

## Ancestralidade africana na afrodiáspora: conhecimento, existência e vida

Adeir Ferreira Alves<sup>1</sup>

Renísia Cristina Garcia-Filice<sup>2</sup>

### Resumo

O presente texto tem como base a pesquisa de mestrado concluída em 2019, no Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos e Cidadania, da Universidade de Brasília. Investigou-se sobre a organização social do quilombo Mesquita (Cidade Ocidental-GO), por meio da análise documental, de entrevistas narrativa, em reunião com a epistemologia hermenêutica de Gadamer (1999) intitulada “Horizonte de Compreensão”. Como alguns dos resultados identificamos que marcadores como raça, gênero, classe singularizam o território tendo como amálgama a ancestralidade e o trabalho coletivo, que se sobressaíram e por sua vez, se conectaram a aspectos de solidariedade, de cooperativismo e de colaborativismo. A dinâmica observada evidenciou a ancestralidade, entendida numa perspectiva histórica e filosófica, para a compreensão das questões de raça, de gênero e de classe, apontando no quilombo, como lugar de reunião, presente e passado, material e imaterial. Aspectos da cultura afrodiáspórica que entrelaçam como feixes de sentidos das expressões da ancestralidade, características inerentes à negritude; e no tensionamento com o colonialismo do poder.

**Palavras-Chave:** Culturas Afrodiáspóricas; Ancestralidade; Negritude; Ontologia; Quilombo Mesquita.

### 1. Introdução

A ideia de pesquisar sobre quilombo nasceu do engajamento do primeiro autor com a pauta racial nos diversificados movimentos negros e grupos de pesquisa acadêmica a que é ou foi vinculado, dos quais destaca alguns: Comissão da Verdade Sobre a Escravidão Negra no Distrito Federal e Entorno no Âmbito do Sindicato dos Bancários de Brasília; Núcleo de

---

<sup>1</sup> Professor da Educação Básica do Componente Curricular de Filosofia da Secretaria de Educação do Distrito Federal (onde também coordenou a pasta de Direitos Humanos da Coordenadoria Regional de Ensino de Samambaia-CRE/SAM-SEEDF). Mestre em Direitos Humanos e Cidadania (Universidade de Brasília, 2019). Especialista em Filosofia e Existência (Universidade Católica de Brasília, 2014). Graduação em Filosofia (Instituto Santo Tomás de Aquino-MG, 2006). Membro do Núcleo de Estudos Afrobrasileiros-NEAB/UnB e do Grupo de Estudo e Pesquisa em Políticas Públicas, História, Educação das Relações Raciais e de Gênero-GEPPHERG-FE/UnB; Membro da Comissão de Igualdade Racial da Ordem dos Advogados do Brasil – OAB/DF. E-mail: [adeir.liceu@gmail.com](mailto:adeir.liceu@gmail.com)

<sup>2</sup> Professora Associada da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília. Pós-doutora em Sociologia pelo Centro de Investigação em Ciências Sociais da Universidade do Minho (Braga-Portugal, 2017). Doutora em Educação (UnB, 2010). Mestre em História Social (PUC/SP, 2007). Especialista em Filosofia (UFU, 2004). Graduada em História (UFU, 2002). Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Políticas Públicas, História, Educação das Relações Raciais e Gênero-GEPPHERG-FE-UnB. Investigadora do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos-PPGDH/UnB. Investigadora do Programa de Pós-Graduação – Modalidade Profissional – PPGE-MP/UnB. Atua na área do Ensino de História, Educação e Direitos Humanos. Pesquisa sobre gestão de Políticas Públicas; Transversalidade, Intersetorialidade e Interseccionalidade em raça, gênero e classe nas políticas públicas de ações afirmativas. E-mail: [renisiagarcia@gmail.com](mailto:renisiagarcia@gmail.com)

Estudos Afro-Brasileiros-NEAB/CEAM-UnB e com a inserção no Grupo de Estudo e Pesquisa em Políticas Públicas, História, Educação das Relações de Raça e de Gênero-GEPPHERG/FE-UnB, cuja segunda autora é líder, e orientadora da pesquisa de mestrado no PPGDH/Ceam-UnB.

Toda a pauta da negritude é de suma importância para os estudos, porém, o que nos chamou a atenção na pesquisa sobre o quilombo foram alguns aspectos característicos mais evidentes, próprios destas comunidades como a estrutura social não-patriarcal, em cujo protagonismo das mulheres com laços de solidariedade, de compadrio, de colaborativismo e de coletivismo com os homens, atuam nas diversas atividades, especialmente no trabalho braçal. Ainda se destaca no quilombo Mesquita, um caráter histórico anti-hegemônico articulado com a ancestralidade africana no seu modo de resistência, de existência e de vivências.

A comunidade remanescente de quilombo que deu base à pesquisa acadêmica, intitulado Quilombo Mesquita, tem quase três séculos de existência e está situada na Cidade Ocidental-GO (região do Entorno do DF), na divisa com o Distrito Federal. De acordo com Neres (2016), em virtude do ciclo do ouro no Centro Oeste, na primeira metade do século XVIII surge o quilombo Mesquita a partir de três matriarcas fundadoras. Elas receberam uma doação do fazendeiro José Corrêa de Mesquita de grande extensão de terra – naquela época sem muito valor econômico, pois a extração de ouro já estava escassa. O sobrenome do fazendeiro nomeou o quilombo. No curso da história, as matriarcas perderam estas terras, e que depois foram compradas em leilão público pela filha de uma das matriarcas, sendo dada continuidade ao quilombo. Hoje, em virtude dos vários processos de instalação de não-quilombolas, o território Mesquita está reduzido a um tamanho bem inferior comparado ao território original.

A comunidade quilombola Mesquita – antes pertencente a antiga cidade de Santa Luzia, atualmente cidade de Luziânia-GO –, está localizada no município goiano Cidade Ocidental (surgido em 1976), estando a 45 km de Brasília, fazendo, portanto, parte do Entorno do Distrito Federal. Ou seja, a Cidade Ocidental é uma das cidades vizinhas da capital federal que compõe, com outras dezenas de municípios goianos e mineiros, o Entorno do Distrito Federal. No entanto, no Distrito Federal, pela Lei Orgânica (BRASÍLIA, 1993), o Entorno é chamado oficialmente de Região Integrada de Desenvolvimento do Distrito Federal e Entorno (RIDE), ou popularmente de Entorno.

A comunidade quilombola Mesquita possui uma associação chamada Associação Renovadora Quilombo Mesquita-Arenquim, cujo atual presidente é o senhor José Roberto

Teixeira Braga e a sua sobrinha, Sandra Pereira Braga, vice-presidenta. Eles são, respectivamente, da 5ª e da 6ª geração de quilombolas descendentes de Maria Abadia, uma das três matriarcas. No momento da pesquisa de campo (2019) a Arenquim estava *sub judice*, pois passava por processo jurídico para disputa de representatividade do quilombo junto ao Poder Público e a sociedade, porque uma pequena parte dos 33 membros da associação havia sido cooptada por fazendeiros e pelo prefeito da Cidade Ocidental (até então no seu segundo mandato). Cooptações estas que, além das outras formas de violência, estão sempre acompanhadas de promessa de levar desenvolvimento econômico e serviços públicos para a região. E, para fins de registro, o prefeito naquela ocasião, não sendo ele quilombola, é proprietário de terras dentro do território Mesquita (ALVES, 2019).

É desta maneira que, por meio de manobras cartoriais, conluios e favorecimentos institucionais por agentes do Poder Público, que esta parcela anti-quilombo tentou e tenta há muitos anos assumir a Arenquim e seu ofício legal, e tentam passar a responder pela comunidade quilombola e pelo seu patrimônio material e imaterial. Mas, diversas foram e são as estratégias de resistência pró-quilombo, materiais e simbólicas; aspectos que mais a frente desembocarão nas reflexões que faremos sobre a força da ancestralidade nestas disputas.

