



**Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e  
Crítica Literária da PUC-SP**

**nº 28 - julho de 2022**

<http://dx.doi.org/10.23925/1983-4373.2022i28p108-123>

**Reexistência negra: Apontamentos sobre ancestralidade/  
contemporaneidade na autobiografia de Mahommah Gardo Baquaqua**

**Black Reexistence: Notes on ancestry/contemporaneity in the  
autobiography of Mahommah Gardo Baquaqua**

*Leandro Souza Borges Silva\**

#### **RESUMO**

A autobiografia de Mahommah Gardo Baquaqua, em sua dimensão pessoal-coletiva, reverbera sentidos a contrapelo que, situando sujeitos diaspóricos, efetua importantes movimentos de resistência. Nesse sentido, a presente discussão propõe ressaltar a relação entre contemporaneidade e ancestralidade nessa narrativa, ressaltando a dinâmica textual que estabelece brechas no discurso branco-referenciado colonizatório de ordem europeia. Pautando-se em abordagem crítico-bibliográfica, a proposta tem como principais aportes as premissas acerca de *ancestralidade* (MARTINS, 2001; OLIVEIRA, 2020), *contemporaneidade* (AUGUSTO, 2018) e *humanidade negra* (MORAES, 2020). A premissa é conceber a autobiografia do autor enquanto expressão tanto ancestral e contemporânea que aciona a desterritorialização de paradigmas excludentes. Como resultado, nota-se que a escrita de Mahommah Gardo Baquaqua protagoniza identidades autorais que reconhecem o corpo enquanto território de embate e de resistência coletivo-comunitária.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ancestralidade; Contemporaneidade; Escravidão; Mahommah Gardo Baquaqua; Resistência

#### **ABSTRACT**

The autobiography of Mahommah Gardo Baquaqua, in its personal and collective dimension, expresses reverse senses that, by placing diasporic subjects, effect important resistance movements. In this sense, the present discussion proposes to highlight the relationship between contemporaneity and ancestry in this narrative, by underlining the textual dynamics that establishes ruptures in the colonizing white-referenced discourse of European order. Based on a critical-bibliographic approach, the proposal has as main contributions assumptions about ancestry (MARTINS, 2001; OLIVEIRA, 2020), contemporaneity (AUGUSTO, 2018), and black humanity (MORAES, 2020). The premise is to conceive the author's autobiography as both an ancestral and contemporary

---

\* Universidade Federal da Bahia – UFBA; Instituto de Letras; Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, Salvador – BA – Brasil – leandroborges@hotmail.com



**Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e  
Crítica Literária da PUC-SP**

**nº 28 - julho de 2022**

expression that triggers the deterritorialization of excluding paradigms. As a result, it is noted that the writing of Mahommah Gardo Baquagua performs a leading role in authorial identities that recognize the body as a territory of struggle and collective-community resistance.

**KEYWORDS:** Ancestry; Contemporaneity; Slavery; Mahommah Gardo Baquagua; Resistance

O livro intitulado *Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua*, um Nativo de Zoogoo, no interior da África (2017 [1854]) é a autobiografia<sup>1</sup> de um ex-escravo sobrevivente. Baquaqua, sequestrado de sua terra natal e trazido para o Brasil em 1845, relata sua existência antes, durante e após a escravidão, descrevendo seu processo de fratura identitária, e como veio a recuperá-la. Nessa discussão, a autobiografia do autor será imbrincada a sua ancestralidade, que, pensada como dimensão atemporal, sincrônica, cultural, corporal e experiencial, não se constitui categoria tão somente relacionada ao passado.

A premissa é conceber a autobiografia de Mahommah Gardo Baquaqua como expressão contemporânea da ancestralidade que, por meio dos sentidos transpostos no tempo, possibilitam pensar a experiência afrodiáspórica em sua dimensão tensiva. Entender a ancestralidade no seio das cosmogonias negro-africanas implica furtar-se ao paradigma temporal hegemônico que compreende o tempo de forma categorizada em passado, presente e futuro, em contínuo avanço prospectivo e linear. A linearização do tempo, sob essa perspectiva hegemônica, comporta sistemas de conhecimento e construção histórica branco-referenciados que se pautam por uma visão eurocentrada do mundo, subalternizando outros campos de expressão. A noção de ancestralidade, por exemplo, quando abordada por esse viés, configura-se instância limitada ao passado e aos grupos estigmatizados como primitivos e religiosamente supersticiosos.

Numa perspectiva descentrada negro-referenciada, a categoria da ancestralidade entende os acontecimentos em uma dimensão de temporalidade multifacetada, rompendo com a concepção de cronologia linear. A acepção de *tempo espiralar*, proposta por Leda Maria Martins (2001), nesse sentido, estabelece contraponto disruptivo e resgata das margens o sentido da ancestralidade:

[...] o tempo espiralar é uma percepção cósmica e filosófica que entrelaça, no mesmo circuito de significância, a ancestralidade e a morte. Nela o passado habita o presente e o futuro, o que faz com que os eventos, desvestidos de uma cronologia linear, estejam em processo de uma perene transformação e, concomitantemente, correlacionados. (MARTINS, 2001, p. 79).

