

Vitor Viana Tagarro

UMA FAMÍLIA ESPIRITUAL: a cosmologia *bantu-kongo* na formação de
sentidos familiares nas irmandades de pretos e pardos (África-Brasil) - séculos
XVII-XVIII

Rio de Janeiro
2025

Vitor Viana Tagarro

UMA FAMÍLIA ESPIRITUAL: a cosmologia *bantu-kongo* na formação de sentidos familiares nas irmandades de pretos e pardos (África-Brasil) - séculos XVII-XVIII

Produto educacional da Especialização apresentado ao Programa de Especialização em Ensino de História da África, vinculado à Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa, Extensão e Cultura do Colégio Pedro II, como requisito parcial para obtenção do título de Especialista em Ensino de História da África

Orientador (a): Professor Me. Luciano Moura Guimarães

Rio de Janeiro
2025

COLÉGIO PEDRO II
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO, PESQUISA, EXTENSÃO E CULTURA
BIBLIOTECA PROFESSORA SILVIA BECHER
CATALOGAÇÃO NA FONTE

T125 Tagarro, Vitor Viana

Uma família espiritual : a cosmologia bantu-kongo na formação de sentidos familiares nas irmandades de pretos e pardos (África-Brasil) - séculos XVII-XVIII / Vitor Viana Tagarro. - Rio de Janeiro, 2025.

68 f.

Produto educacional de Especialização apresentado como Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Ensino de História da África) – Colégio Pedro II, Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa, Extensão e Cultura.

Orientador: Luciano Moura Guimarães.

1. História da África - Estudo e ensino. 2. Famílias - Pesquisa. 3. Ancestralidade. 4. Cosmologia africana. 5. Pertencimento. 6. África - Reis e governantes. I. Guimarães, Luciano Moura. II. Colégio Pedro II. III. Título.

CDD 960

Ficha catalográfica elaborada pela Bibliotecária Simone Alves – CRB7 5692.

Vitor Viana Tagarro

UMA FAMÍLIA ESPIRITUAL: a cosmologia *bantu-kongo* na formação de sentidos familiares nas irmandades de pretos e pardos (África-Brasil) - séculos XVII-XVIII

Produto Educacional de Especialização apresentado ao Programa de Especialização em Ensino de História da África, vinculado à Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa, Extensão e Cultura do Colégio Pedro II, como requisito parcial para obtenção do título de Especialista em Ensino de História da África.

Aprovado em: __30__ / __04__ / 2025__.

Banca Examinadora:

Profº Me. Luciano Moura Guimarães (Orientador)- CPII-EHA

Profº Me. Arthur José Baptista - CPII-EHA

Profº Me. Valdeir C. Salvador Soares - PROFHISTÓRIA-UERJ

Rio de Janeiro
2025

Dedico este trabalho à minha família - os membros ancestralizados, os viventes e os que ainda estão por vir.

AGRADECIMENTOS

De uma forma geral, gostaria de agradecer a toda minha família, que, em cada ensinamento seu, forneceu-me as bases para acreditar na força da coletividade. Sempre serei grato por todo o suporte dado em minha jornada, me possibilitando galgar conquistas subjetivas e objetivas em meu nome que, considerado os aprendizados com a tradição bantu, jamais poderão ser vistas apenas como vitórias minhas. Outrossim, correrei o risco de ser injusto ao esquecer alguém, mas me dedicarei nas próximas linhas a mencionar nominalmente algumas pessoas que foram da máxima importância para que este trabalho fosse finalizado.

Sendo assim, inicio essas breves palavras de agradecimento mencionando minha avó materna, Philomena Maria Viana, que, em seu lugar de sabedoria vivida, pôde transmitir às demais gerações sua compreensão de família enquanto máxima força impulsionadora. Com ela, aprendi ser fundamental entender e viver a relevância da centralidade matriarcal em minha família. Também não poderia deixar de fazer menção a minha avó paterna, Neusa Oliveira Tagarro, cujo carinho comigo jamais será objeto de esquecimento, apesar do pouco convívio. Pelo contrário, será ele sempre o motivo ensejador de minhas lembranças suas, junto, é claro, dos inesquecíveis potes de doce vestidos com roupas feitas de crochê.

Faço agora menção à minha mãe, sendo sua dedicação em minha criação uma referência para como devo lidar com as coisas que mais amo na vida. Sempre será fruto de orgulho meu sua linda história de criação de seus filhos. Minha irmã, Joana Viana, não passa ao largo dessa homenagem por colocar em prática os ensinamentos de nossas referências e sempre me fazer sentir que poderei contar com ela nas alegrias e nas tristezas. Às minhas sobrinhas Ana Heloísa e Maria Fernanda, meu muito obrigado por me mostrar o lado mais feliz e potente de *kala*. A minha noiva, Bia, sempre serei grato por entender e apoiar minha trajetória de estudos e abdições. Muito obrigado por nossa parceria/travessia na vida. Suas silenciosas batalhas diárias são inspirações para mim. Eu te amo.

Por fim, finalizo agradecendo a todos os professores e professoras do Curso de Especialização em Ensino de História da África do Colégio Pedro II, fazendo breve menção a três deles. Arthur em sua aula de expansão bantu foi a primeira pessoa a despertar em mim o interesse pelos temas envolvendo esta região de África e, particularmente, sua explicação do cosmograma *Dikenga* me apresentou a cosmologia bantu enquanto uma força epistêmica. Por todas as conversas e aprendizados absorvidos nos intervalos de suas aulas ou ainda pelas indicações de livros, deixo aqui o meu mais resolutivo muito obrigado. Glaydson foi outra pessoa muito valiosa em minha trajetória no curso. Ele me ajudou a enxergar vivamente a interessante

relação intrincada entre os elementos de tradições religiosas africanas e cristãs, elas já tão presentes em minha família e jamais percebidas. Seja pela bibliografia maravilhosa de sua disciplina, seja por viabilizar me reconectar (já que aprendi essa conexão já existir antes mesmo de eu me dar conta disso. Afinal, ela é ancestral) com minhas raízes africanas através de seus passeios, deixo aqui também meu muito obrigado. Por último, mas não menos importante, devo falar de uma pessoa que aceitou caminhar nessa jornada comigo, a despeito de suas próprias pesquisas e interesses acadêmicos. Luciano, sou grato pela sua paciência, pela sua entrega e compromisso comigo e meu tema de pesquisa. Sua orientação fez toda diferença no resultado final deste trabalho e na minha vida acadêmica como postulante a um excelente historiador. Sigo minha trajetória bem devagar (você sabe disso), mas sigo firme, com o “pé quente e a cabeça fria”, como você costuma aconselhar. *Sakidila*.

Kânda i (mbûndani a) bafwa ye bamôyo. / A comunidade é a união entre os ancestrais e os vivos.

(Provérbio kongo)

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo perscrutar de quais formas a cosmologia *bantu-kongo* impactou a formação de sentidos familiares no âmbito das irmandades de pretos e pardos, sendo a Irmandade do Santo Rei Baltasar, localizada no Rio de Janeiro do século XVIII, um espaço privilegiado de análise. Nesse intuito, a investigação se propõe elaborar um embasamento teórico-metodológico com base em epistemes africanas, a fim de postular os valores sociais bantu como elementos que engendraram historicamente uma forma de sociabilidade voltada ao modo de vida comunitário, estando ela presente nas duas margens da *Kalunga*. Não alinhada às idealizações homogeneizantes acerca da experiência de convívio entre africanos no interior dessas instituições, contudo a análise terá um foco maior em fatores que foram responsáveis por unir essas pessoas. Serão assim apresentadas as irmandades como espaços eminentes para o exercício espiritual, meio pelo qual se expressou ao longo do processo histórico a constituição de uma proposição particular de família bantu, a espiritual/ritual.

Palavras-chave: família-linhagem; ancestralidade; pertencimento; cosmopercepção; reis negros.

ABSTRACT

This paper aims to investigate the ways in which Bantu-Kongo cosmology impacted the formation of family meanings within black and brown brotherhoods, with the Brotherhood of Saint King Balthazar, located in Rio de Janeiro in the 18th century, being a privileged space for analysis. To this end, the investigation proposes to develop a theoretical-methodological basis based on African epistemes in order to postulate Bantu social values as elements that historically engendered a form of sociability focused on the community way of life, being present on both banks of the Kalunga. Not aligned with homogenizing idealizations about the experience of coexistence among Africans within these institutions, however, the analysis will have a greater focus on factors that were responsible for uniting these people. Thus, the brotherhoods will be presented as eminent spaces for spiritual exercise, a means by which the constitution of a particular Bantu family proposition, the spiritual/ritual, was expressed throughout the historical process.

Keywords: family-lineage; ancestry; belonging; cosmoperception; black kings.

LISTA DE FIGURAS (ILUSTRAÇÕES)

<u>Figura 1</u> - Habitação de Negros.....	23
<u>Figura 2</u> - Cosmograma <i>Dikenga</i>	28
<u>Figura 3</u> - Funcionário a Passeio com sua Família	62
<u>Figura 4</u> - Batuque	64
<u>Figura 5</u> - Jogar Capoeira	64
<u>Figura 6</u> - Festa de Santa Rosália (Rosário), padroeira dos negros	66

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
1.1 Seção secundária - <i>Ancestralidade e família-linhagem</i> : bases cosmológicas de uma experiência coletiva centro-africana	15
2. FUNDAMENTAÇÃO METODOLÓGICA-TEÓRICA	30
2.1 Seção terciária - Religiosidades tradicionais e o cristianismo na África Centro-Occidental: as irmandades negras como potenciais espaços de resgate ancestral	30
3. DESENVOLVIMENTO	39
3.1 Seção quaternária - Rei do Congo ou rei negro?	43
3.2 Seção quinária - A coroação de um rei negro	54
4. CONCLUSÃO	
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	56
APÊNDICE A - PROPOSTA EDUCACIONAL	59
APÊNDICE B - MATERIAL DE APOIO PEDAGÓGICO	68

1- INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como mote inicial questionamentos pessoais provenientes de uma afroperspectiva que o curso incutiu em meu repertório intelectual. Tal qual uma série de epistemologias africanas se assentam na experiência como força motriz para seu desenvolvimento, minhas reflexões partiram de minha vivência familiar eivada de dinâmicas verificáveis em valores sociais africanos. Fruto de um processo amplo de ocidentalização dos saberes, verifiquei esses conhecimentos serem negados por minha família em seus contributos vindos do continente africano para serem recepcionados como saberes exclusivamente cristãos europeus. Com efeito, a própria colaboração africana ao cristianismo é objeto de desconhecimento por eles que, em grande parte, frequentam espaços cristãos eminentemente brancos em seus variados aspectos. Vale destacar que a esmagadora maioria dos membros dessa família são pessoas negras.

Sendo assim, iniciei minhas divagações pessoais observando a experimentação religiosa católica como uma grande força aglutinadora entre meus familiares, por parte de mãe, e o fiz conjugando com leituras mais atentas sobre a África bantu. Essa proposta fez com que fossem identificadas algumas similaridades acerca de como eram formados e vividos alguns sentidos familiares no meu cotidiano e no desenvolvimento histórico dessa região do continente. Partindo disso, logo percebi uma recorrência de minha avó à memória de sua mãe que lhe ensinara tudo que sabia com base na prática, na experiência, uma vez que não teve acesso a formação escolar formal. Dinâmica esta que se verificou também em sua transmissão de conhecimento, que se apoiou inteiramente em sua experiência de vida. Assim, notei que, seja na memorialização dos ancestrais, seja no privilegiamento do conhecimento não escrito, era possível conceber traços de uma África bantu em minha família a partir de valores sociais, como a *ancestralidade*; os aspectos de *gerontocracia*; na *performance* como educação, ou seja, no binômio mostrar-ensinar e no sentimento de *pertencimento*.

Desse modo, a partir de minhas vivências e das leituras do Curso de Especialização em Ensino de História da África abriu-se um leque de possibilidades interpretativas que impactaram fortemente a forma com que eu enxergava a instituição *família* e o próprio fazer historiográfico. Nesse sentido, iniciou-se uma maior aproximação com uma bibliografia que considerasse o aparato cultural centro-africano para pensar metodologicamente temas adjacentes aos pesquisados por mim. Fato que, por indicação docente, me levou a conhecer a clássica obra de Robert Slenes, *Na Senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*.

Dentre tantas obras utilizadas neste trabalho, a supracitada foi a primeira leitura realizada por mim a apresentar valores sociais bantu, como parâmetro para pensar uma metodologia capaz de captar nuances desconsideradas por parte significativa dos manuais historiográficos, que costumam não se atentar para as particularidades de grupos africanos a partir da lógica dessas pessoas. Entendemos ser esta uma grande armadilha da suposta construção neutra do conhecimento que se advoga apartada do objeto de análise, embora, por vezes, parta precisamente de uma estrutura epistêmica eurocêntrica que orientou o objeto de análise e, implicitamente, orienta o pesquisador. Fato que não gera tantos problemas de construção historiográfica se a análise estiver contemplando, de alguma maneira, o Ocidente e seus elementos “ocidentalizantes”. Contudo, considerando África e seus elementos “africanizantes”, julgamos que a abordagem deva abarcar certas especificidades, que, aliás, podem ser justamente uma mistura de influências, como é no caso desta pesquisa.

Logo, esta investigação tem como intenção se ancorar na cosmologia *bantu-kongo* para analisar a construção de sentidos familiares dentro de irmandades de pretos e pardos (XVII-XVIII), lançando um olhar mais detido sobre a Irmandade do Santo Rei Baltasar, localizada no Rio de Janeiro. Assim sendo, nos valeremos de preceitos africanos que foram elaborados e reelaborados na expansão bantu pela África Central e Austral, com objetivo de ajustar a pesquisa, assim como o fez Slenes, para compreender a experiência africana no cosmo a partir de seu repertório cultural. Essa será uma iniciativa essencial capaz de criar condições para a pesquisa apreender dinâmicas existenciais que partem de uma singular interpretação africana, como o exercício da *ancestralidade* ou a interpretação do cosmograma *Dikenga*, ambos dependentes de uma leitura particular do tempo. Noção esta que rompe com compreensões ocidentalizadas de perceber o cosmo, que, por sua vez, passa a receber novas significações. Nela, o tempo é um *locus* privilegiado de inscrição de epistemologias que traz nitidez a uma visão de *tempo espiralar* (Martins, 2021), que encontra na *ancestralidade* um conceito fundador, consubstanciado numa via interpretativa de temporalidades.

Sendo assim, por exemplo, passado, presente e futuro passam então não mais serem lidos sobre uma seta linear, escatológica ou teleológica, clara e iluminada pelos paradigmas iluministas. Na verdade, essas temporalidades passam a ser enxergadas mais escuras e reversíveis, isto é, não passíveis à tirania de Chronos, inaugurador no Ocidente de uma certa ideia de tempo-calendário, linear e progressivo (Martins, 2021). Efetivamente, essas identificações de tempos ganham tons mais enegrecidos e móveis, como os corpos dos africanos, podendo assim serem percebidas de forma simultâneas, desprendidas da aceção estanque e sucessiva de tempo decorrido.

Não obstante, destacamos que a compreensão do tempo em algumas culturas centro-africanas não será o tema em si deste trabalho, mas seu entendimento geral é fulcral, pois apresenta à historiografia variadas possibilidades advindas de um entendimento cosmológico africano de tempo. Dessa maneira, a dimensão teórico-metodológica almejada não se deterá a um seção em específico, atravessando toda a extensão do trabalho. Afinal, tal qual Hesíodo apresenta ao mundo a progressividade do tempo com Urano (passado), Chronos (presente) e Zeus (futuro) - e isso impacta diretamente a experiência ocidental de vida e, por consequência, do próprio ofício do historiador - nos parece ser prudente privilegiar a cosmologia e a noção de temporalidade *bantu-kongo* para abordar a concepção de família dentro de irmandades.

Na América portuguesa, de uma forma geral, a instituição “família cativa” representou para os escravizados um *locus* de formação de redes de solidariedade inseridas numa conjuntura que apresentava hostilidades por várias frentes. Será visto no primeiro capítulo que a família poderia significar diferentes graus de liberdades, ainda que condicionadas por obstáculos vindos do mundo escravista. As irmandades, como a do Santo Rei Baltasar, eram espaços onde os escravizados podiam viver de forma propositiva sua *ancestralidade* amalgamada com elementos cristãos. A cerimônia de coroação de reis negros era um exemplo de como essa interação ocorria, sendo a agência desses centro-africanos fundamental para acrescentar àquele drama ritual suas semânticas africanas.

Desse modo, dispusemos a organização do trabalho de maneira que na seção secundária será realizado um breve resgate histórico ressaltando dois valores sociais que foram consolidados como elementos centrais no processo de desenvolvimento da expansão bantu, a saber, a *ancestralidade* e o conceito de *família-linhagem*. Esses dois valores caracterizaram a experiência da realidade vivida de diversos grupos étnicos, devotando-os para uma tendência de vida voltada para a coletividade em suas múltiplas possibilidades. O exercício espiritual foi uma delas, sendo sempre uma eminente forma aglutinadora que trouxe substância à viabilidade de formação familiar. Sendo assim, essa primeira parte do trabalho se apoia em parte do aparato cosmológico *bantu-kongo*, uma vez que ele oferece condições para uma experimentação transcendental que busca na *ancestralidade* a ideia de família. A seção segue trabalhando essa ideia e finaliza precisamente apontando como característica de diversos povos bantu a capacidade de encontrar em suas cosmologias as bases que os condicionaram a uma disposição de incorporar elementos novos a uma estrutura já prévia. Logo, a partir do contexto da chegada dos portugueses e seu cristianismo na África Central, sugerimos os bantu se valerem dessa forma de sociabilidade para terem experimentado a formulação de uma família espiritual no interior de irmandades negras.

O segundo capítulo dá continuidade a esta reflexão, frisando a dinâmica de *comunicação transcultural*¹, presente na relação entre os sistemas de crenças cristão e o tradicional *bantu-kongo*, ter propiciado elaborações que deram tons controversos a esta formação familiar. Dessa maneira, a partir da análise de um cenário mais amplo, que considera a observação dos fenômenos da escravização e hierarquia social através do exame de fontes da época, identifica-se e busca-se compreender a situação particularizada da inserção de centro-africanos no sacerdócio católico. Apesar dos debates do período acerca da formação católica desses grupos, o que se colocou como uma incontornável necessidade foi a formação de um clero local que operava a tradução do cristianismo para a tradição religiosa local. Uma tradução que atravessava a língua² e tangenciou leituras cosmológicas da realidade, como fica expresso na apresentação do cosmograma *Dikenga*, na finalização da seção secundária. Afeitos à formação familiar tendo por base as experiências em comum, pensamos que as irmandades promoveram o encontro de elementos dos dois sistemas de crenças que se ocupavam em construir um *cristianismo africano*, como aponta Thornton (Thornton, 2004.). Carregado de “africanidades”, fruto dessa interação, esse catolicismo contava, por exemplo, com uma forte devoção a Nossa Senhora do Rosário, fato que ocorreu nos dois lados do Atlântico.