Sobre estas disputas em específico, assim como a maioria dos conflitos territoriais, ainda está a caminho o seu desfecho, que por seu turno há de desdobrar-se, com efeito, em responsabilizações, implicações e impactos na tramitação processual conclusiva, e nas devidas reparações a serem feitas no porvir. Portanto, a presente situação não nos permite fazer uma análise conclusiva do caso, mas de antemão, podemos observar como funciona a lógica de opressão pela qual operam as forças de violações de direitos no quilombo Mesquita e nas demais comunidades e povos tradicionais. As ilegalidades, abusos, arbitrariedades, favorecimentos, epistemicídios e vários tipos de violências contra os quilombos se consomem no racismo estrutural, no qual se camuflam nas estruturas formais da lei e da institucionalidade do Poder Público a hegemonia do poder da branquitude e dos interesses do capital econômico-financeiro (ALVES, 2019).

Conforme o Relatório Antropológico do Incra (BRASIL, 2011b), um estudo realizado no Mesquita como parte do processo de certificação do território, a dicotomia “rural/urbano” têm outros elementos além de uma estruturação meramente geográfica. Diversos interesses se instalam no contexto agroubano em questão. Com efeito, problemas de ordem jurídica, política, cultural, ausência ou inoperância das políticas públicas de saúde e de educação, por exemplo, justapostos, se desdobram agravando ainda mais a situação na correlação

desproporcional de forças entre quilombolas e os interesses econômicos dos especuladores, nas terras.

Dessa feita, uma vez adquirida a fração de terra por meio de diversas estratégias de persuasão, pressão, ameaças, fraudes na documentação, falsas promessas, cerceamento de liberdade, desvalorização do bem, impedimentos forçados e boicote nos processos produtivos da terra do quilombola, o especulador intruso adentra e se instala no terreno. Apenas a sua presença no território já agrava os conflitos, e tende a descaracterizar o território quilombola.

Na ocasião da realização da pesquisa no quilombo Mesquita (2019), quando procurou-se compreender o fator raça a partir dos vínculos culturais, identitários, da memória e da história da comunidade quilombola com a afrodiáspora e com a África, a ancestralidade emergiu espontaneamente como um fator preponderante. A percepção deste fato revelou para a pesquisa, a ancestralidade como um elemento signatário característico inscrito nas identidades do Mesquita, que se conectava aos povos e comunidades tradicionais, mas ao mesmo tempo revelou ser também uma episteme aprendida a partir do modo de vida africanista e como resposta inteligente ao histórico de violências sofridas no contexto da escravidão negra, tanto dos afro-brasileiros, como de outros contextos, como por exemplo dos afro-estadunidenses.

Sem querer comparar o campo da pesquisa de forma linear entre estas duas experiências em países, e povos, tão diferentes e singulares, a percepção de Ângela Davis (2016) sobre o cooperativismo entre homens e mulheres na luta por direitos trabalhistas nos Estados Unidos da América contribuiu para nossas reflexões. A partir de Davis, inferimos que a afro-ancestralidade transita entre vínculos étnico-culturais e experiências vividas por um grupo humano, seja nos saberes cultuados, seja no trabalho, na espiritualidade ou na própria cultura do grupo. Sem forçar uma essencialização sobre uma dada percepção acerca do continente africano, inferimos também que estes entendimentos que se complementam podem ser comuns nas demais afrodiásporas e na própria África, porque vimos alguma similitude entre as descrições da autora, e a realidade dada a conhecer no quilombo Mesquita.

Em resumo, o quilombo Mesquita não será aqui trabalhado em suas complexas dinâmicas territoriais, culturais, econômicas e sociais, entretanto, foi o contexto no qual nos alimentamos para tecer as reflexões que aqui pretendemos apresentar.

Como dito, este artigo resulta da nossa pesquisa de mestrado acadêmico desenvolvida no Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos (PPGDH), do Centro de Estudos

Avançados Multidisciplinares (CEAM), da Universidade de Brasília-UnB (2017-2019)<sup>3</sup>, realizada no Mesquita. Nosso estudo nos permitiu constatar que dentre vários aspectos, em relação à sua constituição, o quilombo apresentou-se com uma característica singular: originado no período pré-abolição devido a iniciativa de três mulheres negras alforriadas, donas das terras. Ainda se somam a essa característica outros elementos que também mereceriam destaque na conjuntura histórica, mas que não serão aqui exploradas, ficarão para outro artigo.

Neste texto pretendemos apresentar ao/à leitor/a alguns dos caminhos histórico e filosófico que trilhamos a partir da pesquisa realizada no Mesquita, e que, no nosso entendimento, revelou a ancestralidade africana presente nas dinâmicas afrodiáspóricas – que se manifestaram e se manifestam por diversos modos revelando ao mesmo tempo unidade, e na mesma intensidade, as suas peculiaridades, singularidades e particularidades naquela organização social. Sendo o quilombo Mesquita uma comunidade tradicional observamos que, em virtude dos contextos político e territorial que os quilombolas vivem/viveram, alguns detalhes específicos da conjuntura da estrutura da organização social da comunidade já aciona um desenho muito próprio do caminho traçado pela ancestralidade neste referido grupo. Assim, embora também tenha sido evidenciado no estudo, o contexto político de duras disputas entre quilombo e diferentes opressores (grileiros, fazendeiros, empresas, agentes do Estado), e o próprio racismo estrutural como amálgama destas relações, aspecto que permeia todas as relações sociais, compreender a força da ancestralidade como resistência à opressão se tornou uma necessidade.

Os quilombolas lutam pelo direito definitivo à posse das suas terras ancestrais, seculares e tradicionais, ato contínuo, o território quilombola, com sua identidade e lógica própria se constitui e caracteriza a estrutura social do quilombo Mesquita – que por si só é anti-hegemônica, decolonial; mas ao mesmo tempo, agrega também à sua identidade a lógica imperativa do Estado, posto que precisa aderir à reivindicação por políticas públicas específicas, por reconhecimento público e legal da sua condição de povo tradicional e os seus respectivos direitos, nos termos da lei nacional e internacional.

A situação observada no quilombo Mesquita, em certa medida, alude ao contexto geral dos demais quilombos no Brasil e outros territórios de povos e comunidades tradicionais que sofrem estas e tantas outras mais formas de violência e violações de direitos. No entanto, sem

---

<sup>3</sup> *Organização social no Quilombo Mesquita: trabalho, solidariedade e atuação das mulheres*. Orientadora Dr<sup>a</sup> Renísia Cristina Garcia-Filice. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/37308>.

desprezar os efeitos nocivos desta dura realidade, este texto aponta a ancestralidade cultivada neste espaço como uma ligação identitária às origens e também, como forma de resposta às intempéries que o contexto tem colocado por sobre os quilombolas e a negritude em geral.

Feito este breve preâmbulo sobre o campo de estudo, este artigo pretende destacar da pesquisa realizada no Mesquita, aspectos sobre a ancestralidade e o que ela aciona e o conecta aos demais povos tradicionais e da afrodiáspora. Trata-se de uma reflexão teórica histórico-filosófica baseada em autores que advogam em favor de terminologias para a filosofia da negritude (MBEMBE, 2019) agregada a uma ideia de resistência e de categoria étnico-grupal (SODRÉ, *in* BRASIL, 2016), que nos possibilita revelar que, em meio às relações de poder que envolvem estas comunidades, está em curso um sentido positivo para firmar a identidade afrodiaspórica brasileira, em que se coloca como centro a ancestralidade, ressignificada no tempo e no espaço.