---

<sup>1</sup> Samuel Downing Moore, prefaciador e compilador da biografia de Mahommah Gardo Baquaqua, transcreveu os relatos orais do ex-escravo. No livro, há transcrição das palavras de Baquaqua, bem como intervenções de Moore. Por isso, defendo que é mais apropriado conceber essa publicação enquanto uma *autobiografia* que, assim grafada, considera tanto a dimensão biográfica quanto autobiográfica dessa publicação.

A ancestralidade, nesse sentido, se configura como categoria que esgarça a noção hegemônica de tempo e subverte o conceito de temporalidade, fundando uma dinâmica que aciona a desterritorialização de paradigmas branco-referenciados. Por esse viés, no que diz respeito à ancestralidade, é importante entender essa categoria como expressão contemporânea que se opõe às formas do saber eurocêntrico que relega essa categoria ao tempo pretérito, que atribui à categoria ancestral entendimentos que forçam a relacioná-la ao ultrapassado, ao velho. Muito ao contrário, a ancestralidade, em sua inerente forma contemporânea, efetua-se como instância que subverte a noção de tempo linear e abrange o entendimento do tempo qual fenômeno espiralar e multidirecional.

Quando descreve sua terra natal, povos e costumes, a voz autoral de Baquaqua insinua a diversidade e heterogeneidade dos povos africanos, valorizando reexistências apagadas pelas forças do eurocentrismo epistemicida. O termo reexistência, aqui muitas vezes empregado, é compreendido por Ana Lúcia Silva Souza (2009) como prática de resistência transpassada na/pela linguagem que agencia a “[...] desestabilização do que pode ser considerado como discursos já cristalizados [...]” (p. 32). Nessa discussão, essa acepção serve para salientar os processos de embate, luta e insurgência negra presentes na autobiografia do autor.

É por meio da linguagem que Baquaqua, ao exaltar sua ancestralidade e descrever as agruras da escravidão, desmobiliza a subalternização de existências negras e instiga reexistência, embate. A expressão escritural desse ex-escravo, além disso, ao apresentar a transição de Baquaqua do Benim para o Brasil, e posteriormente para Nova York, permite indagar a respeito da formação do Negro Amefricano (GONZALEZ, 1988) em sua potencialidade conflitiva com a ocidentalização que suprimiu e erradicou a autonomia identitária dos inúmeros povos escravizados.

A narrativa transatlântica e auto-biográfica de Mahommah Gardo, imiscuída na escrita de Samuel Moore, supõe, já nessa configuração escritural, a tensão histórico-cultural do negro que, forçadamente ocidentalizado, não se permite levar pela força sincrética que homogeneiza e neutraliza sua ancestralidade. Importante compreender, portanto, com Aza Njeri (Viviane M. de Moraes) que

A travessia transatlântica, foi, sobretudo, uma travessia ontológica, cuja fratura do Ser se faz presente num processo de quebras identitárias e de banzo contínuo. Não foi apenas a troca de um verbete – africanos – por outro – negros –, mas sim o esvaziamento da pertença subjetiva que ficará como legado para a descendência diaspórica, já que o próprio Ocidente, em seus processos de

categorizações, rejeita veementemente que os afrodiáspóricos, (re)assumam sua identidade africana para agregar em perspectivas de formas de Vida e em outras maneiras de experienciar a sua humanidade. (MORAES, 2020, p. 168-169).

Essa quebra identitária possibilita entender a expressão de Baquaqua como escrita de si fincada em um sujeito cindido, maculado pela violência escravagista. A fratura do Ser, no entanto, supõe também a (re)existência de um sujeito que, pela sua fragmentação, encontra possibilidades de trânsito e escape por entre as brechas do discurso colonialista. Daí a ambivalência do discurso colonial (BHABHA, 1998) que, se por um lado pulveriza a subjetividade do ser negro, por outro não consegue impedir o surgimento de horizontes emancipadores provenientes dessa pulverização.

