REVISTA DA ABPN

DOI 10.31418/2177-2770.2020.v12.n.33.p402-430| ISSN 2177-2770
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

DE ÁFRICA, NZINGA; DA DIÁSPORA, DANDARA: COSMOPERCEPÇÃO DESCOLONIZANDO O CORPO NEGRO

José Artur do Nascimento Silva[1]

Tarcísio Moreira Mendes[2]

Julvan Moreira de Oliveira[3]

Resumo: A socióloga nigeriana Oyèrónke Oyěwùmí (1997) propõe uma distinção entre o modo Ocidental de produzir um mundo e modo africano. O Ocidental, que aqui tomaremos como Branco (SODRÉ, 1988), produz um mundo por meio de uma cosmovisão, privilegiando um único sentido, a visão. Povos não-Brancos, como iorubás tradicionais da Nigéria investigados por Oyěwùmí, produzem um mundo relacionando todos sentidos, sem hierarquizá-los, o que ela chama de "cosmopercepção". Desse modo, a partir da cosmopercepção, investigaremos povos Bantu de Angola e povos do Quilombo dos Palmares do Brasil. Pretende-se investigar o lugar que corpos como de Nzinga Mbande e Dandara dos Palmares ocupam em sociedades não-Brancas. Outros sentidos que potencializam políticas de descolonização de corpos negros que foram e que estão por vir.

Palavras-chave: Cosmopercepção; Nzinga Mbande; Dandara; kilombo; Quilombo dos Palmares.

FROM AFRICA, NZINGA, FROM DIASPORA DANDARA: COSMOPERCEPTION DECOLONIZING THE BLACK BUDY

[1] Doutorando em Educação pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Pedagogo e mestre em Educação pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Professor da Rede Municipal de Ensino de União dos Palmares, AL. Membro do ANIME (Grupo de Pesquisa em Africanidades, Imaginário e Educação). E-mail: artus2007nascimento@hotmail.com.

[2] Doutorando e mestre em Educação pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Bacharel em Artes Cênicas (interpretação) pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), performer e licenciado em Pedagogia. Membro do Travessia Grupo de Pesquisa, abrigado no NEC/FACED/UFJF. E-mail: tarcisiodumont@yahoo.com.br.

[3] Doutor e mestre em Educação pela Universidade de São Paulo (USP). Licenciado em Filosofia pela Universidade São Francisco (USF). Professor do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF); líder do ANIME (Grupo de Pesquisa em Africanidades, Imaginário e Educação), com interesse nos seguintes temas: filosofia africana e imaginário afro-brasileiro. e-mail: julvan.moreira@ufjf.edu.br.

Abstract: The Nigerian sociologist Oyèrónke Oyěwùmí (1997) proposes a distinction between the Western way of producing a word and the African way. The Wester's way, who here we will take as White (SODRÉ, 1988), produces a world through a cosmovision, privileging a single sense, the vision. Non-White peoples, like traditional Yoruba people from Nigeria investigated by Oyěwùmí, produce a world relating all senses, without hierarchizing them, what she calls "cosmoperception". Thus, from the cosmoperception we'll investigate the Bantu peoples of Angola and the people of the Quilombo dos Palmares of Brazil. It is intended to investigate the place that bodies like Nzinga Mbande and Dandara dos Palmares occupy in non-White societies. Other senses that potencializes policies for the decolonization of black bodies that have been and are to come.

Keywords: cosmoperception. Nzinga Mbande. Dandara. Quilombo. Quilombo dos Palmares

DESDE ÁFRICA, NZINGA, DESDE LA DIÁSPORA, DANDARA: COSMOPERCEPCIÓN DESCOLONIZANDO EL CUERPO NEGRO

Resumen: La socióloga nigeriana Oyèrónke Oyěwùmí (1997) propone una distinción ente el modo Occidental de producir un mundo y el modo africano. El Occidental, que aquí tomaremos como Blanco (SODRÉ, 1988), produce un mundo por medio de una cosmovisión, privilegiando un único sentido, la visión. Los pueblos no-Blancos, como los yorubas tradicionales de Nigeria investigados por Oyěwùmí, producen un mundo relacionando todos los sentidos, sin jerarquizarlos, lo que Oyěwùmí llama de "cosmopercepción". De este modo, a partir de la cosmopercepción investigaremos los pueblos Bantúes de Angola y de los pueblos del Quilombo dos Palamares de Brasil. Pretendemos investigar el lugar que ocupan cuerpos como Nzinga Mbande y Dandara dos Palmares en sociedades no-Blancas. Otros sentidos que potenciaran las políticas de descolonización de cuerpos negros que fueron y que están por venir.

Palabras Claves: Cosmopercepción; Nzinga Mbande; Dandara; kilombo; Quilombo dos Palmares.

D'AFRIQUE, NZINGA, DE LA DIASPORA, DANDARA: COSMOPERCEPTION EN DECOLONISANT LE CORPS NOIR

Résumé: La sociologue nigérianne Oyèrónke Oyěwùmí (1997) propose une distinction entre la manière occidentale de produire le monde et celle africaine. L'occidental que nous considérons ici comme blanc (SODRÉ, 1988), produit un monde à travers une cosmovision en privilégiant un unique sens, la vision. Les peuples non blancs, comme les Yorubas traditionnels du Nigéria enquêtés par Oyěwùmí, produisent un monde reliant tous les sens, sans les hiérarchiser, Ce qu'elle appelle la « cosmo-perception ». Ce faisant, à partir de la cosmoperception, nous enquêtons sur des peuples bantus d'Angola et des peuples quilombo des Palmares du Brésil. On prétend enquêter le lieu où des corps comme ceux de Nzinga Mbande et Dandara dos Palmares occupent dans

des sociétés non-blanches. Autres sens qui potentialisent des politiques de décolonisation des corps noirs qui ont été et qui vont revenir.

Mots-clés: Cosmoperception; Nzinga Mbande; Dandara; kilombo; Quilombo dos Palmarès.

TRAVESSIAS E ENCONTROS

Vários sujeites[4]. Inúmeras inquietações. Possíveis outros. Várias mãos, peles, olhos, orelhas: vários sentidos para produção de muito corpo! O presente escrito, antes de mais nada, é fruto de encontros. Encontros de olhares que se cruzam, de cheiros que se misturam, de toques em contato, de sons e ruídos que viram música, de histórias ancestrais de muitas versões, de pesquisas que se atravessam, de grupos de pesquisas e orientadores distintes, em uma mesma Universidade, em um mesmo Programa de Pós-graduação que se multiplica em potências e em vários dizeres na produção de corpos descolonizados outros.

É dos corredores da Universidade Federal de Juiz de Fora, na Faculdade de Educação, no PPG em Educação que surgem encontros outros. Encontro entre Dandara e Aqualtune e Akotirene (e também Zumbi e Ganga-Zumba) e Nzinza e imbangalas e jagas! Encontro entre os kilombos de África e o Quilombo dos Palmares. É aquilombamento produzido pelas mãos que lhes escrevem este texto. É importante frisamos este acontecimento, porque é coletividade este encontro. Já somos muites! E, destes encontros, escritos outros, possíveis outros, uma aliança travessa anima reunirmos elementos de nossas pesquisas aqui, que seguem...

Dito assim, é a partir dos kilombos[5] em África negra e subsaariana e do Quilombo dos Palmares que reunimos diferentes modos para produzir um mundo comum. Aqui fugimos e fazemos fugir uma ideia de um único ou vários olhares, de um

[4] Faremos opção quando possível por adotar termos que não apostem na binaridade de gênero. Por isso, ao invés do uso de termos como "sujeito" ou "orientadores distintos e distintas", optamos por "sujeites" e "orientadores distintes".

[5] Partindo da grafia que se produziu para a língua Kimbundu, dos Povos do Reino de Ndongo que deram origem ao território hoje conhecido como Angola, usaremos o termo "kilombo" para designar a organização política, social e militar de África. E o termo "quilombo", aportuguesamento, para designar a organização política, social e militar encontrada no Brasil e que deu origem a pesquisas da historiadora negra e brasileira Beatriz Nascimento (2006) e do multipesquisador negro e brasileiro Abdias Nascimento (2019). Ver mais em Gramática Bantu. Disponível em http://inzotumbansi.org/home/tradicao-e-cultura/nkanda-dicionario/. Acessado em 26 de jun. de 2020.

único sentido que dominaria todos os outros. A partir da pesquisa da socióloga negra e nigeriana Oyèrónke Oyěwùmí, chamamos atenção para a supremacia do sentido da visão na cultura Ocidental que tem como modelo visual o corpo Branco e todas as distinções e categorias sociais que daí possam emergir. Oyěwùmí dá a perceber que em culturas não-Ocidentais, ou não-brancas, a relação entre todos os sentidos do corpo ou a não supremacia da visão sobre os outros sentidos, produz relações de poder outras nestas sociedades.