Rechaçamos neste estudo tanto a ideia de uma “essencialização” africana, quanto a de sincretismo; e buscamos evidenciar algumas das conexões presente-passado, rupturas e ressignificações, numa perspectiva histórico-filosófica como uma tentativa de mostrar alguns mecanismos de resistência no Mesquita, que se materializa via organização social, mas se desdobram por meio da ancestralidade presente nos modos de Ser, e também no fazer. A ancestralidade é aqui acionada num diálogo com uma concepção da filosofia heideggeriana de transcendência em que o termo “reunião”, como verão, ganha em potencialidade.

Vale dizer que não temos a pretensão de esgotar o assunto, apenas trazer ao conhecimento do/a leitor/a algumas reflexões sobre os limites da produção do conhecimento no Ocidente, quando se pretende ser o mediador de outras formas de Ser e estar no mundo, em que, definitivamente, sua participação se deu na condição de colonizador. O que não permitiu ter a sensibilidade de perceber e respeitar diferentes formas de Ser e estar no mundo, e mais do que isto, havia um comprometimento em se colocar como a Verdade e destruir “o que não era espelho”. Não obstante, a ancestralidade se capilarizou por meio da oralidade, das trocas, que possibilitaram resistências e múltiplas formas de Ser, contra-coloniais (OLIVA *et al.*, 2019; JESUS *et al.*, 2020). Para tanto, este artigo se subdivide em 02 seções, além desta Introdução e das Considerações Finais, a saber: 1. Kilombo e ancestralidade: identidade, luta, episteme e resistência; 2. O Ser do ser humano sob a perspectiva do Ocidente.

## **2. Kilombo e ancestralidade: identidade, luta, episteme e resistência**

Dentre as várias formas de tratamento opressor do colonialismo dado ao termo aportuguesado “quilombo”, destacamos todo um peso negativo do racismo estrutural sobre esta forma de organização social, mas, por outro lado, há também a formalidade positiva do Estado que resgata o mesmo termo para fins de inclusão social desse grupo no campo dos direitos, como “remanescentes de quilombos”. Dessa forma, compreende-se que os variados grupos sociais afro-brasileiros são acometidos por semelhante sistema ambíguo que mescla violências históricas com processos de sobrevivência, sendo o colonialismo o elemento basilar (ALVES, 2019) que se mistura à história destas comunidades, de maioria negra.

Diante das vulnerabilidades e violências que dividem e agridem a negritude, o caminho mais geral como princípio de reunião inerente aos afrodiaspóricos, além daqueles já trilhados por outros movimentos sociais, estudos apontam (OLIVA *et al.*, 2019; JESUS *et al.*, 2020), em última instância, a ancestralidade como um veio de ligação dos povos, das lutas, das perspectivas num processo humano de ressignificação das violências sofridas e dos ideais igualmente compartilhados.

As terminologias para a filosofia da negritude estão sempre no devir negro (MBEMBE, 2019), sempre aberto, em trânsito, em comunicação, buscando por uma ressignificação (MUDIMBE, 2019). Nesse aspecto, o quilombo como um indicativo de um grupo – cuja identidade e conceito transitam entre resistência, identidade negra, categoria étnica –, Sodré (*in* BRASIL, 2016) utiliza o termo quilombo como referência de ancestralidade aos “povos de matriz africana”, que é uma terminologia ampla e variada, na qual se incluem também os Povos de Terreiros:

Foram e ainda são quilombos as comunidades de terreiro que ao longo da história do negro no Brasil mostraram ter sido o lócus de engendramento por suas características especiais de útero mítico, que possibilitou a reaglutinação dos elementos fundamentais para a manutenção do negro enquanto grupo e cultura (BRASIL, 2016, p. 17).

Inferre-se de Sodré que, além da ideia de resistência e de categoria étnico-grupal, na tentativa de compreender a emancipação e a originalidade da razão negra sob a perspectiva da ancestralidade africana, a identidade dos quilombos está de mãos dadas com os terreiros (enquanto povos de matriz africana). Até porque, nesse veio ancestral, existe um sentido positivo para firmar a identidade afrodiaspórica brasileira para além das senzalas.

Parafrazeando Gomes (2006a), a relação que fazemos nesse estudo distancia-se da ideia de “essencialização” de África. Não significa de forma alguma pressupor que a diáspora seja, no território brasileiro, como um pedaço de África. A ancestralidade conecta passado-presente, todavia, é multiforme. Ela se manifesta como princípio diretamente relacionada à

identidade do grupo, que por sua vez expressa-se genuína e epistemicamente pelo ser, pelo fazer, pelo saber, pelo tempo, pela história, pela memória, pelos ritos, por suas práticas, múltiplas, diversas e historicamente pautadas.

Ao nos referirmos à ancestralidade africana não se trata, portanto, de preservação e conservação de uma dada visão e forma de ser e estar no mundo, mas antes de tudo, nos referimos a alguns aspectos de união, de conexão, de dinâmico movimento. Conforme Alves (2019), a ancestralidade – de um modo geral – dialoga com uma concepção da filosofia heideggeriana de transcendência em que o termo “reunião” evoca um sentido ressemantizado para nós.

A transcendência, concebida como ser-no-mundo, deve atribuir-se ao estar-aí (*Dasein*) humano. [...]. Transcendência significa então: estar integrado no resto dos entes já sempre presentes, respectivamente, no meio dos entes que se podem multiplicar continuamente até ao ilimitado. Mundo é então o termo para tudo o que é, a totalidade, como unidade que determina o “tudo” como uma *reunião*, e não mais além (HEIDEGGER, 1988, p. 43 e 45 [grifo nosso]).

Depreende-se ontologicamente, portanto, que ancestralidade, no que se refere aos povos de matriz africana, não seja um fator que compreenda somente raça – em termos genéticos – mas como construção social, um dinamismo humano que impulsiona de modo existencial, político e espiritual o sujeito ao encontro com o todo no âmbito material e imaterial. É neste sentido também que a ancestralidade tem as suas peculiaridades a partir do fator racial delimitado ao prisma da africanidade, e que há outros modos de expressão da ancestralidade considerando outras raças, culturas, epistemes e territorialidades.

Ou seja, a ancestralidade é uma conjuntura de múltiplos aspectos, não se reduz, portanto, à elementos isolados. Conforme Sodré “é o território que, à maneira o *Raum* [lugar] heideggeriano, traça limites, especifica o lugar e cria características que irão dar corpo à ação do sujeito” (2019, p. 24 [grifo nosso]). Ainda conforme o autor, “território é, assim, o lugar marcado de um jogo, que se entende em sentido amplo como a protoforma de toda e qualquer cultura: sistema de regras de movimentação humana de um grupo, horizonte de relacionamento com o real” (SODRÉ, 2019, p. 25).

Partindo desse pensamento, em diálogo com a filosofia de Martin Heidegger, compreende-se que a movimentação da negritude e a aproximação entre povos quilombolas e a África, bem como a aproximação da África com as diásporas africanas do mundo, nesta perspectiva ontológica, traz a ideia de uma grande “reunião” de conciliação em família, revelando as ipseidades da lonjura, discutindo os seus encontros, desencontros e singularidades, bem como formando comunidades.



Comunidade, por sua vez, não é espaço utópico de trocas beatíficas, isentas de conflito e luta. É, antes, o lugar histórico possível em que a tradição se instala como uma dimensão maior do que a do indivíduo singular, levando-o a reconhecer-se nela como algo diferente de si mesmo, como um grande outro que inclui tanto pedras, plantas, animais e homens, quanto a própria morte, com a qual se institui uma troca simbólica na forma do culto dos ancestrais (SODRÉ, 2019, p. 156).

