



**PUC
GOIÁS**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
CURSO DE LICENCIATURA EM HISTÓRIA**

ANA CLARA DUARTE AVELAR

**DO CONGO À CONGADA:
RESSIGNIFICAÇÕES DO CRISTIANISMO CONGO NAS RELAÇÕES
AFRODIASPÓRICAS GOIANAS**

**GOIÂNIA
2025**

ANA CLARA DUARTE AVELAR

**DO CONGO À CONGADA:
RESSIGNIFICAÇÕES DO CRISTIANISMO CONGO NA RELAÇÕES
AFRODIASPÓRICAS GOIANAS**

Trabalho de Conclusão de Curso,
apresentado como requisito para
obtenção de grau de licenciada em
História pela Pontifícia Universidade
Católica de Goiás.

Orientadora: Dra. Thais Alves
Marinho

**GOIÂNIA
2025**

ATA DE DEFESA DE MONOGRAFIA

Aos 11 dias do mês de dezembro de 2025, entre as 19:00 e as 20:30 hs, na sala 406 da Escola de Formação de Professores e Humanidades, ocorreu a solenidade de defesa do Trabalho Monográfico:

“DO CONGO À CONGADA: Resignificações do Cristianismo Congo Nas Relações Afrodiaspóricas Goianas”

Apresentado por **ANA CLARA DUARTE AVELAR**, discente do Curso de Licenciatura em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Compuseram a Banca Avaliadora a **Profa. Dra. Thaís Alves Marinho**, o **Prof. Me. Tales Damascena de Lima** e a **Profa. Dra. Maria Cristina Nunes Ferreira Neto**, sob a presidência da primeira,

Após quinze minutos conferidos à apresentação do Trabalho Monográfico, a Banca Avaliadora expôs suas considerações sobre os resultados do Trabalho de Conclusão de Curso, conferindo ao discente a oportunidade de responder aos questionamentos. A seguir, a Banca Avaliadora passou a julgamento em sessão secreta.

Após o julgamento pela Banca Avaliadora, considerando que a discente **Ana Clara Duarte Avelar** apresentou o trabalho monográfico e respondeu satisfatoriamente aos questionamentos apontados pela Banca Avaliadora, foi considerada **APROVADA**, obtendo o Conceito **A**.

Goiânia, 11 de dezembro de 2025.

Documento assinado digitalmente
THAIS ALVES MARINHO
Data: 11/12/2025 09:12:29 -0300
Verifique em: <https://validar.br.gov.br>

Profa. Dra. Thaís Alves Marinho
Presidente/Orientador

Documento assinado digitalmente
MARIA CRISTINA NUNES FERREIRA NETO
Data: 11/12/2025 09:26:11 -0300
Verifique em: <https://validar.br.gov.br>

Profa. Dra. Maria Cristina Nunes Ferreira Neto
Membro Avaliador

Documento assinado digitalmente
TALES DAMASCENA DE LIMA
Data: 11/12/2025 09:27:00 -0300
Verifique em: <https://validar.br.gov.br>

Prof. Me. Tales Damascena de Lima
Membro Avaliador

*Dedico este trabalho à minha mãe, que
sempre foi e sempre será o vento
soprando ao meu favor.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe, Maria Aparecida Duarte, por ser proteção infinita e acalento silencioso, obrigada por ser tudo que sempre precisamos. Agradeço à Gui, Vergina Soares de Souza (*in memorian*) minha segunda mãe, seu carinho me guia e me rege todos os dias. À minha avó Maria Augusta Duarte (*in memorian*), a quem devo as melhores memórias da minha infância e o talento culinário. Vocês me fizeram, eu sou vocês em tudo. Obrigado por serem raiz, alicerce e horizonte.

Agradeço ao meu Tio Joel, Joel José Duarte (*in memorian*), homem de coragem e força, obrigada pela proteção e por ter lutado tanto. À minha madrinha, Sandra Maria Duarte e meu padrinho Walter Paula de Oliveira, agradeço às memórias, a presença e aos conselhos. À tia Selma, Selma Maria Duarte, agradeço a força e determinação, obrigada por ter resistido.

Agradeço aos meus irmãos, Maria Augusta Duarte Neta, Eduardo Duarte Avelar e Danilo Maymone Duarte, crescer com vocês me deu luz, obrigado por me ensinarem tanto. À Amanda Felipe Matos, minha melhor amiga agradeço por nossas almas terem se encontrado e permanecido. Às minhas amigas que me permitiram finalizar o curso com excelência Larissa Ribas dos Santos e Jordana França Soares, obrigada pela mão estendida nos momentos decisivos, pela companhia que tornou esta travessia mais leve e possível.

Agradeço à minha orientadora Dr. Thais Alves Marinho, por me inspirar e permitir-me apaixonar pela minha área, mulher de luz que é sinônimo de excelência, afeto, força e potência para tantos, que nossos caminhos permaneçam entrelaçados.

Agradeço por fim, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela concessão da bolsa do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) que me permitiu chegar até aqui através da pesquisa, e me abriu portas para permanecer nesse caminho.

*A gente nasce preta, mulata, parda,
marrom, roxinha etc., mas se tornar negra
é uma conquista.*

Lélia Gonzalez

RESUMO:

Esta monografia investiga como o cristianismo congo, enquanto matriz religiosa e cosmológica de origem bantu, foi ressignificado na Congada goiana contemporânea, compreendida como território de memória, espiritualidade e resistência afrodiaspórica. O estudo tem como objetivo geral analisar as permanências e transformações do cristianismo congo nas práticas congadeiras, desdobrando-se em objetivos específicos que incluem compreender o Congo pré-colonial, examinar os agenciamentos produzidos no encontro com o catolicismo europeu, analisar as reelaborações da diáspora bantu no Brasil e interpretar a Congada como espaço de ancestralidade e fabulação. A pesquisa articula revisão bibliográfica, escuta sensível, análise de fontes orais, visuais e literárias, e o método da fabulação historiográfica, permitindo atravessar silêncios do arquivo colonial e acessar memórias corporais presentes na festa. Os resultados revelam que a Congada goiana mantém princípios centrais da cosmologia congo, demonstrando que não houve assimilação passiva ao catolicismo, mas criação de formas próprias de religiosidade afro-brasileira. Evidencia-se também o papel político da Congada como espaço de resistência ao racismo, de fortalecimento comunitário e de preservação das pedagogias negras. Conclui-se que a Congada constitui um arquivo vivo da diáspora bantu no Centro-Oeste, reafirmando a vitalidade das epistemologias negras e a necessidade de ampliar pesquisas sobre religiosidades afro-brasileiras em Goiás.

