



A ESCALA DO CORPO-TERRITÓRIO DAS MULHERES DE AXÉ: UMA ABORDAGEM AFROCENTRADA PARA UMA GEOGRAFIA DALIBERDADE

Rachel Cabral da Silva¹

RESUMO

O presente artigo é uma discussão teórica do projeto de tese em andamento em Geografia com ênfase em Geografia Cultural a partir da escala de ação do corpo-território das Mulheres de Axé onde são imbricadas às relações sociais de poder oriundas do eurocentrismo que produzem assimetrias em que os africanos em diáspora atuam na margem da experiência eurocêntrica. Este tipo de pensamento gera o descentramento existencial e nega a existência de diferentes ontologias e epistemologias pelo globo, mas a proposta deste trabalho é ler e interpretar o mundo para além destas assimetrias que silenciam as diversas leituras sobre as experiências de espaço. Ao trazer uma abordagem afrocentrada para Geografia possibilita ler, interpretar e revelar o mundo através do reposicionamento das experiências culturais negro-africanas na diáspora a partir da agência em que estas mulheres são protagonistas do seu próprio mundo, centradas na sua própria cultura, caminhando assim para uma Geografia da Liberdade. Abrindo-se para outras possibilidades de lugares de outras matrizes de racionalidade e dos corpos políticos, as mulheres de axé, através da corporeidade que é uma experiência espacial, como elas conhecem a sua posição neste mundo, se posicionam e como tomam decisão neste mundo, através de lutas, do sentimento de pertencimento territorial.

Palavras-chave: Geografia Cultural, Geografias Negras, Mulheres de Axé, corpo-território, Afrocentricidade.

ABSTRACT

This article is a theoretical discussion of the thesis project in progress in Geography with an emphasis on Cultural Geography from the action scale of the 'Axé' Women's body-territory in which they are intertwined with social relations of power. These relations arise from Eurocentrism and produce asymmetries in which Africans in diaspora must act on the fringes of the Eurocentric experience. This type of thinking generates existential decentering and denies the existence of different ontologies and epistemologies across the globe. However, the purpose of this work is to read and interpret the world beyond these asymmetries that silence the different readings about spatial experiences. Once an Afro-centered approach to Geography is disclosed, it makes possible to read, interpret and reveal the world through the repositioning of black African cultural experiences in the diaspora from the action in which these women are protagonists of their own world, centered on their own culture and moving towards a Geography of Freedom. Opening up to other possibilities of places of other matrices of rationalities and political bodies; through the corporeity that is a spatial experience from 'Axé women's', it is important to know how they experience their position in this world and how they make decisions, through struggles of the feeling of territorial belonging.

Keywords: Cultural Geography, Black Geographies, Axé Women's, Territory Body, Afrocentricity.

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Geografia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro- UERJ, Bolsista CAPES, membra do Grupo de Pesquisa GEOCorpo (IGEOPG-UERJ) e E-mail: silvarachelcabral@gmail.com



INTRODUÇÃO

O presente trabalho é resultado parcial da pesquisa em andamento de doutorado em Geografia que visa contribuir para superar a visão de território fixo trazendo as experiências de espaço em sua materialidade pelo corpo-território das mulheres de axé, de como elas se conectam e experimentam o espaço pela capacidade de reconstruir (pelo poder, autoridade e liderança) e manter preservada dentro dos territórios-terreiros (CORRÊA, 2004²) a tradição religiosa alicerçada no respeito pela ancestralidade, comunitarismo, pelo poder da oralidade³, força vital⁴, pelo equilíbrio, pela continuidade, diversidade, pela ética coletiva, e integração do coletivo a estrutura das concepções de vida negro-africana em diáspora. Dentro desta concepção de mundo, a pessoa não pode ser vista somente com um ente individual, mas fruto de uma ação coletiva, “da interação sagrado e natureza, é no meio-ambiente social que ela encontra a sua identidade” (OLIVEIRA, 2003, p.53).

Entende-se que as Mulheres de Axé são corpos-territórios que são indissociáveis da comunhão entre a Natureza e a Cultura, ou seja, o espaço se impõe como uma forma de ordem existencial da natureza-físico-simbólica, o ser humano é natureza, a natureza é sacralizada, estar em comunhão com a natureza é um fundamento negro-africano do bem viver, sem a natureza não haverá o culto aos Orixás (origem Nagô-Iorubá), Inquices (origem Banto), Voduns (origem Fon) e Encantados. A natureza é portadora de Axé por isso ela também necessita de cuidado e respeito. É o Éthos ancestral do povo de Axé.

A relevância de pensar o mundo pela escala do corpo-território é o de interpretá-lo através da pluralidade de suas expressões, de suas crenças, de suas concepções, práticas e saberes que são partilhadas para o viver coletivo, dão sentido a como as Mulheres de Axé vêem o mundo nas dimensões do visível e do invisível de acordo com sua cultura, assim percebe-se as forças formadoras da multidimensionalidade do vivido.

Ao trazer uma proposta de uma epistemologia negro-africana corporizada para ciência geográfica analisando pela escala de ação (ação e o papel dos agentes), é necessário fazer

² Para Corrêa (2006) que cunhou este conceito, ele é “a reterritorialização da cidade-reino africana por geossímbolos que compõem seu arranjo espacial, preparando o cenário para os orixás virem visitar seus filhos em terra estrangeira e os fortalecer na construção de sua identidade política, social e religiosa como afro-brasileira. (p.51)

³ “A palavra atua como criadora do universo, expressão da Força Vital, organizadora da esfera política, tanto em relação à comunidade quanto em relação às famílias. Ela gera e movimenta a energia, o que demonstra seu poder de transformação” (OLIVEIRA, 2003, p.46)

⁴ É a força de realização, o Axé, a força do legado negro ancestral que é gerada coletivamente. “(...) é a própria manifestação do sagrado que sustenta o universo e permeia a relação entre os homens e entre eles a natureza. Presente na esfera da produção, da socialização e da família, é na palavra que a Força Vital manifesta-se com toda sua vitalidade” (OLIVEIRA, 2003, p.45).



reexames da geografia dos povos de ascendência africana por uma abordagem afrocentrada por fornecer uma análise válida e mais valiosa possível dos fenômenos africanos (ASANTE, 2009, p.105), pois os paradigmas eurocêntricos não se encaixam (e nem devem ser encaixados) nas realidades das existências e experiências negro- africanas de ser/estar/agir no mundo, trazendo assim a centralidade e o agenciamento dos corpos negros no espaço através da potência de reterritorializar-se neste mundo distópico e inóspito, afinal fomos uma sociedade forjada a partir do racismo, e a persistência dele ao classificar, hierarquizar e diferenciar geram formas complexas de apropriação e uso do espaço, bem como esses processos recaem cotidianamente sobre estes os corpos (SILVA e ABRANCHES JUNIOR, 2020).

