

Das raízes às folhas: ancestralidade como política de existência

DÉBORA CAMPOS DE PAULA*

RENATA GIOVANA DE ALMEIDA MARTIELO**

Resumo: A partir da tentativa de preencher uma árvore genealógica descortinamos caminhos de inquietude afetiva, política e social. Os galhos vazios da árvore, além de quase não terem homens, só estão vazios no lado de nossas origens negras e indígenas. Essas ausências nos fizeram ressignificar nosso (re)encontro com casas de umbanda e candomblé e o quanto esses territórios nos fornecem uma outra estrutura de árvore genealógica. Compreendendo os terreiros como estrutura que nos fornece condições de existência, entendemos que somos mulheres que temos três avós, duas ou mais mães, talvez três pais, vários irmãos e irmãs. Somos o resultado de várias narrativas e vários propósitos, nós mesmas somos um propósito, somos a representação de um pluriverso de pessoas, encantados, orixás, voduns, inquices, mestres e mestras de diversos saberes. Assim esse artigo convida a pensar sobre ancestralidade e suas formas de fazer viver, ancestralidade enquanto um princípio organizador da vida.

Palavras chave: antepassados; memória; família; religiões afro-brasileiras.

From roots to leaves: ancestry as a policy of existence

Abstract: From the attempt to fill in a family tree, we uncover paths of affective, political and social restlessness. The empty branches of the tree, in addition to having almost no men, are only empty on the side of our black and indigenous origins. These absences made us reframe our (re)encounter with Umbanda and Candomblé houses and how much these territories provide us with another family tree structure. Understanding the terreiros as a structure that provides us with conditions for existence, we understand that we are women who have three grandparents, two or more mothers, maybe three fathers, several brothers and sisters. We are the result of several narratives and several purposes, we ourselves are a purpose, we are the representation of a pluriverse of people, enchanted ones, orixás, voduns, inquices, masters of different knowledge. Thus, this article invites us to think about ancestry and its ways of making life, ancestry as an organizing principle of life.

Key words: ancestors; memory; family; afro-brazilian religions.



* **DÉBORA CAMPOS DE PAULA** é Doutora em Filosofia PPGF/UFRJ; é artista, intérprete/pesquisadora, coreógrafa e preparadora corporal.



** **RENATA GIOVANA DE ALMEIDA MARTIELO** é doutoranda do PPGF – IFCS/UFRJ; Mestre de capoeira formada pelo GRUPO SENZALA DE CAPOEIRA e professora de educação física e de capoeira em escolas na rede pública municipal e estadual do Rio de Janeiro.

Esses dias iniciei a tentativa de construir a árvore genealógica da minha filha, por consequência, fui desenhando a minha própria árvore. Utilizei um site que auxilia nesse processo de encontrar membros da família através de cruzamentos de informações. Após preencher, com grande dificuldade, os quadradinhos com os nomes e referências da minha família, avistei um quebra cabeça cujas peças foram perdidas. Lacunas, nomes incompletos, origens desconhecidas e algumas perguntas: onde foram parar os homens para além dos meus avós, os quais inclusive, conheci apenas um e de forma muito breve? Onde estavam as datas, os lugares, o que eu poderia contar a partir dos buracos, dos aparentemente vazios espaços? Não é que eu não tivesse ciência de todos esses fatos, mas tentar montar um mapeamento sobre algo que faz parte de uma certa origem, de uma existência, ao menos no âmbito civil, e não conseguir avançar para além da segunda camada de galhos, trouxe um incômodo. Os espaços vazios estavam justamente na parte familiar de origem negra e indígena.

Embarquei nessa história meio de brincadeira, mas ver na tela do computador uma árvore desfolhada instigou algumas reflexões que compartilhei no núcleo de pesquisa que coordeno no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – IFCS, na Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ junto a outra pesquisadora, seguem as reflexões que fizemos.

Ancestralidade parece ser o conceito em questão e é um tema que tem ganhado muitas bocas e folhas de papel, tem sustentado muitas reflexões cantadas, dançadas e escritas. Uma palavra que por vezes, nos dá a impressão de ser um vocábulo que fica boiando entre o nada e o tudo.