No terceiro capítulo, em suas quarta e quinta seções, as irmandades de pretos e pardos são interpretadas como espaços de formação comunitária que, assim como no histórico desenvolvimento dos povos bantu, foram suscitadas através do exercício espiritual. Nesse sentido, este momento da investigação se dedicará a analisar uma fonte do século XIX, a obra escrita pelo folclorista Alexandre José de Melo Morais Filho, *Festas e Tradições Populares do Brasil*, que detalha a cerimônia de coroação de um rei negro no século XVIII, na irmandade de São Baltasar, instalada na Igreja de Nossa Senhora da Lampadoza. A pesquisa segue trabalhando esse drama ritual à luz de valores sociais bantu preciosos, por exemplo, a

¹ Em seu trabalho *Pensar Nagô*, Muniz Sodré destaca em sua análise sobre a interação entre culturas não se valer do conceitos de *transculturização* ou *aculturação* por findarem em engendrar interpretações tributárias de uma dinâmica relacional de sobreposições multiculturalistas que privilegiam a lógica hegemônica. Com efeito, o autor enfatiza que “nossa visada metodológica é, antes, induzir à prática de uma *comunicação transcultural*, que entendemos como uma *dialogia semiótica*, não um diálogo ‘entre’ formações que se pretendem verdadeiras e estanques, mas a lógica do *trans* ou do *vaivém* através dos limiares do sentido, não uma filosofia de portas e sim de pontes ou de transição para correspondências analógicas, que não são necessariamente conciliatórias ou harmônicas, mas que abrem caminho para novos termos das disputas de sentido” (Sodré, 2017, p. 22). Nossa pesquisa segue esta toada metodológica.

² Neste ponto, vale ressaltar que será um esforço deste trabalho dar vida a significações próprias de tradições centro-africanas a partir de suas línguas maternas. Sendo assim, o texto contará com algumas palavras do vocabulário *kikongo* e *kimbundo*, a fim de materializar a proposta metodológica da investigação. A princípio, julgamos esta como a melhor estratégia para uma melhor compreensão de diversos preceitos incluídos na cosmologia *bantu-kongo*.

performance como educação. Logo, recuperamos a reflexão da seção secundária, trazendo à tona a ideia de família espiritual por meio de um resgate da *ancestralidade* dos centro-africanos, que desterrados de suas origens, encontram na figura de seu rei e sua rainha o retorno ancestral à África.

1.1 - Seção secundária - *Ancestralidade e família-linhagem*: bases cosmológicas de uma experiência coletiva centro-africana

Essa seção tem como principal motivo a explanação de como a instituição da família tradicional bantu se expressou de várias formas por onde foi possível *cosmopercebê-la*³. Amparada por elementos cosmológicos, seu entendimento ontológico considera valores sociais constituintes de uma acepção de família que ganha sustentação na *linhagem*, esta experimentada pelo exercício da *ancestralidade*. Assim, verifica-se os laços ancestrais estarem estruturando a construção de vivências religiosas e familiares. De fato, esta pesquisa identifica a dinâmica milenar de congregação de grupos étnicos da África Central e Austral por meio do exercício espiritual como chave de leitura fundamental para interpretar o que chamaremos de família espiritual/ritual. A família e o campo espiritual eram totalmente entrelaçados e produziam dinâmicas variadas a considerar a conjuntura em que se inseriram. Entendemos este tipo de formação familiar estar presente no interior de algumas irmandades de pretos e pardos em que os centro-africanos se fizeram notar. Contudo, para uma boa compreensão de como isso pode ocorrer, julgamos inicialmente ser necessário explicarmos brevemente essa ideia de família e outros valores sociais vindos dessa região de África, pontuando-os serem experimentados no contexto do mundo escravista no Brasil.

Há cerca de cinco mil e quinhentos anos, em sociedades que habitavam a região sudeste do atual Camarões, deu-se início a um amálgama de interações interculturais que foram responsáveis por dar origem a aspectos cosmológicos que interpretavam holisticamente a

³ Pensando a lógica cultural dos povos de língua iorubá e, sobretudo, fazendo uma crítica à predileção ocidental restrita ao sentido da visão na compreensão acerca da realidade experimentada, a socióloga nigeriana Oyèrónke Oyewùmí problematiza a utilização do termo *cosmovisão* por se apresentar enquanto uma perspectiva que resulta em resumir a experiência do vivido ao campo visual. Alertando historicamente tradições africanas se valerem de uma gama variada de sentidos com o fito de entender e perceber a realidade, a autora lança mão do conceito de *cosmopercepção* como forma abrangente de alcançar outras lógicas culturais que não as ocidentais, especificamente as africanas. Logo, recepcionando a compreensão e produção de outras epistemologias (Oyewùmí, 2021). Nesse sentido, esta pesquisa fará o uso do conceito de *cosmopercepção* para privilegiar uma multiplicidade de acepções performáticas e interpretativas sobre o cosmo onde os seres se inserem, considerando a tradição *bantu-kongo*.

realidade. Dentre tantas vertentes orientadoras, a *ancestralidade* e a *família-linhagem* figuraram como elementos centrais para as suas compreensões de *nza* (mundo, universo) e, conseqüentemente, dinâmicas de vidas. A historiografia atribui essa empreitada aos proto-bantu, um conjunto de pequenas comunidades que foram, simultaneamente, árvores e frutos dessas relações (Fourshey; Gonzales; Saidi, 2022). Na região supracitada, esses grupos coesos baseavam suas identidades por meio de suas *linhagens*, relação essa muito cara à *ancestralidade* que, por sua vez, vai ser verificada na base do pensamento religioso bantu e da formação de famílias no outro lado do Atlântico.

Orientando as tomadas de decisões de povos de toda África de língua bantu, a *linhagem* era um alicerce em comum para diversos grupos étnicos, bem como para a própria construção do sentimento de *pertencimento* (Fourshey; Gonzales; Saidi, 2022). Fato fundamental que dava expressão aos princípios elementares de coletividade em detrimento dos de individualidade. Isso não significa dizer que o ponto de vista individual era totalmente suprimido ou ainda que não havia membros individuais que não aderissem integralmente todos os valores sociais. Não obstante, frisamos uma unidade que - a despeito de possíveis dissidências, inerentes a qualquer grupo social - imprimia sentidos de unificação entre os grupos identificáveis a partir de uma língua de origem em comum, o bantu.

Desse modo, há características que destacam a socialização entre os bantu - que se formam após os proto-bantu, por volta de 3500 a.C - e distingue essa tradição em sua expansão como sendo eminentemente um movimento que valoriza aspectos xenofílicos e de coletividade. Posto isso, faz-se ainda essencial sublinhar que mesmo havendo divergências, elas mesmas têm como base os conhecimentos e práticas sociais historicamente constituídas (Fourshey; Gonzales; Saidi, 2022). Esta é uma aferição que fertiliza um terreno de análise identificado como um espaço de inúmeras experiências em comum, nas mais variadas esferas de vivências, não só no sofrimento. Ela estabelece a tradição bantu como um dos sustentáculos da construção de famílias escravizadas, nucleares e extensas, inclusive no interior de irmandades negras em que os centro-africanos estavam presentes de forma significativa, como será visto adiante nos próximos capítulos e seções.

Conforme apontado acima, o conhecimento africano é holístico, considerando assim de forma inexorável o saber, o ser, o funcionamento do universo, bem como sua origem (Olupona, 2023). Dentro deste prisma de completude se encontra a instituição de *família-bantu*, que pode recepcionar, por exemplo, a compreensão de irmão a partir de experiências mútuas, que “companheiros de viagem” tinham ao enfrentarem a travessia da Grande *Kalunga*, como sinaliza Robert Slenes (Slenes, 1991/92). Assim, entendemos que o significado de *malungo* vai

para além da compreensão mais genérica decifrada pelo ocidente. Na verdade, o entendimento de *malungo* recobre uma ótica de experimentação que posiciona a vivência dos bantu no interior da noção de *ancestralidade*. Dito de outra maneira, considera o viver como parte integrante de um todo que ganha forma através da *linhagem*, esta constituída por pessoas vivas, mortas e que ainda estão por vir. O Oceano Atlântico, isto é, a *Kalunga*, divide o mundo visível do invisível e é fundamental para este trabalho, pois, simultaneamente, materializava e simbolizava a relação imbricada entre os bantu e seus ancestrais; entre o *mntu* - uma manifestação do princípio de existência, “NTU” (Cunha Júnior, 2010), referente ao ser dotado de inteligência, a pessoa, viva ou ancestralizada - e a possibilidade de dispor de si em sua existência; entre as agruras do mundo da escravidão e as recordações de África.

Conforme ressalta Eduardo Oliveira, a *ancestralidade* não era concebida como um campo da episteme até a década de 1990 e desde então começa a figurar como categoria analítica que se vale da experiência de africanos e afrodescendentes (Oliveira, 2002). Esta investigação se propõe justamente analisar a *ancestralidade* na tradição bantu como um conceito-chave de resistência que tem como dois de seus frutos: os elementos de consolidação ontológica para a formação de sentidos de famílias nas irmandades de pretos e pardos e a disposição de interpretar seu próprio regime de significados, aspecto este que metodologicamente tem um impacto importante para essa investigação.

Por isso, por exemplo, a compreensão de *malungo* está para muito além da semântica ocidentalizada de sua tradução. Ela considera uma dimensão abrangente que abarca as experiências desses centro-africanos como elementos fundamentais de sua significação. Neste ponto, algumas expressões bantu⁴ são relevantes e serão utilizadas no texto, porque, assim como “*malungo*” ou “*Kalunga*”, outros termos deste tronco linguístico apresentam a dimensão do todo, próprio do pensamento tradicional africano, e que tem resultado prático na vida desses africanos, orientando suas práticas e representações. De forma sintética, entendemos que a produção desse regime de significações e símbolos tem como resultado imediato a indicação de signos valiosos para a tradução das práticas culturais de matriz centro-africana conservadas e ressignificadas no Brasil escravista.

⁴ As expressões vindas da língua kikongo, falada pelos Bakongo, será privilegiada neste estudo. Vale frisar ainda que, indubitavelmente, as línguas bantu devem ser vistas como fundamentais para qualquer estudo que pondera o aspecto cultural africano. Elas tiveram um grande papel em modelar o português falado no Brasil e devido a um descaso e preconceito acadêmico, por diversas vezes, não têm seus créditos recebidos. Comprometido a captar a semântica africana para pensar o tema deste trabalho, o kikongo será utilizado como uma posição política de corrigir esse equívoco acadêmico, reconhecendo seu valor para além de um simples empréstimo ao vocabulário brasileiro (contemplando suas valiosas possibilidades semânticas dentro da proposta de captação cosmológica de seus significados), e abraçando seu caráter de aporte linguístico ao português brasileiro (Castro, 2023.).

Quando estuda a formação de famílias escravizadas, Robert Slenes identifica justamente um núcleo cultural comum nas senzalas do sudeste brasileiro, provindo da região da África Central, responsável por fornecer o maior número de escravizados vindos para o Sudeste do país no final do século XVIII até meados do XIX. O historiador frisa que os trabalhos sobre o tema apontam para o fato de certa homogeneidade cultural da África centro-ocidental ser ancorada em paradigmas religiosos e de família. Ontologicamente, a família é concebida como *linhagem*, já que é interpretada como um grupo de parentesco, inclusive ritual/espiritual, que tem sua origem em ancestrais comuns (Slenes, 2011).

Ao analisar os movimentos religiosos da África Central, Willy de Craemer, Jan Vansina e Renée D. Fox chegam ao mesmo entendimento ao pontuar a existência de uma cultura religiosa comum nesta região, dando ainda destaque ao que os autores chamam de *complexo de ventura e desventura*⁵ (Craemer; Fox; Vansina, 1976). Desse modo, independente do grupo étnico dos quais vinham os centro-africanos escravizados, eles possuíam, por exemplo, a similaridade de interpretarem o bom ou o mau agouro como resultados não de uma insatisfação de *Nzambi a Mpungu*, o Criador, mas pelo descontentamento de pessoas vivas mal-intencionadas ou espíritos ancestrais descontentes. Como salienta Cymone Fourshey e suas associadas, “laços ancestrais têm importância primordial para o pensamento religioso e para a formação de família nas sociedades Bantu” (Fourshey; Gonzales; Saidi, 2022, p. 93). Partindo de uma leitura cosmológica bantu-kongo, depreende-se que a manutenção da harmonia do cosmo era administrada por fetiches (*charms*), magias e rituais com este fim.

A África reconstruída no Sudeste brasileiro transmigrou todo este aparato cultural, reterritorializando os bantu no país. Dessa forma, nesta investigação, não parece se configurar um exagero afirmar que, não só nas senzalas, mas também nas irmandades notadamente habitadas por esses africanos, era possível a *cosmopercepção* de *linhagem* se sobrepor à leitura europeia de parentesco. Para Slenes, a gramática profunda da *família-linhagem* se ocupava em dar corpo à construção de famílias conjugais, famílias extensas e grupos de parentesco

⁵ O *complexo de ventura e desventura* é uma série de elementos simbólicos básicos, crenças, valores e padrões rituais comuns em muitos sistemas religiosos tradicionais na África Central. Essa agregação de elementos orienta a interpretação e ação das pessoas no cosmo, seja para maximizar a fortuna, seja para minimizar o infortúnio. Em síntese, este conceito tenta dar conta de explicar como diversos grupos bantu encontram na boa sorte ou no mau agouro elementos de significação capazes de justificar e explicar fenômenos ocorrentes nos mundos dos vivos e mortos. Por exemplo, em diversas sociedades centro-africanas, os ancestrais possuem um lugar de destaque em seus sistemas religiosos, enquanto em outras esse lugar é ocupado por espíritos da natureza. Contudo, um elemento que conecta ambas as ideias é o entendimento de que tanto os ancestrais quanto os espíritos da natureza atuam em papéis similares acerca do conjunto de coisas que acontecem no mundo dos vivos, seja resultando em *ventura* ou *desventura* (Craemer; Fox; Vansina, 1976).

ancorados no tempo⁶ (Slenes, 2011). Entendemos assim os centro-africanos possuírem um repertório histórico e cultural que provocava a formulação de famílias rituais e as irmandades negras propiciavam essa vivência através do compartilhamento cotidiano de experiências. Mariza de Carvalho Soares lembra que:

Uma vez estabelecido na cidade, os africanos interagem em várias esferas da vida urbana, criando formas de sociabilidade que - com base na procedência comum - lhes possibilitam compartilhar diversas formas de organização, passando a constituir um grupo social de caráter profissional, religioso ou de parentesco (Soares, 1998, p. 8).

Contudo, ao ser privilegiado o aspecto de homogeneidade advindo desta região do continente africano, esta pesquisa não está afirmando as religiões dos centro-africanos e seus descendentes serem as mesmas nos dois lados da *Kalunga*. Com efeito, urgiu para essas pessoas a premente necessidade de reformulações culturais para a adequação à conjuntura do Novo Mundo. “Mesmo pertencendo a um só grupo étnico na África, ao se reorganizarem no cativo, os escravos o fazem em novas condições podendo (quando lhes é possível decidir) optar, ou não, pela reconstrução de suas antigas formas de organização” (Soares, 1998, p. 9). A autora pensa no cativo, mas nos parece também valer o alerta para os olhares mais incautos sobre as irmandades de pretos e pardos, instituições que contavam com diversos conflitos étnicos.

João José Reis enfatiza essas tensões e o faz brilhantemente afirmando que os africanos eram diferentes, não formando um grupamento humano homogêneo, o que, aliás, constituía um motivo de orgulho entre eles (Reis, 1996). Ímpeto este que se refletia no interior das irmandades. Sendo assim, o historiador realiza sua análise pontuando a importância de se perceber essas identidades reelaboradas no contexto do Brasil escravista e das irmandades como forma de refino analítico, capaz de contestar idealizações exacerbadas sobre a realidade vivida por africanos dentro e fora dos muros das confrarias. Dessa maneira, fazemos questão de que fique bem elucidado, a partir da reflexão do autor, que africano não é tudo igual e essa apreensão é fundamental para trabalhar com os estudantes do ensino básico. Não obstante, não deixaremos de mencionar que Reis traz à baila em seu estudo um grande guarda-chuva de etnias oriundas da costa ocidental africana. Apesar desta incipiente pesquisa possuir um caráter indiciário, sugerimos que o aparato cultural especificamente *bantu-kongo* foi capaz de contribuir com elementos aptos a criar condições no interior de irmandades para formação de sentidos familiares com base na *ancestralidade*. Dinâmica que identifica como prática milenar

⁶ Como mencionado na introdução, esta é uma concepção possível, devido a uma aceção de *tempo espiralar*, do qual o exercício da *ancestralidade* administra acessos a múltiplas temporalidades, inclusive, de forma simultânea. A gramática da *família-linhagem* apresenta significados do presente, passado e futuro interligados.

na expansão bantu a formação familiar como fruto do exercício espiritual. Feita essa observação, nos colocamos alinhados à análise de Robert Slenes sobre as senzalas, sugerindo a formação de uma “proto-nação bantu” no Brasil. Como destaca o autor:

E esta descoberta [de elementos de identificação africana no Brasil] não se restringia apenas ao reino linguístico; estendia-se também a outras áreas culturais, inclusive à da religião. Embora a maioria dos antropólogos tenham insistido, durante o século XIX e boa parte do atual [século XX], que a unidade da África Central e Austral era apenas linguística (...) há razões para pensar que representantes desses povos, quando misturados e transportados ao Brasil, não demoraram muito em perceber a existência entre si de elos culturais mais profundos (Slenes, 1991/92, p. 49).

Com efeito, se pensarmos até mesmo o século XIX, nem mesmo a predominância de um contingente de crianças escravizadas de oito a quatorze anos - ou seja, não totalmente conscientes dos paradigmas culturais básicos de seus grupos étnicos, fato que estaria restrito aos maiores de idade e anciões - solaparia por completo a possibilidade desse resgate ancestral. Alerta Slenes:

Contudo, não procede necessariamente a conclusão desse autor [Manuel Moreno Fraginals], de que o jovem perfil demográfico dos africanos contribuiu para sua “desaculturação” e rápida incorporação de padrões culturais europeus. Se é verdade que crianças e adolescentes acima de oito anos não eram “especialistas” nos rituais religiosos de sua etnia de origem, nem conhecedores de toda intrincada rede de deveres e direitos de parentesco de seu país, mesmo assim eles já teriam assimilado as orientações culturais básicas de que falam Craemer e seus associados e MacGaffey. No contexto do Centro-Sul brasileiro, a falta de socialização de uma grande proporção de novos escravos nos aspectos mais recônditos e portanto mais específicos de suas culturas de origem, antes teria facilitado a “transculturação”(o termo é do próprio Moreno Fraginals) entre africanos, ou seja, a superação de fronteiras étnicas antigas e a formação de uma nova identidade “bantu” (Slenes, 1991/92, p.58-59).

Fundamentalmente, é viável afirmar que, em solo brasileiro, os grupos bantu também reproduziam a dinâmica verificada no processo milenar de sua expansão espontânea pela África Central e Austral. Como uma de suas características, “os africanos levam seus ancestrais consigo, quando mudam de lugar, não importando onde esses ancestrais estejam enterrados” (Slenes, 2011, p.155 *apud* Kopytoff, 1987, p. 22). Por seu turno, a variar pelas circunstâncias encontradas no mundo escravista, os “crioulos”, afrodescendentes nascidos no Brasil,

mantiveram essa *cosmopercepção* encontrando na *buta*⁷ (família) a *linhagem*⁸ e os *Bakulu*⁹ (espíritos ancestrais). Portanto, a instituição *família* é da máxima relevância quando dedicamos uma reflexão sobre as experiências e possibilidades de dispor de si frente às inúmeras limitações que outra instituição fundante do país os impunha, a escravidão. Neste sentido, desde a arquitetura das senzalas e passando pelas uniões conjugais, ou não, houve por diversos meios a tentativa de um resgate de África e sua *ancestralidade* bantu.

Vale destacar que esta pesquisa não tem por intenção amenizar o sofrimento vivido pelos escravizados. Mas é basilar salientar que, ainda que diante deste cenário desumano e desumanizador, essas pessoas encontravam em seu repertório cultural variadas formas de lidar com essa conjuntura, trazendo para si o máximo de autonomia possível. A experiência da escravização não retirou dessa população a capacidade de possuir projetos de vidas, ainda que atravessados por limitações. Desterrados, os bantu encontravam, por exemplo, no casamento uma maneira de viver sua *ancestralidade*.

