

COLÉGIO PEDRO II

Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa, Extensão e Cultura

Programa de Pós-Graduação Especialização em Ensino das
Relações Étnico Raciais na Educação Básica (EREREBA)

GUILHERME DA SILVA SANTOS

**BANTUORALIDADE: ENCRUZILHADAS ENTRE DOIS
ATLÂNTICOS, MARCAS DE MEMÓRIA CONTÍNUA
DOS KILOMBOS ESCOLAS DE SAMBA**

Rio de Janeiro
2021

GUILHERME DA SILVA SANTOS

**BANTUORALIDADE: ENCRUZILHADAS ENTRE DOIS ATLÂNTICOS,
MARCAS DE MEMÓRIA CONTÍNUA DOS KILOBOS ESCOLAS DE
SAMBA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Biologia, 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 das Relações Étnico Raciais na Educação Básica.

Orientador (a) Professor Osmar da Silva Soares Filho Doutor em Letras.

Rio de Janeiro

2021

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

S237 Santos, Guilherme da Silva
Bantuoralidade: encruzilhadas entre dois atlânticos, marcas de memória contínua dos quilombos escolas de samba / Guilherme da Silva Santos. - Rio de Janeiro, 2021.

58 f.

Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Educação das Relações Étnico-Raciais no Ensino Básico (Ererebá)) – Colégio Pedro II, Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa, Extensão e Cultura.

Orientador: Osmar da Silva Soares Filho.

1. Relações étnico-raciais – Estudo e ensino. 2. Bantos – Música. 3. Escolas de Samba. 4. Quilombos. I. Soares Filho, Osmar da Silva. II. Colégio Pedro II. III Título.

CDD 305.8

Ficha catalográfica elaborada pela Bibliotecária Simone Alves – CRB7 5692.

GUILHERME DA SILVA SANTOS

**BANTUORALIDADE: ENCRUZILHADAS ENTRE DOIS ATLÂNTICOS, MARCAS
DE MEMÓRIA CONTÍNUA DOS KILOBOS ESCOLAS DE SAMBA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Biologia, 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 das Relações Etnico Raciais na Educação Básica.

Aprovado em: 10/12/2021.

Dr. Osmar Soares da Silva Filho (Orientador)
Colégio Pedro II - EREREBÁ

Dr^a. Aline Cristina Oliveira do Carmo segunda membro da banca
Colégio Pedro II - EREREBÁ

Dr^a. Claudia Aparecida Alexandre terceira membro da banca
Pontifíce Universidade Católica - PUC São Paulo

*Em memória de Jacira da Silva Santos e José
Ivan dos Santos. Meus pais, meus ancestrais!*

AGRADECIMENTOS

O processo de escrita de um trabalho de conclusão de curso é individualizado pela estrutura acadêmica, mas eu jamais poderia deixar de agradecer quem me fez chegar até aqui. Eu sou, por que somos, primeiramente quero agradecer aos Inkices que me protegem, Kiguá, meu Tat'etu Katendê, senhor dos segredos das folhas sagradas! Kiguá, Mam'etu Bamburucema, minha protetora! Kiguá, Jinkisis! Kiguá, meus ancestrais!

Agradeço à Mam'etu Mabeji, mãe que me abraço e me acolheu em seu Izo Kupapa Unsaba/Bate Folha - Rio de Janeiro, me tornei uma nova pessoa depois que me tornei seu filho em meio a “turbulências” pessoais, os Nkisis não falham e tudo é no tempo deles!

Agradeço também, a toda família do Bate Folha, essa nova família que vem me ensinando o verdadeiro significado de Kilombo, em especial minhas irmãs Kota N'tangu Maza, Kota Mesu Eiando, Kota Ayana, meus irmãos Tat'etu Anlenu, Tat'etu Lucas, Tat'etu William Penna, minhas filhas e filho, Mona Asuama, Mawana Maza e Luambanzo, por me acolher e me ensinarem bastante mesmo que virtualmente durante a pandemia no grupo do aplicativo whatsapp “Reontologizados do BF”, até que eu pudesse conhecer o nossa Bate Folha. Gratidão aos meus mais velhos e aos meus mais novos deste Kilombo quase centenário.

O que seria da minha existência sem minha família sanguínea, hoje, mais do que antes somos “nós por nós”, obrigado por cuidar do caçulinha de vocês, a caminhada sem mamãe e papai tem sido bastante difícil, mas eu sei que eu tenho vocês, Elaine, Bruno, Lucilene, Rodrigo e Giselle, obrigado por tudo.

Existe também aquela família que a gente não escolhe, a partir de leituras sobre matrilinearidade africana, entendo a importância da família da Gabi, minha companheira nestes três últimos anos, que não desistiu de mim e me deu de presente pessoas maravilhosas, vó Cremilda, Dona Aurora, Seu Luciano, Tia Gisele e Miguel. Obrigado, por todo o afeto, as cervejas nos finais de semana, as histórias, as extensas horas de samba e desfiles antigos de escolas.

Agradeço a Gabriela Sarmiento uma companheira incrível, que empreender ao meu lado, meu dengo, minha cor, meu futuro, obrigado por estar ao meu lado, me incentivando em todas as ocasiões, nada disso seria possível sem você ao meu lado, ela que faz desse nosso amor um carnaval e vivemos na folia todos os dias, o verdadeiro significado da frase “o amor preto cura”.

O que seria de nós sem os amigos, em especial quero citar três que estão comigo por quinze anos, desde o nosso ensino médio, meu compadre Weverton, minha comadre Ravine e minha pretinha Thayná, nossos encontros são maravilhosos sempre. Aos “piores amigos Flamenguistas” que são minha válvula de escape quando eu quero falar sobre amenidades e esquecer que vivemos num caos político.

Agradeço a Aline Said Pessoa, alguém que venho me tornando próximo, grande amante das culturas populares deste país, que me agraciou com um notebook, ao saber que grande parte deste trabalho foi escrito pela tela de um celular, pois no meio desta pandemia meu computador queimou. Tenho uma gratidão eterna contigo Aline.

Por fim, não por último quero agradecer ao meu Quilombo do Samba, uma outra família que construí através do amor e o respeito a ancestralidade das Escolas de Samba, ao Osmar,

Vivian, Luciano e Gabriela, vocês tem grande participação nesta pesquisa. Agradeço também ao meu amigo Breno Bené um grande defensor da cultura negra, um sambista que foi escolhido por nossos ancestrais, vamos juntos meu amigo.

Este trabalho, foi escrito durante quase dois anos (2019 a 2021), no início de 2020, tivemos uma pandemia que assolou o mundo inteiro. As condições para a população preta em acessar os espaços da branquitude já é difícil por diversas questões estruturas de séculos, tente então, refletir isso tudo em meio a uma pandemia mundial? Mas, graças aos Jinkisis que me protegem e me guarda eu pude enfim chegar às últimas linhas desta pesquisa que me deu bastante conhecimento, que não seria permitido se não fossem os professores e professoras do EREREBÁ.

Agradeço a Vivian, Carla, Léo e Maria Fernanda, pelas viagens de trem da Central do Brasil até Campo Grande, já tarde da noite, as fofocas, as cantorias, as trocas de afetos me fizeram entender o quanto o EREREBÁ era importante.

À Jéssica que pagou minha inscrição (me obrigando) a fazer a prova para o EREREBÁ, tem uma importância enorme em minha vida desde a graduação, minha eterna veterana e excelente pedagoga.

Agradeço ao Osmar Filho, amigo e orientador desta pesquisa, pela sua importância na luta pela educação antirracista e negra, um guerreiro escolhido por nossos ancestrais, continue firme a frente do Ererebá, um espaço importante de conhecimento, aprendizado e um grande Kilombo da intelectualidade negra. Sem ele me mandando mensagem e perguntando se Carnaval e Escola de Samba estavam no meu radar de pesquisa, eu não estaria construindo este belo trabalho, nem nós do Quilombo do Samba!

NZAMBI UA KUATESA!

*Mesmo que queimem a escrita,
não queimarão a oralidade.
Mesmo que queimem os símbolos,
não queimarão os significados.
Mesmo que queimem o nosso povo,
não queimarão a ancestralidade.*

(NEGO BISPO)

RESUMO

SANTOS, Guilherme da Silva. **BANTUORALIDADE: ENCRUZILHADAS ENTRE DOIS ATLÂNTICOS, MARCAS DE MEMÓRIA CONTÍNUA DOS KILOMBOS ESCOLAS DE SAMBA**, 2021. 58 f. (total de folhas). Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Educação das Relações Étnico-Raciais no Ensino Básico (Ererebá) - Colégio Pedro II, Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa, Extensão e Cultura, Rio de Janeiro, 2021.

Este trabalho tem por objetivos relatar, analisar e propor novos olhares para o processo histórico das culturas africanas e afrodiáspóricas para o combater o racismo epistêmico nas literaturas sobre o samba e as escolas de samba. Essa pesquisa tem como princípio suleador os referenciais negros que se debruçaram a estudar a historiografia Bantu desde o continente africano e suas encruzilhadas no cruzo atlântico forçado para o lado de cá do oceano, através do processo de escravização dos corpos negros, por quase cinco séculos (XV - XX). A partir dos conceitos de afrocentricidade e memória contínua para estabelecer caminhos para a confirmação das escolas de samba, tidas assim como novos Kilombos contemporâneos, que não deixou apagar traços culturais dos povos Bantu, mas sim ressignificou, através da transmissão oral “Bantuoralidade” e sua memória contínua, sendo assim, passada de geração em geração pelos sambistas das agremiações carnavalescas. Os processos aqui defendidos são contrários à espoliação que sofrem as escolas de samba e suas comunidades por pessoas alheias às tradições ancestrais destes Kilombos Escolas de Samba.

Palavras-chave: Bantuoralidade. Kilombos. Escolas de Samba. Cruzos Atlântico. Memória Contínua.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	p.11
2. BANTUORALIDADE: COSMOVISÃO BANTU E SUA INFLUÊNCIA NA DIÁSPORA DO LADO DE CÁ DO ATLÂNTICO.....	p.13
2.1 - Oralidade Africana, encruzilhadas e marcas de memória em diáspora.....	p.13
2.2 - Influência Bantu na linguagem sociorracial diaspórica.....	p.17
3. KILOBOS: MEMÓRIA CONTÍNUA E ESCOLA DE SAMBA.....	p.25
3.1 - Raízes Ancestrais: Organizações Quilombistas.....	p.25
3.2 - Memória Contínua dos Kilombos - Escolas de Samba "A Chama Não Se Apagou Nem Se Apagará".....	p.30
4. INFLUÊNCIA BANTU NA ORIGEM E TRADIÇÃO DOS KILOBOS ESCOLAS DE SAMBA (1830 até 1950).....	p.34
4.1 - Samba Bantu Carioca - Encruzilhadas para a confirmação das Escolas de Samba.....	p.34
4.2 - Kilombos Escolas de Samba: Possibilidades nos dias de destruição.....	p.45
5. CONCLUSÃO.....	p.52
5.1 - Cuidar de nossas raízes e construindo novos futuros.....	p.52
6. BIBLIOGRAFIA.....	p.54

1 - INTRODUÇÃO

Este trabalho de conclusão de curso em Especialização em Educação das Relações Étnico Raciais no Ensino Básico - EREREBÁ do Colégio Pedro II, possibilitou conhecer metodologias novas para quem esteja inserido dentro de uma discussão para a emancipação da população preta, a partir da educação. O EREREBÁ é potência máxima na construção de seus princípios educacionais afrodiaspóricos, o que permite assim, a busca por novas referências para compor antigas e novas visões dentro do campo da educação no país.

Com isso, trazemos a afrocentricidade de Asante (2009), a Cosmovisão Africana de Eduardo David de Oliveira (2003) como mote metodológico da diáspora para este trabalho. Com o objetivo de agenciar novos olhares para a historiografia nacional, dentro dos conceitos de Quilombo de Beatriz Nascimento (2020) e Quilombismo de Abdias do Nascimento (2019). Essas visões possibilitam contribuições importantes para contrapor a historiografia brasileira que sempre foi pautada pela visão de pesquisa eurocentristas, colocando as cosmovisões africanas, como inferiores e por muitas vezes sem importância, para a construção de uma identidade cultural nacional e a objetificando e não dando a centralidade que lhe é devida.

Somando isso, ao rico e extenso material que os nossos ancestrais nos legaram, a referenciais precisos de autoria negra sobre Escolas de Samba, Samba e Carnaval como Candeia e Isnard - Escola de Samba: Árvore que esqueceu a raiz (1978), Paulo Lins - Desde que o Samba é Samba (2012), Ana Maria Rodrigues Ribeiro (1981), Wallace Lopes Silva (2015, 2014, 2021), Leandro Manhães Silveira (2012) e Muniz Sodré (1998). É que por muitas vezes somos impedidos de ter acesso ao que é nosso, a partir destas leituras percebemos nos Kilombos Escolas de Samba, parte integrante e importante para construir novas narrativas e se fazer referência social e acadêmica para as próximas gerações. Foi pensando nestas possibilidades, que construímos este trabalho, com a memória dos ancestrais, pelas vivências de nossos contemporâneos e pensando no legado para o futuro.

Este trabalho não esgota toda discussão que há mais de cinco séculos abordamos em poucas páginas, entendemos que é um passo inicial que poderá desencadear a tessitura de novas continuidades num futuro próximo.

A escrituração deste trabalho foi dividida em três partes a primeira denominada **Bantuoralidade: Cosmovisão Bantu e sua influência na diáspora do lado de cá do Atlântico**, o princípio da cosmovisão africana (2003) é a ancestralidade não existe origem, sem ancestralidade, não existe passado, presente e futuro sem ela. E a permanência desta ancestralidade esta viva por milhares e milhares de anos, passando por todo o período de escravização e a espoliação branca (1981), foi a oralidade, a partir do NTU/pessoa, a comunicação e a transmissão do saber negro passado de geração em geração, desde o continente africano até os dias atuais aqui na diáspora.

A segunda parte foi denominada de **Kilombo: Memória Contínua e Escolas de Samba**, reconstroi a historiografia dos Kilombos em África e aqui no Continente Pindoroma, o princípio de coletividade negra é importante para lançar luz sobre como se permitiu a construção de espaços culturais de resistência negra mesmo durante a escravidão e no pós abolição, dando sentido assim a movimentação de africanos e africanas na diáspora, para esta reconectados com o continente mãe. Construindo assim, espaço coletivos negros que vão se confluindo para formar os Kilombos Escolas de Samba.

Na terceira parte **Influência Bantu na origem e tradição dos Kilombos Escolas de Samba**, tendo remontar a história de personagens mulheres negras, que pouco são faladas e que foram importantes para a fundamentação dos Kilombos Escolas de Samba, a partir de uma territorialização para além da chamada Pequena África de Tia Ciata, temos a proposta de propor a discussão para uma construção de uma Grande África Carioca (2015), que teve importante influência da Cosmovisão Bantu, mas só dela e sim das Cosmovisões africanas e pindorâmicas.

Finalizamos este trabalho de conclusão de curso alertando sobre a importância de fazermos o movimento de Sankofa (2019), as respostas para um futuro afrocêntrico encontrado no passado.

