreros que estaban más que listos. Cuando todo quedó en completa calma, el príncipe Benkos emitió un rugido de fiera sedienta y se le dio inicio al ataque en contra de la milicia

O refúgio nas matas e a sua articulação no contexto de disputa colonial já nos parece uma estratégia quilombola conhecida. Ao menos naquilo que se refere à ficcionalização histórica, nesse romance (e também em *Angola Janga*) o que se mostra inédito é a caracterização de uma nova aliança política entre quilombolas e indígenas. Como observou Eduardo Galeano (2015), nas Américas, a contestação às formas de poder colonial perpassou pelas dinâmicas sociais indígenas e africanas, as principais afetadas pelo domínio escravocrata moderno. Um exemplo marcante dessa expressão político-social contestatória indígena foi a revolução liderada por Túpac Amaru II, um dos primeiros a requerer a liberdade para o continente ameríndio e a decretar a abolição da escravidão na província de Tinta, na região de Cusco (Peru), em 1780. E um ponto importante a se considerar é que na transformação do espaço social das matas em um território de liberdade, quilombolas, *palenqueros* e *marrons* passaram a se relacionar com um entorno já ocupado por indígenas, os primeiros habitantes desses territórios. Outra característica a se ponderar é que a relação estabelecida entre indígenas e seu entorno em muito se assemelha à quilombista, por mais que não seja *stricto sensu*. Pensadores indígenas como Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Daniel Munduruku, Graça Graúna, Kaká Werá Jecupé, Edson Kayapó, Eliane Potiguara, Márcia Wayna Kambeba e outros nomes insurgentes têm contribuído fortemente para um projeto nacional indígena contra-colonial – não por acaso, Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo) e Dénètem Touam Bona reconhecem nas lutas indígenas uma força política de aliança contra-colonial e, portanto, próximo às quilombolas. E na narrativa de Solmery Casseres Estrada, Benkos Biohó encontra no indígena Tamuparú um apoio sistemático para a luta política. A representação inimiga é o general Tomas Aponte – sobre quem não se tem informações suficientes – e seus soldados. Assim, tem-se de um lado a força colonial, representada pelas tropas espanholas, e do outro lado quilombolas e indígenas, ambos sob jugo da dominação colonial. A historiadora suíça Aline Helg, em *Plus jamais esclaves*, sistematiza a formação de quilombos, palenques, cumbes, marronagem e

---

española, cayendo sobre ellos una lluvia de flechas, dardos, cuchillos y balas en todas las direcciones. Atontados por el sueño y por los gritos de los cimarrones e indígenas que daban buena cuenta de ellos, los soldados corrían locos del miedo de un lugar a otro siendo blanco fácil de sus enemigos que los tenían sitiados esperándolos en todos los caminos. Angustiado por la emboscada el general Tomas Aponte gritaba desesperado alentando a su tropa, que la veía caer uno detrás del otro vencidos por las balas, los cuchillos y las flechas que no le daba tiempo para reaccionar. Otros huían en medio de los matorrales pidiendo auxilio, prácticamente desnudos a lomo de caballo en cualquier dirección. Finalizada la batalla en horas de la madrugada, con un gran reguero de cadáveres por todos lados de los soldados españoles. Los indígenas y cimarrones que fueron heridos eran atendidos rápidamente por el equipo de auxiliares que contaba el ejército del príncipe Benkos" (Estrada, 2020, p. 80-1).

aponta Yanga (San Lorenzo de los Negros), no México, região de larga presença indígena, como um dos primeiros territórios autônomos para negros fugitivos – e esse aspecto se refere à concepção de um projeto sócio-cultural partilhado entre África e América Latina, ou a *América ladina*, como argumentou Lélia Gonzalez.

A luta empreendida por Benkos Biohó figura, ainda, em outras narrativas. No romance *Changó, el gran putas*, ao traçar um panorama da formação social colombiana, o líder dos *palenques* personifica o *muntu* americano, herói que nasce para vingar a violência colonial:

—Ouçam, ouvidos do *muntu*! Ouçam! Aqui nasce o vingador, o braço de fogo já está conosco, aquele que escapará dos grilhões, o dente que quebra as correntes. Ouçam, vocês que me ouvem! Ouçam, vocês que trazem os filhos do *muntu* para esta vida. Ouçam: o protegido de Elegba traz o sangue de um príncipe. Ele nasceu entre nós; ele será nosso rei. O protegido de Elegba será batizado com o nome cristão Domingo, mas todos nós o chamaremos de Benkos, porque Benkos é o nome do rei tataravô que semeou sua *kulonda*. Criado na casa do Padre Claver, ele se levantará contra ela. Ele morrerá nas mãos de seus inimigos, mas seu *magara*, sopro de outras vidas, reviverá nos *ekobios* que se levantarem contra seu mestre (Olivella, 2023, p. 110. Grifos meus. Tradução minha<sup>123</sup>).

Imprescinde destacar o fato de que o herói está descrito como o protegido de Elegbá (ou Exu na cultura popular afro-brasileira) e é, então, a representação sacralizada de um líder que segue uma trama divina-humana, pois, no romance de Manuel Zapata Olivella, a relação entre escravização e dominação social está vinculada às intempestividades de Xangô, orixá do panteão Iorubá. Benkos Biohó é aquele que carrega a missão de emancipar o seu povo, no território americano e se personifica como uma entidade cognoscível – o que, em verdade, é um elemento de força vital (*muntu*<sup>124</sup>) –, enquanto se torna uma ideia de liberdade. O aspecto mitológico se mistura ao histórico. Ele passa a ser um sujeito da História e, ao mesmo tempo, a representar uma ideia de rebelião. Além disso, no romance, a recusa à miscigenação das relações culturais se estabelece como elemento fundamental da luta de destituição social da colonialidade. Isso perpassa pela linguagem: se de um lado há o nome de Domingo, de origem cristã, há do outro lado Benkos, "o nome do rei

---

<sup>123</sup> Do original: " —¡Oíd, oídos del muntu! ¡Oíd! Aquí nace el vengador, ya está con nosotros el brazo de fuego, la muñeca que se escapará de los grillos, el diente que destroza las cadenas. ¡Oigan los que me oyen! Oigan ustedes que traen a esta vida los hijos del muntu. Escuchen: el protegido de Elegba trae sangre de príncipe. Nace entre nosotros, será nuestro rey. Protegido de Elegba será bautizado con el nombre cristiano de Domingo pero todos lo llamaremos Benkos, porque Benkos se llama el tatarabuelo rey que sembró su kulonda. Criado en la casa del padre Claver se alzaré contra ella. Morirá en manos de sus enemigos pero su magara, sopro de otras vidas, revivirá en los ekobios que se alcen contra el amo" (Olivella, 2023, p. 110).

<sup>124</sup> Segundo Muniz Sodré, em *A verdade seduzida*, "o muntu, assim como o axé, existe nos animais, minerais, plantas, seres humanos (vivos e mortos), mas não como algo imanente: é preciso o contato de dois seres para sua formação. E, sendo força, mantém-se, cresce, diminui, transmite-se em função da relação (ontológica) do indivíduo com os princípios cósmicos (orixás), com os irmãos de linhagem, com os ancestrais, com os descendentes" (Sodré, 2005, p. 97).

tataravô" – e ainda: *muntu*, *magara*, *ekobios*, *kulonda*, *bazimu*... Esse herói é criado na casa do Padre Claver, rompe com o laço cristão, lidera uma revolta, é assassinado e revive nos *ekobios* (companheiros) "que se levantarem contra seu mestre". O vetor ideológico de contra-colonialidade em *Changó, el gran putas* abrange essencialmente a dinâmica onto-religiosa, pois, contestar a colonialidade e sua cultura inculcada, nesse contexto, significa renunciar a imposição cristã. E não diferentemente, a relação estabelecida entre sujeitos sociais e outros seres existentes ocasiona a constituição de estratégias de resistência. E neste ponto, o exercício social contra-colonial abarca a dinamização entre o visível e o invisível:

Esta noite, já faz vinte e sete noites, o babalaô nos convocou ao topo do Monte Popa. Três dias antes, ele se refugiara sob a samaúma, cujas raízes foram enterradas ali pelos primeiros *ekobios* fugitivos. Agora, mortos, dormem em seus galhos. No alto, Elegba ouviu nossas velas acesas. Trouxemos-lhe algo para comer. Ele se contentou com um punhado de sal para suas longas jornadas e dois ramos de gliricídia em forma de cruz para unir os caminhos da vida e da morte. Esta noite, os portões se abrirão silenciosamente. Os *bazimu* nos mostram os atalhos que levavam ao cume; as sombras de nossos ancestrais afastaram as pedras (Olivella, 2023, p. 123. Grifos meus. Tradução minha<sup>125</sup>).

O que se tem acima constitui uma sequência de ritos vinculados à relação de seres humanos com entidades espirituais (frequentemente residentes de um espaço *ou* elemento natural) que participam de determinada dinâmica social (humana e além-humana). A intermediação entre esses seres e entidades é realizada graças à manipulação de elementos vegetais e à derivação dessa relação estabelecida. Um babalaô que se refugia sob a samaúma<sup>126</sup> (*Ceiba pentandra*) e um grupo de sacerdotes interpelam Elegbá, que recebe como alimento um punhado de sal e dois ramos de gliricídia (*Gliricidia sepium*). A relação subsequente nessa dinâmica ritualística é a amenização das fronteiras entre um mundo dos vivos e outro dos mortos, compreendendo-os como complementares um ao outro. Esse processo pode ser caracterizado pela samaúma plantada pelos primeiros *ekobios* fugitivos em outro momento. Ainda que sem menção direta à morte dessas pessoas, sabe-se que essa árvore é longeva, extensa e levaria alguns anos para que alguém pudesse se abrigar sob ela. Outro ponto é que a relação demonstrada entre pessoas de períodos distintos (os

---

<sup>125</sup> Do original: "Esta noche, desde hace veintisiete noches, el babalao nos convocó en lo alto del cerro de la Popa. Tres días antes se había refugiado bajo la bonga cuyas raíces fueron enterradas aquí por los primeros ekobios fugitivos. Ahora, difuntos, duermen sobre sus ramas. En las más altas, Elegba oía nuestras velas encendidas. Le traemos algo de comer. Se contentaba con un puñado de sal para sus largos viajes y dos ramitas de matarratón en cruz para unir los caminos de la vida y de la muerte. Esta noche las puertas se abrirán sin ruido. Los bazimu nos muestran los atajos que conducían a la cima; las sombras de nuestros ancestros apartaron las piedras" (Olivella, 2023, p. 123).

<sup>126</sup> Essa mesma espécie vegetal aparece em Raphaël Confiant (2006), conforme apresentado anteriormente.

vivos e os mortos) pode denotar certa continuidade de um processo mais complexo e amplo. Por assimilação, isso seria o próprio percurso histórico. Os saberes e conhecimentos vinculados às lutas resistentes não se caracterizam como fatos pontuais ou descontínuos. Como ideia rigorosa da História, o percurso humano (e além-humano, involuntário ou não) constitui arquivo elementar de uma narrativa cujas contribuições sociais se somam ao longo do tempo. Por assim dizer, a história dos quilombos, por exemplo, seria uma árvore que se plantou períodos atrás e cujas raízes sustentam aquilo que protege e refugia sujeitos sociais que venham a crescer e com ela se relacionar. Um destaque também considerável é de que a gliricídia aparece como elemento sagrado, vinculado ao orixá Elegbá e unindo vida e morte.

Em outro momento da narrativa, o babalaô, "escondido na floresta com o orixá Ayé, [está] aprendendo os segredos das plantas; rezando no topo do Monte Popa, com sua sombra vigilante na porta de sua cabana" (Olivella, 2023, p. 155. Tradução minha<sup>127</sup>). A própria concepção do sacerdócio, nesses contextos, sugere certo discurso histórico-social essencial às práticas de liberdade. Os segredos das plantas, aprendidos pelo babalaô, são repassados a outras pessoas da comunidade, tanto para o tratamento contra doenças ou violências quanto no processo de usufruto político – tal qual no momento em que pessoas escravizadas usavam ervas venenosas<sup>128</sup> para matar o algoz: "Nessas horas, os *ekobias* angolanos deviam estar misturando veneno na comida de Melchor Acosta, em cuja casa o governador envenenado e o bispo celebravam a condenação do herege Domingo Falupo" (Olivella, 2023, p. 170. Grifo meu. Tradução minha). Esse exercício de apreensão empírica

---

<sup>127</sup> Do original: "Oculto en el bosque con la oricha Ayé aprendiendo el secreto de las plantas; orando en la cima de la Popa y su sombra vigilante a la puerta de su choza" (Olivella, 2023, p. 155).

<sup>128</sup> De acordo com C. L. R. (Cyril Lionel Robert) James, em *Os jacobinos negros*, o envenenamento era uma prática comum de aniquilamento do inimigo no período colonial nas Antilhas: "Uma amante envenenaria a sua rival para conservar o valioso afeto de seu senhor inconstante. Uma amante rejeitada poderia envenenar o seu senhor, bem como a esposa, os filhos e os escravos dele. Um escravo, privado de sua esposa por um de seus senhores, poderia envenenar-lo, e esse era um dos motivos mais frequentes para o envenenamento. Se um colonista alimentasse uma paixão por uma jovem escrava, a mãe desta poderia envenenar a esposa dele, com a intenção de colocar sua filha no comando das tarefas domésticas. Os escravos envenenariam as crianças mais novas dos senhores para assegurar que a herança da propriedade recaísse em apenas um filho. Por esse meio, eles evitavam que a plantação fosse dividida em várias propriedades dispersando o seu grupo. Em certas fazendas, os escravos dizimavam a sua própria população por envenenamento com a finalidade de mantê-la pequena e evitar que os seus senhores os colocassem em projetos mais amplos que poderiam aumentar o trabalho. Por essa razão, um escravo envenenaria a própria esposa; outro, as próprias crianças. Uma enfermeira negra declarou no tribunal que durante anos vinha envenenando todas as crianças que ela ajudava a trazer ao mundo. Enfermeiras empregadas em hospitais envenenavam soldados doentes para se livrar da tarefa desagradável de assisti-los. Os escravos poderiam mesmo envenenar a propriedade de um senhor querido. Se ele estivesse indo embora, envenenavam as vacas, os cavalos e as mulas; assim, as plantações eram deixadas em desordem e o senhor amado era obrigado a permanecer" (James, 2010, p. 30).

desempenharia, nesse quadro sociológico, a função estratégica aportada por alguém que narra e transmite os saberes vinculados aos vegetais. E quando morre, sobre os galhos da samaúma, esse mesmo sacerdote ocupa o panteão dos ancestrais e dos orixás, concebidos em conjunto como aqueles que incitam a luta contra as formas de dominação social:

Todos saúdam o Rei Benkos em seu traje imperial. Passaram nove noites sem dormir, sempre empunhando o sabre que Nagô lhes entregou.  
O cadáver do babalaô, sombra ausente, nos ilumina. Sabemos que lá em cima, nos galhos da samaúma, ele está acompanhado pelos orixás e ancestrais.  
À meia-noite, quando o lumbalú<sup>129</sup> estiver mais alto, eles descerão para se misturar a nós.  
E enquanto todo o palenque dançava, eu batia meu tambor:  
*Ale, lé, lé!*  
*Ale, lé, lé!*  
*Ninguém deve se sentir escravizado*  
*com a carimba na bunda;*  
*uma noite acorrentado*  
*não escraviza a alma!* (Olivella, 2023, p. 175. Grifos do autor. Tradução minha<sup>130</sup>).

---

<sup>129</sup> Ritual fúnebre. Solmery Casseres Estrada transpõe a ritualística no poema "El ritual del Lumbalú", que transcrevo *ipsis litteris* abaixo:

"Rituales inmemorables de los muertos  
Que acompaña su partida  
Pa' kasariambe  
melancolía infinita  
que a ropa el alma canta la Lú, toca Batata que suenen los sonos de África.  
Lumbalú ritual para los muertos  
Abrazado de leco sonoro  
Y el canto del cajamba  
Que invita a las mujeres A teñir su pollera de negro  
Durante las nueve noches de velorio.  
Lumbalú ritual acompañado  
Con el ritmo de los tambores  
Para invocar a Elegua  
Orisha del camino  
E intermediario  
Entre los vivos y los muertos  
Que permite abrir el camino  
Hacia la morada de los ancestros.  
Lumblú, lumbalú  
El baile de los muertos  
Acompañado de sexteto y bullerengue  
De pañuelos blancos y negros  
Que enjugaban el olor de las velas  
El llanto de las palenqueras  
Y el canto de las brujas  
Que se confundían con los rezos" (Estrada, 2021, p. 65-6).

<sup>130</sup> Do original: "Todos saludan al rey Benkos con su uniforme imperial. Nueve noches tienen sin dormir, siempre el puño sobre el sable que les entrego Nagó.  
El cadáver del babalao, sombra ausente, nos alumbrá. Sabemos que allí arriba, sobre las ramas de la bonga, está acompañado de los orichas y ancestros.  
A la media noche, cuando más encendido esté el lumbalú bajarán a confundirse con nosotros.

Do ponto de vista político, a espiritualidade, que não se limita à transição dos planos de vida e morte, se realiza como pulsão imaginária para a liberdade – "não escraviza[-se] a alma". O espaço no qual se manifesta esse fim desejado ultrapassa a fronteira visível, palpável e expande-se ao cosmos, ao plano invisível, chega ao campo transcendental. Passar de um plano a outro, seja pela experiência mística ou mesmo pela morte física, consistiria em uma forma de expressão subjetiva que interrompe ao menos no campo sensível a continuidade da violência sofrida e marcada no corpo, definindo assim a liberdade almejada. Outra manifestação de rompimento das delimitações perceptíveis atrela-se à relação com outras formas de vida natural e, por essa razão, o babalaô (quando tornar-se ancestral) e os orixás habitam as matas. Como concepção ontológica, habitam igualmente os corpos humanos e além-humanos. Uma marca dessa expressão é descrita pela representação de duas serpentes de Elegba, marcadas nas costas do pai da personagem Benkos Biohó:

Seu pai era o primeiro da fila. Onde quer que o colocassem, ele se destacava por sua postura, tão vigorosa que um traficante de escravos inglês, recém-chegado ao porto, quis comprá-lo após sua condenação. Ele alegava que receberia muito ouro por ele em Nova Orleans. Também se destacava entre os escravos pelo número de suas correntes: um anel no pescoço, algemas nos pés e uma barra de ferro segurando seus pulsos. Estavam seminus, vestindo apenas calças esfarrapadas que deixavam seus corpos expostos. Você pode ver que seu pai tinha as duas serpentes de Elegba nas costas. Os monges afirmam que são as marcas deixadas pelos cascos do Diabo. Se ele tivesse vivido na época da Inquisição, teria sido processado como bruxo. Àquela altura, suas heresias eram ainda maiores: ele incitou os escravizados traficados por Melchor Acosta, enforcou seu capataz e libertou oitenta *ekobios* que se refugiaram no Palenque de San Basilio (Olivella, 2023, p. 132. Grifo meu. Tradução minha<sup>131</sup>).

---

Y mientras todo el palenque bailaba, yo palmoteo mi tambor:

*¡Ale, lé, lé!*

*¡Alé, lé, lé!*

*¡Nadie se sienta esclavo*

*con la carimba en la nalga,*

*una noche de cadena*

*no esclaviza el alma!"* (Olivella, 2023, p. 175. Grifos do autor)

<sup>131</sup> Do original: "Tu padre iba de primero. Donde quiera que lo pongan se distingue por su porte, tan vigoroso que un negrero inglés, recién venido al puerto, quiere comprarlo después de condenado. Aseguraba que por él le pagarían mucho oro en New Orleans. También se destaca entre los esclavos por la cantidad de sus cadenas: argolla al cuello, grillos en los pies y una barra de hierro que sujetaba sus muñecas. Van semidesnudos, apenas con unos pantalones deshilachados que dejaban al descubierto sus cuerpos. Pueden ver que tu padre tenía sobre las espaldas las dos serpientes de Elegba. Los monjes afirman que son las marcas dejadas por las pezuñas del Diablo. Si hubiera vivido en los tiempos en que llegó la Inquisición, le habrían procesado por brujo. Para entonces sus herejías eran mayores: subleva a los esclavos de la negrería de Melchor Acosta, ahorcó a su capataz y da libertad a ochenta ekobios que se refugiaron en el Palenque de San Basilio" (Olivella, 2023, p. 132).



Há uma contraposição definida entre a conotação das serpentes marcadas nas costas da personagem que se expressa na divergência cultural. Os sacerdotes cristãos consideravam-nas como uma marca do Diabo, porém, para aqueles africanos escravizados e livres representavam uma força vital que se somava à altivez e à robustez do líder. Ao enforcar o capataz de um traficante de escravizados, incitar outros *ekobias*, libertar oitenta deles, para se refugiarem no Palenque de San Basilio, Benkos Biohó realiza sua maior heresia e se rebela contra a dominação colonial.

*b) África: Nigéria e Quênia*

Ainda tendo o percurso histórico como mote avaliativo e especificando as experiências de fuga às matas e elaboração de um projeto autônomo contra-colonial, apresentarei muito brevemente um argumento que relaciona a experiência transatlântica às estratégias quilombistas de resistência política em duas nações africanas.

Considerando a narrativa nigeriana, prefigurada no contato colonial, definiria a personagem Okonkwo, líder de Umuófia, como exemplo ficcional que demarca a estratégia quilombista no romance *O mundo se despedaça*, de Chinua Achebe, e sobre o qual abordei anteriormente no capítulo 1: "Entrada nas matas". Mesmo que desenvolvida no contexto africano, a narrativa apresenta o guerreiro a refugiar-se nas matas, após ser exilado de seu *obi* por sete anos, para conviver com a família de sua mãe. O ato fugitivo, que não é exclusivo da experiência quilombola, "é sempre composto pelo contraponto aos aparatos de captura", conforme argumenta Dénètem Touam Bona, e "embora a experiência histórica da marronagem seja sua manifestação mais óbvia, a fuga é, no entanto, uma forma universal de resistência, identificável em outros lugares e outras épocas, incluindo tempos que ainda estão por vir..." (Bona, 2023, p. 39. Tradução minha<sup>132</sup>). Em Chinua Achebe, o contexto que enseja o contraponto colonial é a punição deliberada contra o líder de Umuófia, no entanto, o motivo é mais complexo ainda, pois, quando retorna à sua comunidade de origem, após a penitência, vê a presença de cristãos brancos ingleses naquele que sempre tivera sido seu território.

O episódio que culmina na fuga do líder guerreiro ocorre após o cristão Enoch cometer aquilo que para a comunidade autóctone seria "um dos maiores crimes que alguém poderia

---

<sup>132</sup> Do original: "Although the historical experience of marronage is its most obvious manifestation, the fugue is nevertheless a universal form of resistance, identifiable in other places and other times, including times still to come..." (Bona, 2023, p. 39).

cometer" (Achebe, 2009, p. 208): tirar a máscara de um *egwugwu* em um cerimônia anual em homenagem à deusa da terra e provocar, assim, a morte desta entidade ancestral. Revoltado, Okonkwo decide reunir um grupo de homens guerreiros, para reivindicar a punição do criminoso e destituir o poder colonial exercido pelas lideranças brancas e cristãs, as quais já tinham instalado equipamentos e instituições coloniais. Quebram a igreja para sinalizar que restituíram o seu domínio sobre seus territórios. Em seguida, os seis homens são algemados, torturados e suas famílias recebem uma multa de duzentos e cinquenta sacos de cauris. Pagam e são liberados. Desonrado perante a sua comunidade, humilhado e achincalhado, Okonkwo suicida-se nas matas, enforcando-se em uma árvore. O fim trágico da personagem me instiga a postular algumas questões: as matas desempenham a função final de um destino pessimista da experiência negra no mundo? Em que medida esse pessimismo não seria também uma forma de resistência? Ou seria o seu contrário? Seriam as matas o jardim sobre o qual se amontoam corpos maltratados? Forneceriam a árvore a partir da qual se talha a cruz do Cristo negro? Ou, diferente disso, seriam as mães que consolam amargamente o filho suicida?