Nos recobra Fourshey, ideologicamente, a forma desses africanos de experimentar a realidade em seus âmbitos políticos, econômicos e sociais encarava a família e o campo espiritual de maneira totalmente imbricada. Enquanto o primeiro incluía seus membros vivos, mortos e que ainda estavam por vir, o segundo abarcava um Criador monoteísta e espíritos ancestrais - estes últimos entendidos como membros mortos da linhagem que ainda eram lembrados pelos vivos e que deveriam ser apresentados para os membros vindouros, dando curso a um processo de memorialização dos espíritos (Fourshey; Gonzales; Saidi, 2022). A *buta* (família) era uma eminente via de transmissão de forças sociais, como valores, normas e ideias (Fu-Kiau, 2024).

Desse modo, é necessário entender que a noção de *linhagem* está ligada ao mundo espiritual por meio dos espíritos ancestrais. Logo, aspectos aparentemente triviais da vida social ganham significados muito importantes dentro da tradição bantu. *A priori*, até mesmo o significado mais pragmático que o casamento poderia ter - por exemplo, ao conferir às famílias conjugais a possibilidade de possuir maior espaço dentro das senzalas - era recoberto de

⁷ Este trabalho não finaliza esta interpretação, apesar de sinalizar e relegar para trabalhos futuros mais densos a suspeita da possibilidade de compreensão das irmandades enquanto *buta*. Ou seja, um espaço que, frente as limitações do mundo escravista, era muito valioso, pois ofertava a possibilidade de certa liberdade e associativismo negro. Na África-Central, a *buta* funcionava como um espaço dentro de uma comunidade voltado à transmissão de valores sociais tradicionais daquele grupo. A suspeição desta investigação é a de que as irmandades, em variadas medidas, pudessem ser vividas de maneira a possibilitar o acesso à *ancestralidade*, como será visto na seção quinária na coroação de um rei negro na Irmandade do Santo Rei Baltasar, no Rio de Janeiro do XVIII.

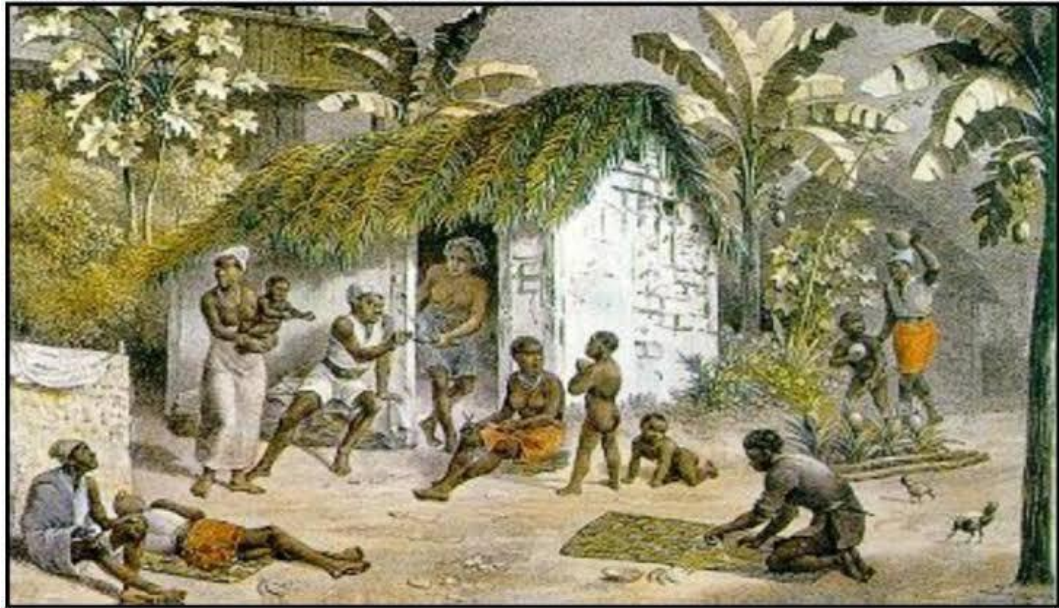
⁸ Alcançáveis através da conexão com os espíritos ancestrais.

⁹ Bakulu vem do kikongo e do kimbundu, significando: velhos, anciãos, os mais velhos do culto, na linguagem religiosa (Castro, 2022 p. 315).

significâncias de outras ordens, como o suporte emocional e psicológico no enfrentamento à escravidão. Casar-se conferia a esses escravizados a oportunidade de viver a noção de *família-linhagem* (Slenes, 2011). Dito de outra maneira, era a chance de estabelecer uma via de comunicação com sua *ancestralidade* através de uma *cosmopercepção* que posiciona essa *família* de maneira centralizada no processo de desenvolvimento individual e especialmente coletivo. Na verdade, parece que, dentro da lógica da já referida “gramática da senzala”, *família* podia significar “casa” em muitos sentidos e entendemos as irmandades, inclusive com suas tensões étnicas, também poderem ser vistas por esse prisma.

Interessante notar que o resgate de África, ou seja, a busca de sua *ancestralidade*, podia se apresentar de diversas formas para esses africanos, como nas suas pequenas residências. Moradias que eram incompreendidas por viajantes europeus - notórios desconhecedores daquela “gramática” -, que faziam mal juízo a seu respeito, julgando-as como sendo abjetas, devido às suas características, como a pouca ventilação. Sendo assim, com apenas uma diminuta abertura - quando tinha alguma - na parte superior de uma das paredes, não eram compreendidas em sua semântica africana, que as remetiam diretamente às choças, pequenas moradias típicas comuns em várias partes da África Central (Slenes, 2011). Tipo de habitação esta, vale constar, que não tinha qualquer comprometimento em possuir uma arquitetura que facilitasse o entendimento, por parte de não africanos, do fato de que as condições no interior da enfumaçada choça - e o era assim, porque deixava-se arder uma fonte de fogo todos os dias, a todo tempo - não foram pensadas para o desenvolvimento de afazeres em sua parte interna (Slenes, 2011). Assim como na África centro-ocidental, no Brasil, a vida desses africanos acontecia do lado de fora da “casa”, como bem demonstra a famosa pintura de Johann Moritz Rugendas, *Senzala barraco - Habitação de negros*.

Figura 1 - Senzala barraco, “Habitation de nègres [Habitação de negros]”



Rugendas, Johann M. In: Voyage Pittoresque dans le Brésil. Paris: Engelmann & Cie., 1835, 4ª divisão, Prancha 5, s.p. Litografia. Fonte: Biblioteca do Instituto de Estudo Brasileiro da USP.

O referido fogo doméstico é outro relevante veículo de viagem que providencia o reencontro dos bantu com sua *ancestralidade*, auxilia a reflexão sobre como esta busca era operacionalizada e o quão o pesquisador necessita *pensar bantu-kongo*¹⁰ para captar a dinâmica fluida entre o tangível e o intangível, entre o mundo visível e o invisível. O cenário composto por *famílias* - constituídas através de casamento, ou não, já que era comum a união consensual - sobre um teto de colmo (a palha que fazia o teto dessas choças africanas) contava com a presença de um fogo que queimava sem parar no interior da choça. Dia e noite, não importava a hora ou as circunstâncias, o fogo que ardia sem cessar se tratava de um fogo ancestral.

Neste ponto, vale reforçar que essa pesquisa se preocupa em percorrer o circuito África-Brasil e parte do entendimento de que a *ancestralidade* é um valor social/princípio regulador de práticas e representações na *cosmopercepção* bantu. Assim sendo, tendemos a frisar algumas particularidades frente a estrutura e, a despeito de não ignorar esta última, pontuamos a

¹⁰ Comungando com as preocupações de Tiganá Santana Neves Santos, ou seja, de frisar ontologias distintas daquelas hegemônicas euro-ocidentais para pensar territórios afrodiáspóricos que se valem de práticas cosmológicas em que o exercício da *ancestralidade* ocupa lugar de centralidade (Santos, 2022), nesta pesquisa lançamos mão do conceito *pensar Bantu-Kongo* para refletir a construção de sentidos familiares no interior de irmandades de pretos e pardos no Brasil e África (XVII-XVIII). Desse modo, o conceito será utilizado no intuito de realizar um esforço inicial teórico-metodológico para melhor condicionar as investigações dos vínculos entre os sistemas de crenças tradicional bantu e o cristã dentro das confrarias, considerando uma gama de valores sociais da região da África Central, que eram adaptados a novas circunstâncias em terras brasileiras. Entendemos que a dinâmica do ser-viver, baseada em elementos da tradição bantu e implementada por esses centro-africanos nas irmandades, constitui metafísicas distintas em relação ao pensamento ocidental, porém aptas a se “transcomunicar” com essas lógicas outras, resultando em manifestações religiosas presentes no *catolicismo afro-brasileiro*, como na coroação de reis negros. Julgamos essas nuances depender de uma proposta de pensar o objeto analisado e o próprio fazer historiográfico a partir de razões e semânticas vindas do continente africano. Propomos *pensar bantu-kongo*.

autonomia dos centro-africanos diante dos obstáculos da escravidão e da ortodoxia católica, ressaltando principalmente os sentidos culturais de suas práticas. Suas lembranças e recordações de África engendraram casamentos, famílias, “gramáticas” e lógicas próprias, inclusive dentro do cristianismo, produzindo à moda brasileira um catolicismo permeado de especificidades. Essa compreensão que prioriza o sentido da análise vindo de África para o Brasil, e não o contrário, para entender a formação de sentidos de famílias no interior de irmandades dá o tom metodológico da pesquisa. Uma metodologia que contribui para o entendimento enriquecido da cena cristã que dita a coroação de um rei negro ser assistida por um pretense “feiticeiro” trajado ao estilo centro-africano com o antebraço e o colo envoltos por “feiras de missangas e de pequenos búzios, entremeados de figas e talismãs de rosários e bentinhos” (Morais Filho, 2002, p. 347). Para além e dentro de resultados mais objetivos que uma vestimenta cerimonial católica pode indicar, nos parece que os búzios ou as figas recobrem esta cena de significados bastante subjetivos para os bantu. Uma análise negligente para com este sentido de investigação fica altamente suscetível a repetir interpretações que desconsideram toda uma gama de epistemologias inseridas extraídas do núcleo das cosmologias *bantu-kongo*.

Voltando ao fogo ancestral, havia diversas razões materiais para que uma chama de fogo permanecesse acesa no interior das choças - como a própria facilidade de acendê-lo no cotidiano sem a utilização de outra prévia fonte de fogo; a ajuda na manutenção da temperatura interna da moradia ou mesmo a fumaça projetada ser utilizada como repelente natural para mosquitos e insetos -, mas as imateriais são as que mais nos interessam. Na tradicional África Bantu, é fato que o hábito de se manter uma chama acesa no interior dessas “casinhas” era uma prática antiga no continente, como aponta o relato do padre capuchinho, Giovanni Cavazzi, quando de sua viagem pelos reinos do Congo, Matamba e Angola em 1687. Conforme demonstra Robert Slenes, nessas regiões ocupadas por povos Bakongo e Mbundu - no primeiro caso, mais especificamente, na área do Baixo Rio Zaire, sendo o segundo, mais precisamente, na região de Luanda e interior -, Cavazzi afirmava:

No meio delas [casinhas baixas, ‘tenebrosas’, sem janelas e coberta de colmo] acende-se um grande lume, em redor de qual, depois de ter saciado a fome, todos se deitam com os pés para o fogo e a cabeça para as paredes, estando tudo envolvido em fumo; assim dormem profundamente (Slenes, 2011, p. 241 *apud* Cavazzi, 1687, p. 134).

Este podia ser o mesmo tipo de fogo sutilmente retratado na pintura de Rugendas, demandando do apreciador da obra um olhar detido sobre o ponto mais iluminado na parte baixa

do vão da porta, logo atrás das pernas da escravizada. O fogo para além de aquecer, sobretudo nos casos de famílias conjugais, viabilizava certo controle sobre o preparo do jantar, o que consequentemente possibilitava fugir da desenraizada comida preparada pela casa-grande. Para um olhar cuidadoso, há a percepção de que esta era uma conquista importante, na medida que permitia a *ancestralidade* ser exercida através de uma comida que não só alimentava o corpo físico, mas também a alma, já que para os grupos tradicionais bantu os mundos físico e espiritual estão entrelaçados (Slenes, 2011).

Para os povos *Mpangu* (do grupo Bakongo), o fogo sempre aceso era ritualístico e fazia parte do culto aos *bakulu* (espíritos ancestrais), bem como representava a continuidade da *linhagem*. As cerimônias dos cultos sociais dedicados aos *bakulu* eram ministradas por um *nganga bakulu* - professor, médico, sacerdote dos ancestrais - evidenciando outro valor social substancial para esses povos, a *gerontocracia*¹¹. Nessas situações específicas, quem administrava o fogo e mediava a relação entre as pessoas e os espíritos ancestrais - que fazem parte da *linhagem*, é bom lembrar - era este médico/sacerdote *nganga* (Slenes, 2011). Portanto, o aspecto daquele que cura era atribuído ao líder que era responsável por curar espiritualmente o *mntu* (matéria pensante, ser humano) afastado do centro do “V”, forma pela qual se dá a base de todas as realidades inspiradas, processo de todas as mudanças no plano visível ou invisível¹².

Entre os *Nsundi*, o fogo doméstico também carregava um simbolismo importante que ligava o *Ku nseke* - mundo físico na língua Bakongo - ao *Ku Mpemba*, mundo dos espíritos, e, em excesso, sua fumaça exalada atrapalha [va] os *bakisi/minkisi* (estatuetas ou preparações

¹¹ A *gerontocracia* é um valor social que expressa a obtenção de *status* e autoridade por membros de uma *linhagem*, conforme seus envelhecimentos. Essa é uma experiência vivida em diversas partes do continente africano. Contudo, a especificidade bantu administra este preceito a partir da primazia dada pelas comunidades à idade, ao conhecimento, às redes de relacionamento e ao coletivo, mais do que o fazem em relação ao gênero ou a riqueza individual (Fourshey; Gonzales; Saidi, 2022).

¹² Bunseki Fu-Kiau afirma que no pensamento tradicional *bantu-kongo* a forma “V” abriga tudo que a experiência coletiva e individual pode experimentar, inclusive a própria vida. O intelectual frisa que o “V” não é uma religião ou uma prática acadêmica. De fato, ele é uma chave cosmológica que ensina o *dingo-dingo* (processo) pelo qual é formado o universo e seus corpos celestes, não sendo raro percebê-lo na natureza, como nas gramíneas que crescem mantendo esta forma; nas árvores que mantêm este formato para “cima”, na formação de seus galhos ou mesmo em seu formato reverso, observável na formação de sua folhagem. Aliás, ressalta o congolês, esta é sua forma mais secreta, vista nas formações piramidais ou na maioria das formações montanhosas espalhadas pelo globo. É na zona *Musoni* (mundo invisível) da cosmologia Kongo, precisamente no interior do feixe aberto do “V”, que se encontra a matéria escura, constituidora da sala escura de impressão das realidades, lugar onde ganham substância figuras e ideias nas mentes humanas. Ao buscar o centro do “V”, os bantu se condicionam aptos a acessar sua maturidade - em vários aspectos - e dar curso ao movimento de desenvolvimento do cosmo - no qual as pessoas são e estão inseridos -, representado pelo cosmograma *Dikenga*. Vale pontuar que o “V” é individual e coletivo. O autor denuncia ainda o povo africano ter se afastado do centro do “V” tanto na África quanto na Diáspora. Ao ler a obra citada de Fu-Kiau, entendemos esta crítica ser contemporânea, e nos vale como referencial teórico-metodológico, auxiliando-nos nos caminhos epistemológicos africanos (Fu-Kiau, 2023).

“medicinais” que serviam de veículo para a ação de espíritos ancestrais ou da natureza) (Slenes, 2011). Qualquer semelhança com as enfumaçadas choças em terras brasileiras não parece ser mera coincidência. Para os *Nsundi*, o fogo e a fumaça leve agradavam os espíritos que, capturados nos *minkisi*, atuavam dentro das choças protegendo seus moradores de toda sorte de desventuras. Note-se que para os Bakongo a fumaça (e superfícies reflexivas também, como a água, vide o exemplo da *Kalunga*) funciona como uma espécie de via de ação dos espíritos, um caminho de comunicação entre os mundos dos vivos e mortos. Aqui se faz notar a África dentro do Brasil, que absorvendo a diversidade africana, tal qual sua unidade centro-africana, faz manifestar patente o já referido *complexo de “ventura e desventura”* fortemente presente nas comunidades e religiões desta região do continente (Slenes, 2011).

Entre os *Ovimbundu*, assim como era para outros povos da África bantu, havia a renovação da chama comunitária do chefe local e das casas da comunidade quando: da ascensão de um novo líder, da construção de um novo povoado e no momento em que a comunidade era desafortunada por meio de uma epidemia - situação esta a qual o *nganga* orientava a renovação da chama comunitária, da liderança política e a doméstica de seus liderados. Se nenhuma dessas situações acima fossem verificadas, a vida do fogo jamais poderia ser interrompida. Robert Slenes pontua que esses preceitos culturais são atestados na América do Norte por meio do romance de Julia Peterkin, *Black April*, que passa na Carolina do Sul e relata seus personagens conservando essa prática ao buscar por uma anciã (mãe Hannah) para ter acesso a este fogo doméstico antigo, o fogo ancestral. Neste ponto, a *gerontocracia*¹³ se faz novamente manifesta e, fundamentalmente, este “fogo velho” simboliza a continuidade de um grupo ao buscar o início, o primeiro fogo, o ancestral fundador. Assim, nota-se a *cosmopercepção* do tempo numa leitura espiralar, experimentando simultaneamente passado e presente, apontando para um sentido contínuo, ou seja, de futuro. O fogo sagrado é um elo entre gerações e possibilita o cultivo de novos e antigos sentidos comunitários - isto é, continuidades - aos africanos desterrados do outro lado do *Kalunga* (Slenes, 2011).

Ao se referir ao caso brasileiro, Slenes assume haver uma ausência de registros que corroborem esses significados do fogo. Contudo não faltam informações correlatas que reforçam os apontamentos nesta direção. O sentido ontológico do fogo ancestral, presente nas pequenas choças das fazendas brasileiras, pode ser compreendido a partir da cosmologia *bantu-kongo*. Esta é uma inferência possível em determinados casos, se não for perdido de vista o fato de que, desde o final do século XVIII a até a segunda metade do XIX, os escravizados vindos

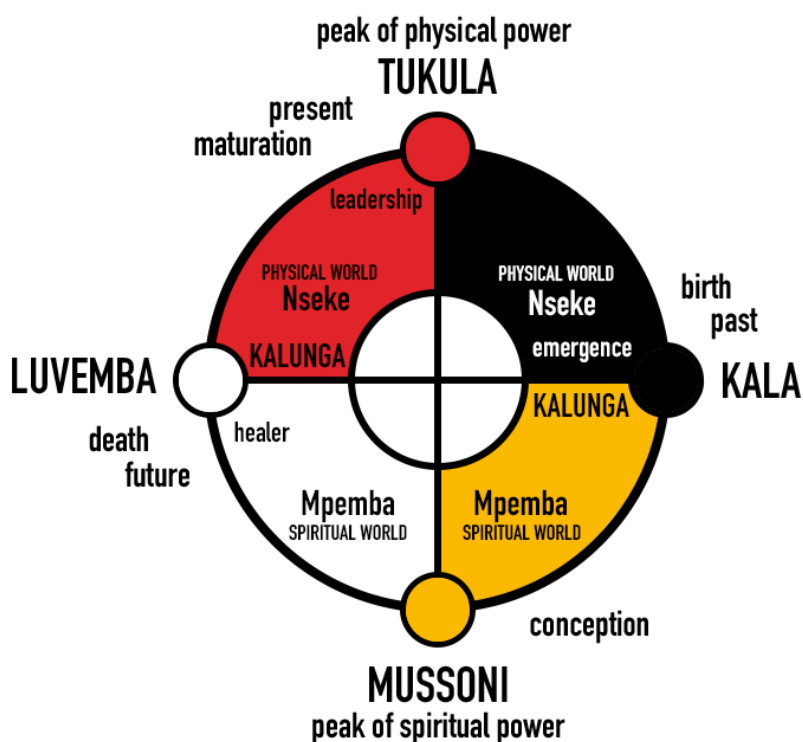
¹³ Por excelência, um operador da comunicação entre os mundos visível e invisível é o *nganga* e, como médico que cura a partir de sua sabedoria ancestral, seu lugar é no centro do “V”. (Fu-Kiau, 2023).

da região Congo/Angola não só eram exportados de lá, mas originários daquela região (Slene, 2011).