> 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 diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, "cosmovisão" só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental e "cosmopercepção" será usada ao descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 3).

Apostamos, desse modo, na investigação da cosmopercepção no combate à cosmovisão, típica da cultura Ocidental que tem como característica fundamental a visualidade do corpo branco como política hegemônica. Para além de uma crítica à tez branca, cabelos louros e olhos azuis, o trabalho de Oyěwùmí é mais radical. Através de uma genealogia da constituição das relações de poder na sociedade Branca que servem como base ou origem das sociedades ou da sociedade dita Ocidental, ela demonstra como características corporais percebidas pelo sentido da visão determinavam, desde sempre, as relações de poder. O lugar de submissão de corpos identificados como feminino ou mulher ao Macho ou ao Homem em sociedades dominadas pela cosmovisão.

> Desde as pessoas da antiguidade até as da modernidade, o gênero tem sido uma categoria fundamental sobre a qual as categorias sociais foram erguidas. Assim, o gênero foi ontologicamente conceituado. A categoria cidadão, que tem sido a pedra angular de grande parte da teoria política ocidental, era masculina, apesar das muito aclamadas tradições democráticas ocidentais. Elucidando a categorização dos sexos feita por Aristóteles, Elizabeth Spelman escreve: "Uma mulher é uma fêmea livre; um homem é um macho cidadão". As mulheres foram excluídas da categoria de cidadãos porque "a posse do pênis" (Ibid.) era uma das qualificações para a cidadania (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 10).

Oyěwùmí deseja com isso dar a perceber que não se pode investigar sociedades não-Ocidentais ou não-Brancas com categorias produzidas pelo Ocidente, pelo Branco. Ela percebeu isso ao investigar corpos na sociedade iorubana tradicional que ocidentalmente seriam classificades como fêmeas e/ou mulheres.

> Em outro lugar, demonstrei que as distinções iorubás são superficiais e, estão meramente expressando diferenças anatômicas, sem quaisquer conotações sociais ou morais. Como resultado dessa descoberta, apresentei dois conceitos: macho anatômico e fêmea anatômica, que abreviei para anamacho e anafêmea, como as traduções corretas para as categorias iorubás ọkùnrin e obìnrin. Anamacho e anafêmea expressam melhor o significado da classificação iorubá do corpo humano como uma daquelas categorias que por si só não constituem nenhuma hierarquia social (OYĚWÙMÍ, 2018, p. 4).

Ela demonstra que, ao utilizar categorias Brancas nos estudos das sociedades iorubanas, transportavam-se relações de submissão da mulher ou supremacia do Macho e do Homem para sociedades nas quais a distribuição de poder e prestígio não se fazia desse modo. Isto produziu interpretações equivocadas acerca da reprodução de machismo ou impôs padrões masculinizados a corpos anatomicamente fêmeas – o que ela chama de anafêmeas – em posições de poder, liderança ou prestígio. Oyěwùmí percebe brilhantemente os limites das teorias ocidentais para investigar sujeites africanes, que fogem a todas às visualidades do corpo de uma política hegemônica Branca.

Usamos, pois, Branco como sinônimo de Ocidental partindo da pesquisa de Muniz Sodré, registrada na obra "A Verdade Seduzida" (1988), para chamar atenção à característica fundamental da visualidade do corpo padrão ocidental. Nela, Sodré distingue a cultura brasileira como branca/europeia e/ou não/ocidental, neste caso, representada especialmente pela cultura negra (SODRÉ, 1988). E mais, para, com Achille Mbembe, denunciar que a política de universalização do Mundo em Ocidente tem como marca primeira a racialização dos corpos, a política de supremacia Branca e o tráfico de pessoas pelo mundo afora, tornadas mercadorias por seus fenótipos. E, por fim, para denunciar o racismo epistêmico mais uma vez.

> Agregou-se a esse dispositivo judiciário uma série de códigos de legislação escravocrata, muitos deles na sequência de levantes de escravos. Consumada essa codificação, pode-se dizer que, por volta de 1720, a estrutura negra do mundo, que já existia nas Índias Ocidentais, fez oficialmente a sua aparição nos Estados Unidos, e a *plantation* era a cinta que fazia a amarra dos seus

> contornos. Quando ao negro, passou a ser a partir de então nada além de um bem móvel, pelo menos de um ponto de vista, estritamente legal. A partir de 1670, impunha-se a questão de saber como pôr para trabalhar uma grande quantidade de mão de obra, a fim de viabilizar uma produção comercializada ao longo de enormes distâncias. A invenção do negro constitui a resposta a essa questão (MBEMBE, 2018, p. 45).

Mbembe chama atenção que não foram apenas as características óticas que foram usadas para construção da categoria Negro, mas elementos como a organização social, cultura e/ou política. No entanto, ele mesmo atenta que a última característica que garantia uma sensação de humanidade a um pobre branco nas colônias do caribe, submetidos às violências de exploração do trabalho colonial, fora a sensação, enfim, de pertencimento racial Branco. Desse modo, faremos a escolha por usar modelo Branco para designar aquilo que hegemonicamente se classifica como modelo Ocidental.

É desafiador desconstruir a ideia a respeito dos povos negros construída ao longo desses séculos de história de escravização transatlântica. Especificamente acerca das figuras anafêmeas negras nos espaços de luta e resistência. Como suas histórias têm sido contadas hegemonicamente a partir de vários olhares de cosmovisão Branca produz-se uma infinidade de trabalhos acadêmicos que não dão conta da cosmopercepção de outras culturas. E em se tratando de um país racista como o nosso Brasil, isso se torna regra a ser combatida.

> Sabemos que o racismo, as imagens negativizadas impostas a nós, frequentemente nos deixam "devastad[a]s pela raiva reprimida, nos sentimos exaust[a]s, desesperançad[a]s e, às vezes, simplesmente de coração partido. Essas lacunas na nossa psique são os espaços nos quais penetram a cumplicidade irrefletida, a raiva autodestrutiva, o ódio e o desespero paralisante (hooks, 2019, p. 36). Compreender nossos corpos como templos ancestrais é nos fortalecer contra o racismo e seu poder destrutivo, é compreender que o "corpo negro é criativo em sua existência espiritual" (CARNEIRO, 2006, p. 24) (FREIRE MACHADO, 2020, p. 33).

A partir da provocação de Freire Machado, acerca das imagens produzidas pela supremacia Branca na academia, partimos em outras travessias enfrentando a exaustão e apostando na potência do corpo negro. Gilbert Durand (1997), diz que há dois regimes de imagens (lógicas, cosmovisões), denominado por ele de Diurno (luz = branco) e noturno (ausência da luz = escuridão). O regime Diurno de Imagens possui uma estrutura que valoriza o branco desvalorizando o negro, enquanto o Regime Noturno há

a valorização do negro, com duas lógicas. Oliveira (2000), em sua dissertação de mestrado “Descendo à mansão dos mortos... o mal nas mitologias religiosas como matriz imaginária e arquetipal do preconceito, da discriminação e do racismo em relação a cor negra”, levantou imagens do mal nas mitologias ocidentais, demonstrando que elas são representadas e/ou simbolizadas pela cor negra, contribuindo para o etnocentrismo.

Utilizando-se da antropologia do Imaginário como fio condutor da análise, o autor abordou a instauração de um pensamento transdisciplinar para a análise dos símbolos branco e negro. Parte, a “metodologia”, do pressuposto de que existem por trás dos mitos, certos conjuntos de imagens permanentes que se constituem como núcleos, modelos de linguagem. Estes conjuntos de imagens, denominadas “estruturas”, são “formas transformáveis”, desempenham o papel de protocolo motivador de todo agrupamento de imagens, denominado por Durand de “Regimes”. Há dois regimes de imagens: o Diurno e o Noturno. O Regime Diurno de imagens valoriza as imagens do branco, do macho, da luta, da ascensão e os deuses ligados ao alto (urânicos). O Regime Noturno de imagens valoriza as imagens negras, do feminino, da intimidade, do aconchego, do repouso e dos deuses ligados a terra e ao mar (ctônicos).

Oliveira, nesse sentido, estudou as percepções sobre a cor negra vinculada ao mal, no Regime Diurno, especificamente entre os povos ocidentais, em seguida, as personificações do mal, simbolicamente entidades nictomórficas, nas civilizações grega e romana. O cristianismo se aculturou ao Regime Diurno de imagens, levando estes a lutarem contra os não-cristãos, e a vê-los como representantes do Diabo.