O sujeito fragmentado, nesse sentido, se imbrica nas lacunas do opressor para tornar sua voz presente. Assim o faz Mahommah Gardo Baquaqua, que reivindica legitimidade autobiográfica por meio da escrita biográfica de Samuel Moore. A ancestralidade presente nessa autobiografia se firma na contemporaneidade quando Baquaqua ressalta, por exemplo, o respeito pelos mais velhos:

Os idosos são tratados com grande respeito. Nunca são chamados de ‘senhor’ ou ‘senhora’, mas por termos mais agradáveis. Quando nos dirigimos ao ancião, este é chamado de ‘pai’ ou ‘mãe’ [...]. Quando este se aproxima as crianças saem imediatamente e, se estão usando sapatos deverão retirá-los instantaneamente. Em seguida, elas se prostram como forma de reverenciamento ao ancestral que, por sua vez, também dobra os joelhos diante aos mais jovens que, ao mesmo tempo, rogam-lhe para se levantar. Em todos os momentos os idosos são reverenciados, sendo assim, os melhores lugares são reservados, inclusive durante as cerimônias ao lado do sacerdote. (BAQUAQUA, 2017 [1854], p. 24).

Pensar esse acontecimento, no qual os mais jovens se prostram diante dos velhos, e que esses, em sinal de mútuo respeito, também se prostram perante os mais jovens, possibilita compreender esse específico prisma cultural africano como instância que se contrapõe, por exemplo, à noção de hierarquia ocidental, então fincada em práticas simbólicas e materiais de sujeição e subordinação opressiva. Essa hierarquização ocidental das relações encontra respaldo na escravidão e colonização que, sujeitando contingentes humanos, coisificaram povos africanos. A noção de hierarquia que nos apresenta Baquaqua, no entanto, considera o lugar dos membros em sua dimensão equitativa e preza pela estima e respeito mútuos.

Uma hierarquia equitativa de base africana, nesse sentido, pode ser considerada contraponto em relação à hierarquia repressivo-desigual do Ocidente. É nesse sentido que a ancestralidade presente em Baquaqua reverbera uma escrita de si que transcende a instância individual e abrange a coletividade. Para Denise Carrascosa, as escritas de cunho afrodiaspórico “[...] têm formulado narrativas, sons e imagens que gestam e reoperacionalizam os sentidos de viagem, perda e exílio, com função mnemônica de produzir memória social e consciência de grupo nos processos de invenção e reinvenção da identidade [...]” (2016, p. 65). O devir social-cultural africano, nesse sentido, abarca não a experiência particular do ser negro, mas a comunitária, permitindo pensar, com Eduardo Oliveira (2020), nas estratégias de (re)existência da comunidade negra que, em sua dimensão ancestral, estabelecem a experiência e o corpo social como baluartes de emancipação:

Daí a relevância da categoria *experiência*. Antes de ser contemplado, revelado, refletido, manipulado, analisado, compreendido, o corpo é *sentido*. Não trato do corpo como um dado biológico. Isto é evidente! Trato o corpo como uma construção social, como um signo, como algo constantemente em mudança, devir, como jogo de identidades flutuantes, como afirmação de alteridades. (p. 241; grifos do autor).

Compreender a(s) ancestralidade(s) africana(s) considerando a *experiência* e o *corpo social* implica reconhecer práticas político-socioculturais que se voltam para o passado e as tradições, incorporando essas cosmogonias aos devires e dilemas atuais. A republicação da autobiografia de Mahommah Gardo Baquaqua, nesse sentido, se estabelece como fenômeno de (re)existência que atesta a ancestralidade negra em sua inerente instância contemporânea, campo de constante insurgência. Entender a ancestralidade africana como contemporaneidade negra supõe horizontes de compreensão que subvertem, portanto, noções ocidentais de tempo e temporalidade, então amparadas em concepções de linearidade prospectiva e teleológica.

Nessa perspectiva, ancestralidade é contemporaneidade, é ascendência e descendência, lugar comunitário de partilha com os que se foram, com os de agora e com os que virão. No entendimento de Leda Maria Martins (2001), por exemplo, “A primazia do movimento ancestral, fonte de inspiração, matiza as curvas de uma temporalidade espiralada” (p. 79). Nesse sentido, os acontecimentos não são entendidos apenas numa perspectiva cronológica linear, mas, sim, numa dimensão transtemporal em constante mudança que não segue uma linha reta, mas se ramifica por vários

caminhos. Esse movimento, imbricado por uma temporalidade transgressiva, é permeado também por uma corporalidade que se enviesa pelos caminhos antepassados negros e se projeta numa dimensão que valoriza a partilha e o reconhecimento do outro.

Nesse sentido, em conformidade com Eduardo Oliveira, a ancestralidade, sendo experiência, corpo e sentido, é incorporada por tradições e devires africanos e redimensiona a negritude em sua alteridade histórico-comunitária: “Daí eu poder afirmar que a ancestralidade é uma categoria de *relação, ligação, inclusão, diversidade, unidade e encantamento*. De relação porque se privilegia a relação com o Outro (alteridade)”. (2020, p. 245).

