

NATUREZA NO COSMOSENTIR BANTU E A QUESTÃO AMBIENTAL

NATURE IN COSMOSENTIR BANTU AND THE ENVIRONMENTAL ISSUE

LA NATURALEZA EN COSMOSENTIR BANTU Y EL PROBLEMA AMBIENTAL

Paula Regina de Oliveira Cordeiro

Doutoranda em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia (UFBA). Professora Substituta no Departamento de Geografia da Universidade do Estado da Bahia. Membro dos Grupos Costeiros (UFBA), NEA (UFRB), NEG (UNEB). paulareginacordeiro@gmail.com

Resumo

A presença Bantu no Brasil contemporâneo é algo inegável e junto à presença das pessoas vem também suas experiências, fruto de mais de 3,500 anos no continente Africano. Destaque nesse artigo é a relação estabelecida pelos Bantu com a natureza. Essa não é vista como algo separado, como quer nos fazer crer o pensamento ocidental, mas como integrante à vida e suas dinâmicas. A natureza enquanto sagrada nos permite também compreender os conflitos ambientais e territoriais que estão em curso nas comunidades de origem Africana no Brasil contemporâneo. A partir da afrocentricidade acreditamos que esse artigo é um passo para compreender o cosmoentir Bantu no que se refere à sua relação com a natureza.

Palavras-chave: Natureza, Bantu, África

Abstract

The Bantu presence in contemporary Brazil is undeniable and along with the presence of the people comes their experiences, the fruit of more than 3,500 years on the African continent. Highlighted in this article is the relationship established by the Bantu with nature. This is not seen as something separate, as Western thought makes us believe, but as part of life and its dynamics. Nature as sacred also allows us to understand the environmental and territorial conflicts that are taking place in communities of African origin in contemporary Brazil. Based on Afrocentricity, we believe that this article is a step towards understanding the cosmoentir Bantu with regard to its relationship with nature.

Keywords: Nature, Bantu, Africa

Resumen

La presencia bantú en el Brasil contemporáneo es innegable y junto a la presencia del pueblo vienen sus vivencias, fruto de más de 3.500 años en el continente africano. Destaca en este artículo la relación que establecen los bantús con la naturaleza. Esto no se ve como algo separado, como nos hace creer el pensamiento occidental, sino como parte de la vida y su dinámica. La naturaleza como sagrada también nos permite comprender los conflictos ambientales y territoriales que se están produciendo en las comunidades de origen africano en el Brasil contemporáneo. Con base en el afrocentrismo, creemos que este artículo es un paso hacia la comprensión del cosmoentir bantú en lo que respecta a su relación con la naturaleza.

Palabras clave: naturaleza, bantú, África

Introdução

A natureza é, sem dúvida, um dos conceitos chaves da geografia. Um conceito que está presente em toda a constituição dessa ciência. A natureza está também nos centros dos

debates da contemporaneidade. A sua situação e conservação pode ser analisada a partir de várias cosmosensações (OYĚWÙMÍ, 2002).

Desde a constituição do sistema-mundo moderno-colonial, em 1492, que a degradação dos recursos naturais e culturais vem tomando dimensões planetárias, como se pode observar com a devastação de grande parte da Mata Atlântica no Brasil, assim como com o genocídio das populações originais tanto na América como na África.

Com o avanço da destruição da natureza, a chamada crise ambiental ganha evidência em 1960, refletindo naquele momento a irracionalidade ecológica dos padrões dominantes de produção e consumo e marcando os limites do crescimento econômico. A partir desse momento as discussões sobre natureza e desenvolvimento, bem como sobre os problemas ambientais passam a ser tratados a partir de uma perspectiva global, tendo como marco a Conferência na cidade de Estocolmo na Suécia organizada pela Organização das Nações Unidas (ONU) cujo o tema fora: “Meio Ambiente e Desenvolvimento”.