O problema mais importante a ser desenvolvido, por ora, é aquele que posiciona as estratégias de contestação à colonialidade tendo por elemento político constante o estabelecimento de alianças com outros seres e entidades. Se encararmos o suicídio de Okonkwo como a resignação de um projeto contra-colonial, estaremos fortalecendo a ideia que sustenta a legitimidade do colonialismo no percurso histórico mundial. Do ponto de vista estrutural, a presença de missionários brancos, em Umuófia, simboliza a estratégia de fortalecimento da presença estrangeira colonizadora na comunidade, porque, nos termos do senhor Kiaga: "— Diante de Deus – disse – não há escravos nem libertos. Somos todos filhos de Deus e devemos receber esses nossos irmãos" (Achebe, 2009, p. 178). A intencionalidade por trás dessa assertiva é de que a religião cristã deixa de assumir a responsabilidade por aquilo que as sociedades colonizadoras empreenderam naquele território, pois, para Deus, não há escravidão. A relativização da violência colonial, que deveria ser contestada como cerne do pecado cristão, nos faz compreender que a religião era inculcada como noção de vida sacralizada, redimindo aspectos nocivos e opressores de sociedades escravocratas e colonizadoras. A última tomada decisiva do líder de Umuófia traduz o desejo subjetivo do colonizado de não se submeter ao algoz. Por isso, vivendo toda uma vida sem se converter ao

cristianismo, Okonkwo rejeita a cultura dominadora alheia e, no ato letal-fugitivo, escapa à captura colonial.

No contexto queniano, o processo de destituição colonial está equiparado à luta pela independência do país, na década de 1960. O rearranjo da colonização, que estabeleceu estruturas de poder em seus territórios de domínio, se fortalece nas relações de usufruto político-econômico, de uma metrópole em benefício das produções de suas colônias. Ainda que a escravidão tenha findado, geral e formalmente, no século XIX, os territórios colonizados se mantiveram sob dependência dos impérios europeus – no panorama africano, em razão da redefinição colonial oriunda da Conferência de Berlim (1884-1885). Por essa razão, a luta pela independência marca uma guinada decolonial, no âmbito geral da geopolítica africana no século XX. Acontece que, mesmo independentes, essas nações acabaram por manter relações de poder e, em muitos casos, aprofundaram desigualdades sociais, em domínios sobre os quais a distribuição de renda nunca se tornou uma perspectiva a se alcançar. No romance *Um grão de trigo*, publicado originalmente em 1967, a luta pela independência está marcada pela disputa da terra – menos no que diz respeito à propriedade e mais à construção de uma identidade nacional atravessada por aquilo que é próprio da experiência histórica cotidiana, alinhando-se ao pensamento fanoniano, especialmente, em *Os condenados da terra*. Isso se anuncia, de imediato, no título, em cuja imagem de uma nação que continua nascendo se envolve à de um grão de trigo a germinar. Contudo, o pessimismo em torno dos ideais nacionais, germinados no processo de independência, se mostra igualmente problematizado, pois, diferentemente de um vegetal que pudesse se desenvolver e perdurar, o trigo tem um ciclo de vida que não passa de duzentos dias. Ou seja, os projetos de consciência nacional e, por assimilação, de destituição da colonização, não se mantêm *ad eternum*, devem ser renovados constantemente e são, portanto, cíclicos.

Um paradoxo que se postula no ato de destituição do poder colonial, na nova nação, é como restabelecer as formas da vida política pré-coloniais, visto que, se entendermos por colonização o processo de dominação social de um grupo sobre outro e por *descolonização* o seu contrário, como retomar aquilo que havia antes da invasão e dessa nova ordem histórica suplantada pelo dominador? A resposta é que isso não é mais possível exatamente porque o ato colonial, ou a tomada de domínio sobre o Outro e seu entorno, gera significados, identidades e modos de *ser-estar-agir* no mundo que não se interrompem com a destituição do colonizador e, mais do que

isso, como *processo* histórico, ele é contínuo. O exemplo mais evidente disso pode ser notado na linguagem – lembremos do projeto nacional de Policarpo Quaresma, que, ao evocar a brasilidade, sugere ao parlamento a adoção do tupi-guarani como língua. Apesar do colonizador ter imposto a sua língua, torna-se significativo ponderar o fato de que é nela que se manifesta um dos primeiros atos decoloniais mais subjetivos – para nos ater aos exemplos mais expressivos, do *pretuguês* brasileiro ao *Black English* (*African-American Vernacular English*, *AAVE*), as marcas da africanidade entremeiam um sistema sócio-discursivo e reinventam a língua do colonizador.

Nessa baila, a compreensão de que expulsar os colonizadores não significaria o fim do colonialismo se mostrou uma verdade cada vez mais consistente. Ainda mais contraditório é pensar que, após o fim da colonização, ensejada a tão quista descolonização, as estruturas coloniais e as comunidades que se beneficiavam dessa ordem social se mantiveram no poder, porque, no transcurso histórico-social, isso não resultou na mudança de paradigmas de classes e/ou a redefinição de uma ordem econômica. Por essa razão, Ngũgĩ wa Thiong'o reivindica um quadro social no qual o colonialismo deixa de fazer sentido, sem desconsiderar, no entanto, a problematização do subdesenvolvimento relegado às comunidades subalternizadas. O epicentro dessa presença dominadora é a religião inculcada:

Quanto a Jesus, primeiro eles não conseguiam compreender, pois como Deus permitiria que o pregassem numa árvore? O homem branco falava daquele Amor que superava todo entendimento. Para o homem, não havia maior Amor que aquele, ele lia no pequeno livro preto: dar a vida por seus amigos.

Os poucos que foram convertidos começaram a pregar uma fé estranha aos costumes da terra. Pisavam em lugares sagrados para mostrar que nenhum mal podia recair sobre os protegidos pela mão do Senhor. Dentro em breve as pessoas perceberam que o homem branco adquirira imperceptivelmente mais terra para preencher as necessidades crescentes de sua posição. Já demolira a cabana de teto de palha e construía um prédio mais permanente. Os anciãos da terra protestaram. Eles olharam além da cara sorridente do homem branco e de repente viram uma longa fila de outros estrangeiros avermelhados, que traziam não a Bíblia, e sim a espada.

Waiyaki e outros líderes guerreiros empunharam armas. A cobra de ferro de que falara Mugo wa Kibiro serpenteava depressa em direção a Nairóbi para a completa exploração do interior. Poderiam eles mudar seu curso? A cobra grudava na terra, rindo desdenhosamente dos esforços deles. O homem branco, com varas de bambu que vomitavam fogo e fumaça, contra-atacou; seu riso ameaçador permaneceu ecoando no coração das pessoas muito tempo depois de Waiyaki ter sido preso e levado para a costa, com pés e mãos amarrados. Depois, assim dizem, Waiyaki foi enterrado vivo em Kibwezi, com a cabeça em direção ao centro da terra, um lembrete vivo àqueles que, em anos vindouros, talvez desafiassem a mão da mulher cristã, cuja sombra protetora se projetava agora tanto sobre a terra quanto sobre o mar.

Na época ninguém notou; mas olhando para trás podemos ver que o sangue de Waiyaki continha uma semente, um grão, que fez nascer um movimento cuja força principal nascia dali para a frente de uma ligação com a terra (Thiong'o , 2015, p. 28-9).

Jesus é a figura central instrumentalizada para a intermediação cultural entre missionários brancos e os nativos *gikuyu*. A comunidade que estava às vias de ser colonizada contrapôs o sentido do assassinato do messias, não compreendendo como tal fim poderia ser atribuído à pessoa mais importante daquela ordem teo-ontológica, sendo ao mesmo tempo *filho de Deus*. Por sua vez, o que os homens brancos alegavam era que o Amor superava qualquer entendimento – como escreveu João Cabral de Melo Neto, "o amor comeu meu nome, minha identidade, meu retrato". Nessa batalha discursiva, as transformações culturais silenciosamente serpenteavam a estrutura daquela comunidade, transformando-a em um objeto da colonialidade. Os poucos homens convertidos ao cristianismo pisavam em lugares sacralizados pelos nativos para simbolizar uma ruptura ontológica da terra sagrada, alegando que nada poderia lhes acontecer porque estavam resguardados pela pretensa proteção divina. Enquanto isso, os brancos ocupavam aquela terra, desapropriando os verdadeiros herdeiros e transformando aquela paisagem comunitária.

Do ponto de vista narratológico, ao passo que constitui-se a narrativa, algumas figuras são conotadas: a cruz é uma árvore; o livro preto, a Bíblia; a cobra (ou serpente) de ferro é a ferrovia, o trem; as varas de bambu que vomitavam fogo e fumaça, armas. A temática do trem, ou da "serpente de ferro", aparece mais à frente como realização espectral divinatória de um vidente em Thabai:

Os homens, mulheres e crianças abandonaram Thabai por uma semana inteira quando a serpente de ferro, prevista pelo vidente *gikuyu*, apareceu pela primeira vez na região, eles guardavam um discreto silêncio. Correram buscando refúgio nas serranias vizinhas, assim corre o caso, e só voltaram aos poucos, e, assim mesmo, com cautela, depois que os guerreiros espiões, armados de lanças e simis, trouxeram a notícia de que a serpente era inofensiva, e que os próprios estrangeiros vermelhos pegavam nela (Thiong'o , 2015, p. 100).

Essas assimilações apresentadas se relacionam mais à imagem constituída pelas comunidades, que, até então, parecia não ter tomado conhecimento desses objetos. Ocorre que, na descrição anterior, o narrador apresenta o uso de armas (*arms*, no original) empunhadas por Waiyaki e outros líderes guerreiros, o que sugere que não eram objetos de todo desconhecidos ou, ao menos, que não eram de fogo. Há dois mundos representados sobre os mesmos objetos conforme aquele que os observa. Há duas formas de compreender o entorno. Há, senão, duas relações com o meio. Ngũgĩ wa Thiong'o articula não apenas perspectivas narratológicas do colonizador em

contraposição à do colonizado, ele articula ainda formas de apresentar um contexto através do qual a descolonização se realiza. E ao fazê-lo, o autor elabora um outro sentido sobre os frutos da colonização, ou melhor, sobre aquelas marcas, aqueles "vestígios deixados pela violência colonial", como observou a intelectual afro-estadunidense Christina Sharpe. Por meio dessas marcas poderíamos nos fazer outras perguntas. A descolonização representa o fortalecimento das culturas autóctones, sem exercer fuga ao desenvolvimento social? Descolonizar os territórios *gikuyu*, e, por extensão, o Quênia, é deixar de reivindicar um quadro em que a economia favoreça o bem-viver dessas comunidades e culturas tradicionais? Ou ainda, em que medida o colonialismo produz o subdesenvolvimento, explora os territórios, as culturas e as comunidades, e reforça a ideia de que o continente africano se mantém alheio ao desenvolvimento social mundial, de maneira rudimentar e estrangeira às tecnologias humanas? É possível redefinir o pensamento ocidental de que aquele território africano abriga comunidades que fazem uso de armas, sem ao menos nomeá-las? Em que grau o aspecto mitológico favorece um olhar ainda utópico das relações sociais no continente africano e em suas comunidades tradicionais?

A ironia desenvolvida por Ngũgĩ wa Thiong'o nesse romance se revela à medida que o autor propõe uma justaposição ideológica desses paradoxos que não se sustentam estruturalmente, pois, ao apresentar um panorama histórico-social queniano, algumas personagens se descaracterizam politicamente no transcurso da independência e outras se mantêm atreladas a um projeto caduco de restituição de poder pela narrativa histórica de um passado africano congelado. A compreensão histórica em torno da qual gravitam essas narrativas se compõe por ações cotidianas associadas à luta e ao trabalho com a terra. Quando, a título de exemplo, Mugo mata um dos poucos familiares vivos (a sua tia Waitherero), a sua principal indagação é sobre como ele sobreviveria sozinho. A resposta é o trabalho:

Ele se dedicou à terra. Trabalharia, suaria e, por meio da riqueza e do sucesso, obrigaria a sociedade a reconhecê-lo. Para ele então era um consolo o próprio ato de cavar a terra: enterrar as sementes e observar as folhas verdes fazendo força para romper o solo, cuidar das plantas até que amadurecessem, e depois a colheita; essas coisas faziam parte do mundo que ele criaria para si mesmo e formavam o pano de fundo contra o qual seus sonhos voavam alto até o céu (Thiong'o, 2015, p. 25).

Observação a se preponderar é de que, pela acepção apresentada, a correção social se realiza pelo trabalho agrícola. Dedicar-se à terra, plantar, suar, colher, produzir são algumas das etapas que obrigariam a sociedade a "reconhecer" a personagem, graças à sua riqueza e ao seu sucesso – ambos

emparelhados à hipótese de que quanto mais trabalho empreender, mais renda há. Por conseguinte e mais complexamente, a luta pela terra representaria um primeiro passo para a mudança de paradigma de uma nação que se vê disruptiva às estruturas econômicas desenvolvidas pelo colonialismo. E, ao longo da narrativa, esse trabalho sobre a terra indica uma guinada social decolonial.

A disparidade entre formas de trabalho e acúmulo de riquezas é melhor compreendido quando se comparam as dinâmicas de vida social tendo por intersecção o dispositivo de racialidade, porque, ao se questionar sobre "quem" ou "o que" representaria a colonialidade, ou a estrutura social de poder, difícil seria não ter como resposta primária e imediata a assimilação àquilo que Cida Bento denomina como o "pacto da branquitude", isto é, as alianças políticas vinculadas ao arcabouço simbólico e material que privilegia socioeconomicamente uma elite definida (em síntese, europeus colonizadores e seus descendentes).

No Quênia, as estratégias de resistência à colonialidade podem ser avaliadas a partir de algumas perspectivas – uma que vincula o fim do colonialismo à expulsão do branco, e outra, que procura reestruturar as formas de política social. Para analisar a primeira perspectiva, faz-se necessário conjecturar o empreendimento do movimento de Insurgência Mau-Mau, liderança revolucionária que, desde a década de 1950, se propunha a expulsar os ingleses do território queniano e ocupava as matas estrategicamente. No romance, a floresta é um território transitório alheio à prisão e à presença inglesa, refugiando guerreiros opositores e integrantes do Movimento durante o processo de luta armada:

O posto foi incendiado e os homens de Kihika voltaram correndo para a floresta, com novos suprimentos de armas e munição para continuar a guerra numa escala jamais sonhada nos dias de Waiyaki e o jovem Harry.

As pessoas passaram a conhecer Kihika como o terror do homem branco. Diziam que ele podia mover montanhas e evocar o trovão do céu.

Puseram sua cabeça a prêmio.

Quem trouxesse Kihika, morto ou vivo, receberia uma enorme soma de dinheiro.

Um ano depois, Kihika foi capturado sozinho na beira da floresta de Kinenie.

Essa notícia merecia crédito? O homem que movia árvores e montanhas, o homem que conseguia se arrastar quinze quilômetros na areia e no mato cheio de espinhos, certamente estava além do alcance do braço do homem branco.

Kihika foi torturado. Alguns dizem que enterraram um gargalo de garrafa no seu ânus enquanto os homens brancos do Setor Especial tentavam arrancar dele os segredos da floresta. Outros dizem que lhe ofereceram muito dinheiro e uma viagem de graça à Inglaterra para apertar a mão da nova mulher no trono. Mas ele não falava.

Kihika foi enforcado em público, num domingo, no mercado de Rung'ei, a pouca distância de onde ele antes estivera clamando por uma chuva de sangue para irrigar a

árvore da liberdade. *Uma força conjunta do exército e da polícia obrigou a chicotadas as pessoas de Thabai e outras serras a irem ver o rebelde pendurado na árvore, como lição.*

O Movimento, contudo, permaneceu vivo e cresceu, como se dizia, sobre as feridas dos que haviam sobrevivido a Kihika (Thiong'o, 2015, p. 34-5. Grifos meus).

Os combatentes do Movimento se refugiaram nas florestas, levando armamento e munição. Um de seus líderes se tornou figura central e inimigo das forças militares inglesas. Enforcado em uma árvore, Kihika, mesmo morto e exposto como lição, gerou um sentimento que fortaleceu a luta do Movimento. Mais à frente, passou a representar um herói que escapou do longo braço do homem branco, escolhendo a floresta como fim, o que caracteriza certa estratégia quilombista. A diferença mais expressiva é que, nesses espaços sociais das matas, não se firmaram sociedades, diferentemente do que ocorreu nas Américas, porque o intuito, em essência, era de tornar o sentido da guerra mais vinculado à vida social fora das matas nos espaços rurais e urbanos. Isso se explica, em partes, pelo fato de que o aspecto definidor de paradigmas socioeconômicos desiguais é também evidenciado em outro momento da narrativa, quando, ao ser questionado pelo reverendo Jackson sobre o sentido do movimento que se faz na luta armada e sobre a estratégia de violência nas matas, o general R. responde:

"O branco andava de carro. Morava numa casa grande. Seus filhos iam ao colégio. Mas quem arava a terra que dava café, chá, piretro e sisal? Quem cavava as estradas e pagava impostos? O branco vivia na nossa terra. Comia do que cultivávamos e cozinhávamos. E até as migalhas de sua mesa, ele as jogava para os seus cachorros. Foi por isso que fomos para a floresta. Quem não estivesse do nosso lado estava contra nós.

Foi por isso que matamos nossos irmãos negros. Porque, por dentro, eles eram brancos. E já sei que essa guerra ainda não terminou. Conquistamos a Uhuru hoje. Mas o que significa 'Uhuru'? Está contido no nome de nosso movimento: Terra e Liberdade. Que o Partido que hoje governa a nossa terra se dedique novamente aos ideais pelos quais nossa gente deu a vida. O Partido não pode jamais trair o Movimento. O Partido jamais pode trair a Uhuru. Jamais poderá vender o Quênia de novo para o inimigo! Amanhã perguntaremos: onde está a terra? Onde está a comida? Então que essas coisas sejam feitas agora, porque não queremos outra guerra... mais sangue nas minhas... nas nossas mãos..." (Thiong'o, 2015, p. 271).

O ambiente em que se transcorre a narrativa está descrito pelas relações sociais subjacentes da dominação colonial: a soma dos fatores não bate – "o branco andava de carro", "morava em uma casa grande", "seus filhos iam ao colégio", "comia do que" cultivavam e cozinhavam os negros, os quais aravam "a terra que dava café, chá, piretro e sisal", cavavam as estradas e pagavam impostos. Quem usufruía do valor atribuído ao trabalho não era quem o realizava. O questionamento apresentado pela personagem integrante do Movimento relaciona a cessão de um bem-viver, convivendo nas matas, em nome de um projeto mais complexo. O ato compensatório de estar em



risco, entre animais selvagens, em condições precárias, é o de poder viver melhor nas cidades, almejado pelo projeto decolonial, podendo usufruir daquilo que o branco denomina por direito. Compreende-se dessa forma a concepção de exploração e justifica-se a formação do movimento de guerrilha armada nas matas.

A segunda perspectiva de análise sobre a destituição colonial, no Quênia, se exemplifica no trecho supracitado. "A guerra ainda não acabou". Conquistaram, enfim, a Uhuru, ou o princípio de liberdade, em suaíli, unindo-a à terra. Cabia, a partir desse momento, colocar em prática os ideais "pelos quais nossa gente deu a vida". O caminho a se trilhar seria a defesa por um território livre da presença colonial e, ao mesmo tempo, equânime para que as populações que o compõem pudessem viver (e produzir, se assim lhes conviesse) em plenitude. A fusão dinâmica entre as perspectivas ideológicas vinculadas à luta contra-colonial se realiza após o estabelecimento de uma mudança paradigmática na defesa dos direitos sociais. Por isso mesmo que, ao relacionar as experiências quilombolas, *palenqueras*, *marrons*, africanas e afro-diaspóricas, a elaboração ideológica deve evocar um complexo sistema político-social que mitiga os efeitos irreparáveis da dívida colonial. Uma das reivindicações pós-Abolição formal foi a de uma reforma agrária, compreendendo que o trabalho desenvolvido pelas populações escravizadas não poderia ser relativizado ou esquecido, e que, no âmbito da jurisdição, as terras sobre as quais esses sujeitos trabalhavam também seriam suas de direito. Nesse sentido, a luta pelo direito à terra<sup>133</sup> e por uma cadeia de produção mais equânime tornou-se uma das principais pautas em nome da integração social de recém-libertos nas Américas e não deixou de ocupar o debate no cenário africano. O trabalho no campo e as mudanças climáticas são igualmente pontos a serem abarcados por essa problemática em defesa dos direitos sociais.

---

<sup>133</sup> Ver: MELO, Israel Victor de. "Ser-parir pela terra": autonomia negra e o espaço natural. PETROT, Paulo Petronílio (Org.). *Escrituras pretas de [r]existências: narrativas, rebeldias e vidas teimosas*. São Luís: Editora da Universidade Estadual do Maranhão, 2023.

## **ORDEM SISTÊMICA**



*On Gaama Burial Canoe, Aboikoni family members dance.* Asindooipo, Suriname, 2014. Nicola Lo Calzo.  
Acervo digital do artista.

Disponível em: <[www.nicolalocalzo.com/fr/kam/view/3/obia#group9-17](http://www.nicolalocalzo.com/fr/kam/view/3/obia#group9-17)>

## ***Capítulo 4: Relacionar-se com as matas***

### FLORESTA

O sol vai entrando na floresta  
desvirginando o espaço  
afagando  
acariciando  
numa ânsia tropical  
abrasadora  
e a floresta toda se ilumina  
e se abre  
e se perfuma  
num erotismo selvagem  
de acasalamento  
entre África e o sol.

*Aromas de cajamanga* (2009), de Olinda Beja

Solo fértil, que não se desgasta com o passar do tempo, tem um manejo de quem cruza por  
quintais, roças e florestas entendendo que ninguém governa tudo aquilo sozinho.

*Planta oração* (2022), de Calila das Mercês

*Nas matas, aqueles homens e aquelas mulheres teceram sua liberdade. E lá, se refugiaram, entre outros animais, plantas e minerais. O que, para algumas pessoas, seria um espaço hostil e inculto, incivilizado e impenetrável, para outras, se tornou um sistema que escapa à ordem social dominante. Os Quilombos passaram a representar, no plano ideológico, uma perspectiva de vida e de liberdade, para quem habitava as matas, e mesmo para quem fora delas estivesse.*

*A guerra, no entanto, não acabou. Da luta nasceu uma esperança – a de que uma mudança social pudesse reaver as atrocidades cometidas outrora pelos europeus colonizadores. A espera se manteve, continuamente.*

\*

Sem tornar as experiências quilombolas essencializadas ou mesmo generalizantes, argumento que, por meio da descrição de um processo fraturado<sup>134</sup> do colonialismo, pode-se compreender um modo relacional que sugere outras formas de estar no mundo, nos contextos de degradação, de um lado, e de proteção naturais, do outro.

Enquanto equiparam-se, em especial, nossas experiências bio-histórico-sociais de alimentação e de cura, compreende-se uma dependência contínua da espécie humana com as demais. E ao descrever a operação biológica que envolve nossa condição genuína de dependência, o intuito é expor a contradição epistemológica – "degradar aquilo do qual dependem os humanos" – que funda a pretensa legitimidade da colonialidade como prática social. Ou seja, os movimentos de ascensão depreciativa e degradante dos meios, espaços e territórios naturais, que se aprofundaram no estabelecimento da "modernidade histórico-social" e da colonialidade como prática, implicam a solidificação da estrutura na qual se desenvolve certa "crise ambiental", que atinge todo um sistema natural interconectado, sem o qual não haveria a espécie humana. Do ponto de vista ontológico, o paradoxo do exercício colonial que mais cinde essa relação natural é aquele que torna essa dependência interespecie uma articulação descaracterizada, resultado dos processos de industrialização massiva. Pela disposição social estabelecida pelo processo colonial, a título de

---

<sup>134</sup> Malcom Ferdinand (2022) se refere a um problema central da crise ecológica, o da "dupla fratura": "Por um lado, a fratura ambiental decorre desta 'grande partilha' da modernidade, a oposição dualista que separa natureza e cultura, meio ambiente e sociedade, estabelecendo uma escala vertical de valores que coloca 'o Homem' acima da natureza" (Ferdinand, 2022, p. 24. Grifos do autor). "De outro lado, figura uma fratura colonial sustentada pelos ideólogos racistas do Ocidente, com seu eurocentrismo religioso, cultural e étnico, bem como seus desejos imperiais de enriquecimento, cujos efeitos se manifestam na escravização dos povos originários da Terra, nas violências infligidas às mulheres não europeias, nas guerras das conquistas coloniais, nos desenraizamentos do tráfico negreiro, no sofrimento dos escravizados, nos múltiplos genocídios e crimes contra a humanidade" (Ferdinand, 2022, p. 26).

exemplo, quem planta e colhe não é necessariamente a mesma pessoa que consome o alimento. Nessa "lógica", alimentar-se não mais se caracteriza como uma ação inseparável do contato com os meios naturais e outras espécies, e ainda, torna-se a base de um pilar econômico social – vale lembrar que as indústrias vinculadas à agricultura e à pecuária figuram entre as principais de tantas sociedades. Essa descaracterização relacional entre espécies acaba por produzir uma "crise ambiental" alegórica, pois, percebida timidamente, seus efeitos são especulados para uma saída que mais aprofunda as desigualdades do que o seu contrário.