Será que quando falamos de ancestrais e antepassados estamos nos referindo a uma mesma coisa? Podemos aqui estabelecer uma distinção pensando em ancestrais parentais consanguíneos e ancestrais míticos? Por parentais consanguíneos podemos entender aqueles que retornaram ao *orun* e estão presentes e vivos em nós devido nossas memórias afetivas, ou seja, são ancestralizados por nossas lembranças e conexão com suas existências em nós, assim sendo, nem todo parente retornado será um ancestral. Por mítico entendemos que são aqueles que nos acolheram em suas famílias espirituais, são as divindades conhecidas como orixás, *voduns*, *inquices*, bem como guias e orientadores espirituais. Será que são realmente míticos, ou atribuímos a estes um caráter mítico por não conseguirmos atrelar esses ancestrais a nossa genealogia? Estariam estes ocupando exatamente aqueles espaços vazios da árvore genealógica que nos causaram incômodo?

Em território brasileiro, dada nossa constituição social a partir das colonizações, temos por antepassados, africanos de diversas regiões de África, diferentes povos originários, além de encantados, caboclos, boiadeiros, baianos e outros, que, por mais que não nos seja possível fazer o caminho genealógico até esses seres, os encontramos em nossas buscas por subjetividade e completude de ser em casas de candomblé, culto a *egungun*, umbanda, Jurema, entre outras.

Se por um lado as lacunas em muitas árvores familiares brasileiras contam com uma estrutura de ausência e violento apagamento das histórias, onde esses buracos repercutem em formas tortuosas de perceber a si mesmo e o mundo, e as linhas cortadas destituem a nossa possibilidade de afiliação a um grupo social, cultural e territorial específico, por outro lado, novas tessituras são

modeladas seja pela composição de famílias para além do elo sanguíneo, seja pela ampliação da própria experiência e entendimento da nossa relação com os antepassados e/ou ancestrais.

Katiúscia Ribeiro e Sonia Ribeiro afirmam que:

[...]ancestralidade não pode ser apenas a definição de uma raiz genealógica, está muito além de percorrer a linha sanguínea do tempo e identificar a hereditariedade a fim de representa-la de forma respeitosa, honrá-la, para que lembremos de nossos antepassados. (RIBEIRO & RIBEIRO, 2020, p. 131)

Uma coisa nos pareceu certa, o conceito de ancestralidade tem forma e conteúdo no corpo com camadas de conexões invisíveis com afetos, cheiros, territórios, sons, sabores e texturas. Assim, enquanto coordenadoras do Núcleo de Pesquisas em Filosofias do Corpo¹, decidimos ler o conceito a partir de nossos trabalhos de pesquisa corporal e percebemos que somos convocadas em vida a participar de movimentos afro-referenciados que nos permitem encontrar outras formas de reverenciar a ancestralidade que nos habita. Seja através da capoeira, da dança afro-referenciada, dos sambas, jongos, e outras manifestações que nos acionam e que criam relações de respeito entre nossos mestres(as) e nós. Essas relações são de tal consistência que nós ancestralizamos nossos mestres(as) ao ensinarmos os movimentos como eles nos ensinaram, ao reverenciarmos um saber que nos foi passado, até mesmo quando ressignificamos o aprendizado e/ou as formas de ensinar.

O que desenvolvemos no núcleo de pesquisa é um trabalho de busca de

conexões com saberes silenciados por uma sociedade que padronizou um modelo de ser humano e de expressões corporais aceitáveis. É na verdade um encontro, ou reencontro com movimentos que nos preenchem de nós mesmas e nos fazem inteiras de vida e humanidades.

Denunciamos uma sociedade que valoriza apenas um modelo de saber e de comportamento que acaba cerceando e formatando os movimentos de corpos desviantes do padrão esperado. Corpos negros, indígenas, e corpos que se compreendem dentro das inúmeras camadas que existem entre o masculino e feminino impostos como padrão. Temos por finalidade estimular a busca por caminhos próprios de completude e inteireza para pessoas diversas a partir dos movimentos afro-referenciados. Buscamos com atividades de capoeira e dança afro, a ampliação dos reconhecimentos de pertença a uma comunidade e o entendimento de que outras epistemologias são possíveis para escrita – corporal e/ou oral – de trajetórias de vida a partir de outras ontologias.