Tenta uma ótima leitura!

2 – Bantuoralidade: Cosmvisão Bantu e sua influência na diáspora do lado de cá do Atlântico

2.1 – Cosmvisão Bantu, princípio da ancestralidade africana

“Os bantos Nzambi, o criador

Giram ampulheta da magia

Salve, Rei Kitembo!

Nzara Ndembu em poesia

Pra dá sentido à vida transformar

Numa odisseia rasga o céu, alcança a terra

Sagrada é a raiz Nzumbarandá

Katendê, segredos preserva.”

(GRES União da Ilha do Governador, 2017)

Se compreende por linguagem toda uma expressão do corpo, do modo de viver e ser, canalizada pela marca da memória que nos foi legada através da oralidade dos povos Bantu¹, o termo “bantu” foi utilizado pela primeira vez através dos estudos do linguista alemão Wilhelm Bleek², que caracterizou e definiu as línguas africanas da região austral e ocidental do continente. O “NTU” era o termo linguístico presente em quase toda a região subsaariana, por meio destes estudos, estes povos foram agrupados, e passaram a ser considerados como etnias linguísticas Bantu ou povos Bantu.

Segundo Nei Lopes (2008) e Bruna Marques (2014), existem cerca de 2.000 línguas africanas em que estudiosos encontram particularidades linguísticas que apresentam o termo “NTU” que significa “a parte essencial de tudo que existe, tudo que

¹ Bantu – NTU, o princípio da existência de tudo. Na raiz filosófica africana denominada de Bantu, o termo NTU designa a parte essencial de tudo que existe e tudo que nos é dado a conhecer à existência. O Muntu é a pessoa, constituída pelo corpo, mente, cultura e principalmente pela palavra. A palavra como um fio condutor da sua própria história, do seu próprio conhecimento da existência. A população, a comunidade, é expressa pela palavra Bantu.

² O nome genérico banto foi dado por Wilhelm H. Bleek em 1860 a um grupo de cerca de 2.000 línguas africanas que estudou [...]. Analisando essas línguas, Bleek chegou à conclusão que a palavra muNTU existia em quase todas elas significando a mesma coisa (gente, indivíduo, pessoa) e que nelas os vocábulos se dividiam em classes, diferenciadas em si por prefixos.

está sendo e se transformando” (Noguera, 2011, p. 146-47), a partir disso, se determinou que esse conjunto de línguas seria descrita como línguas Bantu.

Para Bruna Marques (2014, p.183) “os bantus constituem mais do que um grupo étnico, são na verdade um tronco linguístico, ou seja, um conjunto de povos falantes de idiomas que possuem uma origem em comum”, sendo assim, derivam de um ancestral em comum que é denominado como “protobantu”³.

No livro *África Bantu de 3500 a.C até o presente* (FORSHEY;GONZALES; SAIDI,2019, p.36) o termo “bantu” é descrito como sendo: “caracterizado com base em aspectos linguísticos, étnicos, culturais ou biológicos, dependendo do período, do lugar, da comunidade, das evidências e das perspectivas dos pesquisadores que investigam o passado Bantu”.

Usaremos neste trabalho o conceito ideológico de Cosmovisão Bantu que para o filósofo Eduardo Oliveira (2003, p.12) “na visão de mundo africana tudo está em tudo, isto é, tudo se complementa”, sua compreensão só é possível se estivermos intrinsecamente envolvido com tais culturais, para entender assim, sua filosofia e seu olhar para o mundo, a partir de suas experiências. É preciso salientar como descreve Tiganá Santana Neves Santos (2019, p.96) “compreender a cosmovisão de um povo é o alicerce para entender-lhe a cultura”.

A ancestralidade é o que estrutura a visão de mundo presente na história dos africanos e seus descendentes, sobretudo no que diz respeito às religiões. Sem o princípio de senioridade a organização social das comunidades de Terreiros estariam esfacelados. Sem a ancestralidade não haveria tradição. Sem tradição não haveria identidade. (OLIVEIRA, 2003, p. 13)

Nossa marca de memória desta Cosmovisão Bantu se perpetuou mesmo após quase quatro séculos de escravização forçada no continente africano e pindorâmico, ou seja, o que se encontra na diáspora do lado de cá do Atlântico é uma fração desta cosmovisão, que resistiu a partir do legado que construíram homens e mulheres por cinco séculos, sendo traduzidas, incorporadas ou ressignificadas, porém, jamais apagadas, grande parte deste legado seu deu através da oralidade que é uma marca das grandes sociedades africanas, principalmente as bantufônicas.

³ O termo “proto-bantu” se refere a uma comunidade linguística Bantu ancestral, cuja economia era essencialmente agrícola e que habitava, há cerca de 5.500 anos, as áreas fronteiriças atuais de Nigéria e Camarões[...] Sua diversidade é fruto de incontáveis migrações, encontros interculturais e do surgimento de novas ideias que, conjuntamente, contribuíram para o desenvolvimento da história do povo Bantu. (FORSHEY;GONZALES; SAIDI,2019, p.37)

Uma característica importante da sociedade Bantu, é a de aglutinar outros povos sem precisar utilizar da guerra para dominar e transformar culturalmente estas sociedades não-Bantu, a partir da sua hospitalidade.

É importante analisar a natureza dessas interações multi linguísticas e multiétnicas e por que os povos de origem não-Bantu adotaram as línguas e as culturas Bantu. Os povos de línguas não-Bantu tinham suas visões de mundo, com suas próprias histórias profundas, que moldavam suas práticas econômicas, instituições sociais e tradições culturais. ((FORSHEY;GONZALES; SAIDI,2019, p.38-39)

Para o etnólogo e filósofo malinês Amadou Hampâté Bâ (2010) a oralidade africana é descrita:

Quando falamos em tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apóie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca e ouvido, de mestre e discípulo, ao longo de séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer que são a memória viva da África. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.167)

A partir desta marca da memória, que neste trabalho iremos utilizar a conceituação narrativa do Mestre quilombola Antônio Bispo por escrituração⁴, que faz relação com a continuidade desta ancestralidade, sobretudo, passando a escrita para a forma oral e vice e versa e transmitindo para suas gerações seguintes.

Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens. Antes de colocar seus pensamentos no papel, o escritor ou o estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo os narra. Nada prova *a priori* que a escrita resulta em um relato mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração em geração.[...] O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168)

Sendo assim, a oralidade africana se torna uma fonte fundamental de conhecimento histórico, tendo importância singular de estar sempre em contato com todos os membros de sua comunidade para que este conhecimento seja passado de geração em geração.

⁴ Termo cunhado pelo mestre quilombola Antônio Bispo (1958), mais conhecido como Nego Bispo, que consiste em passar os saberes orais dos povos afropindorâmicos para o escrito e vice e versa, saberes estes que o mestre chama de saberes orgânicos (2015).

Ao traduzir o sentido de Ubuntu o filósofo Renato Noguera (2011-2012), o descreve como a partilha de saberes que sejam comuns para aqueles indivíduos, que estejam interagindo em comunidade, trabalhando para si e para os outros, e não sendo do feitio destas comunidades desumanizar outros seres. Ou seja, mesmo sofrendo opressão e tentativa de epistemicídio, as culturas africanas no Cruzo do Atlântico conseguiram sobreviver a partir do agir em comunidade.

Mesmo diante da afrodiáspora, as sociedades falantes de idiomas do tronco linguístico bantu compartilham a noção de que a comunidade possui três dimensões: Os ancestrais, os que estão vivos e os que ainda não nasceram. A ética deve levar em consideração as três dimensões. Se a realização de uma pessoa está sempre na interação com todas as outras pessoas. É indispensável levar em conta os ancestrais e os que estão por vir. No idioma swahili existe um princípio chamado kuumba, a palavra significa, literalmente, criatividade. O que, em termos de princípio, remete a capacidade de criar, inventar e usar toda nossa capacidade para deixar tudo que herdamos de nossos ancestrais – a comunidade, os bens, o meio ambiente e toda a cultura – mais belas, belos confortáveis e funcionando adequadamente para os que virão. (NOGUERA, 2011-2012, p. 148-149)

Somos seres constituídos por três princípios básicos, que agem e se interagem em conjunto (animais, vegetais e minerais), por seres visíveis e invisíveis, temos na palavra o nosso caminho mais fácil para a comunicação e transmissão de conhecimento do que para nós seja sagrado e profano. Diferentemente das cosmovisões ocidentais, tudo o que temos até hoje de conhecimento é parte integrante do passado e isso é indissociável para os africanos do continente e da diáspora.

O tempo, para os africanos, é o tempo dos antepassados. Tempo voltado para o passado, “idade de ouro” dos africanos. Tempo sagrado envolvendo o tempo presente; tempo dos mortos vivificando o tempo dos Homens [...]. O tempo africano é tempo dos ancestrais, seja no passado, seja no presente. (OLIVEIRA, 2003, p.14)

A cosmovisão Bantu expressa o sentido de comunidade/comunitarismo, como descreve Henrique Cunha Júnior (2010) sendo sua existência, definida pela existência de outras existências. “Eu, nós, existimos porque você e outros existem tem o sentido colaborativo da existência humana coletiva”(p.26) este é o princípio da filosofia Ubuntu.

2.2 – Cruzo Atlântico: Memórias Contínuas, Corpos e Confluências

Reina, Ginga, ê, Matamba
 vem ver a lua de Luanda nos guiar
 Reina, Ginga, ê, Matamba,
 Negra de Zambi
 Sua terra é o seu altar.
 (G.R.E.S Unidos de Vila Isabel, 2012.)

Imagem 1: Rota dos escravizados:



Fonte: ATLAS histórico escolar. Rio de Janeiro: MEC, 1996.

É dessas regiões descrita no mapa acima que foi trazida a maior parte dos escravizados para as Américas, principalmente para o Brasil, lá no continente africano, os povos Bantu, segundo Marques (2014) foram os primeiros a sofrer uma colonização muito violenta pelos portugueses uma opressão permitida pela Igreja Católica em nome do Papa Nicolau V, a partir do século XV como cita Antônio Bispo (2015) A bula “Romanus Pontifex”, Papa Nicolau V, 08 de janeiro de 1455:

Nós [...] Concedemos livre e ampla licença ao rei Afonso para invadir, perseguir, capturar, derrotar e submeter todos os sarracenos e quaisquer pagãos e outros inimigos de Cristo onde quer que estejam seus reinos [...] e propriedades e reduzi-los à escravidão perpétua e tomar para si e seus sucessores seus reinos [...] e propriedade. (BISPO apud SILVA, 2015, p.28)

Quando os portugueses chegaram, ao centro-ocidental e austral do continente africano, da bacia do Rio Congo até o Rio Cuanza, as sociedades Bantu já estavam estabelecidas em seus territórios com seus constituídos reinos e estados organizados e poderosos, reinos como os de Matamba, Ndongo, Luango, Ngoio e entre outros.

Segundo Nei Lopes (2008), Portugal só conseguiu ter influência sobre as terras africanas a partir da aceitação de um Rei africano que se converteu ao catolicismo se tornando assim, o primeiro bispo africano da Igreja Católica, no início do século XVI.

Sob esse novo manicongo, Portugal aprofunda insidiosamente sua influência no reino. A partir daí, o tráfico se generaliza, aumentam as guerras com os reinos vassallos, a luta de classe se acentua, a produtividade decresce assustadoramente. (LOPES, 2008, p.119)

Com o contato direto com o Reino Congo, Portugal viu ali um importante comércio, cada vez sua expansão se espalhavam por outros territórios, e se viu neste momento a oportunidade de se comercializar corpos negros como mão de obra escrava, a partir de sua doutrinação ecumênica de salvação daqueles povos não europeu, ou seja, como dito anteriormente, a escravização de africanos e africanas, foi tutelada pela Igreja, e com isso, se justificou a objetificação destes corpos, os europeus perceberam que precisavam “bem mais do que as riquezas do solo do Congo, era dos braços de seus filhos para trabalhar essas terras.” Com isso, era preciso semear a discórdia entre os reinos Bantu para que eles ficassem cada vez mais vulneráveis e fossem mais fácil de serem dominados e escravizados “os governadores das províncias, incitadas pelos portugueses, passam a capturar prisioneiros e vendê-los como escravos por conta própria, permitindo inclusive que os portugueses também o façam”. (Lopes, 2008, p.120)

Dos povos do Reino de Ndongo, Ngola e Jaga entre outros, podemos destacar o quimbundo⁵ e o quicongo⁶ que foram os grupos bantufônicos que mais deixaram heranças culturais em terras pindorâmicas aos serem escravizados.

⁵ Quimbundo s.m (1) A língua dos Ambundos. Bundo o termo é aplicado, também genericamente, às línguas por eles faladas, o quimbundo e o umbundo. Os ovimbundos localizam-se no planalto central e em parte sul do território ANGOLANO; e os ambundos, principalmente no noroeste do país. Essa localização determina outra denominação aplicada ao quimbundo e ao umbundo: este é referido como o “bundo do sul” e aquele, o “bundo de angola”. Novo dicionário banto do Brasil. Lopes, Nei. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

⁶ Quicongo s.m a língua dos CONGOS ou BACONGOS (NL). Do vernáculo Kikongo. K.E Laman (1964 b) distribui os falares bacongos por doze áreas linguísticas, a saber: a) zona central ou média do “Baixo Congo Belga”(hoje Zaire); b) domínio linguístico do sul; c) zona leste; d) territórios mais a leste e a sudeste; e) nordeste; f) norte; g) área do dialeto bembe; h) noroeste; i) área do dialeto vili, na costa oeste (este dialeto é falado pelos bavili e cabindas); j) área do dialeto kakongo; l) área do dialeto ndingi ou ndinzi; m) zona oeste. As formas faladas em cada uma dessas áreas ou zonas apresentam diferenças, inclusive lexicais, entre si. Novo dicionário banto do Brasil. Lopes, Nei. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

Nei Lopes (2008) fala sobre os erros que cometeram e continuam cometendo pesquisadores da historiografia oficial colonial e brasileira sobre os povos Bantu e suas relações com o continente pindorâmico.

Esses estudos sobre o negro brasileiro só viram as aparências; não souberam definir com clareza os conceitos de Banto e Sudanês; não mostraram os diversos contextos históricos em que esses Bantos vieram para o Brasil; não falaram das grandes civilizações florecidas nas partes meridional, central e oriente da África antes da chegada dos portugueses; não mencionaram a formidável obra de pilhagem e destruição que esses portugueses levaram a efeito em território africano. (LOPES, 2008, p.95)

Ao falarmos de tráfico negreiro, temos que ter um olhar afrocêntrico (2009), entendendo assim, que existiu sim a escravização e objetificação de corpos, porém, a mente do povo africano não foi aprisionada o que contribuiu para “a desterritorialização de símbolos, até então restritos às suas comunidades de origem”, dando assim, novos significados e significações “para seus hábitos, tradições culturais e costumes”. (MARQUES, 2014, p.188)

e isto gerou mais um preconceito contra os bantos: o de que em relação aos povos sudaneses, seus sistemas religiosos seriam muito frágeis, desestruturados, e no Brasil, suas bases seriam, tomadas de empréstimo da teogonia nagô e facilmente “engolidas” pelo catolicismo. Ora, mais uma vez a falta de olhar afrocêntrico não permitiu que escravizadores e intelectuais de mentalidade eurocêntrica percebessem a riqueza dos universos religiosos dos povos Mbundu, Ovimbundu e Bakongo. (MARQUES, 2014, p. 190)

Para os linguistas estes grupos citados foram os que mais deixaram marcas no português falado no país, ou como marca Gonzalez (1984) transformando este português colonial em “pretuguês” e assim distanciando-o do português falado em Portugal. Também vieram para cá outros povos do tronco sudanês como os yorubás, hauçás, minas, jejes, nagôs entre outros, mas neste trabalho iremos evidenciar e dar centralidade aos Bantu.

