

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS (FFLCH)
CURSO DE GEOGRAFIA

ANA VIRGINIA DANTAS ALVES

**SÓ EXU DESPACHA O CARREGO COLONIAL: POR UMA GEOGRAFIA VIVA E
DIASPÓRICA**

São Paulo

2024

ANA VIRGINIA DANTAS ALVES

**SÓ EXU DESPACHA O CARREGO COLONIAL: POR UMA GEOGRAFIA VIVA E
DIASPÓRICA**

Trabalho de Conclusão de Curso entregue à coordenação do curso de Geografia como pré-requisito para obtenção do título de Bacharel em Geografia.

Discente: Ana Virginia Dantas Alves. nºUSP: 9899819.

Orientador: Rodrigo R.H.F. Valverde.

São Paulo

2024

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Assinatura: _____

Data: ____/____/____

FICHA CATALÓGRAFICA

Nome: ALVES, Ana Virginia Dantas

Título: SÓ EXU DESPACHA O CARREGO COLONIAL: POR UMA GEOGRAFIA VIVA E DIASPÓRICA.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade De Filosofia, Letras E Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo como pré-requisito para a obtenção do título de Bacharel em Geografia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição _____

Julgamento _____

Prof. Dr. _____

Instituição _____

Julgamento _____

Prof. Dr. _____

Instituição _____

Julgamento _____

DEDICATÓRIA

EPÍGRAFE

RESUMO

As religiões de matriz africana foram e são de suma importância para a construção da identidade cultural brasileira. A contribuição dos povos negros vindo para o Brasil durante a colonização contribuiu para imprimir ao Brasil suas características diversas. Acontece que, como essa vinda não foi pacífica, mas sim através de violências em suas diversas faces, o conhecimento que os nagôs trouxeram consigo continua sendo deslegitimado pois não se enquadra na forma colonial do saber. A presente pesquisa visa deslocar Exu do sentido demonizado que foi relegado a ele durante o período de colonização e promovê-lo aqui como uma esfera do saber. Partindo desse contexto, será trazido o orixá Exu para o centro da pesquisa, pois ele foi um das figuras mais afetadas no processo colonial de subjugação dos deuses negros, processo em que fora transformado em diabo. Divindade cultuado em terras iorubanas, Exu é o guardião do princípio dinâmico da vida, o axé, a partir do axé e dos conceitos de Encruzilhada, Oralidade e Ancestralidade, Exu é colocado aqui como centro da pesquisa para a promoção de uma geografia viva e diaspórica.

ABSTRACT

African-based religions have been and continue to be of utmost importance to the construction of Brazilian cultural identity. The contributions of Black peoples brought to Brazil during colonization have imprinted diverse characteristics on the country. However, as their arrival was not peaceful but marked by various forms of violence, the knowledge brought by the Nagô people remains delegitimized, as it does not conform to the colonial framework of knowledge. This research aims to reposition Exu, moving away from the demonized interpretation imposed upon him during the colonial period, and promote him here as a sphere of knowledge. Within this context, the orixá Exu will be brought to the center of the study, as he was one of the figures most affected by the colonial process of subjugating Black deities, during which he was transformed into the devil. As a divinity worshiped in Yoruban lands, Exu is the guardian of the dynamic principle of life, axé. Through the concepts of axé, Crossroads, Orality, and Ancestrality, Exu is positioned here as the focal point of the research to promote a living and diasporic geography.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Interior do Asé Egbe Omo Ogun Marwo. São Paulo, 2024.	34
Figura 2 - Asé Egbe Omo Ogun Marwo. São Paulo, 2024.	35
Figura 3 - Bandeira de Tempo ou Kidembo. São Paulo, 2024.	36
Figura 4 - Casa do orixá Ossain e ato de preparação das Sassanha. São Paulo, 2024.	37
Figura 5 - Casa do orixá Ossain e ato de preparação das Sassanha. São Paulo, 2024.	37
Figura 6 - Finalização do ritual de Ibori e lavagem dos Igbás Ori. São Paulo, 2024.	38
Figura 7 - Finalização do ritual de Ibori e lavagem dos Igbás Ori. São Paulo, 2024.	38
Figura 8 - Comidas as Yabás Oyá e Oxum, Akará e Omolocum, respectivamente e exemplo de uma marcação de uma árvore sagrada. São Paulo, 2024.	39
Figura 9 - Comidas as Yabás Oyá e Oxum, Akará e Omolocum, respectivamente e exemplo de uma marcação de uma árvore sagrada. São Paulo, 2024.	39
Figura 10 - Confeção de elekes e Igba Coletivo do orixá Ibeji. São Paulo, 2024	40
Figura 11 - Confeção de elekes e Igba Coletivo do orixá Ibeji. São Paulo, 2024.	40
Figura 12 - Esú segura um Ogò. São Paulo, 2024.	45

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO UM - Laroyê, Exú: Guardião dos inícios	14
CAPÍTULO 2 - Encruzilhada: morada de Exu, território ancestral	26
CAPÍTULO 3 - Conhecimentos diaspóricos: uma Geografia Viva	41
Considerações Finais	52
REFERÊNCIAS	54

Agô, Laroyê! Abrindo os caminhos

A relação entre o humano e a natureza e as nuances e consequências que esta produz é um ponto de partida para entender a Geografia enquanto ciência humana. Esta, que desempenha um papel imponente na compreensão do mundo, oferece uma diversidade de perspectivas que exploram a riqueza da complexidade humana. Desenvolvida como fonte de conhecimento e posteriormente, como disciplina acadêmica, a Geografia é de acentuada importância na gestão de recursos naturais e sociais por se configurar como uma perspectiva que abrange as interações entre esses dois e mais pontos. A Geografia em sua essência, parte da integração entre as esferas naturais e sociais, podendo integrar o impacto do humano na natureza e vice-versa. No entanto, no seio das ciências modernas, os conhecimentos tendem a se estabelecer por meio da especialização de conhecimentos isolados de uma esfera e de outra. Nos ambientes acadêmicos, essa distinção e distanciamento dos conhecimentos são mais evidentes.

Partindo desse contexto, o presente trabalho visa apresentar uma perspectiva que desafia os conceitos engessados de uma ciência humana ocidentalizada assegurada por uma estrutura colonial que visa o apagamento dos conhecimentos de fresta, da oralidade e dos conhecimentos das ruas que partem de corpos negros, corpos esses que fazem parte da construção da identidade brasileira, mas que a política de extermínio insiste em descredibilizar ou relegar ao senso comum. O pilar da argumentação será a encruzilhada, Orita Meta, morada do Orixá Exu, divindade que durante o processo de colonização foi vestido nas roupagens de Diabo pela ideologia dominante. Mas o Diabo não dá conta de ser Exu. Guardião da dualidade, esse Orixá pertencente à cosmovisão Yorubá, é o princípio da contradição, da multiplicidade, comunicação, o grande mensageiro entre Orum e Aiyê. Enquanto mensageiro, ele guarda também os processos de oralidade, ação necessária na manutenção da sobrevivência do sistema nagô.

“Se a política colonial produziu uma tragédia construindo ao longo de séculos desvios ontológicos, subalternizações, epistemicídios, hierarquização de saberes, invisibilidade/descredibilidade, monoculturalização e monorracionalismo, sugiro, a partir da emergência de um projeto transgressivo e resiliente, praticar ebós nas raízes do edifício colonial.” (RUFINO, 2019 p. 89)

Mais que uma divindade, Exu se firma como guardião de uma cosmovisão, exercendo o papel de guardião do axé, o princípio dinâmico. Aqui, estarão relacionados a encruzilhada, a oralidade, o axé, a ancestralidade e a divindade Exu, sintetizando-as como conhecimentos exuísticos, que fazem parte do escopo teórico da cosmovisão ioruba. A fragmentação do

conhecimento acarreta em apagamentos significativos na compreensão integrada dos saberes, podendo omitir ligações complexas entre os fenômenos. Sendo assim, a proposta de uma ligação entre a geografia a partir dos saberes exuísticos é uma tentativa de potencializar essas duas fontes de saberes, traçando um caminho de uma Geografia Viva que desafia a linearidade e um saber baseado na centralidade da escrita e literatura ocidental. A proposta não é dicotomizar uma versão e outra, mas tecer uma análise crítica sobre as estruturas que sustentam os conhecimentos ocidentais e deslegitimam conhecimentos ancestrais, enquanto uma perspectiva de fresta se coloca como possibilidade de uma via de um saber afrobrasileiro.

A oralidade é um dos pilares do conhecimento exuístico e se estabelece como tecnologia que mantém viva uma cultura em que a fala é o principal disseminador de valores, conhecimentos e atravessa tempos e espaços. É a partir da fala que se recria os espaços rituais dentro do sistema nagô, formando sua identidade e memória coletiva. Os tempos e saberes que são transmitidos pela oralidade são impulsionados por Exu, o mediador dos mundos e são mais que mera troca de palavras, mas o som em sua magnitude. A oralidade transmite axé, princípio dinâmico que dá vida e movimento a tudo que é orgânico e é essa comunicação que Exu guarda, a comunicação que transmite axé, vida, transformação e atravessa territórios e temporalidades. A encruzilhada aqui, tem o papel de território teórico e prático para a retomada dos complexos saberes ancestrais vivos através dos corpos em diáspora.

Assim, este trabalho tem como proposta expor e analisar como essas práticas culturais e formas de conhecimento ancestrais remodelam o espaço, formando espaços de resistência e enfrentamento às imposições coloniais e através de ações educativas assimilar os conhecimentos ancestrais ao fazer geográfico. Nesse sentido, a apresentação de uma Geografia Viva, que parte da visão exuística e se utiliza da encruzilhada como ponte do saber, surge como um questionamento à lógica fragmentada das perspectivas científicas. Ao incorporar os saberes exuísticos, realiza-se uma quebra com a abordagem reducionista que isola os componentes do estudo geográfico promovendo uma visão complexa e sistêmica, onde o conhecimento é construído a partir de pontos de vista múltiplos baseado numa cosmologia que sobrevive nos conhecimentos do cotidiano e das margens sobre o espaço-terra. A partir dessa fundamentação, a presente pesquisa busca explorar as implicações e aplicações de uma Geografia Viva, integrando saberes tradicionais e científicos para uma compreensão mais integrada e transformadora do mundo.

Metodologia

Este presente estudo é formado a partir da valorização de metodologias qualitativas e decoloniais, que, por sua vez, argumentam sobre o predomínio das abordagens quantitativas e eurocêntricas no campo científico. De tal modo, a presente pesquisa visa contribuir para o debate de uma geografia viva, trazendo à tona questões relacionadas à Oralidade, Ancestralidade, ao pertencimento territorial e à construção de identidades por meio de Exu, caracterizado aqui, como uma esfera de saber. Este presente estudo visa apresentar por métodos qualitativos a construção cultural brasileira a partir dos conhecimentos orais das religiões de matriz africana, utilizando a encruzilhada como um conceito filosófico e crítico para pensar como se deu a constituição dos espaços religiosos e como estes espaços, enquanto núcleos civilizatórios, são formadores de conhecimentos ricos para a cultura brasileira e para a proposição de uma geografia complexa e diaspórica.

“Ao dialogar com o passado e o presente através da memória, as tradições orais exercitadas pelas práticas religiosas afro-brasileiras compõem um relevante celeiro de sensibilidades e experiências construídas e em constante diálogo com outras práticas e formas de ver e experimentar o mundo contemporâneo, que podem permitir ao campo historiográfico, a produção de narrativas e interpretações mais diversificadas e ampliadas, respeitando-se, assim, a complexidade das formas de se sentir e perceber o mundo, inerentes à própria subjetividade do pensamento e das relações humanas.” (PINHEIRO, p 10)

A encruzilhada pode ser compreendida como um ponto de confluência entre diferentes caminhos e fluxos. Para a mobilidade, a encruzilhada é um ponto crucial para a organização do trânsito e fluxo de pessoas, mercadorias e informações. No modo social, simboliza um espaço de encontro onde diferentes culturas, dinâmicas sociais se entrelaçam e transformam o território. Na compreensão yorubana, especialmente a encruzilhada é a Orita Meta, morada de Exu e seu ponto de força. Na encruzilhada é onde é celebrado e presenteado essa grande divindade que é o Senhor dos Caminhos, seu ponto de força é a confluência dos diversos caminhos, físicos e espirituais, que estão sob seu domínio. Mensageiro entre Orum e Aiyê, Exu guarda as encruzilhadas como seu templo.

Local sagrado para as comunidades religiosas de matriz africana, a encruzilhada aqui se manifesta como local de poder, realização de trocas de culturas, de pensamentos e de quebra da linearidade em que se constituiu o pensamento colonizador. Na polissemia exuística, a encruzilhada é ponto de disseminação do poder, lugar onde as possibilidades são infinitas, longe da compreensão do senso comum de que a encruzilhada é um ponto onde as pessoas se perdem, na compreensão nagô a encruzilhada é local de encontro, um templo que transgride tempo e espaço, a encruza é plural, pungente, abrigadora do poder de

movimentação, do poder de Exu. A encruzilhada transcende o espaço do território-terreiro e leva o encantamento a esse símbolo sagrado presente nas ruas.

Esta pesquisa foi construída através de diversos vieses, da oralidade à literatura. A construção do texto argumentativo propõe nele mesmo assimilar diferentes formas de conhecimento para traçar um caminho de conhecimento vivo, uma espécie de saber que considera não só as literaturas datadas, mas o que está acontecendo no espaço de forma contínua.

“As experiências dos povos de religiões afro-brasileiras, nesse caso, transmitem os fundamentos religiosos não só através de conversas ou contação de histórias relacionadas à mitologia dos orixás. A própria ritualística é permeada por esse processo de memorização dos fundamentos e preceitos, que se repetem nas práticas mágico religiosas expressas em gestos e música (canto e dança). Esse processo é imbuído de circularidade, presente nos rituais, que procuram evocar a ancestralidade de um tempo passado, aproximando-os ao presente.” (PINHEIRO, p.3)

As bases que fundamentam o presente estudo contam com o embasamento teórico dos autores Luiz Rufino que propõe uma Pedagogia das Encruzilhadas onde ele expõe a potencialidade de um espaço rico para as religiões de matriz africana ser um conceito também filosófico e crítico para pensar a formação cultural brasileira, trazendo a encruzilhada, morada de Exu, como centro do debate. Para a elucidação sobre o que vem a ser o Axé e a Oralidade dentro desses espaços religiosos, a antropóloga Juana Elbein dos Santos decifrou e descreveu em Os Nagô e a Morte como esses dois conceitos são de extrema importância para compreender também a forma organizacional da sociedade que se estabelece dentro dos Ilês Axés.