Os bantu estavam presentes nas irmandades de pretos e pardos recriando relações múltiplas de solidariedade e identidade que tinham em seu substrato histórico as cosmologias centro-africanas. Como bem salienta Mariza Soares, no Rio de Janeiro, em 1667, a Irmandade do Rosário e a de São Benedito se unem e são dirigidas por africanos angolas (Franco, 2021, p. 161 *apud* Soares, 2000). Como já dito, esta inferência não se tratava de criar uma análise historiográfica no sentido de afirmar a existência de um mesmo fenômeno monolítico presentes dos dois lados do Atlântico, mas sim de apontar traços historicamente constituídos que os conectavam, a despeito de suas especificidades.

Marina de Mello e Souza ressalta que do contato entre centro-africanos e o cristianismo nessa região surgiu uma série de reinterpretações do catolicismo, que, a partir do olhar local, teve seus simbolismos enriquecidos (Souza, 2020). O próprio desenho da cruz, tão importante no catolicismo, é absorvido e compreendido a partir de toda uma prévia estrutura de compreensão social e metafísica da realidade que lia seu formato como o ciclo básico da vida. No antigo Reino do Congo, os quatro pontos da extremidade da cruz foram correlacionados aos quatro pontos percorridos pelo sol, como visto no cosmograma Dikenga/Congo.

Figura 2 - “Cosmograma Dikenga”



Disponível em: <https://mukanda-capoeira-angola.com/about-us/>. Acesso em: 29 fev. 2025.

O nascimento; a maturidade; a morte e a existência no mundo dos mortos, apontam para a percepção cíclico-cosmológica dos bantu que, por vezes, foge à compreensão dos mais incautos historiadores. O *Ku Nseke* (mundo físico) conta com os três estágios do cosmograma, a saber, *kala*, *tukula* e *luvemba*, sendo elas opostas ao estágio presente no *Ku Mpemba* (mundo espiritual), o *musoni*. O primeiro grande sol é *Musoni*, onde se iniciam todos os começos (*lutumu lwa mvangumunu*), um lugar de concepção, onde se acumulam as potencialidades do *mntu*, de onde se organizam corpo e alma para o ingresso em *Ku Nseke*. O segundo sol é *kala*, de onde vêm todos os nascimentos, de onde vem a vontade com maior ímpeto de viver. Nela vive-se o *dingo-dingo* (processo) de crescimento em direção ao próximo estágio. *Tukula* é o terceiro sol. Nele se experimenta a vida em seu desenvolvimento de maturação, liderança e criatividade, um grande momento de preparação para a passagem ao outro mundo. O quarto sol corresponde a *Luvemba*, frisa Bunseki Fu-Kiau, “é o sol da última e maior mudança de todas, a morte” (Fu-Kiau, 2023, p 157).

Historicamente aptos a se adequarem à novas circunstâncias a partir de prévia estrutura, os povos bantu já possuíam um ferramental cosmológico capaz de absorver e reelaborar, através de uma ponte de *comunicação transcultural*, um sistema de crença “diferente”. Estas aspas são utilizadas a fim de sinalizar a não completa diferença entre a espiritualidade tradicional bantu e o cristianismo, vide a existência de seus dois mundos. A incorporação da cruz se deu justamente por meio de uma interpretação cruciforme do cosmo, tão cara à leitura de desenvolvimento pessoal e coletivo dos bantu. Cruz essa que pode se verificar sendo tão fundamental no outro lado da *Kalunga*, sendo ostentada entre búzios, figas e bentinhos. Desse modo, a cruz poderia ser *cosmopercebida* como um *minkisi*, ou seja, uma via de ação dos espíritos, de comunicação entre os mundos. Na verdade, nos parece que a cruz em si se tornou um espaço no qual as visões religiosas portuguesas e bantu convergiam *Além do visível* (Souza, 2020).

Argumentos, como de Roger Bastide de que o culto aos ancestrais não teria resistido ao suposto inevitável desmantelamento das famílias escravizadas perdem parte de sua substância, porque carecem de uma atenção mais acurada acerca dos significados culturais das práticas e representações centro-africanos (Slenes, 2011, p. 252 *apud* Bastide, 1971, p. 88-89). No caso dos bantu no Brasil, observadas as particularidades colocadas pelos sistemas cristão e escravista - este último, por inúmeras vezes, operando a separação consanguínea de famílias - a *cosmopercepção família-linhagem* não foi totalmente destruída, sendo as irmandades negras possíveis lugares de representações de anseios coletivos e tensões, comuns a diversos tipos de arranjos familiares.

No próximo capítulo, serão elencados alguns fatores históricos a fim de analisar como se deu o encontro entre as religiosidades tradicionais centro-africanas e o cristianismo, sobretudo no que diz respeito essa relação apresentar as confrarias como espaços de formação familiar a partir do exercício espiritual. Será visto que, considerado o contexto em que se dava essa dinâmica, este foi um fenômeno que foi atravessado por aspectos de *comunicação transcultural*, de hierarquizações sociais e raciais, bem como de traduções cosmológicas sobre as dimensões da vida. Entre divergências e convergências vindas desse contato, os dois sistemas de crenças foram os primeiros responsáveis por mediar e promover o que um estudioso chamou de “diálogo de surdos” (Reginaldo, 2005, p.16 *apud* MacGaffey, 1994), que terá alguns de seus ângulos melhores observados a seguir.

2 - FUNDAMENTAÇÃO METODOLÓGICA-TEÓRICA

2.1 seção terciária - Religiosidades tradicionais e o cristianismo na África Centro-Ocidental: as irmandades negras como potenciais espaços de resgate ancestral

Na história da expansão bantu, exercícios espirituais sempre foram eminentes formas aglutinadoras de seres humanos. Nesse sentido, ressaltamos a África Bantu sempre ter presenciado uma dinâmica de *comunicação transcultural* em que, com constância, diversos grupos étnicos protagonizaram um rico intercâmbio de experimentações que os colocavam em íntimo contato com os mundos visível e invisível (Fourshey; Gonzales; Saidi, 2022). Espíritos territoriais e ancestrais se encontraram, dando vida a uma gama variada de valores, costumes e línguas, estas últimas provenientes de uma origem em comum que linguistas estrangeiros acharam por bem situá-las sob um grande guarda-chuva denominado bantu. De forma característica, em seu desenvolvimento histórico houve um inegável percurso de teor incorporador que se deu por variados motivos. No entanto, não tendentes a se valer de um grande modelo explicativo estereotipado, frisa-se essas motivações terem se dado por múltiplas

razões, tanto cosmológicas, materializando a dimensão coletiva de experimentação da realidade vivida, quanto pragmáticas, que podia se dar por ordem econômica e política.

A chegada e penetração dos portugueses no antigo Reino do Congo constitui-se dentro deste tipo de dinâmica e deu origem a um contexto controverso. Por um lado, o clero regular se empenhava, seja na atuação dos jesuítas ou dos capuchinhos, em limitar manifestações religiosas tradicionais africanas (Marcussi, 2012). Por outro lado, o mesmo cenário dava campo para o exercício de uma característica bantu citada no capítulo anterior, a saber, a de absorver novos elementos a partir de uma estrutura prévia. Dessa maneira, é possível afirmar que o projeto colonial português, que trazia em sua bagagem a catequese de seus súditos, possibilitou aquela dinâmica mencionada bem no início desta seção, isto é, a aglutinadora. Com efeito, este estudo entende que esse tipo de agregação aciona engrenagens de um modo ancestral de formação familiar que, além de biologicamente linhageira, era também ritual, produzindo uma espécie de “família espiritual”.

Já em seus primeiros contatos com a região do antigo Reino do Congo, os portugueses expressaram sua preocupação acerca do projeto católico de orientação universal. Entre 1625 e 1669 fizeram operar na cidade de *Mbanza Congo*, onde vivia o *Mani*, um colégio jesuíta que objetivava, através de um rigoroso processo, preparar esses africanos para o ingresso no clero secular, que, caracteristicamente, recebia poucos membros na ordem. Este era um rigor que trazia como marca um sentimento de superioridade cultural e racial que, por seu turno, dava palco para uma série de questões que tinham como cerne a próprio entendimento sobre a humanidade dos nativos e a legitimação, ou não, de sua escravização (Souza, 2020).

Se no Congo, a elite local¹⁴ e os jesuítas tiveram um papel fulcral na difusão do catolicismo no reino, em Angola, a religião cristã teve certa penetração, devido ter sido acompanhada da incursão de conquista militar empregada pela coroa portuguesa, mas sobretudo por causa da instalação de um clero secular, fator preponderante para a consolidação católica.

Longe de ter sido um encontro apenas de convergências, possibilitadas pela compatibilidade de alguns instrumentais teóricos das religiões tradicionais africanas e do catolicismo, é fácil imaginar uma conjuntura de grandes desafios vivenciados, devido às divergências. Recobra-se que o contexto do século XVI era um em que Espanha e Portugal vinham de uma tradição que preconizava uma “pureza de sangue”, buscando estarem livres de

¹⁴ Determinado pela elite do reino do Congo como culto oficial da monarquia, o catolicismo se apresentou como uma alternativa com certa harmonia capaz de reunir os interesses políticos, econômicos e espirituais do monarca, garantindo seu fortalecimento ritual e político perante os chefes locais de seu reino.

sangue cigano, judeu, mouro, negro e outras categorias colocadas à margem como pressupostos importantes nas ocupações de posições na hierarquia social (Souza, 2020).

Este era um cenário refletido no interior das irmandades em território ultramarino, já que o provimento de cargos era atributo do Padroado Real¹⁵, que privilegiava sacerdotes portugueses para as ordens sacras (Marcussi, 2012). Esta era uma questão patente e que tinha suas variantes em assuntos que consideravam, por exemplo, a formação de estudantes africanos que iam se instruir em Portugal. Este particularmente era um tema que provocava toda uma celeuma entre setores da Igreja, que discutiam acerca de onde deveria ocorrer os seminários de formação dos sacerdotes africanos, em terras lusitanas ou africanas. A discriminação racial era inevitável e é possível verificar em janeiro de 1622 - mais precisamente num apontamento de Manuel Severim de Faria a respeito da fundação de seminários em África - a afirmação de que, em caso de irem estudar em Portugal, a possibilidade de estudantes africanos serem “no Reyno perseguidos, e desprezados do povo, e moços vendo os ir pelas ruas pelo abatimento e estado servil em que se vem entre nós outros naturaes de Ethiopia” (Faria, 1622, p. 678). Marcussi ressalta que esta não era uma situação totalmente incontornável, lembrando um breve¹⁶ ter sido emitido antes, em 1518, pelo papa Leão X ao rei de Portugal, concedendo a permissão para conferir ordens sacras aos indígenas e africanos (Marcussi, 2012). Seja como for, pouco mais de cem anos depois, o relato de Manuel Severim de Faria, um sacerdote português, aponta para um horizonte repleto de circunstâncias que particularizava o ingresso de africanos no sacerdócio.

Apesar disso, a formação de um clero nativo foi realizada e constituiu-se de maneira fundamental, porque traduzia-se num meio de encarar frontalmente um difícil obstáculo a ser superado pelos portugueses, as línguas nativas. A despeito do tronco linguístico bantu ofertar uma origem em comum para as diversas línguas faladas na África Centro-Occidental, aprendê-las era tarefa árdua para os escassos missionários europeus que tinham nos sacerdotes nativos uma possibilidade de aproximação, uma possibilidade de tradução do catolicismo para as

¹⁵ Segundo Alexandre Almeida Marcussi, “a expansão do Império Português entre os séculos XV e XVIII e a colonização das terras ultramarinas estiveram vinculadas a um projeto, adotado pela monarquia, de evangelização dos povos não europeus. Essa íntima associação entre colonização, dominação política e religião foi formalizada, em 1514, pela instituição do Padroado, concessão papal à coroa portuguesa segundo a qual a administração das instituições eclesiásticas nos territórios ultramarinos - bem como a arrecadação das rendas que elas pudessem gerar - foi concedida à Ordem de Cristo, ordem militar portuguesa que tinha como Grão-Mestre o próprio monarca. Na prática, isso significou que as instituições eclesiásticas do ultramar tinham uma dupla vinculação: por um lado, seguiam as diretrizes gerais do papado, em Roma; por outro, estavam diretamente subordinadas às determinações da coroa portuguesa” (Marcussi, 2012, p. 38-39).

¹⁶ O “breve” trata-se de um documento papal que comunica decisões da Santa Sé. De praxe, ele possui seu texto sucinto e menos formal do que uma bula papal.

culturas africanas. Uma tradução possível graças a um repertório cosmológico prévio que viabilizava a troca. Nesse sentido, vale destacar, a língua deve ser percebida como uma via codificadora e decodificadora de sistemas sociais humanos. A bem da verdade, traduzir as línguas bantu significava atravessar a ponte que dava acesso às suas percepções cosmológicas. Para Bunseki Fu-Kiau, o estudo das línguas africanas perfaz o meio mais eficaz de entender códigos de sistemas sociais e conceituais, se tornando assim apto a decodificá-los para um ambiente externo a eles (Fu-kiau, 2024).

Parece que este mesmo tipo de preocupação contemporânea do pensador congolês, foi intuída à época por setores da Igreja que viam no clero nativo esse potencial de aproximação. Na prática, este entendimento significava poder criar condições, ainda que imperfeitas, de melhor compreender os elementos religiosos tradicionais africanos, seja para absorvê-los, no que fosse possível, mas substancialmente de rechaçá-los, como manifestações diabólicas. Fato era que, da forma que fosse, um entendimento valioso sobre essa questão era de que os padres originários de sociedades tradicionais representassem um potencial de tradução da mensagem cristã para o universo cosmológico centro-africano. Assim sendo, esse era um assunto que, passando pelos limites estritamente linguísticos, alcançava aspectos culturais e, para certos setores da Igreja, havia a compreensão de que:

[...] com o natural amor que tem aos de sua Nação, se moverão com mais zelo a os ensinar, e eles os ouvirão com muito melhor vontade, por verem que os que lhe pregam e dão o exemplo são da sua mesma pátria e gente, e que não há neles outros interesses. (Faria, 1622, p. 675-676)

Vale frisar que esta era uma discussão viva entre setores internos da Igreja e a formação de um clero nativo era vista como uma forma vantajosa o suficiente ao ponto de até - a despeito das palavras do sacerdote português, pontuando seu temor em relação uma provável perseguição de estudantes africanos em Portugal - suscitar posicionamentos a favor de uma formação católica no próprio país lusitano como meio “civilizador” mais apropriado. Neste ponto, reforça-se o caráter concomitante do projeto colonizador ultramarino português, que andava lado a lado à conquista de almas. Seu duplo efeito foi fortalecer as instituições eclesiais no continente e, conseqüentemente, o próprio poder da coroa (Marcussi, 2012).

Desse modo, a pertinência de um clero secular se fazia notar nas citadas palavras do intrigante personagem Manuel Severim de Faria e um ótimo exemplo dessa iniciativa catequizadora se dá em Angola, mais precisamente na vila de São Paulo de Assunção de Luanda. Fundada em 1576 e elevada à categoria de cidade em 1605, foi um importante *locus*

de observação das irmandades enquanto espaços possíveis de construção de sentidos familiares a partir do trabalho que contava com o sacerdócio local.

Em razão da Restauração portuguesa em 1640, a intensificação do tráfico de escravizados para a América fez de Luanda o maior porto negreiro do Atlântico. Destacando este fenômeno, Luiz Felipe de Alencastro recobra: “a fome de cativos da economia brasileira atropela a empresa missionária impondo, mais uma vez, sua lei de ferro no Atlântico Sul” (Alencastro, 2022, p. 288). Nesta cidade e imediações, deu-se vida a uma série de irmandades, como a confraria do Socorro, a irmandade de São Francisco Xavier e as duas irmandades do Rosário, estas últimas guardando uma íntima relação com os pretos forros e escravizados (Reginaldo, 2005). Sendo assim, nota-se em Luanda o interessante cruzamento entre escravidão e irmandade, sendo este espaço um possível local de experiências mútuas, de ressignificação identitária, de construção de uma rede de apoio, de exercício espiritual coletivo, enfim, de formação de uma família ritual. Uma relação que poderia começar levando em consideração a experimentação da escravidão poderia seguir seu curso com a formação familiar.

Neste ponto, cabe fazermos um breve apontamento sobre nossa leitura das irmandades. Assim como prima o historiador Vitor Hugo Monteiro Franco, não só se pode como é fundamental enxergar as irmandades para além de um *locus* de controle senhorial, do Estado e da Igreja sobre a escravaria. Efetivamente, apesar dessa situação incontornável, em sua interação com o mundo da escravidão, esses eram também um dos poucos espaços que permitiam um associativismo negro e a relativa autonomia dos escravizados (Franco, 2021). É esta uma compreensão essencial, inclusive não perdendo de vista que, conforme já mencionado, a formação de uma família espiritual não deve ser confundida com a ingênua ideia de uma total homogeneidade entre os confrades. Contudo, jogamos luz sobre as liberdades e engenharias sociais capazes de trazer à tona proposições caras ao desenvolvimento social de diversos grupos étnicos africanos. Os inseridos no tronco linguístico bantu trazem como marcas duas dinâmicas relacionais que são milenares, a saber, a formação de *famílias*, não necessariamente consanguíneas (Fourshey; Gonzales; Saidi, 2022), e a reinvenção religiosa a partir de estruturas já existentes, observando a necessidade de adequação a novas circunstâncias, fatos e lugares (Creamer; Fox; Vansina, 1976). Nesse sentido, entendemos o contexto das irmandades oferecer um espaço de reelaboração identitária, nos âmbitos tanto individual quanto coletivo, que, ao considerar as realidades subjetiva e objetiva, configurava os parâmetros de um intercâmbio de elementos de distintos sistemas de crenças.

Afirma Lucilene Reginaldo, que a devoção ao Rosário estava reservada aos africanos que de algum modo estavam imersos no mundo da escravidão, cativos ou libertos, e a atuação

dos jesuítas foi essencial na irradiação dessa devoção nos dois lados da *Kalunga*. “Nesse sentido, a devoção ao Rosário entre os negros nasceu vinculada às marcas da ‘conversão-cativeiro’” (Reginaldo, 2005, p. 36). A autora recobra que a primeira gramática de kimbundo, teve publicação em Lisboa no ano de 1697, mas que fora escrita na Bahia pelo jesuíta Pedro Dias, trabalho este que foi dedicado ao Rosário, a quem foi chamada de “Mãe e Senhora dos mesmos pretos” (Reginaldo, 2005, p. 36-37). Identificamos aqui a gramática figurar como um esforço de tradução/aproximação com o catequizando e seu universo interpretativo.

Apesar da devoção ao Rosário ser por vezes reservada aos africanos, ela não o era de forma exclusiva. Na verdade, na igreja do Convento de Santo Antônio, também em Luanda, erigiu-se por capuchinhos uma Irmandade do Rosário dos brancos que fazia questão de estabelecer distinção em relação à Irmandade do Rosário dos pretos. Assim, a irmandade dos brancos realizava as suas festividades no primeiro domingo de outubro e a irmandade dos pretos, no segundo domingo do referido mês (Reginaldo, 2005, p. 36-37).