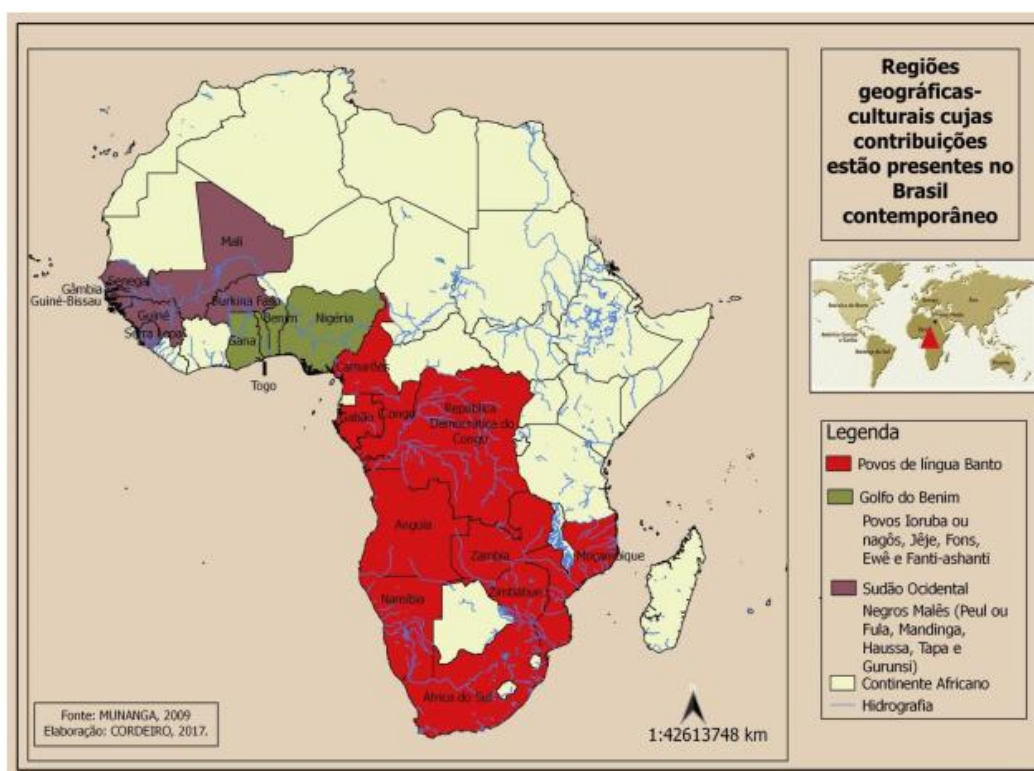
A perspectiva de analisar a natureza a partir de um olhar universalista é passível de críticas, pois essa proposta global desconsidera os diferentes lugares e territórios, bem como estabelece uma pretensa universalização no entendimento de natureza, negando, portanto, diversas cosmosensações.

A geografia por sua vez tem papel fundamental para desvelar a particularidade nas cosmosensações sobre natureza e os impactos destas nas dinâmicas da superfície da terra: “Não podemos perder de vista que a geografia é a área do conhecimento que tem o compromisso de tornar o mundo e suas dinâmicas compreensíveis para a sociedade” (ANJOS, 2010, p.3). Sendo a análise espacial fundamental para compreender a geopolítica da natureza hoje: “Parece óbvio que um conhecimento que lida com questões atinentes a problemas ecológicos e, por conseguinte, que remetem à superfície da terra, não pode prescindir de conceitos espaciais” (SOUZA, 2019, p.35).

A partir das experiências de pesquisa realizadas em contextos de conflitos territoriais que têm a apropriação privada da natureza como centralidade, a proposta desse artigo é de entender a natureza a partir da cosmosensação Bantu e de como essa cosmosensação pode nos auxiliar a repensar a relação com a natureza, na quais determinadas seres humanos não se arvorem a prerrogativa de reinar sobre o planeta.

2. A natureza somos nós e tudo o que existe

Os Bantu são formados por vários povos que falam línguas que têm uma mesma origem; estabeleceram sociedades na maior parte da África Subsaariana e, junto com os povos do Golfo do Benim e do Sudão Ocidental, compõem as três regiões geográficas cujas contribuições estão presentes do Brasil contemporâneo (mapa 1) (MUNANGA, 2009).