A ancestralidade é, por si só, um universo que abrange muitos aspectos, de tal sorte que, em alguns momentos, ela transita entre significados e significantes em contextos variados. Portanto, como se infere de Sodré (2019; *in* BRASIL, 2016), há contextualiza es na dimensão da questão quilombola e/ou dos povos de terreiro, em que se busca o sentido ontológico imbuído de ancestralidade africana manifestada na África e na afrodiáspora.

Depreende-se de estudiosos brasileiros, quando eles definem a identidade dos povos de matriz africana (BRASIL, 2016), que, além dos vocativos de laços de família que caracterizam as fun es espirituais dos membros de um terreiro (Pai, Mãe, Filho, Filha, [e também as famílias dos Orixás]), a ancestralidade se relaciona ontologicamente com uma concep o própria do tempo (origem, agora e o porvir). Dessa forma,   que a ancestralidade cultua o que se refere   origem e ao destino através da oralidade e dos rituais (especialmente de culto aos antepassados).

Nas distintas apresenta es gerais acerca da ancestralidade, observa-se um elo entre dois polos ou mais, seja esse elo entre vivos e mortos, entre gera es de uma linhagem ou entre povos, entre grupos, entre períodos temporais ou entre saberes. Além desse aspecto, Silvério (2013b) apresenta a ancestralidade como um destacado campo espiritual africano, que não se reduz apenas ao fator religioso e nem   memória genética e transgeracional, mas se expande para um horizonte ontológico, político e existencial que caracteriza a organiza o social das sociedades africanas como uma espécie de práxis filosóficas em forma de uma grande “reunião conciliatória” – em que se harmonizam as contraposi es (tempo e espaço, corpo e alma, vivos e mortos).

[...]. A maior parte das antigas sociedades africanas repousava tradicionalmente sobre uma ou outra forma de “governo consensual”. Certas sociedades exigiam um consentimento não somente dos vivos, mas igualmente dos mortos ou daqueles que ainda não haviam nascido. Nas sociedades tradicionais, os anciãos eram considerados bem informados acerca da opinião dos ancestrais e acreditava-se terem incorporado a sabedoria destes últimos, sustentando a continuidade cultural, os costumes e a tradi o. Uma política que violasse flagradamente os costumes e a tradi o seria encarada como não consentida pelos mortos. Uma política sem especial preocupa o com a sobrevivência e a felicidade das crianças considerava-se privada de aquiescência das gera es futuras. Portanto, o governo consensual não se resumia a uma jornada de escrutínio a cada quatro, cinco ou seis anos (SILVÉRIO, 2013b, p. 526).

Já a cultura ocidental, na contra-mão desta perspectiva, adota nos contornos da identidade afrodiáspórica – esquematizada na filosofia racionalista –, caminhos abstratos e

por vezes, polarizados, distanciando e seccionando o Ser do ser humano da sua dimensão política; lançando-o, com efeito, nos sentidos metafísicos da sua existencialidade por via da razão. Portanto, quando pensamos no Ser do Ser Humano no Ocidente, em geral somos condicionados às concepções existencialistas de vazio, de angústia, de sentido, de fundamento, porque este Ser não se apresenta engajado numa sociedade, mas numa dimensão antropocentricamente racional, individualista/solipsista, universal de mundo íntimo.

Mas, de qualquer forma, a despeito desta leitura desconectada, racional; as considerações filosóficas do Ocidente somam com o nosso estudo no sentido de desenhar uma ontologia do Ser que nos enriquece com outros atributos, aos quais são feitas referências a partir de Heidegger (1988), sobretudo, no que diz respeito ao que ele define na sua ontologia como conceito de reunião – como já vimos anteriormente. E também por outro aspecto, justifica-se que este diálogo entre formas tão distintas do saber nos esclarece ainda mais acerca da filosofia africana e sobre o objeto de estudo da pesquisa realizada, que são, em certa medida, reuniões. Organizações coletivas que se revelam em práticas, muitas delas, ancestrais, em meio às disputas de poder que envolve a luta por titulação das terras quilombolas, própria da contemporaneidade. Este é o movimento da História, que une, mistura, separa, avança, recua, e aciona aspectos do passado, para sobreviver no presente.

### **3. O Ser do ser humano sob na perspectiva do Ocidente**

Na literatura do Ocidente, extremamente vasta, uma das expressões, que a nosso ver (sem a pretensão de ser a única) mais se aproxima do termo “ancestralidade” apresenta nos paradigmas da linguagem da ciência a descritividade biológica do homem em sua conjuntura genética – dentro de um esquema de árvore genealógica –, e ao mesmo tempo apresenta na filosofia o sentido inorgânico que o Ser do ser humano perfila existencialmente, porque “o cientista social tende a imitar o naturalista e comprime comportamentos sociais e culturas humanas em “paradigmas científicos” (MUDIMBE, 2019, p. 43).

Além das ciências sociais existem outras ciências particulares – que em suas singularidades – tratam o ser humano na mesma tendência descritivista/empirista do darwinismo social ao modo do darwinismo biológico. Por isso elas não foram trazidas neste artigo, pois o foco aqui dado denuncia a linguagem da ciência como matriz estruturante e hegemônica do Ocidente. Entretanto, a contribuição da filosofia, sobretudo a heideggeriana, nos auxilia a tensionar os postulados da tradição da ciência para buscar compreender, fundacionalmente, que o sentido do ser do ser humano é uma atribuição da filosofia

(OLIVEIRA, 1996), e as referências feitas à ancestralidade, como foco das nossas reflexões, no caso a africana, mas como dito, não só; revela que o ser humano é muito mais que o que a filosofia conseguiu registrar. Heidegger têm alguns termos e reflexões que nos chama a atenção para a compreensão e percepção do Ser. Foi nesse sentido que abrimos o diálogo da ontologia com a questão da ancestralidade africana.

Martin Heidegger (1988), em sua filosofia, trata sobre o fundamento do Ser. Destacamos o termo “reunião” que ele emprega em sua fenomenologia para se referir a conexão do *Dasein* (ser-aí) humano no campo transcendental com o mundo. Esse movimento de reunião faz o *Dasein* se apresentar como um “Ser da lonjura”, em seu sentido histórico.

Assumimos aqui a lonjura como uma trajetória que liga períodos e entes, em que também se pressupõe uma origem e um destino, mas cujas provas de ligação (ancestral) se apresentam sutilmente como nuances, captados, intuitivamente, pelos iniciados, pelos integrantes de um grupo que partilham saberes e vivências próprias de sua ascendência africana. Esses nuances funcionam também como portais de segurança contra intrusões, guardando, portanto, os mistérios e os segredos iniciáticos de um referido grupo de modo fechado.

O sentido que se traduz nesse tratado heideggeriano para o presente estudo desenha um caminho epistêmico em que a ancestralidade se expressa como um atributo inerente ao espírito africano em reunião com suas origens (de modo consciente ou não), cuja distância espacial, temporal e geracional não se apagam. E nesse sentido, a ancestralidade, expressada nos saberes africanos e afrodiaspóricos é uma realidade viva em que, pela lembrança e o não-esquecimento, mantém os antepassados reverenciados, presentes, atuantes. “Ancestralidade, nesse sentido, emerge como um contínuo, uma pujança vital e um efeito de encantamento contrário à escassez incutida pelo esquecimento” (RUFINO, 2019, p. 25). É por esta razão também que descobrir-se negro/a e/ou tornar-se negro/a não é um acontecimento “apenas” político na vida de uma pessoa afro-brasileira, é um despertar em diversos sentidos: espiritual, ancestral, cultural... é, para todos efeitos, lembrança, encontro, reunião, cura, cultivo das memórias e expurgo do esquecimento que subjuga secularmente a existência dos/as racialmente oprimidos à invisibilidade e/ou à subalternidade.