Vê-se que um olhar acurado sobre essas instituições prescinde de idealizações, cuidando para que abordagens - como a deste trabalho, que deliberadamente joga mais luz sobre uma das partes e assim se torna mais suscetível a este tipo de armadilha - não recaiam em estereótipos genéricos sobre a confluências entre as cosmologias bantu e o aparato teórico/instrumental do catolicismo. Na verdade, faz-se salutar inserir essa dinâmica dentro de um todo que a cercava, ou seja, considerando uma conjuntura onde critérios hierárquicos eram bastante relevantes. As irmandades angolanas, inclusive de devoção ao Rosário, não fugiam à regra da tônica atlântica, como visto nas palavras de Manuel Severim. Sendo assim, “as características físicas e as diferenças de cor eram conformadas dentro de uma lógica de exclusão e classificação dos povos convertidos” (Reginaldo, 2005, p. 35-36).

Ao longo dos séculos XVII e XVIII, a devoção ao Rosário foi se constituindo como sendo preferencialmente de negros. As ilhas de Moçambique e Príncipe também foram lugares que viram erguer-se confrarias dedicadas ao Rosário de Nossa Senhora. Na Ilha de São Tomé, o rei D. João (1521-1557) já autorizara a fundação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário muito antes, em 1526 (Reginaldo, 2005, p. 38). Desse modo, a profusão de irmandades dedicadas ao Rosário se constituiu levando em consideração essa conjuntura de África e o fez de maneira que colocamos como importante observar esta devoção funcionar como uma ponte entre as tradições africana e cristã. É a tríade: tráfico de escravizados, catolicismo e tradições religiosas africanas um terreno fértil para se refletir como essa relação imbricada transmigrou essa devoção, provocando experimentações hibridizadas também no além-mar.

Elizabeth Kiddy investigou a tradição oral dos congadeiros de Minas Gerais a partir do aparato cosmológico centro-africano e percebeu que Nossa Senhora do Rosário é, até hoje, associada às águas do mar, isto é, à *Kalunga*. Conta uma das versões, a mais popular, sobre a aparição de Nossa Senhora do Rosário que ela tornou-se visível no mar, mantendo-se afastada da margem da praia apesar das insistentes, e malfadadas, tentativas de sacerdotes e músicos brancos de atraí-la. Cenário que só se altera após Nossa Senhora ouvir o batuque dos tambores de “três anciões negros” do candomblé¹⁷ que a fez se aproximar da margem da praia e daqueles que então passariam a ser seus devotos (Kiddy, 2000). Vale ainda frisar que parte dessa mitologia dá conta de enfatizar que diferentes nações africanas se juntaram para tocar os tambores que aclamaram o Rosário (Kiddy, 2000). De maneira semelhante, diferentes nações africanas também se encontravam nos espaços das irmandades, sustentando suas divergências ao mesmo tempo que preservando suas convergências. Afinal, como vimos discutindo ao longo deste trabalho, nos cenários em que os bantu fizeram cena, este sempre foi um figurino que incrementou sua atuação.

Para essa pesquisa, uma chave de leitura fundamental é justamente contemplar a irmandade como esse lugar de formação de comunidade humana. Reside aí a possibilidade interpretativa da construção de sentidos de família a partir do exercício espiritual, uma vez que essa dinâmica está inscrita no desenvolvimento histórico dos povos de língua bantu. Aliás, essa é uma leitura que vai bem ao encontro das propostas de convivência de vários desses grupos étnicos centro-africanos, que engendram sua organização social voltada para a coletividade. Como nos lembra Fu-kiau, “a sociedade kongo, bem como a maioria das sociedades africanas, era e ainda é comunalista” (Fu-Kiau, 2024, p. 79).

Isso significa que moldes organizacionais na África-Central dão materialidade à perspectiva coletiva de vida, em suas mais variadas instâncias. Por exemplo, a própria existência da *Vata* dá consubstancialidade a essa inferência. A *Vata* é uma comunidade local relativamente autodeterminada. Toda *Vata* é composta por dois ou mais *Belo*, representado por sua casa pública na qual é debatida uma série de questões políticas, sociais, econômicas e organizacionais antes mesmo de irem para a assembleia da comunidade. Cada *Belo* é ainda dividido em duas ou mais *Buta* que, apesar de ser a menor instituição dentro dessa estrutura organizacional, é a mais importante. Pontua Bunseki Fu-Kiau sobre esta instituição:

¹⁷ Essa é nossa tradução livre. No texto original da autora, lê-se: “*three oldest black*” of the candombe. (Kiddy, 2000, p. 49).

é aqui que a educação familiar básica é cumprida: linguagem, relações parentais, um conhecimento geral sobre plantas locais como uma introdução à medicina popular, história da comunidade ou étnica (leis, migrações, ancestrais) etc. (Fu-Kiau, 2024, p. 79-80).

Compreende-se, portanto, que a *Buta* é um *locus* de formação familiar que contempla uma dimensão de experimentação construtiva que é, por sua vez, eminentemente coletiva e de transmissão de valores sociais fundantes.

Desse modo, ressalta-se que ao longo do milenar processo da expansão bantu, temas, como a duração de suas fases, assim como as suas direções de espraiamento, foram sempre objetos de debates e certas imprecisões entre historiadores e demais pesquisadores de outras áreas. Não obstante, o que emerge como uma unanimidade nesses estudos é o entendimento desta propagação ter tido como elemento estrutural suas unidades de organização coesa fundadas na família (Fourshey; Gonzales; Saidi, 2022). Sendo assim, é possível afirmar que esse modelo organizativo é uma forma de conhecimento ancestral e vivo, já que pode ser verificado a partir da percepção de um tempo não linear. Contrastando com qualquer noção teleológica de percepção do tempo que tende sempre a distanciar-se dos pontos referenciais até um eventual, em alguns casos, inevitável, esquecimento. Na circularidade, não. Na perspectiva circular, os pontos referenciais são constantemente tangenciados e atravessados, produzindo uma *cosmopercepção* de realidade vivida eivada de *ancestralidade*. Vista de um lugar mais insubmisso, esta experimentação está sempre se pretendendo livre dos grilhões da tirania de Chronos, conforme apontado na introdução deste trabalho. Nos lembra Fourshey:

Continuidade é a palavra-chave para a preservação de uma sociedade. Geralmente, a permanência de uma cultura se baseia em ideias centrais e amplamente aceitas para compreender e lidar com o mundo que os membros da comunidade reconhecem e defendem, sejam elas relativas à sua organização social, aos seus princípios religiosos ou suas relações econômicas (Fourshey; Gonzales; Saidi, 2022, p. 86).

Esse juízo é muito caro porque sinaliza esses grupos da região centro-africana já estarem acostumados com uma disposição de continuidade que, neste caso, se materializa num modelo organizativo fundamentado na coletividade. Dessa maneira, o exercício espiritual é mais uma possibilidade de expressão deste modelo e entendemos o *pertencimento*, como valor fundamental bantu-kongo, poder ter sido experimentado através da via transcendental. Este foi um caminho capaz de reconectar os bantu à sua origem, como será visto no próximo capítulo, no caso da coroação de um rei negro em terras brasileiras. De fato, entendemos as irmandades poderem ser interpretadas como esses potentes veículos de elaboração e reelaboração tradicional africana-cristã, reconhecendo nas devoções a santos e santas um aspecto singular de

continuidade, de *ancestralidade*. Em sua obra, o historiador James Sweet ao abordar o contato entre centro-africanos e portugueses sugere:

que o Deus cristão, assim como os santos católicos foram incorporados ao panteão das divindades locais centro-africanas. Assim como os espíritos dos ancestrais, os santos podiam socorrer os africanos na solução de problemas temporais específicos. Portanto, os santos foram importantes pontos de conexão entre as crenças africanas e o catolicismo (Reginaldo, 2005, p. 38. *apud* Sweet, 2003).

Para Robert Farris Thompson, até mais importante do que o impacto das línguas bantu como elemento agregador, mantendo juntos como irmãos homens e mulheres vindos do outro lado da *Kalunga*, foi a influência da filosofia e da tradição visual da civilização Congo. Para o autor, estas últimas funcionam como uma espécie de cimento que juntava e conservava firme esses africanos, que virtualmente eram devotados à ideia de estarem no Congo, mesmo estando no Brasil (Thompson, 1984). Consoante a esta verificação de Thompson, mas não presos a uma fixa construção imagética do antigo Reino do Congo, propomos pensar certas irmandades como espaço de resgate ancestral do continente africano, mais especificamente de toda África Central e Austral, a partir da noção de família ritual. Como resultado prático dessa inferência, por exemplo, vemos essas confrarias serem lugares que cediam espaços para a existência de reis e rainhas negros que justamente, em seu cerimonial de coroação, experimentavam um grandioso retorno à suas origens.

Este era um ritual de memória vivido dentro e fora de irmandades de pretos e pardos, abrindo margem para diversos debates que serão aprofundados no próximo capítulo. Por ora, insta constar que o resultado dessa fusão entre tradições religiosas centro-africanas e o catolicismo foi exportado para as Américas sem cortar relações com África e seu cristianismo local. Pelo contrário, dessa interação extrai-se uma forma particular de experimentar a realidade vivida, sendo ela um amálgama de dois sistemas de crenças em que um deles dá conta de encontrar no passado (que é também presente e futuro, simultaneamente) os ditames do que entendemos ser um *catolicismo afro-brasileiro* (Sousa, 2002). Resumidamente, isso significa ter à disposição para investigação uma teologia que, na prática, promove um reencontro impuro entre os bantu e África, recuperando a noção de família através do exercício espiritual num espaço católico. Nesse sentido, é interessante notar que, onde um rei e uma rainha africanos eram coroados, uma memorialização dos espíritos era experimentada, vivência possível já que para diversos grupos étnicos bantu “cuidar de ancestrais era algo tipicamente familiar” (Thornton, 2019, p. 90).

O processo de reelaboração de África no Brasil, portanto, contou com diversos elementos citados até aqui. Ele contou com Nossa Senhora, com tambores, com danças, com festejos, com “feiticeiros” e até mesmo reis e rainhas. A seguir, os sentidos de famílias serão observáveis a partir de um contexto em que as experiências em comum dentro do ambiente da irmandade reportavam escravizados e libertos, “irmãos em Cristo”, às suas terras de origem. A coroação de um rei negro no Rio de Janeiro do século XVIII exemplifica e dá vida aos ímpetus bantu de suas resignificações do outro lado da *Kalunga*.

3 DESENVOLVIMENTO

3.1 Seção quaternária - Rei do Congo ou rei negro?

O drama ritual da coroação de reis e rainhas negros em terras brasileiras cria uma ponte simbólica com o continente africano e será analisada a partir da perspectiva de uma experimentação de memória. Contudo, consideramos prudente tecer algumas breves palavras a respeito de algumas interpretações acerca desses reis e rainhas que, com o passar do tempo, tiveram suas presenças relacionadas ao antigo Reino do Congo, se tornando assim mais especificamente reis e rainhas do Congo. Na verdade, estudiosos ainda fazem confusão entre os reis do Congo e os *reis negros*, não observando este último termo possuir cunho mais geral, fazendo referência a quaisquer nações ou etnias africanas, inclusive as centro-africanas, como é o caso da fonte que será trabalhada neste capítulo.

Não adeptos de um purismo que pleiteia, implícita ou explicitamente, a mesma experiência africana nas duas margens da *Kalunga*, enfatizamos, no caso dos bantu, esta em si ser uma característica dessas populações, isto é, a de ter aspectos culturais modificados, embora identificáveis. Dessa maneira, evidencia-se “a retenção da tradição, a tradição da

adaptação” (Kiddy, 2019, p. 166). Este é um binômio que, *a priori*, pode conotar contrariedade para alguns, mas, se tratando da tradição bantu, apresenta a adaptação como parte integrante de um *ethos* que vem sendo construído há muito e não fica preso às noções puristas e idealizadas a seu respeito. Em síntese, sua compreensão demanda o entendimento da mudança enquanto condicionante da preservação, o que era uma possibilidade insinuante num contexto em que as instituições da escravidão e o catolicismo impunham diversas especificidades/limites para a vida colonial e para a experiência dos escravizados¹⁸.

Mais precisamente voltando para questão das confusões interpretativas sobre os reis negros e os reis do Congo, há de se ter sempre cuidado com as simplificações que fazem com que ambos sejam compreendidos como uma mesma manifestação, sobretudo dentro de irmandades leigas. Elizabeth Kiddy chama atenção para um resultado imediato desse tipo de concepção que é exatamente suas representações funcionarem como expressões de uma espécie de controle social imposto de cima para baixo, fazendo referência ao momento de colonização do antigo Reino do Congo (Kiddy, 2019).

Apesar de supostamente não exercerem poder algum, sendo assim tidos por “reis imaginários”, esse argumento é frágil, já que é extraído da ideia rígida de que a conversão do rei do Congo, no século XV, representaria a glória do cristianismo sobre o paganismo (Kiddy, 2019). Acreditamos que até o momento já oferecemos elementos suficientes para propiciar a compreensão de que essa só é uma razão lógica, se desconsiderada toda capacidade prévia que povos bantu tinham de interpretar e absorver o cristianismo. Noção aquela que traz como grande consequência uma interpretação apática da ação desses africanos e seus descendentes. Sendo assim, não se trata de pensar em termos de uma vitória dos valores europeus sobre os africanos.

Longe de simbolizar o triunfo da cultura europeia sobre a africana, a emergência dos reis do Congo brasileiros simboliza um processo de tradução cultural e transformação que representa uma continuação da cultura centro-africana entre os afro-brasileiros. Reinados negros e reis do Congo no Brasil gradualmente se afastaram de distinções baseadas em identidades étnicas, voltando-se para uma identidade afro-brasileira derivada da África Central. A presença de reis e rainhas ajudou os centro-africanos a reconstruírem e recriarem uma cultura política e religiosa derivada da África. O desenvolvimento lento dos reis com títulos étnicos, nos séculos XVII e XVIII, para reis do Congo, no final do século XVIII e século XIX, documenta a emergência de uma cultura afro-brasileira firmemente enraizada na África Central, mas distintamente brasileira (Kiddy, 2019, p. 167-168).

¹⁸ A despeito desse preceito exigir certa maturidade, temos por proposta não subestimar o alunado da educação básica, acreditando que sua aceção é muito valiosa para desenvolver capacidade reflexiva, sobretudo no que tange a consolidar o exercício da alteridade em suas vidas.

Nesse sentido, interpretações que abdicam da proposta teórico-metodológica de *pensar bantu-kongo*, seguindo na direção contrária às problematizações presentes neste trabalho - como a de José Ramos Tinhorão (Tinhorão, 2008)¹⁹, que endossa a concepção de que esse drama ritual seria apenas uma projeção simbólica da política missionária da realeza e da Igreja, - nos parece perigosa e perdem força argumentativa ao retirar a agência desses centro-africanos, fazendo deles meros indivíduos instrumentalizados. A bem da verdade, a própria elevação de um líder por um grupo de pessoas identificadas entre si estava fortemente inscrita no repertório histórico de diversos grupos advindos dessa região de África.

Essas lideranças centro-africanas estavam no topo de uma hierarquia social que as colocavam em centralidade na *nza* (mundo, universo), sendo elas partes integrantes de um cosmo consubstanciado e percebido a partir de dimensões de circularidade; por espíritos territoriais e ancestrais; por animais; objetos inanimados; plantas e, inclusive, por pessoas que ainda estão por vir. Esses líderes eram também responsáveis por estabelecer a mediação com *Ku Mpemba* (mundo dos ancestrais). Logo, os reis africanos traziam como marca de sua experimentação da vida a disposição de promover a conexão das pessoas entre si e delas com o cosmo que as cercam e do qual elas fazem parte, consideradas as dimensões visível e invisível do mundo. Ligava o que para o Ocidente existem de formas separadas, mas que numa afroperspectiva se encontra de maneira absolutamente indissociável, a saber, o sagrado e o profano (Kiddy, 2019).

Desse modo, a familiaridade de povos bantu com os símbolos, os rituais e organizações católicas - vale ressaltar, muitos dos escravizados já chegavam em terras brasileiras convertidos à fé cristã - associada à mencionada convicção na estrutura social hierárquica e no papel ritual dos reis construíram um cenário em que as irmandades figuravam como potenciais espaços para recriação de uma comunidade africana (Kiddy, 2019). Assim, divergindo da vertente que destituiu esses africanos de sua agência, entendemos a produção de sentidos de família dentro das irmandades como sendo produto da ação historicamente embasadas desses indivíduos, a despeito das limitações inerentes à condição de escravizados que tinham que enfrentar. Dessa maneira, tal qual em diversas situações, como a vivência em quilombos e mocambos, ou mesmo, em momentos de rebeliões, os africanos estavam acostumados a eleger um rei para assumir uma posição ritualística, política e militar. No ambiente comunitário das irmandades

¹⁹ Ao estudar essas cerimônias em suas origens portuguesas e africanas, o texto do autor reforça bastante essa linha interpretativa que aponta, inclusive no Brasil, o colonizador fazer uso do poder simbólico das coroações como forma de controle social. Como visto, esse tipo de análise é bastante questionável.

leigas, essa prática não era diferente, inclusive, essa disposição atuava como uma reafirmação de concepções de poder, identidade e comunidades centro-africanas (Kiddy, 2019).

Esse drama ritual, diferentemente de ser insignificante ou ser protagonizado por um rei meramente imaginário, era muito valioso, haja vista o posicionamento de confrarias ignorar o decreto de proibição das coroações. Marquês de Pombal e suas famosas reformas de cunho centralizador tiveram impactos relevantes nas colônias do Império Ultramarino Português, por exemplo, ao remover a autoridade de igrejas locais e organizações leigas, concentrando assim esse poder nas mãos do Estado português (Kiddy, 2019). Um dos efeitos mais importantes dessa ordenança foi a de que compromissos de irmandades tivessem que passar pelo crivo lisboeta para sua aprovação. Essa avaliação ocorria por uma ala do governo que realizava uma espécie de fiscalização da atuação da Igreja e atendia pelo nome de *Mesa da Consciência e Ordens* (Kiddy, 2019). Essa é uma ação de Portugal que denota preocupação em relação ao funcionamento interno das irmandades, sendo relevante refletir a própria simbologia daquilo que alguns imaginam ter teor meramente fictício. Lembra este fato, já em seu primeiro capítulo, o compromisso reformado da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (1759) que, ao ditar sobre o número de irmãos presentes na mesa desta instituição, destacava fazer-se conveniente a “nomeação de hum Rey e sua Rainha” (Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, 1759, p. 3 - versão digital). Figuras estas que gozavam de estarem bem situadas na preocupação cristã acerca da “boa morte” - aqui leia-se também: da passagem do *Ku Nseke* para o *Ku Mpemba* -, tendo por estabelecido em compromisso ser realizadas missas por suas almas em número acima até mesmo de juízes da entidade, mais precisamente 26, conforme postula o capítulo 19 deste documento (Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, 1759, p. 3 - versão digital).

Longe de serem desimportantes e impotentes, Elizabeth Kiddy ressalta que, no século XVIII, os reis negros de Minas Gerais não só tinham poder como o suficiente para induzir o padre Leonardo de Azevedo Castro a escrever uma petição ao governador do Estado queixando-se dos abusos que esses líderes africanos da Irmandade do Rosário estariam cometendo. Segundo a autora, o vigário queixava-se dos títulos de reis e rainhas, dizendo eles serem “indecentes, abomináveis e incompatíveis” com o regime de escravização (Kiddy, 2019, p. 179-180). Sobre a ação desses reis negros, segue a autora fazendo um relato sobre partes da carta direcionado ao governador:

Em um exemplo, o rei foi até a cadeia ordenar a soltura de alguns prisioneiros. Quando o carcereiro pediu a ordem do juiz, o rei respondeu que ele não se importava com o que o juiz ordenara, que ele era o rei e ditava as ordens. Em outro exemplo, o rei e sua

comitiva passaram por dois sapateiros que não queriam tirar seus chapéus nem levantar quando o grupo passava. Em resposta, os negros iniciaram uma briga que o chefe de polícia teve que apartar. (Kiddy, 2019, p.180).