Palavras-chave: Congada; Cristianismo Congo; Diáspora Bantu; Epistemologias Negras; Religiosidades Afro-Brasileiras.

ABSTRACT

This monograph investigates how Congo Christianity, as a religious and cosmological matrix of Bantu origin, has been reinterpreted in contemporary Goiás Congada, understood as a territory of memory, spirituality, and Afro-diasporic resistance. The study's general objective is to analyze the continuities and transformations of Congo Christianity in Congada practices, unfolding into specific objectives that include understanding pre-colonial Congo, examining the agencies produced in the encounter with European Catholicism, analyzing the reworkings of the Bantu diaspora in Brazil, and interpreting the Congada as a space of ancestry and storytelling. The research combines a literature review, sensitive listening, analysis of oral, visual, and literary sources, and the method of historiographical storytelling, allowing us to traverse the silences of the colonial archive and access the bodily memories present in the festival. The results reveal that the Congada in Goiás maintains central principles of Congo cosmology, demonstrating that there was no passive assimilation into Catholicism, but rather the creation of unique forms of Afro-Brazilian religiosity. The political role of the Congada as a space for resistance to racism, community strengthening, and preservation of black pedagogies is also evident. It is concluded that the Congada constitutes a living archive of the Bantu diaspora in the Midwest, reaffirming the vitality of black epistemologies and the need to expand research on Afro-Brazilian religiosities in Goiás.

Keywords: Congada; Congo Christianity; Bantu Diaspora; Black Epistemologies; Afro-Brazilian Religiosities.

Sumário

Introdução.....	10
CAPÍTULO 1- HISTORIOGRAFIA: UM CAMPO EM DISPUTA.....	14
1.1 A História como Disciplina: Emergência, Eurocentrismo e Colonialidade ..	14
1.2 As Primeiras Interpretações: entre o evolucionismo e a agência negra no Brasil do século XIX e início do século XX	18
1.3 Reescrevendo a História: Epistemologias Negras e Perspectivas Amefricanas	21
CAPÍTULO 2 – O CRISTIANISMO CONGO E A DIÁSPORA: PERMANÊNCIAS, RESSIGNIFICAÇÕES E RESISTÊNCIA NEGRA.....	27
2.1 O Congo e o encontro com o cristianismo europeu	27
2.2 Formação de um cristianismo bantu: cosmologia e agenciamento religioso	33
2.3 Travessia atlântica e diáspora bantu: reterritorializações religiosas	37
2.4 Congadas e irmandades negras: fé, festa e enfrentamento político	42
CAPÍTULO 3 – A CONGADA COMO TERRITÓRIO DE MEMÓRIA, FABULAÇÃO E ESPIRITUALIDADE EM GOIÂNIA	47
3.1 Congadas no Centro-Oeste: deslocamentos internos e continuidade ancestral.....	48
3.2 Valéria e a Congada de Goiânia: memória encarnada e liderança feminina	55
3.3 Entre fé, política e resistência: Congada como espaço de disputa simbólica e epistemológica	61
CONSIDERAÇÕES FINAIS	68
REFERÊNCIAS.....	72

Introdução

A presença africana no Brasil conformou, desde o período colonial, modos de existir, de resistir e de produzir mundo que ultrapassam os limites impostos pela violência da escravização e da diáspora forçada. Entre as populações que aqui chegaram, os povos de origem bantu, sobretudo aqueles oriundos das regiões correspondentes ao antigo Congo, desempenharam papel central na formação cultural, política e religiosa do território brasileiro. Suas cosmologias, espiritualidades e estruturas sociais foram transplantadas, reorganizadas e reinventadas em meio a um sistema escravista que buscou sistematicamente apagar identidades e destruir vínculos.

Apesar desse cenário, as populações afrodiaspóricas, isto é, tudo que está relacionado à dispersão dos povos africanos pelo mundo, principalmente pela migração forçada do tráfico de escravizados, e às culturas, pensamentos, estéticas, práticas e identidades que surgiram ou se desenvolveram a partir dessas experiências em diferentes territórios. Construíram múltiplas formas de permanência simbólica e reterritorialização¹, expressas em práticas religiosas, festividades populares, oralidades e memórias corporais.

A Congada goiana, objeto central deste trabalho, constitui um desses territórios fundamentais: uma prática que preserva, atualiza e reinventa elementos do cristianismo Congo, e do cristianismo luso-brasileiro, além da história da monarquia e abolição da escravidão, transformando-se em espaço de afirmação identitária, espiritualidade e resistência coletiva. A partir desse entendimento, este estudo parte do pressuposto de que a Congada não é mero resquício folclórico, ou assimilação do catolicismo português, mas uma elaboração cultural que articula passado e presente, África, Portugal e Brasil, memória e invenção, constituindo-se em campo privilegiado para analisar as dinâmicas afrodiaspóricas no Centro-Oeste brasileiro.

A escolha do tema decorre de um conjunto de questões históricas ainda pouco exploradas pela historiografia tradicional, marcada por forte herança eurocêntrica e orientada por epistemologias que, durante muito tempo,

¹ Reterritorialização é o processo pelo qual indivíduos ou grupos reconstróem sentidos de pertencimento, práticas culturais, identidades e modos de vida em um novo território, após terem sido deslocados, de forma forçada ou não, de seus espaços de origem (Nascimento, 2018).

silenciaram ou subalternizaram produções de conhecimento oriundas das populações negras. A constituição da disciplina História, especialmente a partir do século XIX, consolidou um modelo científico que privilegiou arquivos escritos e narrativas das elites, relegando tradições orais e espiritualidades afro-brasileiras ao campo do folclore ou da superstição (CERTEAU, 1982). Esse processo fragmentou e hierarquizou saberes, produzindo ausências que reverberam na formação docente e no imaginário social. Assim, estudar o cristianismo Congo e suas ressignificações na Congada goianiense constitui não apenas um exercício historiográfico, mas um gesto político de reparação e reconhecimento de saberes historicamente marginalizados. Não se trata de recuperar uma África fixa e cristalizada, mas de compreender como práticas, símbolos e cosmologias foram transformados em condições adversas, produzindo novas sínteses culturais e espirituais, não meramente assimilação ao catolicismo europeu.