É nesse sentido que o nativo de Zoogoo, em sua voz pessoal-comunitária, reverbera sentidos que agenciam a unidade a partir da diversidade, enunciando uma autobiografia íntimo-coletiva que protagoniza outridades. Baquaqua, cumprindo o ritual de sua comunidade anteriormente descrito, se prostra perante seus descendentes; esses, admirados e embaraçados com essa manifestação de respeito, também o reverenciam em sua ancestralidade e, nesse processo, fazem ecoar na contemporaneidade sua autobiografia. A relação de hierarquia equitativa presente nas cosmogonias africanas se torna evidente quando nós reverenciamos Baquaqua e atestamos a pertinência contemporânea de sua obra. Percebe-se que a experiência da escravidão, elucidada na escrita do autor, demarca a construção de Baquaqua como subjetividade translocada, desarraigada de sua terra:

Seus horrores, ah! Quem pode descrever? Ninguém pode retratar seus horrores tão fielmente como o pobre desafortunado, o mísero infeliz que foi confinado em seus portais. Oh! Amigos da humanidade, coitado do africano, que foi afastado de seus amigos e de sua casa, para ser vendido e depositado no porão de um navio negreiro, para aguardar ainda mais horrores e misérias em uma terra distante, entre religiosos e benevolentes. Sim, até mesmo em seu próprio meio. Mas, vamos ao navio! Fomos empurrados para o porão totalmente nus, os homens foram amontoados em um lado e as mulheres do outro. O porão era tão baixo que não podíamos nos levantar, éramos obrigados a nos agachar ou a sentar no chão. Dia e noite eram iguais para nós, o sono nos sendo negado devido ao confinamento de nossos corpos. Ficamos desesperados com o sofrimento e a fadiga. (BAQUAQUA, 2017 [1854], p. 24).

Quando descreve os horrores dos navios negreiros, Baquaqua compara os porões imundos e apertados dessas embarcações ao inferno, conceito que ele viria a conhecer posteriormente com as aulas missionárias. O confinamento dos porões, a escuridão e a

condição de coisificação a que foi submetido, possibilita pensar que a humanidade de Mahommah Gardo Baquaqua foi apagada em prol de práticas coloniais de exploração e extermínio sistematizadas. Em sua ancestralidade, essa experiência vivencial do autor se estabelece instância cuja pertinência e atualidade se evidenciam nas ações neocoloniais de constante extermínio da população negra, legitimadas pela necropolítica, pelo encarceramento em massa e pelos assassinatos cometidos nas periferias. A atualidade da autobiografia de Baquaqua permite indagar, portanto, acerca da dimensão ancestral em sua imanente reverberação contemporânea.

Ancestralidade e contemporaneidade, dois lados de uma mesma moeda, assim entendidas, possibilitam abordar a literatura de autoria negra sem cair nas armadilhas do pensamento eurocêntrico que entende a ancestralidade como algo (ultra)passado. Se a categoria ancestral encontra possibilidade de desmobilização em relação ao paradigma ocidental, assim também acontece com o contemporâneo. Refletir acerca da categoria contemporaneidade, implica pensar, com Jorge Augusto (2018), que esse conceito é transpassado por formações discursivas em conflito. Compreender o contemporâneo tão somente como pós-moderno reforça o paradigma ocidental que universaliza e homogeneiza alteridades dissidentes, reproduzindo premissas neocoloniais do poder. Ao reconhecer as disputas que permeiam a definição do contemporâneo, Augusto (2018) reivindica a noção de contemporaneidade por meio dos campos periféricos do saber, agenciando a premissa de contemporaneidades periféricas:

Pensar a contemporaneidade a partir das produções periféricas pode ser um gesto político; decolonial e/ou negro-epistêmico, e/ou negro feminista etc., visando impedir que o agenciamento hegemônico do conceito redunde as velhas exclusões operadas pela crítica canônica, nos campos das artes e da literatura. (p. 61).

Indagar a contemporaneidade a partir das margens protagoniza os sujeitos da experiência e dissolve a significação hegemônica dessa categoria, atuando em prol da múltipla diversidade que abunda nas periferias. Agenciar essa categoria na contramão do paradigma pós-moderno permite efetuar rasuras no discurso eurocêntrico e mobilizar descentramentos que, quando notados nas escritas de si, evidenciam expressões íntimas calcadas na experiência coletiva de resistência e embate. A periferia, nesse sentido, não se estabelece como instância apartada, geograficamente segregada às margens, mas, sim, como lócus discursivo e epistemológico que propõe pensar a contemporaneidade



em seu viés subversivo e insurgente, protagonizando expressões e perspectivas a contrapelo da tradição eurocêntrica colonialista.

Em sua ancestralidade/contemporaneidade insurgente, a narrativa auto-biográfica de Baquaqua, pela sua atualidade temática, inscreve e agencia a ancestralidade nas discussões e reivindicações em voga. Nesse entendimento, quando concebe e problematiza a noção de contemporaneidades periféricas, Jorge Augusto (2018) desmobiliza a categoria do contemporâneo e propõe refletir, em um processo de subversão epistemológica, em periféricas contemporaneidades. O com(tra)temporâneo, nessa acepção, também abrange os caminhos, percursos e trâmites pelos quais as vozes dos antepassados negros nos alcançam e se tornam presentes.