Ao pensarmos corpo e ancestralidade foi quase que imediato refletirmos nossas experiências com as expressões filosófico-religiosas afro-brasileiras dos candomblés e umbandas. Certamente para algumas pessoas a composição da família vai ganhando contorno e sentido a partir de convivências com Entidades, Orixás, Encantados, *Voduns* e *Inkices*. Essas presenças podem inaugurar ou restabelecer vínculos de cuidado, aconselhamento e organização, em uma conformação que amplia a rede familiar, estendendo-a em tempo e espaço através da convivência entre mundos. E a convivência é incorporada e comunitária, dando alicerce a outros laços de filiação e irmandade para além do consanguíneo. De outro modo, expressam complexas

¹ Núcleo de Pesquisas em Filosofias do Corpo funciona no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, vinculado ao Laboratório Ousia.

negociações geradas nos encontros e nos processos de rememorar, esquecer, eleger e aceitar pertencimentos de uma família diversa, que se reconfigura no tempo presente e que se reafirma num sistema de convivência e reencontro, na restituição e articulação de elos perdidos.

Nesse sentido a ancestralidade pode ser entendida como um princípio organizador que informa, ordena, aprofunda e dá alicerce a experiência do encontro, e pode ser mais, posto que é uma dessas palavras buliçosas que não se deixam aprisionar. Em Leda Maria Martins encontramos eco para nossas buscas:

[...] um conceito fundador, espargido e imbuído em todas as práticas sociais, exprimindo uma apreensão do sujeito e do cosmos, em todos os seus âmbitos, desde as relações familiares mais íntimas até as práticas e expressões sociais e comunais mais amplas e diversificadas (MARTINS, 2021, p. 23)

Ou como salienta Eduardo Oliveira:

Ancestralidade é, então, mais que um conceito ou categoria do pensamento. Ela se traduz numa experiência de forma cultural que, por ser experiência, é já uma ética, uma vez que confere sentido às atitudes que se desdobram de seu útero cósmico até tornarem-se criaturas nascidas no ventre-terra deste continente metafórico que produziu sua experiência histórica, e desse continente histórico que produziu suas metonímias em territórios de além-mar, sem duplicar, mas mantendo uma relação trans-histórica e trans-simbólica com os territórios para onde a sorte espalhou seus filhos (OLIVEIRA, 2012, p. 40).

Compreender ancestralidade como algo que se entrelaça, assenta e conforma

nossa experiência no mundo, nos remete ao entendimento da ausência de linearidade do tempo experimentado e concebido em volteios, círculos, ciclos e espirais tal como nos apresenta Martins (2021). Nossos antepassados não estão aprisionados em um tempo/espço histórico ou mítico, de outro modo, eles estão implicados no nosso fazer/viver, assim como nós estamos comprometidos com sua permanência no mundo dos vivos, desta forma, estabelecemos uma dança na qual princípios éticos e o reconhecimento da indissociabilidade entre os mundos dos vivos e dos mortos é uma realidade.

Como apontam Navarro e Alves citando Kashindi:

O comprometimento com as ancestralidades, de acordo com Jean Kashindi (2017), significa que cada geração deve reconhecer uma dívida para com os seus antepassados, e por isso, deve responder à mesma através da responsabilidade pelo seu legado. Dessa forma, se dá continuidade à busca de fortalecer e solidificar a força da vida, considerada como a pedra angular da ética africana. Assim sendo, cada geração deve reconhecer e comprometer-se com a dívida ancestral. (NAVARRO e ALVES, 2020, p. 32)

Entretanto, pensando na tessitura social brasileira, como honrar nossos ancestrais e fortalecer nossa continuidade a partir de um longo processo de reincidentes faltas? Faltas das terras, dos nomes, das palavras e dos significados e formas de entoá-las para louvar aqueles que nos precederam.

As partes ausentes desse quebra cabeça vão sendo preenchidas, muitas vezes, ao longo de toda uma vida por lampejos de informações, encontros com saberes/fazeres que ativam memórias, sensações e sentidos, que de algum modo completam os espaços.

Esta proposição nos fez refletir que na diáspora essas ausências podem ser frestas por onde escoam possibilidades de reencontro com as muitas camadas de existências visíveis e invisíveis, desenhando com fluidez os galhos com os nomes dos nossos ancestrais.