A imagem da cor negra ligada ao mal é definida em termos de tradição das percepções do Diabo. Há várias tradições do mal, como por exemplo, a judaico-cristã e a hindu-budista. Como a sociedade ocidental desenvolveu-se mais plenamente no pensamento judaico-cristão, as idéias não-ocidentais são tratadas com fins de comparação. Por fim, centrada na íntima e relevante vinculação da fé e da religiosidade com o processo pedagógico, a pesquisa analisou o imaginário cristão, levantando as imagens que remetem à ideia de queda, de pecado, do demônio, do terror, ressaltando o imaginário subjacente, com o objetivo de destacar os mecanismos de "desculturação" do negro.

Esses atributos da cor negra, ligados ao mal, à desgraça, à morte, são reforçados pela educação. O trabalho demonstra que nosso processo educativo, influenciado pelo imaginário ocidental, confunde a sua particularidade com a universalidade, fazendo-se porta-voz de determinada cultura, no caso, a cultura ocidental e aqui Branca, que se impôs aos negros, contribuindo para o preconceito, a discriminação e o racismo.

De África, através da pesquisa da vida de Nzinga Mbande ou Rainha Nzinga ou Dona Anna de Sousa, rainha de Ndongo-Matamba (território atualmente que compõe Angola) é possível atravessar barreiras de sentido numa produção antirracista na academia. Do Quilombo dos Palmares, da Serra da Barriga, terras que hoje estão no Estado de Alagoas e Pernambuco, no Brasil, investigar outras relações na vida da líder de um dos mocambos[6] de Palmares, Dandara, para além de sua relação conjugal – tal como tem-se visto nos livros didáticos – sempre associada à figura masculina de Zumbi. É necessário hoje investir na diferença que se produz ao afirmar corpos anafêmeas negras em África ou em diáspora para se pensar os movimentos produzidos nestes espaços.

Espaços, no plural, porque para além de chefiar um mocambo, Dandara, por exemplo, atravessava livremente a sede de Palmares, que se localizava na Serra da Barriga – hoje, Parque Memorial Zumbi dos Palmares – no Estado de Alagoas, no município de União dos Palmares. Junto com outros corpos anafêmeas, como Acotirene, era considerada a responsável por liderar e aconselhar todos aqueles que viviam em Palmares acerca da sua política, economia, estratégias de combate. E ao lado de Aqualtune – filha de um rei do grande Reino do Kongo, que veio como escravizada para o Brasil, somavam e distribuíam forças a gentes palmarines.

Nesta primeira seção do texto, apresentamos os conceitos que iremos utilizar neste trabalho – cosmopercepção, modelo Branco de corpo, corpos anafêmeas e anamachos. Desejamos com isso ir além da ideia de cosmovisão do corpo construída pelo modelo Branco, baseado num único sentido, a visão. Pretendemos investigar outras dimensões de corpo ocupando diferentes espaços e, ao mesmo tempo, interligando cenários de África e em diáspora. Composição na conceituação de corpos a partir da cosmopercepção, multiplicidade de sentidos, em diferentes territórios.

[6] Agrupamento de casas, cabanas, em que abrigavam diversas pessoas de diferentes raças para a formação do Quilombo, neste caso, o dos Palmares.

Na sessão dois, o texto caminha investigando a cosmopercepção produzida pelos corpos de Nzinga Mbande e Dandara, e os lugares ocupados por estes corpos nos kilombos em África e nos quilombos do Brasil (o de Palmares). Não se pretende um corpo Universal. É plural. E, como tais, produzem diferentes sentidos em torno de propósitos e possíveis outros acerca de territórios que ocupam.

Por fim, na última seção, os escritos contextualizam a relação da rainha Nzinga com os imbangalas, povos nômades que viviam na região subsaariana e com quem Nzinga se aliou, aspecto decisivo para a resistência vitoriosa do povo de Ndongo-Matamba à invasão portuguesa na costa atlântica de África, no século XVII. E como já vínhamos anunciando desde a primeira seção, destacamos relações imprescindíveis com o Quilombo dos Palmares, mostrando como corpos anafêmeas negros ocupam lugares de poder e prestígio em sociedades africanas e em diáspora sem relação análoga com a cosmovisão Branca.

O LUGAR DE NZINGA E DANDARA A PARTIR DA COSMOPERCEPÇÃO – DOS KILOMBOS EM ÁFRICA AO QUILOMBO DOS PALMARES

Estamos no século XVII, o Reino do Kongo se configurava como um grande e próspero reino, fazia divisa com outros Reinos: ao leste, Songo e Reino de Loango; ao norte, Reino do Macoco/Anzico; a oeste, Ambulaça, Ambuila e Reino de Matamba; ao sul, Reino de Ndongo (VANSINA, 2010). Este último reino ficou famoso por ser governado por Nzinga Mbande (lê-se “inzinga imbandi”) ou Rainha Ginga, Jinga ou Dona Anna de Sousa, reconhecida como importante líder da resistência angolana à invasão portuguesa a partir do século XVI. *Ngola* era a linhagem do povo que governava o Reino de Ndongo e que lutou pela autonomia em relação ao Reino do Kongo, do qual deriva o nome Angola.

O Reino de Ndongo fez fronteira ao sul com o Reino de Benguela e ao oeste, com o Reino de Kasanje. Estes reinos africanos, segundo os registros, se organizavam em torno de um governo central a partir de uma relação de vassalagem – territórios denominados sogas. Os governos locais, os sogas, dedicavam ao governo central suas terras, guerreiros e impostos regulares, segundo a pesquisa do historiador branco Jan Vasina (2010).

Nzinga Mbande (1583-1663) assumiu o governo do Reino de Ndongo em 1624, após a morte de seu irmão, Ngola Mbande. E depois de conquistar, em 1630, o Reino de Matamba, outro reino governado por anafêmeas, unifica os dois territórios criando o Reino de Ndongo-Matamba, o qual governa até sua morte. Entre as muitas histórias que produzem sua vida, uma famosa junto ao seu povo é o acordo de paz que firma com a Coroa Portuguesa que ocupava territórios de seu reino. Nzinga, durante o governo de seu irmão, Ngola Mbande (1617-1623) – do grupo ambundo falante da língua kimbundo do grande grupo de línguas Bantu, povos que habitam a região subsaariana que tem ainda kicongo (falado pelos habitantes do Kongo), zulu (falado pelo povo Zulu) etc – foi enviada em missão diplomática à Ilha de Luanda, em 1623, para tratar um acordo com o representante local de Portugal, João Correia de Sousa. Este episódio é famoso e retratado em uma gravura na qual, na falta de cadeiras, Nzinga ordena que uma de suas servas lhe sirva de assento e a abandona por lá, argumentando que em seu reino havia muitas outras.

A tradição de Angola defende que este acontecimento serviu para demonstrar que o Reino de Ndongo era soberano e não seria vassalado do Reino de Portugal como o Reino do Kongo, que havia firmado outra aliança diplomática com os europeus. É um aspecto interessante acerca das narrativas criadas em torno do nome da rainha, já que todos relatos históricos documentados foram produzidos por europeus, Brancos. O acordo firmado entre o Reino de Ndongo e Portugal determina a saída dos portugueses das terras ocupadas no continente, incluindo o fechamento da prisão de Ambaca, próxima à sede do governo de Ndongo e a libertação de líderes locais, bem como a disponibilização de armas de fogo. Em contrapartida, Nzinga aceita o batismo cristão e recebe o nome de Anna de Sousa, mecanismo que será usado por ela posteriormente em outros acordos de paz, marcando sua capacidade diplomática inigualável.

