

ESPECIARIA

Cadernos de Ciências Humanas,
v. 23, ano 2026 | ISSN: 2675-5432
Editor-chefe: **Dr. Ademar Bogo**

Oceano Kalunga: renomear o Atlântico nas Águas do Sul-Sul

Augusto Rodrigues da Silva Junior

Professor Associado III de Literatura Brasileira na Universidade de Brasília. Professor e Pesquisador permanente no Programa de Pós-graduação em Literatura (POSLIT/UnB) e no Programa de Pós-graduação em Letras e Artes (PPGLA/UEA).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6780-9731>



Recebido em: 30/11/2025
Aprovado em: 22/05/2026
Publicado em: 27/08/2026

Declaração de uso da inteligência artificial

Durante a redação deste artigo, não foram utilizadas ferramentas de inteligência artificial em nenhuma etapa do processo. Todas as ideias, análises e interpretações são de autoria dos(as) pesquisadores(as), que assumem integral responsabilidade pelo conteúdo. Esta prática está em conformidade com os princípios de integridade acadêmica e das boas práticas editoriais.

Oceano Kalunga: renomear o Atlântico nas Águas do Sul-Sul

Augusto Rodrigues da Silva Junior¹

Resumo

Este texto propõe uma reinterpretação do Atlântico a partir da palavra Kalunga. Mais especificamente, movimenta o conceito de Oceano Kalunga para pensar a geopoiesia nas cosmologias, experiências e vivências Sul-Sul que se espraiam entre Angola e Brasil. Contra a visão eurocentrada de “Atlântico civilizatório”, evidenciam-se violências coloniais: etnocídios nas diásporas dentro da grande diáspora que estrutura um mundo afro-brasileiro. Nesse contexto, a noção de kalunga, chave metodológica, ontológica e raizamática significa oceano, mar, morte, travessia. Nomeia, também, a maior comunidade remanescente de quilombo do Brasil – os Kalunga. Situada no Cerrado (longe das águas coloniais), situa-se na divisa entre Goiás e Tocantins (corredor da geopoiesia). Em diálogos

¹ Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPQ – nível C. Professor Associado III de Literatura Brasileira na Universidade de Brasília (UnB). Professor e Pesquisador permanente no Programa de Pós-graduação em Literatura (POSLIT/UnB) e no Programa de Pós-graduação em Letras e Artes da Universidade do Estado do Amazonas (PPGLA/UEA). Fez letras e mestrado na Universidade Federal de Goiás (UFG). Doutorado em Literatura Comparada na Universidade Federal Fluminense (UFF) e pós-doutoramento na Universidade do Minho (Braga/Portugal) e na Universidade de São Paulo (USP). Atualmente faz Estágio Pós-Doutoral no ISCED-Sumbe (Angola). Faz parte do Projeto “Relações Brasil e Angola no espaço escolar: desafios e estratégias para a educação literária em seus contextos de produção e mediação”; apresentado à Chamada Pública MCTI/CNPq n.º 16/24.

com Paxe e Machado, Gilroy e Mbembe, Leda Martins e Carlos Brandão, vocalidade e territorialidade constituem *rexistência* e elaboração simbólica. Na geopoética, a raizama renomeia. Esse ato permite que terra, quilombo, luta e corpo coletivo possam falar. Renomear o mar, que tem gosto de sal e de sangue, invoca ancestralidade, liberdade e criatividade nos saberes afrodiaspóricos de Brasis liminares.

PALAVRAS-CHAVE: Kalunga; Oceano Kalunga; Geopoética; Diásporas, Eixo Sul-Sul.

Abstract

This research article reinterprets the Atlantic through the word Kalunga, mobilizing the concept of the Kalunga Ocean to think South-South cosmologies, experiences, and lifeworlds that flow between Angola and Brazil. Challenging the Eurocentric idea of a “civilizing Atlantic,” the text illuminates the colonial violences and ethnocides that shaped diasporas within the larger Afro-Atlantic diaspora. As a methodological, ontological, and raizamatic key, *kalunga* signifies ocean, sea, death, and passage—and also names Brazil’s largest remaining quilombola territory, Kalunga, located in the Cerrado, far from the colonial shore. In dialogue with Paxe and Machado de Assis, Gilroy and Mbembe, Leda Martins and Carlos Brandão, the article shows how vocality and territoriality sustain *rexistence* and symbolic elaboration. Within geopoetics, *raizama* re-names and reorients: it allows land, quilombo, struggle, and collective bodies to speak. Renaming the sea—tasting of salt and of blood—invokes ancestry, freedom, and the creative power of Afro-diasporic knowledges that emerge from liminal brasis.

KEYWORDS: Kalunga; Kalunga Ocean; Geopoetics; Diasporas; Transatlantic routings.

Introdução: você deságua em mim, eu oceano

EXACTAMENTE PERDIA MARGEM

A idade antes contudo aflora recomendo o mundo
o mapa outros amores e rancores a paisagem
apodrece como espelho o disfarce sombras
de seiva ocidental
se apaga aceso corpo meu leito pêlos e estações
cartas tua erva pela manhã os cheiros
licor em prefigurações
deixa rasgado litoral nos salões da história ferramentas
as cinzas tal mente
por fora escombros cavernas antes que poesia
tudo deixa atravessada paz exatamente perdida margem.

– Abreu Paxe; Vale do Loge, Bembe, Uíge, Angola, 2021

Quebrar a inteireza da palavra numa teoria do literário é sempre um desafio. É essa travessia que busca a geopoesia. Mergulhar no mar em pleno dia é estar numa praiazinha qualquer. Mas mergulhar no mar à noite é adentrar o Oceano. Alguns povos (ibéricos) utilizaram o mar para pilhar, matar, escravizar e chamaram isso de civilizar. Outros povos ainda sentem na pele e no imaginário a dor de um mar que tem gosto de sal e de sangue nas águas (Angola/Brasil).

No idioma que traduz esse artigo, de herança colonial, transformado pela *Libertinagem* da “...língua errada do povo/Língua certa do povo” (Bandeira, 1993) e chamada de “português do Brasil”, as águas salgadas que banham os dias e as noites receberam o epíteto de Atlântico. O mesmo mar de Camões que revelava “Ilhas de amores”, “Portos com saudades de pedra” e “velhos do Restelo”, escondia profundezas abissais onde corpos eram jogados aos tubarões (como lembra bem Mano Brown em “Nego Drama”).

A margem do geopoeta angolano Abreu Paxe indica direções bem diferentes: amores outros, rancores tais, tudo na paisagem que apodrece na “seiva ocidental”. Esse universo chamado de ultramarino deixou “rasgado litoral

nos salões da história” e mapas se rearranjam em corredores da geopoiesia. Na profundidade que não encontra seu fundo na “lusofonia”, revela-se “da história ferramentas” e que a “tudo deixa atravessada paz exatamente perdida margem (Marques & Ferreira, 2021, p. 95). A “angolanidade”, ainda tão difícil de ser definida, como colocavam nos idos de 1963 Andrade e Cosme (p. 5), em Paxe encontra uma forma identitária nessa sua prosódia densa de sintaxe tensa e reveladora.