Portanto é fundamental fazer deslocamentos teóricos para compreender as experiências de espaço das Mulheres de Axé. O estudo recorre às Filosofias Africanas para reconstruir essas espacialidades dos corpos diaspóricos produtores/detentores de culturas estruturadas por essas mulheres na busca de superar os limites da espacialização do projeto necropolítico e do necropoder (MBEMBE, 2011) enquanto uma engenharia que gesta de modo racista o espaço, para compreender como é mantido o espaço sagrado e dos corpos dos religiosos de matriz africana que sistematicamente são alvos de medidas disciplinares, sofrem retaliações e contenções espaciais, já que são considerados pela subjetivação branca como corpos desviantes, corpos sem agência ocupando então o lugar da zona do não ser (BERNARDINO-COSTA, 2016).

Evidenciar as experiências espaciais dos corpos das mulheres de axé como espaço geográfico e o seu fazer político (SANTOS, 2006) de defesa dos seus modos de vida, seus padrões de coletividade, de sociabilidade e a sua relação essencialmente baseada na natureza que é o eixo principal de organização de mundo negro-africano, é evidenciar também um paradigma civilizatório, pois o protagonismo das mulheres de axé como agentes políticos que transcendem os limites geográficos do círculo infernal (FANON, 2008) na qual os negros em diáspora estão inseridos, visto que o objetivo imperativo da metodologia afrocêntrica é fornecer uma análise que “perceba as/os africanas/os como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (ASANTE, 2009, p.93), elementos necessários para sair do encarceramento mental, produto da experiência colonial em que o sujeito africano atua na margem e na periferia dessa experiência, e gerar conhecimentos que tragam soberania e liberdade através da agência.

O objetivo deste artigo é trilhar para uma Geografia da Liberdade que leia, interprete, revele as experiências de espaço através do recentramento existencial do povo negro-africano pela ótica do paradigma da afrocentricidade, e, para isso é necessário quebrar a linearidade e



a consecutividade dos processos civilizatórios de produções ontológicas e epistemológicas centradas no Ocidente que se autodenominou o único lócus de produção de ciência que aniquila outras construções de referenciais posicionais do indivíduo no mundo, de como agir sobre este mundo, até porque a compreensão de *espaçotempo* no mundo negro-africano é pela circularidade espiralada e contínua.

E, ao redefinir a regra deste jogo que é centrada nesta universalização de verdade, chamando para a disputa de narrativa a pluriversalidade⁵, é possível visualizar outras perspectivas de Espaços, outras perspectivas de futuro, buscando assim outros modelos de humanidade para além do europeu.

Promover uma discussão sobre uma Geografia da Liberdade que releia as dimensões espaciais das relações raciais as experiência corpórea das pessoas até que foram imantados para além do “corpo-síntese dos corpos mercadorias que, por séculos, foram banalizados, percebidos e visualizados como ausentes de alma pelos raptos, detratores e algozes coloniais” (TAVARES, 2020, p.20), que reconheça os diferentes valores e práticas civilizatórias que são constitutivas da sociedade brasileira que principalmente fundam as identidades dos grupos afro-religiosos que criam possibilidade de existência da condição humanidade plena para o povo negro-africano contribuindo para uma produção de uma justiça social.

METODOLOGIA

Conforme Suertegaray (2002) o método escolhido pela/o pesquisadora é a expressão da nossa concepção de mundo. “Método, portanto é uma escolha que diz respeito ao nosso ritmo e a nossa compreensão/ética”(p.4). Partindo desta premissa, a pesquisa parte do paradigma da Afrocentricidade como uma proposta epistemológica de localização dos saberes provê a agência e a centralidade negro- africana para o debate fazendo o resgate cultural para fornecer uma análise válida dos fenômenos africanos necessários para dar visibilidade aos sujeitos como agentes e não como seres a margem do processo de produção de saberes e possibilida multiplas leituras das espacialidades das relações raciais.

O pensamento afrocêntrico não tem a pretensão de ser hegemônico e postula a

⁵Nogueira (2012) define esse conceito em: “A partir das leituras de Ramose (1999, 2010, 2011), entendemos a pluriversalidade como a assunção da primazia das particularidades específicas na configuração dos saberes. A pluriversalidade é o reconhecimento de que todas as perspectivas devem ser válidas; apontando como equívoco o privilégio de um ponto de vista” (p.64).



pluralidade exaltando a possibilidade do diálogo entre conhecimento, visto que todo conhecimento deve ser emancipador, é uma maneira trazer o pensamento e práticas para o Sul, ou seja, reorientar a perspectiva para que caminhemos para libertação dos processos coloniais de alienação mental, opressão racial e epistemicida, e assim recuperar identidades e possibilitar a plenitude de ser quem se é.

A questão da localização para Asante (2009) é a ciência norteadada pelo eurocentrismo colocou os africanos e seus descendentes a margem de tudo o que vimos, e um dos propósitos da afrocentricidade é de reposicionar os africanos à centralidade da experiência, e descobrir a centralidade é uma tarefa básica do pesquisador afrocêntrico. Ama Mazama (2009) conceitua o centro como:

“(…) O conceito de centro (também *localização, lugar*) ocupa, como se poderia esperar uma posição fundamental no aparato conceitual afrocêntrico. Baseia-se essencialmente na convicção de que a história, a cultura e a ancestralidade determinam nossa identidade. Esta, por sua vez, determina nossa localização, nosso centro, nosso lugar na vida, tanto material quanto espiritual. Conceber-se de uma forma compatível com sua história, cultura e ancestralidade é estar centrado, ou proceder a partir de seu centro. Por outro lado, o deslocamento ocorre quando alguém aprende a realidade pelo centro de outro grupo.” (p.122).

Para que os africanos em diáspora não sejam mais vistos como periféricos nesta experiência de mundo eurocêntrico, é necessário reposicioná-los em uma posição centrada, para tal a Afrocentricidade atua no processo de conscientização política que busca o comprometimento com o equilíbrio mental, ou melhor, esse processo é a conscientização sobre a atuação do povo africano (em diáspora também) como agente (ASANTE, p.94, 2009) e discorre sobre agência:

“(…) Já a agência é a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana. Em uma situação de falta de liberdade, opressão e repressão racial, a ideia ativa no interior do conceito de agente assume posição de destaque. Qual o significado prático disso no contexto da Afrocentricidade? Quando consideramos questões de lugar, situação, contexto e ocasião que envolvam participantes africanos, é importante observar o conceito de agência em oposição ao de desagência. Dizemos que se encontra desagência em qualquer situação na qual o africano seja descartado como ator ou protagonista em seu próprio mundo (p.94-95)

O paradigma da afrocentricidade é utilizado para analisar as práticas culturais afro-brasileiras qualificando a dimensão integral da pessoa humana que afirma a africanidade, e no contexto das religiões de Matrizes africanas no Brasil, para compreender essa cosmopercepção⁶

⁶ Privilegiei este termo ao cosmovisão que é usualmente utilizado pela literatura sobre religiões afro-brasileiras, porque de acordo com Oyèrónké Oyèwùmí (2021): “O termo ‘cosmovisão’, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo ‘cosmopercepção’ é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por difentes grupos culturais.” (p.29), dando assim també maos outros sentidos e percepções corpóreas.