Sendo voz ancestral pujante, a expressão auto-biográfica de Baquaqua possibilita potente compreensão dos mecanismos e estratégias de opressão e resistência que regiam a dinâmica colonial e, atualmente, permanecem implícitas nas relações raciais que, ao engendrar o *racismo estrutural* (ALMEIDA, 2018), concebem e naturalizam práticas da *necropolítica* (MBEMBE, 2016). Nesse entendimento, a contemporaneidade que consta nessa autobiografia reforça e atualiza sua condição de ancestralidade, permitindo conceber a narrativa do ex-escravo como expressão que, não se limitando em descrever as agruras da escravidão, reverbera sentidos que reavivam a tradição, a luta e a resistência do povo negro.

Os elementos ancestrais do texto revelam sua feição contemporânea pela descrição da cultura, hábitos e tradições africanas. A veneração e respeito pelos mais velhos, como dito, legitimam a ascendência e mobilizam nos tempos de hoje resgate e subversão epistemológica. Quando compreende a ancestralidade como categoria de análise, por exemplo, o filósofo Eduardo Oliveira (2020) não a reduz a um procedimento de leitura teórico-crítica, mas a entende como instância orgânica cujos princípios são mobilizados pelos intelectuais da africanidade. Esses pensadores, portanto, reinventam o campo ancestral e transformam-no em potência epistemológica e filosófica de legitimação, resistência e enfrentamento.

Dos princípios mencionados pelo filósofo, ressalto o princípio da *inclusão*, em sua capacidade de reconhecer o outro em sua inerente condição humana:

A ancestralidade é o lugar onde habita a diversidade e a existência. Tudo o que existe é signo diverso e advém de outro signo: é o princípio da inclusão do terceiro excluído – dos que não tiveram

direito à voz, vez, cidadania, história, cultura. (OLIVEIRA, 2020, p. 246).

Quando rememora acerca dos costumes, hábitos e tradições de sua terra, Baquaqua legitima uma expressão auto-biográfica que reconhece a autenticidade de sua cultura e repudia o apagamento de sua identidade coletiva, validando sua alteridade em prol do diverso. É também por meio dos relatos da escravidão que o autor autentica sua alteridade e se furta ao apagamento de sua existência, pautando na linguagem a instância de reexistência. Pela condição de extrema violência, descaso, exploração e abandono, são escassas as expressões auto-biográficas de negros escravizados. As chamadas narrativas de escravos e ex-escravos – *slave narratives* – encontram aporte na causa abolicionista que, se por um lado incentiva a publicação dessas obras, por outro tenta suprimir a voz autoral em nome da causa.

Nos escritos de Baquaqua, isso acontece por meio das intervenções de Samuel Moore, então prefaciador e compilador da narrativa do ex-escravo. Biografia e autobiografia, os relatos descritos no livro transitam entre essas vozes, ora explícitas, ora implícitas, possibilitando pensar nessa obra enquanto uma autobiografia que, assim grafada, considera válidas ambas as modalidades de escrita. Sendo editor e organizador dos relatos de Baquaqua, Moore atribui forma e conteúdo aos escritos do ex-escravo, acrescentando ao texto, inclusive reflexões e apontamentos etnocêntricos. No entanto, segundo Pinto, “Baquaqua se faz presente nesse escrito; suas memórias, sua dor, suas vontades e sua voz se conservam e se manifestam ao longo da escrita – em alguns momentos de forma mais enfática, em outras de maneira subliminar.” (2020, p. 244).

As descrições e passagens do livro oscilam entre os relatos de Moore e Baquaqua, mas a expressão desse último se insurge pela intensidade da experiência, pelo corpo discursivo-escritural que exalta a ancestralidade e narra as aflições do sistema escravocrata. Salienta-se ainda o detalhe ressaltado por Alexandre Andrada (2019): “O tráfico de escravizados já era proibido no Brasil desde 1830, graças a um acordo com a Inglaterra, e desde 1831, por força de uma lei de iniciativa nacional.” (n.p). Trazido para o país em 1845, a liberdade de Baquaqua teria sido garantida se funcionassem as leis. A liberdade, no entanto, viria depois, quando saiu do Brasil em direção à Nova York, Estados Unidos: “Tínhamos aprendido que em Nova York não havia escravidão, que era um país livre e que, se uma vez ali chegássemos nada

tínhamos a temer de nossos cruéis senhores e estávamos muito ansiosos para chegar lá.” (BAQUAQUA, 2017 [1854], p. 60).