Nesse sentido, vale sempre questionar a apreensão que retira o poder - em suas múltiplas dimensões - desses líderes africanos. Em primeiro lugar, porque, no plano simbólico, só a presentificação do rei já dispunha força suficiente capaz de congrega por identificação indivíduos que viam nessa figura uma referência agregadora. Dessa forma, recobrando formações comunitárias centro-africanas lideradas por um rei envolto de especificidades. Nos lembra Kiddy:

Era evidente que os reis das irmandades tinham um entendimento de seu poder local e temporal como líderes da população negra. [...] os membros da irmandade respeitavam o rei como um adivinho, e pessoas vinham de todos os lugares à procura de seus conselhos (Kiddy, 2019, p. 180).

Em segundo lugar, porque, no plano material, como sinaliza acima as queixas do padre Leonardo ou mesmo a citação se referindo à soltura de prisioneiros pelo referido rei, há no cerne de um entendimento bem estabelecido entre esses africanos a existência de um poder vigente sendo exercido, o que não exclui, é claro, a possibilidade de discussão acerca de sua extensão. Não obstante, falar de “reis fictícios” ou “imaginários” tendo por base de sustentação a não-institucionalização formal em um modelo de organização social reconhecido pelo Estado, nos parece uma argumentação frágil.

Dessa forma, entendemos as coroações de reis negros nas irmandades estarem inseridas no interior de uma milenar sabedoria bantu que dava corpo a uma dinâmica de mostrar-ensinar como forma de estar no cosmo. Na tradição bantu, essas eram ações interconectadas responsáveis por comunicar algo, isto é, de criar condições para o fortalecimento do sentimento de *pertencimento*. Esta forma de saber tradicional é, por sua vez, um princípio filosófico *cosmopercebido* de diversas maneiras, inclusive, através da oralidade²⁰, via pela qual se auferia uma rica possibilidade de acesso às *linhagens*, estas tão caras ao conhecimento tradicional bantu. Sobre a noção de *linhagem*, Fourshey destaca que “ela representava mais do que a família biológica. De fato, ela ia além da construção ocidental de família. Ela abrangia também a ideologia do pertencimento físico, espiritual e intelectual” (Fourshey; Gonzales; Saidi, 2022. p.

²⁰ A contação de história e citação de provérbios ancestrais por um *nganga* ou pessoa mais experiente é um bom exemplo disso. A relação de fala-escuta conduz a transmissão de conhecimentos construídos por diversas pessoas do passado e conecta os bantu de múltiplas temporalidades, possibilitando o fortalecimento do sentimento de *pertencimento*.

108). Esta é uma chave de leitura central para compreender e captar no interior das irmandades a ideia que utilizamos neste trabalho de família espiritual/ritual.

Desse modo, num plano ampliado de análise, consideramos que os capítulos de compromissos de irmandades que se preocupavam em alimentar o costume da coroação do rei negro - aqui lido também como uma expressão de educação por *performance* -, em última análise, buscavam garantir o exercício da *ancestralidade*, conjugando mundos e sistemas de crenças. A consideração da *performance* como elemento educador - ao escutar, ao cantar, ao assimilar ideias e práticas reelaboradas no Brasil, ao desempenhar ações coletivas - fortalecia o senso de *pertencimento* capaz de guiar, em variada medida, os centro-africanos em um retorno ancestral às suas *linhagens* espirituais. Por fim, é fundamental ressaltar que na tradição bantu a *performance* é composta por três aspectos basilares: o canto, a dança e o tambor (Fourshey; Gonzales; Saidi, 2022). O Brasil colonial viveu essa experiência em meados do século XVIII. Vejamos um exemplo a seguir.

3.2 - A coroação de um rei negro

Vimos até aqui buscando compreender como a cosmologia bantu suscitou o exercício espiritual como forma ímpar de conferir elementos para formação de sentidos familiares que, através do senso de *pertencimento*, tinha por praxe encontrar no caminho da *ancestralidade* a noção de *família-linhagem*. Nesse sentido, independentemente de consanguinidade, a comunhão de experiências em comum lapidava uma *cosmopercepção* que compreendia a figura do rei enquanto um território político capaz de criar identificação entre seus liderados. Assim, consideramos a coroação de reis negros como via de manifestação deste complexo ideológico que orientava as práticas e representações desses centro-africanos, praticantes de um *catolicismo afro-brasileiro*. O folclorista Alexandre José de Mello Moraes Filho (1844-1919) deixou relatado no livro *Festas e Tradições Populares do Brasil* um rico exemplo dessa expressa *comunicação transcultural* estabelecida na Irmandade do Santo Rei Baltasar, localizada no Centro do Rio de Janeiro, dentro da Igreja de Nossa Senhora da Lampadosa.

Em 3 de dezembro de 1748 a referida confraria realizava os preparativos da festividade que saiu pelas ruas, ingressando nas fazendas do Engenho Velho, do Engenho Novo, do Macaco e de Santa Cruz. Segundo Moraes Filho:

[...] nos limites da autorização concedida, levas de pretos, dançando e cantando, rufavam caixas de guerra, tangiam instrumentos musicais de seus climas natalícios,

recebendo esmolas profusas, dádivas valiosas, que entravam para o cofre da irmandade, por conta da qual corria a despesa de festa (Morais Filho, 2002, p. 280).

Em diversos outros trechos repletos de juízos de valor ao se referir aos membros da irmandade, seja os chamando de “turba negra” ou de “bando [de] tumultuários”, o relato do folclorista traz elementos que demonstram um cristianismo carregado de africanidades. Moraes Filho enfatiza os negros estarem “nús da cintura para cima” e, de acordo com seu grupo étnico de origem, tinham eles o “rosto deformado ou tatuado”. Esses “foliões africanos”, que ainda completavam sua indumentária com “calça”, “suspensório”, “peito listrados de tiras vistosas” e “cabeça adornada de penas”, deixavam assim patente a confluência de elementos africanos e cristãos na preparação da cerimônia de coroação (Morais Filho, 2002). Este era um regime preparatório que entendemos desafiar a ortodoxia do catolicismo europeu, uma vez que esses negros se expressavam a partir de manifestações dinâmicas, distintas da liturgia cristã, fazendo veemente uso da rítmica e do movimento. Para o pensador congolês Fu-kiau, “Pessoas em si são ‘objetos’ [ma] em movimento, pois são trilhadoras-de-em-volta [n’zûngi a nzila] no seu mundo superior e inferior” (Fu-Kiau, 2024, p. 37). Desse modo, sendo o movimento uma marca dos bantu tradicionais, é interessante notar como aqueles africanos “tamborilavam em seus tamborins de dança, faziam evoluções com a perna no ar, cantavam suas cantigas bárbaras, que repercutiam avolumadas ou esvaecidas, na proporção das distâncias” (Morais Filho, 2002, p. 281).

Ponderando a interação entre o cristianismo e as religiões tradicionais africanas - a despeito do reconhecimento da existência de hierarquias sociais, políticas, culturais e econômicas advindas dessa troca - esta investigação preteriu uma perspectiva de aculturação no encontro entre esses dois sistemas de crenças, privilegiando assim uma abordagem primária que considera que essa relação se dá a partir de uma *comunicação transcultural*. Os elementos listados até aqui apontam para um *catolicismo afro-brasileiro* que opera a reelaboração identitária de africanos e crioulos que encontraram em terras brasileiras o que nos parece ser um bom exemplo bantu de adaptação a novas circunstâncias a partir de prévia estrutura.

Ressaltamos ainda que não foi escolhida a abordagem de aculturação, porque, devolvendo agência a esses africanos e africanas, a irmandade localizada na capela de Nossa Senhora da Lampadosa, era em si um espaço de afirmação identitária positiva e de relativa liberdade exercida por eles. Não à toa, é possível depreender essa certa autonomia na descrição do autor que frisa o local ser onde “erigia-se o trono para a coroação, armava-se o altar do Santo Rei Mago” (Morais Filho, 2002, p. 281). Nesse sentido, metodologicamente, este trabalho

compreende que uma leitura unilateral e verticalizada (de cima para baixo) desse costume representa uma proposta historiográfica empobrecida. De fato, carente da disposição de *pensar bantu-kongo* para melhor abordar temáticas que levem em consideração o protagonismo centro-africano, inclusive em sua experiência diaspórica.

Voltando ao cenário da cerimônia. Logo pela manhã do dia de Reis, o terreno em frente à igreja amanhecia capinado, “coberto de areia finíssima, esmaltado de folhas e flores”²¹ (Morais Filho, 2002, p. 281), preparando o campo de S. Domingos (proximidades da capela) para o plural cerimonial. Segundo o folclorista, estavam presentes diversas nações de África das quais “exibiam-se autênticos” representantes “Moçambique, cabundás, banguelas, rebolos, congos, caçanges, minas [...] cada qual com seu característico diferencial, seu tipo próprio, sua estética privativa” (Morais Filho, 2002, 281). Considerando a problemática dos relatos de época fazer grande generalização acerca da etnicidade de escravizados e o local de embarque muitas vezes determinar a “nação” de origem, se for possível considerar a mínima precisão do autor na tentativa de especificar esses africanos, é de saltar aos olhos o fato de todas as “nações”, excetuando os minas, serem provenientes de algum lugar da África bantu. Assim, mediante outros elementos ofertados pela fonte que contribuem para esse direcionamento, nos parece prudente o fito da pesquisa de pensar essa cerimônia a partir do aparato cosmológico centro-africano.

Neste ponto do relato, Morais Filho destaca caracteristicamente um aspecto de esquecimento na participação desses negros na coroação que soa um tanto quanto controverso. Efetivamente, dando substância ao entendimento do cerimonial como uma forma de distanciamento dos africanos de suas origens, o autor segue atribuindo à solenidade uma proposição exclusivamente europeia. Desse modo, ele ignora o fato desses centro-africanos carregarem consigo fundamentais aspectos culturais e históricos estabelecidos, como o já mencionado costume de recepcionar a figura de um líder comunicador entre mundos. Esse é um ponto de entendimento essencial, pois sua inobservância leva à pena de construir interpretações historiográficas como as que estamos denunciando neste trabalho. Sendo assim, formulando análises em que as coroações de reis negros (ou posteriormente dos reis do Congo) são vistas como uma estratégia de controle social, a qual se propõe a concessão de certa liberdade fundamentalmente com o objetivo de preservar prevalecente subserviência dos

²¹ Os bantu tradicionais trazem consigo uma relação íntima com a natureza, esta sendo entendida ser composta por seres preenchidos da energia emanada por Nzambi. Como ressalta Bunseki Fu-Kiau, a sacralidade do mundo natural é ontologicamente fundamental para a interpretação desses povos sobre o cosmo (Fu-Kiau, 1991) e nos parece ser pertinente que figure neste importante cenário de coroação.

escravizados. De fato, esta interpretação reproduz um discurso da época que demanda problematizações a seu respeito.

Nessa toada interpretativa, ao se referir ao estado de alegria e liberdade em que se encontravam homens, mulheres e crianças, destaca o folclorista que:

[..] esqueciam por instantes as palmeiras de sua terra, os fetiches de seu país, aguardando a cerimônia da coroação do soberano, e rendendo culto ao Santo Rei Baltasar, que lhes recordava pela cor que tinha a cor de sua pele e de seu destino (Morais Filho, 2002, p. 281).

O aspecto de recordação nessa manifestação nos parece mais apropriado, considerando o trecho destacado, antes mesmo de se findar, já sinalizar a controvérsia de suas intenções ao dizer que esses africanos se esqueciam de suas terras ao mesmo tempo que buscavam um resgate identitário em suas origens, nem que fosse pela identificação baseada na cor da pele. Com isso, o que se verifica na prática é esse encontro entre os dois sistemas de crenças realizar uma viagem de repetidas e adaptadas idas e vindas entre Brasil e África, entre as esferas imanente e transcendente do cosmo.

Sigamos no descritivo do que foi a coroação. Pela manhã, se aproximando do horário das 10 horas, o capelão da Lampadosa percorria a igreja e a via “pomposamente adereçada” (Morais Filho, 2002, p. 281). Com a capela já acesa, o sacerdote acompanhava as badaladas dos sinos e “os irmãos do Santo Rei Baltasar, com suas opas²² de seda” (Morais Filho, 2002, p. 281), esperavam no interior da igreja. Os irmãos aguardavam o soberano numa alta conversação que foi cessando à medida que os sinos badalavam mais efusivamente e seu efeito sonoro ganhava companhia das caixas de guerra, dos chocalhos enfeitados e das inúmeras *macumbas* que precederam a marcha solene de uma grande entrada.

Esta era uma procissão que não coincidentemente contava com diversos elementos africanos e, assim, o cortejo do rei entrava entusiasmado, executando fluidos movimentos que, segundo o autor, colocava seus membros “de braços no ar, pulando e revirando sobre as mão, vestidos de penas e estofos coloridos, [situação em que] quatro *muanas* (negrinhos), serviam de batedores ágeis, fazendo neganças, cantando, gritando[...].” (Morais, 2002, p. 282). Com isso, o triunfal momento se avizinhava e dava o tom de sua importância para aqueles africanos que testemunhavam que “atrás da música caminhavam majestosamente o *Neuvangue* (rei), a *Nembanda* (rainha), os *Manafundos* (príncipes), o *Endoque* (feiticeiro), os *Uantuafinos* (escravos, vassalos e vassalas do rei)” (Morais Filho, 2002, p. 282).

²² “Opa” é um tipo de vestimenta (uma capa) utilizada em irmandades.

Os soberanos adentraram naquela igreja vestidos com seus “mantos de belbutina escarlate recamados de estrelas”, estando a rainha vestindo seu “diadema resplandecente”, o rei em posse de seu septo dourado e ambos “pisavam garbosos a frente de sua corte” (Morais Filho, 2002, p. 282). Apesar de depreciações que o autor faz por meio de expressões referentes àqueles africanos, é intrigante notar que na continuidade de seus relatos é possível verificar que esta não era uma percepção (ou, pelos menos, não aparentava ser) compartilhada por aqueles que compunham a festa. Na verdade, por diversas vezes é possível identificar uma expressiva altivez por parte desses negros. Por exemplo, alinhados a essa opulenta atmosfera de honraria, contava a corte de vossa majestade com dois vassalos “vestidos de capa e espada” (Morais Filho, 2002, p. 282) carregando as coroas de seus soberanos.

Não é objetivo aqui tecer análises pormenorizadas dos membros dessa procissão, mas esta seção encontra nos elementos místicos parte da engenharia social que constrói as bases de uma formação comunitária, obtida justamente através do exercício espiritual, este, por sua vez, também vivido através da participação desses negros na coroação de seu rei. É sempre relevante frisarmos que a família espiritual aqui trabalhada é experimentada por meio do exercício da *ancestralidade*. Nesse sentido, dentre as figuras mais proeminentes do cortejo, dedicaremos algumas breves palavras a respeito do *Endoque*²³, o feiticeiro (Thompson, 1984).

Dentro do sistema de simbolização tradicional kongo, o *makuku matatu* (mundo superior, o físico) é composto por três forças básicas: todas as forças sociais crescentes (aqui ganha especial destaque a fase de *Kala*²⁴); todas as capacidades positivas dos líderes presentes e sua liderança (aliás, como visto até aqui, essa força básica rege vivamente o desenvolvimento histórico dos bantu e, em grande medida, explica a importância da coroação de reis negros no Brasil) e a experiência de especialistas e suas especialidades (Fu-kiau, 2024). Esta última força liga-se diretamente com uma figura rapidamente mencionada na seção secundária, lá referenciada apenas como “feiticeiro”.

A partir de agora, nos reportaremos a ele como *ndoki* - grafia vinda do kikongo, significando “feiticeiro” (Cobe, 2010, p. 293) – ressaltando que sua noção está intimamente

²³ Robert Farris Thompson faz uma diferenciação acerca do tipo de controle sobre poderes místicos exercidos pelo *mfumu* (do kikongo, significando “senhor”. Dependendo do contexto, pode ser interpretado como “rei”), *nganga* e o *ndoki*. Para o autor, as duas primeiras figuras administram este controle com o objetivo final do bem comum coletivo. Em contraste, a última figura seria uma caricatura individualista com ausência de consciência social. Ao considerar esta explicação de Thompson e ao ler a obra de Morais Filho, é possível aventar que este autor tenha usado o termo *endoque*, atribuindo-lhe as funções de um *nganga*, embora não consigamos afirmar essa interpretação com precisão. Seja como for, o que nos é mais valioso pontuar nesta investigação é justamente a misticidade tradicional africana que esta figura atribui àquele cerimonial profano e religioso.

²⁴ Ver Cosmograma *Dikenga* no primeiro capítulo deste trabalho

conectada a posição de *musoni*²⁵. Na interpretação tradicional *bantu-kongo*, *ndoki* é “o/a conhecedor/a dos princípios e sistemas humanos, n’kîngu ye bimpa, dos níveis mais elevados - *kindoki* ou ciência do mais elevado conhecimento” (Fu-Kiau, 2024, p. 51). Sendo assim, *ndoki* é uma figura posicionada em íntimo contato com a dimensão *Ku-Mpemba* e sua manipulação dos sistemas humanos era comumente aproveitada em ritos iniciáticos. Podendo também ser confundido com o *nganga a mpandu*, ou seja, um ancião, esta pessoa dava materialidade ao valor social da *gerontocracia*, estando o sábio ligado a possessão do mais aprimorado conhecimento que, à propósito, vinha oportunamente do mundo dos ancestrais.

Desse modo, a presença do *ndoki* na cerimônia de coroação nos é particularmente interessante por trazer à cena daquele *catolicismo afro-brasileiro* uma episteme bantu que o envolvia por aspectos transcendentais vindos do continente africano, um resgate ancestral. O folclorista descreveu assim aquela que parece ter sido uma coroação com intrigantes elementos místicos estranhos à liturgia cerimonial da ortodoxia católica apostólica romana. Afirmo o autor que o *ndoki* assim se apresentava na cerimônia:

O Feiticeiro, desenrolando e enrolando em torno do pescoço enorme cobra, envergando vestimenta de peles e rubro cocar, olhando misteriosamente, volteavam-lhe os antebraços e o colo feiras de missangas e de pequenos búzios, entremeados de figas e talismãs, de rosário e bentinhos (Morais Filho, 2002, p. 282).

Fruto de uma convergência de mundos, o drama ritual contava com a participação de importantes personagens dos dois sistemas de crenças. Assim sendo, apesar da presente figura do *ndoki*, a entronização em si era de responsabilidade do capelão, que recebia o rei e a rainha na porta da igreja para coroá-los e conduzi-los à sacristia, “onde ouviam ler, marcavam em cruz e faziam assinar o documento oficial da coroação” (Morais Filho, 2002, p. 282).

A fonte em questão faz menção ao compromisso do ano desta coroação (1748) e ainda transcreve parte de um outro termo de coroação que relatava uma entronização ocorrida “aos seis dias do mês de outubro de 1811” (Morais Filho, 2002, p. 283), referente ao rei Caetano Lopes dos Santos e da rainha Maria Joaquina, ambos “nação Cabundá”. Esse é um acontecimento interessante, pois permite inferir que esse costume ganhou vida longa na entidade, dando concretude ao que o autor chamou de “cena pitoresca e nativamente instrumentada” (Morais Filhos, 2002, p. 283).