Mapa 1 – Regiões geográficas-culturais cujas contribuições estão presentes no Brasil contemporâneo

Os Bantu, no entanto, foram os primeiros africanos sequestrados do continente e continuaram sua diáspora forçada até o fim do tráfico de seres humanos oriundos da África, como constado na minha dissertação de mestrado:

A chegada de povos africanos, em sua maioria de origem étnico-linguístico bantu, determinaria muito mais do que as características econômicas da Bahia [do Brasil]. Suas formas de organização social, sua língua, hábitos e manifestações culturais ficaram cravados nos corpos, na formação, cosmovisão e organização territorial que compõem toda essa região (CORDEIRO, 2018, p. 43-44).

A formação da sociedade brasileira se dá a partir da articulação hierárquica entre os africanos escravizados, os europeus escravizadores e os indígenas ora escravizados ora em condição de servidão. O pensamento moderno, incluindo o pensamento geográfico moderno, é fundado no contexto de desestabilização de diversas organizações espaciais para a fundação e consolidação da Europa como centro geopolítico do mundo:

O movimento histórico das grandes navegações, deve ser entendido como uma consequência direta do processo geográfico de dominação territorial desenvolvido, amadurecido e implementado pelo continente europeu. O horizonte geográfico das terras emersas vai ser ampliado de forma significativa pelos novos encontros de culturas, identidades e territorialidades. Como resultado, o mapa do mundo vai ser profundamente modificado nos séculos XV, XVI, XVII, XVIII E XIX, sobretudo pelos novos territórios a ele incorporado e as “novas” fronteiras constituídas e impostas. Este período da história dos seres humanos vai se caracterizar por uma nova fase de relações entre estes e a natureza. Os trópicos eram vistos pelo europeu como um mundo que poderia lhe oferecer um conjunto de produtos que não existiam no seu continente e esta estratégia representava um estímulo à política mercantilista, ao desenvolvimento do capitalismo comercial e ao fortalecimento do Estado (ANJOS, 2010, p. 4).

Fato é que a Europa do início do colonialismo é:

(...) um continente vivendo crises de valores e de ajustamento social. O desenvolvimento da burguesia, que começa a controlar a economia através do capital financeiro e de um comércio assentado no valor da acumulação de dinheiro, retoma os valores da Grécia clássica e da Roma imperialista, ambas sociedades caracterizadamente escravistas” (LUZ, 2013, p.118).

A emergência da modernidade consolida a base para as ideologias formadoras do novo ideal de humanidade. Essa humanidade é aventureira e seus princípios e valores são construídos a partir da busca incessante por poder e notoriedade. As tradições religiosas camponesas são perseguidas e demonizadas. Sem referências de ancestralidade, a riqueza do dinheiro é o horizonte único a ser alcançado, o dinheiro vira o grande Deus:

(...) o equivalente geral que condensa em sua representação a anulação de todos os demais valores, seja da própria tradição tribal europeia, seja dos valores de outras sociedades de outros continentes, nas quais o valor da moeda restringe-se a medir a troca e a circulação de mercadorias (LUZ, 2013, p.118).

A ciência moderna tem Descartes como um de seus maiores expoentes, segundo Renato Nogueira Jr: “Descartes, vai propor uma diferença substancial entre o ser humano e a natureza, além de advogar o dualismo entre alma e corpo.” (NOGUEIRA JR, 2009, p.83). É sobre essa influência que as ciências vão orientar seus conceitos: para a separação entre a humanidade e a natureza. Segundo Carlos Walter Porto-Gonçalves (2013) essa separação foi fundamental para estender a degradação da natureza. A degradação chega a tal ponto que,

como dissemos anteriormente, a partir da década de 1960 os problemas oriundos dessa cosmo-sensação fragmentária clamam por propor soluções para contornar o avanço dos chamados “problemas ambientais”.