Essa perspectiva também se relaciona a uma justificativa social e política que ultrapassa os muros da academia. Em um país estruturado sobre a violência da escravização e marcado pelo mito da democracia racial, compreender a profundidade das contribuições negras para a formação do Brasil implica enfrentar apagamentos deliberados, revisar narrativas hegemônicas e reconhecer sujeitos antes silenciados, como já denunciaram autoras como Beatriz Nascimento (1978) e Edson Carneiro (2005). A Congada, frequentemente vista apenas como manifestação festiva, revela-se como espaço de manutenção da memória ancestral, de organização comunitária, de expressão estética e de reelaboração religiosa. Ao investigar esse território em Goiânia, busco iluminar trajetórias de grupos negros cujas histórias foram invisibilizadas, sobretudo no Centro-Oeste, região ainda carente de pesquisas que articulem escravidão, religiosidades africanas e agência afrodiaspórica (SIMONI, 2017). Tal lacuna reforça a urgência de estudos que valorizem a produção cultural local e combatam a ideia de que a negritude brasileira pertence apenas a determinadas regiões do país.

Somada a isso, há uma dimensão pessoal que atravessa este trabalho: a compreensão de que pesquisar a Congada e o cristianismo Congo é também retornar a histórias que me formam como pesquisadora. Essa motivação evidencia a importância de metodologias que reconhecem que todo

conhecimento é situado e que corpos racializados têm sido impedidos de narrar suas próprias histórias, como discutem Lélia Gonzalez (1988) e Saidiya Hartman (2006). Assumir essa posição implica reconhecer a produção do conhecimento como campo de disputa, no qual as epistemologias negras oferecem ferramentas fundamentais para compreender fenômenos históricos complexos como a Congada e suas múltiplas camadas de sentido.

O estado da arte revela que, embora exista produção consolidada sobre a presença bantu no Brasil, poucos estudos articulam, de forma integrada, o cristianismo Congo pré-colonial, as reelaborações da travessia atlântica e as manifestações contemporâneas dessas práticas no Centro-Oeste. As primeiras interpretações produzidas no final do século XIX e início do XX, marcadas pelo evolucionismo racial de Nina Rodrigues (1906) ou pelo pioneirismo de Manuel Querino (1918), revelam um campo historiográfico atravessado por tensões epistemológicas. Os estudos pós-coloniais analisam os impactos culturais e simbólicos do colonialismo e suas continuidades nas identidades subalternizadas (Fanon, 1961), as perspectivas contracoloniais enfatizam as experiências históricas de resistência e agência dos povos negros e indígenas frente ao domínio colonial (Nascimento, 2018), enquanto o pensamento decolonial problematiza a permanência estrutural da colonialidade do poder, do saber e do ser como fundamento da modernidade ocidental (Quijano, 2005).

Enquanto alguns intelectuais reproduziam discursos de inferiorização, outros buscavam valorizar a complexidade das culturas africanas. Pesquisadores como Roger Bastide (1958), John Thornton (2023), Marina de Mello e Souza (2016) e Cécile Fromont (2014) aprofundaram o debate sobre o cristianismo Congo, demonstrando que não houve assimilação passiva do catolicismo europeu, mas criação de formas dinâmicas e profundamente africanas de vivência religiosa. Apesar disso, ainda são escassos os estudos que analisam como esses elementos se manifestam em práticas festivo-religiosas do interior do Brasil, especialmente em Goiânia.

É nesse contexto que se insere a questão central desta pesquisa: como as ressignificações do cristianismo Congo, forjadas entre o território africano, a diáspora forçada e a experiência colonial brasileira, se materializam na Congada goianiense enquanto práticas de memória, espiritualidade e resistência afrodiaspórica? Para responder a essa pergunta, partimos da análise da

formação eurocentrada da historiografia (Ranke, 1824), (Certeau, 1982) (Chakrabarty, 2000); das primeiras interpretações sobre as culturas negras (Rodrigues, 1906), (Querino, 1918); das contribuições das epistemologias negras (Nascimento, 1977), (Gonzalez, 1988), (Carneiro, 2005); da complexidade do cristianismo Congo (Fromont, 2014), (Thornton, 2023); das reelaborações produzidas na travessia atlântica (Slenes, 2018), (Souza, 2016); e, finalmente, da Congada como território de memória e fabulação afrodiaspórica (Simoni, 2017, Hartman, 2019).

Metodologicamente, este trabalho articula escuta sensível, análise de fontes orais, visuais e literárias, fabulação historiográfica e revisão bibliográfica fundamentada em epistemologias negras, decoloniais e afrodiaspóricas. A fabulação historiográfica, proposta por Hartman (2019), permite atravessar os silêncios do arquivo colonial, reconstruindo gestos, cenas e narrativas apagadas pelos documentos. A escuta sensível aproxima a pesquisadora das práticas da Congada, especialmente dentro dos limites da pesquisa de campo feita durante a Iniciação Científica dentro das festividades da congada 13 de maio, melhor articulada neste trabalho no terceiro capítulo. Esse conjunto metodológico reconhece que a história não se limita aos documentos escritos e que práticas como a Congada são arquivos vivos que desafiam as fronteiras do legível e do institucionalizado.

A estrutura deste trabalho reflete esse caminho. O primeiro capítulo analisa a historiografia como campo em disputa, evidenciando a colonialidade que atravessa a produção do conhecimento histórico. O segundo capítulo investiga o cristianismo Congo, sua cosmovisão e suas transformações no encontro com o catolicismo europeu e com a diáspora. O terceiro capítulo aborda a Congada goianiense como território de memória, espiritualidade e fabulação, identificando símbolos, narrativas e performances que dialogam com o cristianismo Congo e com a experiência afrodiaspórica em Goiás.

CAPÍTULO 1- HISTORIOGRAFIA: UM CAMPO EM DISPUTA

Esse capítulo tem como objetivo discutir a historiografia enquanto campo em disputa. Parte-se da constituição da História como disciplina científica, evidenciando seus vínculos com o eurocentrismo e a colonialidade do saber, para, em seguida, analisar as primeiras interpretações sobre as populações negras no Brasil, produzidas entre o século XIX e início do XX. O capítulo avança ao apresentar as contribuições das epistemologias negras e das perspectivas amefricanas, fundamentais para a reescrita da história a partir de outros referenciais, que reconhecem a centralidade da agência negra e da produção de saberes afrodiaspóricos.

1.1 A História como Disciplina: Emergência, Eurocentrismo e Colonialidade

A História consolida-se como disciplina científica no não tão longínquo, século XIX, sob a influência do positivismo e da crença em métodos objetivos de análise. Sua formação esteve profundamente ligada a perspectivas eurocentradas, que determinaram não apenas o que era considerado digno de ser historicizado, ou uma hierarquia de potência e credibilidade, mas também silenciaram e racializaram narrativas sobre África, populações negras e culturas afro-brasileiras. Este capítulo tem por objetivo analisar a emergência da História como campo disciplinar, o eurocentrismo como estrutura dominante e as críticas contemporâneas à universalização da experiência europeia como paradigma historiográfico.