Ao tomar como exemplo algumas das experiências histórico-sociais quilombolas, demonstro como essas comunidades não se descaracterizaram como humanas e, ao mesmo tempo, desenvolveram uma lógica que supera o sentido colonial de hierarquização das relações naturais. Sem reforçar certo relativismo cultural, procuro destacar as estratégias políticas empreendidas por essas populações que desmantelaram processos coexistentes de desumanização e inferiorização biológica, fortemente idealizados, na colonização, tendo por alternativa sua integração ao meio à mesma proporção em que se estabeleceram como sujeitos bio-psico-histórico-sociais. Nos termos de Ferdinand (2022), "Longe de significar 'agrupamentos de humanos', como quer o uso corrente, as palavras 'assentamentos', 'quilombos', 'mocambos' ou '*palenques*' representam, sobretudo, comunidades humanas e não humanas que escapam do habitar colonial da escravidão" (p. 175. Grifos do autor). Por essa razão que gostaria de problematizar alguns aspectos importantes que posicionam essa relacionalidade entre espécies, a partir da perspectiva quilombola, e alguns efeitos sociais posteriores à consolidação das estratégias políticas quilombistas, notadamente, por meio daquilo que resulta das culturas e, enfim, da implicação produzida no seio do dismantelo ambiental, entendendo que

A utopia da ecologia política quilombola esbarra, no entanto, no limite da ilusão de uma vida completamente fora do mundo colonial. Paradoxalmente, a fuga do mundo colonial não permite que se escape dele. Se a fuga quilombola coloca em prática as possibilidades de outro mundo e de outra maneira de habitar a Terra, ela não instala os quilombolas em um lugar fora-do-mundo e fora da Terra. Essa ilusão é quebrada pela primeira vez no que se refere às necessidades materiais da experiência de autonomia dos quilombolas. Se quilombolas criam e constroem para si uma parte de seus utensílios, o resto provém necessariamente da *plantation*, da oficina ou, ainda, da cidade colonial. Eles têm de levar tudo consigo no momento da fuga ou de se abastecer regularmente (sobretudo de armas e munições), correndo o risco de serem capturados. Além da pequena viabilidade das comunidades quilombolas por causa do desequilíbrio entre o grande número de homens e o pequeno número de mulheres, essa dependência constituiu sempre um limite a ser levado em conta em suas experiências (Ferdinand, 2022, p. 179. Grifo do autor).

É sobre essa complexidade utópica da política ecológica quilombola que gostaria de arguir. Para tanto, passo a demonstrar alguns dos traços culturais mais preponderantes que se consolidam através e a partir da hibridização das culturas africanas e ameríndias nas Américas e que se caracterizam pelo sentido conferido aos vegetais, bem como pelo desenvolvimento de tecnologias sociais mais complexas.

#### 4.1 Da relação com os constituintes vegetais

Não limitando-se à alimentação ou às matas que camuflaram essas comunidades de fugitivos e libertos, nos contextos africanos, afro-brasileiro e quilombola, a relação com os vegetais extrapola o seu uso restritivo. Além das árvores sagradas, outros constituintes vegetais serão instrumentalizados. Da raiz, extrai-se o sumo, preparam-se farinhas, extratos. Do tronco, a canoa, pilões, móveis, utensílios, tambores, atabaques dos quais produz-se a musicalidade, para o trabalho e para o sagrado. Das folhas, unguentos, banhos que energizam, chás que aliviam, curam, envenenam. Das sementes, trazidas nas raízes dos cabelos, o cultivo e o manejo. Variadas são as relações, múltiplos são os saberes.

##### a) Das raízes

Muitos são os símbolos em torno das raízes. Diz-se de uma "raiz do cabelo", a "raiz da vida", "raiz do problema", as "raízes da nação", "raiz quadrada"... cada qual assimilando-se à estrutura vegetal. Em linhas gerais, as principais funções atribuídas às raízes, segundo Peter Raven *et al.*, em *Biologia vegetal*, são fixação, absorção, condução e armazenamento – aspectos que se diferenciam dos sentidos sugeridos fora do campo das ciências naturais. No campo dos estudos sobre identidade e culturas, a raiz é, comumente, atribuída como evocativo para designar origens: "as raízes"  $\cong$  "as origens", "a identidade", "a história"<sup>135</sup>. Um elemento vegetal que compõe, dessa forma, figura simbólica enunciativa.

A poeta são-tomense Olinda Beja, em *Aromas de cajamanga*, ao atribuir determinado processo, recorre à ideia de raiz como parte da força de resistência da planta, possível de ser tomada como estratégia política de subversão:

---

<sup>135</sup> A mero título de exemplo, *Raízes do Brasil*, em cujo prefácio de Antonio Candido consta "Sérgio Buarque de Holanda analisa os fundamentos do nosso destino histórico, as "raízes", aludidas pela metáfora do título, mostrando a sua manifestação nos aspectos mais diversos, a que somos levados pela maneira ambulante da composição, que não recusa as deixas para uma digressão ou um parêntese, apesar de a concatenação geral ser tão rigorosa" (Candido *in* Holanda, 2014, p. 14).

## RAÍZES

Há rumores de mil cores enfeitando o espaço de gorjeios infantis  
transportando aquele abraço de árias juvenis  
árias que perduram na mensagem  
da nossa voz e da nossa imagem.

São rumores de tambores  
repercutindo a esperança de olhares inquietos  
toada de lembranças  
liturgia de afetos.

São rumores maternais  
presos à terra que nos diz  
que só o maior dos vendavais  
arranca da árvore a raiz.  
(Beja, 2009, p. 52)

A sequência temática do poema inicia-se pelos rumores, os quais, enfeitando o espaço dos cantos de pássaros, transportam um abraço, antes cantado, nas vozes e imagens do eu-poético (definido no plural, denotado pelo adjetivo possessivo que antecede cada um desses lexemas). Tambores se somam ao canto e repercutem a esperança de olhares inquietos. Rumores maternais, presos à terra, que enunciam, portanto, que somente um grande vendaval arranca a raiz da árvore.

Do ponto de vista simbólico, o "maior dos vendavais"<sup>136</sup> se opõe à rigidez-fixa das raízes das árvores. Há, ainda, um elemento de restrição que comporia, assim, no poema, a assimilação da raiz como unidade de resistência – o "só" do verso "que só o maior dos vendavais", acaba por produzir, então, um efeito restritivo que demarca uma posição de força às raízes. Nisso tudo, há uma relação que se estabelece entre seres naturais: de um lado, a árvore, fixa e resistente, resiliente, presa à terra por suas raízes; do outro, o maior dos vendavais, a força dos ventos, o deslocamento violento de massa de ar. Força de fixidez *versus* força de mobilidade. O efeito provocado pelo poema "Raízes" compõe a marca expressiva que acompanha toda a antologia da poeta são-tomense, a de vincular as articulações estético-linguísticas de sua produção lírica a formas de vida político-social. Por isso, considerar que os signos "vendavais" e "raiz" estejam vinculados a dinâmicas de resistência política não parece ser um caminho infrutífero. Isso se expressa de modo mais evidente quando levamos em

---

<sup>136</sup> Por esse vetor, Malcom Ferdinand problematiza as políticas estatais relacionadas às catástrofes ambientais, tidas como "naturais", e propõe o conceito de *política do ciclone colonial*, ou "o conjunto de estratégias e tramoias que transformam as catástrofes, em parte naturais, nos eventos lucrativos que reforçam os fundamentos coloniais do mundo, incrementam a riqueza dos senhores e exacerbam as sujeições e as perturbações dos escravizados" (Ferdinand, 2022, p. 86).



conta determinada "filosofia política das raízes", ou o estabelecimento de alianças cooperativo-estratégicas.

Em "Raízes do subsolo" (terceiro capítulo de *A planta do mundo*), Stefano Mancuso propõe uma inversão de paradigmas teóricos, ao sugerir que uma das forças mais marcantes que dão forma à vida é a cooperação, e não as leis de luta pela sobrevivência, competição ou aquela de predador-presa, fortemente vinculadas à evolução dos seres vivos. O que ele observa é que, no domínio das plantas, parece mais razoável considerar a cooperação como característica comum de práticas relacionadas entre espécies distintas. Para isso, ele coaduna os estudos de Martin Bader e Sebastian Leuzinger, da Nova Zelândia – a respeito de um toco de kauri (*Agathis australis*), o qual, mesmo sem folhas, curiosamente, permanecia vivo – os relatos do físico, botânico e fisiologista francês René Joachim Henri Dutrochet (1833) – sobre os tocos vivos (abeto-prateado, *Abies alba*) e, por fim, os estudos de Barry Graham e Frederick Herbert Bormann (1960) – os quais produziram uma lista com mais de 150 espécies de árvores nas quais evidenciam-se cientificamente determinada enxertia de raízes. O fato mais intrigante para o botânico italiano é que esses pesquisadores neozelandeses registraram um elemento vegetal que mantinha a planta viva, diferente da concepção básica de que são as folhas que permitem às espécies vegetais sintetizar nutrientes, se hidratar e, assim, fazer o processo de fotossíntese. A explicação é que outras árvores estavam cooperando, por meio de um sistema de enxertia radicular, para que o toco estivesse nutrido e hidratado. Ou seja, por entre raízes, as plantas podem criar um sistema complexo de comunicação e cooperação – para além, evidentemente, das possíveis trocas mediadas pela rede de fungos:

Não se trata de árvores isoladas, e sim de enormes comunidades conectadas que, por meio das raízes, trocam nutrientes, água e informações. Comunidades extensas que, não raro, podem até incluir plantas de diferentes espécies e que baseiam sua possibilidade de sobrevivência mais na cooperação do que na concorrência. (Mancuso, 2021, p. 55).

Segundo o autor, é possível interpretar de algumas formas a objetividade dessa cooperação entre seres de espécies distintas, levando em conta que apenas os seres humanos se caracterizam por desperdiçar recursos e, portanto, a árvore saudável não desperdiçaria nutrientes e água com o toco. Para ele, uma das mais prováveis interpretações é que a árvore saudável poderia expandir o seu sistema radicular e, em uma circunstância adversativa, teria mais vantagens, podendo se nutrir de forma mais ampla. Entre outras, a explicação mais evidente, para ele, é que esse sistema de enxertia radicular ofereceria "a vantagem mais óbvia de todas: o aumento da estabilidade das árvores"

(Mancuso, 2021, p. 60), cada vez mais necessária para responder às mudanças climáticas e aos eventos naturais, coincidindo fortemente com o poema de Olinda Beja.

Ngũgĩ wa Thiong'o toma as raízes como termo assimilatório de consumo à mais profunda das pilhagens coloniais, tornando-as elemento de figura de linguagem em que se contrapõe organicidade social e intervenção depreciativa extrema, no ato em que se esgota aquilo que os colonizadores ensinam como recurso. Porque, se as raízes funcionam como um sistema de armazenamento, entremeadas à terra, arquivam e guardam aquilo de mais primário para a vida vegetal e, por vezes, chegam a ser consideradas descartáveis. Passando para o plano sociológico, as raízes das comunidades tradicionais são consumidas pelo processo colonial. No romance, os europeus tomaram a terra dos africanos. Os primeiros, representados pelas escolas de missões, e assimilados como insetos, devoraram "tanto as raízes como o talo da sociedade *gikuyu*":

O interesse de Kihika pela política começou quando ele era um menino pequeno e se sentava aos pés de Warui, *ouvindo casos de como a terra havia sido tomada dos negros*. Isso foi antes da Segunda Guerra Mundial, isto é, antes de os africanos serem recrutados para lutar ao lado da Inglaterra contra Hitler numa guerra que nunca pertenceu a eles. Warui precisava apenas de um ouvinte: contou os feitos de Waiyaki e outro guerreiros que, pelos idos de 1900, haviam sido mortos na luta para expulsar os brancos da terra; do jovem Harry e do destino que sobreveio à procissão de 1923; de Muthirigu e as escolas das missões que proibiram a circuncisão para *devorar, como os insetos, tanto as raízes como o talo da sociedade gikuyu* (Thiong'o, 2015, p.113. Grifo meu).

O que se vê é que esses elementos vegetais são destruídos, corroídos, perdendo sua força na disputa contra os insetos. Implícitos, nessa caracterização, estão os modos de dominação. Aquele que violenta e descaracteriza a ordem orgânica é o inseto, devorador; aquele que é vitimado pela devoração, o vegetal. Nessa luta, a ação de devoração é o ato colonial em si, alegorizado pelo meio através do qual os colonizadores, ou os insetos, o realizam, isto é, pelo vetor da cultura – materializado nas escolas das missões. A terra sob a qual a planta se enraíza não pertence mais à sociedade *gikuyu*, e sim, aos ingleses. A estrutura colonial torna-se um desastre, um grande vendaval.

Ainda no espectro assimilatório das narrativas, por outro lado, a caracterização solidária e comunitária entre os vegetais, graças às suas raízes, conforme descrito por Stefano Mancuso (2021), aparece ilustrada no romance *Senhores do orvalho*, em que se prefigura uma forma de organização de trabalho rural coletivo, o *cumbite*<sup>137</sup> (*konbit*), compreendido como fundamental para a construção de um projeto solidário. Nesse sistema de cooperação mútua, agricultores e agricultoras contribuem

---

<sup>137</sup> *Cumbite* é o título da primeira adaptação do romance para o cinema, em 1964, dirigido por Tomás Gutiérrez Alea.

com o manejo agrícola, em um esquema de alternância de trabalho sobre a terra de seus vizinhos e vizinhas. Cantam, tocam instrumentos e ecoam a filosofia de que o trabalho árduo pode ser suavizado se toda uma comunidade contribuir para realizá-lo (*Figura 8*). A reunião proposta para o trabalho sobre a terra, coletivamente, alcança o estatuto de uma comunhão partilhada entre essas comunidades rurais, ao passo que se veem como essenciais para aquela ordem social: "Casamajor Beaubrun, sua mulher Rosanna e seus dois filhos os cumprimentavam. Diziam: irmãos, obrigado, sim; questão de polidez, porque serviço se presta de boa vontade; hoje lavro seu campo, amanhã você lavra o meu. A ajuda mútua é a amizade dos infelizes, não é?" (Roumain, 2020, p. 5). O aspecto político do *coumbite* pode ser observado a partir da compreensão que se tem de uma aliança criada por essas comunidades agrícolas, no Haiti, pois, revelados os contextos de desigualdade socioeconômica, esses sujeitos deliberaram essa forma de trabalho como possibilidade comunitarista de vida social – a "amizade dos infelizes".

Figura 8 – "Coumbite" (1953), de Castera Bazile



Fonte: Portal eletrônico *Haitian Art Society*<sup>138</sup>

<sup>138</sup> Disponível em: <<https://haitianartsociety.org/coumbite-konbite-communal-fieldwork-1953>>. Acesso em: 18 set. 2025.

A percepção da solidariedade política como forma de vida torna-se uma prática alcançável, nessas relações sociais, em contraposição à precarização de direitos sociais dessas comunidades – sobretudo, aqueles associados aos ambientais:

— O que nós somos? Se é uma pergunta, vou responder: pois bem, somos esse país, e ele não é nada sem nós, absolutamente nada. Quem é que planta, quem é que rega, quem é que colhe? O café, o algodão, o arroz, a cana, o cacau, o milho, as bananas, os víveres e todos os frutos, se não somos nós, quem os faz nascer? E apesar disso somos pobres, é verdade, somos miseráveis, é verdade. Mas sabe por quê, irmão? Por causa da nossa ignorância; ainda não sabemos que somos uma força, uma força única: todos os camponeses, todos os negros das planícies e dos morros reunidos. Um dia, quando tivermos compreendido essa verdade, nós nos levantaremos de um extremo ao outro do país e faremos a assembleia geral dos senhores do orvalho, o grande *coumbite* dos trabalhadores da terra para desbastar a miséria e plantar a vida nova (Roumain, 2020, p. 46. Grifo do autor).

A representação em torno dessa prática colaborativa expõe formas de poder hegemônico, opondo-as às estratégias de resistência elaboradas no exercício cotidiano de reação à dominação colonial estruturante. Se é preciso revelar a importância do trabalho agrícola para o país, é igualmente essencial definir quem o faz e sob quais condições, para, enfim, fazer compreender que a distribuição valorada entre renda e trabalho é desproporcional. Cabe, portanto, a esses trabalhadores agrícolas se ajudarem mutuamente. Nessa tangente, mais amplamente, podem formar "o grande *coumbite*", ou a grande revolução, para "desbastar a miséria e plantar a vida nova". Consciência política e instrumentalização das lutas proletárias devem ser basilares para o alcance desse objetivo comum. E é em Manuel, jovem que migra quase que forçosamente para Cuba, para trabalhar nas plantações de cana-de-açúcar, e, anos depois, retorna, que essa expectativa se realiza. Em partes, graças à experiência cubana, ele comunica diretamente aos pares determinada situação política e as alternativas de resistência, liderando um movimento de luta por direitos sociais. Mesmo que não utilizando meios políticos formais e cultos, Manuel acaba por deliberar uma mudança paradigmática, na sua comunidade de origem, para que tenham acesso à água, como resposta à desertificação da região, o que poderia possibilitá-los de produzir:

E depois, se ele encontrasse água, seria necessária a ajuda de todos. Não seria coisa pequena levá-la até a planície. Seria preciso organizar um grande *coumbite* de todos os camponeses e a água voltaria a uni-los, seu hálito fresco dispersaria o odor maligno do rancor e do ódio; a comunidade fraterna renasceria com as plantas novas, os campos cobertos de frutos e espigas, a terra farta de vida simples e fecunda (Roumain, 2020, p. 50-1. Grifo do autor).

Esse projeto só se torna possível se houver a ajuda de toda a comunidade. Ao passo que, na irmandade comunitarista, dispersando rancor e ódio, para constituir, novamente, uma comunidade

fraterna, viria a renascer aquele modo de relação social, "com as plantas novas, os campos cobertos de frutos, a terra farta de vida simples e fecunda". A compreensão de que a contribuição de toda a comunidade poderia rearranjar as formas de resolução do problema hídrico é um indicativo de que a prática solidária potencializa a superação dos enfrentamentos comunitários. Essa forma de expressão de trabalho comunitarista diverge do modelo colonial e capitalista, que encara o trabalho individual como uma condição da vida social e o seu usufruto, coletivamente, só alcança as pessoas favorecidas economicamente e aquelas detentoras dos meios de produção. Em outros termos, o "pretenso benefício do trabalho individual", na estrutura capitalista, está camuflado em uma exploração contínua e aprofundada nas relações sociais. Às pessoas mais ricas, a terra farta de vida simples e fecunda; às mais exploradas e, portanto, menos ricas, muito pouco ou nada.

Essa estratégia de resposta às adversidades interpostas pela lógica de dominação social tem forte característica quilombista, e compreende aquele sentido de Abdias Nascimento, para quem o quilombo "quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial" (Nascimento, 2019, p. 289-90). E mesmo de acordo com Beatriz Nascimento, que argumenta: "no momento em que o negro se unifica, se agrega, ele está sempre formando um quilombo, está eternamente formando um quilombo, o nome em africano é união" (Nascimento, 2018, p. 126). Nos termos da autora, trata-se de "uma organização social de negros, [...] que foi paralela durante toda a escravização. E mais importante ainda, [...] ela se projetou no século XX como uma forma de vida do negro e perdura até hoje" (Nascimento, 2018, p. 129). Ambos os autores consideram que a estrutura quilombola (e quilombista, por conseguinte) tem por base a agregação política, vislumbrando a união entre essas populações. Não apenas no plano político-filosófico, como também no econômico, essas práticas quilombistas têm "sido a adequação [...] do comunitarismo ou ujamaísmo<sup>139</sup> da tradição africana" (Nascimento, 2019, p. 290), pois esse conjunto de valores ético-sociais, "contra a propriedade privada da terra, dos meios de produção e de outros elementos da natureza, percebe e defende que todos os fatores e elementos básicos são de propriedade e uso coletivo" (Nascimento, 2019, p. 290). No romance *Em algum lugar lá fora*, essa é a estratégia empreendida pela comunidade quilombola do Povo. Todos nessa comunidade, à exceção daqueles

---

<sup>139</sup> Neologismo criado a partir de *Ujamaa*, termo em suaíli utilizado para designar "fraternidade" ou "familiaridade", que se refere a um conjunto de valores vinculados ao socialismo africano, especialmente, desenvolvido por Julius Nyerere, intelectual e antigo presidente da Tanzânia. Ver: NYERERE, Julius K. Ujamaa: The basis of African socialism. *The Journal of Pan African Studies*, 1987, vol. 1, n. 1, p. 4-11.

impedimentos por algumas condições, passam o dia trabalhando, exercendo ofícios variados, para construir uma comunidade que se ajuda mutuamente:

Exceto pelos doentes, pelos muito novos e pelos muito velhos, todos no Povo passavam o dia na labuta. Eram treinados para realizar todas as tarefas, desde cuidar de bebês e fazer partos até preparar armadilhas, caçar e cozinhar. Grande energia era dedicada à colheita de cipós e à extração de seus espinhos, à organização do material de acordo com a espessura, para que fossem entregues aos artesãos. Eles criavam cestos, coberturas para telhados de cabanas e cortinas que deixavam passar uma luz difusa e permitiam privacidade. O Povo chegou até mesmo a coser roupas simples com cipós refinados para formarem fios (Asim, 2023, p. 236).

De todos esses aspectos, um genuinamente sistemático a ser considerado é o da ligação com a terra estabelecida por essas comunidades, que a concebe não apenas como recurso, ou como fonte de produção, mas como parte integrante subjetiva: "Eu sou isto: esta terra, e a tenho no sangue. Veja minha cor: parece que a terra soltou tinta em mim e em você também. Esse país é o quinhão dos homens pretos, e todas as vezes que tentaram tirá-lo de nós podamos a injustiça a golpes de facão" (Roumain, 2020, p. 46). Em vista disso, a terra integra a identidade social e o vegetal que dela provém torna-se expressão inerente de formas de vida e pensamento, muito próximo ao contexto de formação de comunidades raizeiras, do Cerrado brasileiro, e de *raízales*, na Colômbia, todas essas denominadas "tradicionais".

A relação preponderante de integração à terra produz como resultado o efeito de uma negação das expressões colonialistas e, por conseguinte, afirma-se uma "luta ecológico-política", pois, conforme Malcom Ferdinand argumenta, "a crítica da destruição dos ecossistemas do planeta está, pois, intimamente ligada às críticas das dominações coloniais e pós-coloniais, assim como às exigências de igualdade" (2022, p. 35). Não é possível, portanto, desconsiderar os sujeitos sociais relacionados às dinâmicas desses ecossistemas, notadamente, quando se projeta um sistema de defesa pelos territórios naturais.