Junto a tudo isso, é evocada também a Aureanice de Mello Corrêa que traz em seu bojo teórico a compreensão dos geossímbolos dentro dos espaços de realização das culturas de matriz africana. Esses símbolos trazem ao espaço de realização uma transposição dos tempos, sendo dentro dos terreiros, os tambores, os elekês, as esteiras de palha, a organização das construções etc., onde forja-se de forma estética a forma primordial de culto e dessa forma, a celebração da ancestralidade. Esses são os principais autores utilizados aqui, mas outras fontes também são utilizadas como os conhecimentos orais do sacerdote Togun Fadé Ifakolade que contribuiu com os ensinamentos sobre Exu e suas mitologias que explicam seu axé e autores que debruçaram seus olhares sobre a construção da cultura de terreiro e da

cultura negro-ancestral no Brasil, revelando as formas complexas como um povo, repleto de nações, se estabeleceu aqui.

Nas leituras acerca das geografias das religiões afrobrasileiras são consideradas as formas, sim, de como o olhar sobre a terra e os elementos naturais são tratadas sob a ótica das religiões de matriz africana, no entanto, há um descompasso quando não trazem as cosmogonias e filosofias dos Orixás, como Exu é utilizado nesta presente pesquisa, como uma amálgama de conceitos que enriquecem o debate sobre os conhecimentos afrobrasileiros. A construção dos textos não captura o deslocamento de uma visão colonial para uma visão diaspórica e tende a se utilizar de formas coloniais de elaboração de saberes. Por isso, nessa pesquisa Exu é utilizado como fonte de saber que está em constante movimento e considera diversas faces e é colocado como ponto de partida para a criação de uma geografia viva. A cosmogonia dos orixás expõe conceitos de um mundo onde a ancestralidade é o norte para o bem-viver e por não ser catalogados em livros e em grandes bibliotecas é constantemente deslegitimado, a intenção aqui é de subverter essa lógica colonizadora e trazer essa visão não para o centro, mas para a encruzilhada.

No primeiro capítulo, é apresentado o orixá Exu, deus iorubano que rege a comunicação, o movimento e o axé. No primeiro capítulo apresenta-se uma sistematização sobre Exu, Axé, Oralidade e Ancestralidade, conceitos importantes para compreender a formação e permanência das religiões de matriz africana no Brasil. O segundo, a encruzilhada, morada de Exu, é mostrada para além de um lugar físico, mas como um geossímbolo e um conceito que pode ser utilizado como ponto de partida para a proposição de conhecimentos geográficos complexos e uma análise rica dos atravessamentos geográficos, históricos, culturais e sociais. Por último, o terceiro capítulo versa como a encruzilhada e os conhecimentos exuísticos podem contribuir para a formação de uma geografia viva e diaspórica.

CAPÍTULO UM - Laroyê, Exú: Guardião dos inícios

O primeiro capítulo é oferenda. Aquele que abre caminhos que é ponte, mensageiro e guardião dos inícios. Na cultura nagô é sempre evocado quando se pede uma jornada pacífica, benéfica e com trocas expansivas. Ele quem designa se dará boa passagem para o que vai e o que chega, guardião da palavra. Um de seus muitos atributos, Exu é chamado, dentro de suas infinitas definições, de organizador do universo, nada acontece sem passar por ele, é o objeto e a própria dinâmica. Essa força que precisa ser ativada e reverenciada para que a criação aconteça, são diversas as construções que narram sua relação com a energia primordial e explicam que o Axé, a força vital guardada por Exu é a potência dinâmica, executora e propulsionadora no mundo Yorubá.

A partir dos conhecimentos básicos que estão disponibilizados sobre os saberes da ancestralidade africana, principalmente yorubana, Exu se sumariza a orixá, um deus que faz parte da mitologia que foi destruída através de um processo de genocídio promovido pela colonização e escravização de corpos negros. Isto não está de todo errado, de forma objetiva e vaga ele poderia se resumir a isso, no entanto, nas cosmogonias nas quais influencia e é reverenciado ele atravessa as dimensões do físico, espiritual, político, ritualístico e define as formas de vida e sobrevivência

Exu é mais velho que a própria mãe, cria e dá vida a espaços quando ele mesmo é o espaço a ser criado, a ideia a ser elaborada, mas que já existe. Conhecido como aquele que faz o erro virar acerto e o acerto virar erro, Exu e seus epítetos Bará, Legba, Eleguá acumulam saberes que transcendem tempo e espaço e se mantêm vivo nas práticas ancestrais cotidianas. Definir o que é Exu vira tarefa árdua, porque é a força que não cabe uma definição cientificista, tecnicista ou apenas filosófica, pois dentre as redes de conhecimentos onde Exu é tomado como referencial de conduta podemos utilizar seus saberes como cosmovisão, uma organização de mundo e de olhar para o mundo de uma forma única, integrada, mas ao mesmo tempo dinâmica, complexa.

Para Muniz (2006), Exu implica uma concepção não subjetivista da personalidade, portanto, algo distante da “individualização” (p.118). Ele é tempo, espaço de criação e destruição, é tudo que dá pra ver e o que não dá. Pensar numa dinâmica de tempo linear é algo que limita a força dessa natureza para e sua compreensão, a encruzilhada é a síntese do espaço-tempo de Exu, onde ele atua de formas diversas e sendo a diversidade de caminhos sua potência disseminadora. Para Rufino (2019):

Exu é também o primeiro a ser criado e aquele que fundamenta toda e qualquer forma de existência. Assim, compreende-se como um princípio radical que transgride as dimensões explicativas assentes no ocidente europeu, uma vez que é o elemento que versa acerca da natureza primeira dos seres. Por isso, é na emergência de um novo projeto "poético/político/ético" que a força cósmica Exu é eleita como a esfera principal (Rufino, 2019, p.19)

A consciência criativa primordial, Exu traz a promoção de novas formas de entender e ensinar o mundo, partindo das frestas, das fissuras coloniais, traz a voz e luz para a urgência de recriar um mundo em que as mais diversas cosmogonias e cosmologias se dialoguem e se respeitem. Os saberes exuísticos e a complexidade conceitual dessa divindade é a proposição de um início da construção de uma ponte entre os saberes populares, ancestrais que são mantidos no cotidiano, no dia-a-dia que os livros em que os registros outorgados não assimilam. São conhecimentos que a tentativa de extermínio europeia não atingiu totalmente com sua fúria de apagamento racial, os saberes orais se mantêm e sustentam a gerações as existências que se radicaram nessas estranhas terras brasileiras. Como divindade que é o primeiro a ser criado, ele é responsável pela existência humana, de formas que extrapolam a perspectiva impostas pelo ocidente europeu.

As proposições de Rufino ao elencar uma importância poética/política/ética na assimilação dos saberes de Exu na construção da educação coletiva e de uma sociedade tão miscigenada, que nasceu do cruzo de violências e formas sofisticadas de sobrevivência nesta terra, é poético pois nasce da gíngua, a fala concreta dos corpos em transe, em êxtase, produzindo movimentos que vem de dentro que expressa através da matéria física, do toque do atabaque e das cantigas ritmadas que faz emergir numa atmosfera ancestral. Político, pois a construção da memória e dos conhecimentos do senso comum relegou e ainda relega os conhecimentos ancestrais africanos a um lugar demonizado, limitado a mitologia e nos dias atuais ainda necessita de ferramentas de sobrevivência numa sociedade democrática, tamanha sofisticação o racismo adquiriu na história da colonização brasileira.

Segundo matéria da BBC Brasil (BBC, 2023), o número de denúncias de intolerância religiosa teve um aumento de 106% no período de um ano, passando de 583 para 1,2 mil em 2022 no estado de São Paulo – que é recordista de denúncias de intolerância religiosa. “A maior parte foi feita por praticantes de religiões de matriz africana, como umbanda e candomblé”, relata o jornalista André Bernardo para a BBC Brasil, destacando ainda que seis em cada dez vítimas são mulheres. Apenas nos primeiros 20 dias de 2023, o Disque 100,

canal para denúncias de violações de direitos humanos, registrou 58 ocorrências (BBC Brasil, 2023).

Notícias como essas retratam a violência persistente contra a ancestralidade negra africana no Brasil, evidenciando uma urgência ética e política de atender ao chamado dos conhecimentos que emergem, conflituam e se expandem no cruzo de tempos, espaços e potências. Essa dinâmica de interação e conflito, intrínseca à vida e às relações sociais, encontra em Exu uma figura mediadora crucial.

O poder comunicador dessa divindade atribui-lhe o papel de intérprete do mundo e do sistema global, posicionando-o como elo essencial para as trocas verbais e demais formas de linguagem. Exu, orixá das fronteiras e do intercâmbio cultural, regula e transcende limites, operando como mediador não apenas de nações, mas também de espaços geográficos e das interconexões que moldam culturas. A partir dessa perspectiva, a comunicação ganha uma dimensão grandiosa nos saberes exusíacos, conectando-se diretamente à compreensão dos espaços e das relações sociais, manifestando-se em elementos como língua, sotaque, imposições de poder e a construção da imagem de nação. Em *Pedagogia das Encruzilhadas* (2019), Rufino aponta:

Assim, Exu configura-se como potência dialógica na medida em que pratica as fronteiras, pois não se ajusta a qualquer tentativa de controle ou de limite imposto. Exu não é nem o eu, nem o outro, ele comporta em si o eu e o outro e toda a possibilidade de encontro/conflito/diálogo entre eles. Por ser esfera que transpõe qualquer limite imposto, Exu é o próprio caminho compreendido como possibilidade, sendo assim um princípio inacabado (Rufino, 2019, p.44)

À oralidade cabe um espaço de extrema importância por manter viva a herança africana no Brasil, o costume de narrar histórias de geração em geração de forma oral é um exemplo disso. Esse costume que vem antes da colonização e desempenha um papel primordial para resguardar a memória coletiva dos povos. Através da oralidade não apenas histórias são repassadas, mas também os valores, os ritos e os preceitos ancestrais. É através da oralidade o primeiro contato de uma criança com o mundo externo através das vozes de seus cuidadores, no seio de sua família, assim são passados direcionamentos de conduta, crenças, filosofias de vida, em vista disso, a identidade e herança são mantidas vivas e atuantes. Além disso, é através da oralidade que, no espaço do terreiro ou demais espaços sagrados, são proferidos os *Ofós*, palavra yorubana utilizada no dialeto de terreiro que significa encantamento, através de uma junção de dizeres que evocam a magia para o momento ritualístico com a força da voz, a entonação e o ritmo sendo de extrema importância para a boa execução dos ritos. Dentro desse contexto, as dimensões da oralidade atravessam o

cotidiano com sentidos polissêmicos, atravessando a esfera do habitual, do costume, do rito e da espiritualidade.

Exu é o orixá da comunicação, onde pesa a dualidade para que o diálogo seja feito, mediador do sagrado e profano, do divino e humano, o mensageiro entre Aiyé e Orum. A dualidade contida neste orixá na visão yorubana faz alusão desde o princípio da vida, na concepção entre os pólos femininos e masculinos. Na visão yorubana os valores de Exu estão associados a duplicidade, a mediação de valores opostos e harmonização destes. A dualidade entre o negativo e o positivo, Exu é evocado para trazer equilíbrio ao universo (SALAMI, 2015). Sob essa ótica, na ação de manter o equilíbrio do universo, o Axé de Exu é uma força mãe de todas as outras, por isso, não cabe o maniqueísmo de bem e mal, são coisas que estão ligadas entre si e dependem uma da outra para manter existindo, visão que foi distorcida e demonizada pela colonização cristã.

A comunicação, sobre os preceitos exuísticos é intermédio entre os seres humanos e o divino, a disseminação pela palavra, nesse contexto, é uma evocação do axé de Exu. Ao passo que pode ser dual, complementar pode ser também difuso, conflituoso, desafiador. A transmissão de axé que é praticada com a oralidade é potência viva da palavra que não deixa morrer histórias suprimidas ou incompletas dos livros de histórias, numa relação de escambo, para Rufino ‘a dimensão do ancestral está imbricada à imanência do ser’ e Exu é a comunicação entre o ser, o tempo, a matéria e o divino. A palavra transmite axé, Rufino (2019) aponta “o axé, enquanto elemento que substancia a vida, só é potencializado, circulado, trocado e multiplicado a partir das operações de Exu. E o orixá primordial, que, por seu caráter enquanto princípio dinâmico, corre mundo cruzando as barras do tempo, dinamizando as energias vitais que encarnam tudo o que é criado” (p.67)

A boa comunicação, a compreensão da dualidade como princípio do equilíbrio são direcionamentos que os saberes exuísticos apontam para a manutenção das forças mantenedoras da vida e são dinamizadas a partir dos conhecimentos e dimensões que se entrecruzam. A boa comunicação com a natureza e compreensão dos ciclos da natureza, a convivência com saberes antigos, mitos, lendas conversam também com o futuro e o presente. A existência no futuro é projeção e no presente, possibilidade, potência inventiva. São diretrizes que perpassam o espaço ritualístico e o ordinário e influenciam culturalmente o contexto de construção e manutenção desses costumes.

Para os iorubás, Exu é o princípio do movimento como um todo, e o seu caráter enquanto potência de mobilidade é representado tanto pela boca, quanto pelo falo ereto. O princípio da boca como Enugbarijó, campo de transformações por

intermédio das ações de ingerir e regurgitar, como também da transformação do pensamento em palavra e os seus cursos no alinhamento da comunicação; o falo ereto como princípio da mobilidade, da vivacidade do ser enquanto elemento individualizado e a sua potência na atividade de procriação e seus vínculos com a continuidade e o inacabamento da vida. Certamente, o falo ereto de Exu como representação de seu poder, enquanto princípio do movimento que é, causou pavor entre os colonizadores europeus que se depararam com sua imagem. Exu, que até esse momento era um princípio amoral, foi então relegado ao substantivo do pecado, do descontrole e do perigo, ou seja, acabou sendo interditado pela lógica colonial como o diabo cristão (Rufino, 2019, p.51).