Olúkó Bábá Ònà Oosatúnmise Adisá chama de ‘*Ránti*’ esses lampejos de recordação e diz que o fato de não termos como refazer nossa genealogia familiar não invalida a existência de nossa linhagem, que se faz presente e se mostra a todo tempo. No entendimento do *Bábá* nós somos uma narrativa, nossos corpos a personificação dos nossos propósitos, somos um propósito. Este propósito possui profunda relação com a comunidade a qual pertencemos, nosso caminho está dado, porém a caminhada nos pertence.

Wanderson Flor do Nascimento também nos apresenta algumas considerações onde destaca a relevância do corpo nesse processo de conexão com ancestralidades:

Os corpos carregam a história que constituiu nossa família, carrega o tempo da memória, os acordos e alianças que fizeram com que nossa existência se desse. Carregam também a água, os metais, os sais minerais, o sangue e os ossos, trazem o ar e o fogo que nos aquece: todos elementos ligados com os orixás, *inquices* e *voduns*. Os corpos trazem em si a divindade e permitem o trânsito delas entre *Duílo (Orun)* e o *Mungongo (Aiyê)* para estabelecer uma das formas de contato que orixás, *inquices* e *voduns* têm com o restante das comunidades. É nos corpos que orixás, *voduns* e *inquices* se manifestam para confraternizar e confirmar a instância da ancestralidade, através do transe. É neles que elas dançam, festejam, ensinam. Dessa forma, o corpo é um dos conectores fundamentais entre as

duas (ou múltiplas) partes da mesma cabaça, entre as dimensões do mesmo mundo que, ao mesmo tempo em que materializa a ancestralidade (um corpo só existe porque antes há os ancestrais) como potencializa o futuro, que só existe em função do que se faz hoje, com os corpos, que são complexos, cheio de nuances, dimensões e detalhes (NASCIMENTO, 2016, p. 160)

Neste sentido, o corpo é a terra onde se deitam nossos mortos para que possamos existir, é o espaço de concretude e invenção, do banal e do mistério. Corpo é onde podemos acessar saberes e formas de ser no mundo já experimentadas por outros antes de nós. Nossos corpos são a casa que guarda nossas experiências, afetos e relações enquanto seres viventes.

Tiganá Santana (2019) reflete a partir das tradições dos povos *Bantu* e diz que os *Kongo* acreditam terem gravados em rolos de vida as memórias e os seus feitos, “por causa desses rolos escondidos em seus seres, o passado pode ser revelado, ou seja, lido como um livro.” (SANTOS, 2019, p. 33)

Para Abimbolá, referindo-se a ancestrais no contexto iorubá nos diz que:

Entre os iorubás, todo adulto que morre [e tem merecimento], vem a ser um ancestral, e um pequeno òrisà em seu próprio local. A morte, entretanto, é vista como um meio de transformação dos seres humanos, de um nível de existência, no *ayé*, para outro nível de existência, no *òrun*. Quando um homem muda de um nível de existência para outro, ele [se tiver merecimento], automaticamente adquire grande poder e autoridade e vem a ser um òrisà para sua própria família ou linhagem. Portanto, todo iorubá que tem pai e/ou mãe morto, faz sacrifícios para ele ou ela, periodicamente, com preces para uma vida próspera e boa (ABIMBOLÁ, 1971, p. 3)

Dentro desta concepção o processo de tornar-se ancestral está ligado a uma vida regida por princípios éticos, concebidos na comunidade. O merecimento concede autoridade e o direito a ser cultuado pelos seus. Sigamos as análises na perspectiva Bantu.

Segundo o Congolês Bas'Ilele Malomalo, um interessante ponto de vista filosófico está no entendimento das expressões Comunidade-Divindade-Ancestralidade ou Comunidade-Noum-Nzambi-Orixás-Bakulu, como “a primeira a vir à Existência “dentro”, “com” e “na” formação da Comunidade-Ntu, são em termos genealógicos, processuais e mitológicos, a Comunidade-Orun-Aiyé ou Comunidade-de-Seres-Humanos”. (MALOMALO, 2022, p. 26) O autor parte da certeza que a tradição *Kamita* afirma que *Ntu* (pessoa) é energia e *Noum* é a divindade mais velha que existe até mesmo antes do universo que conhecemos, “a matéria Primordial, Água Abissal, da qual vieram à existência todos os seres que existem.” (idem, p. 28)