Em se tratando de uma poética da Relação, Dénètem Touam Bona não chega a eleger a raiz, mas, sim, a *lyannaj* (do crioulo *lyan*, liana) o conceito-base para a avaliação de estratégias políticas marrons, assim as definindo: são "práticas de solidariedade e resistência que fazem parte do legado histórico da marronagem – a arte de fuga dos escravizados" (Bona, 2025, p. 14). Isso significa considerar que o conjunto de exercícios de solidariedade no contexto de fuga à opressão escravagista se assimilaria às lianas, trepadeiras, cipós, as quais, em partilha com outras árvores, se ajudam mutuamente, se solidarizam entre si. São aquilo que, em crioulo, "permite formar círculo, formar

corpo junto – *fo nou lyanné, nou an lyannaj*" (Bona, 2025, p. 53. Grifo do autor). Menos conotativa, Saidiya Hartman recria uma estratégia de confronto físico entre pessoas escravizadas e seus perseguidores, em que o uso de um cipó esticado de um lado a outro da estrada permitia despistá-los, fazendo com que seus cavalos tropeçassem e caíssem. Em Louis-Timagène Houat, é graças às lianas que Frême, a personagem fugitiva, consegue alcançar a gruta protegida<sup>140</sup>, e em Jabari Asim, os territórios livres quilombolas são descritos como protegidos de invasores pelas trepadeiras<sup>141</sup>. Assim, observando a trama dos cipós (lianas), Dénètem Touam Bona sugere a consolidação de um território politicamente codificado. Os arabescos formados a partir do entrelaçamento desses vegetais não deixam de desempenhar um papel duplo: o de constituir um território codificado, impenetrável, e o de ligar pontos, vegetais, seres, uns aos outros. A *lyannaj* seria, portanto, a capacidade de se construir um território de geografia indecifrável e, ao mesmo tempo, unir forças de um elemento a outro:

Longe de serem plantas comportadas e inocentes, os cipós desenvolveram, ao longo de sua evolução, toda uma estratégia de embaralhamento capaz de transformar os espaços que percorrem, e seus próprios corpos, em geografias indecifráveis [...]. Fazer do próprio território um espaço criptografado é um dos primeiros ensinamentos dos cipós. E, quando digo "cipós", penso não somente em plantas rastejantes e trepadeiras, mas, de modo mais geral, na potência de aliança e na arte do arabesco do mundo vegetal. Por sua etimologia, liane (cipó, liana) remete a lien (laço, elo, ligação), e justamente os vegetais designados pelo termo liane apresentam a mesma ambivalência que a noção de lien. Os laços nos unem uns aos outros, mas também podem se fechar sobre nós como uma malhadeira. Entrelaçando as árvores e criando uma trama entre suas copas, os cipós - como o micélio em outro plano - trabalham para produzir a floresta tropical como corpo polifônico; no entanto, eles podem igualmente se tornar esses "fios que armadilham o demônio como se fossem uma teia de aranha". (Bona, 2025, p. 44).

Graças a essas práticas estratégicas, é possível "cercar os dominadores com uma fina trama de conjurações contínuas: de fugas e sabotagens à insurreição geral, passando pelas cerimônias místicas e pela assembleia das plantas do *jardim negro*" (Bona, 2025, p. 53. Grifo do autor). Ao observar formas de vida vegetal, procurando compreender as relações estabelecidas entre seres, dos combatentes sertanejos brasileiros aos agricultores haitianos, a estratégia de vincular-se à terra, protegendo-a da catástrofe colonial e opressora, fortificou-se como unidade performática política para uma mudança de paradigmas sociais.

---

<sup>140</sup> "Ele teve a sorte de se agarrar a uma dessas grandes lianas que às vezes vemos ali, como cordas, ao longo da borda de um navio" (Houat, 2023, p. 67. Tradução minha\*) \*Do original: "Il eut le bonheur de s'accrocher à une de ces grosses lianes qu'on y voit quelquefois prendre comme des cordages le long du bord d'un navire" (Houat, 2023, p. 67).

<sup>141</sup> "As infinitas trepadeiras pendentes, que tornavam improvável a passagem de alguém a pé, a cavalo ou de canoa, protegiam o Povo contra intrusos" (Asim, 2023, p. 237).

b) Do tronco

A musicalidade, ao lado da gastronomia, é talvez a linguagem através da qual as presenças africanas e quilombolas melhor tenham se adaptado às manifestações culturais nacionais. Os atabaques, extraídos muitas vezes dos troncos, cobertos por pele de animal, embalam as festas, o *coumbite*, a capoeira e os rituais sagrados. Em *Angola Janga e Cumbe*, são expressão ritualística da gira e a chamada ou anúncio para a guerra, tal qual em *Raíces de amor*, ou mesmo quando para reunir toda a comunidade, o líder Benkos a convoca "na praça principal, com o toque do tambor, alertando que era época de plantar amendoim, batata, mandioca e arroz" (Estrada, 2020, p. 107. Tradução minha<sup>142</sup>). No romance *Haussá – 1815*, os tambores dão o passo para a "luta de Ngola", ou a capoeira, utilizada como estratégia política de formação físico-bélica de guerreiros resistentes. E mesmo fora do contexto de guerra, a energia do toque de atabaque arremata o corpo, criando dança, que se torna expressão interconectada entre seres, sujeitos e entidades – em *O bebedor de vinho de palma*, o Tambor, a Canção e a Dança personificam entidades cósmicas. No *coumbite*, elabora o ritmo das enxadas; na tradição de culto aos ancestrais, é a forma de transe. Considerando as múltiplas formas de expressão corporal, Leda Maria Martins (2021) escreve que "no corpo o tempo bailarina [dança]. E em seus movimentos funda o ser no tempo, inscrevendo-o como temporalidade. Dos gestos primevos é que respira a voz, inspirando nos seres o sopro divino, o hálito originário que circunscreve em torno de si e em si mesmo o sagrado". A relacionalidade entre corpo, memória, tempo e história se inscrevem, conjuntamente, no ato de revelar a energia que transmite o toque no atravessamento de nossas formas:

O *simidor* Antoine levava atravessada a tiracolo a correia do tambor. Bienaimé tomava o lugar de comando diante da fila de seus homens. O *simidor* fazia um prelúdio com batidas breves, depois o ritmo crepitava sob seus dedos. Com um impulso unânime, erguiam as enxadas no ar. Um raio de luz batia nas lâminas: por um segundo, eles brandiam um arco de sol.

A voz do *simidor* elevava-se rouca e forte:

— *A té...*

De uma só vez, as enxadas baixavam com um baque surdo, atacando a pelagem malsã da terra.

— *Femme-la dit, mouché, pinga ou touché mouin, pinga-eh.*

Os homens avançavam enfileirados. Sentiam nos braços o canto de Antoine, as pulsações precipitadas do tambor como um sangue mais ardente.

E de repente o sol aparecia. Borbulhava como uma espuma de orvalho sobre o campo de capim. Honra e respeito, mestre sol, sol nascente. Mais terno e quente do que penugem de

---

<sup>142</sup> Do original: "en la plaza principal con el toque del tambor, alertando que era época de sembrar maní, batata, yuca y arroz" (Estrada, 2020, p. 107).



pintinho no dorso redondo do morro, todo azulado, por mais um instante, na frieza da madrugada. Aqueles homens negros o saúdam com um balanço das enxadas que arranca do céu vivas lascas de luz. E a folhagem rasgada dos pés de fruta-pão, remendada de azul, e o fogo do flamboyant por tanto tempo latente sob a cinza da noite e que, agora, explode numa fogueira de pétalas na orla das algarobas.

O canto obstinado dos galos se alternava entre um terreno e outro.

A fila movediça dos camponeses retomava o novo refrão num só bloco de voz:

*A té*

*M'ap mandé qui mouné*

*Qui en de dans caille là*

*Compè répond:*

*C'est mouin avec cousine mouin*

*Assez-é!*

Brandindo as enxadas de cabo longo, coroadas de raios, e deixando-as cair com violência precisa:

*Mouin en dedans déjà*

*En l'ai-ob!*

*Nan point taureau*

*Passé taureau*

*En l'ai, ob*

Uma circulação rítmica se estabelecia entre o coração pulsante do tambor e os movimentos dos homens: o ritmo era como um fluxo potente que os penetrava até o fundo das artérias e alimentava seus músculos com vigor renovado.

O canto enchia a manhã inundada de sol (Roumain, 2020, p. 5-7. Grifos do autor).

O *simidor* é uma figura central na estratégia de trabalho no campo, porque, de acordo com o glossário do romance, é um "cantador que anima festas, velórios, feiras e que, nos *coumbites*, marca o ritmo do trabalho com seu canto e com o tambor" (Roumain, 2020, p. 150. Grifo do autor). O trabalho desempenhado pelo grupo de homens se inicia após o primeiro anúncio cântico desse cantador, que ecoa: "Ao chão... / A mulher diz: senhor, cuidado para não me tocar". Os outros continuam, seguindo o intento empreendido: "Ao chão / Eu pergunto / Quem está nessa choupana / Compadre responde: / Sou eu com minha prima / Chega pra lá, ô". Seguem: "Já estou aqui dentro / Pra cima, ô / Não há mais touro / Do que o touro / Para cima, ô". Em crioulo, cantam e seguem um ritmo articulado de movimentos corporais e de voz. O sentido da cantiga, ainda que simples, transmite a mensagem de um episódio cotidiano – o de um rapaz que não deseja receber visitas, porque está acompanhado de sua prima, em uma choupana, o que pode indicar uma pretensa relação que se constrói entre os familiares. Por menos garbosa que seja, o objetivo da cantiga se estabelece precisamente nos trabalhadores: "o ritmo era como um fluxo potente que os penetrava até o fundo das artérias e alimentava seus músculos com vigor renovado" (Roumain, 2020, p. 7). Nos termos de Bona (2020),

Ao garantir a sincronia dos gestos, a cadência regular dos esforços, o alinhamento coreográfico dos corpos, o ritmo produz a comunidade fraternal dos *compè*. Essa tradição do trabalho dançado e cantado assumiu, no sul dos Estados Unidos, a forma das *work songs*, matriz do blues. Trabalhar junto é partilhar uma pulsação coletiva, vibrar em uníssonos, comungar num só canto (Bona, 2020, p. 23. Grifos do autor).

No contexto dos palenques, a musicalidade e os cânticos estão presentes em alguns ritos. Pupo Moncholo é a personagem que, em *Changó, el gran putas*, tipifica o "homem do tambor bruxo", sendo aquele que come o coco maduro sem nem ao menos tirar a sua casca. Assim canta:

Yo soy pupo Moncholo  
hijo de Dios y la Diabla  
el hombre del tambor brujo  
quien puede contarle cosas  
de esta vida y de la otra.  
Estoy aquí y estoy allá,  
gusanito en la guayaba  
desde muy verde la puyo.  
Me como el coco maduro  
sin romperle la cáscara.

¡Yo soy Pupo Moncholo  
el hombre del tambor brujo,  
me como el coco maduro  
sin romperle la cáscara!

Cuando templo mi tambor  
desde lo alto, desde el cielo  
me responden los truenos.

Si pongo la media mano  
si la pongo toda entera  
tiembla la madre monte  
tiembla la madre tierra.  
Mitad tapado mitad abierto,  
a los vivos saco de sus casas  
del cementerio los muertos.

¡Yo soy Pupo Moncholo  
el hombre del tambor brujo,  
sin romperle la cáscara  
me como el coco maduro!

Soy la fiebre calentura  
el cantador sin ronquera  
cuando comienzo una historia  
se la cuento toda entera.  
Aquí estoy con mi tambor  
réquete suena que resuena  
alborotando las polleras.  
Acérquense las mujeres,  
tomen asiento las jóvenes

y sus parejas las viejas.

¡Yo soy Pupo Moncholo  
el hombre del tambor brujo,  
sin romperle la cáscara  
me como el coco maduro!

Tengo un pacto con el Diablo  
para las mujeres casadas.  
Con tres golpes, tres golpes  
tres golpes nada más  
a todas las que yo quiero  
contentas y preñaditas  
derechito se van al cielo.  
¡Y a sus maridos celosos tengan cruces, tengan cuernos  
los mando a los infiernos!

¡Yo soy Pupo Moncholo  
el hombre del tambor brujo,  
sin romperle la cáscara  
me como el coco maduro! (Olivella, 2023, p. 135-7).

O aspecto místico do cântico se entremeia à interface realizada de um sujeito que surpreende pela transitoriedade entre formas e dimensões – habita o aqui-acolá, metamorfoseia-se no bicho da goiaba, convoca vivos e mortos, faz tremer a terra, a montanha e, em razão de um pacto com o Diabo, pode acessar a qualquer mulher. Acontece que tudo isso só se realiza quando intermediado pelo "*tambor brujo*". A linguagem dessa transição não pode ser outra que a religiosa-musical. Em razão disso, as práticas sagradas sempre se realizam orientadas pelas energia e dança, transmutadas nos corpos, oriundas do toque do tambor, o qual não se restringe à simples ideia de fruição e deleite subjetivos.

Nos ritos fúnebres, o *lumbalú*, há forte presença dos tambores e dos cânticos:

Em meio à dor que assola a alma da gente, toca-se música para os mortos com o tambor pechiche e os mais velhos entoam os cantos dos mortos, como *Changó kusuto*, *Ngombe Cha Mónica*, *Yantongo*, *María muchacha*, *Ka-lunga lunga mankise*, *Chimakongo*, *Chima luango*, *Sambangole*, *Samba urile*, entre outros, acompanhados pela execução do pechiche tocando *lumbalú*, sexteto, bullerengue e chalupa; da mesma forma, liga-se um aparelho de som ou gravador e toca-se a música favorita da pessoa falecida, seja vallenato, champeta, salsa ou ranchera, que traz grandes lembranças aos amigos que choram de dor, mas ao

mesmo tempo cantam e dançam ao redor do caixão. Nesse ritmo, o dia e a noite passam (Estrada, 2022, p. 132-3. Grifos meus. Tradução minha<sup>143</sup>).

A música objetiva-se sob alguns prismas: o de consolar a angústia psicológica marcada pelo luto da perda de um ente querido e, ao mesmo tempo, o de comunicar os ancestrais sobre a sua chegada. Nessa ordem social, os mais velhos iniciam os cânticos dos mortos, sempre acompanhados pelo tambor *pechiche*, ao longo de um percurso fúnebre de nove dias e nove noites consecutivos, como nos indica Solmey Casseres Estrada.

### c) Das folhas

As folhas são o órgão responsável pela captação da luz solar, conversão em energia química e produção de matéria orgânica – processo comumente conhecido como *fotossíntese* e a partir do qual a planta "se alimenta" (*autotrofia*). Fazem parte do chamado "sistema caulinar":

As folhas – os principais órgãos fotossintetizantes da planta – são sustentadas pelos caules, os quais as colocam em posições favoráveis para a exposição à luz. As substâncias produzidas nas folhas são transportadas para baixo, via floema dos caules, em direção aos sítios onde são necessárias, como regiões em desenvolvimento e tecidos de armazenamento de caules e raízes. Ao mesmo tempo, a água e os íons minerais são transportados ascendentemente, via xilema das raízes, através do caule em direção às folhas (Raven *et al.*, 2007, p. 1073).

Em um contexto antropológico, são utilizadas em circunstâncias variadas, para fins diversos. Naquilo que se refere às práticas tradicionais, tanto de origens indígenas quanto africanas<sup>144</sup>, estão em ritos de cura e misticismo e também na administração de problemas cotidianos: em chás, para aliviar dores; alucinógenas, para revelar o invisível; em banhos de ervas,

---

<sup>143</sup> Do original: "En medio de ese dolor que embarga el alma de la gente, le ponen al difunto música con el tambor pechiche y los ancianos le dan rienda suelta a los cantos de muerto como changó kusuto, ngombe Cha Mónica, yantongo, María muchacha, ka-lunga lunga mankise, chimakongo, chima luango, sambangole, samba urile, entre otros, acompañado del toque del pechiche interpretando son de lumbalú, sexteto, bullerengue y chalupa; de igual forma le prenden un equipo de sonido o grabadora y le ponen su música favorita, bien sea vallenato, champeta, salsa o ranchera, que le trae grandes recuerdos a los amigos que lloran de pesar, pero al mismo tiempo le cantan y le bailan alrededor del ataúd. En ese son transcurre el día y la noche" (Estrada, 2022, p. 132-3).

<sup>144</sup> Especialmente, naquilo que se refere ao princípio do *axé*, "essa força vital ou *axé* é contida e transmitida através de certos elementos materiais, de certas substâncias. Os elementos portadores do *axé* podem ser agrupados em três categorias: 1. 'Sangue vermelho'; 2. 'Sangue branco'; 3. 'Sangue Preto'. O sangue vermelho compreende: a) o do reino animal: corrimento menstrual, sangue humano ou animal; b) sangue vermelho do reino vegetal: azeite de dendê, pós do tronco da árvore, mel, sangue das flores. O sangue branco compreende: a) do reino animal: o sêmen, a saliva, o hálito, as secreções, o plasma (do caracol); b) do reino vegetal: a seiva, o sumo, o álcool, bebidas brancas, principalmente das palmeiras, pó esbranquiçado de alguns vegetais, o *ori*, manteiga vegetal; c) do reino mineral: sais, giz, prata, chumbo. O sangue preto compreende: a) o do reino animal: cinzas de animais; b) o do reino vegetal: o sumo escuro de certos vegetais, o ilú, o índigo, extrato de certos tipos de árvores; c) o do reino mineral: carvão, ferro etc." (Nascimento, 2018, p. 429-30. Grifos da autora).

para reenergizar, benzer, bendizer; como abortivos, venenos, remédios...; em ritos, para atrair ou afastar alguma presença sobrenatural que pode remediar uma situação de angústia ou conflito.

Ao longo do processo de dominação colonial, nas Américas, como demonstra Samir Boumediene (2019), conhecimentos e saberes ancestrais sobre cura intermediada por folhas – e, por conseguinte, por plantas – foram apropriados por europeus, após expedições financiadas pelos impérios coloniais, no intento de ampliar ou reelaborar determinada farmacopeia europeia. O historiador francês avalia processos de introdução de plantas, para a cura de doenças e enfermidades, no contexto europeu, considerando o uso preliminar e anterior de indígenas, nas Américas, e sua posterior presença no mercado além-mar. Dentre as espécies de plantas, estão o tabaco (extraído da *Nicotiana tabacum*), a coca (*Erythroxylum coca*), a quinquina (*Cinchona officinalis*), o cacau (fruto do *Theobroma cacao*), o mate (*Ilex paraguariensis*), o *gaiac* (*Guaiacum officinale*) e o peiote (*Lophophora williamsii*).

Conforme estão, para povos tradicionais, como remédio, estão igualmente, para alguns, como maldição. Levando em consideração a forte presença cristã no processo de colonização nas Américas, as práticas de cura eram vistas como demoníacas, dissidentes das europeias. As atividades de *curanderos*, *guérisseurs*, xamãs eram encaradas como exemplificação de um modo de vida que em muito se diferenciava daquela europeia:

Nas florestas equatoriais ou no deserto mexicano, conquistadores e missionários viam a influência do demônio em todas as formas de adversidade que encontravam: pirataria, canibalismo, práticas sexuais nativas americanas, mortalidade indígena, cobras e inúmeras plantas — coca, peiote, cacau, tabaco, mate, milho. Satanás está em toda parte, mas os sinais da presença de Deus também estão lá, em cada árvore em forma de cruz. (Boumediene, 2019, p. 337. Tradução minha<sup>145</sup>).

Parece ingenuidade ver Deus sob uma forma vegetal. E essa poderia ser a maneira como missionários e cientistas experienciaram um novo mundo: "[Francisco] Hernández<sup>146</sup>, por exemplo, ficou fascinado pela *tlahuelilocaquahuítl*, ou árvore *caragna*, cujas folhas tinham o formato de uma

---

<sup>145</sup> Do original: "Dans les forêts équatoriennes ou dans le désert mexicain, les conquistadors et les missionnaires voient l'influence du démon dans chaque forme d'adversité qu'ils rencontrent: la piraterie, le cannibalisme, les pratiques sexuelles des Indiens, la mortalité indigène, les serpents et d'innombrables plantes – coca, peyotl, cacao, tabac, maté, mais. Satan est partout, mais les signes de la présence de Dieu sont également là, dans chaque arbre en forme de croix." (Boumediene, 2019, p. 337)

<sup>146</sup> Francisco Hernández de Toledo (1515-1587) foi um médico e botanista espanhol que descreveu mais de duas mil espécies de plantas nativas das Américas, especialmente, provindas do México.

cruz" (Cañizares-Esguerra, 2006, p. 126. Grifo do autor. Tradução minha<sup>147</sup>), assim descreve o historiador equatoriano Jorge Cañizares-Esguerra, em *Puritan conquistadors*. O que se nota é que a instituição colonial instaura um modo de pensar, ainda que, aparentemente, ingênuo, e, assim, implica uma conduta de ação sobre o mundo, considerando apenas aquilo que se via como verdade, como legitimação de sua própria manutenção. Ver a cruz, em folhas, torna a narrativa cristã mais propensa à validação social daquele grupo – isso, intermediado pelas formas de poder vigentes. Recriminar o manejo de determinadas plantas perpassa, de igual forma, pelo crivo do poder estabelecido socialmente, como defende Samir Boumediene (2019).

Ao descrever o modo como palmarinos e palmarinas "se aproveitavam das matas", na Serra da Barriga (AL), Edison Carneiro apresenta relação ativa para o *fumo de Angola*. Sob angústia, nos momentos de tristeza, banzo, com saudade do continente africano, "os negros tinham à mão a liamba, de cuja inflorescência retiravam a *maconha*, que pitavam por um cachimbo de barro montado sobre um longo canudo de taquari atravessando uma cabaça de água onde o fumo esfriava" (Carneiro, 2011, p. 22. Grifo do autor). O fumo produzido a partir das folhas extraídas de plantas do gênero *Cannabis*, no Quilombo dos Palmares, tinha por função abrandar aquelas pessoas em situações de conflito. O que pode torná-lo medicinal, à medida que integra um conjunto de ações de cuidado psicológico<sup>148</sup>. Outras funções medicinais serão atribuídas às plantas do gênero, mais tarde, contudo, o fumo parece ser fator de maior repressão social. Em se tratando, por exemplo, da família *Cannabaceae*, o botânico inglês Robert Bentley (1821-1893), em *A manual of Botany* (1873), retraça a sua origem, pontuando as regiões temperadas da Europa e Ásia. E ao descrever a distribuição e uso da *Cannabis sativa*, cita a confecção de roupas e produção de fibra extraída das plantas, conhecidas há mais de 2.500 anos. Na África Ocidental, "esta planta também é conhecida pelo nome de *djamba*", "onde é usada para fins intoxicantes sob os nomes de *maconie* e *makiah*" (Bentley, 1873, p. 651. Grifo do autor. Tradução minha<sup>149</sup>). Não é possível determinar quem

---

<sup>147</sup> Do original: "Hernández, for example, was captivated by the *tlabuelilocaquabuitl*, or *caragna* tree, whose leaves had the shape of the Cross" (Cañizares-Esguerra, 2006, p. 126).

<sup>148</sup> Samir Boumediene (2019) relata o caso do julgamento de duas mulheres, no ano de 1736, em Lima (Peru), acusadas de se associarem a uma terceira, violentada em casa, a qual fez uso de uma raiz, a fim de provocar uma mudança em seu marido. A estratégia de uso dessa raiz era para, então, "*amansar el marido*" (2019, p. 349. Grifo do autor). O autor considera que o manejo das plantas passa a ter um sentido político, no intuito de gerenciar relações de violência, *remediar* conflitos cotidianos.

<sup>149</sup> Do original: "This plant is likewise known under the name of *Djamba* in Western Africa, where it is employed for intoxicating purposes under the names of *maconie* and *makiah*" (Bentley, 1873, p. 651. Grifo do autor).

primeiro ingeriu ou produziu a combustão da resina extraída dessas plantas, as quais são utilizadas também na produção do haxixe, nos países de tradição árabe. O que é possível caracterizar é a expansão de seu uso, como o botânico inglês demonstra, e seu controle posterior. Isso sugere que as raízes da repressão estão em práticas de teor colonial, que criminaliza e encara ações e comportamentos advindos das comunidades tradicionais como inválidos, infundados e passíveis de violência. Não obstante, atualmente, sob a égide de uma "guerra às drogas", forças policiais forjam truculentas operações contra populações socialmente vulneráveis, especialmente, em comunidades negras e periféricas<sup>150</sup>.