O positivismo de Auguste Comte, defendia a aplicação de métodos empíricos e a busca por leis universais (COMTE, 1830). Nesse contexto, a História passou a ser entendida como uma narrativa linear e progressiva, baseada essencialmente em documentos oficiais e arquivos, conforme proposto por Leopold von Ranke, que defendia a escrita da história "como realmente aconteceu" (RANKE, 1824). Certeau em "A escrita da história de 1975 traduzido em 1982, atesta que os "bons tempos do positivismo terminaram" (p.57), e então levanta questões como a relatividade histórica, eleva para a superfície questões que discutem o sujeito histórico e sua subjetividade, inclusive na pessoa do historiador. Estabelece conexões com outras obras, de outros tempos e

questiona o fenômeno de “filosoficação” do historiador e da escrita histórica por consequência.

Agora, sabemos a lição na ponta da língua. Os “fatos históricos” já são constituídos pela introdução de um sentido na “objetividade”. Eles enunciam, na linguagem da análise, “escolhas que lhes são anteriores, que não resulta, pois, da observação – e que não são nem mesmo “verificáveis”, mas apenas “falsificáveis” graças a um exame crítico (CERTEAU, p.57, 1982).

A abordagem positivista privilegiava, fontes escritas e institucionais, marginalizando tradições orais e outras formas de conhecimento não escritas. A contemplação de uma única verdade contrapõe, por exemplo, as relações de poder inscritas em todos os relatos históricos, sob as quais é possível estabelecer verdades distintas (Certeau, 1982). Também marginalizava e subalternizava outras histórias, na obra *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* de Chakrabarty (2000), analisada no artigo de André Macedo *A História do Eurocentrismo na História Intelectual* (2020), o autor indiano relaciona o conceito de terceiro mundo com a forma como a historiografia não europeia ou estadunidense forjam a historiografia de outros espaços ao lugar de subalternização.

É isso na medida em que o discurso acadêmico da história – isto é, ‘história’, como um discurso produzido no lugar institucional da universidade – está preocupado, a ‘Europa’ mantém a soberania do sujeito teórico de todas as histórias, incluindo aquelas que chamamos de ‘indiana’, ‘chinesa’, ‘queniana’ e assim por diante. Existe uma maneira particular em que todas essas outras histórias tendem a se tornar variações de uma narrativa majoritária que poderia ser chamada de ‘história da Europa’. Nesse sentido, ‘a história indiana’ por si mesma está numa posição de subalternidade [...] ‘Europa’ e ‘Índia’ são tratados aqui como termos hiper-reais referentes a certas figurações imaginativas cujos referentes geográficos permanecem de alguma forma indeterminados. Como figuras do imaginário elas são, obviamente, sujeitas a contestação, mas para o momento tratarei delas da forma como foram dadas, categorias reificadas, opostos emparelhados numa estrutura de dominação e subordinação (Chakrabarty, 2015, p.28 - tradução de André Macedo, 2020).

Nesse trecho fica evidente como esse discurso de existir uma História Geral, e então posteriormente, a História do Brasil, História Indiana, História Haitiana etc., por si só, já coloca em uma hierarquia, em disputa, a história de espaços e tempos diversos (Macedo, 2020). Até mesmo a divisão temporal da historiografia, delimitada a partir de eventos eurocentrados, já desigualava os demais eventos ao redor do mundo. E para além disso, invisibiliza histórias orais,

ou não materiais, às que os arquivos e fontes primárias escritas não alcançam. Isso porque a escrita ao longo da história em diversos espaços foi também sinônimo de poder. Michel de Certeau (1982) valida que a escrita marca a diferença entre o colonizador e o colonizado, o santo e o profano, o civilizado e o selvagem.

No Brasil por exemplo, a primeira vez que, constitucionalmente se dialoga uma possível educação universal, na Constituição de 1824, Artigo 179 inciso XXXII, "A instrução primária gratuita será ministrada a todos os cidadãos." No entanto, na prática a educação não foi universalizada, a oferta de escolas era muito limitada, especialmente fora das grandes cidades, a maior parte da população era analfabeta, inclusive durante todo o Império. Pessoas submetidas à escravidão, parte significativa da população, não eram considerados cidadãos e, portanto, não tinham direito à educação, conseqüentemente o acesso à sua delimitação historiográfica através da escrita era distante. Mulheres e pobres enfrentavam grandes barreiras para acessar a educação e o ensino secundário e superior era acessível apenas a camadas privilegiadas da sociedade. Sendo a Constituição de 1934 a primeira tentativa de tratar a educação como uma política pública universal e sistematizada (Oliveira, 2023).

Fatos esses que descrevem a demorada luta em garantir a atual educação universal e obrigatória por lei no Brasil, e por consequência, a luta travada em garantir uma história plural à medida em que os múltiplos grupos e indivíduos, em sua totalidade e singularidade, não tiveram ferramentas de expressão escrita. Sendo assim, se as fontes escritas forem as únicas ferramentas e mecanismos de uma historiografia tradicional, é evidente que estas também silenciam e dividem. Especialmente no Brasil, país onde a escrita e leitura foram sinônimos da elite por tempos assim como notifica Oliveira (2023).

O eurocentrismo, como estrutura epistemológica, estabeleceu a Europa como centro da história universal, relegando outras sociedades a um lugar de atraso ou barbárie (Quijano, 2000). Essa perspectiva influenciou a produção historiográfica, definindo como "históricos" apenas os eventos e processos alinhados com a trajetória europeia. Segundo Dipesh Chakrabarty (2000), a historiografia ocidental impôs uma temporalidade única, na qual sociedades não europeias eram vistas como "pré-modernas" ou "fora do tempo". Essa lógica

justificou também, o colonialismo e a missão civilizatória², reforçando a ideia de que a Europa era o modelo a ser seguido. A racialização das narrativas históricas foi um mecanismo fundamental para a manutenção do poder colonial. O continente africano foi frequentemente representado como um continente sem história.

A África não é uma parte histórica do mundo. Não tem movimentos, progressos a mostrar, movimentos históricos próprios dela. Quer isto dizer que sua parte setentrional pertence ao mundo europeu ou asiático. Aquilo que entendemos precisamente pela África é o espírito a-histórico, o espírito não desenvolvido, ainda envolto em condições de natural e que deve ser aqui apresentado apenas como no Limiar da história do mundo (Hegel, 1995, p. 174).