Compreendemos que aí existe uma noção de movimento para a explicação ontológica do surgimento da humanidade, Malomalo sugere um movimento em três etapas, o primeiro é a autogestão, a autocriação da Matéria-Energia-Primordial, o segundo movimento seria a expansão que traz à existência todos os seres que existem, e o terceiro movimento seria a ancestralização que se explica pelo retorno dos seres viventes, o fim do ciclo da vida no *aiyé* que, de acordo com o que o autor nos diz, é o princípio da imortalidade, também chamado de “Ancestralização-Divinação de cada-Ser-Vivente, Humanos e Não Humanos” (idem, p. 31) É interessante perceber que para a tradição *Kamita*, a vida está em mesmo grau de importância para seres

humanos no *aiyé* e no *òrun* e que todos participam do processo de ancestralização. Então será que podemos afirmar que a morte no *aiyé* é o começo da vida do ancestral? Será que para a filosofia do Ntu expressa por Malomalo, todos ancestralizam, independente da forma como conduziram suas existências e seus feitos no *aiyé*? Morrer é ancestralizar? O próprio Malomalo nos responde que a ancestralização para tradição *Kamita*, parte do entendimento que a natureza e a comunidade dos homens emanam dessa comunidade primordial, e, portanto, são parte dela e para ela retornam ao fim do seu ciclo vital, dando prosseguimento a energia que emana da comunidade primordial auto gestada.

Para tornar-se ancestral é preciso praticar a ética do cuidado para com os Seres Viventes das Três Comunidade-Ntu. É preciso praticar a *Maat*, conforme Obenga (1990), “essa é a ordem do dever-ser, da ética, cujo princípio é a Justiça-Verdade, Harmonia-Equilíbrio, Reciprocidade e Prosperidade; o que proporciona para os povos africanos de *Kemet* a Vida (*Ank*), Prosperidade (*Udja*) e Saúde (*Seneb*)”. (MALOMALO, 2022, p. 32)

Então, respondendo aos questionamentos que fizemos, a ancestralidade é algo presente, que nos orienta, está em nós, está aqui onde existimos. Para um ser vivente, ao finalizar seu ciclo de existir no *aiyé*, tornar-se ancestral, ele precisa estar com hábitos em consonância com uma atitude ética compatível ao seu tempo e sua comunidade.

É viver e tornar-se plenamente capaz de existir em si e para sua comunidade na condição de realização da vida plena. Esses seres viventes, ao findar seus ciclos de vida no *aiyé*, ancestralizam devido às memórias e os bons exemplos de conduta para si e para toda a comunidade, sendo

lembrados e reverenciados pelos seus. O que nos responde outra questão, a morte é o começo do status de ancestralidade para uns e não necessariamente para todos.

Nós somos uma divindade ancestral, somos um propósito! Aqueles que nos antecederam estão em nós. Somos uma narrativa, uma parte da narrativa daqueles que estão em nós. É como se a causa de nossas existências estivesse centrada na nossa ancestralidade, somos a razão da ancestralidade marcada pelo bom comportamento e conduta para expandir a comunidade dos seres humanos visíveis e invisíveis. Consideramos essa uma boa compreensão do que significa ancestralidade.

Voltamos a nossa questão da busca pelo entendimento das nossas origens através da reconstrução de uma possível árvore genealógica. O que nesse momento nos atravessa é o pensamento de que só podemos lembrar os feitos e realizações éticas de nossos mortos se pensarmos para além das famílias consanguíneas. Temos que incluir nesses galhos vazios nossas divindades, pois estas nos completam em existência no *aiyé*. Para além dessas divindades, pensar na comunidade negra em diáspora no Brasil como uma grande comunidade preta que se nutre da presença e dos saberes de pessoas que são referência em vida devido suas condutas, comportamento e produção para o coletivo, e para compreensão de nosso pertencimento afro-brasileiro. Ancestralizariam a partir de nossas memórias e nos conectariam com uma grande comunidade de seres viventes no *orun*. Além disso, é grandioso pensar que cada feito de cada um que nos antecederam e os que estão vivendo no mesmo tempo que nós, nos servem de exemplos de conduta e orientam nossas existências.