Esse Oceano apresenta-se como um *limen* geopoético. Um imenso “corredor marítimo da geopoiesia” que liga Brasil às “Áfricas” Ocidental, Central, Austral e parte da Norte. Na morfologia terrestre, sua Plataforma continental torna-se um portal onde estão alocadas dorsais e “entre-lugares” que escondem planícies e “entranhas”: fossas abissais que “entregam” recordações de águas dos mortos.

Na memória do elemento étnico, do deslocamento, dos transe e dos transeuntes é possível sentir as camadas da integração na percepção das vivências coloniais e nas atualizações dos sistemas de violência que ainda reverberam no Brasil e em Angola. O corpo coletivo da multidão histórica deixa marcas no corpo solitário (e textual) que se desloca para escrever (Sumbe-Brasília). A geopoiesia que renomeia surge, pois, como matéria desse portal oceânico: entre a responsividade e a responsabilidade de estar e de falar do outro, na língua imposta por um colonizador, é que essa autoria demigra.

Nessa “oceano-grafia” há uma hipótese de experimentação do coletivo em camadas. Ao pensar essa *oceanidade* das águas atlânticas, um trânsito epistemológico se efetiva. Amálgamas na hora da escrita científica e geográfica, em *communitas* (Turner, 2008) e enfronteira (*territorialmente*), confrontando os problemas deixados e fixados pelo invasor luso-ibero-europeu. Essa proposta de revisão cultural entre países ligados pelas águas salgadas poderá auxiliar na visão e na revisão de marcas “na língua e no corpo do povo” (ainda em diálogo com Manuel

Bandeira). Diante dos problemas fixados pelos 526 anos de etnocídio (de povos originários e afrodescendentes na porção de terra chamada Brasil), marcos históricos de um longo processo estruturado nesse Oceano chamado de Atlântico, evoca um terceiro no diálogo: Angola. País que ainda se recupera de uma invasão muito recente (no século passado) e que atravessa uma verdadeira era de extremos, com pobreza em massa, inflação (de guerra) e um longo processo de recuperação de cidadania. Muitas escolas não oferecem água potável e alimento para crianças e jovens: é nesse eixo Sul-Sul, tão em voga na academia da última década, que o *nome* Kalunga se inscreve.

Nesse sentido, o “processo afrodiaspórico”, ao reconhecer as “diásporas dentro das diásporas”, nos leva a pensar “dinâmicas internas” e “formações sociais nas margens continentais”. Os saberes, os fazeres e os dizeres ecoam diante do conceito de modernidade que, confusamente, prenuncia uma Europa moderna e uma África e uma América do Sul que nunca tiveram o direito de serem modernas. Esse texto trata dos horrores do tráfico a partir da palavra, ou seja, tenta recontar os jeitos e trejeitos violentos que os protagonistas utilizaram para formar um pensamento social e uma práxis nesse “Novo Mundo Atlântico”. Práticas em que o “civilizado” rouba, mata, invade terras, trafica pessoas e ainda se dá o direito de ser racista e se colocar como superior.

A tentativa constante e atual de recuperar ou manter as próprias terras, pelos quilombolas e originários, guarda complexas heranças desse processo: onde se lê “descoberta”, leia-se invasão; onde se lê “exploração do trabalho da terra e do corpo-outro”, leia-se uma busca pelo cultivo da terra e da própria identidade no deslocamento (para longe do mar). Na fundação de lugares de continuidade, temos: as aldeias, os quilombos, os mocambos, as comunidades e os assentamentos. Em vez de um “processo civilizatório”, que beneficiou apenas a parte Norte do mundo, podemos complementar visões do processo descolonizatório que também perdura nas lutas

campesinas, originárias, periféricas, proletárias, marginais e em tantos desdobramentos intelectuais que as universidades públicas ainda buscam em ações e práticas consideradas “súcias utópicas”, badernas e balbúrdias.

Para sanar essa debilidade sistêmica, parte-se de uma metodologia *dialógica* que concebe o diálogo de povos, de línguas vivas e de ideias como ferramenta primordial para a criação de discursos criativos e de ações vitais responsivas. A geopoesia olha para a colonização e para o presente como um “processo” que envolve realidades humanas que foram se estabelecendo em procedimentos e outridades sempre em conflito: “A possibilidade de enraizar no passado a experiência atual de um grupo se perfaz pelas mediações simbólicas” (Bosi, 1996, p. 15). Marcas de diásporas que deixaram cicatrizes no corpo coletivo de grupos e que ainda esperam encontrar vozes no processo de revisão simbólica (das palavras e das outras coisas) e nos procedimentos atuais individuais e coletivos, políticos e hermenêuticos.

Ampliando a percepção dessa dialética bosiana, que responde sutilmente à dialética de Sérgio Buarque de Holanda, diríamos que há ajustamentos numa dialética Sul-Sul que pode ser articulada dialogicamente pela imagem da busca da liberdade diante de um Oceano que aprisionava. Mediações simbólicas entranhadas no presente e presentes nos gestos, no tempo, nos entrelugares e na luta pelo mínimo: saúde, educação, seguridade social, “comida no prato”.

Território e territorialidade (identidade, história e seguridade social) reverberam nos *habitus* e na duração ancestral. A repetição do cultivo (*incola*) da terra e da cultura (*cultus*; *cultur*) implica o debate com ideologias e estão na base da discussão de um eixo sul-diaspórico: “Que a dialética da civilização tenha gerado esparsos pensamentos, palavras e atos de uma cultura de resistência ainda não vencida pelas forças de desintegração – eis um tênue lume de *esperança* [ênfase adicionada] que bruxuleia no termo desse percurso” (Bosi, 1996, p. 383).

É dessa esperança que a teoria da geopoiesia se alimenta para pensar esse “oceanicídio”. A luta contínua por direitos básicos, por direitos humanos e por uma prática de liberdade que ofereça o mínimo de cidadania e segurança, ainda hoje reverbera nos conceitos de enfronteiramento (consciência do empoderamento pela terra), de raizama (em resposta às raízes e rizomas do Brasil) e de literatura de campo (em diálogo com a educação do campo e a educação literária no Centro-Oeste e Norte do Brasil e em Angola).

Enfim, a presente proposta se justifica pela urgência de estabelecer pontes críticas e criativas a partir de uma renovação da própria imagem de um eixo Sul-Sul que reconhece o Atlântico também como Kalunga. Assim, as águas avultam não só como fronteira colonial, mas como espaço de travessia, memória e sobrevivência. Enfronteiramentos que precisam ser discutidos com urgência e colocados em prática com mais urgência ainda (como mostraram as discussões e as derrotas político-climáticas tão recentes na COP 30 (realizada em Belém em novembro de 2025)).