Nos processos de cuidado e de cura, o uso de plantas é vasto. Muitas são as narrativas quilombolas, *palenqueras* e *marrons* em cuja forma de tratamento de saúde perpassa pelos segredos das folhas e das plantas. Em *Biografía de un cimarrón* (publicado em 1966), do afro-cubano Miguel Barnet, a medicina é "feita de ervas. Toda a natureza está repleta de remédios. Qualquer planta é curativa. O problema é que muitas ainda não foram descobertas" (Barnet, 2018, p. 78. Tradução minha<sup>151</sup>). Considerável expressão a de que qualquer planta é curativa. Em essência, essa máxima contém a aceção de que, em uma ordem sistemática dos corpos naturais, as plantas podem sempre oferecer uma resposta à doença ou ao mal-estar, o que as posiciona em relativa proximidade com as morfologias animais.

Em Bogotá (Colômbia), movimentos sociais, representados por mulheres lideranças de comunidades palenqueras, em parceria com o governo da cidade, fundaram centros de acolhimento, saúde e medicina ancestral. Com o avanço das guerrilhas, ou dos conflitos armados internos, e a subsequente migração de populações, a capital colombiana funciona como um ponto de refúgio

---

<sup>150</sup> Ver: HENMAN, Anthony. "¿Guerra a la coca, o paz con la coca?". *Foro Social Mundial Temático*. Cartagena de Indias, 2003. E ainda: MACRAE, Edward; ALVES, Wagner Coutinho (Org.). *Fumo de Angola: cannabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade*. Salvador: EDUFBA, 2016.

<sup>151</sup> Do original: "La medicina era la yerba. Toda la naturaleza está llena de remedios. Cualquiera planta es curativa. Lo único que todavía muchas no se han descubierto" (Barnet, 2018, p. 78).

para essas pessoas deslocadas de seus territórios<sup>152</sup> e, no tratamento interpessoal, muitas das expressões culturais devem ser levadas em consideração. Por isso mesmo que, no âmbito da saúde, mulheres refugiadas, migradas, forçosamente, e populações citadinas negras são acolhidas nesses *Kilombos*<sup>153</sup>. A cidade conta com mais de uma dezena desses centros, distribuídos em regiões de presença afrocolombiana majoritária, e sendo alguns deles itinerantes.

A articulação de conhecimentos medicinais ocidentais e tradicionais afrocolombianos está no centro dessa política pública. *Sabedoras palenqueras* se juntam a enfermeiras, técnicas, gestoras e outras profissionais da saúde, para promover um espaço de cuidado e troca, notadamente, para as populações negras e indígenas do país. Dentre os serviços prestados, estão o de cuidados em gestação, parto e tratamento de enfermidades diversificadas. Os conhecimentos tradicionais palenqueros estão vinculados às propriedades das plantas medicinais, ao passo que aqueles ocidentais estão vinculados a remédios, técnicas e práticas canônicas recorrentes. As sábias (*sabedoras*) parteiras que promovem o cuidado e a melhoria de enfermidades fazem o uso recorrente de plantas, raízes, frutos, folhas, para atingir seus objetivos. E esses saberes sobre os vegetais nascem da experiência pregressa dos antepassados palenqueros, que recorriam às matas para lidar com essas adversidades. Ao mesmo tempo, isso é repassado a cada geração, continuamente, para manter vivos os conhecimentos sobre cura.

Esta experiência, embora específica do contexto colombiano, pode ser compreendida, indiretamente, em outras esferas sociais negras. No Brasil, as práticas de cuidado intermediadas pelas plantas, suas folhas e raízes é uma característica dos povos tradicionais de matriz africana, além das comunidades tradicionais originárias ameríndias. Arruda, abre-caminho, manjerição, alecrim, guiné,

---

<sup>152</sup> O historiador colombiano Santiago Arboleda Quiñónez classifica esses deslocamentos forçados como resultado de um *ecogenoetnocídio*. Para ele, "considerados como um todo, o deslocamento interno, o [estatuto de] refugiado, os assassinatos seletivos, os massacres — com seu espetáculo de crueldade — o envenenamento de rios e lagos com mercúrio para mineração de ouro e a destruição de fontes de alimento e do tecido social e cultural — são fenômenos claramente expressos em uma matriz *ecogenoetnocida*, com efeitos abrangentes de morte e eliminação" (Quiñónez, 2024, p. 64 in Rodríguez; Solano e Rodríguez, 2024. Grifo do autor. Tradução minha\*). \*Do original: "Asumidos como totalidad el desplazamiento interno, el refugio, los asesinatos selectivos, las masacres — con su espectáculo de crueldad —, el envenenamiento de los ríos y lagunas con mercurio para la minería del oro y la destrucción de las fuentes alimentarias y los tejidos sociales y culturales, estos son fenómenos que se concretan de manera evidente en una matriz *ecogenoetnocida*, con efectos integrales de muerte y eliminación" (Quiñónez, 2024, p. 64 in Rodríguez; Solano e Rodríguez, 2024. Grifo do autor).

<sup>153</sup> Graças ao Programa de Intercâmbio Sul-Sul Caminhos Amefricanos – Edição Colômbia (2024), coordenado pelos Ministérios da Igualdade Racial e da Educação, pude conhecer de perto o trabalho desenvolvido por essas *sabedoras* e estive no *Kilombo Yumma* e no *Quilombo Aroní*, ambos na cidade de Bogotá. Agradeço profundamente às equipes brasileiras e colombianas pelo importante momento de aprendizagem.



patchuli, capim tiririca, baronesa, louro, mutamba, hera, boldo, assa-peixe, para-raio, aroeira, jurema... "calêndula, malva, guadua, manjerona, arnica, vassourinha, verbena, manjerioba, ardísia, balsamina, guiné, barbosa" (Estrada, 2020, p. 73. Tradução minha<sup>154</sup>). Segundo a tradição de base Ioruba, "*Kò sí ewé, kò sí Òrìsà*" (Sem folha, sem Orixá). No que se refere aos cultos de candomblé, em suas distintas nações (Jeje, Angola, Ketu, Congo, Efon *etc.*), Ossaim (Ọ̀sányin) é o Orixá das folhas sagradas, habita as matas e é aquele a quem reverencia-se quando busca-se recolher esses elementos ritualísticos.

Ao narrar o *itan* "O colhedor de folhas", Mãe Beata de Yemonjá (2008) prefigura um homem cujos comportamentos de acesso às matas eram considerados desrespeitosos. No contexto em que se desenvolve esse *itan*, havia escassez de médicos e por não haver tantos, o acesso à saúde se concentrava no uso de folhas e raízes. Isso é considerado como um hábito milenar, associado a Olorum e Ossaim. Nesse ponto, o paradigma de amplitude da medicina ocidental tem como resposta o manejo de ervas. Ainda nesse quadro, um homem apanhava-nas para vender e, ignorante, "achava que o mato não tinha dono", deixando de pedir licença (*agô*) e desconsiderando a hora em que agia. Passou a não encontrar mais as ervas das quais precisava. Procura, pois, uma senhora – uma Tia africana – a quem se queixa. A idosa compreende, prontamente, a situação e lhe pede para agir de modo mais respeitoso, pedindo licença, levando cachimbo, cachaça, milho, fumo, fósforo, vela, coité e uma moeda, como oferendas a Ossaim. Continuou a fazê-lo. Dessa forma, passou a encontrar aquilo que buscava.

Consideremos as manifestações tradicionais afro-colombianas, palenqueras, e quilombolas, afro-brasileiras. Observemos que os saberes sobre ervas estão vinculados à ação de uma mulher conhecedora e sábia (*sabedora*) idosa, que guia um caminho a ser percorrido para acessar os cuidados provindos das folhas e das raízes. Segundo o *itan*, ainda que o homem recolha e venda esses vegetais, ele parece desconhecer uma conduta que o permitia manter essa colheita. Passa-se, então, pelo campo espiritual da atividade. Esse saber sobre a sacralização das folhas se associa à Tia africana. E esse é um aspecto segundo o qual, no âmbito tradicional, as mulheres se vinculam aos vegetais e transmitem os conhecimentos sobre suas propriedades, tanto naquilo que se vê, como no que não se vê (Boumediene, 2019). Ademais, há uma evocação à velhice, atribuída como um valor

---

<sup>154</sup> Do original: "calêndula, malva, guadua, mejoranita, árnica, escobilla menuda, verbena, bicho, chocolatillo, balsamina, anamú, sábila, guanábana" (Estrada, 2020, p. 73).

fundamental das relações sociais africanas e afro-diaspóricas, traduzida na forma de ancestralidade (Martins, 2021), porque envelhecer é, nesse sentido, deter uma sabedoria mais ampla e complexa que é transmitida às novas gerações.

Relacionando culturas sagradas sobre as folhas e territórios, podemos chegar à conclusão que alguns fatores de ordem sistemática afetam diretamente a ordem estabelecida por esses povos tradicionais. O antropólogo e babalorixá José Flávio Pessoa de Barros, em *A floresta sagrada de Ossaim*, relacionou os cultos de candomblé, em especial, os das nações Jeje-Nagô, à necessidade de constituição de territórios florestais protegidos, mesmo no contexto urbano, com o intuito de demonstrar o estreito laço entre as práticas sagradas-religiosas e a preservação das culturas sobre as folhas. Em se tratando da organização arquitetônica dos terreiros de candomblé, e de sua integração a outros territórios, conforme descreve,

[...] a floresta simbólica, onde estão contidas as ervas e as árvores sagradas, pode se encontrar diluída entre as diversas construções que compõem o conjunto arquitetônico do templo. Existem outras comunidades que possuem espaços anexos com a mesma finalidade, isto é, a coleta das plantas sagradas. Em ambos os casos, entretanto, a reelaboração da floresta africana ultrapassa as fronteiras do terreiro, atingindo os terrenos baldios, parques e jardins, onde os adeptos buscam as espécies tão indispensáveis à manutenção de sua visão de mundo.

O candomblé é uma religião urbana, e a manutenção de espaços amplos vem se tornando cada vez mais difícil, devido à crescente pressão populacional. Os templos de Salvador, alguns surgidos no século XIX, eram antes periféricos e hoje encontram-se dentro do perímetro urbano da cidade, o que tem ocasionado constantes conflitos na manutenção dos espaços originais.

As ervas devem ser colhidas de modo especial, sem o que, perdem sua razão de ser, seu *axé* (poder). Preferencialmente não são cultivadas, devendo ser encontradas dispersas na natureza (Barros, 2011, p. 23. Grifo do autor).

Embora o autor aponte para um procedimento que envolva a colheita dessas ervas em dispersão na natureza, ele apresenta o fato de que, com o crescimento urbano, os terreiros perderam espaço de cultivo e o acesso a essas ervas. Pelo menos dois problemas ligados ao processo colonial emergem dessa caracterização factual. Primeiro, à mesma proporção em que as matas foram transformadas em *territórios* quilombolas, *palenqueros*, *marrons*, o distanciamento de comunidades tradicionais urbanas desses meios naturais representa uma fratura dos processos culturais de manejo e contato com a terra sacralizada. E segundo, o atravessamento das culturas do colonizador produz uma dissociação do espaço e do sagrado. Assim, quando evocamos as práticas ritualísticas de matriz africana e a relação de seus povos com as plantas, as folhas, as raízes... podemos reivindicar certa ecologia sagrada dos terreiros.

d) *Dos frutos*

Southern trees bear strange fruit,  
Blood on the leaves and blood at the root,  
Black body swinging in the Southern breeze,  
Strange fruit hanging from the poplar trees.

Pastoral scene of the gallant South,  
The bulging eyes and the twisted mouth,  
Scent of magnolia sweet and fresh,  
Then the sudden smell of burning flesh!

Here is fruit for the crows to pluck,  
For the rain to gather, for the wind to suck,  
For the sun to rot, for the trees to drop,  
Here is a strange and bitter crop.

"Strange fruit", de Abel Meeropol (1903-1986)

Tomando por definição, o fruto é a estrutura que se resulta do desenvolvimento do ovário, após a fecundação de um ou mais óvulos da planta: "o fruto é um ovário maduro com um tecido não carpelar – *tecido acessório* –, o qual se une com o ovário durante a maturação dele" (Raven *et al.*, 2007, p. 919. Grifos dos autores). No interior de alguns frutos, desenvolvem-se as sementes, as quais, por sua vez, contêm material de reprodução vegetal. Na agricultura, o desenvolvimento de técnicas vinculadas ao conhecimento sobre sementes e frutos permitiu a reprodução de espécies vegetais, ampliando culturas variadas de cultivo — mesmo que a tendência do mercado global e do agronegócio seja a de reduzir essa variedade a monoculturas, como argumenta a ecofeminista indiana Vandana Shiva<sup>155</sup>, em *Who really feeds the world?*. Nas tradições de matriz africana, tornam-se oferendas às divindades, aos ancestrais, e, no contexto dos *palenques*, são oferecidos em ocasiões especiais – como para presentear uma pessoa amada. Quanto ao contexto de fuga, eram um dos primeiros recursos aos quais essas pessoas tinham acesso, para a alimentação, como consta no romance abolicionista *Les marrons*. Na cultura vernacular, os frutos comestíveis são denominados como "frutas", termo genérico para agrupar um conjunto variado dessas estruturas, diferenciando-se, por sua vez, de verduras, legumes, grãos, cereais, óleos, azeites, produtos derivados do leite e um tanto mais de alimentos. As matas, como sistemas orgânicos, também dispunham

---

<sup>155</sup> Ainda que a autora esteja tratando precisamente de uma redução de variedade alimentar pelas empresas coloniais, para ela, essa compreensão reducionista ultrapassa o âmbito das culturas de cultivo e classifica-a como um aspecto do conhecimento, aquilo que ela define como *monoculturas da mente*: "Uma Monocultura da Mente impõe uma forma de saber — reducionista e mecanicista — em um mundo de diversidade e pluralidade de sistemas de conhecimento" (Shiva, 2016, p. 101) \*Do original: "A Monoculture of the Mind imposes one way of knowing — reductionist and mechanistic — on a world with a diversity and plurality of knowledge systems" (Shiva, 2016, p. 101).

desse alimentos para essas comunidades, as quais não se restringiam a consumir apenas aquilo que lhes era oferecido nesses espaços, cabendo, portanto, retornar às *plantations* e aos pequenos cultivos produzidos por pessoas escravizadas, em momentos oportunos. Ainda assim, no processo de estabelecimento das comunidades quilombolas, que poderiam ser em grande ou pequeno número populacional, levar em consideração essa disposição vegetal se configuraria como aspecto estratégico. Mesmo que não se estabelecessem, poderiam julgar as possibilidades de cultivo e a qualidade da terra. E, na ação fugitiva, poderiam constituir certo espaço transitório no qual se sacia a fome. A questão que se postula é, todavia, outra, fora das matas: estruturalmente falando, quais seriam os "frutos da colonialidade"?

Para contextualizar essa questão, recupero uma descrição que Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo) faz, em *A terra dá, a terra quer*:

Quando o agronegócio chegou por aqui, nos disseram para não consumir boa parte dos frutos que costumávamos consumir. Tudo aquilo que não era mercadoria era ruim, só o que era mercadoria prestava. Fruta, naquela época, não era algo que se comprava na feira. A minha avó dizia que quem vende melancia, vende mijo. Nosso povo tinha vergonha de vender melancia, manga, caju, pequi ou umbu. Se a natureza te oferece de graça, por que vender? Isso é puro colonialismo. O colonialismo vai começar a dizer que o nosso tipo de manga é ruim e começar a vender outro tipo de manga, a manga Thompson, a manga de avião. Toda manga boa tem que vir de avião? Para colher o pequi, a gente esperava cair, pois a casca do pequi tirado à força não solta tanto. Quanto ao caju, escolhíamos os mais bonitos, deixávamos os outros para os pássaros e os que caíam eram para os porcos. Nunca tirávamos tudo (Santos, 2023, p. 52).

Nessa anedota, o intelectual quilombola sintetiza uma característica relacional fundante do pensamento quilombista: o de que a terra nos *dá* algo que não se pode vender. A transformação de um bem comum em produto sobre o qual se atribui valor é um desses "frutos da colonialidade". Diante da ideia de fruto circunda a referencialidade de algo que resulta de um processo. No dito popular, "Colhe-se aquilo que se planta". Contudo, da perspectiva política, essa máxima não parece condizer com determinado percurso histórico. Em razão disso mesmo, concernente ao acúmulo de riquezas, é que Frantz Fanon chega à conclusão de que "O povo compreende que a riqueza não é fruto do trabalho, mas o resultado de um roubo organizado e protegido" (2022, p. 190). Nesse sentido, o trabalho, que tornou-se um dos elementos basilares do contrato social moderno, não produz riqueza a quem de fato trabalha. Pelo contrário, dele resulta isso que o psicanalista martinicano chama de "roubo organizado e protegido". Se pensássemos na riqueza como fruto do trabalho, concluiríamos que as pessoas que detêm maior poder econômico, mais ricas, são as que

mais trabalham. Se assim fosse, os senhores de engenho acumulavam riquezas porque trabalhavam mais tempo, no campo, do que as pessoas escravizadas? Vemos, aqui, que a hipótese não se confirma. Quem lavrava a terra, plantava, colhia, ensacava, vendia jamais usufruiu do seu produto de venda<sup>156</sup>. Isso seria, por conseguinte, essa pilhagem de que trata Frantz Fanon. Em poucas palavras, a colonização representa o processo a partir do qual europeus escravocratas exploraram povos indígenas, africanos e aquelas, aqueles que dessas últimas descendiam. Os escravocratas nada produziam, nada contribuía, mas, a esses, o acúmulo de riquezas.

O processo de destituição da escravização formal deveria ter como pressuposto também a reparação histórico-sócio-econômica, que significaria, em alguma medida, o estabelecimento de condições favoráveis para que pessoas antes escravizadas pudessem acumular riquezas sobre aquilo que produziam. Isso não aconteceu. A dívida nunca foi paga:

A terra é daqueles que a trabalham. É um princípio que se tornou, pela explicação, uma lei fundamental no cerne da revolução argelina. Os camponeses que empregavam trabalhadores agrícolas foram obrigados a devolver parcelas de terras aos seus ex-empregados (Fanon, 2022, p. 190).

A filósofa e artista brasileira Denise Ferreira da Silva, em *A dívida impagável*, analisa determinado contexto de crise econômica global, especialmente, aquela provinda dos Estados Unidos da América, entre 2007 e 2008. Considerando que as populações eram submetidas a tomar empréstimos de empresas financeiras que lhes cobravam juros exorbitantes e variáveis, o resultado foi a execução de hipotecas (*foreclosures*), desapropriando, sobretudo, pessoas latinas e afro-estadunidenses. Essas comunidades, já defasadas economicamente, se viam em um contexto cujas dívidas não poderiam ser pagas. O que a autora conclui é que o capital financeiro se torna uma configuração mais recente da "matriz moderna de poder". No entanto, o que ela procura contrapor é que, em verdade, a dívida impagável é daqueles, daquelas que usufruem (e usufruíram) do processo de escravização de pessoas africanas e indígenas:

Privilegiando a violência, numa violação das separações impostas pelos pilares ontoepistemológicos modernos, esta leitura das cenas de valor, a econômica e a ética, sustenta o argumento de que o capital global vive do valor total expropriado do trabalho escravo e das terras indígenas. Mais especificamente, este exercício apresenta o procedimento do pensamento que sustenta a (mais alongada) formulação da figura que

---

<sup>156</sup> O artista visual, poeta, compositor e educador André Vargas, em 2023, problematiza esse aspecto de expropriação daquilo que pessoas pretas produzem, em sua obra *Todo café*, composta por duas partes: em uma, a bandeira do Brasil é reinterpretada – quadrilátero vermelho, com losango preto e uma semente branca de café, ao centro –; na segunda, sobre uma bandeira branca, os dizeres, em cor de café, "Se os pretos velhos todo o café produziram, a eles todo o café pertence".

me guia: *a Dívida impagável relembra a expropriação, o modo de extração econômico característico da colônia moderna, justamente o momento da matriz jurídico-econômica moderna, no qual o uso da violência total permite a apropriação de valor total que entra diretamente na acumulação do capital.* (Silva, 2019, p. 155-6. Grifo da autora).

Fred Moten e Stefano Harney (2024), influenciados pelo trabalho de Denise Silva, propõem a fuga e o pensamento fugitivo, subversivo e dissidente como estratégia de sobrevivência, nesses contextos em que pessoas vulnerabilizadas e oprimidas são coagidas a manter os acordos exorbitantes e desproporcionais – incluem, ainda, as universidades, nesse conjunto:

O trabalho universitário pode abrigar refugiados, fugitivos, renegados e náufragos [...] As comunidades *maroons* de professores de redação, alunos de pós-graduação sem orientadores, historiadores marxistas em trabalhos temporários, professores de administração queer ou fora do armário, departamentos de estudos étnicos nas universidades estaduais, programas de cinema fechados, estudantes iemenitas com visto vencido editando jornais estudantis, sociólogos de universidades historicamente negras e engenharias feministas. [...] Os sobcomuns, seus *maroons*, estão sempre em guerra, são sempre clandestinos. (Moten; Harney, 2024, p. 34. Grifo dos autores).

Estar nas universidades e remodelar o pensamento acadêmico significa, para esses autores, a desarticulação dessas estruturas de poder, fortemente demarcadas pelo capital financeiro. Isso constituiria, segundo o filósofo estadunidense e seu colega teórico compatriota, uma clandestinidade, compondo uma comunidade de marronagem. A guerra colonial sempre foi também epistemológica. Contribuir para um pensamento contra-colonial, ocupando essas instituições de ensino, significa mudar um paradigma social relegado às populações subalternizadas. Nessa mesma linha de raciocínio, outro processo de desarticulação de poder está ensejado no âmbito da produção agrícola, compreendida como sistemática nas novas relações criadas, a partir do trabalho desenvolvido nas *plantations* e por meio do conjunto de direitos sociais e ambientais negados às populações livres. Construir territórios livres significa, também, colher os frutos de um trabalho que se perfaz fora das matas.

#### *e) Das sementes*

Dos constituintes vegetais, a semente tornou-se aquele sobre o qual as comunidades quilombolas, *palenqueras* e *marrons* mais desenvolveram saberes. De maneira geral, alguns dos principais vegetais produzidos nessas comunidades têm por estrutura reprodutiva a semente. E, por sua própria disposição morfológica, tornou-se de fácil manuseio, quando a fuga era necessária. Sobre as relações estabelecidas, gostaria de mencionar uma que vincula uma tradição vinda do

continente africano, o dos "jogos de mancala", e de argumentar sobre aquela mais frequente e expansiva, a da agricultura.

Agrupando um conjunto de jogos nos quais utiliza-se um tabuleiro de dois campos e o manuseio de sementes e caroços, o Mancala tornou-se atividade comum, perdurando entre gerações de comunidades distintas, especialmente, no continente africano (de Voogt, 1999), de onde supõe-se ser sua origem, mais precisamente, na Etiópia, no período Axum (Townshend, 1979). Embora não haja registros suficientemente satisfatórios sobre sua profusão em quilombos, *palenques* ou em comunidades *marrons*, Jabari Asim os reproduz, descrevendo um grupo de Sequestrados que joga na senzala:

Nossa diversão naquele momento era um jogo de sementes e caroços, uma disputa em que os jogadores moviam sementes para dentro e para fora de buracos feitos em uma tábua. Cupido nos desencorajava a jogar, porque não tinha a paciência nem a estratégia necessárias para capturar as sementes do adversário. Depois que ele se foi, passamos a jogar com avidez. Os novos membros da equipe, Ben e Clarence, jogavam com frequência em Pleasant Grove e eram muito habilidosos se comparados a nós. William, Zander e eu assistíamos enquanto eles competiam entre si e trocavam insultos durante o jogo (Asim, 2023, p. 126)

A referencialidade evidencia-se pela descrição do modo como jogam: "jogadores moviam sementes para dentro e para fora de buracos feitos em uma tábua". Não é possível determinar com precisão qual desses jogos seria. O que pode-se supor é que tratava-se de um do tipo Mancala<sup>157</sup>, provavelmente, ensinado por algumas gerações anteriores, trazido por um Sequestrado ou Sequestrada, que aprendeu ainda antes do Sequestro.