Trazendo consigo todo o acúmulo de conhecimento de tempos e espaços, Exu era quem estava quando Olodumare ordenou que a Terra fosse criada, aqueles que foram enviados pelo Deus Supremo deveriam oferecer presentes à ele. Até o mais velho orixá, Oxalá, lhe devia arriar oferendas. O mensageiro entre Orum e Aiê, Exu concedia passagem para aqueles que à Terra fossem enviados, conhece tudo que a boca come, que o corpo sente e que na terra pisa, guardião da dimensão metafísica. Exu é ancestral e descendente do Tempo, Rufino e os demais autores apontam a força e função atribuída a este orixá dentro das narrativas iorubanas.

É intrínseca a relação entre oralidade, o axé de Exu e a ancestralidade. No culto aos antepassados, este orixá exerce um papel crucial na intermediação de informações, fazendo ponte entre o mundo espiritual e físico, sua presença é fundamento para que se mantenha essa interconexão, numa rede que liga o visível ao invisível, ele é o *input* que permite a realização dos demais processos disparados pela energia primordial, o axé. Sua função como disseminador do axé, da energia vital, potencializa as informações a distribuições dela, evocar Exu é realizar a manutenção da ancestralidade através da oralidade é facilitado pela conjuração do axé de Exu no cotidiano, os espaços que esse orixá liga são chamados de Orum e Ayie, espaços que se divide entre divino e o espaço físico da matéria, do cotidiano. Diferente dos conceitos de céu e terra cristãos, esses espaços não estão distantes entre si, mas coexistem em dimensões diferentes e esse elo com os ancestrais é o que guia as ações no Aiê, terra.

O plano celestial em que está o Orum é habitado pelos orixás, divindades e demais seres espirituais, o local é um universo particular voltado aos cuidados com os espíritos divinizados e ancestrais, o Ayie é a esfera material, terrestre, habitados por seres humanos animais e plantas. São dois universos distintos, mas complementares na cosmologia iorubá que também explicita a dualidade que é necessária para o equilíbrio dos mundos, a relação entre os reinos é essencial nas práticas ancestrais ritualísticas e cotidianas. Nas palavras de Beniste (2021):

São duas as denominações que revelam os locais onde se desenvolve todo o processo de existência: o aiyé indica o mundo físico, habitado por todos os seres, a humanidade em geral, denominados ara àiyé; orun, que é o mundo sobrenatural, habitado pelas divindades. Os Orisà, ancestrais e todas as formas de espíritos são denominados ara orun. Habitam os nove diferentes espaços, de acordo com o poder e a categoria que possuem. E no Orun que estão instalados os duplos de todas as pessoas vivas do aiyé e são denominados enikéji, e para onde são encaminhadas todas as oferendas à ancestralidade (Beniste, 2021, p.49)

O deslocamento de narrativas, mensagens e encontros que é proporcionado pelo equilíbrio dinâmico de Exu é uma ferramenta frente a tentativa colonial de dizimar corpos negros, suas histórias e suas visões complexas sobre a vida na Terra, a prática da oralidade para remontar aos tempos passados, evocando com a boca um Exu, lançando aos ventos histórias da sua terra, dos seus mais velhos e de seus costumes, das suas magias fez com que a população negra se mantivesse firme até hoje em terras brasileiras, mesmo com o genocídio e as tentativas mais sofisticadas de extermínio dessa população.

No Brasil, a oralidade também se realiza como uma sabedoria de fresta, numa sociedade que pauta seus conhecimentos como válidos a partir dos termos cientificistas, herança da colonização, a construção da intelectualidade vem de justamente se contrapor aos conhecimentos de “senso comum”, saberes que vão se desenhando na prática, no cotidiano e nas experiências vividas por um povo que é socialmente mutilado desde a criação do Brasil, pessoas pretas e indígenas são subjugadas e seus saberes apagados e distorcidos. Dessa forma, a proposição de uma sabedoria de fresta: aquela que é feita nas ruas, na marginalidade do sistema opressor, na dança, no marafo e na evocação de saberes ancestrais que são armas de sobrevivência nesta terra.

Os registros escritos foram limitados para aqueles que contam a história da colonização pelo olhar do vencedor, a tradição da oralidade auxilia na restauração da diversidade cultural brasileira, sendo esta uma forma dinâmica de moldar a construção cultural do país. Através das palavras faladas, a sabedoria ancestral permanece em movimento, como também as experiências compartilhadas, rituais, transmissão de valores de família e da sua terra-mãe. Isso faz com que a identidade cultural seja preservada através das mitologias e contos que introduzem crenças e direcionamentos morais de uma comunidade com o olhar para os antepassados e o que eles deixaram, honrando também a conexão espiritual. A transmissão oral acontece na maioria das vezes em contextos informais, no cotidiano, rituais comunitários e eventos sociais, é pela fala que se estabelece conexão com o mundo, onde é repassado dos mais velhos aos mais novos com conhecimentos práticos e

também a essência da sabedoria ancestral. A oralidade e ancestralidade tem uma interconexão multifacetada, proporcionando o cuidado com a conservação com a herança compartilhada.

A herança iorubana em território brasileiro, a duras penas, vem sendo reverenciada no Brasil e assimila na cultura de terreiro a devoção e a compreensão das filosofias exuística. Exu e demais orixás, os elementos tem poder, a terra, água, ar e o fogo. São matérias-primas para a dinâmica da vida, princípios básicos da transformação. No culto a Exu, um de seus nomes é Yangí, que é representado pelo minério laterita, composto por ferro e alumínio majoritariamente. Rufino demonstra em *Pedagogia das Encruzilhadas*:

Ifá nos conta que Olodumare, o ser supremo, após um tempo imemorial de inércia, resolve criar o mundo e a sua primeira criação é Yangi, a pedra primordial da existência. Yangi, Exu transmutado na pedra de laterita, representa a condensação da terra, a desagregação particulada e formadora do microcosmo iorubá (Rufino, 2019, p.27).

Os mitos que montam e remontam o cotidiano e as ritualísticas iorubanas narram a influência desse orixá na compreensão de mundo. A esfera que representa Exu é propulsora, movimentadora do mundo, aquele que acorda o dia e permite passagem. Um orixá pode começar a ser delineado como sendo um elemento da natureza em sua forma divinizada: deidades do vento, fogo, ar e terra. Nesse contexto, Exu é compreendido como uma força que movimenta todos os elementos, ele precede a existência dos elementos da natureza e faz parte deles também. Na sua forma Yanguí, Exu é a possibilidade nela mesma, cada pedra de laterita carrega a energia primordial e uma potência criativa.

Dessa forma, Exu transcende o significado de orixá e projeta sua agência dinâmica e interconectado com a totalidade das atividades da natureza, portanto, a força primordial subverte a categorização limitada de deidade e explicita sua existência com uma signo maior, que é responsável pelo funcionamento do cosmos e assume um papel importante na complexidade de sua existência nas dinâmicas da natureza e cosmovisão nagô. De acordo com os preceitos de Exu, tomando proporção da complexidade dessa força divina e a sua atuação dentro da cultura nagô, é possível notar como se perpassa a crença e a ritualística, a oralidade nada mais é que uma prática, um hábito, mas que vem de uma filosofia de vida que sustenta a ancestralidade nagô nas terras brasileiras até os dias atuais, a partir da resistência frente às tentativas de eugenia da população negra. Os mitos que narram o cotidiano e as práticas iorubanas recriam o passado no tempo presente e nesse contexto, Exu emerge como uma força propulsora do axé, princípio do poder desse orixá.

Complexidade esta que a colonização dizimou, demonizou e demoniza até hoje, a relevância de trazer os conhecimentos antigos de forma integrada a uma disciplina a qual se dispõe como interdisciplinar pode fazer com que saberes orais e acadêmicos sejam colaborativos entre si. A filosofia iorubana possui uma herança pungente de conhecimentos que versam sobre diversos aspectos da vida da espiritualidade a sociedade e suas ciências ancestrais também. Trazer os preceitos exusíacos para integrar os conhecimentos geográficos é capaz de desafiar a narrativa colonial e agregar e expandir novas perspectivas de cultura, evocando as características desse orixá pode-se associá-lo às fronteiras que podem ser físicas, políticas, culturais, transições e comunicação, a encruzilhada, seu território é fronteira de todos esses apontamentos, assim como a geografia é fronteira entre o meio físico, social e ideológico.

Há muitas formas de integrar e enriquecer essas visões, começando pela terra, na visão Yorubá que se é elemento vivo e pulsante, dá firmeza e nutrição para a vida, tem consciência divina, o ato de estudar, respeitar e entender que a humanidade faz parte da totalidade da Terra e das terras que se espalham pelo planeta. O corpo também serve de mapa de onde os antepassados vieram e onde se manifestam através do transe que toma esse corpo-território e se manifesta no Aiyê insurgindo às subordinações do controle colonial. O aprendizado de uma Geografia que se faz com o próprio corpo, além das ideias e teorias, mas com elas também, implodindo suas fragilidades e fazendo delas possibilidades. Quando se traz as fronteiras para o debate e espelhando os saberes exuísticos, este que é associado a dualidade e transformação, as fronteiras na geografia podem significar lugares de intercâmbio, limites e principalmente tensões. A partir da junção dessas características se desencadeiam disputas territoriais, ideológicas munidas de vastas tecnologias. O encontro das fronteiras trás conflitos que podem ser explosivos ou expansivos, o fato é que, uma prática geográfica que procura percursos de convergência entre Exu e a teia da interação humana na Terra na Geografia pode ser fortalecida com a abertura de um caminho entre essas duas potentes fontes de conhecimentos.

O genocídio provocado pela Colonização e escravidão teve como método a tentativa voraz de apagamento das culturas africanas, inclusive, durante o transporte dos africanos escravizados a língua era uma barreira na comunicação, construiu-se esta barreira para impedir que houvesse levante contra os mercadores. A diversidade linguística era vasta, considerando que as pessoas tomadas de sua terra estavam vulneráveis a disputas de territórios, formando um entrave na interação das pessoas nas situações dos navios negreiros e promovendo novas tecnologias de comunicação para a sobrevivência. O fato é que esse

translado criminoso do período colonial explodiu uma interação intensa entre diversos povos: portugueses, bantos e nagôs e os povos indígenas originários dessa terra, a desfragmentação, rompimento e conflito causado por esse processo desencadeou num encontro de fronteiras distintas, através de processos violentos promovidos pela Europa. Se a língua, um dos principais meios de diálogo com o mundo fora impedida de ser falada, os conhecimentos e práticas culturais e espirituais tampouco não ficaram de fora da vigília e repressão do colonizador.

Para Lacoste (1988), o saber geográfico se posiciona como uma ferramenta de poder, em sua clássica obra, o autor versa sobre o seu desenvolvimento, desde seu uso militar até seu desdobramento em disciplina acadêmica e escolar. Pensando na Geografia como uma ferramenta de poder sobre o espaço a ser manipulado, nesse caso para o autor espaço de conflito e conquista territorial em períodos de grandes guerras, mas projetando para a análise da dominação territorial da colonização vê-se que a aniquilação das unidades geográficas, espaços em que comunidades de diversas etnias zelavam foram destruídos nesse processo de escravização dos corpos negros, os saberes geográficos foram dizimados, os afastando de sua terra e em seguinte homogeneizando-a e reduzindo a territórios de dominação, conflito e opressão.

Na tecitura do conhecimento geográfico o espaço, território e tempo se afirmam como conceitos caros a construção do saber geográfico, esses conceitos tocam num ponto sensível ao entendimento da disciplina que extrapolam os saberes de coordenadas geográficas ou fronteiras como meio físico que divide um lado de outro apenas, para além disso, promove uma discussão acerca da cultura que é criada, recriada e proliferada nas frestas, nas fronteiras como como ponto de encontro e conflito potente de disseminação cultural, Para Santos a Geografia tem o espaço como objeto por excelência, constituindo-se por um sistema de ações e sistemas de objetos que indissociavelmente dá forma e conteúdo ao espaço – ao lugar. A diáspora africana marca história e território brasileiro desde seu início com o processo de escravização negra fazendo com que o corpo-fragmento africano assimile essa terra como sua nova casa e imprima sua marca ancestral sobre ela, desta forma, as tecnologias de sobrevivências frente às agruras da escravização permanecem até hoje fazendo com que os estilhaços produzidos pela colonização se difundam e criem bases e fundamentos que permitem que perdurem os corpos, histórias e geografias negroafricanas, produzindo assim, a identidade cultural brasileira.

A oralidade é o elo que conecta o território africano ao território brasileiro, atravessando tempos, violências, tentativas massivas de apagamento cultural. As histórias,

mitos e lendas são peças essenciais na montagem do quebra-cabeça do DNA ancestral africano que se projeta nesta terra e atuam como elementos de grande importância para a identidade brasileira. A herança africana compõe o espaço designado de Brasil através da prática de transmissão oral dos conhecimentos, práticas e expressões artísticas criam vínculos imateriais com a terra de onde foram arrancadas as pessoas escravizadas, trazendo para cá fragmentos do seus lugares de pertencimento. Nesta conjuntura a geografia se debruça sobre a compreensão de território não apenas como espaço físico, mas também como um ângulo que possibilita a análise sobre a percepção do território e assimilação do que fora encontrado aqui com a vinda massiva do corpo-território. Claval, geógrafo que versa sobre a geografia cultural, a oralidade se delimita como uma:

Modalidade natural, a comunicação oral e gestual não necessita de nenhum instrumento e é utilizável por todos. O movimento observado e a palavra que o acompanha frequentemente permitem a aquisição de práticas: o aprendiz brande seu martelo e mira o prego para introduzi-lo direito: ‘Segure bem a ponta, olhe o prego, dê um bom golpe!’ aconselha o mestre. Nos casos simples, o gesto pode suplantear a linguagem...No domínio dos comportamentos sociais, o gesto e a palavra dão origem a rituais. Cada cultura tem os seus: o japonês se inclina mais ou menos baixo, com as mãos unidas, enquanto o francês diz bom-dia e estende a mão. As regras abstratas da moral, as crenças, os conhecimentos racionais não têm outro suporte a não ser o discurso. O gesto ou a mímica deixam de ser um socorro para comunicar (Claval, 1999, p.67).