A necessidade de reformular metodologias das ciências humanas que nasçam nos contextos de obras e vozes da diáspora mostra que essa densidade teórica se desloca entre paradigmas tradicionais e não perde a sabedoria coletiva que reverbera dos mestres e das mestras dos saberes, fazeres e dizeres. Essa aproximação entre Angola e Brasil, margens do Oceano chamado Atlântico, busca romper a tradição eurocêntrica que, quando evocada, já é traduzida pelos percursos das raizamas coloniais espraia-das por um tráfego que tem sede de liberdade. Isto gera pertinência e respalda o longo processo de mapeamento das travessias oceânicas, das travessias (de) longe do mar: por grandes veredas e sertões, cerrados e savanas.

Pensar o Oceano e o nome que ele carrega, a investigação acurada não só do espaço de circulação, de mobilidade, mas de práticas históricas e de processos de transformação do Ocidente e, conseqüentemente, do

Planeta (ironicamente chamado de Terra), evidencia um protagonismo de populações e de novas ideias. Responder a etnocídios e aos diferentes usos do espaço de navegação e dos campos que estão às “margens perdidas” (como disse o geopoeta Paxe) faz dessa escrita uma busca contraepistemológica em que o global e um possível desglobal se articulam em processos de diferença e de transformação. O Atlântico, nome de um caminho marcado por um longo histórico de exploração, surge aqui não só como abstração espacial, como nome de um Deus grego que, ironicamente, se situava numa cadeia de montanhas africanas. Mas o “Atlas” torna-se um campo de disputas, de organizações “civilizacionais” e de povos que também foram se transformando a partir de dispositivos e longos períodos coloniais.

Com isso, reconhecemos que essas mesmas águas podem ser chamadas de: Oceano Atlântico-Kalunga; ou tão somente: Oceano Kalunga. Entre correntes superficiais e profundas e regimes de marés, que deságue em nós palavras, e que o texto se escreva em água salgada de unir e trocar.

1 Oceano, Atlântico

Na vocalidade que atravessa o tempo e o espaço das águas, as palavras migram. Com os olhos voltados para o mar colonizador, Machado de Assis foi certeiro na construção de personagens de acurada visão analítico-social. A menina Helena, do romance de mesmo nome, é certa ao analisar os modos de exploração escravista no Brasil. Na condição de agregada (entre bastarda ou filha legítima), ela enxergava e explicava os modos de circulação de pessoas e das formas trabalhistas naquela colônia romanceada pelo jovem “Machadinho” nos idos de 1876. Não por acaso a jovem Helena teve de sacrificar-se, em nome de um sistema que não comportava sua ascensão. O narrador afirma que a jovem morrera delirando (Assis,

1992, p. 387), mas morreu mesmo de uma razão prática das coisas e das palavras em tempos de colonização.

De forma galhofeira e melancólica, Brás Cubas, o defunto autor, e Quincas Borba, o defunto filósofo, também explicaram – com o *Humanitismo* – a razão prática de um país em formação e em pleno movimento de fronteiras. O leitor mais detalhista há de perceber que, no primeiro capítulo do romance *Quincas Borba*, “Rubião fitava a enseada de Botafogo” (Assis, 1992, p. 646). O personagem olha de seu casarão para o Atlântico e se pergunta, sem entender, o que fazia do Brasil aquele Brasil. Antes de ser engolido pela sociedade fluminense e por um capitalismo em ascensão, ele assistia a iminência do fim da escravidão (com seu serviçal espanhol) e a ascensão do “livre comércio” (1888) representado pelo personagem Palha, que trabalha durante toda a trama.

Sem desenvolver muito, mas apontando uma metáfora fulcral na histórica da geopoesia oceânica encetada por Machado de Assis, vale lembrar que Capitu tinha “olhos de ressaca”. Mais uma personagem feminina que explica ao menino e herdeiro Bentinho que ele era o dono das terras, da casa e até do agregado José Dias. O mesmo menino que vai se tornar um “Dom” e “Casmurro” vai exilar sua mulher, livre-pensadora, do outro lado do Oceano. De forma mais apurada, nos seus dois últimos romances, Machado, não por acaso, vai eleger uma nova espécie de “autor defunto”: o Conselheiro Aires. No passado, como diplomata, o personagem viveu apartado do Brasil pelo mar-oceano. Mas volta na velhice, justamente para analisar, em longas horas, os salões fluminenses e a passagem do Brasil Império para o Brasil República. Ócio que vira negócio (romance) na escrita de diários, nos quais, em meio a anedotas e tramas folhetinescas, Machado analisa a conjuntura das transformações do fim e do início de século brasileiro. As implicações do que seria o fim da escravatura e a disputa entre Monarquistas e Republicanos são banhadas pelas águas. O livro de 1904 começa no Morro do Castelo e lança uma cantiga “de favela”. Logo

no primeiro capítulo, um riacho de saltar/dançar e cocos lá no cocá indicam mudanças e memórias de violência em letras populares:

Menina da saia branca,
saltadeira de riacho,
trepá-me neste coqueiro
Bota-me os cocos abaixo.
Quebra coco, Sinhá,
Lá no cocá
Se te dá na cabeça
Hade rachá;
Muito heide de me ri,
Muito heide gostá
Lelé, coco, nayá.
(Assis, 1904, p. 7)

Machado começa seu último díptico romanesco (1904-1908) com uma “Adivinha” tecendo o futuro dos gêmeos e, conseqüentemente, da pátria – entre a Monarquia e a República. Seu pai, “Cabôco”, entoia a “cantiga de preto” acima citada no padrão linguístico da época. A Língua Portuguesa brasileira aparece desvelando um encontro entre classes, numa ironia fina e sutil, da “alma mal-nascida” do Conselheiro Aires. Por conseguinte, no seu último romance, Aires anuncia que o personagem Tristão se torna deputado em Portugal. A informação aparece justamente na entrada do Capítulo L, datada de “29 de agosto de 1889” – poucos meses antes da “Proclamação da República” (15 de novembro de 1889). Enfim, o mar sempre apareceu oblíquo e dissimulado em Machado de Assis. Muitas camadas diaspóricas ainda vêm sendo desveladas pela crítica recente. Com o reconhecimento de seu posicionamento político cotidiano e engajado em seus livros, os olhos de ressaca machadianos reviravam o mar da própria casta que o entronizou na Academia Brasileira de Letras.

Entre a pirâmide e o trapézio machadiano (Capítulo XVII, “Do trapézio e outras coisas”; *Memórias póstumas de Brás Cubas*, 1881), damos um salto e traçamos paralelos

dialógicos entre os teóricos Gilroy (1993) e Mbembe (2017) e a questão da circulação coercitiva de corpos, implicando sempre uma compreensão da espacialização geopoética fundada na relação diaspórica pelo mar e pelos brasis de dentro (longe do mar).