Passando para outra relação, nos contextos das comunidades quilombolas, *palenqueras* e *marrons*, as sementes utilizadas para o cultivo de plantas tornaram-se mais preponderantes. Isso se deve, em linhas gerais, ao fato de que uma forma de economia produzida, nessas comunidades, era a agrária. A força de trabalho, nas *plantations*, deu lugar a uma estrutura de organização laboral diferente, nessas comunidades livres. As matas eram transformadas em roças. Nelas, quilombolas plantavam, colhiam, produziam, em especial, mandioca, arroz, feijão, milho e outros legumes, de acordo com Flávio dos Santos Gomes (2015).

---

<sup>157</sup> Esse tipo de jogo tem sido utilizado como metodologia de ensino, em uma chamada Etnoeducação, com o intuito de retomar aprendizagens africanas, no âmbito das matemáticas. A Alcaldía Mayor de Bogotá D.C., por meio da Associação El Colectivo, produziu um material pedagógico de apoio à institucionalização da Cátedra de Estudios Afrocolombianos, e incluiu o documento "Etnomatemática africana", de Ángela Patricia Valencia Salas, em que se propõe uma abordagem dos jogos Mancala, para instrumentalizar o ensino das matemáticas.

O desenvolvimento da agricultura teve forte contribuição dos saberes empreendidos por mulheres<sup>158</sup>, as quais trabalharam "também no campo, nas atividades subsidiárias do corte e do engenho" (Nascimento, 2018, p. 81). Como apresentado anteriormente, quando em fuga, traziam algumas sementes, em seus cabelos, tranças, lenços ou adornos. Isso permitiu às populações livres desenvolverem a agricultura em seus novos territórios, fortalecendo um sistema econômico alternativo contínuo, integrado pelo trabalho articulado entre toda a comunidade quilombola. Considerando que o quilombo "não é um fato subordinado, mas um processo *continuum* na História total do país" (Nascimento, 2018, p. 225. Grifo da autora), o rearranjo de conhecimentos sobre a agricultura possibilitou a fundação de um conjunto permanente de saberes:

O sistema agrícola [quilombola] é formado de saberes, práticas, valores e relações. Na descrição das partes que formam o sistema agrícola quilombola podemos destacar sete aspectos: 1) os conhecimentos relacionados ao cultivo e manutenção de sementes crioulas; 2) conhecimentos relacionados ao processamento dos produtos da roça; 3) a fabricação de artefatos e utensílios utilizados no âmbito da produção e processamento dos alimentos; 4) diversas modalidades de trabalho coletivos e os bailes e danças tradicionais associados; 5) a relação entre roça e religião e o uso dos alimentos nas celebrações religiosas; 6) apropriação do território e conhecimento do solo por meio do trabalho agrícola; 7) os contextos de transmissão do conhecimento por meio da experiência e de narrativas orais, que atualizam o repertório de saberes e de histórias sobre o lugar e a comunidade para as novas gerações (Instituto Socioambiental, 2013, p. 32).

Ao descrever esse sistema agrícola, Anna Maria Andrade e Nilto Tatto, editores do *Inventário cultural de quilombos do Vale do Ribeira*, sistematizaram aspectos culturais integrantes da constituição das roças quilombolas. O que se sobressai desse modelo é a compreensão em torno da terra, na qual prepondera forte traço identitário-cultural. A produção de conhecimentos sobre as sementes crioula<sup>159</sup> e o processamento dos produtos da roça, a fabricação de artefatos e utensílios, a diversificação do trabalho coletivo e os bailes e danças tradicionais associados, a sacralização dos alimentos e, finalmente, a transmissão de conhecimentos por meio de narrativas orais são formas

---

<sup>158</sup> Vandana Shiva (2016) argumenta que, embora se tenha como compreensão comum a de que a agricultura é uma atividade masculina, fruto do patriarcado, são as mulheres quem mais contribuem para um sistema complexo de manejo da terra e por conseguinte, aquelas que, de fato, alimentam o mundo.

<sup>159</sup> O termo ao qual se referem os autores designa uma variedade de espécies vegetais nativas protegidas por comunidades tradicionais. De acordo com Viviane Camejo Pereira e Fábio Kessler Dal Soglio, "ainda que a aplicação do termo *semente crioula* não seja um consenso entre os especialistas em melhoramento de plantas, aos olhos de muitos agricultores familiares camponeses, no Brasil, Colômbia, Costa Rica, Argentina, Uruguai ou México, significa sementes que guardam histórias, sentimentos relacionados à família e a ancestralidade. Assim, os agricultores familiares e camponeses têm assumido o protagonismo no resgate, manejo, produção e compartilhamento das variedades crioulas. O desejo e o compromisso com o cuidado dessas variedades têm fomentado processos de organização camponesa em torno deste objetivo, constituindo-se grupos de guardiões de sementes crioulas" (Pereira; Dal Soglio, 2020, p. 36. Grifos dos autores).



culturais de relação dessas comunidades com a terra. O produto agrícola quilombola não é *commodity*, ele está integrado às expressões culturais e epistemológicas partilhadas socialmente. Assim sendo, a economia desenvolvida nesses territórios está vinculada a uma relacionalidade com o espaço natural.

Com diferenças pontuais ressalvadas, poderia considerar que esse sistema descrito acima abarca um número vasto de comunidades quilombolas, mesmo aquelas fora do sudeste do estado de São Paulo e leste do Paraná, onde o estudo foi embasado. Não seria possível determinar todas as práticas agrícolas quilombolas de um modo generalizado, porque a principal característica é que essas comunidades se diversificaram e se adaptaram às condições do território no qual se instalaram – compreendendo as particularidades dos biomas e das matas. Porém, pode-se afirmar que a agricultura constitui-se forma preponderante de trabalho e economia, nos contextos sociais quilombolas, de hoje e de ontem, e mesmo nos contextos sociais negros-não-quilombolas, no período de escravização, impulsionados pela crescente expansão desses territórios livres.

Antes da abolição formal da escravatura, havia uma prática que Ciro Cardoso denominou "brecha camponesa no sistema escravista" – aspecto sobre o qual comentei anteriormente. Com a ameaça das fugas constantes, e a subsequente desarticulação escravista, algumas pessoas escravizadas viam um horizonte em que reivindicariam aos senhores suas próprias roças para produzir:

Vários estudos abordaram como o sistema de roças foi marcando profundamente as vidas escravas [sic], inclusive transformando as políticas de domínio e as sociabilidades envolvidas. A luta escrava pela autonomia do cultivo de roças podia estar entrelaçada com outros embates, abrindo espaços autônomos e modificando a organização do trabalho. Mediante o cultivo de roças próprias e a comercialização dos excedentes, os escravos [sic] procuravam organizar uma rede mercantil articulada no âmbito das propriedades em que trabalhavam (Gomes, 2015, p. 31).

É importante observar que esse sistema segue uma estrutura de articulação entre o trabalho agrário forçado, fruto do sequestro colonial, e outro paralelo, formando uma rede de trocas econômicas. Nesse sistema, coabitam o colonial e o contra-colonial, como estratégia de sobrevivência. O mais interessante de se considerar é que não há apenas o contato de produção mercantil. Isso porque, no contexto de contatos comerciais, objetivados pelas negociações em cidades próximas, essas pessoas escravizadas também dispunham de uma relação com outras livres, caracterizando, assim, uma ocasião a partir da qual circulavam informações e culturas. Por essa acepção estratégica de relação, o que se poderia avaliar é que, diferente do que se tem comumente,

quilombolas não se isolaram, embora estivessem refugiados nas matas. Participaram da vida econômica das cidades próximas aos quilombos, fortalecendo redes de confluência político-social.

O impacto dessa participação social se vê na profusão das comunidades livres e de seu importante papel na luta pela abolição da escravidão, mais tarde, em 1888. Isso ainda, em consequência da insurreição de escravizados, que era temida há muito<sup>160</sup>, nas Américas, especialmente, após a Revolução Haitiana (1791-1804), que pôs fim ao regime escravocrata, expulsou a armada francesa, na Ilha de São Domingo, e fundou um Estado negro. Implicação histórico-social haitiana que se vê, ainda, nas narrativas ficcionais. Em *Changó, el gran putas*, a terceira parte, "La rebelión de los Vodús", é dedicada às influências da Revolução Haitiana nas lutas abolicionistas, reconstituindo personagens como François Mackandal (?-1758), Dutty Boukman (1767-1791), Jean-Jacques Dessalines (1758-1806) e Toussaint L'Ouverture (1743-1803), todos esses, líderes revolucionários haitianos. Em *Nègre marron*, essa influência está ainda mais explícita:

Os escravos, de fato, pareciam não temer mais nem o chicote nem a masmorra. Evocavam o nome de um antigo Dessalines, um homem negro de extraordinária bravura que supostamente expulsou os brancos de seu país, Saint-Domingue, e ali estabeleceu um Estado negro. Ao mesmo tempo, rogavam pragas sobre Napoleão e sua esposa mestiça branca, Josefina, nativa da Martinica, que havia restaurado a velha ordem onde quer que a França reinasse" (Confiant, 2006, p. 113. Tradução minha<sup>161</sup>).

Não temiam mais nem o chicote nem a masmorra. A semente da liberdade havia germinado.

---

<sup>160</sup> Ver: TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2024; JAMES, C.L.R. *Histoire des révoltes panafricanistes*. Paris: Éditions Amsterdam, 2018; QUEIROZ, Marcos. *Assombros da casa-grande: a Constituição de 1824 e as vidas póstumas da escravidão*. São Paulo: Fósforo, 2024.

<sup>161</sup> Do original: "Les esclaves, en effet, semblaient ne plus craindre ni le fouet ni le cachot. Ils évoquaient le nom d'un ci-devant Dessalines, Nègre à la vaillantise extraordinaire qui aurait chassé les Blancs de son pays, Saint-Domingue, et y aurait installé un État des Noirs. Ils appelaient dans le même temps la maudition sur la tête de Napoléon et de sa femme blanche créole, Joséphine, native-natale de la Martinique, qui avaient rétabli l'ordre ancien partout où régnait la France" (Confiant, 2006, p. 113).

## ***Capítulo 5: Relacionar-se sem as matas***

Se o homem que vai na roça e volta sem mandioca for um verdadeiro agricultor, ele vai voltar para a lavoura, vai fazer o que for preciso, para um dia voltar da roça com mandioca no cesto.

*Sob as árvores de Udalas* (2023), de Chinelo Okparanta

### **VUELVO A BARRANQUILLA**

me reconozco en lo que no cambia

o cambia tan lentamente

que casi lo percibo.

¿Por qué cambiarían las cosas?

Fuiste tú quien se fue,

me dice mi abuela.

El árbol de mi terraza,

al que mi padre creía macho,

ya da mangos de chancleta.

Solo en él veo

un antes y un después,

su sombra es mi refugio

al sol que pega cada vez más fuerte

*Sembré nísperos en la tumba de mi padre* (2022), de Johanna Barraza Tafur

*Sob outras condições, da espera por uma mudança social, novas formas de vida foram redefinidas. A harmonia se quebrou com a presença de um novo inimigo, o dinheiro. Esse elemento opositor precarizava populações inteiras, tornadas, então, empobrecidas.*

*A estratégia passou a ser outra. Adentrar a estrutura daqueles que detinham poder hegemônico e construir um mundo às avessas, na sua língua e nos seus modos. Para isso, foi necessário fortalecer alianças políticas, estruturar as lutas e elaborar uma nova linguagem. O muntu havia tomado um novo rumo. Ingressou na universidade e propôs uma tese segundo a qual a história de seu povo era heróica e não mais derrotada.*

\*

## **5 Da praga ou do ecocídio**

O rearranjo dos processos histórico-sociais não permitiu a consolidação de um paradigma que superasse a expectativa catastrófica do *modus operandi* colonial. A rejeição ao modelo escravocrata parece ser consenso entre as sociedades modernas, as quais afirmam, ainda com dificuldade, serem tributárias de um passado colonial (e, portanto, escravocrata), contudo, negam equiparar condições de direitos sociais equânimes aos grupos subalternizados nesse processo de dominação. Isso se deve, em especial, ao fato de que a colonialidade ainda estrutura as relações econômico-sociais vigentes. Quando consideramos a realidade brasileira, expressiva nesse contexto, por ter sido uma das últimas sociedades nas Américas a abolir a escravatura, e ter participado ativamente no tráfico de africanas e africanos, muitos foram os esforços políticos dos movimentos sociais para que se implantassem políticas sociais que levassem em consideração a abissal fratura provocada pela escravidão no país<sup>162</sup>. Dentre tantas circunstâncias, aquela que parece ser a mais estruturante é a que intersecciona sujeito social e terra.

Para analisar o impacto da colonialidade nas relações sociais hodiernas, é necessário retomar a sua estrutura histórica operacional. Para tanto, Valentin-Yves Mudimbe (2019, p. 18) sugere três chaves principais para explicar a organização colonial: *i.* "os procedimentos de aquisição, distribuição e exploração das terras nas colônias", *ii.* "as políticas de domesticação dos nativos" e *iii.*

---

<sup>162</sup> Dentre essas políticas sociais, destacaria a instituição do Estatuto da Igualdade Racial (lei 12.288, de 2020), as políticas de ações afirmativas, com as reservas de vagas para pessoas pretas, pardas, quilombolas e indígenas, em Instituições Federais de Ensino Superior (lei 12.711, de 2012), na Administração Pública (lei 15.142, de 2025) e as leis que alteram as Diretrizes e Bases da Educação Nacional, tornando obrigatório o ensino das culturas e Histórias africanas e afro-brasileiras (lei 10.639, de 2003) e indígenas (lei 11.645, de 2008), no currículo da Educação Básica, bem como a resolução que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (2012).

"o modo de administrar organizações antigas e implementar novos modos de produção". Sobre as duas últimas, desenvolvi algumas reflexões ao longo de toda esta tese, notadamente em ORGANICIDADE e em HISTÓRIA SOCIAL, respectivamente. Gostaria de argumentar brevemente sobre a primeira chave de análise proposta pelo intelectual democrático-congolês. No conjunto operacional da colonização, a principal característica de produção e de usufruto dos meios naturais para constituição e acúmulo de riquezas foi o estabelecimento de uma nova ordem social em territórios alheios. Fragmentados economicamente, no período após a Idade Média, a partir do século XV, os impérios europeus financiaram expedições navegantes, a fim de subtrair recursos de outras nações. E, nesse empreendimento, fundaram a ideia segundo a qual as terras extra-europeias eram indevidamente utilizadas e deveriam, portanto, ser tornadas produtivas – tudo isso encadeado por um projeto de civilização. Eis as suas etapas: legitimar, desapropriar e explorar. Tomar a terra alheia, legitimando-a para si; depois, articular a desapropriação, mediante força letal, de seres e sujeitos dessas terras; para, enfim, na exploração, extrair e transformar elementos naturais – vivos e não-vivos – em objetos de mercado. Como consequência direta desse processo, o estabelecimento de uma ordem social específica, baseada em estruturas de poder, e o aprofundamento de uma prática integrante ("ecocídio") do sistema econômico que se consolidava, o capitalismo. E por *ecocídio*, entendem-se as práticas de aniquilamento ou destruição de meios naturais, sua biodiversidade e espécies (Brosz, 2002), ecossistemas (Bona, 2020), perpetradas de modo voluntário ou involuntário, e que provocam desajustes dos sistemas naturais integrados. O principal agente ecocida, senão o único, é o ser humano (sobretudo, o do tipo "colonizador"<sup>163</sup>). Por mais que se queira englobar toda a experiência humana como tipicamente *ecocida* e nociva, argumento que essas práticas de desajuste se limitam a um tipo de compreensão ontológica que desintegra o ser humano de seu meio natural, elegendo-o à posição biológica hierárquica superior, com o intuito de aprofundar relações de poder – características determinantes da prática colonial. Se o *ecocídio* é produzido para que determinados grupos sociais acumulem riquezas<sup>164</sup>, é apenas a esses

---

<sup>163</sup> Ao definir que o principal agente ecocida é o ser humano, não desejo ser impreciso na formulação teórica em que se enseja esta tese, tornando a espécie humana como toda responsável pelos desastres ambientais, definindo um "fantasma genérico", o "humano", sobre o qual recairia a responsabilização ético-ambiental. Se julgarmos apenas as práticas, os povos que se integram à Natureza não são *ecocidas*. Procuro, inclusive, evidenciar estratégias de resistências negras e as relações dinamizadas que foram criadas, em um quadro sociológico definido, e que permitiram a fecundação de uma ontologia ecológica quilombola (Ferdinand, 2022) – a qual se opõe às práticas perpetradas em favor da colonialidade.

<sup>164</sup> David Whyte, em *Ecocide: kill the corporation before it kills us*, relaciona o ecocídio ao processo de fundação e manutenção das grandes corporações globais.

que ele favorece. Quando uma empresa extrativista degrada um ecossistema, não são apenas as vidas vegetais, minerais e animais não-humanas que são afetadas. Se as comunidades humanas estão integradas a esse ecossistema, elas também são prejudicadas.

Quando observa-se o resultado da colonização, vê-se que, não paradoxalmente, as sociedades colonizadoras se tornaram ainda mais ricas, e as colonizadas, empobrecidas, como argumenta Walter Rodney (2022). O que se vê ainda é que, embora a colonização tenha sido um episódio histórico tópico, a sua estrutura se mantém continuamente, porque a sua derrocada se sofisticou nas relações subsequentes. Por ser contínua, a estrutura colonial se rearranja à capitalista: a *plantation* tornou-se o latifúndio; o senhor de engenho, o latifundiário; o trabalho escravo passa a ser o livre superexplorado; os impérios coloniais metamorfoseiam-se nas mega-empresas extrativistas que detêm os meios de produção; a degradação da Natureza foi adaptada às tecnologias emergentes; a estratificação social se aprofundou... De uma estrutura a outra, o *ecocídio* não deixou de ser caracterizado como prática de destruição desses meios naturais e, nesses conflitos, as forças operadas em favor do colonialismo não se cessaram. Por esse motivo, defender o dismantelo da colonialidade deve ser uma constante. Retomar os percursos ontológicos, sobressaindo sentidos atribuídos às relações estabelecidas entre as comunidades tradicionais diversas – nesse caso, quilombolas, *palenqueras* e *marrons* – e os seus meios naturais é um caminho que se perfaz como essencial para uma luta contestatória e, por assim dizer, ecológica. Frantz Fanon também via na ação colonial a degradação do entorno, mas também a fragmentação do sujeito humano: "Acabou, Lucien, os homens perderam. A sombra desliza de erva em erva. [...] O sol zombeteiro se afogou após o grito de sangue do agora./ [...] Coisas magnânimas/ que não guardam rancor dos homens por sua estupidez" (Fanon, 2020, p. 112).

Se nas sociedades modernas a escravidão passou a ser encarada como um crime, o seu usufruto não teve, no entanto, o mesmo estatuto. A riqueza produzida em sua razão não foi questionada como objeto de uma reparação social. No Brasil, o exemplo paradigmático é a abolição da escravidão que, sob pressões políticas internas e externas, procurou interromper o tráfico de africanas sequestradas e africanos sequestrados para o território nacional, e emancipar aquelas e aqueles já estabelecidos no país. O efeito dessa abolição precária intensificou sistematicamente a disparidade estabelecida nos procedimentos coloniais de aquisição e exploração das terras. No contexto rural, os ex-senhores de engenho não viram suas propriedades distribuídas em equidade

entre trabalhadoras e trabalhadores, à medida que recém-libertos migraram, compulsivamente, para as cidades, sem qualquer subsídio, formando comunidades em condições de vulnerabilidade social, as *favelas*. A querela da terra se estratificaria entre todos os domínios.

A expectativa de que o trabalho pudesse produzir riqueza suficiente para uma mudança de paradigma social não se realizou. É, aliás, sobre esse conflito que Conceição Evaristo tece a estrutura narrativa do romance *Ponciá Vicêncio*:

Quando Ponciá Vicêncio resolveu sair do povoado em que nascera, a decisão chegou forte e repentina. *Estava cansada de tudo ali. De trabalhar o barro com a mãe, de ir e vir às terras dos brancos e voltar de mãos vazias. De ver a terra dos negros coberta de plantações, cuidadas pelas mulheres e crianças, pois os homens gastavam a vida trabalhando nas terras dos senhores, e, depois, a maior parte das colheitas serem entregues aos coronéis.* Cansada da luta insana, sem glória, a que todos se entregavam para amanhecer cada dia mais pobres, enquanto alguns conseguiam enriquecer a todos os dias. Ela acreditava que poderia traçar outros caminhos, inventar uma vida nova. E, avançando sobre o futuro, Ponciá partiu no trem do outro dia, pois tão cedo a máquina não voltaria ao povoado. Nem tempo de se despedir do irmão teve. E agora, ali deitada de olhos arregalados, penetrados no nada, perguntava se valera a pena ter deixado a sua terra. O que acontecera com os sonhos tão certos de uma vida melhor? Não eram somente sonhos, eram certezas! Certezas que haviam sido esvaziadas no momento em que perdera o contato com os seus. E agora feito morta-viva, vivia (Evaristo, 2017, p. 30. Grifo meu).

A migração de Ponciá Vicêncio do campo para a cidade representa, simbolicamente, um processo. As famílias libertas que herdaram um pedaço de terra para cultivo e sobrevivência acabaram submetidas a uma nova configuração de trabalho, ainda no campo, que as vinculava diretamente às famílias proprietárias dos latifúndios: os homens negros "gastavam a vida trabalhando nas terras dos senhores", as mulheres e as crianças negras, na "terra dos negros", cuidavam das plantações familiares, para, "depois, a maior parte das colheitas serem entregues aos coronéis". Nesse cenário de exploração, que não se encerrou nas primeiras décadas do pós-Abolição e ainda continua a sê-lo, a personagem se cansa de "trabalhar o barro com a mãe, de ir e vir à terra dos brancos e voltar de mãos vazias". A disparidade econômica intensificada pela ordem colonial-escravocrata se rearranjou às novas formas sociais. Se a colonialidade produz um modelo econômico-social em que apenas um grupo específico detém o acúmulo das riquezas produzidas por outros grupos, o ponto de partida para a mudança de paradigma social não é o mesmo. O processo de subordinação se estruturaria a partir de então em razão das tecnologias consolidadas pela estrutura colonial, as quais se aperfeiçoaram a uma outra dinâmica social, implicada diretamente pela relação estabelecida entre valor-trabalho-dinheiro-racialidade-classe-social-gênero-pobreza-riqueza-desenvolvimento-subdesen

volvimento. Saidiya Hartman caracteriza esse efeito produzido no sujeito liberto como "individualidade sobrecarregada": "livre da escravidão e livre de recursos, emancipado e subordinado, dono de si e endividado, igual e inferior, libertado e sobrecarregado, soberano e dominado, cidadão e sujeitado" (Hartman, 2025, p. 244).

A precarização dos direitos sociais desses sujeitos livres se revela em domínios variados, notadamente, na intensificação das desigualdades nascidas no processo escravocrata. Sequestrados de suas terras, submetidos a trabalhos forçados, violentados e sujeitos a uma destituição ética de suas subjetividades, quando livres, encararam uma vida social que os submetia à vulnerabilidade, ainda que sendo partícipes de um contrato social. Sem dinheiro ou qualquer subsídio de participação nas vidas citadina e campesina, ocuparam desordenadamente os morros, os terrenos distantes, inabitados, fundaram as *favelas*. Ao menos, no Brasil, a partir da "Lei de Terras", de 1850, antes mesmo da fundação da República (1889) e da Abolição formal da escravatura (1888), ter direito à terra significava (ainda significa?) pagar por ela – exceto quando fossem europeus, para quem o Estado as doou, para que "desenvolvessem" nossos sistemas agrários.