Antes disso, no entanto, a condição de Mahommah Gardo Baquaqua como escravo no navio o faria suportar repetidas agressões:

Durante esta viagem suportei mais castigos corporais do que em toda a minha vida. Um dia, o contramestre, um companheiro que era um perfeito bruto, mandou-me lavar a embarcação, depois que havia terminado, ele apontou para um lugar onde disse haver uma mancha e, blasfemando, ordenou-me que fizesse novamente pela terceira vez, e assim por diante. Ao perceber que era apenas um capricho, não havendo lugar para limpar, enfim, recusei-me a continuar esfregando. Ele então me atacou com um cabo de vassoura e, tendo o escovão de esfrega na minha mão, eu o levantei contra ele. O senhor, que viu tudo o que estava acontecendo, ficou muito zangado comigo por tentar golpear o contramestre. Ordenou a um de seus imediatos que lhe cortasse um pedaço de corda; ele me disse que seria açoitado, e eu respondi 'muito bem', mas continuei com o meu trabalho com um olho sempre voltado para ele, observando seus movimentos. (BAQUAQUA, 2017 [1854], p. 59).

Nessa passagem, nota-se que Baquaqua adota uma postura combativa perante seus algozes, demonstrando relutância perante as repetidas tentativas de subalternização. Essa ocorrência permite abordar a escravidão como instância na qual as hierarquias estavam em constante conflito, de modo que os escravizados não assumiam posição conformista e passiva. Esses gestos de reexistência, quando narrados, imbricam a subjetividade dissidente de Baquaqua com os movimentos comunitários de sublevação negra. É nesse sentido que a dimensão pessoal-coletiva desses relatos permite indagar acerca da ancestralidade presente nessas narrativas, agenciando sentidos que reverberam na contemporaneidade. Após a descrição dos maus tratos, Baquaqua continua:

Quando havia servido o café da manhã, ele veio por trás de mim e, antes que eu pudesse sair de seu caminho, me surpreendeu com uma corda golpeando meus ombros. A corda, sendo muito comprida, pendeu para baixo e atingiu violentamente meu estômago, causando-se dor e náuseas. A força com que esse golpe foi dado me derrubou e, enquanto estava arriado no convés, ele me espancou de uma forma extremamente brutal. Minha senhora interferiu, neste momento, salvando-me de violências piores. (BAQUAQUA, 2017 [1854], p. 59-60).

Essas práticas violentas de submissão, legitimadas pelo sistema escravocrata, atuaram em prol da sujeição dos corpos negros, adestrando suas identidades. No

entanto, os gestos de insubmissão do ex-escravo demonstram impassividade e resistência. O processo de silenciamento ocidental-eurocêntrico imputado pelas forças coloniais, emudecendo esses sujeitos, nesse sentido, não deixou de apresentar falhas, lacunas por onde essas subjetividades subalternizadas se embrenharam. É por meio dessas faltas do discurso colonial que Baquaqua se imiscui e, em âmbito contemporâneo, reafirma a *diversidade* e a *existência* da alteridade que, conforme citado por Eduardo Oliveira (2020), são princípios de ancestralidade. Opondo-se ao apagamento de sua existência, Baquaqua lamenta a escravidão e desabafa os momentos de tormenta e desesperança:

As coisas continuaram cada vez pior e estava muito ansioso para mudar de senhor, então tentei fugir, mas logo fui capturado, amarrado e levado até ele. Em seguida, procurei saber o que faria comigo se fosse infiel e indolente. Então, um dia, quando fui enviado para vender pão como de costume, vendi apenas uma pequena quantia e, com o dinheiro que recebi, comprei uísque e bebi à vontade, depois voltei para casa embriagado. Quando fui fazer as contas do dia, meu senhor pegou minha cesta e, descobrindo o estado em que as coisas estavam, fui severamente espancado. Eu disse a ele que não deveria mais me chicotear e fiquei com tamanha ira que a ideia de matá-lo me passou pela cabeça, em seguida, suicidar-me. Por fim, pensei em me afogar. Eu preferia a morte a viver como um escravo. Eu, então, corri para o rio e me joguei nas águas, mas como fui visto por algumas pessoas que estavam num barco, fui resgatado. (BAQUAQUA, 2017 [1854], p. 55).