A partir da década de 1960, portanto, a discussão sobre o meio ambiente gravitou em torno de dois problemas básicos: (1) o problema da escassez dos recursos naturais e energéticos e a (2) questão demográfica. Joan Martínez Alier (2007) estabeleceu a existência de 3 correntes principais que, a partir de suas especificidades vão conformar os debates a partir do movimento ambientalista: o culto ao silvestre, o evangelho da ecoeficiência e o ecologismo dos pobres.

O culto ao silvestre é a defesa da natureza intocada e tem como representação John Muir e o Sierra Club dos Estados Unidos:

O “culto ao silvestre” não ataca o crescimento econômico enquanto tal, colocando em discussão uma “ação de retaguarda”, que visa a preservar e manter o que resta dos espaços da natureza original, situados fora da influência do mercado. A principal proposta política dessa corrente do ambientalismo consiste em manter reservas naturais, denominadas parques nacionais ou naturais, ou algo semelhante, livres da interferência humana. Essa corrente foi também denominada como preservacionista (ALIER, 2007, p.17).

Em contraposição aos preservacionistas há a corrente que defende a conservação dos recursos naturais. Diegues (2001) considera esta corrente como aquela que encontra uma sintonia entre homem e natureza, ou seja, prega a racionalização no uso dos recursos naturais, prevenindo-se contra os desperdícios e propondo a democratização na utilização da natureza. Essa corrente é em grande parte incentivada pelo engenheiro florestal Pinchot:

Na sua concepção a natureza é frequentemente lenta e os processos de manejo podem torná-la eficiente; ele acreditava que a conservação deveria basear-se em três princípios: o uso dos recursos naturais pela geração presente; a prevenção de desperdícios; e o uso dos recursos naturais para benefício da maioria dos cidadãos. (DIEGUES, 2001, p.40)

Essas ideias foram precursoras do que hoje se chama de “desenvolvimento sustentável”. Como afirma Nash, o conservacionismo de Pinchot foi um dos primeiros movimentos teórico-práticos contra o “desenvolvimento a qualquer custo”. A grande aceitação desse enfoque reside na ideia de que se deve procurar o maior bem para o benefício da maioria, incluindo as gerações futuras, mediante a redução dos dejetos e da ineficiência na exploração e consumo dos recursos naturais não renováveis, assegurando a produção máxima sustentável.

Essa corrente é chamada por Martinez Alier (2007) do “evangelho da ecoeficiência” e sua atenção está direcionada para os impactos ambientais ou riscos à saúde decorrentes das atividades industriais, da urbanização e da agricultura moderna.

Porto-Gonçalves (2013) afirma que a partir dos anos 1980 certos protagonistas que, a princípio, não estavam previstos para entrar em cena, como os seringueiros da Amazônia brasileira, as populações indígenas milenares da América Latina e Caribe, da Índia, camponeses e afrodescendentes por todo o mundo, ganham um relevo cada vez mais significativo.

Assim, o debate ambiental começa cada vez mais a escapar dos ambientalistas globais. Entretanto, se as vozes dessas populações ecoam no ambientalismo, como acabamos de assinalar, também passa a interessar cada vez mais aos degradadores, sobretudo o setor empresarial e, entre esses, as grandes corporações transnacionais.

Em todos os fóruns internacionais onde se debate a questão ambiental, os anos 1990 marcam uma inflexão em direção à lógica mercantil, à lógica empresarial:

A questão conceitual aqui é cristalina quando explicita a contradição entre meio ambiente a lógica do livre comércio quando visto do prisma do conceito de território. O meio ambiente é o lugar onde não só se produz, mas também onde se mora. Considere-se que todo processo de produção não só produz coisas a serem usufruídas, mas também rejeitos (fumaça, calor, rejeitos líquidos e sólidos) que não circulam entre as fronteiras, tal e como as mercadorias, como quer o livre comércio. Muitos dos rejeitos ficam e, assim, tornam-se parte do ambiente de quem fica no lugar, em benefício daqueles que só querem os proveitos que, geralmente, estão fora do lugar. Eis a razão pela qual a legislação ambiental é sempre estrangida pela lógica do livre comércio. Por isso querem o fim dos territórios, como se pudesse existir uma sociedade ageográfica. (PORTO-GONÇALVES, 2013, p. 288).