O candomblé recria o culto a natureza trazida da cultura africana, religião na qual as mais diversas faces de Exu são cultuadas, atribuem um caráter divinizado, sendo assim, as árvores, rios são, como chamados por Corrêa como geossímbolos também podem ser compreendidos como as rochas, essa conexão que é estabelecida com a natureza faz parte da visão integrada entre homem e natureza proveniente de religiões de matriz africana e também um hábito recriado para trazer de volta os costumes ancestrais, a ligação que nossa linhagem familiar estabelecia com determinados objetos são capazes de reelaborar as histórias transmitidas a cada geração, dessa forma a oralidade redesenha o espaço ao redor promovendo ao longo de gerações uma proximidade do território arrancado. A construção de um espaço em que o retorno à natureza é o norte das ações, por meio da capacidade humana de atribuir significados a objetos e perpassar o sistema de entendimento através de gerações, consolida a identidade e resistência cultural.

Os objetos que se circunscrevem ao espaço do terreiro são utilizados de fragmento do passado ao que se quer remontar, Corrêa aponta como geossímbolos, objetos que fazem sentido cultural, espiritual nos espaços em que eles ocupam. São artefatos que remetem ao sagrado, ao passado, à crueza da natureza e está sem o mínimo de intervenção humana. Como fragmentos, são eles que intermediam diretamente o presente com o passado, trazendo através

de gerações a carga simbólica das funções desses chamados geossímbolos no território-terreiro formando elo entre os tempos.

Nas performances recreadoras do passado negro ancestral, uma criança que nasce precisa ser apresentada a Exu, senhor do mercado, esse ritual é feito também na saída de iaô, ritual de iniciação no candomblé, no qual, une a seus ritos, uma série de cerimônias que reinterpretem o passado e a devolução da dignidade aos corpos negros, com as ferramentas do passado, buscando na raiz das árvores genealógicas e espirituais a resposta para a cura, para os caminhos e para a reumanização do ser. Corrêa sintetiza:

Dessa forma, todos os habitantes, sem exceção, da cidade-reino ou das demais cidades que estavam sob o domínio daquela obtêm benefícios da proteção de Exu combinada com uma segunda divindade, esta última de culto local. Para tanto, localizam no portal de entrada de suas cidades os templos com os pejis (altares) dedicados ao culto do orixá Exu e, como herdeiro dessa prática cultural o território-terreiro de candomblé ao emergir como a materialização da geografia dessas cidades, dos itinerários, dos rios e matas sagradas – locais em que o herói civilizador e seus deuses revelaram seu poder mágico e teceram sua estrutura espacial simbólica criando o território iorubano – aloca também Exu em sua entrada, como marca e matriz na paisagem do poder desse orixá, de mediação do espaço, de proteção no novo território (Corrêa, 2019, p.59).

Os terreiros de candomblé que permanecem no território brasileiro são espaços que remontam aos quilombos, pontos de resistência e sobrevivência frente ao sistema de escravização, neste espaço, a direção para a organização social, política e religiosa se volta ao passado, como cita acima Corrêa (2019). O deslocamento do território africano para as terras brasileiras a partir do senso de comunidade que se estabeleceu entre os povos trazidos para cá tem muito a oferecer de saberes e visão de mundo que pode fortalecer um sentido de pertencimento e comunidade, as cosmovisões que um olhar com respeito a natureza e a ancestralidade pode adicionar a geografia uma mobilidade intelectual que agrega as sabedorias marginais, de frestas, de sobrevivência.

Por meios das narrativas orais que estruturam o espaço do território-terreiro, evoca-se através da fala Exu no cotidiano, reconstrói-se através de fragmentos de histórias, memórias, artefatos, hábitos e costumes a África de outrora, a terra mãe na qual os ancestrais exerciam os ritos primordiais. A medida que a oralidade traz para o passado para o presente, invertendo a lógica de tempo linear e negando o calendário gregoriano, subverte de forma singular a compreensão de tempo, refaz o espaço físico ao redor também, é a narrativa que remonta o espaço e simula uma terra mãe que lhe foi roubada através dos signos atribuídos e preservados por gerações. A comunicação oral detém um relevo na preservação dos saberes e

atrelada a geografia, é possível propor uma conversa entre uma Geografia e as diversas geografias que se mobilizam a partir de olhares multifacetados, propondo um atravessamento entre tempos e construções de saberes.

A cosmovisão na qual Exu está assentado e o preenche de significados, sendo este o próprio sentido de polissemia se projeta em diversas esferas do social ao religioso e pode ser assente também na geografia a partir de uma desagregação e agregação de saberes e certezas já postas, permitindo a ação da mobilidade exuística ser aplicada a saberes que se propõem únicos e descontextualizados, uma geografia que assimile os conhecimentos exuísticos é ferramenta contra a homogeneização do saber, trazendo a construção deste a partir do corpo que se expõe e entende o mundo de forma integrada, fazendo do conflito uma força criativa a partir dos ritos de Yangí, do mineral de laterita, utilizando-se da desfragmentação para espalhar novas possibilidades de saberes.

CAPÍTULO 2 - Encruzilhada: morada de Exu, território ancestral

A encruzilhada na paisagem urbana é um ponto onde se cruzam ruas, estradas e caminhos, ponto de tensão, encontro e dissipação. Na dinâmica da cidade, o espaço da encruzilhada e o que esta representa é bem delimitada: local de passagem onde se misturam caminhos, no modo figurativo, uma encruzilhada é um ponto de tensão, um lugar sem saída, onde a dúvida é a única certeza. Na cultura nagô, o Orita Meta, morada de Exu, é ponto de força, cada sentido representa também uma direção: leste, oeste, norte e sul, os pontos cardeais que direcionam os caminhos para os quatro cantos do mundo. No centro da encruzilhada está a força desse Orixá, é onde vive e dissemina sua potência criadora e movimentadora. Mas além disso, é neste ponto que se dá o cruzo de tempo, espaço e memória.

A encruzilhada é o principal conceito assente nas potências do orixá Exu, que transgride os limites de um mundo balizado em dicotomias. A tara por uma composição binária, que ordena toda e qualquer forma de existência, não dá conta da problemática dos seres paridos no entre. A existência pendular, a condição vacilante do ser é, a princípio, o efeito daquilo - a tentativa colonial e conhecimento colonial linear a muito vem na tentativa de apagar a história do corpo daqueles que carregam consigo a herança de uma terra e um tempo distantes. Torna-se necessário, dessa forma, invocarmos as sabedorias ancestrais, ancestralidade porque, ao emergirem, ao serem manifestadas como práticas de saber, até elas trazem as presenças daqueles que compõem junto conosco os giros dessa canjira espiralada que é a vida. A invocação da ancestralidade como um princípio da presença, saber e comunicação é, logo, uma prática em encruzilhadas. Afinal, a própria noção de encruzilhada é um saber praticado ancestralmente que aqui é lançado como disponibilidade para novos horizontes que reivindicam a sofisticação de um mundo plural, pujante e vigoroso, contrário e combativo ao desencanto do mundo (Rufino, 2019, p.39).

Somando e analisando as contribuições de Rufino e Corrêa, para o primeiro a encruzilhada não é só um ponto de referência geográfica, mas um lugar da potencialização da dinâmica do axé de Exu e para Corrêa também atua como geossímbolos, assim como as árvores, rios, matas, fauna e flora, as encruzilhadas são também espaços do sagrado, as encruzilhadas são territórios que ligam o Orun e o Aiye, chamadas Orita Meta, morada de Exu, guardião do axé, a encruzilhada é território de possibilidades. A reunião de elementos míticos e a levada até o ponto de dispersão transcende o espaço do terreiro e incide a presença do território sagrado, os territórios-terreiros foram e são responsáveis por manter a ancestralidade viva através das práticas religiosas, nesses espaços onde o tempo também é divindade, os relógios ficam de fora dos pulsos, pois apenas o tempo do divino é tomado como referência.

Na polissemia exuística, a encruzilhada é ponto de dispersão do poder, lugar onde as possibilidades são infinitas, longe da compreensão do senso comum de que a encruzilhada é um ponto onde as pessoas se perdem, na compreensão nagô a encruzilhada é local de encontro, um templo que transgride tempo e espaço, a encruza é plural, pungente, abrigadora do poder de movimentação, do poder de Exu. A encruzilhada transcende o espaço do território-terreiro e leva o encantamento a esse símbolo sagrado presente nas ruas. Para Rufino (2019) é preciso que a lógica do encantamento promovida pelas encruzilhadas, templo dinâmico de Exu seja atribuída ao aprendizado de uma nova visão, uma visão anti-hegemônica. É nesse ponto onde Exu se alimenta do que lhe é ofertado e envia para o Orum (céu) a mensagem para os deuses. A materialidade da encruzilhada a coloca como espaço vivo de morada dos saberes epistemológicos de Exu. O espaço-matéria da encruzilhada que é ponto de força principal desse orixá, esse ponto evoca os poderes primordiais de Exu, manifesta o elo entre os quatro cantos do mundo, a encruzilhada é território.

A morada de Exu é um espaço que desafia a lógica da linearidade, a dúvida aqui não aparece como trava, mas como um despertar da consciência sobre as mensagens que se passam e os caminhos a percorrer. A encruzilhada é a fronteira entre o sagrado e o profano, reveladora das dicotomias e conflitos trazidos pela colonização. Na visão iorubana, é lugar de subversão, de libertação dos conceitos pré-estabelecidos, uma vez uma oferenda posta na encruza, o caminho que os elementos irão percorrer para trazer de volta a força necessária para o seu caminho será impulsionada pelo axé de Exu, a dinâmica do axé atua se disseminando a partir do ponto encantado da encruzilhada, mas também retorna a sua energia vital, começo, meio e fim. Nem sempre nessa ordem. Rufino aponta:

A arte do cruzo só pode vir a ser praticada a partir de uma invocação e motivação exuística. O cruzo é a arte da rasura, das desautorizações, das transgressões necessárias, da resiliência, das possibilidades, das reinvenções e transformações. O cruzo, como perspectiva teórico-metodológica, dá o tom do caráter dinâmico, inventivo e inacabado de Exu. Na encruzilhada, símbolo pluriversal, atravessa todo e qualquer conhecimento que se reivindica como único. Os saberes, nas mais diferentes formas, ao se cruzarem, ressaltam as zonas fronteiriças, tempos/espacos de encontros e atravessamentos interculturais que destacam saberes múltiplos e tão vastos e inacabados quanto as experiências humanas (Rufino, 2019, p.86).

A compreensão mais sutil de encruzilhada já denota nela mesma a complexidade em que um ponto específico carrega, a simbologia desses solos sagrados posto pelo cruzamento de 3 ou mais caminhos possíveis. É necessário tomar Exu como várias esferas: material, filosófica, ritual, educacional etc. Mantê-lo restrito a uma compreensão mitológica religiosa

apenas é desperdiçar a potência de recriar uma educação ancestral através de uma cosmovisão complexa.

Cada corpo é uma encruzilhada, é por si só um mapa que reúne símbolos em que dá pra identificar a origem dos seus ancestrais, a geografia expressa no corpo-território aponta o curso de diversas árvores genealógicas, especialmente no Brasil onde o processo de miscigenação se deu com mais afinco na construção colonial. As histórias que fundamentam a narrativa da miscigenação do Brasil é uma história de violência, de extermínio do corpo e da cultura africana. Dentro desse contexto, o princípio inacabado de Exu desembarca aqui também nessa terra através do corpo africano que a partir de seus ritos e encantamentos resistiu a brutalidade da escravidão.

A encruzilhada como espaço encantado e ponte que media aiê e orum é frequentada por cultuadores que ali despacham seus pedidos, súplicas e desejos. O ambiente da encruzilhada é um ambiente de troca, a filosofia exuística é baseada na troca, na perpetuação do axé, para a encruzilhada se leva cachaça, farinha e dendê, elementos primordiais na evocação de Exu. Os elementos simples e puros contêm em si grande axé e quando unidos formam um ponto de força necessário para dar impulso aos seus desejos e pedir, de forma justa, que Exu intermedie seus desejos aos deuses. Essa prática, com esses elementos, é repassada pelos cultuadores através de gerações e o padê, comida-ritual, é a moeda de troca primordial para a circulação de axé, não é uma questão de troca mercadológica, mas de impulsionar um pedido com elementos primordiais do culto a esse orixá. Cada vez que uma entrega é feita nesse espaço o movimento se desperta, a união de elementos evoca a força mensageira entre conflitos, resoluções, estagnação, Exu faz o erro virar acerto e é na encruzilhada onde sua força se reúne e se dissipa.

Pensar a partir de um corpo-casa para entender que de onde se vem, a volta para o passado é necessária, principalmente em um contexto de dilaceração dos laços sanguíneos provocado pelo processo de escravização, o retorno à encruzilhada é a proposição de retomar o elo ancestral e caminhar para o futuro com os desígnios da sua comunidade, com a consciência de ser e estar no mundo é dada de forma coletiva, para Salami:

A vontade constante de invocar o passado não significa imobilismo e não contradiz a uma lei geral de acumulação das forças e do progresso. Daí a frase: Que esteja melhor na minha boca do que na dos ancestrais. A viva consciência do passado e de sua importância sobre o presente não anulam o dinamismo deste último, como testemunham numerosos provérbios. Os rituais cumprem a função essencial de articular o presente ao passado, perpétuo e mítico. Que a força do passado esteja em mim, no presente, para que eu possa assumir compromisso integral com o grupo a

que pertenço, participando lado a lado com meus antepassados e contemporâneos da construção de tempos melhores para os nossos descendentes (Salami, 2015, p.39).