é urgente descentralizar a forma de ver e pensar o mundo a partir do ocidente, e, pensar pelo viés da pluriversalidade, pois é um grande perigo comparar, associar um conceito e transformá-lo para compreender uma outra realidade, já que “(...) as teorias ocidentais tornam-se ferramentas de hegemonia na medida em que são aplicadas universalmente, partindo do pressuposto de que as experiências ocidentais definem o humano” (OYĚWŪMÍ, 2021, p.46-47) e desta forma deturpam e afetam “(...) como pensamos, sobre quem pensamos, o que pensamos e quem pensa conosco”(idem, p.57) o que corta a compreensão das realidades negro-africanas de ser/saber/estar e agir no mundo.

Asante (2009) defende as características mínimas para um projeto afrocêntrico tem que incluir:

“1) interesse pela localização psicológica; 2) compromisso com a descoberta do lugar do africano como sujeito; 3) defesa dos elementos culturais africanos; 4) compromisso com o refinamento léxico; 5) compromisso com uma nova narrativa da história da África.” (p.96)

A localização psicológica se relaciona com o lugar em que a mente do sujeito está localizada além dos termos culturais, históricos. O método de observação afrocêntrica é olhar para os fenômenos do ponto de vista dos próprios africanos. O compromisso com a descoberta do lugar do africano é de demonstrar o lugar, a posição de sujeito da pessoa africana nos eventos, ideias e fenômenos. A defesa dos elementos culturais africanos consiste em “defender os valores e elementos culturais africanos como parte do projeto humano” (ASANTE,2009, p.97). Evidenciando assim a importância da agência africana, dando lugar a ela no âmbito da criatividade humana e na ciência.

O compromisso com o refinamento léxico se baseia em “desvelar e corrigir as distorções decorrentes desse léxico convencional da história africana” (ASANTE,2009, p.99) causada pela interpretação eurocêntrica do mundo africano que trazia seus conceitos para nomear os fenômenos da realidade africana de forma inferiorizante. Este refinamento léxico salienta a necessidade de não incorporar conceitos particularistas que tenham criações de lugares para explicar as demais realidades ao redor do mundo, ou melhor, não fazer com que conceitos eurocêntricos deem conta da realidade africana. Assim o comprometimento com uma nova narrativa africana tem que ser construído metodologicamente pela agência africana, por uma investigação humana centrada em conceitos que conduzirão ao reposicionamento dos elementos culturais, científicos africanos na história da humanidade, pois:

“Todas as experiências africanas são dignas de estudo. Quando o afrocentrista fala de todas as experiências africanas, não se trata de uma declaração que represente apenas o ponto de vista patriarcal. Em tal contexto, as mulheres não são relegadas ao segundo plano, como acontece no pensamento ocidental. Isso provém do fato de elas terem sido



parte integrante de todas as culturas africanas desde o início dos tempos. Observando as sociedades africanas da antiguidade, é difícil encontrar alguma em que as mulheres não ocupassem altas posições. (...) Mulheres e homens têm igual importância na construção afrocentrada do conhecimento.” (ASANTE, 2009, p.104)

E para somar na interpretação dos fenômenos, modo como às pessoas os interpretam, como os percebem com aquilo que se depara e como analisam os valores/temas africanos contidos nos dados, é preciso articular o paradigma afrocêntrico e o método fenomenológico, pois se pauta na percepção, no mundo vivido e a subjetividade, considerados elementos importantes para a compreensão de produção de espaço, ou seja, a fenomenologia na Geografia descreve os fenômenos da experiência dos agentes como integrantes em interação com o espaço e com outros indivíduos.

A Semiótica tornou-se um diferencial para interpretar os fenômenos humanos no espaço, evidenciando que o ser humano vê o mundo e seus fenômenos de acordo com sua cultura, pela sua vivência no cotidiano e como os signos que são percebidos e interpretados pela linguagem verbal e não-verbal. (ROCHA, 2002/2003, p. 68). Sahr (2007) afirma que o mundo é construído por signos, e qualquer tipo de espaço geográfico é embutido em representações e interpretações. A Geografia, para o autor, representa uma das diversas formas simbólicas entre as demais, como por exemplo, a língua, a religião, a arte, o direito, a tecnologia e a sociedade. (SILVA, 2013)

A escala é problematizada por Soeterik e Santos (2015) e chamam a atenção que ela é “é uma construção social a partir de relações de poder” que nos permite distinguir as “simultaneidades nas temporalidades - dos atores sociais, dos objetos e das ações que constroem o espaço geográfico” (p.73). E continuam:

“O que justifica as narrativas escalares é, na verdade, a constatação de que os fenômenos, como simultaneidades interligadas, têm impactos, efeitos, em distintos âmbitos ou recortes espaciais. Local, regional, nacional e global estão no mesmo lugar, de modo que os elementos (atores, processos, fenômenos, objetos) sejam multiescalares e que uma escala sofra influência de fenômenos em outras escalas. Esta é a mágica (e, a importância) da organização escalar das relações políticas: ela permite que atores, relações, processos e fenômenos que coexistem no espaço sejam ordenados, de modo a estabilizar sistemas de dominação e poder. E isso vale tanto quando se pensa a escala enquanto instrumento heurístico (que explica o mundo, mas que sustenta a valorização diferenciada do global sobre o local, do universal sobre o particular, e conseqüentemente, daquilo que alguém quer afirmar como global/universal e aquilo que este alguém quer afirmar como local/particular), quanto organização de experiências vividas de indivíduos, grupos e atores sociais, que são hierarquizados – e incluídos ou excluídos em jogos de poder” (p.73-74)

Então, para captar as espacialidades a partir do corpo-território das Mulheres de Axé, além de fazer uma revisão bibliográfica para fundamentar teórica e conceitualmente o tema, é preciso ir a campo. Esse processo de investigação para Suertegaray (2002) é:



“A pesquisa de campo constitui para o geógrafo um ato de observação da realidade do outro, interpretada pela lente do sujeito na relação com outro sujeito. Esta interpretação resulta de seu engajamento no próprio objeto de investigação. Sua construção geográfica resulta de suas práticas sociais. Neste caso, o conhecimento não é produzido para subsidiar outros processos. Ele alimenta o processo, na medida em que desvenda as contradições, na medida em que as revela e, portanto, cria nova consciência do mundo. Trata-se de um movimento da geografia engajada nos movimentos, sejam eles sociais, agrários ou urbanos. Enfim, movimentos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização” (p.4)

O procedimento a ser adotado em campo será a observação participativa, ou melhor, a pesquisa-ação, “se desenvolve em estreita associação com um grupo social para o encontro da solução de um problema coletivo, estando à pesquisa participativa envolvida com esse objetivo. O detalhe acrescido é o comprometimento no alcance dos resultados pretendidos pelo grupo” (HEIDRICH e PIRES, 2016, p.25).