Na esteira de Oliva (2007), ainda que, mantendo sua visão sobre o negro e o continente africano, em um reflexo claro do imaginário europeu de seu tempo, Hegel tem um papel ácido na lógica da narrativa da historiografia do continente africano. Discursos como esse serviram para legitimar a lógica desumana da escravização e a exploração colonial.

No Brasil, as culturas afro-brasileiras foram sistematicamente marginalizadas nos registros históricos oficiais. Ou ainda, propositalmente retiradas do registro documental histórico, se tendo em vista a queima de arquivos importantes para a história dos afrodiapóricos, pelo Ministro da Fazenda da Primeira República do Brasil Ruy Barbosa em 1890, dois anos após a assinatura da abolição, bem como analisa Oliveira (2024). A historiografia tradicional privilegiou a perspectiva das elites brancas, enquanto as tradições orais, religiões de matriz africana e resistências negras foram ignoradas ou criminalizadas.

Autores pós-coloniais, contracoloniais e decoloniais têm questionado a universalização da experiência europeia como modelo historiográfico. Walter Dignolo (2000) argumenta que a colonialidade do saber³ impõe uma geopolítica

² Discurso ideológico elaborado pelas potências coloniais europeias para justificar a expansão imperialista entre os séculos XIX e XX. Apresentava-se como o dever de levar “progresso”, “civilização” e valores ocidentais a povos considerados “atrasados” ou “bárbaros”. Na prática, esse discurso serviu para legitimar a exploração econômica, a dominação política e o apagamento cultural dos povos colonizados (SAID, 1995)

³ Colonialidade do saber refere-se ao padrão de poder epistemológico que hierarquiza conhecimentos a partir da experiência europeia, estabelecendo-a como universal, racional e científica, ao mesmo tempo em que desqualifica, silencia ou subalterniza saberes produzidos por povos colonizados, indígenas e africanos, mesmo após o fim formal do colonialismo. O conceito evidencia a permanência de estruturas coloniais na produção do conhecimento moderno, especialmente nas ciências, na historiografia e nos sistemas educacionais (Aníbal Quijano, 2005)

do conhecimento que desqualifica epistemologias não ocidentais. A proposta de uma "história global" ou "história conectada"⁴ (Gruzinski, 2004) busca superar essas limitações, reconhecendo a multiplicidade de experiências históricas e a interdependência entre diferentes regiões do mundo. Da mesma forma, a história social e a micro-história têm valorizado agentes históricos terceiramente subalternizados, como pessoas escravizadas, indígenas, quilombolas e mulheres, gerando uma rede de saberes que a medida que se fazem, complementam a história macro, em discursos e lidas (Revel, 2010).

A História, enquanto disciplina, emergiu em um contexto eurocêntrico que determinou quais narrativas eram válidas e quais eram excluídas. A crítica ao eurocentrismo e à colonialidade do saber tem permitido a reconstrução de uma historiografia mais plural, que reconhece a agência de povos historicamente silenciados, equalizando o som de diferentes grupos em espaço-tempos diferentes. A descolonização da História suplementa não apenas a inclusão de novas vozes, mas também a reavaliação dos próprios métodos e pressupostos que sustentam a escrita do passado.

1.2 As Primeiras Interpretações: entre o evolucionismo e a agência negra no Brasil do século XIX e início do século XX

As primeiras interpretações sobre as culturas afro-brasileiras no final do século XIX e início do XX variavam entre perspectivas racialistas, influenciadas pelo evolucionismo científico, e tentativas de reconhecimento da agência negra. Enquanto estudiosos como Nina Rodrigues reproduziram teorias da degenerescência racial⁵, outros, como Manuel Querino, Edson Carneiro e Arthur Ramos, buscaram valorizar as contribuições africanas, ainda que dentro de limites epistemológicos da sua época e espaço de vida. Este tópico analisa esse tensionamento entre cientificismo racial e a emergência de narrativas que afirmavam a resistência e a criatividade cultural negra.

⁴ Em vez de comparar sociedades isoladas, a história global investiga redes transnacionais, fluxos de pessoas, ideias, mercadorias e poderes, evidenciando assimetrias, hierarquias e encontros históricos em escala mundial (Conrad, 2016)

⁵ Amplamente difundidas na Europa e na América Latina, associavam a miscigenação e a pobreza à inferioridade biológica e moral, sustentando políticas higienistas e eugenistas (Schwarcz, 1993; Stepan, 2005).

Raimundo Nina Rodrigues, médico e antropólogo brasileiro, foi uma figura central na introdução de teorias raciais europeias no estudo das populações negras no Brasil. Influenciado pelo darwinismo social, ele defendia a ideia de que os africanos e seus descendentes eram biologicamente inferiores e propensos à degeneração (Rodrigues, 1906). Teoria fabulada de maneira a justificar os imaginários daquele período e daquele grupo a qual pertenciam.

Em obras como “Os Africanos no Brasil” (1906), Nina Rodrigues analisou práticas religiosas afro-brasileiras sob uma ótica patologizante, associando-as a desvios mentais e criminalidade. O que exemplifica como constantemente as religiões de matriz africana são usadas como artefato-alvo do racismo, o chamado racismo religioso. Sua abordagem refletia o racismo científico da época, que naturalizava hierarquias raciais e justificava políticas eugenistas (Schwarcz, 1993).

O Negro principalmente é inferior ao Branco, a começar da massa encephalica que pesa menos e do aparelho mastigatorio que possui caracteres animalescos, até às faculdades de abstracção, que nelle é tão pobre e tão fraca. Quaesquer que sejam as condições sociaes em que se coloque o negro, está elle condemnado pela sua propria morphologia e physiologia a jamais poder igualar o Branco (Rodrigues, p.396, 1906).

Neste trecho é possível a princípio, analisar o viés dilacerante do discurso de Nina Rodrigues, mas se ampliarmos a lente analisamos em consequência, como surge a narrativa de uma suposta superioridade biológica dos brancos sob os negros, nas palavras de Nina Rodrigues “Branços, mestiços e negros. entre nós, discorrem e pontificam todos os dias da decadencia da raça latina; é mesmo de bom tom ostentar desprezo por esses inferiores, cortejando humildemente os fortes teutões e anglo-saxões” (Rodrigues, 1906, p.21). É também necessário analisar como esses discursos ganharam a adesão social, em especial da elite brasileira. Exemplificando como essas raízes brancas eurocêntricas da historiografia foram fincadas no Brasil.

Contudo, em contraste com esse determinismo racial de Nina Rodrigues, Manuel Querino, intelectual baiano e um dos primeiros historiadores negros do Brasil, propôs uma narrativa que valorizava a contribuição africana à formação nacional, colocando o negro inclusive no lugar de colono, sendo o negro em suas palavras o fator primordial para a construção e estruturação do Brasil, no braço

e no talento. Dialogando com Gledhill (2020) é possível analisar o caráter disruptivo de Querino, particularmente, enquanto sujeito de um tempo e espaço.