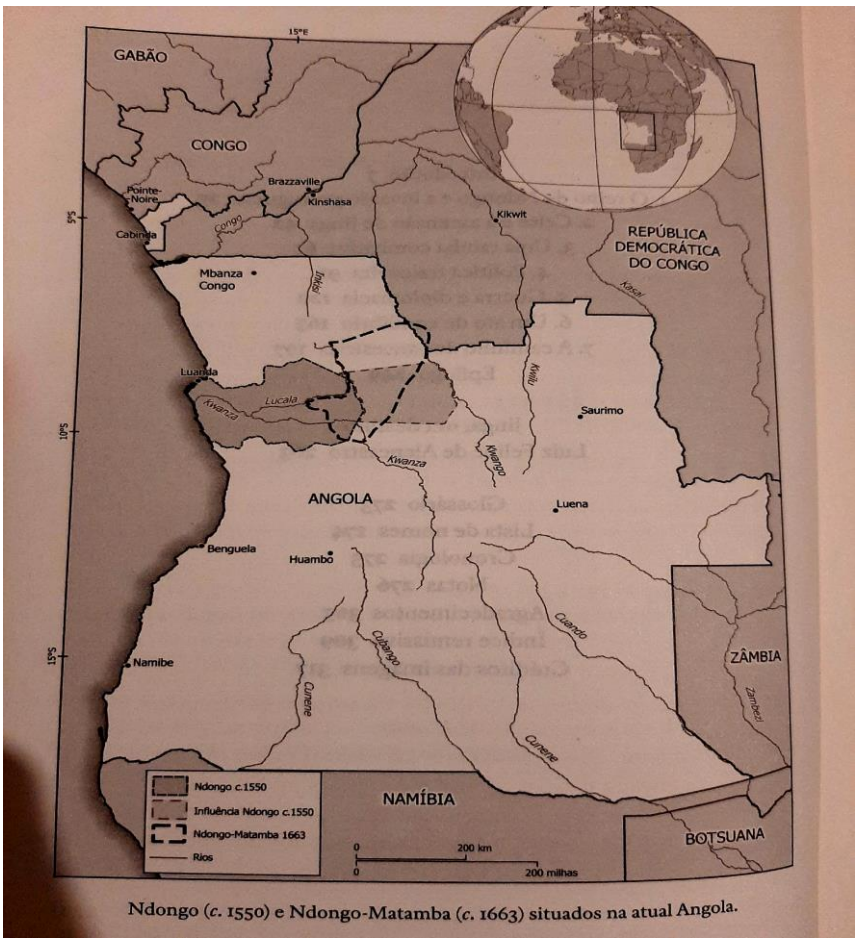
Alguns acusam Nzinga Mbande Ngola Kiluanji de matar seu irmão envenenado para assumir o trono de Ndongo. Outros dizem que o antigo rei se suicidou por conselho dos grandes chefes. Outros dizem ainda que Nzinga matou também seu sobrinho, o príncipe regente, ou que ele se afogou no rio Kwanza e que depois ela se casou com Jaga kasanje, que fora tutor do garoto. Esta fama de traidora ou conspiradora foi usada pelos portugueses em muitas ocasiões para tentar deslegitimar o título de governadora

do Ndongo, inclusive no golpe político que se seguiu. O mais certo é que ela se tornou rainha em 1624, do Reino de Ndongo.

A historiadora afro-estadunidense, Linda M. Heywood produziu um trabalho primoroso no qual reconstruiu a trajetória da Rainha Nzinga no livro "Jinga de Angola: a rainha guerreira da África" (2019) cruzando inúmeros documentos, cartas, jornais e os três relatos mais famosos da época – o do Monge italiano Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo, o Monge Antonio da Gaeta (estes dois conviveram no reino dela) e do oficial português, Antônio de Oliveira Cadornega. Portugal, óbvio, não cumpriu sua parte do acordo firmado na missão diplomática de Nzinga. O governador português posterior, à época, Fernão de Souza, aliando-se a sobas descontentes com a nova rainha e que clamavam por legitimidade de linhagem na sucessão ao trono, estimulado pela fama de conspiradora, auxilia num golpe político que leva ao poder um governante africano visto como um "rei fantoche", Hari a Kiluaji. (Qualquer semelhança com a vida política brasileira em 2016 não é obra do acaso).

Em resistência a isso, segundo a pesquisadora branca e brasileira Mariana Fonseca (2010), Nzinga une-se aos Ndembus (norte do Ndongo, fronteira com o Congo), aos sobas da kisama e outros poderosos ao longo do rio Kwanza e forma uma confederação contrária à presença dos portugueses na região. Alia-se ainda aos imbangalas, assumindo a estrutura de guerrilha dos kilombos, conquistando o Reino de Matamba (1630) – reino governado por anafêmeas e que estava sob domínio português há anos – unindo-se pontualmente aos holandeses na luta contra os portugueses no continente.

Figura 1 - Expansão de Nzinga e suas tropas, do Ndongo a Matamba.



Fonte: HEYWOOD, 2019, p. 06.

Mais que afirmar uma linhagem guerreira e de resistência, o trabalho de registro de Fonseca e Heywood prova que os primeiros contatos entre europeus e povos da região de África subsaariana foram determinados por acordos diplomáticos e reconhecimento de organizações estatais soberanas da região. Ajuda, desse modo, a desconstruir a ideia que se produziu de uma África essencialmente selvagem, primitiva, de povos bárbaros que não dispunham de leis ou códigos minimamente civilizados às analogias dos códigos europeus. Tanto em África como na Europa, Estados e povos nômades disputavam a terra e territórios, desterritorializavam relações e inventavam novas alianças.

A cosmovisão historiográfica produziu inúmeros relatos que tentam justificar, usando analogias Brancas, a liderança de uma anafêmea nos reinos africanos. Alguns desses defendem que Nzinga se vestia e se comportava como "homem", ao mesmo

tempo em que fazia dos homens "suas mulheres". Além de documentos oficiais que serviram de base para trabalhos como de Heywood, obras como "A Rainha Ginga – e de como os africanos inventaram o mundo" (2015), do escritor branco e angolano José Eduardo Agualusa, abusam dessa cosmovisão:

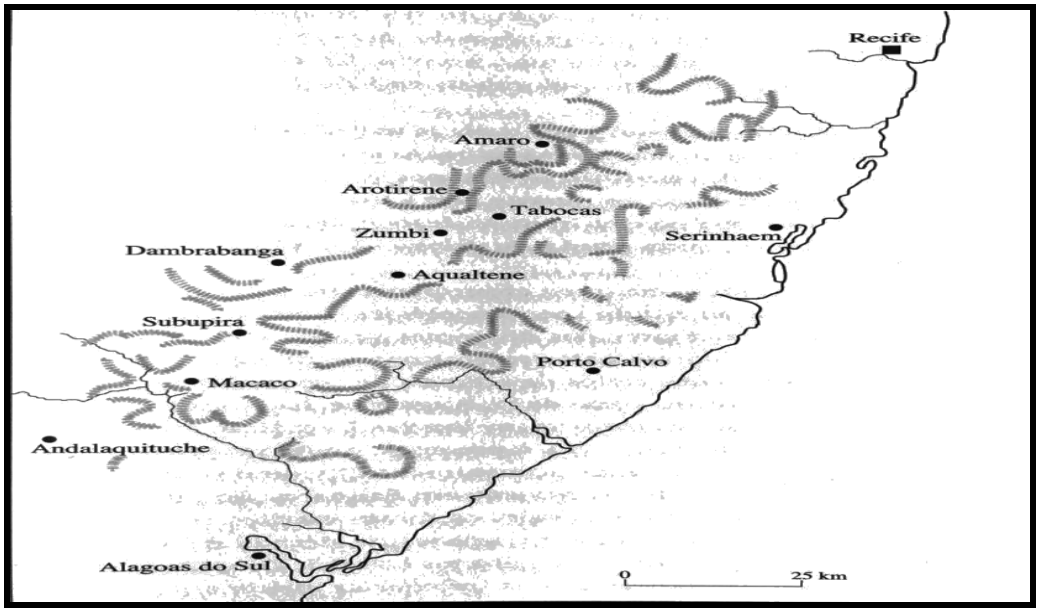
> Durante a nossa ausência, a cidade ganhara alguma cor e alegria graças às muitas dezenas de mulheres flamengas que, entretanto, ali se haviam fixado. Como escrevi antes, Ingo zombava das senhoras europeias e do excesso de roupas que persistem em usar sob o pesado sol dos trópicos. Acerca das holandesas manifestava ainda pior parecer. Na sua opinião bebiam demais, comiam demais, falavam demais. Pior: davam largas e sólidas passadas de homem, a ponto de, ao vê-las caminhando, sentir saudades da feminilidade daqueles pobres homens aos quais a Ginga vestia como se fossem mulheres (AGUALUSA, 2015, p. 71-72).

Vê-se como é impossível, ontem e hoje, para uma política fundada na cosmovisão produzir um lugar de poder para corpos anafêmeas que não seja análogo ao do Homem, o Branco. Para a cosmovisão, um corpo anafêmea em lugar de poder comporta-se como um Homem e necessariamente precisa subjugar corpos anamachos, "como se fossem mulheres"; como os Homens fazem com as mulheres.

Já aqui no Brasil, quase no mesmo período em que Nzinga reinava em Ndongo-Matamba e impedia os desejos imperialistas de Portugal, é preciso evidenciar que Dandara, enquanto anafêmea negra, foi líder de um, entre os doze mocambos – "quais sejam, Subupira, Dambrapanga, Andalaquituche, Santo Amaro, Osenga, Zumbi, Acotirene, Tabocas, Osenga, Amaro, Aqualtune e Cerca Real dos Macacos, atual Serra da Barriga" (BALLESTER, 2017, p. 31) – que existiam no entorno daquele que foi o maior quilombo existente das Américas, o de Palmares, hoje reconhecido como Patrimônio Cultural do Mercosul[7], e que iniciou sua ocupação no final do século XVI estendendo-se até 06 de fevereiro de 1694, data da derrubada do Quilombo.