Aqui a degradação ambiental se manifesta como sintoma de uma crise de civilização, marcado pelo modelo de modernidade regido pelo predomínio do desenvolvimento da razão tecnológica sobre a organização da natureza. A questão ambiental problematiza as próprias bases da produção; aponta para a desconstrução do paradigma econômico da modernidade e para a construção de futuros possíveis, fundados nos limites das leis da natureza, nos potenciais ecológicos, na produção de sentidos sociais e na criatividade humana.

Talvez revisitando conhecimentos não-europeus possamos nos tornar capazes de definir uma realidade que não privilegie a separação entre a natureza e a humanidade, que tem provado ser tão negativa para milhões de pessoas do planeta.

3. Em busca da cosmosensação Bantu da natureza

Nas tradições africanas como as Iorubá e Bantu, a natureza possui um valor fundamental para a manutenção da vida na comunidade. Renato Nogueira Jr. afirma que:

(...) a natureza diz respeito ao conjunto de todos os seres. No caso da língua iorubá, a palavra *Éda* significa Natureza inclui humanos, (outros) animais, vegetais, minerais, todos os elementos constituintes do cosmos. O que desenha, sem dúvida, uma perspectiva não utilitarista sobre a natureza (NOGUEIRA JR, 2009, p.84).

Para as sociedades Bantu a desintegração e a separação com a Natureza constituíram para o homem-mulher africano o obstáculo do desenvolvimento integral do *munthu*, que significa ser humano em kimbundu: “O homem-mulher participa e faz parte da grande família que compreende os ancestrais, os vivos e os que hão de vir no tempo potencial” (DOMINGOS, 2011, p.3). A natureza é então sacralizada. Nei Lopes (2008) afirma que:

(...) do ponto de vista das relações com a natureza, muitas concepções dos africanos bantu encontraram eco nas ideias dos índios brasileiros, fazendo surgir aqui, uma filosofia peculiar que se expressa hoje na religiosidade, em muitas técnicas, em inúmeros folgedos e, principalmente, em certos conceitos ligados à terra, às árvores, aos rios e mananciais. Isso porque, no sistema das concepções filosóficas dos povos bantos, assim como no dos índios brasileiros (ao que nos consta), o culto aos antepassados se reveste de fundamental importância (LOPES, 2008, p.196).

Afirma ainda Nei Lopes que, para a unanimidade das sociedades do grande grupo étnolinguístico bantu, todos os seres da natureza, inclusive plantas e animais, são sempre entendidos como forças vivas, em processo, nunca como entidades estáticas:

Essas forças vitais, por sua vez, formam uma cadeia, da qual toda pessoa constitui um elo, vivo e passivo – ligado em cima aos elos de sua linhagem ascendente (seus ancestrais) e sustentando abaixo a linhagem de seus descendentes (LOPES, 2008, p.196).

A natureza é sacralizada, a terra é sacralizada, até mesmo uma terra estrangeira é, pois há a possibilidade de esta ter sido moradia de um ancestral. Da mesma forma todos os elementos da natureza são sagrados: a água manifesta nos rios, mares e na chuva o são “não apenas por sua aplicação econômica, mas principalmente por ela terem servido, um dia, aos antepassados hoje venerados como ancestrais.” (LOPES, 2008, p. 197).

Esse era também o entendimento dos povos originários do Brasil, aqui a relação com a natureza não se trata “ (...) de falar sobre a relação que o indivíduo deve ter com o meio ambiente, não se tratava do discurso liberal do preservacionismo, mas de agir de tal maneira que o elemento natural (...) se tornasse parceiro do homem num jogo em que cosmos e mundo

se encontram” (SODRÉ, 1988, p.40). Nesse sentido, africanos Bantu e indígenas não estavam preocupados com o valor matemático orientado para o lucro, mas sim, os interessava a conservação dessa natureza pois ali, além de fonte de subsistência, era a terra dos ancestrais e deveria se tornar a terra de sua descendência.