Também será adotada entrevista com perguntas-guia para *sulearem* a entrevista e me orientarem na observação das movimentações, mas não desprezar os diálogos espontâneos visto que a importância da história de vida vem da oralidade, da tradição oral, que é à base de construção, da dinâmica e manutenção deste grupo cultural. A palavra é o condutor e promotor primordial do conhecimento, é uma energia que infere na existência, então as fontes orais são o cerne para reconstrução da trajetória espacial das Mulheres de Axé cujos corpos-territórios são fios condutores de valores civilizatórios que asseguram o bem viver da comunidade que dependem das boas relações com a Natureza, visto que “os africanos inventaram a civilização da natureza, ou seja, uma civilização assentada na relação interativa com o Meio Ambiente e não contra ele” (OLIVEIRA, 2003, p. 173).

REFERENCIAL TEÓRICO

É importante iniciar esta parte do artigo com o conceito de “conhecimento situado” que, segundo Silva et al (2018) é um percurso teórico-metodológico utilizado nas Geografias Feministas, por salientar que pessoas que produzem ciência não são seres desencorpados. São cientistas que falam a partir da sua posição no mundo e possuem marcadores sociais.

“(…) a pesquisa concreta se faz por cientistas que tem cor, gênero, corpo, sexualidade, posição política e assim por diante. A posicionalidade de quem questiona o mundo é fundamental para conceber as perguntas passíveis de serem realizadas e, sendo assim, os resultados de uma trajetória de pesquisa deve conter a autoavaliação de como a posicionalidade da pessoa que investiga influencia nos resultados obtidos.” (SILVA et al, 2018, p.71)

Grada Kilomba (2019) também ressalta a relevância da posicionalidade da pesquisadora quando nos diz que “vale lembrar que a teoria está sempre posicionada em algum lugar e é



sempre escrita por alguém” (p.58) e por isso a neutralidade científica da Europa que produz discursos universalistas também falam de um lugar, um lugar de poder, onde o discurso produzido é dominante por circular mais do que outras, mas não é neutro e nem universal.

Este corpo-território que pesquisa, localizada em um espaço e tempo traz marcadores sociais da diferença por ser feminino/negro/afroreligioso, transita por um espaço acadêmico de negação às corporeidades afrodiáspóricas, corpos lidos e posicionados social e espacialmente como “fora do lugar” que juntamente com *outros* corpos-território se opõem ao “lugar de ‘Outricidade’”. Estes, oriundos da Política de Ação Afirmativa, fizeram com que uma nova racionalidade fosse aberta dentro da UERJ (e posteriormente em outras universidades), trazem temas e problematizam questões em relação a posicionalidade no mundo e trazem novas narrativas para além do que o sistema de dominação, do racismo, da opressão, da colonialidade do ser/do saber/do poder fazem de nós, ou seja, o processo de investigação também pode ser visto como um processo de se reconhecer neste mundo através das diferentes formas de lê-lo, de inventar a nós mesmos de (modo) novo” (KILOMBA, 2019, p.28). Se reconhecer para intervir. E esse processo se choca com os moldes da universalidade de se fazer ciência até então.

“As ausências e os silêncios de determinados grupos sociais são resultantes de embates desenvolvidos na comunidade científica, que criam hierarquias e dependências, ratificando o poder de grupos hegemônicos e, conseqüentemente, de suas próprias teorias científicas. Embora a epistemologia contemporânea, abalada pela crise da objetividade dos enunciados científicos, já tenha reconhecido que as teorias são sistemas de ideias derivados de uma cultura que se difunde pela linguagem e que marca profundamente os saberes propagados e incorporados pelos cientistas, ainda falta desenvolver, por parte dos produtores do saber científico, uma prática científica reflexiva em torno do conhecimento do conhecimento” (SILVA, 2009, p. 25).

Segundo Silva (2009), os pesquisadores (as) brasileiros (as) são herdeiros da concepção científica de um saber neutro, objetivo e universal, que marcam o fazer geográfico hegemônico, sendo então necessário subverter a esta lógica de pensamento, para que as vozes de saberes não-hegemônicos sejam estudadas para além da posição da passividade e da subordinação total à dominação.

“(…) nossa subversão tem o sentido de contribuir para a desconstrução do discurso científico que sustenta as teias do saber/poder reinante em nossa sociedade, mediante a construção de visibilidades de grupos sociais e fenômenos que foram negados e repudiados pela perspectiva da modernidade colonial: negros, índios, mulheres, crianças, adolescentes e homossexuais. A historiografia da geografia brasileira evidencia as ausências e silêncios desses grupos no discurso científico. É preciso frisar, contudo, que não basta a simples inserção de recortes sociais considerados incomuns no campo da geografia; é necessário construir um fazer científico que desestabilize a posição do (a) pesquisador (a) ao falar pelos (as) outros ausentes” (SILVA, 2009, p. 13-14).

E compreender esse momento de virada, de disputas de narrativas é assumir que o corpo é em si mesmo um reflexo do espaço e lugar de onde se origina, e que ele é alvo de



representações e de ideias, possui narrativas, é através dele que nos fazemos presente no mundo, e o movimento do corpo também é uma das manifestações de ser, estar e agir no tempo e no espaço, por promover a distribuição, e, por consequência a localização e a posição deste no mundo nos diferentes tipos de contextos e interações sociais. Então, a primazia de trazer o conceito de corpo-território é que ele nos revela espaços através das múltiplas experiências espaciais, do encontro com a alteridade, do reconhecimento de pertencimento a uma unidade cultural.

A Geografia brasileira por não revelar outras percepções e experiências espaciais de corpos-territórios silencia estas experiências existenciais. Como contraposição a esta ausência e silêncio Silva (2009, p.55) nos informa da necessidade de se fazer uma reavaliação epistemológica para que a ciência serve, e o principal, para quem serve. É necessário seguir uma abordagem pluriversal para incluir temas invisibilizados e ausentes na Geografia, trazer a existência de povos que sofreram epistemicídios, saindo da fase de transição que é a descolonização (que não pode ser um fim em si mesma) e ir em direção da busca pela liberdade ao trazer possibilidades de pensar endogenamente as diferentes formas de existência espacial.

E entra em conformidade com o que Santos (2007) propõe quando apresenta qual é o sentido de ensinar e aprender Geografia:

“(...) a ideia de que o sentido do aprender e ensinar a Geografia é *se posicionar no mundo*. Quando falamos isso, estamos indicando na verdade uma dupla acepção do que chamamos “se posicionar no mundo”: (i) *conhecer sua posição no mundo*, e para isto o indivíduo precisa conhecer o mundo; (ii) *tomar posição neste mundo*, que significa se colocar politicamente no processo de construção e reconstrução deste mundo. Se posicionar no mundo é, portanto, conhecer a sua posição no mundo e tomar posição neste mundo, agir. Saber Geografia é saber onde você está, conhecer o mundo, mas isto serve fundamentalmente para você agir sobre este mundo no processo de reconstrução da sociedade: se apresentar para participar”. (p.27)

O espaço então é o mundo da experiência levada a efeito pelo corpo. Os corpos são vistos e percebidos através da presença dos sujeitos em relação, assim o ser-no-mundo-com-os-outros possibilita a colisão entre as diferenças, com a alteridade, assegurando uma identidade no contraste com o outro. Este processo de elaboração da percepção para o sujeito, em relação ao outro, é a construção espacial via intersubjetividade (SILVA, 2013; SILVA e ABRANCHES JUNIOR, 2020).