[7] Para saber mais, acessar o Dossiê de Candidatura da Serra da Barriga, Parte Mais Alcantilada – Quilombo dos Palmares a Patrimônio Cultural do MERCOSUL. Disponível em http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2018/03/Dossie_serra-da-barriga.pdf. Acesso em 22 de junho de 2020.

Figura 2 – Mapa dos sítios [arqueológicos] de Palmares.



Fonte: FUNARI, 2012, p. 39.

Neste sentido, evidenciar as produções que um corpo anafêmea negro produzia naquele espaço é incalculável à dimensão de uma política de cosmovisão centrada no Poder que a posse de um pênis fabrica. Isso porque o corpo nas sociedades Brancas representa "'o corpo social' ou 'o corpo político' não são apenas metáforas, mas podem ser lidas literalmente" (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 3). Por isso, alguns corpos precisam ser eliminados literalmente, como lembra Oyěwùmí no caso da Alemanha nazista. Em razão dos modos como eram liderados os mocambos, como se articulavam as estratégias de combate aos opressores, muitas pesquisas baseadas na cosmovisão Branca, acabam por eliminar, já de saída, a possibilidade de uma liderança política ou militar de um corpo anafêmea, tratando-o, em casos isolados, como excepcionalidade[8].

Incalculável porque foge à visualidade dicotômica que um corpo anafêmea ocupa em uma sociedade Branca. Dandara se apresenta em uma complexidade de relações, um corpo combativo, de guerrilha, de chefia, de mãe, de organização política, econômica, social e cultural. De alianças com outras anafêmeas negras, que conviviam

[8] Um projeto de lei para inclusão dos nomes de Dandara e Luísa Mahin no Panteão da Pátria, lugar de registro de nomes importantes para a história nacional, tem movimentado o debate acerca dos registros históricos e da existência de lideranças anafêmeas em movimentos conhecidos por lideranças de anamachos. Dandara e Luisa Mahin não são consideradas heroínas do Brasil – o problema é que elas nunca existiram. Disponível em https://theintercept.com/2019/06/03/dandara-luisa-mahin-panteao-patria/. Acessado em 26 de junho 2020.

com tantas outras, inclusive índias. Um modelo de sociedade no qual diferentes povos se encontravam no Quilombo dos Palmares, pois sabido, após escavações arqueológicas que negros, brancos e índios viviam nos mocambos (FUNARI, 2012). Aqui anuncia-se uma política outra porque o corpo de Dandara ocupava lugares de destaque nestes mocambos e no que era o Quilombo como um todo.

Com o trabalho de Oyěwùmí, ao apresentar a cosmopercepção dos iorubás tradicionais que nos diz "que o corpo nem sempre está em vista e à vista da categorização. O exemplo clássico é a mulher que desempenhava os papéis de ọba (governante), omo (prole), ọkọ, aya, ìyá (mãe) e aláwo (adivinhadora-sacerdotisa), tudo em um só corpo" (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 19), questiona-se as categorias Brancas de pesquisa. Corpo ocupando vários territórios em uma sociedade, produzindo tantas relações possíveis, anafêmeas negras, Dandara e tantas outras. O corpo iorubá tradicional e de Dandara são corpos impossíveis de serem determinados por uma cosmovisão, por um único sentido anatômico. O corpo de Dandara nem mesmo pode ser limitado por liderar um mocambo. Pois é possível que ele assumisse a função de mãe, reprodutora, chefe ou sacerdotisa em um único corpo produzido por várias percepções. Percepções estas que tornam o uso de categoria mulher impossível, já que este termo carrega em si relações baseadas numa cosmovisão limitadora.

A cosmopercepção produzida por corpos de Nzinga e Dandara potencializam a pensar outros modos de enfrentamento ao racismo ainda encontrado nas pesquisas alicerçadas na cosmovisão Branca. Não basta afirmar o lugar de Nzinga e Dandara ao lado de grandes mulheres da História ou como excepcionalidades com características de Homem. É mais radical que isso: por meio do trabalho de Oyěwùmí, seus corpos disparam possíveis outros, territórios outros ainda não ocupados pelas mulheres, ou por corpos não machos ou não-Homem na cultura Branca. O uso ou a atenção à cosmopercepção de sociedades não-Brancas apresenta-se como uma arma no combate à cosmovisão racista, dentro e fora da academia.

COSMOPERCEPÇÃO: DO KILOMBO DE ÁFRICA AO QUILOMBO DOS PALMARES

Os povos que vivem e viveram em África, desde sempre sofrem com a necessidade de afirmar sua humanidade ou seu direito à vida através dos modelos estadunidenses e europeus ou Brancos. Oyèrónke Oyěwùmí chama atenção em seu trabalho que tal tentativa impede perceber quais são as relações sociais e políticas específicas em solo africano. O uso das categorias Brancas para estudos africanos acaba criando falsas estigmatizações, como relações de gênero ou de poder alienígenas à África.

> Primeiro disseram que a África não tinha História, depois Estado e agora Filosofia. Essa talvez seja a fase mais recente de uma velha preocupação ocidental com o status do primitivismo africano, para a qual os índices passaram da falta de história para a ausência de Estado e, agora, para a ausência de filosofia (OYĚWÙMÍ, 1997, pp. 25-26).

Este não é um perigo apenas para pesquisadores branques que se aventuram na investigação africana. É um perigo também para quem deseja afirmar a singularidade dos povos negros africanos que não pode ser medida pelas categorias ocidentais ou Brancas. Um exemplo desta negligência é a necessidade de recuperar uma civilidade dos povos negros escravizados e para isso defender que possuíam Estados. No entanto, é justamente por uma aliança com uma sociedade que não se organizava como Estado, os povos imbangalas, que Nzinga Mbande, do povo ambundo, consegue resistir à invasão portuguesa, expandir e manter sua influência sobre o interior do continente africano subsaariano, no século XVII.

> Na época de Jinga [Nzinga], vários líderes imbangalas vagavam pela África, invadindo os reinos de Matamba, Congo, Ndongo, Angola portuguesa e regiões vizinhas. Líderes como Kasa e Kassanje impunham assiduamente as catorze *ijila* [leis ou proibições; singular, *kijila*] e outros costumes aos seus seguidores, muitos dos quais capturados ainda criança nas regiões invadidas. Esses líderes imbangalas não criavam Estados; eram nômades e mudavam-se com seus quilombos depois de destruir tudo em seu caminho. A população não imbangala os via com medo, considerando-os canibais que consumiam a carne dos inimigos mortos e que se entregam a rituais complexos que incluía sacrifícios humanos (HEYWOOD, 2019, pp. 127-128).

Os imbangalas foram descritos pelo historiador branco Joseph Miller (1995) como uma "máquina de guerra" por serem temidos tanto por Estados africanos – que segundo a historiadora Mariana Fonseca (2019), chamava-os de "jagas", que em línguas Bantu significa "outro, estrangeiro" – como por invasores portugueses. Eles se

organizavam em kilombos, acampamentos militares que se fixavam em escarpadas e lugares de difícil acesso e que permitiam observar todo o território à volta, para ataques e fugas. Os grupos imbangalas, por sua natureza nômade, não cultivavam, eram caçadores-coletores e praticavam ataques rápidos e de surpresas a vilarejos para conseguir suprimentos e aliciar e incorporar jovens ao bando. Por meio de um ritual chamado *magi a samba*, membres noves realizavam um processo de rompimento com a sua linhagem anterior, passando a se submeter às novas regras do grupo, as *ijila*.

Segundo Deleuze e Guattari (1997/2012), uma máquina de guerra, que não tem a guerra como finalidade, move-se contra a formação de um Estado, contra o seu aparelho de captura, contra a concentração ou acúmulo de poder. Dito de outro modo, contra a concentração de poder no corpo do déspota.

> Não basta afirmar que a máquina é exterior ao aparelho, é preciso chegar a pensar a máquina de guerra como sendo ela mesma uma pura forma de exterioridade, ao passo que o aparelho de Estado constitui sua forma de interioridade que tomamos habitualmente por modelo, ou segundo a qual temos o hábito de pensar (DELEUZE; GUATTARI, 1997/2012, pp. 15-16).

Para a dupla de pensadores brancos franceses, Estado não é uma organização política mais evoluída que sociedades sem Estado. Estados são apenas modos de organização de movimentação do *socius*. Num Estado, o poder é poder de captura do aparelho que visa a uma interioridade; uma manutenção do poder e sua perpetuação por gerações e gerações por meio do corpo do déspota. Sociedades ou grupos que se organizam e movem-se como máquinas de guerra são forças de exterioridade que agem contra a concentração de poder, estimulam a disputa e não tendem ao acúmulo de poder. E neste sentido são sociedades contra-Estado.