Infelizmente, esta pesquisa não conseguiu consultar nenhum desses dois compromissos citados logo acima, tendo acesso apenas a um compromisso da Irmandade de Nossa Senhora

²⁵ Ver Cosmograma *Dikenga* no primeiro capítulo deste trabalho.

da Lampadosa, relativo ao ano de 1767. Ano este em que se faz notar a irmandade estar preocupada em viver uma experiência cristã mais ortodoxa, demonstrando certa aversão a elementos voltados ao que poderia ser interpretado como misticismo. Dessa maneira, o capítulo 13 de seu compromisso detêm-se a disciplinar acerca das motivações para expulsão da entidade²⁶. Dentre os motivos arrolados, constava, por exemplo, a inimizade costumeira entre irmãos - o que já corrobora a construção de um olhar crítico a respeito de uma formação familiar perfeita e sem rusgas. Porém é um outro ponto em particular que muito nos interessa. Vai ditar esse capítulo:

[...] nisso a mesa também se [...] que todo o irmão ou irmã que [...] usa de ervas ou feitiçarias se façam a Mesa que toda a [...] na averiguação disto [...] seja absolutamente expulso da mesma sorte queremos se não aceite por irmão pessoa que claramente constar que foi expulso de outra irmandade pela tal culpa.” (Irmandade de Nossa Senhora de Lampadosa, 1757, p. 4 - versão digital)

Uma hipótese para tal preocupação, talvez seja o convívio próximo à Irmandade do Santo Rei Baltasar²⁷ que, como foi visto até aqui, parece ter tido uma maior elasticidade na formulação de limites sobre o convívio com elementos litúrgicos não ortodoxos, ainda que seja em situações específicas, como a coroação de um rei negro. Outro fator relevante a se considerar deste trecho é pensar quais pessoas estavam encarregadas de instituir esse compromisso e qual a relevância de seus cargos dentro da instituição. Juízo que parece pertinente, haja vista o único cargo da entidade a aceitar brancos ser o de maior influência, ou seja, o de juiz, o que talvez seja sinal de uma tentativa de aliança vertical com elementos da sociedade escravista, uma vez que o juiz também poderia atuar em benefício da irmandade em suas demandas. Infelizmente, essas problematizações só poderão ganhar uma reflexão mais detida futuramente, numa investigação de maior fôlego.

Contudo, por ora, ainda que cumpra-nos não deixar de se atentar aos significados mais explícitos dessa investida contra à “feitiçaria”, ressaltamos nos interessar ainda mais pontuar os significados implícitos dessa empreitada. Desse modo, tomando por verdade o postulado verificável em diversos momentos históricos que informa que, onde houver repressão, ali se fará viva a resistência, sugerimos a inquietude da Mesa - diga-se de passagem, composta por

²⁶ O Compromisso em questão está depositado no Arquivo da Torre do Tombo, Chancelaria da Ordem de Cristo, Livro 291. Felizmente, ele encontra-se em versão digital transcrita. Vale frisar ainda, que todas as reticências presentes na descrição do documento, provavelmente deve-se ao mau estado de conservação do mesmo, o que não prejudicou o entendimento geral do capítulo 13.

²⁷ Ao se ler a obra do folclorista Morais Filho, verifica-se que as Irmandades de Nossa Senhora da Lampadosa e do Santo Rei Baltasar eram “possuidoras do mesmo velho templo compostas de negros da África e crioulos, na maior parte escravos [...]” (Morais Filho, 2002, p. 279).

“pessoas as da melhor opinião, vida e costume”, estando dentre elas o juiz cujo ofício é “o de mais importância, maior peso e consideração”²⁸ - falar mais sobre as práticas de “feitiçarias” existentes, em alguma medida, no interior da irmandade do que propriamente das repressões a seu respeito.

Assim, a cosmologia africana se fazia presente no expediente de algumas irmandades, favorecendo a formação comunitária com base em concepções vindas do outro lado da *Kalunga*. O drama ritual da coroação de reis negros era um dos resultados mais proeminentes desse fenômeno. Como tal, a amalgamada solenidade religiosa teve por um lado um aspecto mais intimista, à medida que apenas o rei, a rainha, os príncipes e os vassallos entravam de fato na igreja para acompanhar a coroação. Mas, por outro lado, a cerimônia guardava também seu aspecto mais popular quando da volta dos soberanos para os seus súditos. Ao saírem da igreja, rei, rainha e as demais figuras que os acompanharam igreja adentro juntavam-se à parte do cortejo que os aguardavam na entrada do templo para assim seguirem todos em direção ao povo. Desfilava um séquito que:

[...] perdendo-se no dilatado campo S. Domingos, arrastavam após si a massa popular atraída pela música estridente, pelo balancear aéreo e variado de surpresas dos *muanas*, que tanto realce davam nas avançadas do majestático préstito (Morais Filho, 2002, p.283).

Seguindo tarde adentro, o rito tinha sequência dando vida, som e movimento às festas públicas em comemoração à coroação, que contavam com os já citado batuques produzidos “por negros de diferentes tribos” (Morais Filho, 2002, p. 283), que se reuniam num areal improvisado na frente da igreja, “formando um quadrilátero guarnecido por semicírculos de folhagens, que pendiam do alto de bambus fincados” (Morais Filho, 2002, p. 283). Cenário este que guarda uma relação imbricada com a *cosmopercepção* de sacralidade do mundo natural para os bantu (Fu-kiau, 1991) e que é expressa em manifestações culturais africanas, como no caso do fogo ancestral, discutido na seção secundária. Na construção deste cena colocada diante da igreja, africanos e crioulos construía as condições de experimentarem os pés serem firmados em areia e o corpos suspenso em transcendência, estando eles em estreito contato com o exercício de suas *ancestralidades*.

²⁸ Trechos retirados dos capítulos 7 e 1 respectivamente. Vale ainda lembrar que em seu capítulo 17 o compromisso da entidade estabelece expressamente que: “[...] queremos [que] não seja admitido a ofício algum da irmandade irmão branco ou pardo [...] somente [...] juiz por sua ocupação por ser isto conveniente.” (Irmandade de Nossa Senhora de Lampadosa, 1757, p. 3 - versão digital)

Morais Filho encaminha o final de seu registro destacando o cunho popular deste segundo momento do festejo, afirmando que os negros se concentravam no quadrante em frente à Igreja de Nossa Senhora da Lampadosa, reunidos em manifesta alegria ao som dos tambores. Contudo, celebravam seus rei e rainha sem passar ao largo pela “vigilância nunca iludida da polícia, que os espreitava” (Morais Filho, 2002, p. 283), dando mostras de como parte do grande público identificava aquela profana e religiosa festividade. Assim, o autor terminava seu relato condensando diversos aspectos que pontou ao longo das páginas de *Festas e Tradições Populares*: "da capelinha, de portas fechadas, o capelão à janela recreava-se do selvagem espetáculo e os negros de nação, em pleno dia de Reis, julgavam-se venturosos de sua sorte, esquecendo-se dos desertos de sua terra e das travessias do mar” (Morais Filho, 2002, p. 284).

No final deste trecho, em outras palavras, ao não *cosmoperceber* a noção de *Kalunga*, Moraes Filho frisa a travessia do mar, oferecendo elementos para pensarmos a questionabilidade da dimensão de esquecimento que o cerimonial proporciona àqueles africanos territorializados no Brasil. Como citado acima, longe de oferecer instrumentos para um efetivo esquecimento, divergimos de Moraes Filho por pensar a coroação como uma fonte de lembranças e recordações que suscitam a formação comunitária.

A *performance* como educação era um valor social bantu acionado ao longo desta cerimônia, à medida que grande parte do resgate ancestral era operacionalizado por meio de danças, batuques, movimentos, cantos, búzios, regozijo, interação com cobra. Sendo assim, para os africanos e seus descendentes a dinâmica entrelaçada de mostrar-ensinar funcionava como uma abordagem pedagógica exercida por uma forma comunitária, isto é, familiar, de educação. No longo desenvolvimento histórico da África bantu, através das *performances* públicas, histórias e lições fundamentais eram transmitidas, fortalecendo assim o senso de *pertencimento*, que está na base da construção de sentidos familiares. No caso dos centro-africanos que estavam aqui, essa relação era atravessada por diversos elementos que constituíram sua reelaboração identitária em terras brasileiras.

Apesar de ser consideravelmente prematuro para poder afirmar, não nos furtamos de suspeitar da possibilidade de algumas irmandades funcionarem como uma espécie de *buta* recriada no Brasil. Sendo assim, por ora, sugerimos elas terem sido constituídas potencialmente como eminentes espaços de transmissão de saberes, estando condicionadas a expressarem formas de vivências bastante particulares, produzindo um *catolicismo afro-brasileiro*. A família ritual que viemos nos referindo ao longo de todo o trabalho se verifica neste contexto em que o exercício espiritual comunga um grupo de indivíduos identificados por experiências mútuas capazes de acessar a noção de *família-linhagem* através da *ancestralidade*. Uma *ancestralidade*

que é, antes de tudo, *cosmovivida* na interação cotidiana com o irmão de irmandade, que outrora fora um *malungo*; na não-submissão à consanguinidade para construção de laços familiares; nos búzios que são sustentados juntos ao rosário; no sinal da cruz que pode ser interpretado à luz do cosmograma *Dikenga*; na presentificação da figura do *ndoki* da dramatização de um rito; enfim, na coroação de um rei negro.

A irmandade como *locus* de construção de sentidos familiares pode ser observada através de uma lente ampla e de tipo específico capaz de captar o repertório histórico da tradição bantu que devota diversos grupos étnicos dessa região de África a terem a administração de suas vidas voltada para a coletividade. Sendo assim, *pensar bantu-kongo* é avaliar este aparato cosmológico como um caminho que viabilizou grande troca com o sistema de crença cristão, gerando a partir deste vínculo, em 1748, a cerimônia de coroação de um rei negro. Dessa maneira, a ideia de família está imbuída do exercício da *ancestralidade* e sua capacidade de formular sentidos de coletividades que consideram valores sociais constitutivos vindos do continente africano, conservados e reelaborados no Brasil.

No cotidiano das escolas, essa é uma compreensão que passa despercebida por grande parte do alunado negro brasileiro, que se encontra bem apartado de sua herança histórica com África, especialmente a tradição bantu. Fato esse que ocorre em benefício da construção de laços estreitados com a invenção da família ocidental que, por exemplo, circunscreve inúmeras vezes sua vivência a partir da consanguinidade. Assim como identificamos a ritualização deste cerimonial contar com os 3 aspectos fundamentais da *performance* - ou seja, o canto; a dança e o tambor - julgamos também ser fundamental que esses alunos e alunas sejam capazes de reconhecer esse e outros valores sociais africanos já presentes em seus arranjos familiares. Este entendimento de formação familiar será uma das principais preocupações adiante na formulação do produto educacional.

CONCLUSÃO

Este trabalho propôs-se a refletir a noção de *familia* dentro de irmandades de pretos e pardos em África e Brasil (XVII-XVIII), levando em conta o pensamento *bantu-kongo* e seu potencial de “reinvenção conservadora”, vivido por experiências africanas em seus deslocamentos para territórios afrodiaspóricos. Para tal, tomou-se como proposta metodológica um caminho que se inicia em África considerando alguns elementos do repertório histórico-cultural da expansão bantu, como as leituras religiosas tradicionais africanas sobre a divisão entre os mundos físico e espiritual, a interação entre essas religiões e o cristianismo, a simbiose entre elementos de culto dos dois sistemas de crenças, a instauração de irmandades de pretos e pardos já no continente africano. Todo esse esforço se deu com o principal objetivo de criar um aporte teórico-metodológico, com base na ancestral experiência cosmológica *bantu-kongo*, apto a interpretar sentidos familiares sendo exercidos por centro-africanos no interior de irmandades de pretos e pardos no Brasil, com especial destaque para a confraria do Santo Rei Baltasar, que funcionava na Igreja de Nossa Senhora da Lampadosa, localizada no Centro do Rio de Janeiro.

Sendo assim, a pesquisa se assentou em valores sociais tradicionais vindos da África Central para identificar especificidades de grupos dessa região do continente que, inseridos na conjuntura das irmandades e no exercício de sua *ancestralidade*, os reconectavam com suas origens. Uma importante contribuição para essa compreensão foi a análise do historiador Robert Slenes a respeito da formação de famílias escravizadas nas senzalas do sudeste brasileiro. O autor explorou elementos da cosmologia *bantu-kongo* para entender a experiência vivida dessas pessoas na margem de cá da *Kalunga*. Iniciativa esta que verificou eles mobilizados num

reencontro com África, por exemplo, através da arquitetura de suas moradias ou da manipulação do fogo ancestral, conforme abordado na seção secundária.

Efetivamente, esta investigação pontuou o encontro entre religiões tradicionais africanas e o cristianismo produzir um fenômeno social inscrito sob à lógica do *trans* que - a despeito de não se apartar da contexto geral em que se insere, ou seja, de hierarquizações sociais, culturais, políticas e econômicas inerente a esta relação - promoveu também este encontro de centro-africanos com preceitos de orientação comunitária e espiritual vindos da margem de lá da *Kalunga*. Na prática, isso se desdobrou em manifestações como a devoção a uma santa católica particularmente atraída pelos negros batuques do candomblé ou ainda a própria cerimônia de coroação de um rei negro, esta perscrutada no terceiro capítulo, em sua seção quinária. Em última instância, entendemos essas dinâmicas relacionais suscitarem a emergência de aspectos de uma experiência de vida tradicional bantu que, por sua vez, resultou na eminente formação de famílias espirituais/rituais nas irmandades negras nas duas margens da *Kalunga* ao longo dos séculos aqui analisados.

Em síntese, a experimentação transcendente e imanente do sentido de *família* que foi trabalhado na pesquisa passa, portanto, pela identificação dela enquanto fruto de experiências em comum, vividas pelo notável cruzamento entre a escravidão e as irmandades, assim como pela existência de uma carga cultural ancestral em que o exercício espiritual assume importância máxima na formulação de *famílias-linhagem*. Nesse sentido, sua concepção foi precisamente analisada a partir de elementos que consubstanciam o exercício da *ancestralidade* enquanto um via de mão dupla adequada a conduzir (potencial ainda hoje existente), corpos afrodiaspóricos num fluxo de idas e voltas ao continente africano. Valores sociais, como o *pertencimento* e a *performance* como educação, auxiliaram a operacionalização desse entendimento e suas consequentes manifestações culturais que empenharam povos bantu a uma tendência de vida voltada para a comunidade.

Por fim, destacamos que a toada teórico-metodológica deste trabalho de conclusão de curso guarda íntima relação com o produto educacional que será desenvolvido a seguir. Tal qual a consideração de um itinerário vindo de África para o Brasil foi necessário para uma leitura possível de família para além da linhagem consanguínea, acreditamos os referenciais cosmológicos centro-africanos deverem ser pontos fundamentais de exploração no produto educacional por proporcionar ao alunado a capacidade de apreender a ideia de família a partir de parâmetros não ocidentais. Essa indubitavelmente será uma das principais preocupações do trabalho a seguir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes: a formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo, Editora Companhia das Letras, 2022.

CASTRO, Yeda Pessoa. *A Redescoberta do Bantu no Brasil*. In: *Através das águas: os Bantu na formação do Brasil*. São Paulo-Porto Alegre, Editora Hucitec, 2023.

CASTRO. *Camões com Dendê: o português do Brasil e os falares afro-brasileiros*. Rio de Janeiro. Editora Topbooks, 2022.

COBE, Francisco Narciso. *Novo Dicionário Português-Kikongo*. Luanda, Editora Mayamba, 2010.

COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa, Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arqui da Torre do Tombo, Chancelaria da Ordem de Cristo, 1757. Livro 291* A. p. 4, versão digital. Disponível em: http://www.pensario.uff.br/sites/pensario.uff.br/files/NOSSA_SENHORA_DA_LAMPADOS_A.pdf. Acesso em: 28/04/2025.

COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos homens pretos do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa/CU, 1759. Códice 1950. p. 3, versão digital. Disponível em: <http://www.pensario.uff.br/sites/pensario.uff.br/files/NOSSA%20SENHORA%20DO%20ROS%20C3%81RIO%20E%20S%20C3%83O%20BENEDITO.pdf>. Acesso em: 06/04/2025.

CRAEMER, Willy de; FOX, Renee; VANSINA, Jan. *Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study*. Cambridge University Press. Comparative Studies in Society and History, Vol. 18, No. 4. 1976.

FOURSHEY, Catherine C, GONZALES, Rhonda M., SAIDI, Christine. *África bantu, de 3500 a.c. até o presente*. Petrópolis, Editora Vozes, 2022.

FRANCO, Vitor H. Monteiro. *Cap. 3 Ganhando novos irmãos: A participação dos escravos da religião na Confraria de Nossa Senhora do Rosário*. In *Escravos da religião: família e comunidade na Fazenda de São Bento de Iguassú*. Curitiba, Editora Appris, 2021

FU-KIAU, Bunseki. *A visão Bântu Kongo da sacralidade do mundo natural*. Tradução: Valdina O. Pinto. Self Healing Power e Therapy, Vantage Press, Inc., N.Y. 1991.

FU-KIAU. *O livro africano sem nome: cosmologia Bantu-Kongo*. Rio de Janeiro. Editora: Cobogó. 2024.

FU-KIAU. *Cap. 3.1 O V: Base de todas as realidades*. In: *Através das águas: os Bantu na formação do Brasil*. São Paulo-Porto Alegre, Editora Hucitec, 2023.

CUNHA JUNIOR, Henrique Antunes. *NTU: introdução ao pensamento filosófico bantu*. Revista Educação em Debate, V. 1, nº 59, ano 32. 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/15998>. Acesso em: 04/02/2025.

KIDDY, Elizabeth W. *Congados, Calunga, Candombe: Our Lady of the Rosary in Minas Gerais, Brazil*. Luso-Brasilien Review, 37/1. 2000. p 49. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/3513857?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: 06/02/2025.

KIDDY. *Quem é o rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil*. In: *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo, Editora Contexto. 2019.

MARCUSSI, Leandro Almeida. *A Formação do Clero Africano Nativo no Império Português nos Séculos XVI e XVII*. Vol. 4, n. 2, Ago/Dez 2012.

MARTINS, Leda Maria. *Performance do Tempo Espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro, Editora: Cobogó, 2021.

MONUMENTA Missionaria Africana: África Ocidental. Coligida e anotada pelo Padre António Brásio. Edição digital org. Migual Jasmins Rodrigues. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Centro de História de Além-Mar/Direcção Geral de Arquivos, 2011. v. 2. p. 675-678. DVD-ROM. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=/MonumentaAfricana/MonumentaAfricana-S02-V04&p=736>. Acesso em: 18/01/2025.

MONUMENTA Missionária Africana: África Ocidental. Coligida e anotada pelo Padre António Brásio. Edição digital org. Migual Jasmins Rodrigues. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Centro de História de Além-Mar/Direcção Geral de Arquivos, 2011. v. 2. S02.004, [África Ocidental (1600-1622)], Apontamento de Manuel Severim de Faria sobre a fundação de seminários para a Guiné, 02/1622, p. 675-676. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=/MonumentaAfricana/MonumentaAfricana-S02-V04&p=733>. Acesso em: 19/01/2025.

MORAIS FILHO, Alexandre José Mello. *Festas e Tradições Populares do Brasil*. Brasília, Editora do Senado, 2002 - versão digital. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/1061> . Acesso em: 27/12/2024

OLIVEIRA, Eduardo D. *A Ancestralidade na Encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf. Acesso em: 12/01/2025.

OLUPONA, Jacob K. *Religiões africanas: uma brevíssima introdução*. Petrópolis, Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2023.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro, Editora Bazar do Tempo, 2021.

REGINALDO, Lucilene. *O Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. Orientadora: Prof^a Dr^a Silvia Hunold Lara. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. 2005. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/335419>. Acesso em: 01/02/2025.

REIS, João José. *Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandade Negras no Tempo da Escravidão*. Tempo, Rio de Janeiro, Vol. 2, n. 3, 1996.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. *Ressonâncias e ontologias outras: pensando com o pensar Bantu-Kongo*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 45, p. 149-168, 2022, Edição Especial.