Manuel Querino não teve maior ressonância na sociedade; sua importância estava em revolucionar a forma de interpretação da sociedade brasileira, dando ao negro uma condição de agente ativo e visibilidade na formação de nossa civilização (Gledhill, p.17, 2020).

Em “A Raça Africana e os Seus Costumes na Bahia”, Querino destacou a sofisticação das culturas africanas, sua influência na culinária, na música e nas artes brasileiras, desafiando os estereótipos de primitivismo. Levando o sujeito afrodiaspórico à sua plena totalidade. Ainda que dentro de um limite, sua obra representou uma das primeiras tentativas de escrever uma história social que incluísse a perspectiva dos afrodescendentes, diante de um contexto em que as discussões de uma suposta democracia racial⁶ tomavam a historiografia brasileira.

Na década de 1930, Arthur Ramos deu continuidade a essa reavaliação das culturas negras, embora ainda dentro de certos limites, já que segundo o próprio, em seu tempo, “A história do tráfico de escravos no Brasil ainda não está suficientemente escrita...”(p.21). Influenciado pela antropologia culturalista norte-americana, buscou desvincular as tradições afro-brasileiras do discurso racista, interpretando-as como expressões culturais válidas (Ramos, 1934). Sua abordagem tendia a folclorizá-las, enquadrando-as como "sobrevivências" de um passado africano estático.

E em um Brasil que ao menos é possível singularizar as vivências afro-religiosas em estados como Bahia e Rio de Janeiro tampouco podemos reduzi-las ao instinto sobrevivência, ou unicamente ferramenta de resistência. Trata-se fundamentalmente de uma relação de poder, no ocidente, uma hierarquia. Por vezes de raça, gênero, classe e por vezes religiosas. A agenda negra começa a se estabelecer buscando nomear e estabelecer como socialmente essas ações se confeccionam (Carneiro, 1936)

Poder e saber caminham juntos e só se pode dominar se há conhecimento, saber, sobre as práticas dos dominados... O Estado,

⁶ A noção de democracia racial, difundida por Gilberto Freyre em *Casa-grande & senzala* (1933), sugeria uma convivência harmoniosa entre brancos, negros e indígenas no Brasil. No entanto, autores como Abdias do Nascimento (1978) demonstraram que essa ideia funcionou como mito político-ideológico, mascarando desigualdades raciais profundas e por vezes justificando ações afirmativas que estruturalmente marginalizou pessoas negras e pardas no Brasil.

no Brasil, se imiscuiu nos assuntos da magia porque era preciso conhecer, disciplinar e socializar essas práticas tidas como de negros e pobres, mas que todos conheciam na «alucinação da dor ou na ambição». Magia e poder se entrelaçaram e magistrados, fiéis e acusados são tocados pelo mesmo sistema de crenças (Maggie, p.29 1992).

Essas interpretações revelam um campo em disputa: de um lado, as teorias racialistas que negavam a capacidade histórica dos negros; de outro, esforços para reconhecer sua agência cultural, ainda que muitas vezes dentro de moldes folclorizados ou essencialistas. A virada crítica ocorreria mais tarde, com a antropologia interpretativa de Roger Bastide (1958) e os estudos pós-coloniais, que questionaram a racialização do conhecimento e passaram a tratar as culturas afro-brasileiras como dinâmicas e em constante transformação (Sodré, 1988).

As primeiras interpretações sobre as culturas negras no Brasil estiveram marcadas pela tensão entre o evolucionismo racial e as tentativas de afirmar a agência histórica dos afrodescendentes. Se Nina Rodrigues representou o ápice do racismo científico, Manuel Querino, Edson Carneiro e Arthur Ramos abriram caminho para uma visão mais complexa, ainda que não isenta de limitações. A superação desses paradigmas exigiria, posteriormente, uma crítica mais radical às estruturas epistemológicas coloniais.

1.3 Reescrevendo a História: Epistemologias Negras e Perspectivas Amefricanas

A produção intelectual negra no Brasil constitui um marco epistemológico fundamental para a descolonização das ciências humanas e sociais, oferecendo um contraponto às narrativas históricas hegemônicas que, por séculos, marginalizaram ou silenciaram a experiência da população negra, assim como sua narrativa diante da academia historiográfica. O desenvolvimento de epistemologias negras e perspectivas amefricanas não apenas questiona a exclusividade eurocêntrica na construção do conhecimento, como propõe uma reinterpretação da história nacional a partir da centralidade da diáspora africana (Gomes, 2017). Nesse processo, destacam-se intelectuais como Beatriz Nascimento, Abdias Nascimento, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, cujas contribuições teóricas e políticas redefiniram os rumos da historiografia brasileira.

Na década de 1930, recente se comparada aos séculos de escravização no Brasil, a organização negra em uma articulação que pisava em solo político, embora não buscasse a finalidade política especificamente, mas uma articulação social e cultural, que juntasse discussões e tópicos. Nesta década se criara a Frente Negra Brasileira (FNB), considerada a sucessora do Centro Cívico Palmares, de 1926. Já diante disso, é possível perceber como a organização política negra já estava previamente presente no Brasil. Até ali, a então abolição em 1888 não garantiu nenhum direito aos alforriados, tampouco os garantiu direito à sua história, a história da origem do seu povo (Domingues, 2007).

“Para reverter esse quadro de marginalização no alvorecer da República, os libertos, ex-escravos e seus descendentes instituíram os movimentos de mobilização racial negra no Brasil, criando inicialmente dezenas de grupos (grêmios, clubes ou associações) em alguns estados da nação (Domingues. P., 2007).

Isto é, já anteriormente à década de 1930 no Brasil, já havia indícios de agrupamentos e grupos de pessoas que até ali passaram desassistidas. Daí entendendo a complexa necessidade de analisar como essa historiografia foi feita, contada e especialmente, por quem essa historiografia foi contada. Especialmente envolvendo a presença da mulher negra como ativa e por tantas vezes protagonista do compreender afrodiaspórico no Brasil, ou também como as grandes responsáveis pelo funcionamento das organizações negras.

“...cumpre assinalar que as mulheres assumiam diversas funções na FNB. A Cruzada Feminina, por exemplo, mobilizava as negras para realizar trabalhos assistencialistas. Já uma outra comissão feminina, as Rosas Negras, organizava bailes e festivais artísticos.” (Domingues, p., 2007).