“O ordenamento de nossas percepções supõe uma relação de reciprocidade em que corpo e espaço se implicam mutuamente. Para um indivíduo não haveria espaço se ele próprio não fosse um corpo *no mundo*, ou seja, ele *é no* espaço. A espacialidade do corpo é o desdobramento de seu ser de corpo, a maneira pela qual ele se realiza como corpo (MERLEAU-PONTY, 1999, p.206). Nesse sentido, toda experiência corporal é por definição e princípio uma experiência espacial” (LIMA, 2007, p. 67).



Abrindo-se para outras possibilidades de interpretar outros lócus de saber e dos corpos políticos que compõem estes espaços chega-se à escala de análise do fenômeno, de como mulheres de axé, através da escala de ação por meio dos seus corpos-territórios, se posicionam neste mundo, como elas conhecem a sua posição neste mundo, como elas tomam decisão neste mundo, através de lutas, fortalecimentos intergrupos e movimentos pelo reconhecimento sociocultural. Sendo potência de vida, recriando a existência de comunidades afroreligiosas num mundo distópico e inóspito (porque o racismo é sustentado por um projeto político e estruturado pelo Estado que o normaliza), sendo então agentes da sua própria história enquanto povo, e não às margens do sistema de localização eurocêntrico.

Geografia e Corpo-território

Miranda (2017) nos apresenta possibilidades afro-brasileiras de pensar a experiência corporal dentro da Geografia Cultural através da categoria corpo-território. O autor utiliza a categoria território aglutinada ao corpo, visto que ele é construído pelas “resistências e continuidades das populações negras desde as diásporas até o Brasil contemporâneo” (p.117). E nós utilizaremos a categorização de Sodré (2002) em que:

“todo indivíduo percebe o mundo e suas coisas a partir de si mesmo, de um campo que lhe é próprio e que se resume, em última instância, a seu corpo. (...) O corpo serve-nos como uma bússola, meio de orientação com referência aos outros. Quanto mais livre sente-se um corpo, maior o alcance desse poder de orientar-se por si mesmo, por seus próprios padrões” (p.135).

Neste trecho é perceptível que este conceito orienta para a centralidade e o agenciamento dos corpos-territórios, então ao focar corpos femininos e afro-religiosos o modelo de análise pautada no eurocentrismo não nos fornece arcabouços teóricos para sair da marginalidade da experiência eurocêntrica e iluminar a experiência de vida e espacial, o conhecimento, a realidade da existência negra em uma posição centrada à sua própria cultura.

Neste sentido, a experiência do corpo-território é uma experiência espacial, este conceito rompe com a ideia de território fixo ao trazer a espacialidade para o corpo, cujo movimento do corpo, segundo Santos (2006), sinaliza que as geografidades inscritas no corpo também conformam lugares, momentos, contextos de interação, ou seja, os movimentos do corpo são complexos e marcados por padrões espaço-temporais fluidos. (p.74-75).

Falar em fluidez é falar de corporeidade, a geografia do movimento do corpo, ligando a ele ao território, possibilita uma leitura que capte através da maleabilidade produzida pela escala do corpo outras abordagens dos diferentes lugares na dimensão do cotidiano, traz o



sujeito para o centro da produção do espaço, um processo situado e localizado.

O corpo-território é então o fio condutor que traz consigo toda uma bagagem cultural/legado ancestral da cosmoperepção negro-africana, questões de pertencimento e a potencialidade de seus corpos nos deslocamentos no cotidiano. Não há conhecimento/existência sem o corpo, assim como não se pode compreender-lo fora de um determinado espaço e tempo.

Segundo Oliveira (2005), entende-se que a inscrição do universo está inscrita no corpo, e Flor do Nascimento (2016) corrobora tal afirmativa ao dizer que “embora haja locais dedicados a esses cultos, as vivências das relações com as divindades é experienciada no cotidiano dos/das participantes, que incluem preceitos e modos de se alimentar, de se vestir, de se portar, de falar, valores e etc.”(158)

De acordo com Oliveira (2005) o corpo para filosofia africana é a filosofia em carne e a cultura em movimento, e o corpo é o território da alma, e a alma é o tempo do corpo. As categorizações do ocidente trouxeram desequilíbrio para as comunidades e corpos africanos, por descentralizar estes corpos de sua cultura, aculturando-os. Conforme a cosmoperepção africana no Brasil, os corpos são compreendidos como lugar sagrado por ser a morada dos Orixás, transmissor da cultura e do legado africano. O que se busca com ela é o equilíbrio entre as pessoas, entre os seres humanos e a natureza como um todo, sendo evidentemente uma oposição ao capitalismo/ocidente que possui e promove valores destrutivos. Oliveira (2005) define que:

“O corpo na cultura de matriz afrodescendente pode ser compreendido a partir dos três princípios fundamentais da cosmoperepção africana: diversidade, integração e ancestralidade. O corpo é diverso desde sua constituição biológica até em seus múltiplos significados culturais. É integração entre eles. É ancestral, pois o corpo é uma anterioridade. O corpo ao mesmo tempo é ancestralidade como é por ela regido. Ancestralidade é tradição, e não se pode entender o corpo sem tradição uma vez que esta é um *baluarte de signos* e, dessa forma, produtora da semiótica que significa os corpos. (...) A história dos ancestrais africanos permanece inscrita nos corpos dos afrodescendentes. É preciso ler o texto do corpo para vislumbrar nele a cosmoperepção que dá sentido à história dos africanos e afrodescendentes espalhados no planeta. Como o corpo é um texto dinâmico e a tradição de matriz africana um dinâmico movimento, é no movimento do corpo que vislumbro a possibilidade de uma leitura do mundo a partir da matriz africana, o que implica em decodificar uma filosofia que se movimenta no corpo e um corpo que se movimenta como cultura. O corpo ancestral é a reunião desta filosofia, desta cultura bem como o resultado desse movimento de contatos e conflitos que se deram e se dá na esfera social, política, religiosa e corporal” (p. 125-126)

É imprescindível ressaltar que os corpos iniciados⁷ passam a ser percebidos como espaço sagrado por ser a morada dos Orixás, a iniciação é a base fundamental para reconstrução

⁷ Flor do Nascimento (2016) sintetiza o que seria este conceito quando diz que “A entrada da pessoa para uma candomblé se dá várias maneiras, sendo a mais conhecida delas a iniciação, que consiste em fazer com que alguém



e reordenação existencial de forma reontologizada pela cosmopercepção africana e deixa de ser o corpo deslocado em termos culturais, psicológicos e históricos da cultura negro-africana. No corpo não iniciado incide a deseontologização operacionada pelo racismo colonial. Só um corpo iniciado pode garantir a perpetuação da tradição por uma memória ancestral em seu DNA que ancestral funciona como elo com os antepassados. A energia do passado mantém-se presente e conspira para o futuro. O Axé dos ancestrais está mantido nestes corpos-territórios.