Segundo o “Inventário dos lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos escravizados no Brasil” (2013) os principais portos de chegadas de desembarque legal e ilegal de africanos escravizados foram; São Luis do Maranhão, Recife em Pernambuco, Salvador na Bahia, e quando há a troca da Capital colonial para o Rio de Janeiro o Complexo do Cais do Valongo vira o entreporto mais importante do tráfico negreiro e no Espírito Santo, com as mudanças de sistemas econômicos, como o ciclo do pau-brasil, açúcar e mineirais, também ocorrem migrações internas de africanos escravizados do nordeste do país para o sul do país, como as

Minas Gerais e interior do Rio de Janeiro e São Paulo como no caso da Região Cafeeira do Vale do Paraíba. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, foram escravizados para a colônia portuguesa, hoje Brasil, cerca de 4 milhões de homens, mulheres e crianças em mais de 9 mil navegações que realizaram os colonizadores europeus⁷, desses ¼ chegaram aos portos do Rio de Janeiro, quase um milhão de pessoas chegaram bem próximo do fim do tráfico negreiro, fora os estudos que contabilizam milhares de navegação ilegais que chegaram ao país na segunda metade do século 19.

Grande parte destes africanos escravizados cerca de 75% são de origem Bantu, negros e negras escravizados (as) que vinham da África Central-Austral, principalmente do Congo-Angola, formavam a maioria esmagadora, mesmo em épocas de maior tráfico de escravizados da África Oriental (Sudaneses), não chegavam a superar os números de Bantu desta região.

E é em consequência dessa forte presença de pessoas de origem ou descendência Bantu, que fazemos a reflexão acerca da visão de Gonzalez e o seu conceito de “pretuguês”, com os já a conceituação de escrituração, para assim, contrapor os saberes acadêmicos ou sintéticos de cosmovisão eurocristãos, como descreve Nego Bispo em *Colonização, Quilombos, Modos e Significados* (2015):

Falo da tentativa de dismantelamento e de substituição compulsória dos saberes tradicionais, transmitidos oralmente de geração em geração, por meio da imposição dos saberes acadêmicos transferidos através da linguagem escrita. (Bispo, 2015, p. 52)

Em sua biografia escrita por Alex Ratts (2006), Beatriz Nascimento descreve que o principal documento que registra as travessias que homens e mulheres africanos e afrodiáspóricos exerceram em quatro séculos, sejam elas forçadas ou não, estão grifadas nos corpos, “Não somente o corpo como aparência – cor da pele, textura do cabelo, feições do rosto – pelas quais negras e negros são identificados e discriminados”(p.68), o corpo guarda memórias de dores e de alegrias, os nossos atravessamentos com esta cidade nascem, especialmente, a partir do posicionamento do nosso corpo em contato com os espaços e outras sociedades aqui em Pindorama.

⁷ Ver Mais em: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Brasil: 500 anos de povoamento. Rio de Janeiro, 2000. acessado em 12/07/2021 <
<https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/negros.html> >

Esse corpo negro ainda que parado para falar ou fixado em fotografia enuncia sentidos. Na memória corporal ou na difícil construção da cidadania, a linha do corpo negro continua desenhando o espaço. Fio da memória. Fio da identidade. Espelho que nos indaga. Da cabeça aos pés, repleta de signos, a imagem no espelho fala ao corpo que desenha o espaço. A todo lugar e momento os dois fazem perguntas que tão cedo irão se calar. (RATTS, 2006, p. 69)

A memória corpórea é ao mesmo tempo individual e coletiva para o povo preto, pois mesmo não tendo passado em vida pela escravização, somos frutos do que a Historiadora Maria Beatriz Nascimento (2018) denomina por continuidade histórica, uma identidade coletiva enraizada na ancestralidade negra, como as organizações quilombolas, uma continuidade definida, pelos traços culturais e pelos valores civilizatórios que atravessaram séculos.

Em *A Categoria Política Cultural de Amefricanidade* a socióloga Lélia Gonzalez (1988) diz: “essas e muitas outras marcas que evidenciaram a presença negra na construção cultural do continente americano” (p. 70-71), que embora até hoje, haja essa tentativa de apagamento desta influência, sobretudo na linguagem oral, o legado Bantuístico nos dias atuais é marginalizado principalmente pela educação euro-cristã, que impõe desde a colonização sua cultura contra os povos afrodiáspóricos, é dentro do ensino escolástico que vai se determinar o ensino aprendizagem da norma culta padrão da gramática portuguesa.

Dentro desses espaços de ensino se obriga incisivamente desde cedo todas as crianças a se encaixarem em um “molde” linguístico eurocêntrico, na tentativa de aprender a “falar corretamente”. Esta imposição é uma das formas de apagamento cultural promovido pelos colonizadores contra os africanos e as africanas que foram escravizados nas Américas.

Para Lélia Gonzalez existe uma invisibilidade da influência negra em nossa forma de linguagem e que não são trabalhadas em nossa sociedade, principalmente na educação:

Ou seja aquilo que eu chamo de “pretoguês” e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamavam os escravos africanos de “pretos”, e de “crioulos” os nascidos no Brasil. [...] O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes (como o l ou o r, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórica-cultural do continente como um todo. (GONZALEZ, 1984, p.70)

Esta marca idiomática que a autora aborda, se refere à influência dos povos Bantu nos nossos falares sociais, estas influências vem dos povos da região do Kongo-Angola, que foram os primeiros povos escravizados pelos europeus e trazidos como mercadorias para as colônias portuguesas no Atlântico pindorâmico nas primeiras décadas do séc. XVI. Para Henrique Cunha Júnior (2010) esta marca simboliza muito mais do que uma linguagem, é um modo de ser e viver; “na organização de uma filosofia do ser humano, da coletividade humana e da relação desses seres com a natureza e o universo” (p.26). Para o linguista Gabriel Nascimento (2019), em seu livro *Racismo Linguístico – Os subterrâneos da linguagem e do racismo*:

É preciso que haja o devir do mundo, protagonizado pela linguagem como espaço de emancipação e hegemonia dos grupos historicamente marginalizados, tendo como mote a raça e sua desracialização discursiva, material, social e linguística dos nossos corpos. (NASCIMENTO, 2019, p.36)

Para Gonzalez (1984), esses saberes são “memória” e “consciência”, a primeira sendo inclusiva e a segunda excludente, ao ponto que para a sociedade colonialista estes saberes da memória dos povos afros são tidos como não-saberes acadêmicos. A autora descreve “consciência” como uma ideologia do apagamento da memória dos povos Amefricanos.

Esta “consciência” é a construção do saber eurocristão, que subjuga os saberes dos povos tradicionalistas como o são os saberes afropindorâmicos⁸. Dentro das escolas de ensino no modo euro-cristão, estes saberes tradicionais não são aceitos ou sofrem bastante rejeição por parte da comunidade escolar, que termina quais são os valores culturais mais importantes a serem oferecidos em forma de educação escolar.

Em *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista* (2019), Abdias Nascimento traz uma visão aproximada do que estabelece Lélia Gonzalez e completa:

Em nosso país, a elite dominante sempre desenvolveu esforços para evitar ou impedir que o negro brasileiro, após a chamada abolição, pudesse assumir suas raízes étnicas, históricas e culturais, dessa forma seccionando-o do seu tronco familiar africano (NASCIMENTO, 2019, p.237).

Somos obrigados por lei a estar inseridos num espaço de educação formal dos 6 anos até os 17 anos. Quando levamos estes saberes orgânicos dos povos

⁸ Afro vem dos povos afrikano + Pindorama (região ou território das palmeiras) = Afropindorama. Nego Bispo (2015)

afropindorâmicos para dentro dos espaços de saberes sintéticos (Escolas e Universidades), existe ali, quase sempre, uma sobreposição do segundo contra o primeiro.

E são essas sobreposições, que configuram para o povo preto na ausência de representatividade de uma educação africana e afrodiaspórica nestes espaços de ensino, e/ou no silenciamento dos seus saberes, ocasionando assim uma intensa evasão educacional, que ocorre a partir do momento em que não nos adequamos aos “moldes” educacionais eurocristãos ou então existe ali uma ruptura com as memórias históricas dos seus ancestrais.

Estas disputas para Antônio Bispo são classificadas como *Confluência versus Transfluência* (2015):

Confluência é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que a junta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas.

Transfluência é a lei que rege as relações de transformação dos elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se mistura se ajunta. Por assim ser, a transfluência rege também os processos de mobilização proveniente do pensamento monista do povo monoteísta. (SANTOS, 2015, p. 89)

É com essas leis que o mestre Bispo nos traz a reflexão sobre como se dá a opressão que este tipo de educação escolástica eurocristã, exerce sobre os povos afropindorâmicos que têm acesso aos saberes sintéticos que transfluem, quando entram em contato com as visões de saberes orgânicos que confluem.

O processo de escolarização até a entrada do negro nos espaços de ensino é uma das marcas determinantes para a consolidação das estruturas sociais e econômicas da branquitude. É só a partir de uma ineficiência de mão de obra industrial que se dá a abertura para a escolarização do negro, e esta abertura se dá também no intuito de continuidade do apagamento dos valores culturais das populações negras, ou seja, não bastou o domínio colonial por mais de três séculos, esta dominação se estendeu historicamente nos séculos seguintes e até os dias de hoje, sendo a nova estratégia da elite impor uma educação técnica voltada para industrialização dentro do modo educacional euro-cristão.

Como descreve Bispo (2015);

Primeiro ofereceram aos povos tradicionais a alfabetização como forma de desqualificar os saberes tradicionais das mestras e mestres de ofício. Tanto é que a escolarização que lhes foi ofertada veio totalmente descontextualizada dos modos de vida dessas populações, tendo finalidade promover um amplo e acelerado processo de êxodo rural e, assim, atender à necessidade de absorção do lixo tecnológico da Segunda Guerra Mundial. Ao mesmo tempo em que o êxodo rural também atendia a demanda por mão de obra nos grandes centros urbanos, esvaziando os territórios tradicionais. (SANTOS, 2015, p.53)

Um das formas utilizadas pela elite brasileira para apagar a marca da memória dos descendentes de africanos na diáspora é a substituição ou a inferiorização dos seus saberes orgânicos, ou seja, passa a existir uma desvalorização destes saberes (de forma inconsciente), em detrimento disso, é que a sociedade passa a privilegiar os saberes sintéticos, passando assim, a buscar acesso nos espaços escolásticos, esse movimento se dá a partir da universalização dos espaços de ensino no país.

Este apagamento intelectual busca retirar a produção econômica das mãos dos artesãos da terra, passando a oferecer um ensino técnico que irá produzir mão de obra desqualificada nos centros urbanos, promovendo assim um controle sobre estas pessoas, essa evasão forçada de pessoas de suas comunidades e de culturas tradicionais, será abordada mais à frente, pois o modo operante da branquitude se repete em várias épocas diferentes.

3 - KILOBOS, MEMÓRIA CONTÍNUA E ESCOLA DE SAMBA

3.1- Raízes Ancestrais: Organizações Quilombistas.

Ecoou, novamente o atabaque de Palmares
 Ressou, é canto, é dança, é festa, é liberdade
 Salve a força da cor guerreira
 Herdeiros de Zumbi
 (Unidos da Tijuca, 1996)

Para entender como o Kilombo na grafia Bantu, sendo sua forma aportuguesada se escreve Quilombo com “Q”, chegaram a colônia portuguesa, retornamos ao processo citado por Nei Lopes (2008) e Bruna Marques (2014) sobre a invasão portuguesa ao continente africano, com a escravização desses povos, suas culturas também foram transportadas para o continente pindorâmico precisando assim, serem reterritorializadas.

Kabengele Munanga em seu artigo *Origem e Histórico do Quilombo na África* (1996), descreve Kilombo como sendo uma instituição sócio-política e militar que foi acumulada através de contato com outros as sociedades no continente africano, que adotaram o Bantu como identidade, pelas migrações em busca de novos territórios e alianças com outros sociedades não-Bantu.

Coincidentalmente, a formação da instituição Kilombo no continente africano, especificamente na área cultural bantu, aconteceu também nos séculos XVI e XVII. O quilombo africano, no seu processo de amadurecimento, tornou-se uma instituição política e militar trans étnica, centralizada, formada por sujeitos masculinos submetidos. (MUNANGA, 1996, p.63)

E o autor segue “pelo conteúdo, o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruídos pelos escravizados” (p.63), sendo um projeto de resistência contra a estrutura opressora e escravocrata, para Abdias do Nascimento (2019) “os quilombos resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativeiro e da organização de uma sociedade livre.” (p.281)

Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei erguem-se os quilombos revelados que conhecemos. Porém, tanto os permitidos quanto os “ilegais” foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrado uma prática de libertação e assumindo um comando da própria história. (NASCIMENTO, 2019, p.281 – 282)

São estas organizações que se movimentaram e se movimentam contra o sistema opressor ao longo dos séculos, Abdias Nascimento denomina de Quilombismo, por suas estratégias e táticas de sobrevivências passando de geração em geração através da História Oral o valor da coletividade africana.

Para o historiador Clóvis Moura em seu livro *Os Quilombos E A Rebelião Negra* (1987), os Kilombos eram fortes organizações que vão ao contrário das visões acadêmicas eurocentristas que os descrevem como espaços de fugas de negros escravizados. No entendimento do autor, Kilombo vai além do que a historiografia acadêmica subentende, os Kilombos “não eram um conglomerado de negros bárbaros”, (1987, p.34) os quilombolas tinha total consciência do que estavam fazendo quando estes se evadiam das fazendas, até se compreende que havia negros libertos, que buscavam se organizar nos Kilombos.

Os quilombos, quando cresciam por uma série de circunstâncias favoráveis, como, por exemplo, isolamento maior, melhor fertilidade do solo, possibilidade de recrutar novos membros para o grupo entre a população escrava, etc., tinham de se organizar de forma sistemática, criando uma estrutura para a comunidade.[...] No início, quando o quilombo era pequeno e apenas se iniciava, havia necessidade de uma vida predatória para sua subsistência e continuidade. No entanto, à medida que ele crescia, procurava organizar-se internamente para poder pôr em funcionamento os grupos populacionais do reduto. Com isso, tinham de surgir formas de governo, religião, propriedade, família e especialmente economia. (MOURA, 1987, p.34)

São estes saberes orgânicos que ficaram marcados nas escrivências dos povos africanos e afrodiaspóricos em nosso território, como nos casos, dos Kilombos⁹ séc. XVI ao XIX, o movimento dos quilombos foram organizados no país inteiro de norte a sul em todo período colonial existiram e reexistiram diversos quilombos, como o Malunguinho em Recife, o de Manuel Congo e Maria Conga no interior Fluminense do Estado do Rio de Janeiro, entre outros quilombos que se organizaram próximo aos centros urbanos da então capital da província.