Seja contemplando o lar, o terreiro, as irmandades, os quilombos etc. Compreender a fundamental importância dessas múltiplas personalidades permite que a historiografia busque nessas organizações fatores determinantes para a análise das relações sociais que gestaram o Brasil. Análogo às hierarquizações, níveis de atravessamentos de perspectivas coloniais, as relações de poder e outros tantos. Como esses indivíduos se articularam, suas epistemologias são necessárias no fazer historiográfico, que “está atrelado a fatores que tangenciam esferas da experiência e produzem implicações severas na relação entre objeto e narrativa.” (Silva, p.405, 2019)

À exemplo disso Beatriz Nascimento (1942-1995) promoveu uma alternativa conceitual da estrutura vigente, ao ressignificar o quilombo em suas análises. Retirando do “Kilombo” o sinônimo de esconderijo e atribuindo-o intimamente o sinônimo de união bem como analisa Santos (2021). Longe de ser visto pela autora como apenas refúgio de escravizados, o quilombo passa a ser entendido como uma categoria geopolítica da diáspora africana, revelando-se um projeto civilizatório alternativo e não europeu. Esses pontos são de extrema importância para compreendermos como funcionam as redes de resistência, especialmente em Goiás, como as Congadas (SIMONI, 2017)

A partir dessa concepção, o quilombo torna-se espaço de resistência cultural, de organização social própria e de continuidade histórica entre África e Brasil, antecipando discussões posteriores sobre decolonialidade do saber. Sua visão aos olhos de quem lê sua obra “Historiografia do Quilombo” de 1977, deslocou o quilombo do campo do folclore e o transformou em paradigma analítico central para compreender a formação social brasileira. Estes agentes contribuem para delimitarmos narrativas como a intensa e recorrente narrativa imposta do corpo negro e sua necessidade de fuga à opressão.

“a alcunha de “negro-fujão”, é vista por Beatriz Nascimento (1976) como termo pejorativo perpetuado pela historiografia, e que define a fuga apenas como uma referência negativa, visto que a fuga do escravizado representava um meio de alcançar a autonomia social e militar.” (Santos, p.17, 2021).

A historiografia que começa a surgir aqui gesta pontos de vista alternativos à habitual retórica de subalternidade dos indivíduos amefricanos. Santos (2021), discorre sobre o conceito de fuga na obra de Beatriz Nascimento. Assentando sob os pés afrodiapóricos, no Brasil, a arte de resistir através do arranque da fuga. Abrindo margem para entendermos a resistência além de resposta ao sistema vigente por séculos, de utilização forçada de mão de obra de pessoas escravizadas e uma estruturação social, político e econômica baseada neste trabalho. Mas como instrumento formado, desenhado e cunhado entre mãos negras, para além de somente uma resposta à opressão.

O “problema” criado pelas classes dominantes brancas com a “libertação” da população escrava, não foi como devia ser... a providência econômica de assegurar a esta nova parcela do povo brasileiro sua própria subsistência. Nem foi o aspecto político do “problema”, isto é, como e de que maneira o negro, cidadão recém

proclamado, participaria nos negócios da nação que ele fundara com seu trabalho.” (Nascimento, p.66-67, 1978).

Nesse contexto pós-abolicionista, Abdias Nascimento (1914-2011), estruturou um projeto intelectual que unia militância e produção acadêmica. Em *O Genocídio do Negro Brasileiro* (1978), denuncia o racismo estrutural como pilar da sociedade brasileira, desmascarando a ideologia da democracia racial e expondo o extermínio da população negra como fenômeno estrutural, e não accidental. Abdias desenvolveu também um trabalho cultural e político de grande impacto: a criação do Teatro Experimental do Negro, que se consolidou como espaço de educação, afirmação estética e reconstrução da memória coletiva negra. Sua atuação parlamentar reforçou a dimensão prática de sua obra, voltada para políticas afirmativas e reconhecimento da história negra como parte da narrativa nacional (Santos, 2018).

Compreender a latência da nova agência negra surgente passa pelo processo de analisar novos conceitos, Lélia Gonzalez (1935-1994) ampliou esse horizonte ao formular o conceito de amefricanidade, que define a experiência negra nas Américas em diálogo com a herança africana e em confronto com o racismo e o colonialismo. Para Gonzalez, não seria possível compreender a identidade latino-americana sem considerar a presença africana como fundante. Esse fator batia aos muros dos conceitos amplamente utilizados anteriormente de “*afro-americano*” e “*africanoamericano*”. Isso porque, aos seus olhos, esses conceitos reproduzem inconscientemente a posição imperialista dos Estados Unidos, bem como empurra ao seu colo a ideia de que este é A América, e leva em consideração majoritariamente o conceito geográfico. “A categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural...que é afrocentrada...” (Gonzales, p.76, 1988).

É necessário que um ponto seja estabelecido, aos passos que se encaminhou a epistemologia historiográfica das pessoas afrodiapóricas no Brasil, conceitos surgiram e foram questionados ou absorvidos pela academia. Sobre isso Sueli Carneiro sobrepõe:

“Portanto, na verdade, nas questões relativas à raça, o Contrato Racial prescreve para seus signatários uma epistemologia invertida, uma epistemologia da ignorância, uma tendência particular de disfunções cognitivas localizadas e globais (que são psicológica e socialmente funcionais), produzindo o resultado irônico de que, em geral, os brancos serão incapazes de compreender o mundo que eles próprios

criaram (...) Poderíamos dizer, portanto, como regra geral, que a interpretação errada, a representação errada, a evasão e o auto-engano nas questões relativas à raça estão entre os mais generalizados fenômenos mentais dos últimos séculos, uma economia cognitiva e moral psiquicamente necessária para a conquista, civilização e escravização. E esses fenômenos não têm nada de accidental: são prescritos pelos termos do Contrato Racial, que requer uma certa medida de cegueira e obtusidade estruturadas a fim de estabelecer e manter a sociedade organizada branca.” (Mills, 1997, p. 18, apud Carneiro, 2005, p. 101).

Sueli Carneiro aprofundou a crítica ao denunciar a “epistemologia branca hegemônica” (Carneiro, 2011), isto é, a marginalização sistemática dos saberes produzidos pela população negra e indígena. Sua defesa da construção de referenciais próprios para o conhecimento constituiu uma intervenção fundamental na academia e na educação brasileira. A atuação de Carneiro foi decisiva para a implementação da Lei 10.639/2003, que tornou obrigatório o ensino da história e da cultura afro-brasileira nas escolas, representando um marco na institucionalização de uma perspectiva decolonial e crítica na formação escolar (Gomes, 2017).