Em diálogo com Gilroy, o Atlântico Negro foi um campo cuja formação histórica esteve estruturada pelas seguintes circulações: a) de pessoas que queriam escravizar e escravizavam; b) de pessoas “invadidas” e “diasporizadas” em grande parte do continente africano; c) de pessoas a serem escravizadas (povos originários), que realizaram imensos deslocamentos para a “silva”, selva longe do litoral; e d) deslocamentos que também foram feitos pelos africanos a trabalho e em busca de liberdade. Assim, o Atlântico estudado por Gilroy, que tem gosto de sal e de sangue, tornou-se uma plataforma de seres transformados em mercadorias e de capital, literalmente, flutuante.

Mbembe, em certo sentido, dialoga com esse argumento ao colocar que o tráfico transformava corpos em unidades de cálculo econômico, traduzindo a vida em mercadoria. Esse processo aciona questões epistêmicas da geopoética. Mas, especificamente, podemos dizer que o Atlântico foi o espaço de trânsito para tentativas constantes (muitas delas bem-sucedidas) de etnocídio de povos africanos e originários.

Essas operações complexas foram apontadas pela teoria da geopoética em texto revisional do eixo Sul-Sul: “Global não é escala: é dispositivo que exige que o território possa ser abstraído e convertido em dado” (Medeiros & Silva Junior, 2023, p. 81). Havia um desejo de paraíso, de povo escolhido, de “revisão” do cristianismo, para ficarmos com as “raízes” de Sérgio Buarque de Holanda (1995). Assim, o tráfego e o tráfico irrompiam numa mesma rede de tecnologia de expansão, sempre justificados por discursos civilizatórios eurocentrados e religiosos (calcados na cristandade, como diria Padre Antônio Vieira).

Essa formulação dialoga com o geopoeta Paxe, quando realiza quase um “despacho” de “cartas tua erva

pela manhã os cheiros / licor em prefigurações / deixa rasgado litoral nos salões da história ferramentas” que levam cheiros e memórias nas “cinzas tal mente / por fora escombro cavernas antes que poesia” e que “tudo deixa” atravessada pela “paz exatamente perdida margem”.

2 Oceano Atlântico-Kalunga

Buscamos, assim, uma geopoesia metodológica que é atravessada pela palavra Kalunga, com seus significados plurais, dentre vários: “Kalunga: Infinito; grande massa líquida que circunda os continentes; calamidade, morticínio. Morte; Deus da morte, a própria morte; o Além, a Eternidade; Deus da família; o maior dos deuses (Assis, 1948, p. 89). Em Goiás e no Tocantins, a palavra, além de nominar o maior grupo de Remanescentes Quilombolas do país, também dá nome a uma planta e a um rio. Expressões que não irrompem da vida isolada, mas de uma contínua interação com os territórios e suas práticas.

Assim, uma metodologia do Oceano Kalunga que se espraia pelas imagens dos corredores e das encruzilhadas se firma. Nos aspectos topográficos (acesso, relevo, recursos naturais) e simbólicos (histórias, memórias coletivas, narrativas, festejos), uma história das paisagens vocais e corporais deixa relatos no escrever. No intercuro entre as literaturas de campo e o direito ao literário, tudo isso conjuga reverberações que certamente produzem e produzirão uma atuação pensamental partícipe do grande tempo respondível da geopoesia.

Nesses trânsitos, podemos destacar a diáspora dentro da diáspora e a geração de quilombos com negros libertos. Nessa confluência da tropelia com a presença quilombola, alguns gêneros artísticos foram se firmando. Nas atuais Comunidades Quilombolas de Goiás e do Tocantins é possível apreender modalidades antigas com fortes laços portugueses nas letras, nas marcações corpóreas (afro-indígenas), nas marcas sertanejas e caipiras

dos invasores bandeirantes, bem como na fidelidade à religiosidade (cristã-colonizadora), e o cunho coletivo da criação nas senzalas nos cantos e nas danças, nos batuques e nas umbigadas.

A palavra Kalunga veio nos navios negreiros e agora permite fazer o “caminho de volta”, seguindo a trilha de mestre Pastinha. Esse grande deslocamento em deslocamentos no tempo e nos espaços movimenta os “entres”, as “entranhas” e as “entregas” de Áfricas e Américas, de brasis e *goyazes* liminares. Assimilar a visão do colonizador e trabalhar na concepção escravista do outro não impediu que a celebração festiva, as encenações sério-paródicas, com Impérios e Reinados, e as práticas de uma carnavalização do catolicismo e dos “inquices” e “orixás” nas encruzilhadas *miscigenadas* se traduzissem na aparente sujeição ao Deus da cristandade. Leda Martins, em diálogo com o “comportamento duplamente comportado” (*the twice-behaved behavior*, de Schechner), indica essa travessia entre o olhar e o que era encenado nos gestos-rituais. No cativo, o instante de liberdade era o “festar”. Essa “função” que guarda a força “encruzilha”:

Na concepção filosófica nagô/iorubá, assim como na cosmovisão das culturas banto, a encruzilhada é o lugar sagrado das mediações entre sistemas e instâncias de conhecimentos diversos, sendo frequentemente traduzida por um cosmograma que aponta para o movimento circular do cosmos e do espírito humano que gravitam na circunferência de suas linhas de interseção [cf. Thompson, 1984] (Martins, 1997, p. 73).

Mas essa “encruzilhada discursiva” nos leva ao acordo pactário das ciências humanas. As encruzilhadas topográficas coexistem com as cruces da cristandade escravista. O catolicismo de matrizes afro-libertárias nas memórias e nos corpos, na pobreza imposta e na constante reexistência definem justamente essa geopoesia angola, tal qual capoeira angola. Nas línguas angolanas, como o quimbundo, o topônimo “ngola” significa, também, “força”, caminhos

de territorialidade onde se inscrevem “afrografias” (Martins, 1997, p. 70). Do redemoinho do vocábulo, que designava o soberano, que gira no terreiro de gestos polifônicos e nos olhares de ressaca, surge uma carnavalização popular das hierarquias.

Se o tempo é espiralado, como coloca Schechner em “A rua é o palco”, há um “*teatro* direcionado e “sempre encenado como volteio, ou que termina em redemoinhos, vórtices de atividades, pessoas em expressões próprias ... movendo-se em espirais e círculos sem que centros sejam definidos” (Schechner, 2012, p. 195). No catolicismo afro-carnavalizado dos quilombolas, os dramas reverberam nos corpos, as metáforas espraia-se pelos terreiros e as fantasias de reis e rainhas, reinados e impérios, permitem a encenação da liberdade. Encontramos essa mesma força simbólica nos Vãos e nos festejos do quilombo Kalunga: “Imperadô do mundo todo mundo vai ser/ E viva todos que stá na função” (Alvorada Kalunga, coletada por Augusto Silva Junior em 1999; Projeto Universidade Solidária/SEPIR). É assim que a geopoesia Kalunga recorda o império: tecendo encenações festivas e coloridas que coroam negros afro-brasileiros.