A partir das leituras citadas sobre o que se entende por quilombo, concordamos com a historiadora e quilombista Beatriz Nascimento (2018) que este olhar sobre os “novos quilombos”, “hoje não pode ser entendido historicamente como esse quilombo de ontem” (p.137).

Beatriz explica:

⁹ Quilombo s.m Do quimbundo Kilombo, acampamento, arraial, povoação, povoado; capital; união; exército. Novo dicionário banto do Brasil. Lopes, Nei. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas,2012.

O quilombo de hoje significa muito mais uma consciência, uma ideologia realmente, uma consciência de que você é um homem, que você é capaz de empreender coisas capazes de serem aceitas, viver e ser aceito dentro de uma sociedade, é isso que é fundamental. (NASCIMENTO, 2018, p.137)

A continuidade histórica deste movimento quilombista permaneceu através das festas afro-religiosas como as Congadas e Reisados, modificando assim, o catolicismo europeu, proposta que já vinha desde o continente africano ao entrarem em contato com os colonizadores portugueses, dos Zungus ou Terreiros, dos préstitos carnavalescos como dos Cucumbis no séc. XIX, dos Blocos, Ranchos e Cordões do séc. XX, dos ritmos como o Batuque, o Maracatu, o Jongo, a Umbigada, o Coco e o Maxixe, a formação das favelas no centro e subúrbios do Rio de Janeiro, até a fundação das primeiras Escolas de Samba na segunda década do século passado.

Para Beatriz Nascimento (2018) as cosmogonias africanas eram, “neste contexto a quimbanda, e a macumba, o caxambu, o candomblé e as festas eram formas de enfrentamento à ordem escravocrata (sociedades secretas e terreiros)” (p.369), todos estes e muitos outros são exemplos dessa marca da memória cultural, que perdura nos corpos pretos que foram preenchidos pela marca da memória ancestral e está presente na Cosmovisão Bantu e que hoje podemos compreender como Kilombos modernos.

E que servem para a manutenção dos referenciais das oralidades destes grupos que perduram até os dias atuais, são estas organizações que a historiadora Beatriz Nascimento irá chamar de “Novos Quilombos”.

O quilombo é um avanço, é produzir ou reproduzir um momento de paz. Quilombo é um guerreiro quando precisa ser um guerreiro. E também é o recuo se a luta não é necessária, é uma sapiência, uma sabedoria. A continuidade de vida, o ato de criar um momento feliz, mesmo quando o inimigo é poderoso, e mesmo quando ele quer matar você. A resistência. Uma possibilidade nos tempos de destruição. (NASCIMENTO, 2018, p.190)

A autora traz a compreensão de que o conceito de quilombo não é um lugar de refúgio apenas para os homens e as mulheres descontentes de sua situação de cativos, e sim por sua consciência, diferente da consciência eurocêntrica abordada anterior por Lélia Gonzalez, essa consciência descrita por Beatriz Nascimento, tem o sentido de memória africana ou africanas, dando significado para os corpos negros na diáspora de organização, de ter sua autonomia enquanto seres raciais e culturais ao modo africano em diáspora de enxergar essas relações, e que sempre foram massacradas e anuladas pelo colonialismo.

Então, fundamentalmente, o quilombo é uma organização social que foi paralela durante todo o período da escravização. E mais importante ainda,

sendo essa uma organização social ela projetou no século XX como uma forma de vida do que perdura até hoje. (NASCIMENTO, 2018, p. 129)

Para Beatriz Nascimento (2018), a nossa sociedade brasileira em geral, passou e passa por uma amnésia, que tem reflexos até os dias atuais, esta é ocasionada historicamente pelo colonialismo e pela elite branca acadêmica brasileira. A autora apresenta esta amnésia como consequência de um desaparecimento histórico destes quilombos através das narrativas construídas pelos negros, o que se sabe pelas fontes eurocristãs como no caso da polícia, é que a partir da abolição da escravatura em 1888, sendo os negros libertos, não era preciso mais fugas, nem organização de luta, pois a partir deste momento juridicamente, todos teriam os mesmos direitos sociais.

Gabriel Nascimento (2019) corrobora com a visão de Beatriz e descreve Kilombos a partir de uma invisibilidade de uma narrativa social do histórico dos Kilombos:

Quilombos, como a grande constituição política contra a escravidão, gerando comunidades afro-brasileiras autônomas, com códigos e atuações políticas em torno de afrocentricidade, fazendo perdurar por séculos uma linguagem negra combativa (NASCIMENTO, 2019, p.90)

Com a abolição, se compreende pela narrativa historiográfica eurocristã que estes homens e estas mulheres não precisassem mais se organizar, ou seja, trazem a narrativa de que os Kilombos só serviram neste período como instrumento de combate contra a opressão colonial ou como local de negros fugitivos, após isto, passa a vigorar na visão do opressor uma certa harmonização sociorracial, com o povo preto sendo inserido na sociedade brasileira, o que irá ocasionar a amnésia histórica que Beatriz aborda.

Se entendemos o quilombo como história do negro, você tem que ver que dentro da perspectiva de continuidade histórica que sempre existe, a história não pode se acabar a partir do momento que a repressão acaba então se entende o quilombo como uma sociedade de negros você não pode, de repente porque deixaram reprimir o quilombo, em nível de repressão armada, como foi séculos passados, que isso tenha desaparecido. Quer dizer, se os homens negros, desde o século XVI, se reúnem nesse tipo de organização eles devem se reunir ainda hoje dentro desse tipo de organização. (NASCIMENTO, 2018, p.197)

Mas, apesar de toda opressão sofrida por quase quatro séculos, esta memória ancestral resistiu com e para o povo preto. Mesmo sofrendo todo tipo escamoteamento, essa herança ancestral que foi forjada pelos Kilombos, permanece ideologicamente em outros tipos de organizações, que se estabelecem a partir da marca da memória oral, nessa busca por união e redescobrimto de sua história.

A falta de uma linguagem que a gente possa botar para fora e ao mesmo tempo que procurar ter os ganhos sociais dentro dessa sociedade, aí vem o problema econômico, ao mesmo tempo em busca dos bens sociais de uma maneira ou de outra, mas antes desses bens sociais, a gente luta por esse processo nosso de se entender realmente como pessoas, como homens. E isso o quilombo pode ser um dado disso, na medida que ele foi uma coisa muito forte, um agrupamento muito forte, uma história muito forte que o negro criou independente, sozinho independente do homem branco. (NASCIMENTO, 2018, p. 138)

É através dessa busca pela união que os corpos pretos vão criar organizações sociorraciais para proteger esta marca de memória, e encontrando sempre um jeito de passar de geração em geração, para que os ancestrais sejam sempre lembrados, que o sagrado da natureza esteja sempre em contato com os povos da terra, que essa confluência não se finde, apesar de toda opressão sofrida antes e depois da abolição.

O desaparecimento desses espaços na historiografia oficial não quer dizer que deixaram de existir. Para Beatriz Nascimento (2018), “a história do povo negro só é vista como tal se tiver sido marcada por acontecimentos significantes da História da civilização ocidental” (p.274).

E a autora segue:

O risco maior de tal procedimento de historiadores desta parte do mundo repousa na ruptura da identidade dos negros e seus descendentes, tanto em relação ao seu passado africano quanto à sua trajetória na própria história dos países em que foram alocados após o tráfico negreiro. (NASCIMENTO, 2018, p.274)

Estes novos Kilombos que vão surgir no pós abolição nascem no Rio de Janeiro, em localidades que outrora eram quilombos e que são terras ocupadas por famílias negras às margens dos grandes centros urbanos da Cidade Maravilhosa, são nessas comunidades denominadas de Favelas¹⁰ ou em periferias rurais que se dará continuidade ao movimento da ideologia do Kilombo, no caso dessas organizações Kilombolas. São nestes territórios ocupados pela população negra, que nasceram os Grêmio Recreativo Escola de Samba, com o intuito de união e de preservação das culturas africanas e diaspóricas, como o samba, o jongo e o candomblé.

¹⁰ É conhecido que o território de Canudos onde Antônio Conselheiro e seus seguidores se estabeleceram fora um quilombo no passado, e assim como a continuidade étnica desses grupos era negra, índia e mestiça. O último foco de resistência que caía nas mãos das tropas governamentais era uma colina que se chamava *favela*. Este nome posteriormente veio designar todas as áreas de assentamento social nos morros do Rio de Janeiro. (Nascimento, 2018, p.218-219)

3.2 – Os Kilombos Escolas de Samba: A chama não se apagou, nem se apagará

“A escola de samba é um quilombo em festa, e a comunidade da favela que está nas ruas.” (Nascimento, 2018, p.190)

Para Azoilda Loretto Trindade (2004), “o terreiro tem o papel importantíssimo de resgatar a Mãe África”¹¹, e é a partir dos Valores Civilizatórios Afro-brasileiros, que se dará a construção dos novos quilombos na cidade do Rio de Janeiro, como conceituaremos – os Kilombos escolas de samba.

E é esse território representado pelo círculo que vai reaparecer em várias atividades, de cunho religioso e também no espaço lúdico. Essa mesma roda está presente na capoeira, no jongo, no tambor de crioula, na gira da umbanda e samba. (TRINDADE, 2004.)

Estes territórios, que vão além da chamada Pequena África de Tia Ciata e da confluência dos migrantes Baianos e de outros estados nordestinos que vieram para cá no período pré e pós abolição, e estão na geografia das marcas negras como “os quilombos do Rio de Janeiro (Gamboa e Catumbi) recebem grande quantidade de escravos e livres baianos que mesclam suas formas culturais (nagô) com os bantos do Rio de Janeiro”, Nascimento (2018).

O etnólogo Wallace Lopes Silva (2014 e 2020), tece críticas acerca do que nos propõem as literaturas sobre os autores do século XX que escreveram sobre samba e escolas de samba, ao descrever esta região como sendo única e exclusiva tendo assim recebido influência dos descendentes dos povos Yorubá. É como se buscasse ali a existência de um marco original para tal movimento, o nascimento do samba, sem entender que estes também se confluíram com povos descendentes de outras nações e origens. A este movimento de múltiplas redes negras de sociabilidade e territorialidade, Silva (2014) vai chamar de Praças Negras¹².

Para analisar como a questão das origens - entendida como momento fundador que delimitaria um núcleo identitário perene - pensamos na música popular brasileira, pois podemos nos concentrar basicamente em duas grandes correntes historiográficas: a primeira que diz respeito à discussão quanto à “busca das origens”, ou seja, a raiz da “autêntica” música popular brasileira e a segunda corrente historiográfica, que procura criticar a própria questão da origem, sublinhando os diversos vetores formativos da

¹¹ ver mais <<http://www.acordacultura.org.br/oprojeto>> acessado em: 30 de out. de 2020.

¹² Movimentos múltiplos, fluidos, móveis, flexíveis, elos de afetividade e que possui uma dinâmica própria de resistência durante o cenário do pós-abolição. “Praças Negras”: Territórios e fronteiras nas margens da “Pequena África” de Tia Ciata (1890 – 1930). Wallace Lopes Silva. Dissertação(Mestrado) - CEFET, 2014.

musicalidade brasileira, sem necessariamente o mais autêntico. (NOGUERA E SILVA, 2015, p.25)

Nei Lopes (2008) descreve esta narrativa acadêmica como “equivocadas e preconceituosas”, ao negarem a importância cultural Bantu para a formação da nossa sociedade, se negam e mascaram a verdadeira história que tem sido invisibilizada. Estes autores colocam as cosmogonias Bantu como sendo inferiores, em comparação com outras nações africanas, Nei Lopes cita trabalhos como os de Sílvio Romero (1953), Raymundo Nina Rodrigues (1977), Afrânio Peixoto (1980). Além de Edison Carneiro em Quilombo dos Palmares (1958), obra esta que deprecia os povos bantus ao citar a religiosidade desses povos nos quilombos como “pobreza mística” (p.59).

Autores como Carneiro, que sempre buscaram em seus estudos um puritanismo religioso nas nações negras, tratando como pobres e inferiores as que de alguma forma sincretizam com outras culturas, rebaixando-as ao folclorismo de forma que seja menos religião que as outras de matrizes africanas. Este livro de Carneiro (1958)¹³ foi base referencial para a construção de enredos como temática africana e diaspórica a partir da década 1960, além do clássico Casa Grande e Senzala de Gilberto Freyre (1933)¹⁴.

A macumba seria um legado banto, uma espécie de denominação afroreligiosa que sucumbiu à intolerância religiosa. Essa prática foi descrita nos primeiros estudos sobre cultos afro-brasileiros, em especial por Nina Rodrigues e Arthur Ramos, como “inferior” em relação ao candomblé do grupo nagô (iorubá). (ALEXANDRE, 2021, p. 59)

Segundo a jornalista paulista e pesquisadora negra Claudia Alexandre (2021) “estudos posteriores ao de Ramos demonstraram que, na Bahia, a influência dos bantos no Candomblé jeje-nagô já se apresentava como um Candomblé de Caboclo, com influência ameríndias” (p.62). Ou seja, por mais que se quisesse manter puro a "Cosmovisão Bantu" ou qualquer outra cosmovisão africanas, se tornaria impossível, pois a ideologia colonialista era de apagamento, a para isso os escravizados de todas as nações eram misturados, para que não houvesse está continuidade coletiva em volta de uma única etnia.

¹³ O livro de Edison Carneiro foi referencial para a construção narrativa do enredo da GRES Acadêmicos do Salgueiro em 1960.

¹⁴ E Casa Grande & Senzala, foi título de enredo na GRES Unidos da Tijuca 1961 e GRES Estação Primeira de Mangueira 1962.

Negar a presença Bantu e suas contribuições, contribuições essas que não foram poucas e muito menos inferiores nestes cinco séculos nas culturas brasileiras é apagar a história e o legado dos primeiros povos africanos escravizados na colônia portuguesa no lado de cá o Atlântico, e dizer que se perdeu totalmente essa influência e continuar assassinando estes corpos e estas memórias ancestrais, basta um olhar mais afrocentrado para nossa sociedade que veremos as contribuições dos povos Bantu não só na linguagem. É muito mais importante entender que por serem sociedades que confluem, que se permitiu assim, adentrar em outras cosmogonias, Oliveira (2003), entende que existem contribuições Bantu nos outros candomblé e não ao contrário, a julgar pelo próprio nome que se deu para a religião que é um denominação linguística Bantu.

Esta marca da memória dos novos Kilombos é uma continuidade da necessidade dos corpos negros em se organizarem enquanto seres que partilham a partir da corporeidade, religiosidade, ludicidade, cooperatividade, musicalidade, circularidade, memória, oralidade, energia vital e ancestralidade, sendo estes símbolos que compõem Os Valores Civilizatórios Afro-brasileiros (2004).