No entanto, sociedades que não se organizam em Estados e são contra-Estado o são não em guerra permanente contra organizações estatais diferentes da sua. São contra-Estado mesmo dentro de sua grupalidade, produzindo mecanismo para conjurar a formação de um aparelho de estado em meio ao seu socius, contra a acumulação de poder. Sempre estão prontos para se tornarem outros por sua força de criação, de composição, forma de exterioridade. Prestemos atenção ao que Linda M. Heywood registra:

> Os imbangalas nunca desenvolveram um Estado, nem acreditavam na noção de direito de governar através da descendência de uma linhagem. Em vez disso, honravam uma antepassada fundadora... Qualquer indivíduo Imbangala que seguisse com rigor as ijila, realizasse os rituais necessários e se destacasse na guerra poderia se tornar um líder de seu bando (HEYWOOD, 2019, pp. 125-126).

Percebe-se que a distribuição de poder e liderança num grupo imbangala descrita por Heywood se afirmava não por um direito divino ou transcendente, como nos Estados Brancos e alguns Estados da África negra. O direito à liderança do grupo ou dos grupos imbangalas se fazia por aqueles e aquelas que demonstravam respeito às regras e rituais de grupo e força nas batalhas. Podemos ver aqui que não havia nenhuma relação prévia definida por gênero ou por alguma característica da visualidade do corpo, típico de uma cosmovisão, nem mesmo uma linhagem consanguínea. O que determinava era uma cosmopercepção, uma relação entre sentidos variados – disciplina, inteligência e força, pelo menos. Desse modo, Nzinga pôde se incorporar ao grupo imbangala ao se submeter ao ritual de magi a samba. Com esta aliança, Nzinga aumenta muito seu contingente de exército, se apropria da estratégia militar do kilombo e aproveita-se da temida fama dos imbangalas (HEYWOOD, 2019). Por sua inteligência e força, Nzinga Mbande pode se firmar como grande liderança, desafiando o poder estatal de seu adversário ambundo, Hari a Kiluaji, que se aliou aos invasores portugueses. Nzinga consegue assim expandir sua influência do Ndongo a Matamba.

Não se pode afirmar com certeza que nas organizações política, social e militar dos grupos imbangalas não havia regime de escravização. Sabemos que alguns desses grupos, no início da invasão da costa do Reino de Ndongo, se aliaram aos invasores portugueses, ajudando na captura de pessoas que foram submetidas à escravização. No entanto, o certo é que neste período de aliança com Nzinga, por volta de 1630, os imbangalas já eram vistos como ameaça pelos portugueses, pois, depois de serem diversas vezes trapaceados pelos Brancos, começaram a vê-los como inimigos.

Um dado muito importante é que os registros mais usados e considerados confiáveis (escritos, relatos, documentos, diários, livros etc.) para reconstruir este período da história de África negra subsaariana foram todos produzidos por Brancos e Homens. Dois deles, os monges capuchinhos italianos Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo e Antonio da Gaeta, viveram e conviveram com Nzinga. Muitas das

histórias por eles registradas, disseram ter ouvido da própria Rainha Nzinga, embora não tenham testemunhado os fatos. Por isso, não é difícil ver registrado a desconfiança dos autores em relação ao caráter de Nzinga e a necessidade de explicar a força e a inteligência daquela rainha na liderança de seu povo usando categorias Brancas e fazendo analogias com costumes de reinos europeus comandados majoritariamente por Homens. Analogias como se Nzinga gostasse de se vestir de "homem" ou ser chamada de "rei" e determinar que "homens" se vestissem de "mulher" para servi-la. O certo é que o papa Alexandre VII, em 1660, enviou uma carta na qual reconhecia o Reino de Ndongo-Matamba como um reino cristão. Ele se dirige a Nzinga através de seu nome de batismo, recebido em 1623, D. Anna de Sousa, quando em missão diplomática na ilha de Luanda, ainda no governo de seu irmão, Ngola Mabande. Viveram em seu reino também pessoas brancas. E durante os conflitos entre Ndongo-Matamba com portugueses, se uniu algumas vezes a holandeses, que no mesmo período ocuparam a costa brasileira, próxima, inclusive, à região do Quilombo dos Palmares. Estes acontecimentos e o sabido convívio de monges e missionários cristãos-católicos em terras de Ndongo-Matamba mostram que além de guerreira, como hegemonicamente foi reconhecida pela História, Nzinga parecia invencível por sua grande inteligência e liderança diplomática.

Atravessando o Atlântico, somos postos a pensar o Quilombo dos Palmares como uma forma de conjurar a formação do aparelho de Estado ou seus equivalentes e, por isso, contra todo processo de escravização. Em especial dos corpos anafêmeas negros que escaparam das Casas Grandes & Senzalas para ocupar territórios espalhados por diversos cantos do país, em formações de diferentes territórios quilombolas.

Como em África, estes territórios afastados dos "grandes centros", estavam longe das Casas Grandes. Os quilombos no Brasil localizavam-se em um lugar de difícil acesso: matas fechadas, em serras e montanhas de região fértil, onde tudo que se plantava, colhia. Desde o início, apresentam-se como uma, entre as várias estratégias contra o aparelho de Estado imposto no período da escravização do povo negro e da colonização de Pindorama. Povos inteiros, desterritorializados, se encontram numa nova terra que começava a ser chamada Brasil.

Então,

> Se o nômade pode ser chamado de o Desterritorializado por excelência, é justamente porque reterritorialização não se faz depois, como no migrante, nem em outra coisa, como no sedentário (com efeito, a relação do sedentário com a terra está mediatizada por outra coisa, regime de propriedade, aparelho de Estado...). Para o nômade, ao contrário, é a desterritorialização que constitui sua relação com a terra, por isso ele se reterritorializa na própria desterritorialização. É a terra que se desterritorializa ela mesma, de modo que o nômade aí encontra um território (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 56).

Por sua natureza contra-Estado, nômade, como em África, o quilombo no Brasil se tornou uma forma potente de subtrair os modelos impostos pelo Estado. Os povos que se organizavam neste novo socius com desdobras militares e políticas puseram-se a disputar este território desterritorializado pela invasão Branca, sobretudo, portuguesa. Como em África, ao se moverem pela região que chegaram ao Brasil, escolheram locais estratégicos de modo que permitiam alcançar, enxergar tudo ao seu redor pela posição em que o Quilombo se localizava. Falamos, neste caso específico, do alto da Serra da Barriga, na cidade de União dos Palmares/AL, Brasil. De lá podiam-se ver a quilômetros os invasores se movimentando e, desse modo, antecipar as defesas em uma tentativa de evitar ataques ao povo. Foram tão prósperas e acertadas as estratégias da gente que vivia naquele lugar que aquela sociedade se tornou o maior quilombo existente das Américas, o Quilombo dos Palmares.

Figura 3 – Vista da Atalaia de Acaiene (à esquerda), no antigo mocambo Macacos, na Serra da Barriga. Hoje Parque Memorial Quilombo dos Palmares, parte do município de União dos Palmares/AL

Fonte: Campos, 2019.

Figura 4 – Vista da Atalaia de Acaiene (à direita).

Fonte: Campos, 2019.

Por sua dimensão e duração, aproximadamente 100 anos, o Quilombo dos Palmares foi símbolo de sua época e continua a ser símbolo ainda de resistência negra. A resistência do "negro à escravidão foi característica marcante da história dos africanos nas colônias americanas, e os **escravizados** responderam à exploração com a má vontade, a sabotagem ao trabalho, a revolta ou a fuga para quilombos" (FUNARI, 2012, p. 31, grifo nosso). Palmares, para além de ser um refúgio de ex-escravizades, também foi temido pelos senhores de engenho por sua força de ataque. A antropóloga negra e brasileira Lélia Gonzales, em seu artigo "Racismo e sexismo na cultura brasileira" (1984), lembra que os corpos de Palmares continuam a perturbar o inconsciente Branco da cultura brasileira:

> Que se atente para o fato da permanência de Zumbi no imaginário popular nordestino como aquele que faz as crianças levadas se comportarem melhor. "Se você não ficar quieto, Zumbi vem te pega". Por aí, a gente lembra não só o temor que os senhores de engenho tinham em face de um ataque surpresa do grande general negro (GONZALES, 1984, p. 237).

Como em África, na capitania de Pernambuco, a organização de Palmares impôs medo e insegurança aos Brancos invasores e estatais. E se tornou um problema para insurreições de escravizades por todo o território brasileiro.