Nesse sentido, na “clara cor da noite escura” (Brandão, 2009, p. 13) há um forte marcador das pessoas, dos gestos e das identidades que vão se firmando e se afirmando na festa. Mas o pesquisador (o artista, em muitos casos) estando ali “na boca e nos ouvidos da noite”, altera completamente essa presentificação performática “na densidade da vida” (Brandão, 2009, p. 15). O que vai ser recordação no coração do romeiro na volta para casa, o que vai ser rememoração nos desejos de encontros futuros de “todos que estão na função” (festa), será transformado em escrita pelo geopoeta cuja bússola *suleia*: “ao se colocar por escrito um suposto fragmento da vida humana e social que se vive, reinventa-se um momento do mundo” (Brandão, 2009, p. 16). O geopoeta inscreve-se nessa afro-grafia: sente no corpo e nas entranhas os momentos vivos de esperança da festa. Alguns anotam em

seus caderninhos de campo, em meio aos (*entres*) trânsitos e transes, as palavras festivas do mundo, traduzindo (em entrega) na volta para casa e realizando a mais completa tradução (na publicação).

No plantio, na colheita, nas distâncias, nas saudades, tudo reverbera no corpo coletivo da multidão e deixa marcas em cada corpo individual da tradição: “e não fazemos mais que criar palavras, frases, leituras, frases e palavras que eles ouviram de alguém que contou a eles o que um dia eles nos narraram” (Brandão, 2009, p. 16). Nesse complexo sistema simbólico, o “povo da rua (geopoeta, pesquisador, folião em transe-trânsito), com sua presença, mexe nas engrenagens e adentra afro-grafias. Na vocação “de enunciar, de classificar, de impor ordens, de estabelecer verdades, de criar leis, de consagrar diferenças transformadas em diversidades” (Brandão, 2009, p. 17), o geopoeta traduz essa “ordenação do mundo” com sua “ciência ... não raro alucinada e fantasista” (Brandão, 2009, p. 17).

Brandão, um dos pilares da teoria da geopoesia, indaga: “em que lugar existirá uma *geo-antropologia* que dê conta de descrever cenários, seres e cenas desses mundos” (Brandão, 2009, p. 17). Essa “geo-antropologia” apresenta muitos elementos que se mostram pilares da geopoesia. Entre a responsabilidade do outro que se desloca e a responsividade do outro que volta para contar, estão as entranhas, o entre (*betwixt and betwen*; Turner, 2008) e a entrega. Esse outro, no campo da ética, dialoga com o outro da estética e ambos não se separam na responsividade geopoética. Coexistem numa pequena fronteira entre o que é sentido, o que pode ser dito e feito, e o modo como será dito. Quanto ao temário sentimental e ao encaminhamento pensamental, a etnografia e a geo-antropologia são formas que se complementam, ambas convergem para esse outro. Artista e cientista (etnoflâneur) inseridos na ação ritual, geram esse algo-produzido que dá-resposta: “o presente atua como interlocutor do passado e, consecutivamente, como locutor do futuro” (Nêgo Bispo, 2015, p. 19).

Tópicas e trópicos que tipificam processos colonizatórios e apreendem a grande diáspora escravocrata na América como um dos elementos centrais das dinâmicas de *Brasis liminares*: “As relações entre os fenômenos deixam marcas no corpo da linguagem” (Bosi, 1996, p. 11). Assim, Alfredo Bosi (que não estudou o Centro-Oeste, mas que fez essa grande leitura da colonização) sintetiza dialeticamente o processo sem chegar à margem de dentro. Processo esse que reverbera nessa escrita e naquilo que vimos chamando de diásporas dentro das diásporas e que a geopoiesia *presenta* como instrumento oportuno para buscar as marcas no corpo de uma linguagem *suleante*. Linguagens que têm a língua falada no Brasil como solo e *colo* férteis e que reverberam em africanidades e “angolanidades” (Andrade & Cosme, 1963, p. 5).

Numa longa travessia pós-colonização, pós-abolição (no Brasil), pós-marchas para o “Centro” (com as fundações de Goiânia e Brasília), configuram-se as relações entre os fenômenos. Os discursos de confronto com o branco continuam vivos. As *reexistências* diante das imposições colonizatórias, nas reconstruções geopoéticas “afros-brasileiras”, das muitas “Áfricas que vieram”, ganharam colorido especial nas práticas rituais *kalungantes* de Goiás e do Tocantins. Uma vez que todas as “marchas” para o Oeste, para o Centro, para o Norte do país foram constituídas pelo discurso do progresso, é certo que todas elas foram predatórias e de “ordem” apenas para uma classe. Se esse “progresso”, ainda hoje, ecoa na pobreza, na fome, na distinção socioeconômica e no isolamento, ele também impõe uma “ordem” que causa grandes desordens na superestrutura de povos, grupos e populações. Assim, nada mais “justificável” do que recontar essa história a partir de quilombos e grandes migrações, uma vez que as capitais também migraram: Salvador, Rio de Janeiro, Brasília. Note-se que a fundação da única capital construída por brasileiros está localizada justamente no interior do

país (longe do mar luso-colonizador) e no local de uma concentração imensa de quilombos e mocambos (numa zona de influência Kalunga que vai do Mesquita ao Mimoso, e da Lagoa da Pedra ao Mumbuca).

Essa dialógica desdobra-se com as ideias de Nêgo Bispo, justamente nas relações que ele faz entre a colonização e os quilombos, e nos modos de ressignificação de trajetos que se constituem e reverberam na ancestralidade. A terra que dá é a mesma terra que quer ser cuidada, preservada e recontada por outras vozes. O geopoeta Bispo dialoga com a literatura de campo, uma vez que epistemologia e estética se encontram: a escrita se torna uma extensão da vida comunitária e a “semântica quilombola” instaura uma geopoética do campo. O quilombo pode ser lido como uma variante radical: não da monocultura, mas o da diversidade, da liberdade e da preservação. Quando um povo pergunta quem pode “falar sobre ele”, torna-se sujeito da história e exige reciprocidade. Assim, uma cosmopoética entende o trânsito como agente de linguagem, em que árvores, rios, veredas e vãos são também narradores. Os sistemas (do festejo e da cultura popular) convergem para condições humanas ensinadas por mestres e mestras dos saberes e dos dizeres. Conexões em que o processo (de presença, de escrita) extrapola o ato de registrar e se faz matéria de escuta geopoética.

Com o capital simbólico que esses modos de ver e fazer agregam, os modos de sentir e de *outrar-se* facultam um percurso geopoético que também carrega as marcas do *colo*, mas que se integra à procura da liberdade ao longo dos séculos. Não utilizamos a nomenclatura do colono lusófono de “escravo fugido”, mas a de afro-brasileiros e *braso-africanos* fundadores e habitantes de locais de *rexistência*. As diásporas dentro da longa diáspora, que geraram os herdeiros de remanescentes, carregam uma continuidade da grande travessia do Oceano Kalunga que “deixa rasgado litoral nos salões da história” (Marques & Ferreira, 2021).