E para aqueles seres viventes que não mantiveram nem uma boa conduta, nem expandiram para a comunidade bons exemplos?

Para Tiganá Santana (2019) se uma pessoa não teve sua vida pautada pelo equilíbrio, verdade, justiça, fez escolhas que o desviaram do caminho de fazer história, essa pessoa entra na categoria dos *n'kuyu*, que seriam chamados de ancestrais ruins, atrofiados em vida e após retornarem para a comunidade *Orun*. O momento ascendente e descendente da vida de todas as pessoas, sua maturidade, vida adulta e velhice já nos dão uma noção de que tipo de ancestral nos tornaremos, se um ancestral bom ou ruim.

Ou seja, a política de ancestralidade precisa dar conta de fazer com que as pessoas sejam capazes de evoluir em vida, caso contrário, será inevitável para pessoa vir a tornar-se um '*n'kuyu*'. Interessante observar que essa obrigação em termos ancestrais quebra a linearidade do tempo e nos apresenta o que Malomalo chama de "*Há-Ntu*, o princípio que caracteriza o tempo-espaco" (MALOMALO, 2022, p. 15), que junto com outros três princípios, definiriam a ontologia africana.

Conforme já compreendemos quando o assunto é ancestralidade dificilmente podemos pensá-la em forma apenas de passado, visto que toda sabedoria dos mais velhos, todo conhecimento passado na oralidade para os mais novos e perpetuados através de suas histórias e ensinamentos, são a presentificação do ancestral ao mesmo tempo que ancestraliza os que já deixaram o *aiyé*, ou seja, a quebra da linearidade do tempo é fundamental para compreensão do conceito de ancestralidade. Memória e ancestralidade fazem parte dos caminhos de reconstrução existencial, mas a

estrutura dessa parceria está calcada no entendimento de movimento.

Para Simas e Rufino (2019) existe um ‘carrego colonial’ que é responsável por uma morte antecipada, uma morte em vida que se dá a partir das colonialidades que negam algumas humanidades em detrimento dos privilégios de outras. Os autores se referem aos saberes, às expressões culturais e às existências de pessoas afrodescendentes em diáspora no Brasil. É basicamente como se fossemos convocados, em termos ancestrais, a despachar os males e as negações de humanidade causados pelo o que chamam de ‘carrego colonial’ e que nos leva a morte em vida, perda de vitalidade, desencanto, desesperança. O conceito de desencanto que explicaria tal situação, como algo que perdeu sua vitalidade, sua capacidade de ser para si, conseqüentemente, está fadado a perda de energia, de vibração.

Os autores sugerem que esses seres viventes desencantados demandam uma política para restituição da esperança e da vibração tão necessária para “enganar” a morte que vem antes do tempo. “Essa política se chama ancestralidade, é ela que, ao celebrar a existência como um contínuo e o ser como exercício comunitário, nos concede repertórios de cura para dobrar a escassez e os assombros do desencanto.” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 23)

Será que esses humanos desencantados pelo ‘carrego colonial’ conseguiriam ter uma existência pautada nos princípios da boa conduta? Caso a resposta seja negativa, como poderiam servir de exemplo, ou fazerem parte da memória da comunidade como lembranças de bom comportamento e realizações para o coletivo. Como entrariam nessa parceria entre vivos (*aiyê*) e mortos (*òrun*), para serem ancestralizados?

Cada geração de pessoas afro-referenciadas, africanos em diáspora, ao lidar com os seus próprios desencantamentos está enfrentando os carregos coloniais de agora e de seus antepassados. Se entendemos que nossos antepassados nos habitam e que ancestralizamos os que merecem ser lembrados, ao enfrentarmos nossas dores ancestralizamos até os desencantados

Aqui a ancestralidade se apresenta como uma política de vida firmada entre vivos (*aiyê*) e mortos (*òrun*) para que a existência, como sendo um contínuo, possa auxiliar e ser meio comunitário de fortalecimento dos enfrentamentos às colonialidades que silenciam as presenças e precarizam o status de humanidade de pessoas pretas. É a existência do ser como exercício comunitário. Ancestralidade é a causa das nossas existências, algo em nós que nos obriga a restituição de nossa energia e vibração para enfrentar os assombros do ‘carrego colonial’.