A oralidade nos terreiros de candomblé é base fundamental para a manutenção da vida espiritual onde só é válido aquilo que sai da boca, que produz saliva, movimento, emana ondas sonoras e produz força, produz axé. A palavra é o que aproxima o sagrado da construção física do ambiente ritualístico, a via oral de transmissão de axé é o que permite que os conhecimentos tão vorazmente perseguidos se mantenham vivas e fortes. O som, como resultado da interação dinâmica, é um veículo de energia vital, e consequentemente ativo, manifestando-se plenamente como tambores, chocalhos, cabaças, sinos, varinhas, chicotes. Como elementos ritualísticos, esses instrumentos são devidamente consagrados através de um processo de manipulação de magias para que se adequem às funções que desempenham. Eles recebem uma mistura específica de substâncias e palavras que representam as forças espirituais que habitam em cada ser instrumento. São sujeitos a rituais regulares para fortalecer sua energia vital e são manuseados por indivíduos que foram ritualisticamente iniciados para aquilo, como os músicos e os mestres de cerimônia, que compõem o grupo de intérpretes do espaço sagrado. Aqui, o tambor é compreendido como divindade.

Os objetos dispostos no espaço do terreiro de candomblé são corpos únicos munidos de significados, não são apenas objetos que embelezam o ambiente, são elementos ritualísticos que exercem uma função na organização do espaço do terreiro. O terreiro é um corpo-matéria que abriga em si os órgãos essenciais ao seu funcionamento. Dos artefatos sagrados até as músicas, as canções, as danças carregam expressões artísticas que se integram aos atos cerimoniais. A revelação do sagrado se manifesta por meio de uma simbologia formal com conteúdo estético. Neste contexto, os objetos, os textos e os mitos têm um propósito e uma função bem definidos. A expressão estética fornece a matéria necessária para a revelação do espaço ancestral que se recria. A beleza da disposição dos artefatos sagrados, não é apenas uma questão de prazer estético, mas está inserido em todo um sistema de signos munidos de axé.

Trazer uma esfera de conhecimento baseado em filosofias exuística significa dizer que a ciência geográfica pode se abastecer de uma visão que mastiga, deglute e devolve essa amálgama de conceitos e pode devolver a partir do cruzo uma visão que tende a descolonizar deixando-se atravessar por uma visão de ser e estar no mundo baseada em conceitos mais humanos. A palavra geografia em Yoruba traduz-se para eko ilê aiyê, em tradução literal, segundo Beniste “aulas sobre a casa-terra”, na própria palavra a proximidade da Terra como

casa já aproxima a relação entre os seres que habitam nela, aponta para uma visão de integração a uma nova forma de ser e estar no mundo.

A encruzilhada é o caminho eleito, é irredutível, há algo lá que não conhece derrota diante dos esforços coloniais, sejam os de agora ou os de outrora. O vencer ou ser vencido não está em "xeque", a dinâmica do jogo, por mais que não pareça, é outra. É assim na encruza, em toda e qualquer encruza. É lá que mora, se incorpora e se corporifica a grande boca do universo. Engole o que há pela frente para depois o cuspir, restituindo outro mundo. A encruzilhada é ambivalente, não define lado, é o palco de todos os tempos e das possibilidades. Nela se acende a vela — e se vela a vida - acompanhada de marafo. Nas travessias, nos caminhos feitos, nas palavras trocadas de boca em boca, nos gestos e imagens que compõem a vida comum, os seres reinventam a vida em encruzilhadas. O projeto colonial fez da cruz a sua égide, o cotidiano colonial fez da encruzilhada o campo de possibilidades e mandingas, a reinvenção da vida, a morada primordial de Exu (Rufino, 2019, p.39).

Portando, a encruzilhada se apresenta como um ponto de força que acompanha os devotos de Exu em todos os cantos. Onde há encruzilhada, há a possibilidade de culto a essa divindade. Esse espaço além terreiro se constitui como um templo que é feito através da ação momentânea da ritualística de oferendas e a cada pedido de agô (licença) ao passar por esse espaço. Segundo os estudos de Corrêa, as encruzilhadas podem ser compreendidas como geossímbolos que podem ser um local, uma rota, uma área que, por motivos de crença, governo ou tradição, para certos indivíduos e comunidades adquire uma importância simbólica que os ajuda a afirmar sua identidade.

A atribuição de sentido sagrado às encruzilhadas, parte de um sistema muito mais complexo sobre a construção de uma identidade contra hegemônica, mais precisamente parte da organização espacial dos terreiros de candomblé. Organização espacial no Ilê Axé marca territorialmente um espaço sagrado constituído para guardar a memória ancestral e promover a circulação do axé. Ao observar a hierarquia social presente no terreiro, é possível começar a compreender a dimensão do sagrado e as tecnologias antigas que perpassam tempo e espaço que guardam o axé como força propulsora e promotora do equilíbrio dinâmico. Nas palavras de Santos ‘o asê impulsiona a prática litúrgica que, por sua vez, o realimenta, pondo todo o sistema em movimento’. O sistema a qual se refere é complexo sistema que constitui a casa de axé ou Ilê Asê. O candomblé é uma religião iniciática, isso quer dizer que, para a promoção do princípio dinâmico de Exu, os corpos que guardam os segredos ancestrais recebem esta outorga a partir de inúmeros ritos específicos que os permitem que sejam portadores do axé de Exu.

Ser imbuído de asê implica absorver os símbolos que personificam os fundamentos vitais e primordiais de toda a existência, em uma combinação singular que individualiza e

concede um significado específico. Isso envolve assimilar tudo o que compõe o mundo físico e o espiritual, o presente e o transcendente. O axé não é um elemento criado, mas transportando de um corpo a outro, o guardião primordial dessa força vital habita em cada um dos seres existentes, das pedras aos seres humanos, passando por todas as esferas da existência. Todos são seres divinos munidos do axé de Exu, no entanto, o espaço sagrado do terreiro guarda em sua constituição os encantos necessários para conservar a energia primordial mobilizadora.

O terreiro é um espaço onde uma comunidade se organiza, a relação dos membros com o espaço difere pois podem ou não viver ali permanentemente, neste espaço, são transmitidos e recriados os elementos específicos que caracterizam a religião de origem nagô. Lá estão presentes todas as representações materiais e simbólicas do mundo físico e espiritual, assim como os elementos que os entrelaçam. Quando se adentra no espaço do terreiro a educação de axé precisa se fazer presente. Dentro do modelo hierárquico que rege esse lugar, a sua postura ao chegar nesse local é de profundo respeito a quem está ali no visível e no invisível. Ao chegar à porta, o ritual de “despachar a porta” precisa ser feito, esse ato consiste em dispensar um pouco de água para esquerda, direita e a sua frente e marca a transição de um local profano ao sagrado. O rito começa na porta, onde reside Exu Onã ou Lonã, senhor dos caminhos, aquele que traz e leva os devotos em segurança. O ato de dispensar água (Omi) nas três direções é o de louvar o senhor dos caminhos. Além disso, a chegada também é marcada pelo banho de folhas, banho de abô, elemento que guarda a memória das plantas de banhos que foram utilizados ao longo de anos e anos, após esse banho é o momento de cumprimentar a casa obedecendo a hierarquia presente ali, primeiro os orixás depois o Babalorixá ou Yalorixá e os demais presentes, seguindo a ordem do cargo mais alto até o menor, os abiãs.

Todos os objetos rituais contidos no "terreiro", dos que constituem os "assentos" até os que são utilizados de uma maneira qualquer no decorrer da atividade ritual, devem ser consagrados, isto é, ser portadores de àse. Os objetos têm uma finalidade e uma função. Expressam categorias, diferentes qualidades. Seus elementos são escolhidos de tal forma que constituam um emblema, um símbolo. Madeira, porcelana, barro, palha, couro, pedras, contas, metais, cores e formas não se combinam apenas para expressar uma representação material. Os objetos que reúnem as condições estéticas e materiais requeridas para o culto, mas que não forem "preparados", carecem de "fundamento"; constituem uma expressão artesanal ou artística. O caráter sagrado é conferido por meio de um oro - cerimônia ritual - no decorrer do qual o asé é transmitido e armazenado temporariamente. E o àse que permite aos objetos funcionar e adquirir todo seu pleno significado. Portadores de força mística, são ativos indutores de ação, que conformam e estimulam o processo ritual. Funcionam implantados dentro de um contexto, "movimentados" pela força do àse (Santos, 1984, p. 37-38).

As vestes daquele espaço também marcam a posição na hierarquia dos membros, os tecidos, as cores, os adornos, os elekês marcam esteticamente uma diferenciação entre as posições. O abiã, aquele que despertou o caminho, veste roupas brancas unicamente com os elekês, fios de conta, feito com miçangas compridas nas cores dos orixás designados pelo jogo de búzios.

Na medida que os graus iniciáticos vão aumentando, aumenta-se também as responsabilidades e a experiência ritualística. O agrupamento de abiã é formado por indivíduos que passaram pela iniciação de nível introdutório, nesse nível são feitas cerimônias nas quais o principal propósito é ativar o axé individual e estabelecer uma conexão primeira com o axé de seu Orixá e o do território terreiro. O axé é transmitido pelos indivíduos que ocupam o posto de Babalorixá ou Iyalorixá, que manipula, consagra e transfere os elementos rituais apropriados por meio de rituais específicos tais como o bori, alimento à cabeça, e a lavagem de contas que compreende a confecção do colar ritual, símbolo da relação "oficial" entre o indivíduo e seu Orixá. A categoria seguinte é o agrupamento dos iyawo. São os aprendizes dos terreiros, que passam por todos os ritos iniciáticos cujo propósito é incorporar o àse do Ilê Àse e o dos Orixás individuais nos signos materiais, os assentamentos individuais.

Todo esse complexo sistema de comunicação e cadência temporal é impulsionado pelo axé que os iniciados recebem dos sacerdotes durante a iniciação, com o cumprimento dos preceitos e das práticas ritualísticas continuará a fortalecer o axé em movimento. No período após três anos da iniciação, o iaô passará por uma nova obrigação, a qual permitirá que este avance para uma categoria superior dentro do culto. Com sete anos de iniciação, deverá realizar outra cerimônia, na qual os sacerdotes lhe concederão alguns elementos e objetos rituais que lhe conferem a capacidade de progredir da categoria de iaô para egbomi, irmão mais velho. Essa progressão em ciclos de sete anos na escala de antiguidade e de classe é uma característica singular que constitui o sistema nagô.

A religião originada na matriz africana permeou e deixou sua marca em diversas atividades do Nagô brasileiro atravessando o tempo-espço do terreiro e influenciando até mesmo até as práticas profanas. Foi por meio da prática contínua de sua religião que o Nagô manteve um profundo senso de comunidade e preservou o cerne de suas raízes culturais. Dessa forma, o processo de escravização e roubo colonial culminou também na transferência, implantação e reconfiguração no Brasil dos elementos de um sistema cultural africano que se

manifesta hoje por meio de associações bem estruturadas. É na egbé, compreensão nagô de comunidade, onde a adoração das entidades sobrenaturais, os orixás, e dos ancestrais veneráveis, é mantida e renovada. Nesse processo, são construídas estruturas físicas que ecoam o modelo estabelecido na África.

Exu, o senhor do mercado, nas performances recreadoras do passado negro ancestral, uma criança que nasce precisa ser apresentada a Exu, esse ritual é feito também na saída de iaô, ritual de iniciação no candomblé, no qual, une a seus ritos, uma série de cerimônias que reinterpretem o passado e a devolução da dignidade aos corpos negros, com as ferramentas do passado, buscando na raiz das árvores genealógicas e espirituais a resposta para a cura, para os caminhos e para a reumanização do ser. Corrêa (2006) sintetiza:

Dessa forma, todos os habitantes, sem exceção, da cidade-reino ou das demais cidades que estavam sob o domínio daquela obtêm benefícios da proteção de Exu combinada com uma segunda divindade, esta última de culto local. Para tanto, localizam no portal de entrada de suas cidades os templos com os pejis (altares) dedicados ao culto do orixá Exu e, como herdeiro dessa prática cultural o território-terreiro de candomblé ao emergir como a materialização da geografia dessas cidades, dos itinerários, dos rios e matas sagradas – locais em que o herói civilizador e seus deuses revelaram seu poder mágico e teceram sua estrutura espacial simbólica criando o território iorubano – aloca também Exu em sua entrada, como marca e matriz na paisagem do poder desse orixá, de mediação do espaço, de proteção no novo território (Corrêa, 2006, p.59).

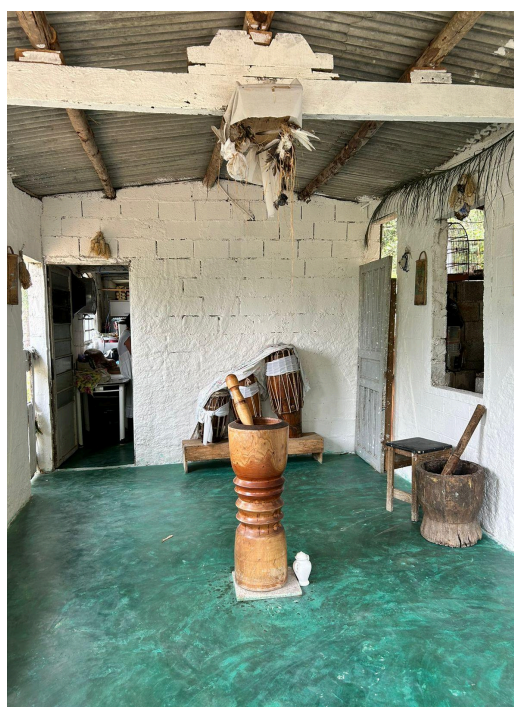
Para Corrêa (2006) é “no território-terreiro de candomblé, com os geossímbolos é criada uma paisagem conivente, na qual, a semiografia da reterritorialização pelas territorialidades revive uma África “perdida” que, no Brasil, se materializa no tempo e no espaço como afro-brasileira” (p.60). Portanto, é no espaço sagrado do terreiro de candomblé nagô que os geossímbolos contribuem para criar uma paisagem que remonta a sua terra mãe, onde a representação visual da reterritorialização através das territorialidades recria uma África que fora usurpada dos seus que, no Brasil, se manifesta temporal e espacialmente como um território afro-brasileiro.