É com eles que os povos da África Central e Austral se organizavam no Continente Africano, e que foi transportado para a diáspora nos corpos negros escravizados e que vai ser a fortaleza ancestral para a construção das Escolas de Samba.

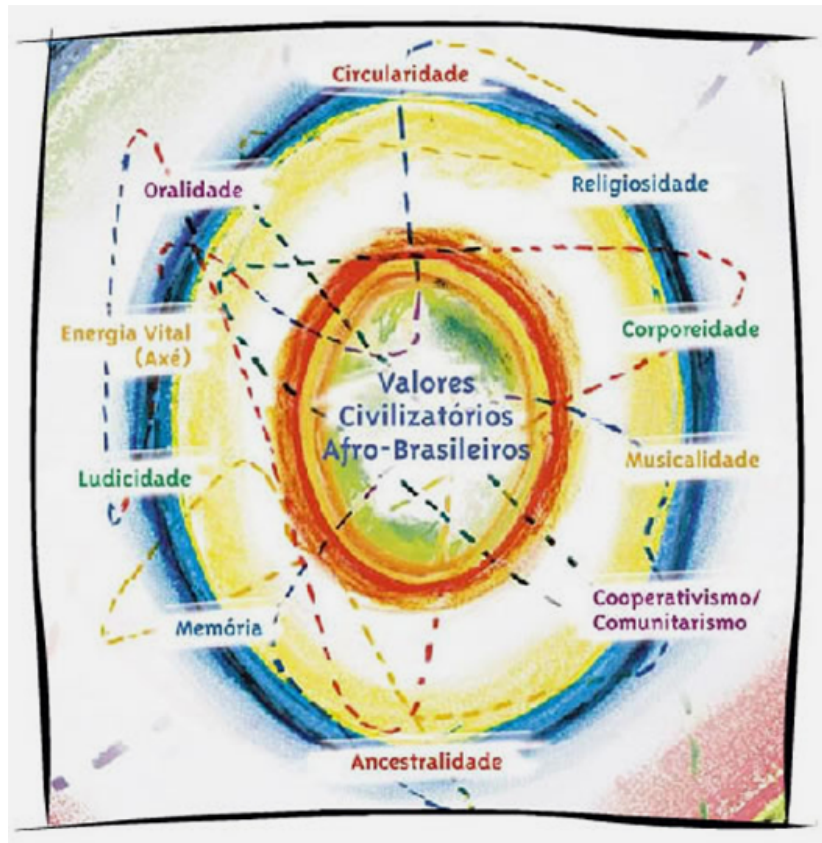


Imagem 2 - Mandala dos valores civilizatórios afro-brasileiros - Azoilda Loretto Trindade.

4. INFLUÊNCIA BANTU NA ORIGEM E TRADIÇÃO DOS KILOMBOS ESCOLAS DE SAMBA

Aos inkices peço proteção

Sou Bantu, quilombola, amor e devoção

Imperiano segue na fé

A nossa força vem do candomblé.

(A.C.S e E. G.R.E.S Novo Império, 2016)

4.1 Samba Bantu Carioca – Encruzas para a confirmação dos Kilombos Escolas de Samba

Na subida do quilombo o povo se diverte, o samba de boteco em boteco torna a vida menos cruel. Ali pode-se pensar como um homem livre, pode-se plantar porque a terra dá o alimento e principalmente os vegetais do Candomblé. (NASCIMENTO, 2019, p.191)

Nei Lopes (2008) ao citar o linguista e historiador, que nasceu no Congo Théophile Obenga (1984) que ressalta e descreve a importância da cultura bantu através da manifestação artísticas:

Tudo é arte; arte de falar, de cantar, de cozinhar bem; arte de cumprir bem os rituais, as cerimônias, as festas; arte de tocar bem o tambor de esculpir bem as imagens dos ancestrais; arte de saber se pentear, maquiar, vestir, andar, rir etc. (LOPES, 2008, Apud, OBENGA, 1984, p.154)

Obenga que é um grande defensor da perspectiva africana que investiga a sua herança africana em todo mundo, nas páginas seguintes segue descrevendo que os Bantu sempre honraram e prestigiam a arte e o saber sobre ela, seus escultores, seus músicos, seus contadores de histórias, seus dançarinos (Lopes apud Obenga, 2008-1984, p.157), tudo em comunidade, pois não existe a arte individualizada, nem o conhecimento sendo construído por uma só pessoa como é visto no ocidente ao contrário do que já foi descrito neste trabalho como filosofia Ubuntu.

Segundo Claudia Alexandre (2021) citando Kazadi wa Mukuna (1978) que fez um estudo importante sobre a presença africana na música brasileira e concluiu que dois grandes grupos ou famílias foram transplantados para o Atlântico do lado de cá.

Mukuna afirma que elementos musicais banto, oriundos da região Zaire-Angola, seriam detectáveis na música popular brasileira por meio de padrões rítmicos e diversos instrumentos musicais. Entre os instrumentos musicais que permanecem na nossa música estaria o agogô, usado nas escolas de samba e em terreiros de Candomblé, herança dos ashantis de Gana [...] A cuíca, que é encontrada na África em uma área restrita e com funções diferentes das usadas no

Brasil, geralmente nas escolas de samba. (Mukuna, 1978, p.10 apud, Alexandre, 2021, p.47)

É a partir dos elementos narrados que se vão dar regulamentação e sustentação aos Kilombos Escolas de Samba a se organizarem enquanto espaços de Unidade Cultural (Diop, 2014) na diáspora africana e nas diversas Praças Negras da Cidade do Rio de Janeiro por todo o século XX.

Para Muniz Sodré no clássico Samba, O Dono do Corpo (1998) “O samba é ao mesmo tempo um movimento de continuidade e afirmação de valores culturais negros” (p.56). O tripé tradicional dos Kilombos escolas de samba são; os terreiros (Religioso e Ancestral), os blocos ou ranchos (Lúdico e Cooperativo) e as rodas de samba¹⁵ (Musicalidade e Oralidade), são nestes espaços que se confluem a ideologia quilombista, com fundamento na (Energia Vital) em seus cânticos sempre organizados em (Círculo), são estas as marcas da (Memória), que nem o açoite nos (Corpos) e nem a marginalização conseguiram apagar, não sendo construções culturais apenas dos povos e sociedades Bantu, mas sim, das sociedades africanas em geral.

Como já falado, estas marcas da memória perduram através da oralidade, e é o que vai diferenciar a construção histórica cultural dos corpos negros na sociedade brasileira, dentro de uma literatura oral, seja, nos pontos de macumba, ou nas canções da Congada, Umbigada, Jongo, Lundu, Caxambu, Vissungos, Maracatu, Capoeira, Samba de Roda ou Samba de Enredo e outras tantas manifestações culturais negras no período colonial e pós-colonial.

Para o Sambista e Intelectual do Samba Antônio Candeia Filho e o Professor Isnard Araújo (1978) ao escreverem o livro Escola de Samba, Árvore que esqueceu a Raiz, estas foram às raízes que ligaram as gerações negras as suas ancestralidades culturais:

Os cultos do candomblé dão sentido à vida e amenizam o sofrimento de um mundo incerto. O candomblé penetrou no povo brasileiro criando valores estéticos (artísticos), utilizando o canto acompanhado dos atabaques, agogôs, cabaças e outros instrumentos de percussão, as danças características, as vestimentas próprias dos participantes, a grande aglomeração de espectadores. Tudo se combina para proporcionar prazer e tensão emotiva. Geralmente aquelas pessoas que participavam das reuniões de culto-afro-brasileiro se integravam às manifestações ligadas às Escolas de

¹⁵ realizadas com a finalidade de divertimento ou recreação [...] Essas reuniões eram constantes e periódicas contribuíram de forma eficiente para o fortalecimento das bases para a criação das Escolas de samba. (Candeia e Isnard, 1978).

Samba, Blocos e Ranchos. Os divertimentos daqueles que partilhavam das sessões religiosas eram os blocos e as Escolas de Samba, pela identificação que existe e também pelo padrão socioeconômico que representam, mantendo-se a autonomia de cada uma delas. (CANDEIA E ISNARD, 1978, p.6)

Assim como os quilombos do passado, essas novas organizações se estabelecem fundamentalmente pela partilha da memória ancestral dentro de nossas cosmogonias africanas, o que explicaria a importância das matriarcas dentro desses espaços, sobretudo se for analisar a participação das mulheres em uma sociedade euro-cristã, que é transfluente, ou seja, as sociedades eurocêntricas prioriza o gênero masculino que se sobrepõe e anula o gênero feminino de seus códigos tradicionais e da sua raiz de formação cristã monoteísta “Em nome do pai, do filho e do espírito santo”, a santíssima trindade do pensamento filosófico ocidental.

Já para as sociedades africanas e afro-diaspóricas, as mulheres negras ganham papel de destaque como é no caso da formação e fundação dos Kilombos Escolas de Samba, e até hoje tem sua importância nas figuras das Baianas, da Porta Bandeira e em outros cargos de importância dentro das agremiações.

Para a Filósofa Mulherista Katiúscia Ribeiro (2020)¹⁶ No artigo Mulheres Negras e a força matricomunitária, expressa bem esta visão do poder que exercem as mulheres negras desde o continente africano.

O poder do feminino nas tradições africanas é milenar -e essas relações de pertencimento estão envoltas por valores ancestrais e sociais, pois os poderes de gestação não são somente para gerar a vida, mas estão também nas forças dinâmicas e propulsoras que movem as relações de todo um processo comum, que organiza e propõe perspectivas de interrelações grupais. Essas dinâmicas instrumentam a existência comunitária e colocam as mulheres como força para gerir e gerar organizações ancestrais, sociais, econômicas e políticas de um povo, assumindo assim o papel de matrigestoras de uma comunidade” (RIBEIRO, 2020)

Eram as baianas e as Pastorinhas (Mães de Santo, Mam'etu e/ou Yalorixás, Kotas e outros cargos femininos religiosos afrobrasileiros), estas mulheres eram responsáveis por cuidar, zelar e alimentar suas comunidades, eram estas mulheres quem decidiam quais sambas iam para o desfile e quais sambas seriam cantados nos terreiros de cada

¹⁶ Artigo - Mulheres negras e a força matricomunitária (Katiúscia Ribeiro, 2020) ver em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/mulheres-negras-e-a-forca-matricomunitaria/>> acessado em 10 de janeiro de 2021.

escola de samba, esta importância do matriarcado negro dava dando à matrilinearidade¹⁷ da herança ancestral, seja no continente africano ou na diáspora negra, as sociedades Bantu sempre organizavam a partir do traço cultural da matrilinearidade, mesmo se o poder estivesse nas mãos de pessoas do gênero masculino.

As baianas são anteriores às Escolas de Samba, elas se perpetuaram desde os ranchos e se transportaram às Escolas de Samba. As baianas vieram da Bahia onde as negras idosas (africanas) utilizavam vestimentas rodadas com turbantes para vender doces característicos da região. As primeiras Escolas de Samba foram formadas por compositores, ritmistas e baianas. Segundo os depoimentos de Diva Caetano, Tia Vicentina e Doralice, Iara e outras, a base de uma Escola de Samba eram as baianas, delas dependia o coro e as vozes, por elas se definiam os melhores sambas a serem cantados, através das baianas que faziam reuniões sociais com comidas típicas preparadas por elas. (CANDEIA E ISNARD, 1978,p.34)

Abordaremos algumas matriarcas importantes para a construção das primeiras Escolas de Samba e que são invisibilizadas nas literaturas que abordam a construção destas agremiações, literaturas estas que não compreendem a participação da mulher preta enquanto matrigestora e sendo peça fundamental para a fundação destas agremiações, e a importância da religiosidade em comunhão com o samba, duas filosofias africanas que não se dissociam para o corpo negro.

Dialogando com Leandro Manhães Silveira (2012)¹⁸ e Wallace Lopes Silva (2020)¹⁹, os autores nos ajudam a pensar a espacialidade do Rio de Janeiro e a participação destas mulheres pretas, a partir dos corpos negros que ocuparam a cidade no pré e pós abolição, esta (re)territorialização de uma cidade de múltiplas vivências, cada qual da sua maneira, que tende a ser misturar sem perder valores tradicionais de sua ancestralidade, que ficaram grafados nas memórias corporais e nas configurações espaciais das Escolas de Samba.

¹⁷ Essa forma de determinar a herança e a identidade através de uma única linhagem não exclui o fato de que os indivíduos mantinham relações com membros de ambas as suas linhagens, materna e paterna. O fato de elas serem matrilineares significa que a identidade e o acesso a recursos eram obtidos pela linhagem da mãe. (Fourshey, Gonzales, Saidi, 2019, p.108)

¹⁸ Nas trilhas de sambistas e “povo de santo”, memórias cultura e territórios negros no Rio de Janeiro (1905 - 1950)/ Leandro Manhães Silveira, 2012. 184 f. Orientadora: Laura Antunes Maciel. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense - UFF. ICHS - Departamento de História,2012. bibliografia. f. 178-184.

¹⁹ GEOSAMBALIDADE: As máquinas de guerra do espaço racial/Wallace Lopes Silva. Espaçoólogo. Doutor pelo IPPUR/UFRJ. Pós-doutorando pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto - (UFOP e Arquiteto e Urbanismo pela Universidade Federal de Minas Gerais UFMG. Pesquisador do Lab./Espaço do Instituto de Política e Planejamento Urbano - IPPUR/UFRJ - RJ. Artigo publicado na Revista Eletrônica Cosmos & Contexto de Cosmologia e Cultura. ver mais em: <<https://cosmosecontexto.org.br/geosambalidade-as-maquinas-de-guerra-do-espaco-racial/>>

Silveira (2012) comenta sobre as dificuldades em registrar essas memórias:

De um lado, a clara dificuldade de achar registros acerca das trajetórias desses homens e mulheres, cujas histórias de luta, as constituições sócio-culturais, as tensões cotidianas e as vitórias não foram e ainda não são visíveis e reconhecidas como experiências históricas dignas de preservação. Quando muito, eles aparecem nas páginas policiais dos jornais ou nos documentos da polícia, mesmo fazendo leituras a contrapelo existem dificuldades para reconstruir as caminhadas de pessoas cuja cultura e experiência foram [e ainda são] transmitidas através da oralidade. (SILVEIRA, 2012, p.29)

E que para Beatriz Nascimento:

Sabemos que a história dos africanos e seus descendentes no Brasil pode ser caracterizada como "uma história mal contada". Apesar dos esforços de inúmeros cientistas de esclarecerem esta história, os mesmos se esbarra num obstáculo que vai desde a insuficiência das fontes históricas até às interpretações tendenciosas que estas apresentam no contato com a verdadeira trajetória dos africanos na diáspora, movidas pela captura do discurso da História (a narração) (NASCIMENTO, 2018, p. 266 - 267)

Olhar para a Cidade do Rio de Janeiro no pós-abolição apenas para o seu Centro Urbano “clássico” é praticar o *modus operandi* da invisibilização das construções destes espaços raciais, sobretudo, a partir do samba que, para Silva (2020) “nos conduz à possibilidade da existência de descentralidades, de epistemologias que foram apartadas e interdadas do discurso oficial da cidade do Rio de Janeiro no contexto de pós-abolição”.