Acreditamos, a partir de Bispo (2019), que seja essa estreita relação dos povos de lógica cosmovisiva, politeísta com os elementos da natureza, quer dizer, a sua relação respeitosa, orgânica e biointerativa (BISPO, 2019) com todos os elementos vitais, uma das principais chaves para compreensão de questões que interessam a todas e a todos. Pois sem a terra, a água, o ar e o fogo não haverá condições sequer para pensarmos em outros meios.

O Nkisi é a principal divindade dos povos Bantu no Brasil e representa a manifestação dos elementos da natureza; dessa forma em África ou na diáspora, o povo Bantu interage com suas Deusas e Deuses e os elementos da natureza presentes em seus territórios e:

(...) encontram ali todas as condições naturais e biointerativas para viverem satisfatoriamente, não precisando invadir territórios alheios, podendo sim visitá-los, buscando sempre se adequar ou interagir com os povos dos outros territórios durante o período de visitação. Às vezes podem até ficar nos territórios visitados, se para isso houver comum acordo (BISPO, 2019, p.74).

A experiência Bantu se apresenta como uma colaboração do homem-mulher com a natureza através da relação orgânica de todas as forças existentes no Cosmos. Desta forma a pessoa está reconciliada consigo mesma, com sua história, seus antepassados, sua linhagem, seus contemporâneos étnicos e sua comunidade. A experiência de separação, desintegração, isolamento é rejeitada categoricamente na sua concepção. A pessoa se aproxima de “Nzambi”, Deus. Ela não pode se separar dela mesmo nem dos outros elementos da natureza.

A pessoa existe a partir da relação estabelecida no universo, influenciada pela ordem dos seres naturais. Esta finalidade independe dos anseios da pessoa, faz parte da ordem social em comunidade, como expresso na filosofia ubuntu: “eu sou porque nós somos”. Se no Ocidente, as pessoas dão sentido à sua existência a partir do seu acúmulo financeiro, de títulos familiares, hereditários, pelo poder religioso baseado em doutrinas filosóficas e mitológicas, na cultura Bantu existe a inseparabilidade parental entre a pessoa e a natureza, entre a comunidade e a natureza. A comunhão com a natureza é um fundamento do viver Bantu. Numa apreensão Bantu,

(...) na relação entre o homem e a natureza, o indivíduo não é um sujeito abstrato, separado, independente das condições ecológicas da sua existência. O indivíduo não está separado das condições genealógicas e de seus pressupostos míticos, místicos, mágicos ou religiosos da terra. O ponto de partida desta apreensão é a integração da pessoa na natureza. (DOMINGOS, 2011, p.8)

Há na relação entre a pessoa e a natureza traços vivos da existência da ligação não utilitária da natureza, essa é uma ligação concreta e é caracterizada pela indissociabilidade entre um e outro; há uma relação harmoniosa oriunda da vida em comunidade entre a pessoa e a natureza. Os valores de subsistência produzem uma relação vital que associa a pessoa a natureza, como afirma Sobonfu Somé, filósofa da sociedade Dagara, de Burkina Faso:

Talvez a forma de começar a caminhar na direção de uma vida íntima saudável seja reconhecer o divino em tudo. Quando entendemos que a terra na qual caminhamos não é apenas sujeira, que as árvores e os animais não são apenas fontes para nosso consumo, então podemos começar a nos aceitar como espíritos, vibrando em uníssono com todos os outros espíritos à nossa volta (SOMÉ, 2003, p.95).

É na natureza que se organizam as hierarquias sociais. Nessa relação é constituído o título de mestre da terra, que é a manifestação da conservação entre os ancestrais e as gerações dos vivos; assegurando a reprodução da inscrição sobre o lugar. A preocupação da pessoa se manifesta em práticas que conservem a natureza para que essa seja sua morada e fonte de vida material e espiritual, honrando seus ancestrais e sua descendência. Essa concepção da natureza forja um estatuto da terra que obedece a concepções diferentes da ocidental. Se a natureza é a fonte da vida, está diretamente associada à Criação e essa sacralização da natureza implica na impossibilidade de sua apropriação como simples bem privado. Cada utilização por parte da pessoa da natureza exige dela rituais específicos de aliança com os guardiões invisíveis, como os Nkisis no Brasil e em África, pois, eles se encontram ligados a essa natureza.