Considerações inacabadas: Oceano Kalunga

Os quilombos, assim como os mocambos, foram e são espaços de continuidade e da memória de africanidades (angolanas) e de brasilidades (litorâneas ou não). Em sua dissertação de mestrado, Maria Helena Serafim Rodrigues (2023), pesquisadora Kalunga, destaca a importância de sua escrita como símbolo de resistência:

No meu território Kalunga, encontro a magia, a cura, a felicidade e a perfeita sincronicidade com a energia que nos une e nos dá força para enfrentar os desafios e com o que há de melhor em mim mesma, com as minhas crenças e com a minha verdade. Aqui eu permito me conectar com o que é sagrado, com o que é divino e com o que é espiritual. É o lugar onde permito me conectar com os meus anseios, com as minhas intenções, com a minha alma e com o meu destino. É o lugar onde luto pela igualdade, pela justiça e pela liberdade essencial para o meu aprendizado, crescimento e desenvolvimento pessoal e coletivo. É o lugar onde permito me conectar com a minha cultura, com a minha ancestralidade com a energia, a força e a magia da terra e a consciência da unidade. É o lugar onde permito me conectar com o que é SER Kalunga, onde encontro o meu propósito, e a possibilidade de olhar para dentro de mim mesma e me conectar com as minhas emoções e sentimentos. Mas também é o lugar onde reconheço a luta, a resistência, as violências contra o território e a mulher Kalunga. É aqui que encontro a fé de seguir em frente, pois estou sendo guiada por forças maiores do que as minhas. E se perguntarem sobre o território Kalunga, é tudo isso! (Rodrigues, 2023, p. 46).

Para Rodrigues (2023), repensar os caminhos percorridos até então pelos seus ancestrais e escrever sobre a tradição e a cultura do seu povo foi o caminho para o bem viver. A palavra que migra é aquela que recorda e reinventa. Está contida na letra que conta e traduz. Nas corporalidades ancestrais e no corpo da linguagem, os fenômenos são inacabados, como são inacabadas as lutas, as buscas, as “mani-festas” culturais e as reconstruções

identitárias. As unidades orgânicas e as novidades fundamentais “vocam”. Em cenários de dominação imperialista, por exemplo, na autonomia das culturas orais, a geopoeta evoca e denuncia violências.

A palavra da geopoesia, em texto, atravessa com imagens e escritas a gramática do colonizador, a semântica viva da condição humana. Nos cantos geopoéticos, na conversa cotidiana e na pesquisa etnográfica, uma sabedoria passada *bocalmente* ecoa de geração em geração. Na dança suça, no chorado, na curraleira; no kuduro e na base-coreográfica da capoeira: há pegadas, batidas e meneios diaspóricos. Os jogos de dentro e os jogos de fora daqueles que foram retirados das várias Áfricas e daqueles que já nasceram em quilombos e terras remanescentes evocam *rexistências kalungais*.

Com sua força de transmissão e sobrevivência, a palavra impressa, mesmo em plataformas digitais, discorre num grande jogo polifônico de forças, desejos e ancestralidades. Carlos Brandão nos lembra que os “periféricos” (quilombolas, indígenas, dentre outros), na relação com os “brancos”, têm sempre de provar que pertencem à terra. Se, na comunidade, esse mesmo passado e presente estão plenos de um futuro (de esperança), como vimos colocando, as lutas ainda são as mesmas: o passado violento e inaceitável deixou marcas nesse presente de incertezas que apontam para um futuro também incerto. Mas o fio da *etnia* (com todos os defeitos que o termo tem) ainda garante a esperança de um futuro melhor.

Isso posto, passamos a chamar o Oceano de Kalunga. Não apenas como exercício de *metaforização* (lembrando que *metáfora*, na língua colonizadora dos gregos, é justamente uma figura de linguagem que leva de um lugar a outro, de uma imagem a outra), mas como chave basilar de compreensão e tradução do mundo. Isso implica pensar na circulação de narrativas e de corpos (Nêgo Bispo, 2015), pertencimentos (Milton Santos, AAAA) e vocalidades (Paul Zumthor, 2010). Assim, o Oceano não é só mais o da captura de bens e de pessoas, mas um

campo de vinculação. Chamar o mar de “Kalunga” é desautorizar “Atlas” e buscar novas formas de imaginar e de perceber os trânsitos que há tanto tempo vem vindo. Assim, impõe-se uma superação epistemológica no simples ato de renomear. O Atlântico-Kalunga produziu mundos próprios que só agora o pensamento no eixo Sul-Sul vem desvelando. Há um desglobal que escapa à “globalização” e a palavra Kalunga, diaspórica (e afroriginária), significa oceano e mar, lugar sem volta, divindade e morte. Nas cosmologias e variantes das várias Áfricas, Kalunga é palavra densa. Na raizama africana (língua Bakongo), designa não só o oceano primordial, mas também a linha-limite entre o mundo dos vivos (*nseke*) e o mundo dos ancestrais (*kaya*), ou seja, a travessia entre corpo e espírito, matéria e verbo. Logo, Kalunga é o mar-limiar onde o que morre se renova.

Na cosmologia atual, em entrevistas (realizadas em outubro de 2025) na cidade do Sumbe, na Província do Cuanza Sul, muitos significados avultam. Os significados de morte e de mar, no sentido mais geral e etimológico, continuam com o agravante de que os habitantes dessa província evitam entrar nas águas salgadas que serviram para o tráfico escravagista. Mas há um desdobramento semântico que indica uma profundidade, um espaço misterioso que não permite voltar (mais uma vez, a escravidão coincide no imaginário). Kalunga também é um lugar sagrado. Numa base Umbundo, “kalungá” funciona como uma saudação, mas não deve ser dita aleatoriamente. Quase substitui um “bom dia” na variante (Cassonga). A palavra também coincide com a ideia de espírito e, num sentido mais profundo, pode indicar problemas de ordem complexa, tal como a denominação de uma criança que é filha de um incesto.

Kalunga/Calunga também aparece em letras de Capoeira Angola: “é preta, é preta, é preta calunga”; Capoeira é preta calunga; berimbau é preta calunga. Há uma loa de maracatu: “Eh, ua Calunga!” Há um ponto de Exu na Umbanda que entoia: “Calunga está lhe chamando, firma

ponto, Exu vai girar.” Em Pernambuco, é uma bonequinha preta de pano, assim como ajudante de caminhoneiro, e ficou imortalizado na condição de um dos personagens de Hermilo Borba Filho no livro *Os ambulantes de Deus* (1976).