A voz de Mahommah Gardo Baquaqua ecoa nesse trecho em uma dimensão pessoal-coletiva, reverberando sentidos que transpõem a temporalidade e agencia outros entendimentos acerca do processo de exploração e escravização em massa de contingentes humanos. Se a bebida e a tentativa de suicídio evidenciam ações radicais de escape e fuga de uma realidade opressora, a desobediência e o enfrentamento perante o senhor escravocrata demonstram vontade de reexistência. Dessa maneira, a importância atribuída à narrativa de Baquaqua na atualidade, pela sua reedição, possibilita pensar, com Aza Njeri (Viviane M. de Moraes), em *laços afetivo-ontológicos-culturais geradores de descendência* que, compondo essa autobiografia, convocam os filhos da África numa celebração místico-social-política da ancestralidade. Esses laços atenuam as fraturas do genocídio escravocrata e agenciam estratégias simbólico-materiais que se contrapõem ao epistemicídio do povo negro, tendo em vista que

[...] a fratura não foi apenas física, mas, sobretudo, subjetiva e existencial, e que vulnerabiliza a população negra diaspórica, principalmente a inserida na dinâmica do Ocidente, que é o caso do Brasil. Estima-se que 5 848 266 africanos vieram para as terras brasileiras, com picos como nos anos de 1847/48 em que mais de 87 000 desembarcaram aqui. (MORAES, 2020, p. 173).

A concepção de humanidade negra, nesse sentido, quando mobilizada, considera o processo histórico de opressão, violência e exploração da população negra como elemento que, se por um lado causou a fratura física e existencial, por outro legitima a identidade negra e autentica movimentos e ações de resistência. Esses movimentos insurgentes, em contínua e frequente sublevação, reforçam princípios ancestrais de comunhão, partilha e acolhimento, tornando a causa negra instância que prima pelo respeito e bem-viver comunitário. A experiência diaspórica, portanto, não suprimiu plenamente as tradições, ritos e culturas dos contingentes escravizados. Esses elementos, marcados em seus corpos pessoais e comunitários, agenciam ascendência e descendência negra, fundando uma territorialidade dissidente que se contrapõe à disciplinarização de suas subjetividades. No entendimento de Denise Carrascosa, é dessa maneira, portanto, que “Os corpos desterritorializados em suas raízes se reorganizam e se conjugam em novas comunidades que florescem [...]” (2020, p. 158).

Essa territorialidade, se pensada sob a categoria descentrada do contemporâneo (AUGUSTO, 2018), é transpassada pelo corpo, de modo que pensar o corpo como o próprio território implica reconhecer produções negro-periféricas fora do paradigma branco-referenciado. Considerando a experiência e a corporeidade, Eduardo Oliveira (2020) endossa que o território, em sua dimensão ancestral, produz subjetividades que se pautam pela estima e celebração mútua: “[...] é o território sobre o qual se dão as trocas simbólicas, materiais, linguísticas, afetivas e energéticas: é o princípio da reciprocidade.” (p. 245). Na escrita de Mahommah Gardo Baquaqua, corporeidade e territorialidade se imbricam, fazendo do texto lugar de memória e legitimação identitária:

Uma vez por ano era realizada uma grande festa que durava aproximadamente um mês. Durante esse período, não era permitido alimentar-se durante o dia. Somente à noite após a realização das cerimônias poderíamos comer. Após as refeições, as orações eram permitidas em nossas casas. Em seguida, realizávamos um grande culto. O local do culto era um grande e agradável planície que

pertencia ao meu avô. Meu tio era o sacerdote oficial. Os anciãos se organizavam em filas, enquanto o sacerdote ficava de pé à nossa frente, conseqüentemente todos os presentes permaneciam ordenados e alinhados conforme a sua idade. [...] Ocasionalmente, o sumo sacerdote fica ‘agachado como um sapo’, e quando se levantava seus subordinados retomavam a operação de acenar com o seu manto. Concluídas estas cerimônias a população volta para suas casas e oferecem sacrifícios (o Sarrah), tanto para os mortos quanto para os vivos. Dessa forma, é encerrado o jejum anual. (BAQUAQUA, 2017 [1854], p. 15).

Nesse trecho, os elementos da ancestralidade se evidenciam pela presença do território, dos lugares ocupados, por meio dos corpos moventes e da dinâmica espaço-corporal celebrada pelos membros da comunidade. Essa comunhão presta reverência à tradição, aos ritos e à dimensão cerimonial que prima pela coletividade, os mais velhos, pelos vivos e mortos, interpelando territorialidade e corporeidade tanto em sua feição físico-espacial quanto simbólico-discursiva. Em sua dimensão vivencial, a escrevivência esgarça sua definição teórico-literária e abrange o corpo, a experiência e a ancestralidade numa feição orgânica, vívida.

Essa escrita, que é transpassada por vivências em constante repressão e resistência, possibilita pensar na configuração de uma possível afromemória que situa o legado dos antepassados numa dimensão insurgente, assegurando às comunidades bens simbólico-materiais e discursivos que, em constante presentificação; estabelece conexões afetivo-epistemológicas com as ancestralidades negras. Relacionar a ancestralidade à contemporaneidade, nessa perspectiva, configura uma abordagem possivelmente desnecessária, tendo em vista que, considerando epistemologias negro-centradas, a categoria da ancestralidade é, por ela mesma, contemporânea e mais do que isso: “Vivenciar o tempo significa habitar uma temporalidade curvilínea, concebida como um rolo de pergaminho que vela e revela, enrola e desenrola, simultaneamente, as instâncias temporais que constituem o sujeito.” (MARTINS, 2001, p. 79).