Esta dita compulsoriedade da ancestralidade tem outros contornos conceituais para o Ocidente cuja narrativa fala de uma espécie de conduta, que transita geneticamente na espécie humana – conforme já tratado por Arthur Schopenhauer em *Dores do mundo* (S/a). Inferimos de Schopenhauer que existe uma espécie de luta incessante que o ser do ser humano,

procurando se manter vivo, tem com o mundo uma tensão para tentar se desvencilhar de todas as armadilhas e peças que a finitude da existência lhe impõe no palco do mundo.

Numa perspectiva biológica e neurobiológica (Richard Dawkins, Humberto Maturana, Sidarta Ribeiro), alguns estudos da contemporaneidade apontam que além das heranças genéticas, o comportamento humano, a memória, os sonhos e outros fatores mais sutis estão biologicamente relacionados às determinantes genéticas e ressignificação de experiências entre as gerações humanas do passado e do presente.

Na perspectiva neurobiológica “a dicotomia básica da vida, assim como a do sonho, se dá entre o medo de sucumbir e o poder de mudar” (RIBEIRO, 2019, p. 95). E, no sentido geral para o eurocolonialismo, ao adaptar, recriar, replicar um certo modo sociocultural de manter a vida pela violência, a finalidade de sobrevivência do gene se desdobra em perpetuar, dominar, subjugar a vida, pois, amparado num conceito darwinista – evocando a dita lei do mais forte –, o homem europeu julga que ele tenha nascido para dominar o mundo. Com efeito, ele criou mais conceitos, teorias e instituições que mercantilizaram e politizaram a morte com o propósito de ampliação dos seus hegemônicos interesses econômicos e de poder de dominação. Achille Mbembe, numa tentativa de compreender a violência, o genocídio, o terror, a barbárie global da necropolítica diz que: “[...] a noção de biopoder é insuficiente para dar conta das formas contemporâneas de submissão da vida ao poder da morte” (MBEMBE, 2018, p. 71).

Outro entendimento acerca do homem é o hobbesiano, sendo o homem mal por natureza justifica-se então, uma espécie de violência soberana e legítima instituída na figura do Estado para dominar as violências menores da sociedade, mas que, para todos os efeitos, vai tomando outras perspectivas: dominar e civilizar, cujos resultados são exploração, evangelização, violência, genocídio, epistemicídio contra as populações não-europeias.

Desde que a força é o meio mais resolutivo para exercer o domínio do homem sobre o homem, quem detém o uso deste meio com a exclusão de todos os demais dentro de certas fronteiras é quem tem, dentro destas fronteiras, a soberania entendida como *summa potestas*, como poder supremo [...] no sentido de quem não tem nenhum outro poder acima de si (BOBBIO, 2011, p. 81).

A filosofia ocidental não tem as suas epistemes de sobrevivência apenas em nível teórico, mas também prático, uma vez que, para manutenção da vida alinhada ao privilégio da branquitude, “a Europa edificou-se à base da subordinação, humilhação e dependência da América Latina e da África” (RUFINO, 2019, p. 29). Nesse mesmo sentido, conforme Almeida, “a Europa, portanto, industrializou-se, criou seu mercado interno, construiu suas

instituições políticas e jurídicas, sua “democracia” sobre os cadáveres de milhões de africanos e africanas, que foram expropriados, torturados, escravizados e assassinados” (2021, p. 194).

Os conflitos e as guerras sempre fizeram parte dos grupos humanos, mas a política e a economia da morte em elevada escala são características basilares da civilização ocidental, pois, “não obstante, em nenhum momento se manifestou tão claramente a fusão da razão com o terror como durante a Revolução Francesa” (MBEMBE, 2018, p.23). Ainda conforme o autor, ao dialogar com Paul Gilroy, esta tendência de manter a vida com o emprego da violência também é um caráter político da racionalidade ocidental:

Essa leitura fortemente normativa da política de soberania foi objeto de inúmeras críticas, que não é a luta pela autonomia, mas “a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações (MBEMBE, 2018, p. 10-11).

Inferimos também, que a racionalidade moderna ocidental, ao descrever o horror na contemporaneidade, parece apenas renovar os princípios darwinistas, que em resumo confere – para além da biologia – ao conceito de evolução e de dominação das espécies, à violência, à hierarquização, à assimetria, à prevalência da força sobre a fragilidade, ao seletismo “natural” e, sobretudo, ao extermínio dos mais fracos o endossamento dos paradigmas centrais da ciência (AGUIAR, 2017), e com efeito, atualiza a lógica colonialista do biopoder que operou e opera pela eugenia, pelo racismo e pelo genocídio (ALMEIDA, 2021). “Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é “a condição para a aceitabilidade do fazer morrer” (MBEMBE, 2018, p. 18).

Sidarta Ribeiro (2019) compreende a ancestralidade pelo conteúdo genético transgeracional inscrito na espécie humana. Ao falar das memórias como um dado humano de fundamento essencialmente orgânico ele submete o existir à forma biológica, sendo, portanto, o laboratório, seus experimentos e a narrativa descritiva dos resultados realizados as roupagens do paradigma desta episteme. Desta forma compreende, com efeito, a importância da memória dentro desta lógica: “[...] assim como dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar do espaço sem causar deformações e quebras, duas memórias não podem ser ativadas simultaneamente pela atenção sem perderem sua identidade” (RIBEIRO, 2019, p. 207).

Ribeiro utiliza também o recurso da dialética filosófica popularizada em Hegel (tese, antítese e síntese) para afirmar que, para a ciência “a controvérsia não se extingue, mas evolui” (RIBEIRO, 2019, p. 222). Desta forma ele admite as contradições (seja refutando-as ou as incluindo conforme a conveniência da narrativa em selecionar o argumento mais

coerente, conforme os princípios racionais), mas mesmo assim, ainda dentro da lógica racional as oposições são apenas premissas que reforçam uma tese já acatada previamente nos paradigmas escolhidos.

A racionalidade, como matriz do pensamento ocidental, cerceia e delimita de fato a compreensão teórico-abstrata sobre o ser humano. Existem outras compreensões possíveis além dos paradigmas da ciência, mas constantemente elas são rechaçadas e/ou subalternizadas pela razão abstrata, como, por exemplo, a crença, o corpo, o gênero, as emoções, o afeto. Essa conduta hierarquizante entre os distintos modos do saber, sob o manto desta razão, é o principal argumento nos manuais de filosofia para afirmá-la como ciência formal perante as demais expressões não-eurocêntricas.

A heurística dialética filosófica, predominante nos paradigmas da ciência moderna e contemporânea, anuncia uma episteme dominante em seus postulados de poder: “nesse contexto, a linguagem é reduzida à informação, como processo por meio do qual o homem toma conhecimento dos entes, a fim de poder exercer sobre eles o domínio” (OLIVEIRA, 1996, p. 203). Desta feita, abrimos a seguinte indagação: as narrativas biológicas correspondem de fato com uma forma dada e determinante do mundo e da matéria ou corresponderia, antes de tudo, com uma narrativa hegemônica em que a ciência é – ao lado do capital e das questões de raça – mais um baluarte do poder colonial de dominação epistêmica, racial, de gênero e de classe?

Ainda conforme Manfredo Oliveira (1996), ao comentar Heidegger, a ciência tem por tarefa pesquisar os entes, “à filosofia cabe a explicação do universo do sentido, não a partir de uma construção semântica, que é uma instância derivada, mas do ser-no-mundo, do ser engajado numa práxis determinada” (1996, p. 216). É possível perceber na filosofia fenomenológica de Heidegger outras perspectivas que exprimem características marcantes do ser para o entendimento de um existir além do orgânico, não descartando, portanto, outras narrativas – que podem se manifestar no encanto dos distintos saberes (SODRÉ, 2019), bem como por “[...] caminhos pluriépistêmicos e polirracionais” (RUFINO, 2019, p. 129).