Em trabalho extremamente delicado e acurado, Agnes Lima (2022) apresenta o seguinte levantamento para a palavra Kalunga: a) rato, por variação: vadio, ratoneiro; libélula; peixe; b) indicação de algo pequeno; um bibelô, qualquer imagem pequena, estatueta; indivíduo de baixa estatura; c) nome de diversos arbustos e árvores da família das simarubáceas; arbusto do Brasil central com flores; árvore cuja raiz é indicada no tratamento de males de estômago; planta tônica, amarga; *Simaba ferrugínea*; molho de mudas de arroz; d) brinquedo; pequena boneca articulada; cavalo em miniatura; boneca(o); boneca(o) feita de pano, madeira ou barro; gravura; e) companheiro(a) próximo(a) ou fiel; ajudante/assistente [chapa], em carga e descarga de caminhões e carretas (Guimarães, 2022).

Quis o “destino” que a Comunidade Quilombola mais distante do Atlântico colonizador, situada em Goiás (e no Tocantins), fosse denominada justamente de Kalunga. Nos modos de ser e de estar entre campo e cidade, Savanas e Cerrados, paragens que agregam elementos centro-oestinos, sertanejos, caipiras, indígenas e quilombolas, no cerne das raizamas Bantu, as pulsões da cultura popular ampliam-se em vocalidades cerradeiras. “Calunga”, no Cerrado, é liberdade, preservação, vida, aprendizado. Um povo que é afro-goiano (e afro-tocantinense) e busca a todo instante seu reconhecimento, seus direitos, sua liberdade.

Nessa travessia, a coreografia (festiva e socializadora) da sussa (suça; sússia) e curraleira foram ganhando espaço no corpo coletivo da multidão. No canto e na dança dos homens e na dança das mulheres um colorido diferente se estabeleceu, ao passo que a alvorada e a disputa foram perdendo fôlego nos festejos, com *acontecências* cada vez menos recorrentes, mas que, por vezes, continu-

am vivas nas memórias quando provocadas pela escuta geopoética (Melo, 2026).

Pouco a pouco, o conhecimento africano (do continente) reverbera naquilo que é afro-angolano e afro-brasileiro. No nosso caso, a teoria da geopoesia aproxima essas forças numa mesma dinâmica das manifestações sentidas, observadas, anotadas e traduzidas em textos escritos (poéticos e acadêmicos). Foi assim que a presença nos festejos das Comunidades, em *estado de pesquisa*, facultou a construção de um grande mapa da geopoesia.

A ampliação da presença de quilombolas – com o REUNI – vem realizando a recuperação dessas variantes, dada a percepção dessas modalidades artístico-performativas como elementos profundos da identidade e da distinção (com os “povos da rua”). O “Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais”, instaurado nas universidades públicas em 2007 (instituído pelo Decreto nº 6.096, de 24 de abril de 2007), ressignificou as vozes que, de tão longe, vem vindo, dos passos que cruzaram a kalungaria, “do antigo que ajuda a entender o novo” e que faz a atualidade se perguntar: “quem pode falar?”. Para a geopoesia, a pergunta-chave é: quem deseja ouvir e escutar?

Nesse jogo de dentro, jogo de fora Kalunga, uma constante *rexistencial* aflora. Como coloca Elizeth Alves (Kalunga do Mimoso/Tocantins) em sua tese: “Ao adentrarmos os espaços ocupados por corpos negros, ao afastarmos dos olhares e julgamentos colonizadores, que até então imperam nas discussões e reflexões acadêmicas, foi possível descolonizar o saber” (Alves, 2020, p. 226).

Nos versos de sussa, canto e dança Kalunga, há uma variante ligada à senzala. Um canto de dor que é traduzido festivamente em folguedo: “Ô Formiga que dói é a jiquitaia / Formiga que dói é a jiquitaia...”. Enquanto isso é cantado, as mulheres dançam como se estivessem tirando os insetos violentos dos próprios corpos e de outros corpos. Tudo muito ligeiro, com gracejos e jogos,

pés descalços e até umbigadas. Seja ao pé do mastro do Divino Espírito Santo, seja nas rodas de apresentação artística, esse canto ardido das formigas surge sempre como dolorosa lembrança. Mas a memória da senzala é trazida como arte corporal, como paródia musical que gera coreografia, alegria e riso de um passado assolado pelo absurdo violento da condição afrodiaspórica. Entre as variantes nas letras, o refrão surge forte. Em forma de quadrinhas, que circulam não só na Comunidade Quilombola Kalunga, mas em variantes de outros quilombos tocaninenses, temos a forma mais tradicional:

Ô formiga que dói é a jiquitaia
Ô formiga que dói é a jiquitaia
ela morde no pé
e embaixo da saia.

Há, ainda, variantes em Goiás e no Tocantins que também entoam uma segunda parte da quadrinha da seguinte maneira: “Ela coça, ela morde,/ debaixo da saia”; “Ela sobe, ela coça, é a jiquitaia”. Essa dança-canto que imita os corpos picados por formigas enquanto as senzalas eram invadidas no meio da noite mostra que a arte, pela palavra, traduz uma luta constante. Com ironia e alegria, o festivo desafia o que foi imposto pelo colonizador e mantém viva a dor de seus antepassados. A picada que queima como pimenta também pode se tornar performance cultural:

Dessa voz que dói enquanto canta, colhemos a letra. A geopoiesia performada em ato exhibe justamente o encontro de diásporas em busca de liberdade, pois, no ato festivo cultivado até o século XXI, atualiza-se a memória da experiência das senzalas brasileiras, em que infestações de formigas, típicas da região Centro-Oeste e Norte, picavam os corpos negros já tão açoitados pelo trabalho extenuante e por feitores sanguínários (Meireiros & Silva Junior, 2023, p. 74).

Essa marca política da sussa se estende na capoeira angola e em suas marcas mais galhofeiras, bem como no jongo e na umbigada faceira. A coreografia, que faz rir e faz sorrir quem está dançando, provoca um rasgo na mente de quem assiste, dada a imagem violenta do sofrimento dos ancestrais. A jiquitaia lembra que milhões de pessoas foram tratadas como animais, jogadas em depósitos de carne humana e negra. A modernidade que filosofava de modo “iluminista”, que fazia “revolução” industrial, era a mesma que dizimava povos originários e povos diaspóricos. O oceano quando Atlântico servia apenas para a retirada de matéria-prima e enriquecimento do eixo Norte-Norte. O Oceano, enquanto Kalunga, ainda precisa contar sua história, alimentar seus filhos e deixar essas formigas, que ainda doem na discriminação, no racismo e nas delimitações sociais, apenas nesse passado.

No campo da performance da liberdade, enquanto ciência quilombola, tudo faz parte dessa espetacularidade e, de certa forma, a maior responsabilidade do pesquisador antirracista é não repetir o *modus operandi* típico do colonizador. Seu objetivo (desejo, no caso do artista) é sair dali e realizar algo como alguém que viveu o transe: para que ciência seja também reminiscência. Onde residir a responsabilidade, inscrever e escrever esse trânsito no espaço terno (e científico). Kalunga, em Angola, é um Oceano que levava e não trazia de volta. Kalunga, no Brasil, é a maior comunidade de remanescentes de quilombolas, consolidada justamente no Cerrado, tão longe do mar. Para a geopoesia, é esse todo que se faz escrita no “mar alto da paixão” (Djavan, 1989).