Silveira (2012) descreve a respeito das diferenças entre as perseguições policiais sofridas pelos praticantes das religiões de Cosmogonias Bantu no período pós-abolição, em comparativo às práticas das religiões de Cosmogonias sudanesas, o que pode nos levar a compreender caminhos que desvelam parte dessa invisibilidade Bantu nas narrativas oficiais.

Comparativamente ao candomblé afro-baiano, às práticas sócio-religiosas de referencial banto enfrentavam maiores dificuldades para conseguir se livrar-se das perseguições policiais na cidade do Rio de Janeiro e necessitam elaborar estratégias para estabelecer os seus laços na cidade, uma delas foi estabelecer-se em lugares estratégicos como os morros e a área suburbana. (SILVEIRA, 2012, p.94)

O autor segue descrevendo as diferenças de tratamentos sobre as nações religiosas, como o poder de barganha das nações de jeje-nagô e a forma de cultos e fundamentos realizados pelos congo-angola, que eram chamadas de “fetichismos” e/ou “curandeirismo” e “magia negra”, o que intensificou a repressão policial sobre eles.

Devido essa repressão policial, fim dos cortiços e necessidade de novos lugares para moradia se deslocaram para áreas suburbanas da cidade do Rio de Janeiro, com destaque para os morros de Mangueira, Estácio, Salgueiro e Madureira onde essas práticas ganharam novas contribuições e modificações quando entram em contatos com experiências de negros migrantes do Vale do Paraíba, Minas Gerais e Espírito Santo. Neles, a preocupação com filiações e linhagens, tão presentes nas memórias dos filhos de santo do candomblé afro-baiano não parece como elemento importante para a construção da identidade do grupo, o que chama a atenção é o valor que os praticantes dão ao lugar onde semearam e vivenciaram seus projetos de vida e lutas cotidianas. Outrossim, essas filiações não aparecem porque os projetos sobre memórias do “povo de santo” não incluíram representantes destes grupos entrevistados e as informações sobre eles aparecem no interior de entrevistas realizadas com sambistas. (SILVEIRA, 2012, p.94)

Ao cunhar o conceito de Geosambalidade²⁰, nos fazendo assim, pensar para além dos limites da Pequena África de Tia Ciata, dessa forma, nos colocando a reflexão acerca da existência de uma Grande África enquanto território espacial e de memórias, sendo construídos por outros corpos negros tanto quanto importantes para a fundamentação do samba e das escolas de samba que os da região central do Rio de Janeiro.

Entendemos dessa maneira outras encruzilhadas que estão postas nas confluências culturais das etnias africanas que se solidificam através da memória contínua, que nos permite pensar nas organizações negra-diaspóricas que não foram incorporadas pela animalização/objetificação colonial, construindo desse modo, “sistemas de espaços livres” como os quilombos, os terreiros, as rodas de samba, de capoeira e as Escolas de Samba, que são para o autor espaços coletivos das periferias metropolitanas.

Tornando-se o espaço potencial integrador para o surgimento de novas centralidades sem centros hierarquizados, são lugares adequados à festa renovada da vida sem aprisionamentos espaciais, essencialmente ligados à reinvenção de uma Pequena África própria, corporificada no texto-acervo do corpo negro e codificada em práticas territorializadas no espaço comum e banal do cotidiano da cidade desafricanizada. Desse modo, se o racismo na condição estrutural fragmenta as ações dos atores-negros no espaço, a Geosambalidade as reúne no entorno de unidades móveis na cidade criando geografias corporais e singulares para não se perderem nem esquecerem o horizonte do exercício pleno e integral da liberdade. (SILVA, 2020)

O corpo negro que preenche o território da Cidade do Rio de Janeiro deixa marcas nos planos material-mental, segundo Silva (2020), logo, “a geosambalidade constrói modelamentos de espaços de convivência e de troca coletiva”, a continuidade da ideologia dos Kilombos descrito anteriormente, que parte do pressuposto da

²⁰ A GEOSAMBALIDADE seria o processo de dinâmica das redes do samba que ultrapassam os limites geográficos da Pequena África de Tia Ciata.

coletividade negra. Criando assim redes negras para a ressignificação contínua dos valores africanos e afro-diaspóricos.

Silveira (2012) ao analisar depoimentos de personalidades que ajudaram a construir os Kilombos Escolas de Samba e que por tradicionalidade estavam também dentro das religiões afrodiaspóricas que no projeto de depoimentos eram chamados de povo de santo, frequentadores dos mais antigos terreiros da cidade do Rio de Janeiro ao MIS²¹, nos revelam outra diferenciação importante, as casas de nação Ketu, nas comemorações de santo realizaram “diversas brincadeiras no quintal, com um tipo de samba baiano, usando garfos, facas e panelas como instrumentos” (p.83), já nos terreiros de nação Bantu ou sincretizados com ele, ocorria “samba carioca [...] Onde se dançava jongo e caxambu.”(p.83).

É possível pensar, então, que a Geosambalidade é atravessada por arcaibouços originários de formas geométricas singulares que compõem uma grande missa negra e constituem saberes circulares, inscritos na forma-corpo e geografizados na forma-espaço, gerando o círculo espiral aberto oriundo da reza epifânica de evocar cânticos, ladainhas e o segredo da liberdade forjada no território-corpo do dançante. O Axé é entendido nas culturas negras de terreiros como força motriz, geradora de vida (ato criativo e original). (SILVA, 2020)

Vindas do declínio das fazendas de café do Vale no país, de culturas diferentes daqueles negros que se encontravam na Cidade Nova, estas culturas negro-afro-diaspóricas Bantu se confluíram para a formação das Escolas de Samba. Tais grupos de negros vindos do Vale do Paraíba, São Paulo e Espírito Santo, entre outros grupos de origem Bantu que vieram do nordeste juntos ou no mesmo momento em que os de outras nações.

No Vale do Paraíba, foi o jongo que conseguiu se estabelecer como uma forma de comunicação e resistência entre diferentes grupos de escravizados, que faziam uso dele como linguagem metafórica desconhecida dos senhores de escravos. O jongo, com sua formação rítmica impulsionada por um par de tambores - o caxambu (ou tambú) e o candongueiro, por vezes acompanhado de um outro tambor, o chamador -, tinha, no complemento sonoro, uma puíta (cuíca) que

²¹ Museu da Imagem e do Som - MIS-RJ, inaugurado em 1965 no Rio de Janeiro, tem a missão de preservar e conservar a cultura brasileira em toda as suas matizes, a memória audiovisual da cultura brasileira, em especial o Rio de Janeiro, desenvolvendo-se como centro cultural vivo, registrando, exibindo e promovendo expressões artísticas contemporâneas. ver mais em: <<http://www.mis.rj.gov.br/>> 2020.

fazia o ronco ritmado. É comum que os jongueiros se referirem ao jongo como o “pai do samba”. (ALEXANDRE, 2021, p.50)

Estes eram rurais e paupérrimos apenas financeiramente, pois com a abolição estes agora ex-escravizados não receberam nenhum tipo de recompensa financeira ao deixar as fazendas em que trabalhavam indo para os centros urbanos serem donos dos próprios destinos. Ao mesmo tempo em que tentava "europeizar" a cidade do Rio de Janeiro a partir das reformas públicas, como a reforma organizada pelo então Prefeito Pereira Passos, suas políticas higienizadoras e eugenizadoras tentavam a qualquer custo “desafricanizar” a região central do Rio de Janeiro. Estas reformas levaram estes e outros grupos negros a irem para as regiões mais afastadas do grande centro urbano carioca, não sabendo a branquitude que os povos negros ressignificavam sempre sua herança ancestral.

Segundo Silva (2014):

De 1903 a 1906 Pereira Passos efetivamente revolucionou a cidade. Seu projeto de reforma urbana tinha como principal interesse a construção de uma grande avenida extensa e suntuosa nos moldes do boulevards franceses. Até então, a mais famosa e maior avenida do mundo era o Champs Elysées, em Paris, mas a Avenida Central indicava sua centralidade no projeto reformador da cidade. Seria o espaço do consumo, das letras, da diversão, ou seja, o espaço central para os cariocas de fortuna e para os padrões de bom gosto da época. (SILVA, 2014, p.12)

A citação acima expressa bem que o projeto urbanístico da branquitude não é apenas um projeto arquitetônico, mas também é um projeto limpador das etnias não brancas, políticas públicas que ocorrem na cidade do Rio de Janeiro até nos dias atuais.

O bota-abixo e a reforma de Pereira Passos, significavam uma limpeza étnica da região central e do cais, e os negros que tinham moradias na região foram morar nas encostas dos morros ou no subúrbio da Cidade, como já citado anteriormente, Mangueira, Salgueiro, Madureira e Estácio, são algumas das localidades de destinos destes negros de origem bantu, e são destas localidades os primeiros Grêmios Recreativos Escolas de Samba a se fundarem no Rio de Janeiro a partir da década de 1920.

Um desses lugares foi o Morro da Mangueira. Para Silveira (2012) em transcrição do registro oral do Jornalista Rubem Confete ao documentário sobre a fundação da Estação Primeira de Mangueira, cita importantes influências Bantu na a localidade:

A turma lá era mesmo do jongo e do feitiço, inclusive até hoje. Depois acabei descobrindo que tinha um Exu plantado no Morro de Mangueira. Vejam, é um Exu com nome banto também, Cimembá Hoje eu posso afirmar que a partir do jongo, da tradição africana, vinda dos negros bantos, tudo aquilo que deu o, essa energia que até hoje a Mangueira consegue transmitir. Ela tem essa herança atávica e essa herança há de perdurar por muitos e muitos anos. Salve Mangueira, Salve Cimembá. Esse Exu que mantém essa mangueira de pé, essa mangueira que dá galhos para todos os lados. (SILVEIRA apud CONFETE, 2012, p.95-96)

Apontando para uma reconstrução do papel das mulheres negras na diáspora no lado de cá do Atlântico, entendemos por mulherismo o que estas mulheres que iremos citar e que fizeram muito pela continuidade de suas comunidades antes e depois da fundação das agremiações, a partir de uma herança de memória de cultura ancestral.

A partir da leitura do artigo de Aza Njeri e Katiúscia Ribeiro - Mulherismo Africano: Prática na diáspora brasileira (2019) ressaltando que o mulherismo é:

Um pensamento africano - centrado de elevação e recuperação do trilhos civilizacional negro africano e fala tanto para pessoas negras das múltiplas diásporas pois entende que o descarrilamento causado pelo sequestro atlântico, escravidão, cárcere permanente e banzo estruturaram as nossas relações com o outro e consigo - quanto para o continente. (NJERI E RIBEIRO, 2019, p. 596)

Esta memória viva matrigestora que as autoras abordam também fazem parte das gerações futuras através do contato com a ancestralidade histórica dessas matriarcas do samba, é papel da geração que teve contato com essas mulheres negras passar para as próximas gerações todo a sua sabedoria acerca destas mulheres que estiveram nas encruzilhadas para a fundamentação as escolas de samba.

Além de Tia Fé²², citada por Rubem Confete, mulher negra, jogueira, mãe de santo e líder comunitária, nascida em Angola provavelmente em 1850, ela, junto de Tia Tomásia (*sem registro*), chegaram ao Morro de Mangueira no início do século XX, foram criadoras dos primeiros blocos/ranchos do Morro como o Pérolas do Egito fundado em 1910, Mães de Santo do culto de raiz Omolokô²³, “mais conhecido dos negros bantos diferente do candomblé baiano” (SILVEIRA,p.100), os frequentadores e

²² Benedita de Oliveira, nascida na cidade de Primeiro de Agosto em Luanda-Angola, em 1850, veio para o Brasil escravizada, passando pela Bahia e migrando para o Rio de Janeiro no pós-abolição. Silveira, página 96.

²³ O Omolokô instaurou-se no Rio de Janeiro, no século XIX, a partir do conhecimento trazido por negros vindos da África e seus descendentes. A herança do período colonial que sofreu influência de diversas vertentes religiosas, predominantemente o culto aos orixás e aos inkices, tornou peculiar a sua forma de culto, mantendo a cosmologia de cada origem, acrescida de rituais religiosos contemporâneos. Ver mais em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Omolok%C3%B4>>

filhos de santo dos terreiros de Tia Fé e Tia Tomásia fundaria a Estação Primeira de Mangueira em fevereiro de 1928.

O culto Omolokô, assim, como a Macumba Carioca, e o Candomblé de Congo-Angola, tem raízes Bantu, até por suas denominações serem de origem do quimbundo ou do quicongo.

O jongo também era praticado na região de Madureira, grande parte dos moradores da região neste período eram de migrantes do Vale do Paraíba, “de vida social, portanto, é marcadamente rural para esses trabalhadores que traziam consigo suas experiências e práticas sócio-culturais marcadas pelo referencial banto.” (SILVEIRA, p.103).

Embora existissem reclamações na imprensa local e mesmo diante da vontade de alguns moradores de classe média em se livrar dos vizinhos e suas práticas Madureira se constitui como uma das opções possíveis para moradia de parcelas da população negra da cidade, onde puderam recriar algumas práticas sócio-religiosas de matriz afro-brasileira, entre elas o Omolokô, blocos carnavalescos e anos mais tarde as primeiras agremiações carnavalescas. (SILVEIRA, 2012. p.103)

Candeia e Isnard (1968), “a Portela tem a honra de ter sido batizada por uma ”negra africana” radicada no Brasil” (p.11), esta negra era Dona Martinha e que junto com sua filha Dona Neném, foram as mães de santo responsáveis por dar o axé iniciático a Portela a pedido de Paulo da Portela, tendo Oxóssi e Oxum como seus orixás guias, Dona Martinha batizou a escola logo após sua fundação e foi reconhecida neste momento como a madrinha da azul e branco de Madureira.

Outro terreiro importante para os primeiros passos da G.R.E.S Portela, era o da casa de Sr. Napoleão Nascimento, pai de Natal da Portela importante para os rumos financeiros das Escolas de Samba a partir da década de 1950 e de Tia Vicentina, famosa por seu feijão cantado e imortalizado décadas depois por Paulinho da Viola²⁴.

No terreiro de Sr. Napoleão ainda na década de 1920, que foi morar na região de Madureira devido ao êxodo da região do Vale do Paraíba, trouxe de lá, para o seu terreiro as danças do caxambu e do jongo, que eram festejadas depois dos cultos religiosos do candomblé, frequentavam as reuniões na casa de Seu Napoleão, sambistas como Ismael Silva, Brancura, Baiaco e outros bambas, que vinha do

²⁴ Pagode do Vavá. Paulinho da Viola, 1972, LP - A dança da solidão. Gravadora EMI. Ver em: <http://www.discosdobrasil.com.br/discosdobrasil/consulta/detalhe.php?id_Disco=DI01051> .

Morro do Estácio para a então região Rural da Cidade, antes mesmo da fundação da GRES Deixa Falar, segundo Candeia e Isnard (1968).