A ideia de encruzilhada é um chamado para o conhecimento ancestral que permite que o pensamento afrobrasileiro seja construído a partir de conceitos que pautam a diversidade na construção da identidade brasileira, um conhecimento pautado a partir da filosofia encantada de Exu a contraponto do desencanto do mundo. Nas palavras de Sodré ‘o conceito de África é geográfico e não metafísico. Mas consideramos que a geografia é algo a se levar em conta na perspectiva de outros modos de pensar. E o que aqui apresentamos é a perspectiva de um modo afro de pensar tipificado no sistema nagô, que é de fato uma forma

intensiva de existência, em que a forma que a passagem do biológico ao simbólico ou ao espiritual é quantitativamente significativa, com processos filosóficos próprios'. A encruzilhada, portanto, é um espaço territorial e conceitual que desafia os limites da binariedade do saber ocidental que se utiliza do desencanto para suprimir as formas de vida e filosofias engendradas pelos povos nagô.

A preferência por uma estrutura binária, que organiza todas as formas de existência, não dá conta de conceber adequadamente a complexidade dos seres nascidos na interseção. A existência dos corpos-territórios afro-brasileiros são inicialmente resultado da tentativa colonial e da imposição de um conhecimento linear que há muito tempo busca apagar a história daqueles que carregam consigo a herança de sua terra mãe. Portanto, evocar as sabedorias ancestrais que emergem da encruzilhada e que manifestam como formas de conhecimento, elas também trazem consigo as presenças daqueles que compartilham conosco os movimentos dessa construção e remontagem dos fragmentos dos saberes africanos após a colonização. A invocação da ancestralidade como um princípio de presença, conhecimento e comunicação é, assim, uma prática em pontos de encontro e torna-se essencial na construção de um saber complexo, diverso e integrado.

Figura 1 - Interior do Asé Egbe Omo Ogun Marwo. São Paulo, 2024.



Fonte: a autora (2024).

O interior do Ilê Asé guarda os objetos sagrados que remetem à ancestralidade africana, contendo objetos sagrados nesse espaço como o pilão de Xangô, que representa a fertilidade e marca o centro do barracão, determinando a marcação, o pilão de Ossain, onde é rezado a Sassanha, ritual de extração e encantamento das Éwés, folhas sagradas. No barracão, também é visto o Ilu, os tambores sagrados que evocam as divindades para o xirê, dança dos orixás. A cumeeira sagrada, a parte mais alta da construção, está implantado o asé que sustentará a segurança dos ritos feitos ali, uma sustentação da magia logo acima do pilão de Xangô.

Figura 2 - Asé Egbe Omo Ogun Marwo. São Paulo, 2024.



Fonte: a autora (2024).

Construção destinada ao culto dos Orixás e divindades do culto de Efon, as práticas rituais aqui são feitas a partir dos ensinamentos ancestrais vindos do Antigo Reino de Efon, hoje chamado de Efon Alaaye no Estado de Níkiti na Nigéria, a casa de axé tem como regente o orixá Ogun. Neste espaço está localizada a cozinha sagrada, o barracão onde são feitas as danças e rituais, os quartos de santo. É a principal casa do ilê axé.

Figura 3 - Bandeira de Tempo ou Kidembo. São Paulo, 2024.



Fonte: a autora (2024).

Esse símbolo pertence ao culto de Angola, ao culto dos Inquices. A bandeira branca é um símbolo que avisa que ali há culto africano e um local seguro para seus cultuadores. Os povos bantus foram os primeiros a serem trazidos para o Brasil, sendo assim, foram os primeiros a plantarem aqui também os seus cultos e os primeiros a dominar os conhecimentos das folhas junto aos povos indígenas. O candomblé é um culto ancestral, quem veio antes abriu caminho para quem está aqui agora, não há purismo entre as nações que se estabeleceram aqui, pois se relacionam nas formas de resistência e na colaboração mútua. Colaboração necessária para que o estabelecimento do sagrado fosse possível no período escravocrata.

Figura 4 - Casa do orixá Ossain e ato de preparação das Sassanha. São Paulo, 2024.

Figura 5 - Casa do orixá Ossain e ato de preparação das Sassanha. São Paulo, 2024.



Fonte: a autora (2024).

O Orixá Ossain é amplamente cultuado no candomblé pois a ele é destinado o conhecimento e o poder sobre as Ervas Sagradas. “Kosi Ewé Kosi Orisá” significa “Sem folha não tem orixá” mostra a extrema importância desta divindade dentro dos cultos afrobrasileiros. O encantamento das folhas começa no momento da colheita até o momento em que vai ao pilão para ser maceradas. A ciência das Ewés é essencial para a manutenção da saúde dos devotos dos orixás, pois nela está contida a essência da vida. No ato de pilar as folhas, é rezado a Sassanha, cânticos entoados com a finalidade de despertar o poder ancestral nas folhas, esse rito é feito pelo mais velho da comunidade, pois com seu Ofô, sua oralidade evoca a sabedoria das ewés. No canto da Sassanha, existe uma ordem também que se inicia com a folha do primeiro orixá do Xiré, Ogum, terminando no Orixá mais velho, Obatalá.

Figura 6 - Finalização do ritual de Ibori e lavagem dos Igbás Ori. São Paulo, 2024.

Figura 7 - Finalização do ritual de Ibori e lavagem dos Igbás Ori. São Paulo, 2024.



Fonte: a autora (2024).

O ritual de Ibori consiste em pactuar com sua cabeça espiritual. O Orí é o orixá primordial de todo ser humano, ele é único e pessoal, pode ser entendido como a cabeça do indivíduo, no entanto, é uma cabeça espiritual que guarda todas as informações sobre nosso destino, caminho e dados da ancestralidade. Na primeira imagem está a finalização da ritualística, momento em que os elekés são arremessados com a boca em volta do Orí para simbolizar o retorno ao nascimento, momento que sela a pactuação com a força primordial do Orí. Na segunda imagem está presente uma ritualística onde são lavados os Igbas Oris de cada um, sendo este uma representação da cópia da divindade Orí no mundo espiritual, é o receptáculo do axé transmitido pelas mãos dos mais velhos através dos ritos de Ibori. É, também, uma representação do início da vida espiritual, deve ser zelado, alimentado e nutrido ao longo das práticas religiosas.

Figura 8 - Comidas as Yabás Oyá e Oxum, Akará e Omolocum, respectivamente e exemplo de uma marcação de uma árvore sagrada. São Paulo, 2024.

Figura 9 - Comidas as Yabás Oyá e Oxum, Akará e Omolocum, respectivamente e exemplo de uma marcação de uma árvore sagrada. São Paulo, 2024.



Fonte: a autora (2024).

As comidas de orixá influenciaram bastante a cultura alimentar brasileira e é um importante geossímbolo. As oferendas são feitas com elementos primordiais vindas de território africano, os acarás (tradução: bola de fogo) tem como ingredientes principais o feijão fradinho frito no óleo de dendê e é ofertado a Orixá Oyá que está relacionada ao elemento fogo. O Omolocum é feito também como feijão fradinho e dendê, no entanto, com outra forma de preparo, é adicionado também o ovo de galinha ou de galinha d'angola pois é considerado o maior embrião do mundo e Oxum é a orixá relacionada à concepção e a maternidade. A comida então é essencial no culto de matriz africana pois em seus elementos e no preparo é também evocada a força dos orixás. As árvores marcadas de branco simbolizam a sua sacralidade, árvores plantadas com a finalidade de fornecer folhas essenciais ao culto, junto com elas são plantados alguns fundamentos e elementos que firmam o axé nessas plantas.

Figura 10 - Confeção de elekes e Igba Coletivo do orixá Ibeji. São Paulo, 2024

Figura 11 - Confeção de elekes e Igba Coletivo do orixá Ibeji. São Paulo, 2024.



Fonte: a autora (2024).

Nas presentes imagens estão sendo feitos os elekés, fios de conta, que irão para o igbá do orixá Xangô e Ibeji. Os igbás são corpos que unem os elementos dos orixás que serão

cultuados ali como pedras que são retiradas do seu local de força, conchas, búzios, idés, areais de diferentes lugares como rio, praia, feiras entre outros. O nascimento de um igbá representa também o nascimento de um novo membro da comunidade de axé. Se faz muito presente a aparição das esteiras, eni, lugar onde senta-se para as ritualísticas acontecerem e também para comer, confeccionar elekés, para as aulas, para dormir no quarto de santo, etc.

CAPÍTULO 3 - Conhecimentos diaspóricos: uma Geografia Viva

A geografia se constitui como um conhecimento interdisciplinar que combina saberes das outras ciências naturais e sociais. Ela se apropria de conceitos e métodos da biologia, química, física, sociologia, história, economia e política para entender os processos e fenômenos espaciais. Uma disciplina que se utiliza de conhecimentos complexos para fazer uma análise também complexa da humanidade. As duas divisões principais da disciplina estão na Geografia Física e Humana, enquanto a primeira estuda o clima, relevo, hidrografia e vegetação, a humana trata das atividades humanas como a economia, urbanização, demografia e cultura, no entanto, é a junção dessas partes integradas que faz a geografia uma disciplina complexa, pois não se distingue o meio físico do humano. A Geografia tem o aporte necessário para a compreensão de um mundo interligado, no entanto, a forma como o conhecimento é construído sob a égide ocidental isola as áreas de conhecimento.

Os saberes geográficos elegem a relevância da análise espacial, catalogando e analisando os fenômenos humanos e naturais da Terra. A linguagem cartográfica é um exemplo de um sistema de códigos próprios dessa disciplina, unindo dados e informações que permitem visualizar as relações entre os fenômenos e o espaço. Sendo o próprio conceito de Espaço uma epistemologia fundamentada pela Geografia. As escalas de análise local, regional e global próprios da geografia fazem parte de uma visão integrada e complexa típica da disciplina, compreendendo uma perspectiva sistêmica como os sistemas ambientais e socioeconômicos, onde um integra os sistemas climáticos, hidrológicos, biológicos e geológicos e o outro econômicos, sociais e culturais e o seu impacto no espaço geográfico.

Desse modo, a geografia é crucial como ciência humana para a compreensão do mundo pois oferece diversos vieses e perspectivas para analisar a complexidade das relações entre o humano e a natureza, sendo útil na gestão dos recursos do nosso planeta. No entanto, as ciências modernas se configuram por meio da especialização de fragmentos da vida humana e natural e se distanciam da visão integrada dos fatores quando são passadas em locais de disseminação desses conhecimentos, como escolas e universidades. A fragmentação dos conhecimentos nas ciências pode levar a perdas significativas na compreensão integrada dos fenômenos, descartando suas interações e complexidades, principalmente nas ciências humanas onde os ocorridos a serem analisados são fatores interconectados, uma abordagem que reduz o olhar a sistemas únicos e distintos do todo pode ser simplista na hora de explicar um fenômeno complexo, podendo corroborar para uma análise superficial ou equivocada.

Na medida em que tratava a sociedade existente como a forma mais elevada no processo evolutivo, a ciência social ocidental era muito conservadora. Se a perfeição tiver sido alcançada quando a sociedade chegar ao nível mais elevado de desenvolvimento, então a tarefa é mantê-la nesse estágio. Desde sua época clássica, a ciência social ocidental tem-se preocupado com a manutenção da ordem social e este compromisso nunca mudou. Ele é ilustrado na escolha de tópicos de pesquisa, conceitos e métodos de análise, por exemplo, análise de sistemas, estruturalismo e funcionalismo. Associado com esta preocupação conservadora com a manutenção da ordem social existe um preconceito em relação à mudança, especialmente com a mudança em grande escala. Indiferença ou, até mesmo, hostilidade em relação à mudança é compreensível. Se a sociedade boa já existe, então não há nada a se ganhar e tudo a perder através da preocupação com a maneira de mudá-la. Pode-se dizer que as principais disciplinas das ciências sociais (sociologia, ciência política e economia) sejam basicamente ciências de equilíbrio. Na verdade, não apenas suas ferramentas analíticas são inadequadas para lidarem com a mudança, mas elas também utilizam conceitos com conotações negativas para descreverem os elementos da mudança: desequilíbrio, desvio, crise, estresse, conflito, instabilidade, e assim por diante (Ake, 2006, p. 51).

A divisão rigorosa das perspectivas pode levantar barreiras no estudo dos fenômenos humanos, se a geografia humana e física cria sua própria linguagem e metodologia a comunicação entre uma esfera e outra é intrincada. Sem o diálogo efetivo pode ocorrer um isolamento acadêmico, como acontece na execução do ensino das disciplinas, mas na pesquisa pode haver também redundância e desperdício de tempo e recursos, além da perda de um olhar inovador que pode ser proveniente da colaboração interdisciplinar. A Geografia, por mais que seja uma disciplina que se utiliza do viés da complexidade, ainda assim, está sob os desígnios das ciências humanas pautadas em conceitos ocidentais, que se fundamentam no estudo linear e causal dos fenômenos humanos e naturais. Muitos dos problemas da sociedade contemporânea são complexos e apresentam inúmeros fatores causadores como também caminhos de resolução.

A proposição de uma Geografia Viva que assimila a forma de visão exuística partindo da encruzilhada como ponte do saber, é uma forma de subverter a lógica fragmentada e reducionista que as perspectivas científicas alimentam. No idioma iorubano, as palavras que designa Geografia é Eko Ilê Aiyê, em tradução livre “Ensino sobre a casa-terra”. Na própria grafia, os signos reunidos nesta já denotam a visão integrada entre a terra que se habita e a casa, compreendendo o humano como parte do todo, não só um observador, mas um agente de mudanças e transformações nesse espaço, uma parte integrada.

Sob este ponto de vista ganha sentido a preocupação com a ecologia e com o bem-estar de outras pessoas. Somos interconectados e, por isso, o sofrimento de qualquer pessoa é o sofrimento de todos, e seu júbilo é o júbilo de todos. A árvore abatida desnecessariamente e outros atos de crueldade contra os mundos mineral, vegetal e animal constituem uma agressão contra si mesmo (Salami, 2023, p.41)

A ecologia aqui não se trata apenas de uma disciplina, mas de uma forma de vida em que a natureza é parte da humanidade e vice-versa, sem distinção. A violência colonial sob a qual fora construído o Brasil, um dos países com maior número de corpos africanos em diáspora, retirou também o pensar ancestral, a conexão com uma terra que não se distinguia do corpo, retirou um território sagrado constituinte do próprio corpo e com o auxílio e legitimação da ciência ocidental, esses corpos foram relegados a corpos vitimados e objetos de estudo, sem direito a sua própria narrativa dos fatos, da sua terra e do seu sagrado. A assimilação da encruzilhada como ponte para uma análise e prática multifacetada dos conceitos que versam sobre os fenômenos humanos e naturais é uma forma de subverter a tentativa de aniquilação do pensar negro ancestral, visto que os corpos em diáspora são na mesma medida, um território africano em deslocamento.