Segundo Oliveira (2005), se o corpo acopla a ancestralidade⁸, história, memória, cultura pensamento, tradição, é também um conceito, conceito este cultural que se territorializa pelo corpo, que é um mundo em escala reduzida, o corpo-território é um enraizamento ontológico e epistemológico que produz diversas espacialidades ao se movimentar. Nessa movimentação corpos são interpretados pelo mundo, pelo outro e se vê nesta relação com o outro (p.130) afirma que o corpo é a condição para atitude, e a atitude que coloca o corpo em movimento, sendo o movimento que mantém o corpo vivo, pois um corpo que não se movimenta é um corpo morto. A cultura para o autor é a mola propulsora para mover os corpos inertes. E quando saímos da filosofia dos corpos e nos voltamos para a Geografia, Nunes (2014) nos diz que a geografia dos corpos são reivindicadoras de subjetividades e espacialidades no processo de significação de mundo em que o espaço também se constitui enquanto linguagem e assim revela outras geografias.

Uma diferença epistemológica entre a cosmopercepção negro-africana e a eurocêntrica que deve ser levado em consideração neste artigo de projeto de tese de doutorado é que o gênero passa a ser uma questão por sermos atravessados pelo ocidente, então os corpos dos afroreligiosos em diáspora foram forjados pela binaridade e generificado, mas o gênero não é algo conflituoso, de domínio e de sobreposição, mas sim da complementariedade, de colaboração propiciada pelo equilíbrio entre as potências. A categoria social que hierarquiza é o princípio da senioridade, é pelo princípio de antiguidade de iniciação dentro das religiões de Matrizes Africanas.

A abordagem da afrocentricidade traz uma multiplicidade de teorias afrocêntricas e para tratarmos do objeto de estudo então cabe o conceito de Mulherismo Africana (MAZAMA, 2009, p.124), termo cunhado por Clenora Hudson Weems depois de analisar que a adoção do feminismo por mulheres africanas é uma grande problemática por ser um fenômeno fundamentalmente europeu, ou seja, por ser calcado na dominação e na relação conflituosa

pertença à comunidade ampliando os vínculos com orixá, inquice ou vodun, que ‘afiliam’ esse indivíduo e ocupando uma função no meio comunitário” (p.158)

⁸ Uma rede circular entre aqueles que existiram, entre aquele que existem e também entre aqueles que existirão.



entre os gêneros não compreende a realidade de homens e mulheres africanos. Essa prática ocidental não dá para fazer uma analogia quando falamos em comunidade de terreiro.

Não há para o povo afrorreligioso essa dominação do corpo feminino sobre o corpo masculino, as relações de gênero para as culturas africanas são construídas através da complementaridade. “(...) o que faz o homem é a mulher; da mesma forma que o que faz a mulher é o homem. Apreciar e compreender essa complementaridade está na raiz de qualquer teoria que trate das mulheres africanas segundo o paradigma afrocêntrico” (MAZAMA, 2009, p.125). Não há violência entre gêneros antes da colonização ser implementado nas culturas africanas, segundo a autora. A categorização de homem e mulher de modo superior ou inferior que o ocidente criou despotencializa e neutraliza o poder feminino nas sociedades contemporâneas. Porém Machado (2020), afirma que dentro do pensamento africano o feminino é a possibilidade de existência de uma comunidade e é quem gera a contunidade porque

“(...) o feminino é coletivo, um coletivo que fala, expressa a existência humana, cuida, co-cria, acolhe, cura. Dessa forma, a escuta sensível é fundante, pois implica na potencialização da vida, (...) O feminino não é negativo, nem docilizado como deseja o patriarcado. É potência espiritual, ética, estética, política, cultural, social, do direito de ser, de viver a energia feminina que há em cada uma de nós. O feminino é insurgente! Encantador e Encanto! Ancestralidade ontem, hoje e amanhã... É a possibilidade de ser da própria existência. Por ser encantado tem a ampliação da liberdade e do bem-viver como preponderantes em suas tessituras”(p.22-23)

Articular o corpo das Mulheres de Axé com a Geografia é revelar modos de estar no mundo, corpos que indissociavelmente tem de estar em equilíbrio com a sociedade (comunidade) e com a natureza devido às múltiplas rotinas de manutenção e interação com a natureza; é falar de um corpo-território que nunca é individual, é sempre coletivo, este corpo-território também está intrinsecamente conectado ao território-terreiro⁹ e a comunidade; é contribuir com a centralidade das cosmopercepções africanas nas investigações geográficas; é enfatizar a potência do poder cultural e religioso, político e social destas Iyás (mães) e é trazer uma narrativa do legado africano através do protagonismo nos movimentos coletivos em prol da defesa e manutenção dos seus espaços religiosos/natureza, pelo respeito da cultura religiosa e a sua livre prática.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

⁹ É válido ressaltar também que além de ser espaços de salvaguardam as línguas, os valores, as culturas e práticas religiosas negro-africanas, é em algumas localidades o único lugar de acesso aos serviços socioassistenciais que ajudam a população do entorno, sendo parte da rede de assistência social junto com o Estado. Então as autoridades civilizatórias que gestam o território-terreiro são inteiramente importantes para alimentar e dinamizar o fluxo dessa rede.



Pensar sobre a territorialidade ancestral inscrita nos corpos-territórios das religiosas afro-brasileiras como um texto dinâmico com signos e simbologias, como espaço físico-espiritual do indivíduo, como um espaço de lutas das mais diversas e quais lutas travam estes corpos no espaço; revelar relações de poder que marcam estes corpos é tensionar geografias de existenciais pensadas fora da dinâmica ocidental e do que ela fez de nós; e, ao compreender que a produção do espaço também se dá pelas experiências destes corpos, e entender que a corporeidade se faz presente no fluxo das ações dos indivíduos também na forma do agir do fazer político, é contribuir para intensificar as epistemologias na Geografia Cultural.

Afrocentrar é buscar as tecnologias ancestrais, revitalizar pressupostos filosóficos afrocentrados e buscar soluções para voltar a ser antes dos destroços do colonialismo ou vir a ser, pois o que os povos descendentes dos africanos escravizados são hoje modos comportamentais hierarquizantes do ideário de humanidade que tirou a potência dos povos. Então enfatizaremos a capacidade de organização e mobilização das Mulheres de Axé, através dos seus corpos-território, se posicionam neste mundo, como elas conhecem a sua posição neste mundo e como elas tomam decisão neste mundo, através de lutas, fortalecimentos intergrupos e movimentos pelo reconhecimento sociocultural. Sendo agentes da sua própria existência história enquanto povo, e não às margens do sistema de localização eurocêntrico, como instrumento político de enfrentamento à colonialidade em prol da sua comunidade e também no sentido mais pleno, como toda a humanidade.