Referências

Alves, E. C. (2020). *Geopoesia Kalunga: identidade territoriais da Comunidade Quilombola do Mimoso – Tocantins* (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Goiás.

Alves, E. C., Almeida, M. G., & Silva Junior, A. R. (2020). Geopoesia e território: a constituição das identidades Kalunga em Mimoso – TO. *GeoNordeste*, 1, 93-110. <https://doi.org/10.33360/RGN.2318-2695.2020.i1.p.93-110>

Alves, E. C., Silva Junior, A. R., & Almeida, M. G. (2020). Identidades territoriais Kalunga da/na Comunidade Quilombola do Mimoso, em Tocantins. *Pracs*, 13(2), 121-130.

Andrade, G., & Cosme, L. (1963). *Mákua: Antologia poética* (Vol. 3). Publicações Imbondeiro.

Assis, J. M. (1948). *Dicionário Kimbundu-Português*. Argente, Santos & Cia Ltda.

Assis, M. (1904). *Esaú e Jacob*. H. Garnier.

Assis, M. (1992). *Obra completa*. Nova Aguilar.

Baiocchi, M. N. (1999). *Kalunga: Povo da terra*. Ministério da Justiça.

Bakhtin, M. (2002). *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*. Hucitec.

Bandeira, M. (1993). *Poesia completa e prosa*. Nova Aguilar.

Beltrão, L. C. (2026). *Corredor da geopoesia entre Goiás e Tocantins: Território e desigualdade nas vozes de Tião Pinheiro e José Godoy Garcia* (Tese de Doutorado). UnB.

Benjamin, W. (1994). O narrador. In W. Benjamin, *Magia e técnica, arte e política* (pp. 197-198). Brasiliense.

Bessa Victor, G. (1966). *Cubata abandonada*. Editora Pax.

Bosi, A. (1996). *Dialética da colonização*. Companhia das Letras.

Brandão, C. R. (1977). *Peões, pretos e congos: Trabalho e iden-*

tidade étnica em Goiás. UnB.

Brandão, C. R. (1980). *Os deuses do povo: Um estudo sobre a religião popular.* Brasiliense.

Brandão, C. R. (1985). *A festa do Santo de Preto.* Fundação Nacional de Arte.

Brandão, C. R. (2004). *De tão longe eu venho vindo: Símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás.* UFG.

Brandão, C. R. (2009). *A clara cor da noite escura.* UCG.

Borba Filho, H. (1976). *Os ambulantes de Deus.* Civilização Brasileira.

Burke, P. (1989). *Cultura popular na Idade Moderna.* Companhia das Letras.

Djavan. (1989). *Oceano.* In *Djavan* [Faixa sonora]. Columbia Records.

Guimarães, A. L. O. (2022). *“Kalunga guarda muito de nossa memória”: Semânticas transculturais de Kalunga em contexto diaspórico* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal da Bahia.

Holanda, S. B. (1995). *Raízes do Brasil.* Companhia das Letras.

Kandjimbo, L. (2019). Alumbu: o cânone endógeno no campo literário angolano. In *Para uma hermenêutica cultural.* Mayama.

Kissaba, M. (Eugénio). (2011). *O caixão* [Peça teatral; texto digitado]. Sumbe, Angola. Não publicado.

Kissaba, M. (Eugénio). (2017). *A mulher do falecido* [Peça teatral; texto digitado]. Sumbe, Angola. Não publicado.

Kissaba, M. (Eugénio). (2021). *O pedido no cemitério* [Peça teatral; texto digitado]. Sumbe, Angola. Não publicado.

Kissaba, M. (Eugénio). (2026). *Kapululo* [Peça teatral; texto digitado]. Sumbe, Angola. Não publicado.

Krenak, A. (2022). *Futuro ancestral*. Companhia das Letras.

Marques, I. G., & Ferreira, C. (Orgs.). (2021). *Entre a lua, o caos e o silêncio: A flor - antologia de poesia angolana*. Guerra & Paz.

Martins, L. M. (1997). *Afrografias da memória: O reinado do Rosário no Jatobá*. Perspectiva.

Medeiros, A. C. M., & Silva Junior, A. R. (2023). Global e des-global na geopoesia quilombola kalunga: crítica polifônica em diálogo com a geocrítica. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, 25(49), 70-86. <https://doi.org/10.1590/2596-304x20232549acmmarsj>

Melo, A. C. (2026). *A escuta geopoética no Cerrado Kalunga: A reistência afrodiaspórica entre vãos e cantigas* (Dissertação de Mestrado). Universidade de Brasília.

Racionais MC's. (2002). *Negro drama*. In *Nada como um dia após o outro dia* [Faixa sonora]. Cosa Nostra.

Rodrigues, M. H. S. (2023). *Mulheres que são Tuia: Lutas e re-sistência* (Dissertação de Mestrado). Universidade de Brasília.

Rolon, R. B. B., & Silva Junior, A. R. (2022). Geopoesia feminina em Angola e no Brasil amazonense: trânsitos e engajamentos de Paula Tavares e Amélia Dalomba, Priscila Lira e Marta Cortezão. In R. B. B. Rolon, M. Almeida & E. M. Magalhães (Orgs.), *Literaturas em diálogo: Africanidades, afrodescendências, trânsitos* (pp. 111-131). Nepan Editora.

Santos, A. B. (Nêgo Bispo). (2015). *Colonização, quilombos: Modos de significações*. INCTI.

Schechner, R. (2012). *A rua é o palco*. In Z. Ligiéro (Org.), *Performance e antropologia de Richard Schechner* (pp. 155-198). Mauad X.

Segato, R. L. (2005). *Santos e daimones: O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. UnB.

Silva Junior, A. R. (2008a). Festejo quilombola: O kalunga, o divino, o verso. In *Anais do ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*, 4, Salvador. (pp. xx-xx). ENECULT.

Silva Junior, A. R. (2008b). Vozes e versos na festa quilombola dos Kalunga. *Revista África e Africanidades*, 1(1).

Silva Junior, A. R. (2010). Literatura e cultura de negros do Brasil central: Versos, cantos e performance Kalunga. *Cerrados*, 19(30), 123-141.

Silva Junior, A. R., & Barros, E. A. (2020). Raizamas do Brasil: benções amazônicas no Oeste do Pará. *Martius-Staden-Jahrbuch* (pp. 176-188). Oikos Editora.

Turner, V. (2008). *Dramas, campos e metáforas: Ação simbólica na sociedade humana*. EdUFF.

Zumthor, P. (2010). *Introdução à poesia oral*. UFMG.