Alguns autores que há anos se dedicam a estudar a organização sócio-política dos quilombos, defendem que Palmares foi uma república fora dos modelos Brancos, do Estado conhecido, porque nele não se encontrou indícios de hierarquização por meio da visualidade do corpo, como é caso do grande intelectual negro e brasileiro Abdias Nascimento (1914-2011). Não há provas de que havia hierarquização social baseada em raça ou em gênero, como na cosmovisão que se fundamenta o escravismo transatlântico. O que se sabe é que dentro do quilombo foi possível assegurar a defesa e a sobrevivência de todes contra o colonialismo escravista (FIABANI, 2012). Sabe-se também que mocambos foram chefiados por anamachos (Ganga Zumba e Zumbi) e por anafêmeas (Acotirene, Dandara, Aqualtune), entre outros e outras que lideraram juntos e juntas cada um dos doze mocambos que existiam no entorno de Palmares.

Assim, o Quilombo dos Palmares conviveu com outras tantas organizações sociais que se encontravam no Brasil: povos em diáspora negra, povos originários pindorâmicos, brancos pobres que não possuíam divisas e outres tantes na produção de uma nova organização sócio-política. Não se pode dizer, pois, que Palmares era um Estado, já que não havia um só líder, mas várias lideranças e potenciais lideranças. Pois não havia uma organização de soberania de um ponto sobre os outros, mas uma disputa e a afirmação de lideranças. E inclusive, a conjuração permanente do desejo de formação de um Estado, como é sabido em relação acontecido com Ganga Zumba e que trataremos a diante. Neste sentido,

> A lei do Estado não é a do Tudo ou Nada (sociedades com Estados ou sociedades contra o Estado), mas a do interior e do exterior. O Estado é a soberania. No entanto, a soberania só reina sobre aquilo que ela é capaz de interiorizar, de apropriar-se localmente. Não apenas não há Estado Universal, mas o fora dos Estados não se deixa reduzir à "política externa", isto é, a um conjunto de ralações entre Estados. O fora aparece simultaneamente em duas direções: grandes máquinas mundiais, ramificadas sobre todo o ecúmeno num momento dado, e que gozam de uma ampla autonomia com relação aos Estados (por exemplo, organizações comerciais do tipo "grandes companhias", ou então complexos industriais, ou mesmo formações religiosas como o cristianismo, o islamismo, certos movimentos de profetismo ou de messianismo, etc.); mas também mecanismos locais de bandos, margens, minorias, que continuam a afirmar os direitos de sociedades segmentárias contra os órgãos de poder de Estado (DELEUZE: GUATTARI, 1997/ 2012, p. 24).

Palmares não se organizava enquanto uma Nação, uma raça, um grupo majoritário que esmaga seus grupos minoritários. Os povos palmarinos eram

multiplicidades, prova são os topônimos dos mocambos, em ambundo, língua tupi e português e, por isso, como atenta o trabalho de análise arqueológica de Funari (2012), multiculturais e multirraciais. Por mais que existisse uma liderança, as decisões eram tomadas coletivamente e cada mocambo desempenhava uma função no entorno da sede de Palmares. Estas aconteciam em "*Muxima*", palácio do "rei e rainha de Palmares"; lugar de encontros com líderes dos mocambos, ali se criava estratégias de sobrevivência, resistência, luta; lugar de encontro, onde coletivamente todos os povos decidiam os rumos e a organização desta sociedade chamada Palmares.

Entretanto, eles não viviam em um sistema de subordinação em que o/a chefe/a era o superior e tomava as decisões a sós, e que posteriormente o grupo era comunicado. Pelo contrário, as decisões eram baseadas em convencimento e confiança, o que tornava as decisões mais intensas e ao mesmo tempo mais perigosas e instáveis. Acerca deste outro modo de exercer a liderança sócio-política, dizem Deleuze e Guattari:

> [...] essa situação de chefe cuja única arma instituída é seu prestígio, cujo único meio é a persuasão, cuja única regra é o pressentimento dos desejos do grupo: o chefe assemelha-se mais a um líder ou a uma vedete do que a um homem de poder, e corre sempre o risco de ser renegado, abandonado pelos seus (DELEUZE; GUATTARI, 1997/2012, p. 20).

Como em África, a liderança do grupo era determinada pela força que a liderança demonstrava ter. Não se baseava apenas em critérios transcendentes tampouco na lógica da anatomia do corpo. Em Palmares, ocorria do seguinte modo: "os documentos revelam que todos os moradores reunidos em assembleias escolhem os membros de um conselho. Este, por sua vez, elege um chefe, cujos poderes, apesar de amplos, não dispensam a consulta popular quando estão em jogo decisões cruciais para a vida quilombola" (GENNARI, 2012, p. 38). Embora não tenhamos documentos confiáveis acerca da organização singular de Palmares, já que aos que temos acesso foram produzidos por Brancos, o que se percebe nos poucos registros que persistiram nos documentos, é uma sociedade que não concentra o poder nas mãos de um líder ou de uma linhagem eternamente, tampouco indiscriminadamente. Percebe-se um exercício de confiança, de cobrança e ao mesmo tempo de cooperação. Não é uma "carta branca", entende!?

Para sobreviver em Palmares, palmarines, como chamamos os habitantes dos mocambos, sobreviviam da caça, da pesca, da coleta de frutas e raízes que plantavam na região. Com o passar do tempo, os mocambos foram montando seus diferentes modos de fabricar seus próprios instrumentos de combate (armas, lanças e outros), além daqueles que serviam para o cultivo da terra e do trabalho no campo (GENNARI, 2012, p. 36). Como a terra era produtiva, devido ao solo ser fértil, tudo que se plantava, colhia: feijão, mandioca, milho, batata, legumes, cana-de-açúcar, árvores com diversos tipos de frutas e sabores; além de criar alguns animais para consumo como porco, cabra, bode, galinha entre outros. O artesanato também era um dos pontos fortes das diferentes produções que existiam em Palmares. Escavações arqueológicas dão conta da presença de artesanato tupinambá e cerâmica europeia, além de peças só encontradas na região, que mostra um encontro de diferentes culturas e ao mesmo tempo, a produção de uma singularidade cultural em vias de se fazer (FUNARI, 2012).

Palmares disparava um possível de resistir ao movimento de interiorização do aparelho de Estado colonial, movendo-se como máquina de guerra pelas serras da Capitania de Pernambuco. Infelizmente, alguns palmarines, na ânsia em selar um acordo de paz com quem se interessava em destruir o quilombo, deixaram-se capturar. Ganga-Zumba, um dos líderes do Quilombo, foi o responsável pela tentativa do acordo entre Palmares e a capitania de Pernambuco, deixando-se capturar pela interioridade produzida nas relações de liderança em Palmares. Porém o acordo é fracassado.

Depois, a tentativa de invadir Palmares não ocorreu aos modos planejados pelos portugueses e os povos que habitavam os vários mocambos, muniram-se, articularam-se e conseguiram resistir à invasão inimiga.

É preciso lembrar que, além da articulação, luta, resistência, a localização em que estava situado Palmares, existiam/existem "*atalaias"* (mirantes) que auxiliavam a enxergar, do alto, a quilômetros de distância quando os invasores tentavam se aproximar dos povos que viviam no entorno de Palmares, o que lembra muito os kilombos de África descritos por Fonseca (2018) e Heywood (2019).

Com o fracasso da tentativa de acordo de paz entre Gaga-Zumba e o governo da capitania, toma destaque uma nova liderança. Aquele que ficou conhecido como o maior líder de Palmares, Zumbi, que nasce livre em 1655. Os registros orais dão conta de que Zumbi foi criado pelo padre Antônio de Melo, e deu-lhe o nome de Francisco.

Com ele, aprendeu o latim e outras línguas. Aos quinze anos de idade resolve fugir para o Quilombo de Palmares. Com mais de vinte anos, ele lidera um grupo de palmarines contra as tropas de Fernão Carrilho quando o líder de Palmares, na época, ainda era seu tio Ganga-Zumba (GENNARI, 2012). Sua existência arrasta consigo as anafêmeas que lhe arrodeavam, como Dandara, Aqualtune e Acotirene. Como em África, as anafêmeas em diáspora têm importância e contribuições no protagonismo da história nos quilombos do Brasil. Prova disso é a resistência de seus nomes vivos na memória popular de seus povos.

CONCLUINDO PARA OUTRAS TRAVESSIAS...

Sabemos que a produção acadêmica hegemonicamente é baseada em uma cosmovisão que nos impõe um saber fundamentado em apenas uma visualidade do corpo, o modelo Branco. Muito já se produziu acerca de nossa história de resistência na diáspora negra e ou do Quilombo dos Palmares. Abdias Nascimento (1980/2019) e Beatriz Nascimento (2006), por exemplo, têm contribuições fundamentais para os trabalhos contemporâneos acerca de quilombos, como parte da história de resistência dos movimentos negros de nosso país e fora dele. Beatriz Nascimento, mais especificamente, foi pioneira ao pesquisar as relações entre os kilombos de Angola e o Quilombo dos Palmares que, no século XVII, foi chamado de "Angola Janga", traduzido como "pequena Angola". Estima-se ainda que, entre 1650-1670, apenas da região de Angola, teriam chegado ao Brasil, de 360 mil a 500 mil pessoas escravizadas (BALLESTER, 2017).