Portanto, a forma de compreensão exuística subverte a ordem dos objetos de estudo e dominação a que foi relegado os corpos negro-africanos para promover uma sabedoria negra e resgatar uma cosmologia soterrada nos escombros coloniais, a partir desses corpos e do sistema que constituem os terreiros de candomblé no Brasil, para Sodré (2002), os terreiros de candomblé servem como núcleos civilizatórios pois referem-se a um espaço geográfico específico onde se desenvolveram atividades humanas com base no território africano, com fronteiras bem marcadas entre esse espaço e o espaço em torno. Esses núcleos são centros de cultura, desenvolvimento social com a utilização das tecnologias ancestrais como fundamento de suas práticas, retornemos a Exu para cultivar a desobediência epistemológica e reconstruir os sentidos da compreensão de humanidade. Para Rufino:

Exu é o poder que baixa encarnando nas múltiplas possibilidades de ser e saber. Este signo compreende uma potência incontável, logo contrária a toda forma de regulação e manutenção de uma única ordem. Não existe ser humano sem ele, tanto quanto uma ciência humana sem os seus radicais. Assim, os novos seres, aqueles livres das formas de dominação colonial, terão de ser inventados. Para o fortalecimento da formação de seres livres, resilientes, inconformados, rebeldes e transgressivos à ordem colonial, é que venho propor essa pedagogia exuística (Rufino, 2019, p.28).

A ponte que facilita uma conexão entre o ser humano e a sociedade é a cultura, seus valores, hábitos, sistema de crença e pensamentos, o signo de cada objeto visível e invisível no espaço em que ocupa. As diversas realidades manifestam essas relações de diversas maneiras nos seus próprios moldes, a combinação das funções sociais e das funções simbólicas criam uma relação distinta entre o espaço social e o espaço produzido. O espaço vivenciado do terreiro de candomblé produz uma organização e uma experiência única no

espaço-tempo, que recria as relações sociais e reproduz os símbolos de outros tempos, de uma terra e um tempo roubados do bojo da sociedade iorubá.

A ideia aqui não é somente a de retorno a conhecimentos aniquilados, mas dar espaço a conhecimentos que existem nas frestas dos núcleos de construção de conhecimentos oficiais. Os conhecimentos do corpo, da ginga, das ruas e da encruzilhada. A encruzilhada se mostra aqui como um território e por território, compreende-se uma localidade onde uma sociedade exerce atividades específicas tendo aquele espaço uma propriedade simbólica que cria uma fronteira entre outra área específica. Portanto, pode-se dizer que território se constitui a partir da unidade cultural e simbólica onde um povo exerce poder sobre seus recursos culturais.

De certo, o período colonial ficou no passado, no entanto, as formas coloniais de agir, pensar e construção da intelectualidade está totalmente ligada à colonialidade e ainda permeiam as relações econômicas, sociais e políticas como também o cotidiano. O fim do período colonial, portanto, não desmantelou o pensamento incrustado nesse período e com o exemplo do Brasil tido como país subdesenvolvido que depende economicamente de nações imperialistas, vê-se como a relação com o colonialismo ainda está latente. O pensamento europeu atravessa a produção intelectual nas universidades como também fixa o Brasil num lugar de subalternidade econômica e intelectual, como herança da colonização portuguesa que fora responsável pela criação do país e da sua história baseada em escravização indígena e negra. Essas relações se modernizaram, mas não se transformaram com o tempo, a busca de uma geografia diaspórica é a de devolver aos corpos que constituem este território o direito de marcá-lo com suas impressões e não apenas ser fantoche de colonizador.

A noção de que as experiências transatlânticas constituídas a partir dos processos de dispersão/travessia das populações negro-africanas nas Américas - conhecida como diáspora africana - tecem uma esteira de saberes que forjam um assentamento comum nos processos de ressignificação do ser, suas invenções de territorialidades, saberes e identidades. Essas experiências buscam reconstituir — a partir de um imaginário em África -- os elos de pertencimento alterados a partir do trânsito contínuo e da impossibilidade de retorno. A diáspora negra está a se constituir cotidianamente nas práticas, tecendo conhecimentos que nos possibilitam a produção de um projeto político/poético/ético antirracista/descolonial (Rufino, 2019, p.42).

As agruras da colonização não devem ser ignoradas ou negligenciadas para a construção de um pensamento decolonial, mas utilizado como ponto de partida para o resgate de tudo aquilo que fora dizimado nesse período. Os terreiros são territórios de resistência afro-brasileira que, muitas vezes, inseridos em contexto urbano, é um ponto de encontro

ancestral que se assimila aos quilombos do período escravagista. Neste espaço, os corpos negros são vistos, celebrados e tratados pela seu desejo de retornar ao grande útero ancestral e cada um dos membros exerce uma função fundamental para a manutenção desse espaço de resistência e de existência negra em sua plenitude. Um terreiro é um grande corpo onde seus membros são as células que mantêm esse corpo vivo. Esses e outros espaços de celebração afro-brasileira realizam o contra colonialismo pois nestes espaços exerce-se a recusa do apagamento negro. Mesmo com a política de eugenia, a população negra se sobressai na cor da pele, nos traços, nos cabelos. A colonização não venceu. A África vive.

Ativa-se assim, os princípios de Yangí, a partícula mineral de Exu, os corpos negros em diáspora são Yangí em movimento, partículas de Exu, que é o fio condutor para a recuperação de uma humanidade negra mutilada. O corpo negro da diáspora faz parte de um território em movimento. Exu foi uma divindade mais demonizada no processo de colonização africana, sua figura exerce uma grande função em corroborar a ligação do diabo e esse orixá. No entanto, o diabo cristão não dá conta de ser Exu.

Assim, tanto a ciência moderna/racionalismo ocidental, quanto as políticas de expansão judaico-cristãs estiveram a serviço do colonialismo. Se a política de cristianização empregada pelo colonialismo transformou Exu em Diabo, a ciência ocidental argumentou a favor da tese de que as sociedades que praticavam Exu seriam inferiores, primitivas, incivilizadas, animistas-fetichistas, desprovidas de capacidade cognitiva que os alçasse ao progresso como via de esclarecimento, servindo de base para a formação de ideologias racistas e totalitárias. Manter Exu, princípio explicativo de mundo, sobre o aprisionamento da condição de Diabo cristão favoreceu/favorece o projeto colonial na face da redenção cristã (bem versus mal) e o racionalismo ocidental por via da dominação de outros conhecimentos (Rufino, 2019, p.50).

A simbologia que ele sustenta desafia e reconfigura a narrativa colonial e dá suporte para compreensão da cosmovisão ioruba. A imagem abaixo faz parte do acervo de estátuas iorubanas que no ano de 2023 estava circulando em feiras de arte na França, a *Parcours des Mondes*:

Figura 12 - Esú segura um Ogò. São Paulo, 2024.



Fonte: Parcours des Mondes, 2023.

O ogô é um dos principais símbolos de Exu que representa um falo humano. Esse símbolo é um signo de criatividade e fertilidade. Exu, quando colaborou com Obatalá na criação dos seres humanos, percebera que a velha divindade criava seres sem genitálias e para melhorar o trabalho e tornar mais efetivo, munuiu os seres com falo e vagina. Exu é o Senhor da Fertilidade. O sexo para a filosofia yorubana não é sinônimo de lascívia, prosmicuidade e algo sujo como para igreja católica, por exemplo, mas algo natural e que faz parte da vida e da reprodução dos seres. Neste sentido, o ogô segurado por Exu está na celebração da força criativa de forma não depravada, mas sagrada.

A encruzilhada traz o enfrentamento de múltiplos caminhos e pode ser percebida como uma abundância de criação de caminhos possíveis, a multiplicidade de caminhos para a compreensão dos saberes contrasta diretamente com a narrativa colonial que unifica a perspectiva e coloca um caminho padrão e linear como válido. Com seu poder de intermediar tudo que há no mundo e de estar em todos os lugares promovendo o axé como princípio dinâmico, uma perspectiva que traz Exu como ponto de compreensão de mundo, auxilia numa visão onde múltiplas realidades coexistem e são valorizadas.

A encruzilhada é o caminho eleito, é irreduzível, há algo lá que não conhece derrota diante dos esforços coloniais, sejam os de agora ou os de outrora. O vencer ou ser vencido não está em "xeque", a dinâmica do jogo, por mais que não pareça, é outra. É assim na encruza, em toda e qualquer encruza. É lá que mora, se incorpora e se corporifica a grande boca do universo. Engole o que há pela frente para depois o cuspir, restituindo outro mundo. A encruzilhada é ambivalente, não define lado, é o

palco de todos os tempos e das possibilidades. Nela se acende a vela — e se vela a vida -- acompanhada de marafo. Nas travessias, nos caminhos feitos, nas palavras trocadas de boca em boca, nos gestos e imagens que compõem a vida comum, os seres reinventam a vida em encruzilhadas. O projeto colonial fez da cruz a sua égide, o cotidiano colonial fez da encruzilhada o campo de possibilidades e mandingas, a reinvenção da vida, a morada primordial de Exu (Rufino, 2019, p.39).

Mediador entre os mundos, entre os humanos e os orixás, Exu dialoga com as diversas esferas da existência. Com essa função dentro do dinamismo esta divindade propõe uma construção de sabedoria decolonial que promove uma troca intercultural justa, que respeita as diversas formas de vivências e conhecimentos. A encruzilhada aqui se torna um território de encontro de várias culturas que desafiam a hierarquia colonial do saber a partir de uma cosmovisão yorubana. Numa visão decolonial, há, principalmente, uma tentativa de questionar e dismantelar as estruturas de poder praticadas pelo colonialismo e Exu, por si só, é conhecido pela sua capacidade de subverter e desafiar as ordens estabelecidas.

O aforismo nagô “Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que atirou hoje” mostra como a compreensão de Exu não obedece a linearidade da compreensão sequencial. De qual forma uma pedra atirada ontem poderia atingir e levar à morte de um pássaro hoje? Uma frase que diverge entre ação e consequência, estratégia e execução, entre o agora e a memória e subverte, contradiz e eclode a compreensão de tempo e espaço. Exu é a própria contradição, dualidade e subversão. A linearidade e a rigidez das narrativas coloniais são desafiadas com a magnitude desta divindade.

Desse modo, a proposição dos saberes da encruzilhada traz ao debate os conhecimentos tradicionais africanos marginalizados e desvalorizados pela colonialidade. Pautar uma outra visão geográfica com base dos saberes exuísticos é resgatar esses conhecimentos e colocá-los em relevância, subvertendo a dinâmica de apagamento e omissão de saberes os colocando numa posição de resgate e valorização dos conhecimentos de frestas.

A abordagem de uma Geografia Viva baseada sob uma filosofia iorubá exuística elenca uma interdependência entre o humano e a natureza. A encruzilhada como território de Exu é um ponto de convergência e disseminação de que desafia as divisões e análises categóricas e unidimensionais que são continuamente impostas pelas metodologias científicas tradicionais. A visão integrada advinda de uma compreensão holística do espaço geográfico, onde os elementos naturais, culturais e sociais evoluem da mesma forma. Sob essa ótica, a análise dos fenômenos espaciais transcende a mera descrição e análise e engloba uma práxis de envolvimento e transformação ativa. O Eko Ilê Aiyê, ensino sobre a terra casa em tradução

livre, ressalta a indissociabilidade entre o lugar que habita como extensão do eu indicando uma ética de cuidado e responsabilidade compartilhada.

Ao assimilar uma perspectiva exuística à Geografia, propõe-se um dismantelamento com uma visão reducionista que isola os componentes do estudo geográfico. Em vez disso, promove-se uma visão sistêmica onde o conhecimento é construído a partir de múltiplos pontos de vista e experiências, reforçando a agência humana na criação de realidades espaciais. Essa abordagem aponta a necessidade de repensar a prática geográfica de forma a reconhecer e valorizar as diversas epistemologias e cosmologias que contribuem para um entendimento complexo e subversivo do espaço-terra.

Dessa forma, a geografia é essencial como ciência humana para a compreensão do mundo, pois oferece uma variedade de ângulos e perspectivas para analisar a complexidade das interações entre seres humanos e a natureza, sendo fundamental para a gestão dos recursos do nosso planeta. Contudo, as ciências modernas são caracterizadas pela especialização de aspectos isolados da vida humana e natural, o que resulta em um distanciamento da visão integrada dos fatores, especialmente quando esses conhecimentos são transmitidos em instituições de ensino como escolas e universidades.

A fragmentação dos saberes nas ciências pode acarretar perdas significativas na compreensão holística dos fenômenos, negligenciando suas interações e complexidades. Isso é particularmente problemático nas ciências humanas, onde os eventos a serem estudados são interconectados. Uma abordagem que se limita a analisar sistemas de forma isolada e desconectada do todo pode ser simplista ao tentar explicar fenômenos complexos, resultando em análises superficiais ou incorretas.

Pra mim, esse desafio só pode ser feito elegendo Exu como esfera de saber, já que ele é a própria linguagem, é ubíquo, se faz presente em todas as palavras, corpos, movimentos, em todo ato criativo e em toda e qualquer forma de comunicação — das letras escritas em tratados e livros raros em suntuosas bibliotecas até a gíria torta parafraseada na esquina; das notas mais valiosas cobiçadas no mercado até a palavra cuspidada no chão da avenida; da assinatura de um decreto ao gole da cachaça na encruzilhada (Rufino, 2019, p.40).