Já para o ocidental, de uma maneira geral, o projeto maior da vida é dominar e transformar a natureza e obter o proveito, o capital, o poder econômico a todo custo. E o objetivo desse esforço nesta lógica utilitarista é, muitas vezes, impor e ostentar o seu “status social” na sociedade, sempre com a arte de vencer sem ter a razão.

4. Considerações finais: Sentindo durante o caminhar

Nesse sentido reconhecemos a pluriversalidade (RAMOSE, 2011) como possibilidade de sular a nossa análise. A pluriversalidade é uma proposta de contraposição à universalidade científica: “Do ponto de vista da pluriversalidade de ser, a filosofia é a multiplicidade das filosofias particulares vividas num dado ponto do tempo” (RAMOSE, 2011, p.11).

O paradigma da afrocentricidade será basilar para essa proposta, por se tratar “de um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (ASANTE, 2009, p. 93). A afrocentricidade nos permite colocar os africanos, no caso desse artigo, os africanos Bantu no centro da análise e não mais “atuando na margem da experiência eurocêntrica” (ASANTE, 2009, p.93).

Para Ama Mazama, “(...) o que define a afrocentricidade é o papel crucial atribuído à experiência social e cultural africana como referência final” (MAZAMA, 2009, p. 117). Ao deslocar a experiência Bantu da margem da compreensão sobre o conceito de natureza, estamos atuando para compreender essa experiência cosmo-sensível como central. Ao colocar os valores Bantu no centro, nosso trabalho, em conformidade com a afrocentricidade, espousa “a cosmologia, a estética, a axiologia e a epistemologia que caracterizam a cultura africana” (MAZAMA, 2009, p.117). Ao pensar com Diop (2014), afirmamos a existência de uma unidade cultural africana, sendo identificadas por Maulana Karenga algumas características centrais das culturas africanas:

- 1) centralidade da comunidade; 2) respeito à tradição; 3) alto nível de espiritualidade e envolvimento ético; 4) harmonia com a natureza; 5) natureza social da identidade individual; 6) veneração dos ancestrais; 7) unidade do ser. (KARENGA, 2003 apud MAZAMA, 2009, p.117).

Como já conversamos, a crise ambiental vivenciada contemporaneamente tem início com o surgimento e consolidação do mundo moderno-colonial. Vários autores (PORTO-GONÇALVES, 2013; ALIER, 2007) reconhecem a necessidade de buscarmos formas de pensar a natureza sob uma perspectiva civilizatória que não tenha como pressuposto o acúmulo fossilista de riquezas.

Nesse sentido, a cosmo-sensação Bantu pode contribuir para desvelarmos essas formas de ser e estar no mundo. Pois os Bantu possuem relação indissociável e interdependente com a natureza, esta relação não utilitária compõe fundamentalmente a harmonia em seus modos de vida (DIOP, 2014). Um dos elementos mais marcantes dessa cultura é a harmonia com a

natureza na construção do cotidiano. Por exemplo, na sociedade Basotho, também conhecida como suthu ou suto, estabelecida nos altos campos da África Austral, principalmente na África do Sul e Lesoto, as habitações são construídas pelos homens e os murais de padrões geométricos são pintados pelas mulheres, dando vida à arte Litema (figuras 1-3). Os padrões geométricos da arte Litema são feitos em formas de mandalas e são orações pintadas, endereçadas aos antepassados e apelando para a estação chuvosa. Quando a chuva vem, lava os desenhos dos murais, que são substituídos ou rejuvenescidos no ano seguinte.

Figuras 1, 2 e 3 – Habitação Basotho e arte Litema



Fonte: DICHEIRO, 2020.