Concluindo, reconstituir nossas famílias, os galhos de nossas árvores, exige um pensamento aberto às famílias extensas que incluiria entidades, encantados, *voduns*, orixás, *inkices*, igualmente às famílias de asé, bem como todas as referências de pessoas negras que tiveram suas permanências em vida pautadas por uma expansão de saberes para o refazimento da comunidade.

Dito isso, não podemos precisar que exista uma escolha quando nos relacionamos com territórios filosófico-religiosos, provavelmente são reencontros, são chamamentos ou convocações de nossas famílias ancestrais. Os rolos de vida de memória que nos fala Tiganá, ou como nos afirmou *Olúkó Bàbá Ònà Oosatúnmise Adisá* com o vocábulo *Ránti*, nos convocam nas camadas mais sutis de nossas existências a ter com nossos

antepassados e ancestrais nas roças e terreiros das cidades.

Para que nossos ancestrais sejam capazes de preencher os galhos de nossas árvores genealógicas, se faz imperativo que desloquemos essa árvore para outro tempo e espaço, a fim de incluímos nela nossas referências intelectuais, artísticas e políticas. Que, mesmo que tenham encerrado seus ciclos de vida no *aiyé*, devido a importância de suas contribuições estão vivos em memórias, gestos, sons, cheiros, danças, territórios, enfim, em humanidades na diáspora que os cultuam de diversas formas, seja citando suas falas, reescrevendo suas histórias, dançando seus gestos, cantando suas músicas, se movendo e sendo movidos por suas ideias. Dessa forma nós os ancestralizamos e eles nos constituem e restituem nossos status de humanidade. E é nesse processo de reconstrução das subjetividades, que o corpo é o protagonista.

A experiência empírica das atividades no Núcleo de Pesquisas em Filosofias do Corpo tem-nos mostrado que nossos corpos são catalisadores de acesso a memórias ancestrais se conectados a partir de afro-referências, sejam elas na música, nos instrumentos, nas danças, aromas, sabores, cores. As ligações são sutis, mas imperativas, e assim exigem uma reparação dos nossos corpos, uma liberação dos movimentos formatados pelos padrões sociais universais, soltamos nossos quadris, joelhos e pés a fim de dar enfrentamento aos silenciamentos e apagamentos que corpos ‘desviantes’ são submetidos no dia a dia.

Ainda seria necessário perscrutar as informações ancestrais de nossos povos originários mais profundamente, visto que é sabido que inúmeras alianças foram feitas por nossos antepassados

indígenas e africanos quando da invasão do Novo Mundo, mas isso é assunto para outro artigo, ou até mesmo para uma pesquisa mais aprofundada.

Referências

ABIMBOLA, Wande. **A concepção iorubá da personalidade humana**. Trabalho apresentado no Colóquio Internacional para A Noção de Pessoa na África Negra Paris, 1971 Publicado pelo **Centre National de la Recherche Scientifique** Edição N° 544 Paris, 1981 Tradução, notas e comentários: Luiz L. Marins

MARTINS, L. M. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-teia**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MALOMALO, B. **Filosofia do NTU: direitos e deveres no despertar da consciência biocósmica**. São Paulo: Editora Polo, 2022.

OLIVEIRA, E. D. **Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. Coleção X (Org: Rafael Haddock-Lobo) – 1ª ed., Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2021.

RIBEIRO, K.; RIBEIRO, S. In: GALDINO, V.; MEDEIROS, C. V. F. **Experimentos de filosofia pós-colonial**. São Paulo: ed. Filosófica Politéia, 2020. p. 130-141.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. **Flecha no tempo**. 1ª edição, Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SANTOS, T. S. N. **A cosmologia africana dos bantu-congo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil**. 2019. 234f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SOUZA, M. N.; ALVES, M. C. **Discursividades amorosas: agenciamentos éticos africanos e descoloniais**. In: *A Matriz Africana: Epistemologias e Metodologias Negras, Descoloniais e Antirracistas* / Organizadores: Míriam Cristiane Alves e Olorode Ògìyàn Káláfó Jayro Pereira de Jesus. – 1. ed. - Porto Alegre: Rede Unida, 2020

NASCIMENTO, W. **Ensaaios Filosóficos**. Volume XIII – agosto/2016.

Recebido em 2023-06-24

Publicado em 2024-05-31