A capacidade de se organizar e mobilizar podem ser lidos como experiências do fazer político sendo uma experiência espacial e o protagonismo concebe ordens sócio-espaciais através de sua luta. De acordo com Santos (2006):

“(…) É neste sentido que ele é proposto como um atributo construtor (ou, de compreensão) da natureza sócio-geográfica dos conflitos e dos movimentos sociais: identificar um protagonista quer, necessariamente, remetê-lo às ordens de conflitos sócio-espaciais que o constituem enquanto tal, e permite também discuti-lo como portador de novas ordens espaciais” (p.78).

A luta para transformar modelo societário que reivindica novas formas de relação entre a sociedade e a natureza, lutas por mudanças nas relações sociais, lutas pelo respeito de entendimento de outras dimensões do espaço geográfico, é também um fato espacial propiciando pelo movimento social, e, que no caso das Mulheres de Axé, cujos corpos são portadores de territorialidade, a geograficidade da luta, de resistência, da busca por justiça social, integração estão inscritas em seus corpos, pois são protagonistas do lugar de onde falam e de onde vivem.



A pesquisa deve estar atenta para as especificidades da ação social do movimento social que se misturam diferentes formas de ação, conforme Soeterik e Santos (2015) “há entidades e articulações locais, regionais, nacionais e supranacionais; há atores que participam de associações em diversas escalas, há atores - individuais, coletivos, institucionalizados ou não - que dialogam com interlocutores locais, regionais, nacionais, entre outros” (p. 80) para dar conta dessas facetas que

A pesquisa está no estágio da pesquisa bibliográfica, da revisão da bibliografia e no levantamento de participantes e de movimentos sociais de Mulheres de Axé no Estado do Rio de Janeiro e no cumprimento de créditos das disciplinas do curso. A discussão levantada neste artigo sobre a escala do corpo-território das Mulheres de Axé que são a extensão do território de pertencimento fazem de seus corpos-territórios, corpos-políticos também.

Esse caminho desencadeará no cruzamento de dados dos espaços de atuação dos movimentos sociais das Mulheres de Axé com os espaços de ocorrência dos casos de racismo religioso para verificar se há incidência dessas experiências do fazer político (SANTOS, 2006) para combater o fenômeno socioespacial do racismo religioso, visto que para Flor do Nascimento (2017) o enfrentamento do racismo religioso “é uma forma de desmascara a continuação da mentalidade racista que permeia a sociedade brasileira e que ataca tudo que tenha herança africana de resistência, levando pessoas e instituições a desrespeitarem os territórios, crenças, práticas e saberes que se mantêm em torno dos terreiros” (p. 55). O ativismo destas Mulheres, seja feito coletivamente ou de forma individual, é a busca pelo respeito a humanidade do seu grupo e pelo direito à participação plena para intervir e promover a cidadania local e nacional

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta de tensionar a Geografia Cultural com a experiência humana negro-africana propõe de privilegiar a abordagem sobre o feminino lendo os corpos-territórios que operam para o remetimento de espaço de uma origem comum, o continente africano, a partir do raciocínio espacial crítico é disputar uma narrativa para ir de encontro com aquilo que o sistema racista, a categoria de homem universal e a leitura que se faz do espaço e tempo unicamente pela ótica eurocêntrica, fálica, burguesa e cristã que provocaram perdas da potências, negaram, silenciaram, desumanizaram, descarrilharam o destino de todo um continentes, e, a partir deste desvio existencial narrar caminhos de pluriversais do corpo-território negro-africana em diáspora. É válido lembrar que Fanon (2008) nos diz que o



colonialismo ataca primeiramente aos corpos, o que significa em um primeiro momento em ceifar a vida, o corpo-matéria, para além disto significa destruir também as formas de ser e estar no mundo. Destrói saberes advindos das diferentes formas das experiências sociais que persistem em continuar (SILVA e ABRANCHES JÚNIOR, 2020)

É a partir da cultura que se pode fazer este engajamento através da *agência*, da capacidade de ser protagonista em seu próprio mundo e da centralidade baseada na convicção de que a história, a cultura e a ancestralidade determinam a identidade (MAZAMA, 2009, p.122), isto é, não criticando apenas a realidade de opressão, de sistemáticas formas de desumanização que o povo de axé sofre, mas evidenciar o que os movimentos de terreiros promovidos por mulheres de axé propõem caminhos de libertação. evidenciar a reorganização política e espacial nas comunidades de terreiros que tem projeto político fundado na solidariedade e na justiça, em uma perspectiva e experiências pautadas na ancestralidade, coletividade, horizontalidade que tenta despir-se da colonialidade do ser, do saber e do poder, do racismo e do patriarcado, mecanismos da verticalidade que atravessam toda a experiência de vida contemporânea.

Porque ao longo de suas trajetórias, as mulheres de Axé desenvolveram tecnologias de resistência e formas de manutenção da vida através da religiosidade. Elas foram e são o sustentáculo da vida social e política em comunidade, sendo então a maioria das sociedades de base matrilinear (OLIVEIRA, 2003, p.39), sendo assim “corpos esses que só existem em comunidade, não é um ser individual, mas um ser que é medida que está em comunhão com o outro” (MACHADO, 2014, p.60).

A título de exemplificação de religiões de matrizes africanas, Sodré (2002) define o terreiro de Candomblé¹⁰ “como a forma social negro-brasileira por excelência, porque além da diversidade existencial e cultural que engendra é um lugar originário de força ou potencial social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais.” (p.20) E conforme a historiografia da formação do candomblé no Brasil os corpos que o formou eram femininos.

¹⁰ Flor do Nascimento (2016) problematiza singularizar e homogeneizar o Candomblé por haver grande variedade de práticas de matrizes de religiões de matrizes africanas; por terem uma série de transformações nas práticas e dinâmicas mesmo entre as mesmas Nações; por causa do sincretismo em um só sistema religioso. Então o autor sintetiza como “(...) pessoas africanas ou descendentes de africanas constroem ‘religiões’ brasileiras que trazem elementos africanos e os articulam e os articulam de modo particular formando um conjunto de ritos, crenças e valores que ficaram conhecidos, a partir das experiências na Bahia e no Rio de Janeiro, como candomblés. (...) os candomblés são ‘religiões’ brasileiras que construíram práticas sincréticas que uniram elementos africanos, indígenas e cristãos na história da religiosidade brasileira. Além dos candomblés, encontramos, entre outros, os Tambores do Maranhão, o Xangô do Recife, o Batuque do Rio Grande do Sul, a Umbanda e o Terecô, como experiência de ‘religiões de matrizes africanas’. Embora tenham vários elementos em comum, essas práticas se diferenciam não apenas geograficamente, mas também na maneira como veem, acreditam e executam suas práticas. (p.156)



As mulheres de axé que trazem valores ancestrais de uma tradição milenar que resistem mesmo diante da distopia que sofreram uma visão de mundo, trazem a pulsão pela vida e não pela morte, de uma cultura não hegemônica que sobrevive no interior da cultura que se organiza em torno do sistema do capital. Apresentar essa vivência ancestral negro-africana nos corpos femininos é sair dessa história linear e evolutiva que o ocidente apregoa, e afirmar através da cosmovisão de mundo negro-africana que a experiência humana é corporificada e simultaneamente espacial (SILVA e ABRANCHES JUNIOR, 2020).