A sociedade Basotho permite demonstrar a interdependência do modo de vida com a natureza. Além da intermitência da arte Litema que anuncia a tão pedida chuva, a pigmentação utilizada no preparo das tintas é extraída da natureza, de acordo com cada época do ano, oriunda de flores, frutos, raízes, folhas e sementes. Há outras sociedades Bantu em que a prática habitacional está intimamente relacionada aos ciclos da natureza, citamos como exemplo as sociedades Kassena de Burkina Faso e Ndebele da África do Sul e de Zimbabwe (COURTNEY-CLARKE, 1986 & 1990), afirmamos ainda a existência de outras sociedades não oriundas do tronco étnolinguístico Bantu que possuem essa experiência, podemos citar aqui a sociedade Soninké do grupo étnolinguístico mandinga, da região do Senegal, Guiné, Mali, Gâmbia e Mauritânia (figura 4); e a sociedade Oualata, no sul da Mauritânia (figura 5).

Figuras 4 e 5 – Experiências de arquitetura africana



Fonte: Courtney-Clarke, 1990.

As Sociedades Bantu e Africanas (DIOP, 2014) ao chegaram ao Brasil mantiveram sua relação harmoniosa com a natureza. São essas populações uma das que mais enfrentam conflitos com grupos que pretendem privatizar a natureza, algo impensado para essas comunidades e para as sociedades Bantu. Acredito que nesses lugares estão as possibilidades de repensar o conceito de natureza.

Referências bibliográficas

ALIER, Joan Martínez. **O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração**. Trad. Mauricio Waldman. São Paulo: Contexto, 2007.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **A geografia do Brasil Africano, o Congo e a Bélgica, uma aproximação**. Revista Eletrônica: Tempo - Técnica - Território, v.1, n.3, p. 1-25, 2010.

ASANTE, Molefi Kete. Afroncentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: 2009.

CORDEIRO, Paula Regina de Oliveira. **Essa terra é para filh@s e net@s não vende e não pode trocar: a disputa entre o território tradicional quilombola-pesqueiro de Rio dos Macacos e o território militarizado da Marinha do Brasil**. Dissertação (Mestrado - Geografia). Universidade Federal da Bahia, POSGEO, UFBA, 2019.

Courtney-Clarke, Margaret. **Ndebele: The art of an African tribe**. New York: Rizzoli, 1986.

Courtney-Clarke, Margaret. **African Canvas: The art of west african women**. New York: Rizzoli, 1990.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'Ana. **O mito moderno da natureza intocada**. 3. ed. São Paulo, SP: HUCITEC, 2001.

DIOP, Cheikh Anta. **A Unidade Cultural da África Negra. Esferas do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica**. Luana: Edições Mulemba; Portugal: Edições Pedago. 2014.

DOMINGOS, Luis Tomas. A visão Africana em Relação à Natureza. ANAIS DO III ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH -Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011.

KARENGA, Maulana. A função e o futuro dos estudos africana: Reflexões críticas sobre sua missão, seu significado e sua metodologia. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: 2009.

LOPES, Nei. Bantos, índios, ancestralidade e meio ambiente. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Guerreiras de natureza: Mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

LUZ, Marco Aurelio. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira**. 3.ed. Salvador, BA: EDUFBA, 2013. (NOGUEIRA JR, 2009, p.83)

MAZAMA, Ama. A afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: 2009.

OYĒWUMÍ, Oyèrónkẹ. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. 5. ed. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2013.

RAMOSE, M; **Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana**. Tradução: Dirce Eleonora Nigro Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. In: Ensaio Filosóficos, Volume IV, out. de 2011

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos: Modos e significações**. 2ª. ed. rev. Brasília: Ayô, 2019.

SILVA, Catia Antonia da. **Política pública e território: passado e presente da efetivação de direitos dos pescadores artesanais no Brasil**. Rio de Janeiro: Consequência, 2015.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro, RJ: Vozes, 1988.

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar**. São Paulo: Odyseus, 2003.

SOUZA, Marcelo Lopes. **Ambientes e territórios: uma introdução à ecologia política**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.