Na reunião do dia 12 de agosto de 1928, na rua Haddock Lobo número 142, “Mãe Mariana, a convite de Tia Amélia, para trazer energia positiva para a reunião, passou o defumador em todos os cantos daquele espaço enquanto os outros cantavam” (Lins, 2012, p.188). Neste dia foi fundada a conhecida como a Primeira Escola de Samba do Brasil, no terreiro improvisado Mãe Mariana abençoava a agremiação que estava nascendo no Morro do Estácio.

O jongo também foi elemento importante na fundação e na tradição da GRES Império Serrano, era na casa de Vovó Maria Joana²⁵, que os ritos da religião afro-brasileira precedia os batuques do jongo e roda de samba que iria até o dia amanhecer, eram frequentados pelo povo de santo e também pelos funcionários da estiva do cais do porto do Rio de Janeiro, funcionários estes que após dissidência com a escola de samba Prazer da Serrinha resolveram construir uma agremiação mais democrática onde a comunidade pudesse tomar as decisões carnavalescas.

São destas encruzilhadas da Grande África Carioca, em um processo de confluências e encontros de africanos e afro-diaspóricos que foram se gestando as Escolas de Samba, entre uma roda de samba e outra, ou numa pernada de jongo que dentro dos terreiros, se confluem, assim, aqueles corpos que carregavam as memórias dos quilombos, e suas ressignificações culturais, caminharam sempre em direção da coletivização dos saberes, e assim fazendo com que estes registros fiquem dispostos para as gerações futuras, a partir dos sambas carnavalizados, como descreveu Ismael Silva, um estilo musical para se sambar e cantar em cortejo, diferente das marchinhas dos ranchos.

²⁵ Maria Joana Monteiro, nascida em 1902 na cidade de Valença no Vale do Paraíba, foi morar no Morro da Mangueira e depois de casada foi para o Morro da Serrinha, lá se “reconectou” ao jongo. Foi mãe de santo, parteira, rezadeira, líder comunitária, participou da Escola de Samba Prazer da Serrinha e após a cisão ajudou na fundação da GRES Império Serrano em 1947. Foi importante uma guardiã da memória do jongo até o seu falecimento em 1986, deixando filhos e netos à frente do jongo da Serrinha. Ver mais em: < <http://antigo.acordacultura.org.br/herois/heroi/vovomaria> >

4.2 Kilombos Escolas de Samba: Possibilidades nos Dias da Destruição

“O samba nascido no terreiro

Não queremos abafar

Nem desacatar

Vimos cantar nosso samba

Que é nascido no terreiro

Perante o Luar”.

(G.R.E.S Unidos da Tijuca 1933 - O mundo do Samba)

Buscamos ao longo deste trabalho dentro da perspectiva afrocêntrica cunhada por Asante (2009):

Tendo sido os africanos deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora. Começamos com a visão de que afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos. (ASANTE, 2009, p.93)

Romper com visões de referências eurocêntricas nos possibilitam se enxergar não como objetos de uma pesquisa e sim como produtores de suas próprias narrativas, “muito do que estudamos sobre a história, a cultura, a literatura, a linguística, a política ou a economia africanas foi orquestrado do ponto de vista dos interesses europeus.” (p.93).

Os Kilombos Escolas de Samba não podem ser vistas como algo que tem uma única origem e que não exista outros atravessamentos e encruzilhadas, como já citado no início deste trabalho a integração é uma das bases para a continuidade de nossas cosmovisões, se hierarquização de culturas, todas vão contribuir de alguma forma.

A filosofia Bantu ou afroperspectiva²⁶ descrita por Renato Noguera (2012), que se baseia na afrocentricidade (2009), não está na centralidade dos trabalhos acadêmicos sobre a cultura preta como as escolas de samba, o autor explica; “em outras palavras a

²⁶ A filosofia afroperspectivista define a comunidade/sociedade nos termos da cosmopolítica bantu: comunidade é formada pelas pessoas que estão presentes (vivas), pelas que estão para nascer (gerações futuras/futuridade) e pelas que já morreram (ancestrais/ancestralidade).Noguera e Silva, Renato. Wallace Lopes. 2015. Sambando para não Sambar. in. Sambo, Logo Penso: Afroperspectivas filosóficas para pensar o samba.Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro. 2015. p. 44.

filosofia afroperspectiva é todo exercício filosófico protagonizado por pessoas com pertencimentos marcados principalmente pela afrodiáspora”(p.65).

É que a partir do surgimento das Escolas de Samba no final da década de 1920, e logo sabendo da sua potencialidade que o Estado Brasileiro se apressou em neutralizar aquela manifestação negra cultural. A branquitude do nosso país precisava novamente estar no poder de dominador e isso acontece com qualquer forma negra de se manifestar há 521 anos. Porém, essa aceitação por parte da população negra se baseia nos princípios da filosofia africana, como descreve Eduardo David de Oliveira (2003) em *Cosmovisão Africana no Brasil: Elementos para uma Filosofia Afrodescendente*:

A integração possibilita a conjunção das diferenças. A integração na visão africana supõe um todo orgânico que contempla as diferenças. Não há diferenças que possibilitem a desagregação do conjunto, do todo orgânico. O há são possibilidades diferenciadas de arranjos sociais, culturais, etc., sempre flexíveis, sempre passíveis de novos arranjos... O que há são várias facetas que compõem uma mesma rostitude (chamaria também de identidade), um mesmo organismo. (OLIVEIRA, 2003, p. 73)

Eduardo David de Oliveira, assim, segue na compreensão de que as relações sociorraciais dentro da filosofia bantu se constroem nos espaços negros de coletividade, como os terreiros das religiões de matrizes africanas, e ocasionalmente correspondem também às estruturas das Escolas de Samba, “a diversidade é, com efeito, aquele que permite que a cosmovisão africana tenha as características de ser pluriforme, polifônica e aberta. A diversidade é o grande princípio que reúne a pluralidade das representações” (2003, p.13), as mulheres negras ocupam espaços de protagonistas dentro dos terreiros e das escolas de samba, mas também tem abertura e possibilidades de integrar homens negros, pessoas brancos, homossexuais, ricos e pobres, “não importando sua posição social, racial, econômica e política”(p.74) desde que exista o respeito ao sagrado.

Em *Samba Negro, Espoliação Branca* - Ana Maria Rodrigues (1984), descreve como a inserção da branquitude e sua hereditariedade escravista dentro das escolas de samba podou socioeconomicamente e intelectualmente a cultura população negra descendentes de escravizados no pós abolição, numa intensa continuação da dominação dos séculos anteriores:

O mais desesperador de tudo isso é que o negro sofreu não apenas com as pressões sócioeconômicas comuns a qualquer minoria numa sociedade global - pressões estas que poderiam ser aliviadas historicamente. O que o negro sofreu enquanto raça, foi uma destruturação total, com um corte vertical em sua herança sócio-familiar, prejudicando-o no seu momento de integração. (RODRIGUES, 1984, p.23)

Outro motivo que a autora coloca como sendo uma outra possibilidade anti-destruição cultural total, foi integrar buscando a diminuição da violência, e assim, saindo da marginalização sociorracial, neste modo, se encontra a perspectiva de se impor enquanto movimento do ser descrito por Oliveira (2003) “sem a ancestralidade não haveria tradição. Sem a tradição não haveria identidade” (p.75). Para Beatriz Nascimento (2019) “O carnaval é a expressão musical dessa vida comunitária que desceu do morro” (p.191).

Como proposta por uma identidade cultural nacional, o samba foi cooptado para ser este patrimônio, um produto que a partir deste momento fosse espoliado por não negros, se passou a buscar formas de se neutralizarem os Kilombos Escolas de Samba, ou seja, anteriormente a busca pela destruição dos quilombos se seguiu com a destruição dos cortiços, e de tentativa a pôr toda a nossa história recente de destruir as favelas e os terreiros, que também chegava às agremiações negras carnavalescas, e uma das dominações principais novamente foi em cima da oralidade, a transformação dos sambas que até então falavam da vida do negro no morro e de suas mazelas sociais, passou se a buscar por sambas enredos que exaltassem o patriotismo²⁷.

Para Grada Kilomba em Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano (2019):

A boca é um órgão muito especial. Ela simboliza a fala e a enunciação. No âmbito do racismo, a boca se torna o órgão da opressão por excelência, representando o que as/os brancas/os querem - e precisam- controlar e, conseqüentemente o órgão que, historicamente, tem sido severamente censurado. (KILOMBA, 2019, p.33-34)

Pois, era preciso embranquecer os sambas enredos, afim de se ter o controle sobre o intelecto dos corpos negros, “nesse caso, a violência é simbólica na modalidade que chamamos de racismo epistêmico”²⁸, fato que seria constante e teria seu auge a partir dos anos 60, com a existência de um controle das narrativas negras por carnavalescos brancos, sobretudo, carnavalescos homens e mulheres não-negros acadêmicos, o

²⁷ As mudanças políticas ocorridas no Brasil com o conseqüente controle que passa a ser exercido sobre toda a população, não deixam de atingir as escolas de samba. Em 1939 o DIP (Departamento de Imprensa e Propaganda) impõe que só temas sobre a História do Brasil poderiam ser abordados pelos sambas-enredos, sem tratamento crítico, evidentemente. Isso provocará sensíveis alterações nos sambas, bem como nas festas e nos desfiles. Ribeiro, A. Maria. Samba Negro, Espoliação Branca. Editora Hucitec, São Paulo. 1984, p. 38.

²⁸ Aqui por racismo epistêmico entendemos uma das faces do racismo antinegro que recusa a validade dos saberes africanos, um descrédito sistemático às filosofias africanas. Nogueira e Silva, Renato. Wallace Lopes. 2015. Sambando para não Sambar. in. Sambo, Logo Penso: Afroperspectivas filosóficas para pensar o samba. Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro. 2015. p. 35.

chamado enredo “afro”, estes carnavalescos passam a exercer uma importância profissional de forma individualizada, ou seja, um controle sobre os coletivos negros e suas narrativas, quando anteriormente era tradicionalmente construído por várias mãos e mentes, como sempre foi fundamentado por nossa cultura.

Para o grupo negro as consequências são funestas. O indivíduo que participava diretamente das manifestações culturais de seu grupo, dando formas plásticas e estéticas ao seu poder criador, independentemente do grau de sofisticação dessa criação, teve solapada tal oportunidade. Atualmente encontra-se na situação de mero espectador, sem obter quaisquer gratificações advindas da capacidade de criar enredos, pensar fantasias, construir seus carros alegóricos utilizando papelão molhado, dançar enfim, soltando o corpo no espaço, deixando-se instintivamente conduzir pela força dos batuques. Isso porque os desfiles, atualmente, são programados passo a passo por pessoas estranhas à sua realidade social, à sua identidade de “racial”, ficando para os negros a parte pesada da execução dos projetos e a efetiva massa desfilante que dá corpo à escola nos desfiles. (RODRIGUES, 1984, p.42)

Perderam assim, em poucas décadas, o domínio e o controle exclusivo de sua própria cultura os Kilombos Escolas de Samba, passando a integrar não negros nos espaços de poder. Cabe aqui ressaltar que o estilo de enredo que ficou conhecido como enredo “afro”, para dialogar com Kilomba, que, citando Fanon (2019), nos revela, “o que se é frequentemente chamado de alma negra é uma construção do homem branco”(p.38), dessa maneira, temos a compreensão de que esta leitura não seja um olhar Afrocêntrico e sim uma visão nos moldes eurocêntricos para a nossa história sendo ali nas Escolas de Samba carnavalizados por mãos brancas a partir de sua Cosmovisão Eurocêntrica.

Para alguns, esse racismo epistêmico pode parecer uma coisa, à primeira vista, difícil de provar. Mas, vale observar que mesmo diante de todas as disputas que ocorrem no mundo acadêmico, as rivalidades intelectuais se desfazem quando o objetivo é blindar a filosofia ocidental. (NOGUERA E SILVA, 2015, p.36)

Embora houvesse toda esta espoliação branca em cima dos Kilombos Escolas de Samba, concordamos com Beatriz Nascimento (2019) ao colocar a “malandragem” desta marca memorial da população negra, que sempre soube jogar seu corpo no espaço, ludibriando assim olhos europeizados, o que possibilitou salvar suas tradições meio a intensas tentativas de destruição, a branquitude sempre “foi incapaz de prever que o povo fosse se apropriar da história e reproduzir sua crítica através do samba”(p.191), e segue, apesar da dominação das camadas elitistas de poder dentro das agremiações negras a base da comunidade continua usando da sua oralidade, da ancestralidade e religiosidade em forma de “poesias belíssimas, apesar desses textos terríveis da história

oficial” (p.191) a essência africana continua a ser parte construtiva dos Kilombos Carnavalescos, assim como, modificou a estrutura linguística portuguesa durante o período colonial, e o transformando no pretuguês, o modo negro-africano de se reestruturar em meio a conflitos.

Em meio às agências que tiravam o protagonismo negro dos espaços de decisões dentro das Escolas de Samba, colocando assim, o negro enquanto temática e/ou objeto de estudos carnavalescos e mão de obra não rentabilizada por seu trabalho, diversas foram as reações de personalidades negras contrárias as mudanças dentro dos quilombos. Como Candeia e Isnard (1978), “Quilombo é um “desejo” as massas de sambistas que são mantidos alheios a qualquer nível de decisão no seu próprio meio, corrompidas e violentadas pelas contradições e imposições sócio-econômico-culturais” (p.87), o surgimento do GRANES Quilombo²⁹ foi um marco na luta negra, significando o renascimento de Palmares outra vez mais.

Sendo contrária ao embranquecimento das escolas de samba de um modo geral e aos descaminhos que estavam indo as agremiações carnavalescas. O relato de Candeia e Isnard, comprova os anseios das comunidades carnavalescas que quando um samba de terreiro/quadra era gravado, este não era mais cantando nas festividades das Escolas de Samba³⁰, numa espécie de protesto contra a mercantilização do samba, o samba é vivo, é fluído, é pertencente à comunidade.

Ferir os moldes tradicionais sem mostrar criatividade dentro da arte popular é burlar a vigilância dos sambistas é roubar aquilo que existe de mais puro e autêntico no povo brasileiro. um povo sem cultura não é povo. (CANDEIA E ISNARD, 1978, p. 88)

Candeia assumia assim, sua identificação enquanto um corpo negro, entendendo a importância da cultura negra e sua negritude para a sociedade brasileira, se colocando contrário aos caminhos tortuosos que o samba e as Escolas de Samba rumavam.

²⁹ O Grêmio Recreativo de Arte Negra e Escola de Samba Quilombo, foi fundada em 1975 pelo sambista Antônio Candeia Filho, junto com outros sambistas como Paulinho da Viola, Nei Lopes, Wilson Moreira, Monarco, Martinho da Vila, Elton Medeiros, Rubem Confete, Clementina de Jesus, Xangô da Mangueira, entre outros, a GRANES Quilombo surgiu no intuito de se colocar contrário aos rumos que o carnaval e as Escolas de Samba estavam tomando, cada vez mais comercial, cada vez mais embranquecida e cada vez mais se afastando de suas origens.