Como o orixá das fronteiras, do intercâmbio cultural e da comunicação entre nações, ele não só impõe e regula limites, mas também os transpõem. Pode ser visto como um mediador entre pontos geográficos e espirituais pois é uma força que emerge das junções e cisões que os encontros culturais podem promover. Essa comunicação, sem julgamento de valor e vista como uma mediação cotidiana da vida, pode atribuir a Exu um caráter geográfico. A partir deste viés, é possível perceber como a comunicação, em suas diversas formas, assume uma dimensão grandiosa nos saberes de Exu, permitindo uma relação direta

com a compreensão dos espaços e das relações sociais através de distintas formas de transmissão. O poder disseminador da comunicação dessa divindade lhe entrega a função de tradutor do mundo e do sistema global. Ele se apresenta como um elo essencial para as trocas verbais e outras formas de comunicação, sendo assim crucial para a manutenção da interação humana através dos tempos, gerações e espaços. É responsável pelo cuidado nas transações que emergem da condição humana.

A proposta de uma Geografia Viva, baseada nos conceitos da multiplicidade exuística pode ser explorada ao trazer a oralidade e a corporeidade de um corpo-território como elementos centrais na metodologia de ensino. Esta visão valoriza a experiência do sensorial, das potencialidades do corpo, a memória corporal e ancestral, a transmissão de axé. Os objetivos de assimilar uma visão multifacetada é desenvolver uma compreensão profunda para além do espaço geográfico, mas do ser e estar no mundo, pensando o corpo como componente da natureza e criador da natureza em si. Promover a valorização das experiências corporais na aprendizagem geográfica, partindo do corpo como sua referência no espaço: onde estamos? De onde viemos? Para onde vamos? Como o entorno me formou? Quais as geografias que compõem meu DNA? Dessa forma, fomentar o reconhecimento da interação entre humano e natureza.

Pensando em formas de desenvolver um método a ser assimilado pela geografia, pode-se começar a pensar em metodologias que incorporem diferentes atividades, como trabalhos de campo em terreiros de candomblé e umbanda para promover uma interação aprofundada com esses espaços sagrados com relatórios voltados a seus sentidos, com notas sobre sensações e observações. Dentro desse espaço, rodas de conversas com transmissão oral das lideranças e membros dos terreiros e outras comunidades locais, onde estudantes, professores, sacerdotes e demais pessoas envolvidas trocam sobre suas experiências culturais e percepções sobre o ambiente instigando a construção coletiva do saber.

A partir dessas trocas, podem possibilitar a utilização de técnicas de Mapeamento Corporal, onde os envolvidos desenvolvem mapas acerca das suas percepções corporais em determinados locais, nesse sentido, as dinâmicas de movimento do corpo como dança, ritmo, musicalidade deve ser utilizadas para explorar as expressões corporais e como estas dialogam com o espaço. Por exemplo, a capoeira, dança e luta que nasceu para desafiar o poder colonial, defender o território dos quilombos e propicia movimentos corporais que não se aplicam às demais formas de luta tradicionais. Na capoeira, os movimentos rápidos, imprevisíveis e gingados foram, no seu contexto de nascimento, temidas pela impossibilidade de entender seus movimentos como algo programado, movimentos que desafiam na ginga, na

dança a colonialidade e suas formas de repressão, a natureza múltipla do corpo como arma e proteção.

O corpo pode ser mestre e orientador de descobertas assimilando formas de estar no mundo de uma forma mais consciente e integrada, trazendo o cruzamento de saberes ancestrais com acadêmicos. A encruzilhada como orientação aqui, se faz remodelando a visão apenas do externo e análise de dados de uma forma que distante, se utilizando do corpo como fonte analítica também, subvertendo a ordem dos fatos, descentralizando a mente lógica e racionalizante e buscando produzir saberes de corpo inteiro. A roda de conversa, além de promover a oralidade, produz nela mesma um símbolo ancestral em que se estabelece a quebra de hierarquia tendo a circularidade como uma opção em que os formadores estão numa posição de horizontalidade em relação uns aos outros.

O conhecimento das folhas e a utilização delas estão presentes no candomblé e em religiões de matriz africana. A frase Kosi Ewé, Kosi Orisá se traduz para “Sem folhas não tem orixá”, partindo do princípio que o uso das folhas é primordial para as ritualísticas, são ferramentas de poder, medicinas e membros essenciais de uma família de axé. O conhecimento das Ewés nas escolas pode ser um caminho de retomada de conhecimentos ancestrais que são essenciais para a manutenção da saúde e bem-estar da população, visando integrar os cuidados pessoais com as formas de cuidado com o corpo da saúde ocidental e saúde ancestral. Os saberes sobre as ervas são transmitidos principalmente pela oralidade e fazem parte de um escopo profundo da sabedoria de axé. Podem ser feitos hortas e canteiros de ervas nas escolas, universidades sendo guiadas por membros de terreiros de axé, cruzando a fronteira dos conhecimentos e potencializando as noções de sustentabilidade e cuidado com a Terra.

Se para a medicina ocidental o conhecimento do nome científico das plantas usadas e suas características farmacológicas é o principal, em sociedades tradicionais o conhecimento dos ofô, encantações transmitidas oralmente, é o que é essencial. Neles encontramos a definição da ação esperada de cada uma das plantas que entram na receita (Fatumbi, 1995, p. 23).

A natureza é uma anciã, o seu papel fundamental na configuração do espaço geográfico e do desenvolvimento de sociedades humanas. A busca de uma Geografia Viva é assimilar a sabedoria da natureza, seus tempos, seus saberes acumulados na formação de paisagens, ecossistemas, formações geológicas que influenciam as práticas humanas e entender que enquanto humanos também são parte integrante da natureza e a busca por se afastar disso é uma forma de enfraquecimento dos laços com a Terra. A natureza, enquanto entidade temporalmente anterior à humanidade, estabelece os limites e as possibilidades para

a ocupação e utilização do espaço, sendo, assim, um guia silencioso no processo de organização territorial. A natureza é vista como uma guardiã dos ciclos vitais e dos processos que sustentam a vida na Terra, refletindo uma sabedoria intrínseca que tem resistido às transformações antrópicas, no entanto, a tentativa de afastar os humanos de sua própria natureza impede que a Terra seja vista como um Corpo único que se configura não apenas como nossa casa, mas como parte da humanidade, sendo os seres fragmentos da Terra, como uma Yangí.

Ifá nos conta que Olodumare, o ser supremo, após um tempo imemorial de inércia, resolve criar o mundo e a sua primeira criação é Yangí, a pedra primordial da existência. Yangí, Exu transmutado na pedra de laterita, representa a condensação da terra, a desagregação particulada e formadora do microcosmo iorubá. Yangí é invocado e lançado, ao longo do debate proposto pela Pedagogia das Encruzilhadas, como o elemento catalisador das potências resilientes e transgressoras fundamentais às invenções de novos seres e caminhos. Assim, na sugestão aqui proposta, o mesmo imbrica os caracteres de caco despedaçado, elemento indispensável a toda invenção, avivamento, processo de encanto e também por ser o elemento que representa o primeiro ser criado. Yangí, a pedra de laterita, é o "todo no fragmento" e o "fragmento no todo". É o princípio ancestral de Exu, que se lança também como potência inventiva e inacabada nos atravessamentos, invenções e lutas contra os efeitos do colonialismo (Rufino, 2019 p. 27).

A proposição, portanto, é de uma Geografia Viva, pensada a partir de uma ontologia ioruba. Um modo de pensar e ser no mundo em que o próprio corpo é um território sagrado e produtor de ciências diversas, onde o corpo vivo do terreiro como núcleo civilizatório contribui para uma execução do resgate histórico, geográfico e da humanidade dos corpos negros em diásporas. Corpos que como Yangí, são partículas de Exu em movimento e resistem a tentativa colonial de apagamento. Uma Geografia que trata o próprio corpo como referência de um espaço geográfico, que mapeia nele mesmo seus traços ancestrais perpetuados através dos tempos.

Considerações Finais

Esta monografia propõe a concepção de uma Geografia Viva, fundamentada em uma ontologia iorubá, que reconhece a natureza como uma anciã detentora de sabedoria acumulada ao longo do tempo, desempenhando um papel crucial na configuração do espaço geográfico e no desenvolvimento das sociedades humanas. Assimilar essa sabedoria implica compreender os tempos e os conhecimentos que a natureza incorporou na formação de paisagens, ecossistemas e formações geológicas que, por sua vez, influenciam as práticas humanas. É imperativo entender que os seres humanos são parte integrante da natureza, e qualquer tentativa de distanciamento desse vínculo resulta em um enfraquecimento das conexões essenciais com a Terra.

A natureza, anterior temporalmente à humanidade, estabelece os limites e as possibilidades para a ocupação e o uso do espaço, atuando como um guia no processo de organização territorial. Ao ser concebida como guardiã dos ciclos vitais e dos processos que sustentam a vida, a natureza revela uma sabedoria intrínseca, que persiste apesar das transformações antrópicas. No entanto, o distanciamento dos seres humanos de sua própria natureza impede que a Terra seja reconhecida como um corpo único, configurando-se não apenas como nossa morada, mas como parte essencial da humanidade, sendo os seres humanos fragmentos da Terra assim como a Yangi.

A proposição de uma Geografia Viva toma Exu como ser divino, mas também físico e político. Físico por estar presente nos corpos negros brasileiros, sendo cada um desses corpos fragmento de Exu que produz axé, movimento e força de resistência, político pois a construção de sua imagem ao longo do processo de colonização foi demonizada, ridicularizada fazendo com que o povo que o cultua seja visto também como cultuadores de demônios, a demonização das crenças dos povos negros capturados na época colonial fez com que Exu, o mestre da transformação e dualidade, se tornasse foco da tentativa de apagamento dessas crenças.

Ao trazê-lo para o centro da encruzilhada geográfica, o que antes fora demonizado, aqui pode ser o que ele realmente é: fonte inesgotável do axé, do princípio dinâmico que dá movimento a toda vida no planeta. Exu é uma divindade grandiosa que guarda em si além do axé, uma filosofia por completa que passa pelo culto ancestral, a oralidade e a transmissão do axé e todos esses atravessamentos podem contribuir amplamente para a construção de uma Geografia Viva fazendo com o que os conhecimentos da filosofia iorubana contribua para os conhecimentos geográficos.

Dessa forma, a proposta apresentada nesta monografia é de uma Geografia Viva que considera o próprio corpo como um território sagrado e produtor de ciências diversas. O corpo vivo do terreiro, enquanto núcleo civilizatório, desempenha um papel fundamental no resgate histórico, geográfico e da humanidade dos corpos negros em diáspora. Esses corpos, como Yangi, são partículas de Exu em movimento, resistindo à tentativa colonial de apagamento. Assim, esta Geografia aborda o corpo como uma referência de espaço geográfico, mapeando nele mesmo seus traços ancestrais perpetuados ao longo do tempo.

REFERÊNCIAS

BBC NEWS. “Liberdade religiosa ainda não é realidade”: os duros relatos de ataques por intolerância no Brasil. BBC News Brasil. [homepage internet]. [s.d.]. Acesso 23 de janeiro de 2024. <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-64393722>>

AFLALO, F. **Candomblé: uma visão do mundo**. São Paulo: Mandarim, 1996.

BENISTE, J. **Orun Aiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra**. Rio De Janeiro, Brazil: Bertrand Brasil, 1997.

BRANDÃO, C.R. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CARNEIRO, S. **A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Tese (doutorado) em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

CLAVAL, P. **La Geografia cultural**. [s.l.] Eudeba, 1999.

CORRÊA, A.M. Agenciamentos Territoriais: As Semiografias/Territorialidades Da Prática Cultural/Religiosa Afro-Brasileira. **Geografia**, v. 44, n. 1, p. 9–29, 1 jan. 2019.

CORRÊA, A.M. O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 51-62, 2006.

FERRACINI, R. Aprendendo com a Comunidade-Terreiro Em Palmas-To Na Luta Antirracista. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros - ABPN**, v. 12, n. Edição Especial, p. 221–242, 30 abr. 2020.

FERRACINI, R. Educação Geográfica em Museus: Da África ao Afrobrasileiro. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**. v. 7, n. 17, pp. 299-321, out. 2015.

LACOSTE, Y. **A Geografia – isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra**. Campinas: Papirus, 1988.

LAUER, Helen; ANYIDOH, Kofi (orgs.). **O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão (FUNAG), 2016. 4 v. (Coleção Relações Internacionais).

MORIN, E. et al. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. [s.l.] editora Cortez, 2011.

NOGUEIRA, A. G. R. O campo do patrimônio cultural e a história: itinerários conceituais e práticas de preservação. **Antíteses**, v. 7, n. 14, p. 45-67, jul. –dez, 2014.

PÓVOAS, R. C. Dentro do quarto. In: CAROSO, C.; BACELAR, J. **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006.

PRANDI, R. **A dança dos caboclos**: Uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. *Estudos Afro-Brasileiros*, v. 3, n. 2, p. 471-502, 9 ago. 2022.

PRANDI, R; RAFAEL, P. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia Das Letras, 2009.

PRANDI, R; RAFAEL, P. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia Das Letras, 2009.

PRANDI, Reginaldo. De Africano A Afro-Brasileiro: Etnia, Identidade, Religião. **Revista USP**, 2000. p. 52–65.

PINHEIRO, Lisandra Barbosa Macedo. **Tradição oral e memória dos povos de religiões afro-brasileiras: possibilidades de pesquisa em história**. *Cadernos do Tempo Presente*, São Cristóvão, v. 8, n. 4, p. 79-92, jul./dez. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.33662/ctp.v8i04.9892>. Acesso em: 10 out. 2024.

RATTS, A.; TEIXEIRA, J. P. Afoxé Axé Omo Odé: o “Candomblé de rua” em Goiânia. **GeoTextos**, v. 10, n. 1, 22 jul. 2014.

RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio De Janeiro: Mórula Editorial, Agosto, 2019.

SÀLÁMÌ, Sikiru (King); RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Exu e a Ordem do Universo**. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.

SANTOS, M. **A Natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: HUCITEC, 1996.

SIMAS, L.A. **O corpo encantado das ruas**. [s.l.] Editora José Olympio, 2019.

SODRÉ, M. **Pensar Nagô**. [s.l.] Editora Vozes Limitada, 2017.

VERGER, P. **Ewé**. [s.l.] Companhia Das Letras, 1995.