Ao evidenciar estas experiências de ser/estar/agir no mundo é um desafio pelo longo processo histórico e ontológico de negação, por esta razão é necessário repensar a Geografia brasileira compreendendo a realidade racial do país a partir das geo-grafias do legado negro-africano. Então pensar Geografias Negras é trazer essa pedagogia da Ancestralidade para o centro do debate ao enfatizar a potencialidade do poder cultural, político, social e religioso da herança negro-africana no Brasil, é pensar o comunitarismo negro-africano como uma forma de criticar/ trazer uma outra reflexão sobre este modelo de sociedade ocidental vigente que está entrando em colapso, é ressignificar o fazer político dos diversos grupos negro-africanos como uma experiência espacial em defesa da vida e da manutenção dos seus modos de vida em busca de dignidade, equilíbrio e permanência no território como uma força propulsora de ser e estar no mundo. É reescrever uma real grafia do Brasil sem a padronização de modelos e valores civilizatórios que galgue caminhos para o reconhecimento da cidadania, de memórias que não são somente de resistência e sim de potências, pensar desta forma é reposicionar cognitivamente os saberes ancestrais negro-africano na Geografia.

REFERÊNCIAS

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: Notas sobre uma proposição disciplinar. IN: NASCIMENTO, E. L. (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, Sankofa: Matrizes africanas da cultura brasileira; 4 2009.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. A. A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! **Civitas**, Porto Alegre, v.16, n.3, p.504-521, jul-set. 2016.

CORRÊA, Aureanice de Mello. 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.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador. EDUFBA, 2008.

FLOR DO NASCIMENTO.Wander. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens



filosóficas entre África e Brasil. In: **Ensaio Filosófico**. Vol XIII, agosto, p.155-170, 2016.

_____. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. In: **Revista Eixo**. Brasília-DF. V.6; n. 2 (Especial), novembro, 2017.

HEIDRICH, A.L. & PIRES, C.L.Z. (orgs.) **Abordagens e práticas da pesquisa qualitativa em Geografia e saberes sobre espaço e cultura**. Porto Alegre: Editora Letra1, 2016.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LIMA, Elias Lopes. de. Do corpo ao espaço: Contribuições da obra de Maurice Merleau-Ponty à análise geográfica. In: **GEOgrafia**. Ano IX, n. 18, 2007.

MACHADO, Adilbênia Freire. Filosofia Africana e práxis ancestrais femininas: A sabedoria que “renasce” com veste de diamante. **Promemata: Revista Internacional de Filosofia**. v. 11 n. 2 (2020): Edição especial: **FILOSOFIA AFRICANA DESDE VOZES FEMININAS**, p. 21-40. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/54033> . Acesso em: 03 ago. 2021.

MAZAMA, A. A afrocentricidade como um novo paradigma In NASCIMENTO, E. L. (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, Sankofa: Matrizes africanas da cultura brasileira, 4, 2009.

MBEMBE, Joseph-Achille. **Necropolítica: Sobre el gobierno privado indirecto**. Melusina, 2011.

MIRANDA, Eduardo. Oliveira. Experiências do corpo-território: possibilidades afro-brasileiras para a Geografia Cultural. In **Élisée Revista de Geografia da UEG**. v. 6 n. 2 (2017). Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/elisee/article/view/6621>. Acesso em 02 jun. 2020.

NOGUERA, Renato. Denegrindo a educação: Um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Número 18: maioout/2012, p. 62-73. https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/renato_noguera_-_denegrindo_a_educacao_um_ensaio_para_uma_pedagogia_da_pluriversalidade.pdf Acesso em: 27jul de 2020

NUNES, Camila. Xavier. **Geografia do corpo: por uma Geografia da Diferença**. Tese (Doutorado)- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Geografia. Instituto de Geociências. Porto Alegre, RS, 2014.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Cosmopercepção Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Fortaleza: LCR, 2003.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira**. Tese (Doutorado)- Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira. Fortaleza, CE, 2005.



OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero.** Tradução Wanderson Flor do Nascimento. 1ª ed.- Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SANTOS, Renato Emerson Nascimento dos. **Agendas & agências: a espacialidade dos movimentos sociais a partir do pré-vestibular para negros e carentes.** Tese (Doutorado)- Universidade Federal Fluminense Programa de Pós-Graduação em Geografia. Instituto de Geografia. Niterói, RJ, 2006.

SANTOS, Renato E. dos. (Org). **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: O Negro na Geografia do Brasil.** Belo Horizonte: Autêntica, 2007

SILVA, J. M. et al. Corpos e marcadores de desigualdades na análise geográfica: gênero, sexualidade e racialidade. In: **Gênero e diversidade na escola: espaço e diferença: abordagens geográficas da diferenciação étnica, racial e de gênero.** organização, Carmem Lúcia Costa.- Goiânia: Gráfica UFG, 2018. Disponível em <https://publica.ciar.ufg.br/ebooks/genero-e-diversidade-na-escola/conteudo/parte2/02.html>. Acesso em 28 jul.2020.

SILVA, Joseli Maria. (Org.). **Geografias subversivas: discursos sobre espaço, gênero e sexualidades.** 1 ed. Ponta Grossa: Toda palavra, 2009.

SILVA, R. C. da; ABRANCHES JUNIOR, N. A naturalização do racismo e a espacialidade dos corpos pretos no Brasil. **Revista Coletiva Fundaj**, FAJ/RECIFE/PE, p. 1 - 12, 15 dez. 2020.

SILVA, Rachel Cabral da. **Conflitos religiosos e espaço urbano contemporâneo: cruzamentos dos fenômenos de dispersão espacial dos sistemas de significações religiosas de neopentecostais e religiões afro-brasileiras no Rio de Janeiro.** Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria-RS, 2013. 181p.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira.** Rio de Janeiro: Imago; 2002.

SOETERIK, I. M. ; SANTOS, R.E.N. Escalas da Ação Política e Movimentos Sociais: O caso do Movimento Negro Brasileiro e a Emergência de Políticas Educacionais de Combate ao Racismo. **GEOgraphia**. ano 17, n. 33, 2015.

SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes. Geografia e trabalho de Campo. In **Geografia Física Geomorfologia: uma (re)leitura.** Ijuí: Editora da UNIJUI.2002. Disponível em <https://periodicos.uff.br/geographia/article/download/13423/8623/52771>. acesso em 27 jul. 2021.

TAVARES, Julio Cesar de. (org). **Gramáticas das corporeidades afrodiáspóricas: perspectivas etnográficas.** 1ª ed.- Curitiba: Appris, 2020.