### **Considerações finais**

Os relatos presentes na *Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua, um Nativo de Zoogoo, no interior da África*, por sua profundidade temática e valor auto-biográfico, supõem horizontes discursivos a contrapelo de perspectivas interpelativas hegemônicas branco-referenciadas, revestindo a dimensão ancestral da escrita de Baquaqua de elementos dissidentes que são protagonizados na sua esfera contemporânea. A relação

ancestralidade/contemporaneidade, considerando epistemologias e cosmogonias negro-africanas, pode ser entendida fora das margens temporais eurocentradas que se limitam à compreensão do tempo em passado, presente e futuro. Pensando dessa forma, são enviesadas outras formas de saber que se furtam às premissas ocidentais. É nesse sentido que a narrativa autobiográfica do ex-escravo, pela força de sua expressão, agencia lugares de potência epistemológica, fundando uma escrita descentrada que se pauta pela reumanização do negro.

Nessa autobiografia, as descrições de determinados ritos, hábitos e costumes africanos, intercalados com os relatos de violência e opressão no período da escravidão, transcende a esfera literária e abrange categorias orgânicas da subjetividade negra, pautando valores afrocentrados que possibilitam compreender as fraturas e cicatrizes da experiência diaspórica. A defesa pela humanidade negra em Baquaqua autentica abordagens afrocentradas e afroperspectivadas que lutam pela dissolução e enfrentamento às hierarquias, dissolvendo lugares de poder excludentes que, em constantes movimentos reacionários, calcam suas políticas e práticas em nome de uma hegemonia cada vez mais fraturada. Por fim, é pelos liames da escrita que Mahommah Gardo Baquaqua protagoniza identidades autorais que, em sendo sujeitos da experiência, reconhecem o corpo como o próprio território de embate e de resistência coletivo-comunitária.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, S. L. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ANDRADA, A. Anúncios da época da escravidão mostram por que o Brasil precisa acertar as contas com o passado. **The Intercept Brasil**, 16 de julho de 2019. Disponível em: <https://theintercept.com/2019/07/15/baquaqua-escravidao-brasil-elite/>. Acesso em: 25 maio 2022.
- BAQUAQUA, M. G. **Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua, um Nativo de Zoogo, no interior da África**. São Paulo, Editora Uirapuru, 2017 [1854].
- BHABHA, H. Da mímica e do homem: sobre a ambivalência do discurso colonial. *In*: BHABHA, H. **O Local da Cultura**. Trad. Myriam Avila. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998. p. 129-138.
- CARRASCOSA, D. Sabela e um ensaio afrofilosófico escreviente e ubuntuísta. *In*: DUARTE, C. L.; NUNES, I. R. **Escrevivência: a escrita de nós – reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

CARRASCOSA, D. Traduzindo no Atlântico Negro: por uma práxis teórico-política de tradução entre literaturas afrodiaspóricas. **Cadernos de Literatura em Tradução**, [S. l.], n. 16, p. 63-72, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/clt/article/view/115270/112954>. Acesso em: 26 jun. 2022.

FERREIRA, L. C. Filosofia da ancestralidade: Diálogo entre a filosofia da libertação e a filosofia Africana - Entrevista com Eduardo Oliveira. **Revista Ideação**, n. 41, p. 219-253, 2020. Disponível em: <http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/5542/4581>. Acesso em: 26 jun. 2022.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, 1988b, p. 69-82. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-elia-gonzales1.pdf>. Acesso em: 26 jun. 2022.

MARTINS, L. M. A oralitura da memória. In: FONSECA, M. N. S. **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

MBEMBE, A. Necropolítica. **Revista arte e ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 122-151, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>. Acesso em: 26 jun. 2022.

MORAES, V. Reflexões artístico-filosóficas sobre a humanidade negra. **Revista Ítaca**, n. 36, p. 164-226, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/31895/19770>. Acesso em: 26 jun. 2022.

PINTO, A. S. Vozes em uma biografia: O caso do ex-escravo M. G. Baquaqua. **Revista Eletrônica Discente do Curso de História**, v. 4, n. 1, p. 238-266, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/manduarisawa/article/view/6429>. Acesso em: 26 jun. 2022.

SILVA, J. A. (Org.). **Contemporaneidades periféricas**. Salvador: Editora Segundo Selo, 2018.

SOUZA, A. L. S. **Letramentos de reexistência: Culturas e identidades no movimento hip hop**. 2009. 206f. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

*Data de submissão: 18/11/2021*

*Data de aprovação: 01/04/2022*