Mesmo sem apontar para o tema ancestralidade, numa perspectiva ontológica, o termo lonjura em Heidegger ancora atributos identitários capazes de transcenderem as formas do mundo para se sustentarem além do tempo, do esquecimento, do aparente rompimento, da distância instalada a partir do ponto de referência. Com efeito, se perpetua na própria linha da lonjura uma referência ao tempo e ao movimento. E o homem, ao transcender essas formas do mundo, tem condições de reunir com a sua origem.

A partir da filosofia heideggeriana sobre a existencialidade humana, é que se compreende o sentido dos termos “reunião”, “lonjura” e “cosmos” como tendo proximidade com ancestralidade, e não se trata, portanto, de evolução biológica em relação aos antepassados, pois o ser que se expressa no agora, através da sua essência de lonjura, se estende para ilimitado para se reunir com a sua origem que não é diferente daquele que se desloca e se move ao encontro “de”, ou “para”, ou “em”, ou “com”.

E assim o homem, enquanto transcendência existente sobrepujante de possibilidades, é um ser da lonjura. Só mediante distâncias primordiais, que na sua transcendência ele para si estabelece em relação a todo o ente, é que nele floresce a verdadeira proximidade às coisas. E somente o poder-ouvir na lonjura é que amadurece para o estar-aí enquanto si-mesmo o despertar da resposta da co-existência, no ser-com, com o qual pode sacrificar a egoicidade a fim de se conquistar como autêntico si-mesmo (HEIDEGGER, 1988, p. 127).

A partir dessa compreensão ontológica heideggeriana, inferimos que a ancestralidade africana e afrodiaspórica se figuram multidimensionalmente como um campo da condição existencial em que a negritude faz esse trânsito (espiritual, histórico, político, epistêmico, transgeracional, memorial) na teia da lonjura.

É nesse processo de movimento que a pessoa negra se aproxima dos seus co-viventes e antepassados para encontrar algo de si mesma no Outro que lhe é familiar. Por todas essas razões, as expressões africanas e afrodiaspóricas – tais como o coletivismo, o compadrio, a solidariedade, as cosmovisões, as organizações sociais tradicionais, a espiritualidade –, embora difíceis de conceituar, são configurações múltiplas da ancestralidade africana.

#### **4. Considerações finais**

O horizonte de compreensão (GADAMER, 1999) formado por estas nossas reflexões permitem inferir, em alguma medida, que a lonjura é um movimento que aciona a busca pela aproximação com o “si-mesmo”, com a familiaridade presente no Outro. Então, quando falamos em razão africana, em ancestralidade africana, em afrodiáspora há um elemento integrador/reunidor da negritude, mas não se trata de uma questão apenas racial, nem política, nem tampouco biológica. Há uma inteligência multiforme, plurívoca e viva nestes grupos.

O movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos da América, a revolução haitiana e as mobilizações negras na África e no Brasil, assim como tantas outras, mundo afora, são modelos de resistência negra. Porém, encontra-se na África uma referência de resistência como atributo evocador da identidade negra para a reunião de família com o seio ancestral da raça negra em sua origem e extensão. Ao pensar na ancestralidade como encontro com a origem, o que este encontro nos revela? Dentre as muitas respostas, a mais próxima dos

nossos estudos no quilombo Mesquita, mas que pode se estender sobre matriz africana, se trata da estrutura da organização social dos grupos negros – seja no quilombo, no terreiro, na favela, nas irmandades.

Na pesquisa de campo no quilombo Mesquita e na pesquisa bibliográfica realizada é que observamos como as características identitárias dos grupos afrodiaspóricos e africanos revelaram proximidades entre os diferentes grupos, proximidades no que diz respeito a estrutura da organização social, sobretudo, na lida com o trabalho – em que se destacaram os laços de solidariedade, compadrio, colaborativismo, coletivismo. É desta maneira que a ancestralidade se apresentou espontaneamente à pesquisa e revelou mais do que esperávamos.

Conforme Silvério (2013b), numa perspectiva política e histórica, não seria correto dizer que as sociedades autônomas da África são organizações sociais sem Estado. O mais lógico é afirmar que tais sociedades são por si mesmas uma forma peculiar de “organização estatal”, porém suas estruturas não correspondem necessariamente ao formato de Estado europeu. “Não havia sociedade “sem Estado”, porque, até mesmo nas sociedades mais remotas e descentralizadas, existia um senso de comunidade e de governança” (SILVÉRIO, 2013b, p. 186).

Ainda conforme o autor:

As cidades-Estado são, na verdade, reinos reduzidos às dimensões de uma cidade e seus arredores. [...]. A comunidade cultural é o cimento que une esses Estados, frequentemente em guerra entre si. Assim, banimos do nosso vocabulário as expressões “sociedade sem Estado” e “sociedade segmentar”. Também banimos termos como “tribo”, “camita”, “hamita”, “fetichista” que têm adquirido conotações pejorativas quando aplicadas à África. Descolonizar a história é precisamente derrubar as falsas teorias e todos os preconceitos criados pelo colonialismo. É importante que, aqui, se traga à história algum rigor (SILVÉRIO, 2013a, p. 424-425).

Infere-se de Mbembe (2005) que os efeitos do sistema de dominação colonialista europeu na África Subsaariana deixaram um legado de perturbação de diversas ordens nas nações africanas pós-coloniais. Porém, a capacidade de sobrevivência e de organização das sociedades autônomas da África Negra em meio ao caos foi, e está sendo, um dos fenômenos que merecem uma grande discussão em termos de raça.

Conforme Ângela Davis (2016), a não-violência também era umas formas estratégicas dos grupos de negros e negras escravizados nos Estados Unidos da América superarem e enfrentarem o sistema de opressão, como, por exemplo, na luta pelo sufrágio, na formação dos sindicatos, na divisão do trabalho e das funções laborais. Conforme a filósofa, a solidariedade estava diretamente relacionada à situação negativa da escravidão, porém



traduzida positivamente pelos negros e negras por laços de solidariedade e de tentativa de igualdade sexual entre eles. Em outro aspecto:

Se as mulheres negras sustentavam o terrível fardo da igualdade em meio à opressão, se gozavam de igualdade com seus companheiros no ambiente doméstico, por outro lado elas também afirmavam sua igualdade de modo combativo, desafiando a desumana instituição da escravidão. Resistiam ao assédio sexual dos homens brancos, defendiam sua família e participavam de paralisações e rebeliões (DAVIS, 2016, p. 31).

Então, na afrodíaspóra, se por um lado, sobressaem as características de embate, revoluções e enfrentamento, por outro lado, se destaca o anonimato. E, conforme infere-se de Bárbara Souza (2016), a própria invisibilidade foi uma das estratégias de sobrevivência dos quilombolas.

As formas de enfrentamento aos sistemas de dominação nas distintas condições, sejam elas em África, Brasil, Haiti, Estados Unidos, revela como que os/as negros/as articulam suas respostas à opressão sofrida. Justamente por causa dessas múltiplas formas de resistência, é que Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (1982) dizem que não é possível falar de um movimento negro como um bloco unitário e imutável. Desta perspectiva multiforme é que se compreende a luta do movimento quilombola alinhada ao movimento negro:

[...], os quilombos, enquanto formações sociais alternativas, o movimento revolucionário dos malês, as irmandades (tipo N.S. do Rosário e S. Benedito dos Homens Pretos), as sociedades de ajuda (como a sociedade dos Desvalidos de Salvador), o candomblé, a participação em movimentos populares etc., constituíram-se em diferentes tipos de resposta dados ao regime escravista (GONZALEZ; HANSELBALG, 1982, p. 18).