Trabalhos como os da socióloga negra nigeriana Oyèrónke Oyěwùmí primeiro nos ajuda a perceber como muitas categorias naturalizadas na academia, como a categoria mulher, que é alienígena para culturas não-Brancas, impedem de perceber outras relações sociais. E depois, como cosmopercepções outras podem nos ajudar a enfrentar as limitações criadas por uma cosmovisão colonial. Como Freire Machado atenta, ao citar Carneiro, o corpo negro é criativo e possui uma potência ainda não explorada em sua intensidade. Nessa direção,

> do dizer é fazer, do viver como ação contínua do pensamento, percebemos a relação outra de nossa existência, de nosso ser desde um tempo outro e uma

> percepção outra da natureza. Sermos de corpo inteiro é ser numa relação intrínseca com a natureza e o tempo tecido pela ancestralidade (FEIRE MACHADO, 2020, p. 39).

Os corpos de Oyěwùmí, de Nzinga e de Dandara são corpos negros inteiros que tecem outros possíveis nos processos de descolonização, na luta antirracista dentro e fora da academia. Uma ancestralidade que nos permite romper com o discurso hegemônico Branco acerca do que se tem produzido na academia sobre nós – na diáspora – e sobre nosses irmães em África. Estes corpos anafêmeas são potentes, embora não perceptíveis aos olhos Brancos e, por isso, Machistas e do Patriarcado. Esta relação – dentro e fora – é que nos permite aproximar percepções que dialogam com corpos negros que emergem em África e na diáspora.

Corpos inteiros que potencializam outros sentidos para além da supremacia da visão. A cosmopercepção rompe com esta lógica hegemônica, única, tomada como Universal. Ela nos coloca diante de outros sentidos, outros corpos, evidenciando o quanto eles expressam um saber genuíno sobre si e sobre outres. Este texto não é construção individual de um narcisismo acadêmico. E sim afirmação coletiva, uma ação contínua do pensamento, uma homenagem à vida-obra de Beatriz Nascimento, interrompida brutalmente por esta sociedade Branca e, por isso, Machista. Beatriz Nascimento, depois de investigar as relações sociais, políticas e militares dos kilombos de Angola e do Quilombo dos Palmares, desejava se dedicar a pesquisar corpos anafêmeas em seus quilombos. A ela e a todes anafêmeas e anamachos que produzem outros possíveis de vida antirracista, dedicamos este trabalho.

Rompimentos outros! Alianças outras! Tempos outros! Possíveis outros!

Axé Miijí![9]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUALUSA, José Eduardo. *A Rainha Ginga – e de como os africanos inventaram o mundo*. 2015. Disponível para fins não comerciais em:

[9] Terminamos com esta saudação em homenagem a Lélia Gonzalez que gostava de encerrar seus textos com saudações de povos de África. Axé é da língua iorubá, típica de povos que habitam o Golfo da Guiné, localizados nos países Nigéria, Benin e Togo. Axé pode ser traduzido como "energia". Miijí, em kimbundo, parte língua do grande grupo linguístico Bantu de povos subsaarianos, localizados em países como Angola, Namíbia, África do Sul, Moçambique significa "grupo de pessoas da mesma origem". Para selar a aliança entre iorubás e ambundos do Brasil!

<https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/359038/mod_resource/content/1/A%20Rainha%20Ginga%20-%20Jose%20Eduardo%20Agualusa.pdf>. Acessado em 18 de junho de 2020.

BALLESTER, Candice dos Santos, [et al]. *Dossiê de Candidatura da Serra da Barriga, Parte Mais Alcantilada – Quilombo dos Palmares a Patrimônio Cultural do MERCOSUL* / São Carlos: Editora Cubo, 2017.

CAMPOS, Marcelo (Fotógrafo). *Vista da Atalaia de Acaiene* (Fotografia). Fotos do arquivo pessoal, União dos Palmares – AL, 2019.

CARNEIRO, Fernanda. Nossos Passos Vêm de Longe. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C (Orgs). *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe.* 2. Ed. – Rio de Janeiro: Pallas / Criola, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *1227 – Tratado de nomadologia: máquina de guerra.* In.: _____. Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2, *Vol. 5*. Tradução Peter Pelbart e Janice Caiafa. São Paula: editora 34, 2012. 2ª edição.

DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

FIABANI, Aldemir. *Mato, palhoça e pilão:* o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532 – 2004). 2 ed. São Paulo: Expressões Popular, 2012.

FONSECA, Mariana Bracks. *Rainha Nzinga Mbandi, imbangalas e portugueses: as guerras nos kilombos de Angola no século XVII*. *Caderno de Pesquisa Cdhis*, Uberlândia, v.23, n.2, jul./dez. 2010. Disponível em http://www.seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/viewFile/7657/7149. Acessado em 24 de outubro de 2017.

FONSECA, Mariana Bracks. *Ginga de Angola: memórias e representações da rainha guerreira na diáspora*. 2018. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. doi:10.11606/T.8.2018.tde-31072018-172020. Acesso em: 2020-02-11. Disponível em https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-31072018-172020/pt-br.php. Acessado em 11 de fev. de 2020.

FREIRE MACHADO, Adilbênia. *FILOSOFIA AFRICANA DESDE SABERES ANCESTRAIS FEMININOS: BORDANDO PERSPECTIVAS DE DESCOLONIZAÇÃO DO SER-TÃO QUE HÁ EM NÓS.* Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S.l.], v. 12, n. 31, fev. 2020. ISSN 2177-2770. Disponível em: <http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/835>. Acesso em: 23 jun. 2020.

FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. *A arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana.* In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio***:** história dos Quilombos no Brasil. 1ª edição. São Paulo: claro Enigma, 2012.

GENNARI, Emilio. *Em busca da liberdade*: traços das lutas escravas no Brasil. 2 ed. São Paulo: Expressão popular, 2011.

GONZALES, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira. In*: *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

HEYWOOD, Linda M. *Jinga de Angola: A rainha guerreira da África*. Trad. Pedro Maia Soares. Posfácio Luiz Felipe de Alencastro. São Paulo: Todavia, 1ª edição, 2019.

HOOK, bell. *Introdução: atitude revolucionária*. In.: *Olhares negros*: raça e representação. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefente, 2019.

MILLER, Joseph. *Poder Político e Parentesco – Os antigos estados Mbundu em Angola.* Luanda: *Arquivo Histórico Nacional*, 1995. Disponível em https://documents.tips/documents/miller-1995-poder-politico-e-parentesco-os-antigos-estados-mb.html. Acessado em 05 de novembro de 2017.

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: documentos de uma militância Pan-Africanista*. 3 ed. rev. São Paulo: Editora Perpesctiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 1980/2019

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In.: RATTS, Alex. *Eu sou atlântica sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. Instituto Kuanza, Impressão Oficial: São Paulo, 2006. Disponível em https://www.academia.edu/36697943/NASCIMENTO_Beatriz._O_conceito_de_quilombo_e_a_resist%C3%AAncia_cultural_negra._In_RATTS_Alex._Eu_sou_Atl%C3%A2ntica. Acessado em 23 de jun. 2020.

OLIVEIRA, Julvan Moreira de. *Descendo à mansão dos mortos... o mal nas mitologias religiosas como matriz imaginária e arquetipal do preconceito, da discriminação e do racismo em relação a cor negra*. 261f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2000.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects* in: OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *The invention of women***:** making an African sense of western gender discourses. [Visualizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos] Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p. 1-30. Tradução para uso didático de wanderson flor do nascimento.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *DIVINIZANDO O CONHECIMENTO:* A QUESTÃO DO HOMEM EM IFÁ. Tradução realizada por Aline Matos da Rocha, como parte da dissertação de mestrado em Filosofia intitulada A corporal (idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder: uma relação entre Oyěwùmí e Foucault, defendida na Universidade Federal de Goiás, em 2018. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_divinizando_o_conhceimento_-_a_quest%C3%A3o_do_homem_em_if%C3%A1.pdf.> Acessado 23 de jun. 2020.

SODRÉ, Muniz. *A Verdade Seduzida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

VASINA, Jan. *A África Equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados.* In.: UNESCO. *História geral da África*, IV: África do século XII ao XVI / editado por Djibril Tamsir Niane. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

TRINDADE, Solano. *Poemas negros*. Recife: Edição do autor, 1936.

Recebido 03/07/2020

Aprovado em 22/07/2020