O debate em torno do próprio conceito de "propriedade *privada* da terra", que não se simplifica no referenciado à reforma agrária, responderia parcialmente aos questionamentos provocados pelo contexto em que se insere a narrativa de Conceição Evaristo. Considerando certo fator que deslegitima a propriedade, a terra não pertence a ser humano qualquer, nem ao colonizador, nem ao colonizado. O intelectual indígena Ailton Krenak, em *A vida não é útil*, escreve: "Talvez o que incomode muito os brancos seja o fato de o povo indígena não admitir a propriedade privada como fundamento. É um princípio epistemológico" (Krenak, 2020, p. 60). Ocorre que, no plano social, a destituição de sujeitos de seus próprios territórios, no contexto em que foi provocado, produziu fraturas sistemáticas que estruturam relações de poder. E mais profundamente, mesmo aos sujeitos que nasceram após esse período, advindos de grupos sociais dominados, a indisponibilidade para constituir sua própria terra, o que precarizou a aplicabilidade de outros direitos sociais, tais como o direito à saúde, à cidade, ao bem-viver, ao desenvolvimento pleno, à vida *etc.* No Quênia independente, ainda que proprietários de alguns hectares de terra, os trabalhadores do campo notam que, no entanto, sua força de trabalho é valorada equivocadamente:

"Os quatro hectares de meu pai? Não é isso que importa. O Quênia pertence ao homem negro. Você não vê que Caim estava errado? Eu sou o guardião do meu irmão. De qualquer modo, mesmo que a terra tenha sido roubada dos *gikuyu*, *uka-bi* ou *nandi*, ela



não pertence ao homem branco. E, mesmo que pertencesse, todo mundo não deveria ter um pedaço do *shamba* comum, o nosso Quênia? A terra pertence ao povo do Quênia. Ninguém tem o direito de vendê-la ou comprá-la. É nossa mãe, e nós, seus filhos, somos todos iguais perante ela.

Ela é nossa herança comum. Veja o homem branco, em qualquer lugar da área de assentamento. Ele é dono de centenas e centenas de hectares de terra. E o que falar do homem negro que vive ali, cuja última gota de suor vai para cultivar café, chá, sisal, trigo, e, no entanto, só recebe dez xelins por mês?" (Thiong'o, 2015, p. 130. Grifos meus).

Receber dez xelins por mês como resultado do trabalho de cultivo produz como efeito a desvalorização dos esforços empreendidos por esses agricultores. Adquiridos por empresas que vão atribuir um valor maior, no mercado, a fim de produzir lucro, esses mesmos produtos agrícolas se tornam outros, sendo, contudo, os mesmos. Outro exemplo paradigmático desse processo é o de extração de minérios para as *big-techs*, ou as "Gigantes da Tecnologia", empresas como o *Google*, a *Apple*, a *Meta*, a *Amazon* e a *Microsoft*, a *Tesla*, as quais detêm uma presença preponderante nas sociedades, tecnologias, e na economia global. A extração de cobalto, na República Democrática do Congo, importante minério para a fabricação de equipamentos tecnológicos dessas empresas, não produz riqueza suficiente para que esse país figure entre os mais ricos do globo. Pelo contrário, a consequência dessa extração é a consolidação de uma superexploração da força de trabalho, inclusive infantil, conforme a acusação da organização *International Rights Advocates*, em 2019, na corte estadunidense, e o *ecocídio*, ou a degradação dos meios naturais. No Brasil, o couro de pirarucu, peixe amazônico, é vendido a empresas estrangeiras, em valor inferior, e transformado em bolsas de luxo, vendidas a preços exorbitantes. Muitos são os exemplos desse tipo de relação desproporcional. Todavia, o que gostaria de defender é que a ação ecocida, produzida no ensejo dessa relação mercantil, embora não praticada concretamente por quem detém esses meios de produção, é realizada para um fim que se justifica em benefício desse sujeito – Philippe Descola (2016) cita os indígenas das planícies da América do Norte, que massacraram muitos bisões e cervos da Virgínia, entre os séculos XVII e XIX, não para garantir a sua subsistência, mas, sim, para "fornecer carne aos colonos brancos, à medida que a fronteira avançava" (Descola, 2016, p. 24). Quando questionado sobre o impacto de um antropólogo em comunidades indígenas, interferindo em determinada dinâmica social, não hesita em responder que:

Os que transtornam essas sociedades são os colonos que vêm tomar suas terras, as companhias petrolíferas que fazem perfurações, constroem estradas de acesso e poluem os solos, os garimpeiros clandestinos à procura de ouro e pedras preciosas, os grandes proprietários de terras que enviam capangas para incendiar vilarejos, ocupar terras e

destruir a floresta para criar gado, os missionários que tentam convertê-los, o exército que às vezes precede os missionários (Descola, 2016, p. 44).

O intuito do discurso do antropólogo parece ser o de se abster de uma possível interferência na dinâmica social de comunidades autóctones. O que, a depender da circunstância, pode ser uma verdade – ou o seu contrário. Por trás dessa elaboração reflexiva, há um aspecto que julgaria essencial para uma compreensão mais ultrajada dos problemas produzidos para uma crise ambiental. Mais precisamente, a recharacterização dos agentes que provocam um dismantelo da organicidade dessas comunidades nos fornece argumentos importantes para uma crítica às práticas coloniais – estas, sim, responsáveis pela depredação dos meios naturais – e, por conseguinte, a uma ecologia que se quer a-histórica e a-crítica das relações de poder inerentes à lógica destrutiva da colonialidade. Nesse sentido, quem degrada são os colonos, as companhias petrolíferas, os garimpeiros clandestinos, os grandes proprietários de terras e os missionários.

Sem desfavorecer o debate em torno do qual se constroem pautas inerentes à organicidade das relações naturais, defendo que o problema ambiental mais potente não deixa de ser a colonialidade, porque o seu vetor destrutivo não se concretiza apenas no abatimento de árvores, rios, outros animais, montanhas, oceanos *etc.* – o *cosmocídio*, ou a degradação de sistemas naturais e de *todos os sujeitos a esses relacionados*, humanos e não humanos, é sua condição *sine qua non*. A representação disso se dá, entre outras, no romance *O mundo se despedaça*. O suicídio do líder Okonkwo figura o resultado do processo colonial. Tornada banal, a sua morte produz um motivo teórico, o livro do comissário inglês, que, "depois de muito pensar, já havia escolhido o título do livro: *A pacificação das tribos primitivas do Baixo Níger*" (Achebe, 2009, p. 231. Grifos do autor). Emblemático exemplo, Okonkwo, "o primitivo", personifica as tantas comunidades devastadas pela colonização. E se a universidade e as sociedades estiverem a favor do discurso colonial, de nada adianta o seu pretenso "progresso científico", pois, no final das contas, o seu fim desastroso se torna iminente.

## Conclusão

Concluir é sempre uma tarefa complexa. Implica um fim, um ponto final.

Recorro a Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo), a fim de resgatar aquilo que ele descreve como determinada circularidade cíclica das experiências negras: "somos o começo, o meio e o começo". Algo como aquilo que Jabari Asim (2023, p. 122) ensaja: "Quando esta vida acabar, quero que tudo seja apenas o começo. [...] Outra vida inteira esperando por nós". Diria, pois, que esta é uma conclusão com indícios de introdução.

Assim, gostaria de voltar aos primeiros passos de elaboração desta tese. Em uma das primeiras reuniões de pesquisa, tive com a professora Fabrícia Wallace Rodrigues uma conversa convidativa que abriria espaço para reflexões profundas. Ainda absorto pelo processo de ingresso no curso de Doutorado em Literatura, faltava-me limpidez de pensamentos. Na função que lhe fora atribuída, a de orientar, ela me posicionou exatamente em um dos primeiros passos – a tomada de partida da pesquisa, me perguntando: "O que há de você nesta escrita?" Talvez, fosse fácil responder a essa pergunta apenas procurando constatar que tudo isso está em mim, como tudo está em tudo. Ou que a escrita é um exercício de inscrição de si. Ou que ela é a expressão do pensamento. Ou ainda, que eu também seria esse texto, pois, afinal, é de minha autoria. São ideias aparecidas, no exercício da reflexão, em mim. Eu o escrevo e ele me inscreve. Mas, há, acima de tudo, algo particularmente próprio de minha subjetividade. Quando interpelado sobre o porquê e sobre aquilo que me caracterizava, em relação à proposta de trabalho, ainda hesitava. Passados esses quatro anos de doutoramento, me dou conta de que, na verdade, a teoria só conta mesmo quando tornada significativa. Pude reler textos e livros clássicos aos quais me apegava, continuamente, como o notório *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon, que já havia lido um tanto de vezes e, ainda assim, tinha algo a me dizer, e pude igualmente ler novas produções, como *Raíces de amor*, de Solmery Casseres Estrada, *Les marrons*, de Louis-Timagène Houat, ou *Mato cheio*, de Jhonny Salaberg. Ir ao Recife, cidade fortemente marcada pela presença de casarões e casas-grandes, revisitar o interior do Nordeste brasileiro, onde nasci, e ver como a experiência colonial moldou as formas de vida e disposição social, me fez notar que, mais uma vez, eu seria um "condenado" fanoniano. Rememorar episódios de racismo sistemático e cotidiano, lembrar o momento de ingresso à universidade e compreender parte de um processo complexo, me permitiu ver, na minha mãe, a mulher subjugada pela pobreza, que articula todos os meios socioeconômicos para manter uma família alimentada e

sadia. Pude reafirmar que, embora já compreendido, a escravidão havia deixado um legado perverso e contínuo que sedimenta as relações sociais, no Brasil, na Colômbia, nas Antilhas, enfim, em todo o mundo. E sua principal forma de ação é, em muitas medidas, marcada pela privação de liberdade, aprofundada pela manutenção do capitalismo. O direito à terra e ao trabalho digno, justo, livre se torna uma bandeira enfraquecida pelo debate tecnocrata, racista e espoliador de um nacionalismo barato e ultrapassado.

Frantz Fanon, mais uma vez, nos ajuda a compreender esse processo. Em "Desventuras da consciência nacional", terceiro capítulo de *Os condenados da terra*, o autor atribui algumas razões que solidificam a manutenção estrutural do colonialismo, nas antigas colônias europeias. Uma delas é a formação de uma burguesia nacional, projetada sob o fantasma da burguesia ocidental, o que contribui para a desarticulação de formas autênticas e orgânicas de poder político popular. Esta burguesia nacional mantém uma "mentalidade usufruidora", porque prevalece-se, no plano psicológico, uma mirada sobre a ocidental. Chega mesmo a organizar locais de repouso e de lazer, terapias de prazer destinadas à burguesia ocidental sob o nome de turismo. Repudia ainda a pessoa dessemelhante nacional, a pessoa estrangeira que não é ocidental. Esquece que, no entanto, "lhe falta o que caracteriza uma burguesia, isto é, o dinheiro" (Fanon, 2022, p. 177-8).

O ostracismo aos saberes, às culturas, aos direitos de quilombolas, indígenas, refugiados caracteriza uma etapa desse pensamento que procura vincular uma burguesia brasileira à ocidental – aquele velho problema questionado por Lima Barreto, em especial, em *Triste fim de Policarpo Quaresma*. Procuram assimilar-se ao estrangeiro ocidental, nos modos, costumes, jeitos e formas de viver. Acumulam-se os pedidos de cidadania, que tentam legitimar um antepassado italiano, português, francês, alemão, polonês. Poucas vezes, um congolês, beninense, burkinabe, angolano. Isso porque, no seio da formação social brasileira, o farol para onde migram os objetivos está na Europa, no berço do que chamam "o velho continente". As navegações escravocratas e coloniais continuam sendo comemoradas, ensinadas, bem quistas. Os tumbeiros são esquecidos. A violência é relativizada. Tudo em nome de um pretenso progresso, de uma aclamada ordem. Me lembro de ter lido um crítico moçambicano chamado Francisco Noa, e em um dos seus ensaios, o autor caracteriza *Os Lusíadas*, de Luís de Camões, como uma narrativa imperialista. O que para muitos trata-se de um texto fundamental das culturas letradas em língua portuguesa, para outros, é apenas o testemunho de assassinatos e sequestros, é o arquivo da dor.

Para esse problema, uma proposição fanoniana: politizar o povo e retomar o poder popular por si mesmo.

Ora, politizar é abrir o espírito, é despertar o espírito, fazer nascer o espírito. É, como dizia Césaire, "inventar almas". Politizar as massas não é, não pode ser, fazer um discurso político. É empenhar-se com raiva em fazer com que as massas compreendam que tudo depende delas, que se estagnamos a culpa é delas, e que se avançamos também é por culpa delas, que não há demiurgo, que não há homem ilustre e responsável por tudo, mas que o demiurgo é o povo e que as mãos mágicas são, definitiva e unicamente, as mãos do povo. (Fanon, 2022, p. 196).

Abrir, despertar, fazer nascer o espírito. Rasgar a trama de dominação significa, nos termos de Frantz Fanon, fazer compreender ao povo as ferramentas próprias de seu poder político. Nesse sentido, compreender a descolonização perpassa necessariamente pelo fato de fragmentar os efeitos que o colonialismo continua gerando nas relações sociais, enfraquecer o desejo do colonizado de se tornar colonizador. Por isso mesmo, o autor sugere que dirigentes de um partido "devem fugir da capital como da peste. Devem residir, com algumas exceções, em regiões rurais" (Fanon, 2022, p. 184). Nesse ponto, a capital do país assemelha-se à *urbis* nacional, à Babilônia marleyana. Ela é antagônica à dinâmica social que respeita os modos de vida comunitários e sadios. Ela está adoecida pela peste colonial. Fugir dela como quem foge da casa-grande é um imperativo.

Avalio esse trecho do autor martinicano como um indício de redefinição paradigmática para as sociedades colonizadas, pois, há uma credibilidade nas articulações partidárias, à medida que são os dirigentes que devem residir em regiões rurais. Isso acaba por engendrar o contexto no qual essas pessoas devem vivenciar uma forma particular de vida que só se vê nesses territórios, tendo por fim o de fundamentar propostas de organização e aplicação política mais complexas às nações. Outra característica dessa redefinição é que Frantz Fanon parece nos sugerir um território onde a expressão máxima do colonialismo não se fortalece, como nas capitais. O refúgio é um mundo onde o ponto de vista do colonialismo não faz sentido, parafraseando Jack Halberstam. Por fim, ele não cria uma alternativa social cuja forma seja a aniquilação das cidades em detrimento das regiões rurais. Pelo contrário, sugere um diálogo articulado organicamente entre essas formas de organização de vida social, sem deixar de considerar a falência do capitalismo e do colonialismo.

O que procuro defender, teoricamente, centra-se nisso: fazer compreender práticas sociais que articulem dinâmicas ontológicas próprias, nos quilombos, nos *palenques* e na marronagem como alternativas de superação de dominação social. Isto é, ao traçar uma historiografia das relações

entre populações negras em contexto de liberdade, no período de escravização, e as matas, o intuito foi de argumentar a partir de um referencial epistemológico que desarticula o colonialismo. Com isso, não sugiro que fuçamos das cidades para re-habitar as matas. Isso seria, guardadas as devidas proporções, pleitear uma re-colonização de territórios livres. Sugiro que possamos recriar maneiras e costumes sociais que permitam a todas as pessoas, seres, entidades e sujeitos, de viverem em plenitude de direitos à terra, à alimentação, à agricultura, à saúde, à dignidade humana, à vida comunitária, às riquezas próprias – mesmo nas cidades, porque, não nos esqueçamos, elas também são organismos gerados a partir do trabalho desses sujeitos outrora violentados. Como sugere Sylvia Wynter, que desarticulem determinado estatuto narrativamente condenado. Que a dívida, ainda que impagável, seja paga.

## Bibliografia

### a) Mídias

CULTNE. Beatriz Nascimento: Entrevista exclusiva, 2021. 1 vídeo (43 min.). Publicado pelo canal Cultne. Disponível em: <[www.youtube.com/watch?v=6VmPjhOTozI&ab\\_channel=Cultne](https://www.youtube.com/watch?v=6VmPjhOTozI&ab_channel=Cultne)>. Acesso em: 7 jul. 2024.

ÔRÍ. Direção: Raquel Gerber. Narração: Beatriz Nascimento. [s.l.]: Ignácio Gerber, 1989. Documentário (93 min.).

### b) Literária

ACHEBE, Chinua. *O mundo se despedaça*. Tradução: Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ALMEIDA, Djaimilia Pereira de. *A visão das plantas*. São Paulo: Todavia, 2021.

ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um sargento de milícias*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

ANDRADE, Júlio César Farias de. *Haussá – 1815: comarca das Alagoas*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2016.

ANDRADE, Mário de. *Macunaíma*, o herói sem nenhum caráter. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

APULEIO. *O asno de ouro*. Tradução: Ruth Guimarães. São Paulo: Editora 34, 2020.

ASIM, Jabari. *Em algum lugar lá fora*. Tradução: Rogerio W. Galindo. São Paulo: Editora Instante, 2023.

AZEVEDO, Aluísio. *O cortiço*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2012.

BARNET, Miguel. *Biografía de un cimarrón*. Buenos Aires: CEAL, 2018.

BARRAZA TAFUR, Johanna. *Sembré nisperos en la tumba de mi padre*. Bogotá: Himpar, 2022.

BARRETO, Lima. *Triste fim de Policarpo Quaresma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BEJA, Olinda. *Aromas de cajamanga*. São Paulo: Escrituras, 2009.

CABRAL, Astrid. *Alameda*. Rio de Janeiro: Ibis Libris, 2014.

CARVALHO, Bernardo. *Nove noites*: romance. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence africaine, 1983.

CÉSAIRE, Aimé. *Diário de um retorno ao país natal*. Tradução: Lilian Pestre de Almeida. São Paulo: Edusp, 2012.

CONFIANT, Raphaël. *Nègre marron*. Paris: Écriture, 2006.

CRESCO, Gonçalves. *Obras Completas*. Lisboa: Santos & Vieira, 1913.

CUNHA, Euclides da. *Os sertões*: campanha de Canudos. 2ª edição. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2019.

D'SALETE, Marcelo. *Cumbe*. São Paulo: Veneta, 2014.

D'SALETE, Marcelo. *Angola Janga*: uma história de Palmares. São Paulo: Veneta, 2017.

EGA, Françoise. *Cartas a uma negra*. Tradução: Vinícius Carneiro e Mathilde Moaty. São Paulo: Todavia, 2021.

*EPOPELA de Gilgamesh*: Ele que o abismo viu. Tradução: Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

ESTRADA, Solmery Casseres. *Raíces de amor*. Colombia: Ediciones Claridad, 2020.

ESTRADA, Solmery Casseres. *África me llama*: poesía bilingüe palenquero-español. Colombia:

Ediciones Claridad, 2021.

EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

EVERTT, Percival. *James*. Tradução: André Czarnobai. São Paulo: Todavia, 2025.

FALL, Aminata Sow. *La grève des bàttu*. Paris: Éditions du Rocher, 2009.

FANON, Frantz. *O olho se afoga/Mãos paralelas*. Tradução: César Sobrinho. Salvador: Segundo Selo, 2020.

FIGUEIREDO, Isabela. *Caderno de memórias coloniais*. São Paulo: Todavia, 2018.

FORREST, Leon. *There is a tree more ancient than Eden*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

GAMA, Luiz. *Primeiras trovas burlescas & outros poemas*. FERREIRA, Lúcia F. (Org.). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

GOURDEAU, Jean-Pierre. *La littérature négro-africaine d'expression française*. Paris: Hatier, 1973.

GUILLÉN, Nicolás. *Lagarto verde*: Antologia poética. Rio de Janeiro: Leviatã, 1992.

HONWANA, Luís Bernardo. *Nós matamos o cão tinhoso!*. São Paulo: Editora Kapulana, 2019.

HOUAT, Louis-Timagène. *Les marrons*. Paris: L'arbre vengeur, 2023.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo*: diário de uma favelada. São Paulo: Livraria Francisco Alves, 1960.

KOUROUMA, Ahmadou. *O sol das independências*. Tradução: Marisa Murray. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1970.

LABOU TANSI, Sony. *Conscience de tracteur*. Dakar: NEA. Yaoundé: Éditions CLE, 1979.

LOPEZ, Alan Pelaez (Org.). *When language broke open: an anthology of Queer and Trans Black writers of Latin American descent*. Tucson: University of Arizona Press, 2023.

MARAN, René. *Batouala*. Paris: Albin Michel, 1921.

MERCÊS, Calila das. *Planta Oração*. São Paulo: Editora Nós, 2022.

MONÉNEMBO, Tierno. *Le roi de Kabel*. Paris: Points, 2008.

MUKASONGA, Scholastique. *A mulher de pés descalços*. Editora Nós, 2017.

OKPARANTA, Chinelo. *Sob as árvores de udalas*. Tradução: Carolina Kuhn Facchin. São Paulo: Kapulana, 2023.

OLIVELLA, Manuel Zapata. *Changó, el gran putas*. Bogotá: Random House, 2023.

OUOLOGUEM, Yambo. *Le devoir de violence*. Paris: Seuil, 1968.

PEPETELA. *A geração da Utopia*. São Paulo: Leya, 2013.

RAPONDA-WALKER, André. *Contes Gabonais*. Paris: Présence Africaine, 1967.

ROUMAIN, Jacques. *Senhores do orvalho*. São Paulo: Carambaia, 2020.

SALABERG, Jhonny. *Mato cheio*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

SARR, Mohamed Mbougar. *A mais recôndita memória dos homens*. Tradução: Diogo Cardoso. São Paulo: Fósforo, 2023.

SENGHOR, Léopold Sédar. *Œuvre poétique*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

SILÁ, Abdulai. *Mistida* (Trilogia). Praia-Mindelo: Centro Cultural Português, 2002.

THIONG'O, Ngũgĩ wa. *Um grão de trigo*. Tradução: Roberto Grey. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

TUTUOLA, Amos. *O bebedor de vinho de palma e seu finado fazedor de vinho na Cidade dos Mortos*. Tradução: Fernanda Silva e Sousa. São Paulo: Carambaia, 2024.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. *Torto arado*. São Paulo: Todavia, 2019.



YEMONJÁ, Mãe Beata de. *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

ZOBEL, Joseph. *La rue Cases-Nègres*. Paris: Présence Africaine, 1974.

### c) Teórica

ABRAM, David. Um mundo além do humano. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 64-95, jul./dez. 2013.

ABRAM, David. *A magia do sensível: percepção e linguagem num mundo mais do que humano*. Tradução: João C. S. Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução: Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária/Editora Elefante, 2016.

ALMEIDA, Mara Zélia de. *Plantas medicinais*. Salvador: EDUFBA, 2011.

ALMEIDA, Mariléia de. *Devir quilomba: antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas*. São Paulo: Editora Elefante, 2022.

ALONGE, Guillaume; CHRISTIN, Olivier et al. *Adam et Eve, le paradis, la viande et les légumes*. Paris: Anacharsis, 2023.

ALVES, Jorge. "Narratividade". *E-Dicionário de termos literários*. Disponível em: <<https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/narratividade>>. Acesso em: 20 dez. 2024.

ANZALDÚA, Glória. *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. 4ª edição. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012.

BADER, Martin; LEUZINGER, Sebastian. Hydraulic Coupling of a Leafless Kauri Tree Remnant to Conspecific Hosts. *Science*, v. 19, p. 238–47, 2019.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *A floresta sagrada de Ossaim: o segredo das folhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

BENTLEY, Robert. *A manual of botany: including the structure, functions, classification, properties and uses of plants*. J. & A. Churchill, 1873.

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BLAIS, Hélène. *L'empire de la nature: une histoire des jardins botaniques coloniaux (fin XVIII siècle–années 1930)*. Paris: Champ Vallon, 2023.

BONA, Dénètem Touam. *Cosmopoéticas do refúgio*. Tradução: Milena P. Duchiade. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020.

BONA, Dénètem Touam. *Sagesse des lianes*. Paris: Post-éditions, 2021.

BONA, Dénètem Touam. *Fugitive, where are you running?* Tradução: Laura Hengehold. Cambridge: Polity Press, 2023.

BONA, Dénètem Touam. *Sabedoria dos cipós*. Tradução: Ana Dantas e Fernando Scheibe. São Paulo: Ubu Editora, 2024.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: 4ª edição. Companhia das Letras, 1992.

BOUMEDIENE, Samir. *La colonisation du savoir*. Une histoire des plantes médicinales du Nouveau Monde (1492-1750). Paris: Les Éditions des mondes à faire, 2019.

BOURDIEU, Pierre. Espaço físico, espaço social e espaço físico apropriado. Tradução: Ana Cristina Arantes Nasser. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 133-144, 2013.

BRAND, Dionne. *Um mapa para a Porta do Não Retorno: notas sobre pertencimento*. Tradução: Jess Oliveira e floresta. Rio de Janeiro: A Bolha, 2022.