SLENES, Robert. *Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta do Brasil*. In: Revista USP: Dossiê quinhentos anos de América. São Paulo: EDUSP, no 12, dez/jan/fev 91/92, p. 48-67.

SLENES. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Campinas. Editora Unicamp, 2011.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Mina, Angola e Guiné: Nomes d'África no Rio de Janeiro Setecentista*. Tempo, Vol. 3 - 3 - nº 6, 12/1998.

SOUZA, M. de M. e. *Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural*. Afro-Ásia, Salvador, n. 28, 2002.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Rio de Janeiro - Petrópolis, Editora Vozes, 2017.

THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the Spirit: african & afro-american art & philosophy*. New York. Editora. Vintage Books. 1984.

THORNTON. John K. *Religiões africanas e o cristianismo no Mundo Atlântico*. In: A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico 1400 a 1800. Rio de Janeiro. Ed. 3º Editora Elsevier. 2004.

THORNTON. *Religiões e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700*. In: Diáspora Negra no Brasil. São Paulo, Editora Contexto. 2019.

TINHORÃO, José Ramos. *Os sons negros no Brasil - Cantos, danças, folguedos: origens*. São Paulo, Ed. 2ª, Editora 34, 2008.

APÊNDICE A - PROPOSTA EDUCACIONAL

Uma sólida ancoragem historiográfica sobre o tráfico transatlântico de escravizados oferta uma série de elementos capazes de conferir-nos condições de apontarmos especificamente a cidade do Rio de Janeiro como um espaço de fortíssima herança centro-africana. Isso se deve ao fato de um grande afluxo de pessoas escravizadas terem sido exportados desde o século XVI de portos da África Central, como os de Mpinda, Luanda, Cabinda, Loango e Benguela, e aportarem nesta cidade, seu destino final. Fato é que sua bagagem cultural veio com eles, inclusive em seus aspectos mais particularmente responsáveis por engendrar arranjos familiares verificáveis nas senzalas, nos quilombos, nos cafezais, nas minas de ouro, nos espaços urbanos, aliás, também nas irmandades. Este produto educacional se ocupará em pensar com os alunos as potencialidades de arranjos familiares/formação familiares por meio de referenciais centro-africanos, que já podem estar presentes em suas vidas e eventualmente podem ser objetos de sua inobservância.

Disciplina: História

Nível de ensino: Ensino fundamental

Ano/Série: 8º ano

Duração: 1h 40min.

Material utilizado: lousa, pilot, folhas didáticas e projetor.

Tema

Uma ideia africana de família

Problema

Ao longo do processo histórico brasileiro, parte importante do pensamento das ciências humanas se ocupou em construir visões da família escravizada desconsiderando o aparato cultural africano em sua interpretação. Como resultado imediato, criou-se concepções deturpadas sobre a família cativa, destacando-se ideias sobre lascividade, apatia, conformismo e anomia atávicas. Em suma, ficou caracterizado uma pretensa incapacidade organizativa dos escravizados, inviabilizando a construção de redes de solidariedades significativas para além do parentesco consanguíneo, uma compreensão que atribui exacerbada atenção apenas à família conjugal/nuclear, esta constantemente ameaçada pelo sistema escravista.

Contudo, novos paradigmas historiográficos demonstram que a instituição da escravidão não foi capaz de solapar por completo elementos africanos de experimentação da realidade que conferiam aos centro-africanos a capacidade de viver arranjos familiares adaptáveis à tradição ocidental, dando vida ao que hoje também se entende como um tipo de família, a “não-nuclear” ou “extensa”. A ênfase descuidada acerca das condições desumanas e desumanizadoras em que os escravizados viviam tende a orientar o professor e seus alunos a seguirem uma perspectiva de aculturação, com a qual este produto educacional não comunga. Na verdade, assim como a reflexão de todo o trabalho, entendemos esse tema demandar uma lógica de *comunicação transcultural*, a fim de atribuir protagonismo a essas pessoas em seus papéis de agentes históricos e conseqüentemente criar condições para entender a família bantu reterritorializada no Brasil.

Nesse sentido, problematizamos o determinismo que condenou os escravizados à suposta condição anômica imposta pelo sistema escravista, para afirmar, a despeito das limitações colocadas pelo regime, o protagonismo desses africanos, que evocavam seus projetos de vida impulsionados por seus repertórios culturais. Para implementar essa discussão em sala de aula propomos 2 aulas de 1 tempo de 50 min cada, ministrada no 8º ano do ensino fundamental, cujo detalhes de suas execuções serão pormenorizadas mais adiante.

Objetivo

Desse modo, objetivamos demonstrar como os valores sociais bantu informam a constituição de famílias de escravizados, inclusive, nas irmandades de pretos e pardos, lugar onde exerciam certa liberdade, ainda que condicionada aos obstáculos impostos pelo mundo escravista. Essa abordagem é fundamental, pois permite o alunado compreender que, apesar dos escravizados estarem sob o domínio senhorial em variados aspectos, eles eram capazes de construir espaços de relativa liberdade a partir de elementos historicamente constituídos, como a família espiritual africana, reelaborados em terras brasileiras. Com isso, espera-se que, com o foco na agência desses escravizados, haja uma quebra com a ideia de anomia dessas pessoas, frisando sua capacidade propositiva interna empenhada em seus projetos de vida e formação familiar.

Procedimentos e estratégias

Aula 1

1º momento (5-10 min)

(Nesta aula, atenderemos a habilidade da BNCC: (EF08H19) - Formular questionamentos sobre o legado da escravidão nas Américas. Será proposta uma reflexão inicial questionando os alunos acerca do que eles entendem ser a instituição “família”, abrindo a fala para os estudantes fazerem suas ponderações. Essa ação inicial tem como premissa anotar na lousa elementos que caracterizam suas famílias, preparando um quadro teórico possível de se trabalhar na ação seguinte.

2º momento (30 min)

No segundo momento, será distribuída uma folha didática contendo conceituações importantes acerca do repertório histórico-cultural bantu, além dos cinco principais significados da palavra “família”, segundo o dicionário Michaelis (APÊNDICE B). Após a leitura conjunta destes significados, continuaremos trabalhando a folha didática propondo a colaboração de alguns estudantes para lerem breves definições de valores sociais bantu (5min). Serão privilegiados os conceitos de *família-linhagem*, *ancestralidade*, *pertencimento* e *gerontocracia*. Em cima de cada leitura dos alunos, o professor fará uma intervenção contextualizando a aplicação desses valores sociais na formação de famílias escravizadas em múltiplos cenários,

como a senzala ou irmandades negras (25 min). Com essa proposta, buscamos fundamentalmente historicizar a ação dessas pessoas, tornando-os sujeitos históricos de suas próprias vidas, ou seja, “descoisificá-los”. Esses passos iniciais julgamos serem muito importantes por fornecerem aos alunos e alunas elementos para contestar o modelo único de família calcado em um modelo ocidental.

3º momento (10 min)

Nesta etapa da aula, será proposto à turma, através de novos depoimentos, construir conexões entre as definições de “família” feitas por eles no primeiro momento da aula, as lidas de acordo com o dicionário Michaelis e a construída a partir das definições de valores sociais bantu. Intentamos com isso avançar no sentido de sofisticar a concepção de família não-ocidental, aprimorando o sentido de alteridade e, ao mesmo tempo, reconhecendo possíveis traços culturais da formação familiar tradicional bantu em suas vidas (caso o alunado seja majoritariamente negro e vindo de regiões periféricas da cidade, é possível terem surgidos conexões muito interessantes na releção estabelecida entre as 3 naturezas de definições de “família”).

Aula 2

1º momento (10 min)

Trabalhada essa parte teórico-metodológica que estrutura a reflexão sobre a ideia de “família”, na próxima aula, será trabalhado com a turma a análise de fontes imagéticas com o fito de criar uma ponte com os legados da escravidão no Rio de Janeiro e Brasil, com especial enfoque nos escravizados vindos da África Central. Com o auxílio de um projetor, será apresentado à turma a pintura de Jean-Baptiste Debret, *Funcionário a passeio com sua família*, e será questionado a eles qual tipo de relação esta imagem tem com as ideias de famílias não-ocidentais que vêm sendo trabalhadas.

Figura 3 - “Funcionário a passeio com sua família”.



Debret, Jean B. [1835], Litografia sobre papel 38,4 x 23,6cm. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3691>. Acesso em: 11 de abril de 2025.

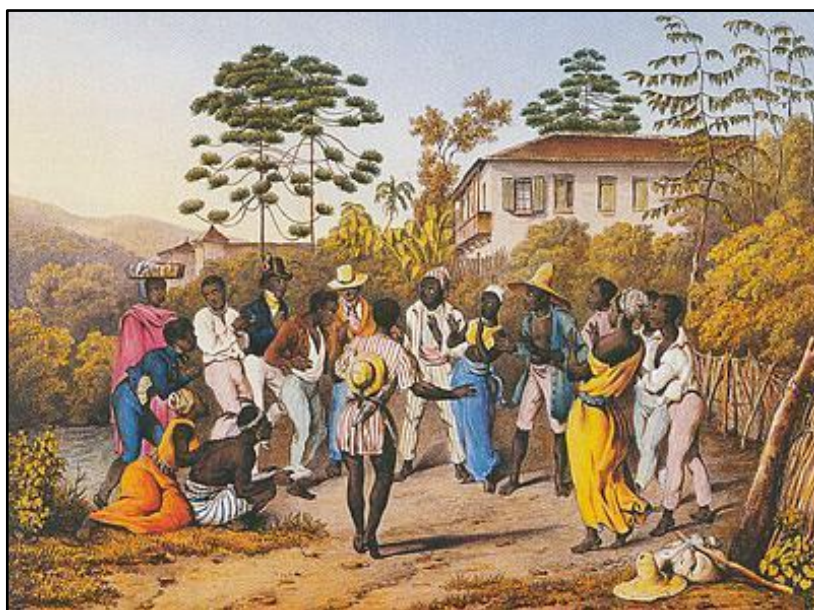
Alguns questionamentos relevantes orientarão a condução da aula, por exemplo: vocês acham que a noção de *gerontocracia* bantu pode ser utilizada para interpretar esta obra? Em caso de resposta afirmativa, possivelmente o fato de um homem estar na posição de liderança tenha tido ingerência nesta inferência, devido o gênero masculino ser comumente associado ao poder e sabedoria. Esta então será a oportunidade de elucidar melhor este valor social centro-africano o diferenciando de diversos fenômenos sociais similares pelo mundo - inclusive, na própria África - em que o gênero é um fator determinante. Para grupos tradicionais bantu, o determinante é a idade. Em caso de resposta negativa, esta se apresenta enquanto oportunidade para continuar trabalhando elementos que consubstanciam a formação de família a partir de valores próprios dos africanos.

2º momento (10 min)

Nesta mesma etapa, seguiremos fazendo uso do projetor apresentando três obras que possibilitam, a partir do protagonismo negro, uma contraposição à visão de família

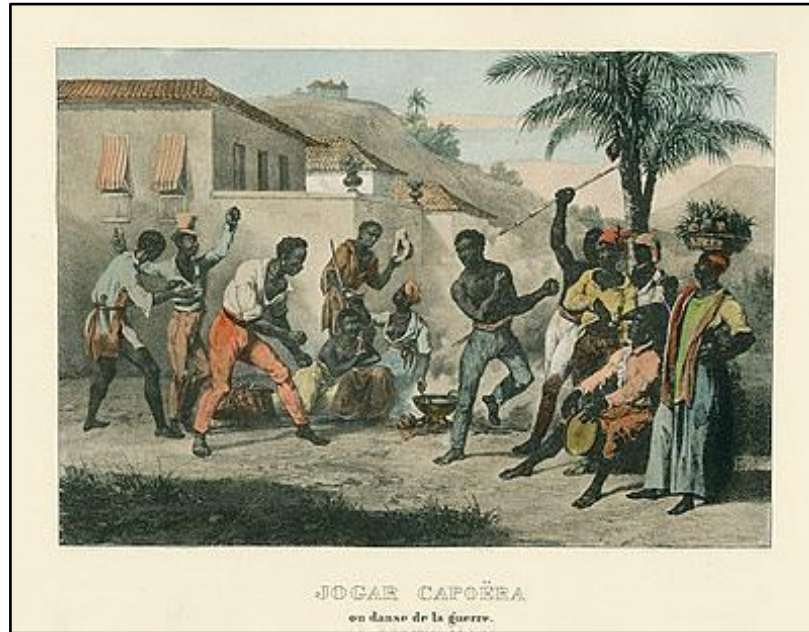
tradicionalmente ligada ao Ocidente. Com isso, resgata-se os momentos iniciais da 1ª aula questionando o primeiro significado de família de acordo com o dicionário Michaelis, alargando assim sua compreensão para apreender a possibilidade de família espiritual. Começaremos com as pinturas de Johann Rugendas, *Batuque e Jogar capoeira*, para trabalhar a ideia de circularidade e, por consequência, detalhar melhor os conceitos de *família-linhagem* e *pertencimento*, a fim de que o alunado recepcione essas noções para além de suas esferas biológicas. Será preocupação ainda frisar que, assim como a percepção de tempo pode ser circular/espirlar, como na *cosmopercepção* bantu, o raciocínio para o entendimento plural e inclusivo de família pode e deve seguir da mesma forma.

Figura 4 - “Batuque”



Rugendas, Johann M. [1835], Litogravura 25,5 x 33,7cm. Disponível em: <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obras/83554-batuque>. Acesso: 12 de abril de 2025.

Figura 5 - “Jogar Capoeira”



Rugendas, Johann M. [1835], “Jogar Capoeira”. Litografia sobre papel 17 x 24,5cm. Disponível em: <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obras/101863-jogar-capoeira>. Acesso em: 11 de abril de 2025.

Proporemos com essas imagens pensar a acepção de família a partir da circularidade, entendimento possível através de uma abordagem holística do pensamento africano. As rodas de batuque e capoeira combinando ideologia, prática física e expressão religiosa/espiritual serão apresentadas como uma continuidade cultural que integra elementos rítmicos e musicais, imanentes e transcendentos, os vivos e os mortos, os tempos passado, presente e futuro. Busca-se com esta abordagem destacar essas rodas promovendo um encontro de mundos, dinâmica também verificada na experiência vivida no interior das irmandades por meio do exercício espiritual. Esta noção de família propositiva através de valores próprios da África demonstrará ao alunado que mesmo a experiência traumática do tráfico transatlântico não foi capaz de desmantelar a “família bantu”, além de prepará-los para a última atividade da aula.

3º momento (30 min)

Na etapa final da aula, restando 30 minutos, será proposta como atividade avaliativa ao alunado se agrupar para refletir a possibilidade de “família” analisando outra obra de Johann Rugendas que a retrata a festa para Nossa Senhora do Rosário, promovida pela irmandade devotada à santa nas Minas Gerais do século XVIII. Serão destacadas as figuras do rei e da rainha negros à frente da celebração como sendo eles uma via de exercício da *ancestralidade* e de fortalecimento do senso de *pertencimento*. Haverá a preocupação de agrupar o máximo de

possíveis nos grupos, mantendo um número equivalente de pessoas por grupo. Vale frisar que será tomado como critério de formação de grandes grupos, a intenção de colocar junto possíveis desafinidades, objetivando conseguirem elaborar e reelaborar suas relações a partir de um objetivo em comum. O professor deverá estar atento a possíveis desalinhamentos importantes entre os alunos e alunas, assim como para ressaltar alinhamentos relevantes, que, aliás, podem estar passando despercebidos pelo alunado.

Figura 6 - “Festa de Santa Rosália (Rosário), padroeira dos negros”



Rugendas, Johann M. [1835], Litografia sobre papel 24,3 x 33,3. Disponível em: <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obras/97506-festa-de-santa-rosalia-padroeira-dos-negros>. Acesso em: 12 de abril de 2025.

Divididos em grupos, isto é, possíveis famílias constituídas por meio de experiências em comum, será proposto refletir os sentidos de formação de família dentro de irmandades negras - considerando as aulas anteriores sobre o mundo escravista e os valores sociais bantu, estes apresentados nas duas últimas aulas - relacionando-os com a sala de aula e/ou outros espaços seus de convívio coletivo. Deverão ser elencadas as principais experiências em comum dentro de cada grupo, estabelecendo relação livre com as experiências vividas pelos escravizados nas irmandades de pretos e pardos e/ou em outros espaços do mundo escravista. A atividade terá como resultado a formulação de um texto de gênero livre (mínimo de 10 linhas e máximo de 20) iniciando-se nesses últimos 30 minutos de aula, podendo também ser concluído e entregue no primeiro momento da próxima aula.

Com essa atividade é almejado desenvolver nos estudantes a capacidade de interpretação holística da ideia de família. Assim como o conhecimento africano considera o saber, o ser, o funcionamento do universo, bem como sua origem para interpretar a realidade, a noção de família deve ser ponderada a partir desses subsídios a fim de que se chegue a um entendimento mais complexo a seu respeito. Trazer como proposta de reflexão a experiência cotidiana - seja em sala de aula, seja em outros espaços comunitários - para pensar o conceito de família sob a lente desses parâmetros africanos é operar o resgate de uma herança ancestral que foi legada ao Brasil e que já pode está inscrita na experiência vivida desse alunado e, ainda assim, não ser *cosmopercebida*. Efetivamente, propomos uma reconexão com África.

APÊNDICE B - MATERIAL DE APOIO PEDAGÓGICO

- Proposta de reflexão: o que significa “família” para você? Consideremos seus principais significados, segundo o Dicionário Michaelis:

1 Conjunto de pessoas, em geral ligadas por laços de parentesco, que vivem sob o mesmo teto.

2 Conjunto de ascendentes, descendentes, colaterais e afins de uma linhagem ou provenientes de um mesmo tronco; estirpe.

3 Pessoas do mesmo sangue ou não, ligadas entre si por casamento, filiação, ou mesmo adoção; parentes, parentela.

4  Grupo de pessoas unidas por convicções, interesses ou origem comuns.

5 Conjunto de coisas que apresentam características ou propriedades comuns.

Fonte disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/fam%C3%ADlia/> Acesso em: 14 de abril de 2025.

- Segundo ensinamentos da tradição bantu, a concepção de “família” leva em consideração uma série de valores sociais que foram sendo elaborados, implementados e reelaborados na longa duração do processo histórico. Vejamos alguns desses valores na perspectiva centro-africana:

Família-linhagem - É um valor social que lapida a compreensão de família para além de uma concepção que considera apenas aspectos biológicos, agregando à forma de seu entendimento os demais valores sociais elencados abaixo. Em resumo, a *família-linhagem* é uma construção histórica que encontra sustentação não só na materialidade das relações estabelecidas entre os membros da família, mas também na transcendentalidade pela qual esses vínculos são vividos com os membros da *linhagem*, estando eles no mundo dos vivos ou mortos.

Ancestralidade - É um exercício cosmológico que opera um encontro entre membros da *família-linhagem*, estando eles no presente, no passado ou no futuro aparentes. A *ancestralidade* é *cosmopercebida* e conecta essas temporalidades, reelaborando a relação das pessoas com o cosmo, que é entendido estar cercado e atravessando tudo e a todos.

Pertencimento - É um sentimento/princípio filosófico vivido de diversas maneiras, inclusive por meio da oralidade, por exemplo, através da recitação e escuta de provérbios ancestrais. O sentimento de *pertencimento* pode ser físico, espiritual e intelectual, viabilizando acesso às *linhagens*.

Gerontocracia - É um valor social que expressa a obtenção de *status* e autoridade por membros de uma *linhagem*, conforme seus envelhecimentos. Essa é uma experiência vivida em diversas partes do continente africano. Contudo, a especificidade bantu administra este preceito a partir da primazia dada pelas comunidades à idade, ao conhecimento, às redes de relacionamentos e ao coletivo, mais do que o fazem em relação ao gênero ou a riqueza individual