A experiência das sociedades “indígenas” (tradicional) da África Negra no pós-colônia falada por Mbembe:

[...] trata-se de reconhecer a apetência das sociedades africanas para a indocilidade. Para além das capas de indolência e submissão, elas foram capazes de produzir os seus próprios procedimentos e idiomas e de empreender uma rebelião silenciosa, face às tentativas que lhes pretendiam impor autoritariamente significações que não coincidiam com a suas próprias “razões práticas” (MBEMBE, 2005, p. 70).

Assim também, os quilombos no Brasil surgem não apenas como um evento de contestação ao *modus operandi* do Estado moderno, mas como forma de sociedade autônoma, que se organiza dentro de uma inteligência autêntica, e ancestral. A história da raça negra é narrada na perspectiva colonial com viés político. Com efeito, como diz Quijano (2005), orchestra-se no processo de escravidão na América a manutenção do poder europeu como fato sustentador de uma narrativa unilateral, universal e hegemônica – conjecturada para o mundo. Já do ponto de vista de reação a essa imposição colonial, Beatriz Nascimento (1985) diz que o quilombo, por todos os seus atributos libertários, é, genuinamente, uma instituição africana.

Depreendemos também que, para além dos atributos libertários que o quilombo evoca – e que faz dele uma instituição africana –, existem também outros fatores ancestrais dessa instituição que o liga às sociedades africanas. Conforme Silvério,

Assim, a trama da evolução humana revela-nos o homem pré-histórico africano afastando-se penosamente da natureza para mergulhar na coletividade humana em forma de grupos, de comunidades primitivas, agregando-se e desagregando-se para se recompor de outras formas. O que impressiona nessa ascensão é a permanência, através do movimento histórico, até pleno século XX, de comunidades originariamente nascidas na Pré-História (2013a, p. 135).

Já Beatriz Nascimento (1985) apresenta o quilombo como instituição africana, porém sem reportar a ele como se fosse um pedaço da África. A autora diz ainda que a relação entre Brasil e Angola, por exemplo, permaneceu mais próxima, ao passo que, quilombos formados por povos de outras nações, ou por nações mistas seguiram caminhos mais livres, conforme as necessidades que se apresentavam.

Infere-se que, o quilombo como instituição africana nos remete a múltiplos e variados sentidos: de união e de ligação com os atributos identitários dos povos africanos; distanciamento da mentalidade colonialista de opressão impetrada contra a raça negra, desde a escravidão; reconhecimento da capacidade autônoma do quilombo com seus saberes e fazeres – que institui múltiplas organizações sociais de comunidade. Em meio aos relatos coletados no quilombo Mesquita, observou-se como o território é dinâmico. A comunidade, mesmo com fortes limitações, autogerencia suas demandas. Isso não significa, portanto, que a reivindicação por políticas públicas do Estado não se figure como pauta elementar da luta quilombola.

As conquistas da questão quilombola e negra não foram concessões auferidas pelo Estado, mas, antes de tudo, as conquistas são fruto da resistência e da luta do povo preto. Numa conexão do aspecto de original, o próprio quilombo, enquanto instituição com origem africana, institui a sua organização social. Aliás, como se depreende de Silvério (2013b), as estruturas sociais das sociedades africanas sempre foram autônomas, portanto, o movimento contra-colonial é, para todos efeitos, um evento ancestral.

Também sob outra perspectiva, as raças não podem ser classificadas num mesmo tópico de globalização e de generalização como sendo frutos de processos coloniais, pois concorria ainda com este quesito a hierarquização das raças sob postulados arianistas, sob a égide do racismo científico e da ideologia da democracia racial (ALMEIDA, 2021). Foi justamente com essa argumentação de que os povos originários da terra eram definidos como “sem alma” e que os negros eram “inferiores, animalizados e pagãos”. Argumentação essa que justificou a servidão, a exploração e a escravidão no Brasil.

Como dito anteriormente, o termo raça não é capaz de traduzir por si só o que quer dizer “negro”, “africano” ou “cultura africana”. No entanto, quando se fala de ancestralidade africana “como sabedoria pluriversal ressemantizada por estas populações em diáspora emerge como um dos principais elementos que substanciam a invenção e a defesa da vida” (RUFINO, 2019, p. 15). Por todas estas razões, os laços de solidariedade, compadrio, colaborativismo e cooperativismo presentes em África e nas experiências afrodiáspóricas – por mais que possam ser comportamentos da humanidade em geral – terão para a negritude um sentido de ancestralidade, pois, sobretudo, no contexto político de enfrentamento à violência colonialista, “[...] ao invocarmos as sabedorias ancestrais, porque, ao emergirem, ao serem manifestadas como práticas de saber, elas trazem as presenças daqueles que compõem junto conosco os giros dessa canjira espiralada que é a vida” (RUFINO, 2019, p. 16).

Este artigo configura-se como um grande desafio por tentar abordar pela escrita um conhecimento essencialmente oral e coletivo como a ancestralidade africana, multiformemente cultivada nas vivencialidades e subjetividades da negritude – nestes termos, que não se reduz à individualidade. A perspectiva aqui adotada não tem a pretensão de encerrar o assunto, nem se sobrepor a outras expressões desse imenso universo de saberes.

O desafio acerca da compreensão e registro escrito (conceitual e/ou empírico) da ancestralidade africana e afrodiáspórica é proporcionalmente crescente, e amplia ao contextualizar que a questão racial negra (com seus diversificados sentidos e pautas de luta antirracistas e contra-hegemônicas). Envoltas em grandes dores – advindas, sobretudo, da escravidão negra e seus efeitos – tais lutas evocam a ancestralidade como um movimento que busca um modo de existir, em que a vida seja possível de ser vivida com respeito, com dignidade, com humanidade e, sobretudo, com o usufruto dos direitos.

No íntimo do nosso eu, no transe espiritual, na troca de saberes, nas músicas e nas artes em geral bem como na partilha em rodas de conversas – ou por outras formas empáticas da reunião – é que ocorre o movimento da conexão lonjura-presente, passado-presente; o encontro com os nossos ancestrais, em que eles trazem suas cotas de esperança, força, sentido, alento, orientações, curas e demandas de diversas ordens e nos dão força para seguirmos adiante.

## Referências

AGUIAR, R. A. R. de. *Alteridade e rede no direito*. In COSTA, A. B. (org.; et. al.). *O direito achado na rua: nossa conquista é do tamanho da nossa luta*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017. 1 ed. Col. Direito Vivo, Vol. III.

ALMEIDA, S. L. de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Jandaíra, 2021.

ALVES, A. F. *Organização social no Quilombo Mesquita: trabalho, solidariedade e atuação das mulheres*. 2019. 153 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania). Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

BRAGA, S. P. (Org.). *Quilombo Mesquita: e as atuações da Arenquim*. *Cidade Ocidental: Quilombo Mesquita*, 2016. (Apostila de apresentação feita pela Arenquim disponível no acervo da própria associação).

BRASIL. 1988. *Artigo 68 da Constituição Federal – 1988*. Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, XX.

BRASIL. 2011 a. *Gestão de políticas públicas em gênero e raça: a transversalidade de gênero e raça na gestão pública*. Secretaria de Políticas para as Mulheres. Rio de Janeiro, 2011. (Unidade 1 – Módulo 5).

BRASIL. 2011 b. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Relatório Antropológico: Quilombo Mesquita*, 2011. Brasília: Incra.

BRASIL. 2016. *Povos e comunidades tradicionais de matriz africana*. Caderno de Debates. Ministério da Justiça e Cidadania, Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Secretaria de Políticas para Comunidade Tradicionais.

BRASÍLIA. Câmara Legislativa do Distrito Federal (1993). *Lei Orgânica do Distrito Federal-LODF*, atualizada em 2017.