³⁰ Documentário "Paulo da Portela: O Teu Nome não Caiu no Esquecimento". Direção: Demerval Neto. 2001. disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=byLAKF2-u3g&t=29s> > acessado em: 7 de janeiro de 2021.

O Quilombo era e deve ser uma rede de sociabilidades em meio à espoliação da arte negra. Como os quilombos do período colonial, a GRANES era o “teto para todos os sambistas”, a partir de uma ideologia sambista na luta contra a perda das memórias tradicionais das Escolas de Samba.

Para Asante (2009), essa não agência dos africanos em diáspora é a marginalização e o assassinato de África, ou seja, se as diretrizes carnavalescas não estão nas mãos dos sambistas, eles são relegados, e a GRANES se torna um instrumento de luta na busca pela retomada da consciência negra e “estar atento a tudo e procurar escapar da anomalia da exclusão”(p.95) para se manter vivo.

Para Ana Maria Rodrigues (1983) sobre os enredos denominados “afro” que surgem a partir da década de 1960:

Definitivamente não acredito que a chegada a tais temas tenha sido o resultado de uma busca real e autêntica do próprio negro de suas origens. [...] Não existia uma causa negra. Eram negros apenas por fora. Para que se revelassem negros enquanto grupo e pudessem, efetivamente, estar buscando, real e verdadeiramente, seus valores raciais, eles teriam que perder suas características intrínsecas de “brancos” e transformarem-se em grupos negros de fato. (p.63)

Para a autora que denomina os enredos afros como “Bahia”, se encontra aí uma visão acadêmica de como se deve narrar os desfiles das Escolas de Samba, neste ponto o samba deixou de ser uma diversão para os desfilantes das comunidades em torno de suas memórias carnavalescas, e passando a ser um espetáculo estético alegórico para o público espectador (turistas) e para corpo de jurados, e não para as comunidades e seus desfilantes e membros. Exaltam uma narrativa que ano após ano, tenta ensinar os negros e negras à serem uma população negra fictícia carnavalizada sempre a partir do olhar da branquitude.

A nossa cultura ancestral nas palavras de Oliveira (2007) para o autor ancestralidade seria um conceito é também prática, a partir do momento que a nossa memória exerce esse saber, entende e constrói as narrativas dentro desse espaço tempo dessa marca identitária.

O tempo da ancestralidade não é o tempo desbotado pelo desencantamento produzido na modernidade. O tempo ancestral é de um universo ungido na trama do espaço. Ou seja, é um universal que se lança universal porque alça o contexto (estampas) como condição e potência do existir. (OLIVEIRA, 2007, p.249)

A GRANES Quilombo de Candeia se pupunha a pensar daquela forma, como a filosofia de Sankofa³¹ “voltar e buscar o que ficou para trás na língua twi” (NOGUERA, 2019, p.54), representando assim a busca pela ancestralidade e o esforço do povo negro na diáspora. Assim, como devemos pensar atualmente, décadas depois de toda espoliação para não continuarmos pessoas alheia a nossa negritude determinar os rumos de nossa festa, não estamos propondo algo novo ou utópico, apenas estamos querendo mostrar que nossa a construção enquanto população negra foi de muita luta, a partir de uma memória ancestral que está guardada e foi passada de geração em geração, e isso jamais nos será tirado nem mesmo após o fim, pois para nossa ancestralidade africana não existe o final e sim vários recomeços.

³¹ Parte de um conjunto de ideogramas chamados adinkra, representado por um pássaro que volta a cabeça à cauda. O símbolo é também traduzido por: “retornar ao passado para ressignificar o presente e construir o futuro.” Nascimento, Abdias. Sankofa. Ocupação Itaú. Disponível em < <https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/abdias-nascimento/sankofa/> > Acessado em: 08 de janeiro de 2021.

5. CONCLUSÃO

5.1 - Cuidar de nossas raízes e construindo novos futuros

Kânda mukûtu - Antes, a comunidade
(Provérbio Bakongo)

Pautar o Kilombo ao invés de Senzala é contrariar as narrativas acadêmicas que colocam e evidenciam que Senzala seja o Oposto de Casa Grande, porém, nosso lugar de refúgio como comunidade ancestral desde o continente africano sempre foi o Kilombo. Este Kilombo Escola de Samba é a junção da memória ancestral, a espiritualidade e religiosidade dos Terreiros, e a Oralidade dos Sambas, tudo isso manifesta em nossos corpos, não entender isso é prática a invisibilidade da essência do corpo preto e todas as nossos cosmogonias.

O papel de nossa geração atual é regar as antigas raízes, lutar para o pelo reflorestamento cultural das nossas tradições e passar tudo isso para as futuras gerações. Pois estamos na década que está manifestação cultural negra irá completar 100 anos das primeiras Escolas de Samba. Ou seja, está em nossas mãos a busca pela ressignificações construídas por uma branquitude que está alheia aos nossos atos simbólicos.

Porém, também é o nosso dever está inserido nos debates acadêmicos e principalmente dentro dos espaços de nossa cultura, como os terreiros e as escolas de samba, não adianta querer construir uma trajetória acadêmica e se afastar das nossas bases, é a partir disso que a branquitude se instaura em nosso Quilombos, pois não entendemos que são por princípio espaços militares, não estamos pensando em guerra, mas, sim em pleitear nossos devidos lugares em nossa cultura, é isso se faz estando inserido em nossas comunidades religiosas e carnavalescas, deste modo, podemos reivindicar em sua totalidade nossos direitos.

Apresentamos assim, nesta pesquisa um a fração da história que por muitas vezes é invisibilizada, e que faz parte da nossa construção enquanto sambista de agora, enquanto pessoa negra africana da diáspora, a Bantuoralidade é essa marca da memória que atravessa séculos e continua nos unindo através da nossa coletividade. Entendemos nosso papel dentro destes Kilombos Carnavalescos, somos seres da comunicação e a comunicação não é apenas oralizada na fala, o nosso corpo fala, nossa energia fala, nosso sagrado fala, tudo é oralidade.

O samba é orar, é cantar, é dançar, é brincar, é circular, a troca de energia entre os corpos e a natureza é importante para sustentar nosso sagrado, essa energia que não tem

sonoridade das palavras mas tem significações que só os corpos negros percebem, mesmo que não sabemos explicar os sentidos, quando a mãos toca no coro do tambor ou quando encontra uma palma com a outra estamos nos comunicando através desta energia, essa é a junção da nossa existência enquanto seres africanizados (as).

Aprender a ouvir, adquirir a sabedoria com os nossos mais velhos é importante para fortalecer o nosso senso de pertencimento destes espaços, a educação dentro dos Kilombos Escolas de Samba, como já sabemos vai além do desfile carnavalizado, ouvir um mais velho (a), é como sentar aos pés de uma embondeiro, que te alimenta, te ensina e lhe dar sombra fresca para seguir nossas encruzilhadas, entendemos que tudo que é compartilhado se torna eterno, é o fortalecimento de nossa cultura, está no ser o embondeiro das gerações futuras.

6. BIBLIOGRAFIA

6.1 - Embondeiros partilha dos saberes ancestrais, as árvores que me alimentam

ABREU, Marta; GURAN, Milton; MATTOS, Hebe. **Inventário dos lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos da História dos Africanos Escravizados no Brasil**. Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI) da Universidade Federal Fluminense – UFF Rio de Janeiro. Comitê Internacional do projeto da UNESCO “**Rota do Escravo: Resistência, Herança e Liberdade**”. Abril 2013. 115 p.

ALEXANDRE, Claudia. **Orixás, no terreiro sagrado do samba: exu e ogum no Candomblé da Vai-Vai**. Editora Aruanda – Fundamentos de Axé; Rio de Janeiro, 2021. 208 p.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar**. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. Tradução: Carlos Alberto de Medeiros. São Paulo, 2005: Selo Negro, 2009. 93-110 p.

BÂ, Hampaté Amadou. **A Tradição Viva**. Capítulo 8. 2ª ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010. 167-212 p.

CANDEIA, Antônio Filho; ISNARD, da Costa Araújo. **Escolas de Samba: a árvore que esqueceu a raiz**. editora Lidador/SEEC/ Rio de Janeiro, 1978.

CUNHA JÚNIOR, Henrique Antunes. **NTU: Introdução ao pensamento filosófico bantu**. Revista Educação em Debate, Fortaleza ano 32, volume 1, nº 59, 2010. 25-40 p.

DIOP, Cheikh Anta. **A UNIDADE CULTURAL DA ÁFRICA NEGRA: Esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica**. Tradução: Sílvia Cunha Neto. edições Mulemba, Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto - Luanda/Angola, 2014.

FOURSHEY, Catherine Cymone Org. GONZALES, Rhonda M., SAIDI, Christine. **África Bantu: de 3500 a.C. até o presente**. Tradução de Beatriz Silveira Castro Filgueiras. – Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2019. – (Coleção África e os Africanos).

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, nº. 92/93 (jan./jun.). 1988b p.69-82.

_____. **Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira**. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984. 223-244 p.

LINS, Paulo. **Desde que o samba é samba**. Editora Planeta do Brasil – São Paulo, 2012. 304p.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. 1. reimp. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. 224 p. - (Cultura Negra e Identidades)

_____. **Novo Dicionário Banto do Brasil**. 2ª ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2012. 312p.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano**. Tradução: Jess Oliveira. Editora Cobogó – Rio de Janeiro. 2019. 248p.

KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. Capítulo 8. 2ª ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010. 167-212 p.

MARQUES, Bruna Cabral. **O perfil étnico dos bantos aportados no Rio de Janeiro (1790 – 1800)**. Revista Acadêmica Historien (Petrolina). Volume 5, 2014. 180-199 p.

MOURA, Clóvis. **Os Quilombos E A Rebelião Negra**. 7ª ed. Editora brasiliense – São Paulo. 1987.

MUNANGA, Kabengele. **Origem e histórico do quilombo na África**. Revista USP, edição 28ª, Povo negro - 300 anos, 1996. 56-63 p.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo: Documentos de uma Militância Pan-Africana**. 3ª ed. Revista. Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias da destruição**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018. 488p.

NASCIMENTO, Gabriel. **Racismo Linguístico: Os subterrâneos da linguagem e do racismo**. Editora Letramento - Belo Horizonte. 2019. 124p.

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia Pontes. **MULHERISMO AFRICANA: Práticas na diáspora brasileira.** artigo; Currículo sem Fronteiras, volume 19, nº 2, 2019. 595-608 p.

NOGUERA, Renato. **UBUNTU COMO MODO DE EXISTIR: Elementos gerais para uma ética afroperspectivista.** Revista ABPN, volume 3 nº 6; ano novembro de 2011 – fevereiro de 2012. 147 – 150 p.

_____. **Denegrindo a educação: Um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade.** Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação - RESAFE. nº 18: maio-out. 2012. 62-73 p.

OLIVEIRA, Eduardo David. **Cosmovisão Africana no Brasil: Elementos para uma filosofia afrodescendente.** Fortaleza: LCR, 2003.

_____. **Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira.** Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2007.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento.** Instituto Kuanza, Imprensa Oficial – Governo do Estado de São Paulo, 2006.

RODRIGUES, Ana Maria Ribeiro. **Samba Negro, Espoliação Branca.** Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia – HUCITEC. São Paulo, 1983.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos modos e significados.** Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa – INCTI Universidade de Brasília – UnB. Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação – MCTI/CNPq. Brasília, 2015.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil.** Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2019. 233 p.

SILVA, Wallace Lopes org. **Sambo, logo penso: afroperspectivas filosóficas para pensar o samba.** NOGUERA, Renato; SILVA, Wallace Lopes. **Praças Negras:**

territórios, rizomas e multiplicidade nas margens da Pequena África de Tia Ciata. Editora Hexis: Fundação Biblioteca Nacional, 2015. 19-30 p.

_____. **“Praças Negras”: Territórios e Fronteiras nas Margens da “Pequena África” de Tia Ciata (1890 – 1930).** Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, 2014. 124p.

_____. **GEOSAMBALIDADE: As máquinas de guerra do espaço racial.** Espaçólogo. Doutor pelo IPPUR/UFRJ. Pós-doutorando pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto - (UFOP e Arquiteto e Urbanismo pela Universidade Federal de Minas Gerais UFMG. Pesquisador do Lab./Espaço do Instituto de Política e Planejamento Urbano - IPPUR/UFRJ - RJ. Artigo publicado na Revista Eletrônica Cosmos & Contexto de Cosmologia e Cultura. ver mais em: <[GEOSAMBALIDADE: As máquinas de guerra do espaço racial](#)> acessado em: 10 de janeiro de 2021.

SILVEIRA, Leandro Manhães. **Nas Trilhas de Sambistas e “povo do santo”, memórias, cultura e territórios negros no Rio de Janeiro (1905 - 1950).** Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense UFF, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia - ICHF, Departamento de História, 2012. 184 p.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo.** 2ª ed. Editora Mauad, Rio de Janeiro, 1998.

OUTRAS BIBLIOGRAFIAS CONSULTADAS

VILLEN, Patricia. **A crítica de Amílcar Cabral ao colonialismo: Entre a harmonia e a contradição**. 1ª ed. - São Paulo: Expressão Popular, 2013. 223p.

MARTINHO, da Vila. **Kizombas, andanças e festanças**. 2ª ed. - Rio de Janeiro: Record, 1998.

DAHORA, Izak. **Arte Total brasileira: a teatralidade do “Maior Show da Terra”**. Niterói/RJ - Editora Cândido, 2019. 192p.

MUSSA, Alberto; SIMAS, Luiz Antonio. **Samba de enredo: história e arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileiro, 2010.

SANTOS, Joel Rufino dos. **A escravidão no Brasil**. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2013. (como eu ensino)

_____. **Saber do negro**. 1ª ed. - Rio de Janeiro: Pallas, 2015. 184p.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EdUFBA, 2008.

CENTRO CULTURAL CARTOLA. **Dossiê das matrizes do samba no Rio de Janeiro: partido-alto, samba de terreiro, samba-enredo**. Rio de Janeiro: Iphan/MinC, 2007.

ACERVO CULTNE. Paulo da Portela: “O teu nome já caiu no esquecimento”. 55 minutos, 2001. Direção: Demerval Neto. ver em:

[▶ CULTNE CINEMA - "Paulo da Portela: O teu nome não caiu no esquecimento"](#)

ACERVO CULTNE. A História do Samba. Direção: Janine Houard. 58 minutos, 1987. ver em [▶ CULTNE CINEMA - A verdadeira História do Samba](#)

TV CULTURA. O negro da Senzala ao Soul. Direção: Gabriel Priolli Neto e Armando Figueiredo - Departamento de Jornalismo da TV Cultura. 45 minutos, 1977. ver em

[▶ O NEGRO DA SENZALA AO SOUL \(1977\)](#)

TV EDUCATIVA. Jongo Folclore Africano - Vovó Maria Joana do Jongo. - Programa “arte de A a Z”. Arquivo Nacional, 1979. ver em: [▶ Jongo - folclore africano \(1979\)](#)