BRAND, Dionne. *Salvamento: leituras do naufrágio*. Tradução: floretsa. Rio de Janeiro: Zahar, 2025.

BRAIDOTTI, Rodi. *O pós-humano*. Tradução: Adelaide Pimenta. Belo Horizonte: Âyiné, 2025.

BRASIL. Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l0601-1850.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l0601-1850.htm)>. Acesso em: 27 ago. 2025.

BROSWIMMER, Franz J. *Ecocide: a short history of the mass extinction of species*. Londres/Sterling: Pluto, 2002.

CABRAL, Luiz Mors. *Plantas e civilização: fascinantes histórias de etnobotânica*. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2016.

CANDIDO, Antonio. *O discurso e a cidade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2016.

CANIZARES-ESGUERRA, Jorge. *Puritan conquistadors: iberianizing the Atlantic, 1550-1700*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARNEIRO, Edison. *O Quilombo dos Palmares*. 4ª edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. 2005. 340 f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <<https://repositorio.usp.br/item/001465832>>. Acesso em: 07 jul. 2025.

CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence africaine, 1955.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução: Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

CÉSAIRE, Suzanne; MAXIMIN, Daniel. *Le grand camouflage: écrits de dissidence (1941-1945)*. Paris: Seuil, 2009.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CHAKRABARTY, Dipesh. *O global e o planetário: a História na era da crise climática*. Tradução: Artur Renzo. São Paulo: Ubu Editora, 2025.

COCCIA, Emanuele. *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*. Tradução: Fernando Scheibe. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

COLOMBIA. *El Atlas de Culturas Afrocolombianas*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 2003. Disponível em: <<https://redaprende.colombiaaprende.edu.co/metadatos/recurso/2-cimarrones-y-cimarronajes>>. Acesso em: 14 set. 2025.

COSTA, Valéria Gomes. *Ôminira: mulheres e homens libertos da Costa d'África no Recife (c. 1846-c. 1890)*. São Paulo: Alameda, 2021.

CROSBY, Alfred W. *Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa, 900-1900*. Tradução: José Augusto Ferreira e Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CURTIUS, Anny-Dominique. *Suzanne Césaire: archéologie littéraire et artistique d'une mémoire empêchée*. Paris: Karthala, 2020.

DARWIN, Charles. *Journal of researches during the voyage of HMS 'Beagle'*. Londres: Collins, 1860.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Tradução: Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Tradução: Fábio Landa. São Paulo: Unesp, 2002.

DESCARTES, René. *Discurso do método e Ensaios*. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

DESCOLA, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. Tradução: Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

DE VOOGT, Alex. Distribution of mancala board games: a methodological inquiry. *Board Game Studies*, n. 2, p. 104-114, 1999.

DIOP, Cheikh Anta. *L'Afrique Noire précoloniale: étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire, de l'Antiquité à la formation des États modernes*. 2ª edição. Paris: Présence Africaine, 1987.

DIOP, Cheikh Anta. *Nations nègres et culture: de l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*. 4ª edição. Paris: Présence Africaine, 2019.

DIOP, Cheikh Anta. *Civilização ou barbárie: antropologia sem complacência*. Tradução: César Sobrinho. Rio de Janeiro: Zahar; São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2025.

DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. Tradução: Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Crocodilo / Ubu Editora, 2020.

DU BOIS, William Edward Burghardt. *As almas do povo negro*. Tradução: Alexandre Boide. São Paulo: Veneta, 2021.

DUTROCHET, René Joachim Henri. Observations sur la longue persistance de la vie et de l'accroissement dans les racines et dans la souche du Pinus picea L., après qu'il a été abattu. *Annales des Sciences Naturelles*, n. 29, p. 300-03, 1833.

ENQUIST, B. J.; FENG, X.; BOYLE, B.; *et al.* The commonness of rarity: Global and future distribution of rarity across land plants. *Sci. Adv.* 5, eaaz0414. 2019.

ESTRADA, Solmery Casseres. *Palenque de San Basilio: Costumbres y tradiciones ancestrales*. Colombia: Ediciones Claridad, 2022.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. *Scripta*, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2009. Disponível em: <<https://periodicos.pucminas.br/scripta/article/view/4365>>. Acesso em: 4 set. 2025.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008.

FANON, Frantz. *Por uma revolução africana: textos políticos*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução: Ligia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FANON, Frantz. *O ano V da revolução argelina: o fim do colonialismo*. Tradução: Thalles do Nascimento Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2025.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FERDINAND, Malcom. *S'aimer la Terre : défaire l'habiter colonial*. Paris: Seuil, 2024.

FLORENTINO, Manolo; AMANTINO, Márcia. Uma morfologia dos quilombos nas Américas, séculos XVI-XIX. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, vol. 19, p. 259-297, 2012.

FONSECA, Carlos. *The literature of catastrophe: nature, disaster and revolution in Latin America*. New York: Bloomsbury Publishing, 2020.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51ª edição. São Paulo: Global, 2006.

FU-KIAU, Bunseki. *O livro africano sem título: cosmologia dos Bantu-Kongo*. Tradução: Tiganá

Santana. Rio de Janeiro: Cobogó, 2024.

GAGLIANO, Monica. *Thus spoke the plant: a remarkable journey of groundbreaking scientific discoveries and personal encounters with plants*. Califórnia: North Atlantic Books, 2018.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Tradução: Sergio Faraco. Porto Alegre: L&PM Editores, 2015.

GILMORE, Ruth Wilson. *Geografia da abolição: ensaios rumo à libertação*. Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2025.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro enigma, 2015.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista ciências sociais hoje*, vol. 2, n. 1, p. 223-244, 1984.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de Amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, n. 92/93 (jan./jun.), p. 69-82, 1988.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

GLISSANT, Édouard. *Poética da Relação*. Tradução: Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GLISSANT, Édouard. *Tratado do Todo-Mundo*. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2024.

GLISSANT, Édouard. *O discurso antilhano*. Tradução: Thiago Florencio. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2025.

GRAHAM, Barry; BORMANN, Frederick Herbert. Natural Root Grafts. *The Botanical Review*, n. 32, Bronx, p. 255–92, 1966.

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. SOVIK, Liv (Org.). Tradução: Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HALLÉ, Francis. *La vie des arbres*. Paris: Bayard Adulte, 2019.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom Cultura Científica*, vol. 3, n. 5, p. 139-146, 2016a.

HARAWAY, Donna; TSING, Anna L.; GILBERT, Scott F., et al. Anthropologists are talking: about the Anthropocene. *Ethnos*, vol. 81, n. 3, p. 535-564, 2016b.

HARAWAY, Donna. *A reinvenção da natureza: símios, ciborgues e mulheres*. Tradução: Rodrigo Tadeu Gonçalves. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2023.

HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Tradução: José Luiz Pereira da Costa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HARTMAN, Saidiya. *Cenas da sujeição: terror, escravidão e criação de si na América do século 19*. Tradução: Fernanda Silva e Sousa e Marcelo Ribeiro. São Paulo: Fósforo, 2025.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Tradução: Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

HELG, Aline. *Plus jamais esclaves ! : De l'insoumission à la révolte, le grand récit d'une émancipation (1492-1838)*. Paris: La Découverte, 2016.

HENMAN, Anthony. ¿Guerra a la coca, o paz con la coca?. *Foro Social Mundial Temático*. Cartagena de Indias, 2003.

HOOKS, bell. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. Tradução: Catia Maringolo. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 27ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

HOUNTONDJI, Paulin J. *Sobre a "filosofia africana"*. Tradução: César Sobrinho. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2021.

INSTITUTO DO HOMEM E MEIO AMBIENTE DA AMAZÔNIA (IMAZON). Amazônia perdeu quase 3 mil campos de futebol por dia de floresta em 2022, maior desmatamento em 15 anos. Disponível em: <<https://imazon.org.br/imprensa/amazonia-perdeu-quase-3-mil-campos-de-futebol-por-dia-de-flor-esta-em-2022-maior-desmatamento-em-15-anos>>. Acesso em: 14 abr. 2023.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Inventário cultural de quilombos do Vale do Ribeira*. Editores Anna Maria Andrade, Nilto Tatto. São Paulo : Instituto Socioambiental, 2013.

JAMES, Cyril Lionel Robert (C.L.R.). *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. Tradução: Afonso Teixeira Filho. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2010.

JAMES, Cyril Lionel Robert (C.L.R.). *Histoire des révoltes panafricanistes*. Paris: Éditions Amsterdam, 2018.

KESTELOOT, Lilyan. *Anthologie négro-africaine: panorama critique des prosateurs, poètes et dramaturges noirs du XX<sup>e</sup> siècle*. Vanves: Edicef, 1992.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódio de racismo cotidiano*. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. NOVAES, Adauto (Org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

KRENAK, Ailton. Paisagens, territórios e pressão colonial. *Espaço Ameríndio*, vol. 9, n. 3, p. 327-327, 2015.

KRENAK, Ailton. Ecologia política. *Ethnoscintia-Brazilian Journal of Ethnobiology and Ethnoecology*, vol. 3, n. 2, 2018.

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

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das letras, 2020.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LAROUSSE. *Le petit Larousse illustré*. Paris: Larousse, 2011.

LATOUR, Bruno. *Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos Modernos*. Tradução: Alexandre Agabiti Fernandez. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

LATOUR, Bruno. *Diante da Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Tradução: Maryalua Meyer. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

LO CALZO, Nicola. KAM: A Reversed Map of Resistance. Disponível em: <<https://www.nicolalocalzo.com/en/works/view/28/kam>>. Acesso em: 24 nov. 2024.

LOURENÇO, Marina; RIBEIRO, Tayguara. *O grito dos quilombos: histórias de resistência de um Brasil silenciado*. São Paulo: Todavia, 2024.

MACRAE, Edward; ALVES, Wagner Coutinho (Org.). *Fumo de Angola: cannabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade*. Salvador: EDUFBA, 2016.

MANCUSO, Stefano. *Revolução das plantas: um novo modelo para o futuro*. Tradução: Regina Silva. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

MANCUSO, Stefano. *A planta do mundo*. Tradução: Regina Silva. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

MARBOEUF, Olivier. *Fugas decoloniais: aquilombamentos nas margens das imagens*. Tradução: Ana Zambi. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2025.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2018a.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2018b.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Tradução: Renata Santini. São Paulo: n-1 Edições, 2018c.

MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite: Ensaio sobre a África descolonizada*. Tradução: Fábio Ribeiro. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

MBEMBE, Achille. *A comunidade terrestre*. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2025.

M'BOKOLO, Elikia. *África negra. História e civilizações*. Tomo I (até o século XVIII). Tradução: Alfredo Margarido. Salvador/São Paulo: EDUFBA/Casa das Áfricas, 2009.

M'BOKOLO, Elikia. *África negra. História e civilizações*. Tomo II (do século XIX aos nossos dias). Tradução: Manuel Resende. Salvador/São Paulo: EDUFBA/Casa das Áfricas, 2011.

MCKITTRICK, Katherine. *Sylvia Wynter: On being human as praxis*. Durham: Duke University Press, 2015.

MELO, Israel Victor de. "Ser-parir pela terra": autonomia negra e o espaço natural. In: PETROT, Paulo Petronílio (Org.). *Escrituras pretas de [r]existências: narrativas, rebeldias e vidas teimosas*. São Luís: Editora da Universidade Estadual do Maranhão, 2023.

MIGNOLO, Walter D. *The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality and colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

MIGNOLO, Walter D. *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução: Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2003.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n. 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter D. *The darker side of Western modernity: global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press, 2011.

MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine E. *On decoloniality: concepts, analytics, praxis*. Durham: Duke University Press, 2018.

MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 2004.

MONTANARI, Massimo; FLANDRIN, Jean-Louis. *Histoire de l'alimentation*. Paris: Fayard, 2016.

MOTEN, Fred; HARNEY, Stefano. *Os sobcomuns: planejamento fugitivo e estudo negro*. Tradução: Mariana Ruggieri, Raquel Parrine, Roger Farias de Melo e Viviane Nogueira. São Paulo: Ubu Editora, 2024.

MOYNIHAN, Elizabeth B. *Paradise as a garden: in Persia and Mughal India*. Nova Iorque: George Braziller, 1979.

MUDIMBE, Valentin Yves. *A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

MUSEU DE ARTE DE SÃO PAULO ASSIS CHATEAUBRIAND. *Histórias afro-atlânticas: antologia*. CARNEIRO, Amanda; MESQUITA, André (Org.). São Paulo: MASP, 2022.

NAGEL, Thomas. *Mortal questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: documentos de uma militância Pan-africanista*. São Paulo: Editora Perspectiva. Rio de Janeiro: IPEAFRO, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: possibilidades nos dias da destruição*. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

NASCIMENTO, Beatriz. *O negro visto por ele mesmo: ensaios, entrevistas e prosa*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

NASCIMENTO, Elisa Larkin; GÁ, Luiz Carlos. *Adinkra: sabedoria em símbolos africanos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

NOA, Francisco. *Império, mito e miopia: Moçambique como invenção literária*. São Paulo: Kapulana, 2015.

NODARI, Alexandre. *A literatura como antropologia especulativa: conjunto de variações*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024.

NOLASCO, Edgar Cézar. *Literatura comparada descolonial*. Campinas: Pontes, 2025.

NYERERE, Julius K. Ujamaa: The basis of African socialism. *The Journal of Pan African Studies*, vol. 1, n. 1, p. 4-11, 1987.

LOUDIN-BASTIDE, Caroline. *L'effroi et la terreur: esclavage, poison et sorcellerie aux Antilles*. Paris: La Découverte, 2013.

PEREIRA, Viviane Camejo; DAL SOGLIO, Fábio (Org.). *A conservação das sementes crioulas: uma visão interdisciplinar da agrobiodiversidade*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2020.

PLANALTO. Em Paris, Lula cobra de países ricos responsabilidade por financiar preservação ambiental. Disponível em: <<https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/noticias/2023/06/em-paris-lula-cobra-de-paises-ricos-responsabilidade-por-financiar-preservacao-ambiental>>. Acesso em: 9 mai. 2025.

PRICE, Richard; PRICE, Sally. *Les Marrons*. Cayenne: Vents d'ailleurs, 2003.

QUEIROZ, Marcos. *Assombros da casa-grande: a Constituição de 1824 e as vidas póstumas da escravidão*. São Paulo: Fósforo, 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, Lima, Vol. 13, n. 29, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano*. Lima: Amauta, vol. 9, n 9, 1997.

QUIJANO, Aníbal. *Aníbal Quijano: Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2019.

RATTS, Alex; RIOS, Flavia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RAVEN, Peter H.; EVERT, Ray F.; EICHHORN, Susan E. *Biologia Vegetal*. Rio de Janeiro: Guanabara, 2007.

REDINHA, José. *Etnias e culturas de Angola*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1974.

RODNEY, Walter. *Como a Europa subdesenvolveu a África*. Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2022.

RODRÍGUEZ, Jaime Arocha; SOLANO, Laura de la Rosa; RODRÍGUEZ e Mónica Juliana Chavarro (Org.). *Afrocolombias, conflicto y reconciliación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2024.

SALAS, Ángela Patricia Valencia. *Etnomatemática africana*. Bogotá: Secretaría de Educación del Distrito Bogotá, 2018.

SANGAT, S.S., ROSERO, M., OLSSON, E. *et al.* Afro-descendant lands in South America contribute to biodiversity conservation and climate change mitigation. *Commun Earth Environ*, vol. 6, n. 458, p. 1-15. 2025.

SANTOS, Milton. O dinheiro e o território. *GEographia: Revista da Pós-Graduação em Geografia*, vol. 1, n. 1, p. 7-13, 1999.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. Vol. 1. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. 2ª edição Brasília: INCTI/UnB, 2019.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina/CES, 2009.

SARR, Felwine. *Afrotopia*. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2019.

SCOTT, James C. *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts*. New Haven e Londres: Yale University Press, 1990.

SCOTT, James C. *Homo domesticus: une histoire profonde des premiers États*. Tradução: Marc Saint-Upéry. Paris: La Découverte, 2021.

SCHIEBINGER, Londa. *Plants and empire: Colonial bioprospecting in the Atlantic world*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

SHARPE, Christina. *No vestígio: negritude e existência*. Tradução: Jess Oliveira. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SHIVA, Vandana. *Who really feeds the world?: The failures of agribusiness and the promise of agroecology*. Califórnia: North Atlantic Books, 2016.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2018.

SILVA, Denise Ferreira da. *A dívida impagável*. Tradução: Amílcar Packer e Pedro Daher. São Paulo: Casa do povo, 2019.

SILVA, Denise Ferreira da. *A dívida impagável: uma crítica feminista, racial e anticolonial do capitalismo*. Tradução: Nathalia Silva Carneiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.

SLAVE VOYAGES. Major coastal regions from which captives left Africa. Disponível em:



<<https://www.slavevoyages.org/blog/major-coastal-regions-captives-left-africa>>. Acesso em: 12 out. 2023.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. 3ª edição. Rio de Janeiro: DP & A, 2005.

SOYINKA, Wole. *Mito, literatura e mundo africano*. Tradução: Karen de Andrade. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida et al. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2010.

TEUTEBERG, Hans Jurgén; FLANDRIN, Jean Louis. Transformações do consumo alimentar. *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

THIONG'O, Ngũgĩ wa. *Descolonizando a mente: a política linguística na literatura africana*. Tradução: Hilton Lima. Porto Alegre: Dublinense, 2025.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais, 1500-1800*. Tradução: João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

TOWA, Marcien. *A ideia de uma filosofia negro-africana*. Tradução: Roberto Jardim da Silva. Curitiba: NEAB-UFPR. Belo Horizonte: Nandyala, 2015.

TOWNSHEND, Philip. African Mankala in Anthropological Perspective. *Current Anthropology*, vol. 20, n. 4, p. 794–796, 1979. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2741688>>. Acesso em: 18 jul. 2024.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. 1ª edição. Tradução: Sebastião Nascimento. Rio de Janeiro: Cobogó, 2024.

VALLADARES, Licia do Prado. *A invenção da favela: do mito de origem a favela.com*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2025.

VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. Tradução: Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VON MARTIUS, Karl Friedrich Philipp. *Plantas usadas pelos brasileiros e suas substâncias medicinais*. Tradução: Antônio Martinez de Rezende. Belo Horizonte: Fino Traço, 2023.

WALVIN, James. *How sugar corrupted the world? From slavery to obesity*. Londres: Constable & Robinson, 2019.

WALVIN, James. *Histoire du sucre, histoire du monde*. Paris: La Découverte, 2020.

WHYTE, David. *Ecocide: kill the corporation before it kills us*. Manchester: Manchester University Press, 2020.

WOODS, Carter Godwin. *A des-educação do negro*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2021.

WYNTER, Sylvia. "Nenhum Humano Envolvido: carta aberta a colegas". Tradução: Stella Z. Paterniani. SPILLERS, Hortense J. et al. BARZAGHI, Clara; PATERNIANI, Stella Z.; ARIAS, André (Org.). *Pensamento negro radical: antologia de ensaios*. São Paulo: Crocodilo. São Paulo: n-1 Edições, 2021.

YUSOFF, Kathryn. *Um bilhão de Antropocenos negros ou nenhum*. Tradução: Rita Paschoalin. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2025.

## ANEXO

### Poema "Quem sou eu?", de Luiz Gama

*Quem sou eu? que importa quem?  
Sou um trovador proscrito,  
Que trago na fronte escrito  
Esta palavra — "Ninguém!" —*

A. E. Zaluar — "Dores e Flores"

Amo o pobre, deixo o rico,  
Vivo como o Tico-tico;  
Não me envolvo em torvelinho,  
Vivo só no meu cantinho:  
Da grandeza sempre longe,  
Como vive o pobre monge.  
Tenho mui poucos amigos,  
Porém bons, que são antigos,  
Fujo sempre à hipocrisia,  
À sandice, à fidalguia;  
Das manadas de Barões?  
Anjo Bento, antes trovões.  
Faço versos, não sou vate,  
Digo muito disparate,  
Mas só rendo obediência  
À virtude, à inteligência:  
Eis aqui o Getulino  
Que no pletro anda mofino.  
Sei que é louco e que é pateta  
Quem se mete a ser poeta;  
Que no século das luzes,  
Os birbantes mais lapuzes,  
Compram negros e comendas,  
Têm brasões, não — das *Kalendas*,  
E, com tretas e com furtos  
Vão subindo a passos curtos;  
Fazem grossa pepineira,  
Só pela arte do Vieira,  
E com jeito e proteções,  
Galgam altas posições!  
Mas eu sempre vigiando  
Nessa súcia vou malhando  
De tratante, bem ou mal  
Com semblante festival.  
Dou de rijo no pedante  
De pílulas fabricante,

Que blasona arte divina,  
Com sulfatos de quinina,  
Trabusanas, xaropadas,  
E mil outras patacoadas,  
Que, sem pingo de rubor,  
Diz a todos, que é DOUTOR!  
Não tolero o magistrado,  
Que do brio descuidado,  
Vende a lei, trai a justiça  
— Faz a todos injustiça —  
Com rigor deprime o pobre  
Presta abrigo ao rico, ao nobre,  
E só acha horrendo crime  
No mendigo, que deprime.  
— Neste dou com dupla força,  
Té que a manha perca ou torça.  
Fujo às léguas do lojista,  
Do beato e do sacrista —  
Crocodilos disfarçados,  
Que se fazem muito honrados,  
Mas que, tendo ocasião,  
São mais feros que o Leão.  
Fujo ao cego lisonjeiro,  
Que, qual ramo de salgueiro,  
Maleável, sem firmeza,  
Vive à lei da natureza;  
Que, conforme sopra o vento,  
Dá mil voltas num momento.  
O que sou, e como penso,  
Aqui vai com todo o senso,  
Posto que já veja irados  
Muitos lorpas enfunados,  
Vomitando maldições,  
Contra as minhas reflexões.  
Eu bem sei que sou qual Grilo,  
De maçante e mau estilo;  
E que os homens poderosos  
Desta arenga receosos  
Hão de chamar-me *Tarelo*,  
Bode, negro, *Mongibelo*;  
Porém eu que não me abalo,  
Vou tangendo o meu badalo  
Com repique impertinente,  
Pondo a trote muita gente.

Se negro sou, ou sou bode  
Pouco importa. O que isto pode?  
Bodes há de toda a casta,  
Pois que a espécie é muito vasta...  
Há cinzentos, há rajados,  
Baíos, pampas e malhados  
Bodes negros, bodes brancos,  
E, sejamos todos francos,  
Uns plebeus, e outros nobres,  
Bodes ricos, bodes pobres,  
Bodes sábios, importantes,  
E também alguns tratantes...  
Aqui, nesta boa terra,  
Marram todos, tudo berra;  
Nobres Condes e Duquesas,  
Ricas Damas e Marquesas,  
Deputados, senadores,  
Gentis-homens, veadores;  
Belas Damas emproadas,  
De nobreza empantufadas;  
Repimpados principotes,  
Orgulhosos fidalgotes,  
Frades, Bispos, Cardeais,  
Fanfarrões imperiais,  
Gentes pobres, nobres gentes  
Em todos há meus parentes.  
Entre a brava militança  
Fulge e brilha alta bodança;  
Guardas, cabos, furriéis,  
Brigadeiros, Coronéis,  
Destemidos Marechais,  
Rutilantes Generais,  
Capitães de mar-e-guerra,  
— Tudo marra, tudo berra —  
Na suprema eternidade,  
Onde habita a Divindade,  
Bodes há santificados,  
Que por nós são adorados.  
Entre o coro dos Anjinhos  
Também há muitos bodinhos. —  
O amante de *Syiringa*  
Tinha pelo e má catinga;  
O deus Mendes, pelas contas,  
Na cabeça tinha pontas;

Jove quando foi menino,  
Chupitou leite caprino;  
E, segundo o antigo mito,  
Também Fauno foi cabrito.  
Nos domínios de Plutão,  
Guarda um bode o Alcorão;  
Nos ludus e nas modinhas  
São cantadas as bodinhas:  
Pois se todos têm rabicho,  
Para que tanto capricho?  
Haja paz, haja alegria,  
Folgue e brinque a bodaria;  
Cesse pois a matinada,  
Porque tudo é bodarrada!