COMISSÃO DA VERDADE SOBRE A ESCRAVIDÃO NEGRA NO DISTRITO FEDERAL E ENTORNO: *A verdade sobre a escravidão negra no Distrito Federal e Entorno*. Brasília: Sindicato dos Bancários de Brasília, 2017. (Relatório Final).

DAVIS, Â. *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Cabdiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAWKINS, R. *O gene egoísta*. Tradução de Geraldo Florsheim. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1978.

GADAMER, H.-G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999.

GARCIA, R. C. *Honra, sobrevivência e valentia: um estudo sobre trabalhadores e populações pobres uberlandenses envolvidos em processos criminais (1922 a 1937)*. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), 1997.

GOMES, F. dos S. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, F. dos S. a *História e historiografia da escravidão no Brasil: identidades, caminhos e percursos*. In Brasil. 2006. Educação Africanidades Brasil, v. 1, Brasília: CEAD. (p. 109-121).

GOMES, F. dos S. b *Quilombos e mocambos: camponeses negros e a experiência do protesto coletivo no Brasil escravista*. In Brasil. 2006. Educação Africanidades Brasil, v. 1, Brasília: CEAD. (p. 123-132).

GONZALES, L.; HASENBALG, C. *Lugar de negro*. Editora Marco Zero: Rio de Janeiro, 1982.

HEIDEGGER, M. *A essência do fundamento*. Tradução de Artur Morão. Edições 70: Lisboa, 1988. (Reedição 2007).

JESUS, L. S. B. de; BARROS, M. de; FILICE, R. C. G. (org.). *Tecendo redes antirracistas II: contracolonização e soberania intelectual*. E-book. Fortaleza: Imprensa Universitária. 2020 (Estudos da Pós-Graduação). Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/54110>

MATURANA, H. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Tradução de Cristina Magro e Victor Paredes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

MBEMBE, A. *África insubmissa: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colônia*. Tradução de Narrativa Traçada. Edições Pedagogo e Edições Mulemba: Luanda/Angola, 2005.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. Paris: Éditions La Découverte, 2019.

MBEMBE, A. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MUDIMBE, V.Y. *A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2019.

NASCIMENTO, B. *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*. Originalmente publicado em: *Afrodíaspóra*, n° 6 e 7: pp 41 a 49, 1985.

NERES, M. B. *Quilombo Mesquita: história, cultura e resistência*. Brasília: Gráfica Conquista, 2016.

OLIVA, A.; CHAVES, M. N.; FILICE, R. C.G. e Nascimento, W. F. *Tecendo redes antirracistas: África(s), Brasil e Portugal*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

OLIVEIRA, M. A. de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

QUIJANO, A. *Colonialidade do poder: Eurocentrismo e América Latina*. In: *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-Americanas*. Edgardo

Lander (org.). Colección Sur Sur. CLACSO. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro de 2005. Pág. 227. In: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_QUIJANO.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf).

RIBEIRO, S. *O oráculo da noite: a história e a ciência do sonho*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

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

SANTOS, A. B. dos. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa: Brasília, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *Dores do mundo: o amor, a morte, a arte, a moral, a religião, a política*. (Livro digital). Disponível em: <https://abdet.com.br/site/wp-content/uploads/2015/01/Dores-do-Mundo.pdf> Acesso em 20 de janeiro de 2021.

SILVÉRIO, R. V. (org.). *Síntese da coleção história geral da África: pré-história ao século XVI*. Brasília: Unesco-MEC-UFSCAR, 2013 (a).

\_\_\_\_\_. *Síntese da coleção história geral da África: século XVI ao século XX*. Brasília: Unesco-MEC-UFSCAR, 2013 (b).

SODRÉ, M. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad-X, 2019.

SOUZA, B. O. *Aquilombar-se: panorama sobre o Movimento Quilombola Brasileiro*. Curitiba: Appris Editora, 2016.

Terra de Direitos; Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. *Racismo e Violência: contra quilombos no Brasil*. Curitiba: Terra de Direitos, 2018.

## **Ancestralidade africana na afrodiáspora: conhecimento, existência y vida**

### **Resumen**

El presente texto se basa en el estudio para la Maestría concluido en 2019, en el Programa de Posgraduación en Derechos Humanos y Ciudadanía, de la Universidad de Brasilia. Se estudió la organización social del Quilombo Mesquita (Cidade Ocidental-Goiás, Brasil), por medio del análisis documental, de entrevistas narrativa, junto a la epistemología hermenéutica de Gadamer (1999), titulada “Horizonte de Compreensão”. Como resultado, identificamos que marcadores como raza, género y clase singularizan el territorio, teniendo como amalgama la ancestralidad y el trabajo colectivo, características que se destacaron y al mismo tiempo se conectaron a las de solidaridad, de cooperativismo y de colaborativismo. La dinámica observada puso de manifiesto la ancestralidad, entendida en una perspectiva histórica y filosófica, para la comprensión de las cuestiones de raza, de género y de clase, caracterizando el quilombo, como lugar de reunión, presente y pasado, material e inmaterial. Aspectos de

la cultura afrodiaspórica que se entretajan como hebras de sentidos de las expresiones de la ancestralidad, características inherentes a la negritud; y en tensión con el colonialismo del poder.

Palabras Clave: Culturas Afrodiaspóricas; Ancestralidad; Negritud; Ontología; Quilombo Mesquita.

## **Ancestralité Africaine à la diaspore: connaissance, existence et vie**

### **Résumé**

Ce texte est basé sur un mémoire de recherche scientifique finie en 2019, au Programme de Troisième Cycle en Droits Humains et Citoyenneté, à l'Université de Brasília. On a étudié l'organisation sociale du « Quilombo do Mesquita » (Cidade Ocidental-GO), à travers l'analyse documentaire, l'entretien narratif, associé à l'épistémologie herméneutique de Gadamer (1999), intitulée «Horizon de Compréhension». Comme certains résultats, nous avons identifié que des marqueurs de race, de sexe, de classe singularisent le territoire, ayant, comme amalgame, l'ancestralité et le travail collectif en évidence et, à la fois, se sont connectés à des aspects de solidarité, de coopérativisme et de collaborativisme. La dynamique observée a mis en évidence l'ancestralité, comprise dans une perspective historique et philosophique, pour la compréhension des questions de race, de genre et de classe, remarquant le quilombo comme lieu de rencontre, présent et passé, matériel et immatériel. Aspects de la culture afrodiaspóriques qui s'entremêlent sous forme de faisceaux de sens issues des expressions de l'ancestralité, caractéristiques inhérentes à la négritude et une mise en tension avec le colonialisme du pouvoir.

**Mots clés:** Cultures Afrodiaspóriques; Ancestralité; Négritude; Ontologie; Quilombo Mesquita.

## **African ancestry in the Afro-diaspora: knowledge, existence and life**

### **Abstract**

The present text is based on the study for the Master Degree concluded in 2019, in the Graduate Program in Human Rights and Citizenship, at the University of Brasilia. We studied the social organization of Quilombo Mesquita (Cidade Ocidental-Goiás, Brazil), using documentary analysis, narrative interviews, together with the Gadamer's hermeneutic epistemology (1999), entitled "Horizonte de Compreensão" (Horizon of Compreensão). As a result, we identified that markers such as race, gender, and class characterize the territory, having the ancestry and collective work as amalgam, characteristics that were highlighted and at the same time connected to those of solidarity, cooperativism and collaboration. The observed dynamics highlighted ancestry, seen in a historical and philosophical perspective, for the understanding of race, gender and class issues, characterizing the quilombo, as a meeting place, present and past, material and immaterial. Aspects of the Afrodiasporic culture that are interwoven as strands of senses of the expressions of ancestry, inherent characteristics of negritude; and in tension with the colonialism of power.

**Keywords:** Afrodiasporic cultures; Ancestrality; Negritude; Ontology; Quilombo Mesquita.