Essas contribuições se inserem no contexto mais amplo da emergência do campo de estudos das relações étnico-raciais, que permitiu romper com a perspectiva senhorial predominante nos estudos sobre escravidão. Ao valorizar fontes como a oralidade e a memória coletiva abre-se novos caminhos para compreender práticas culturais negras. Manifestações como a Congada passaram a ser interpretadas como expressões de resistência, transmitindo memória ancestral e articulando vínculos com tradições do Congo e de Angola (Parés, 2006; Lara, 2007). Mais do que uma festividade, a Congada revela-se como espaço de afirmação identitária e continuidade cultural afro-diaspórica.

Quem se dedica a historicizar a multidão, as pessoas despossuídas, subalternas e escravizadas, se vê tendo de enfrentar o poder e a autoridade dos arquivos e os limites que eles estabelecem com relação àquilo que pode ser conhecido, à perspectiva de quem importa e a quem possui a frivolidade e autoridade de agente histórico (Hartman, 2022, p. 11, apud, Souza; Santos, 2024)

Dessa forma, como sintetiza Almeida (2019), as epistemologias negras e as perspectivas amefricanas não apenas ampliaram o entendimento da histórica experiência negra na América Portuguesa e no Brasil, mas também desafiaram os fundamentos da historiografia tradicional, propondo novos paradigmas. Essa reescrita da história não é apenas uma revisão crítica, mas um processo de

deslocamento epistêmico, que recoloca o protagonismo da população negra no centro da formação social brasileira e abre caminho para uma historiografia plural, decolonial e comprometida com a justiça histórica.

CAPÍTULO 2 – O CRISTIANISMO CONGO E A DIÁSPORA: PERMANÊNCIAS, RESSIGNIFICAÇÕES E RESISTÊNCIA NEGRA

Esse capítulo dedica-se à análise histórica do cristianismo Congo, desde o encontro entre os povos bantu e o cristianismo europeu no continente africano até suas ressignificações no contexto da diáspora atlântica. São examinadas as permanências cosmológicas, os processos de agenciamento religioso e as formas de reterritorialização produzidas no Brasil, com destaque para as congadas e as irmandades negras enquanto espaços de fé, sociabilidade, organização política e enfrentamento simbólico ao sistema colonial e escravista.

2.1 O Congo e o encontro com o cristianismo europeu

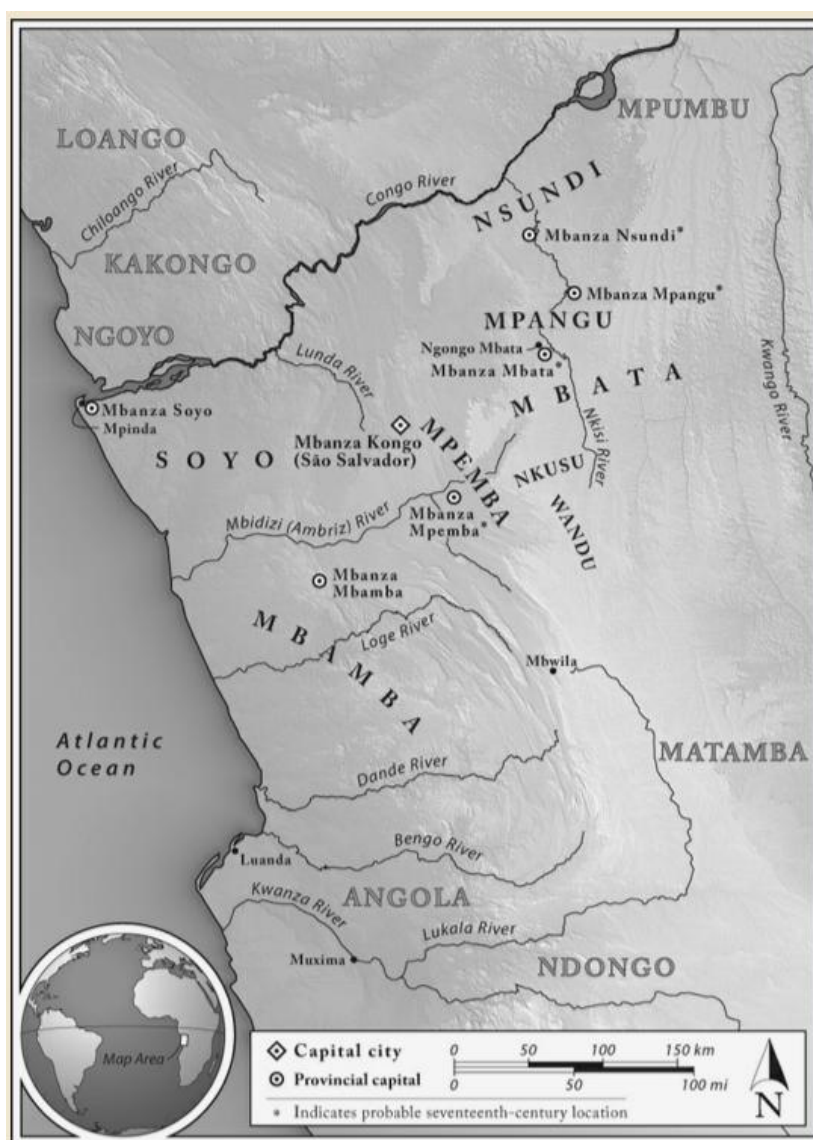


Imagem1 – Principais províncias do Reino do Congo e políticas vizinhas no século XVII
Desenhado por James DeGrand. **Fonte:** FROMONT, p.3, 2014.

O Congo⁷, segundo afirma Cecíle Fromont (2014), cuja origem remonta ao século XIV conforme tradições orais e evidências arqueológicas, configurava-se, em seus primórdios, como uma estrutura política altamente centralizada. Situado na região centro-ocidental do continente africano, ao sul do rio Congo, seu território abrangia áreas que hoje correspondem à porção ocidental da República Democrática do Congo e ao norte de Angola (ver Mapa 1).

A organização política do território estava centrada na figura do líder manicongo⁸, que exercia autoridade suprema a partir da capital, administrando extensas regiões por intermédio de *governadores*, designados diretamente pela *elite* para governar as capitais provinciais. A sucessão ao trono não seguia um princípio hereditário; em vez disso, um colégio de eleitores habilitados selecionava o novo soberano dentre um conjunto restrito de candidatos. Tal modelo de escolha conferia às transições de poder um caráter politicamente sensível, exigindo do novo rei a capacidade de consolidar sua autoridade e legitimar-se por meio de estratégias políticas, militares e simbólicas (Thornton, 2023).

Desse modo, o poder régio no Congo fundamentava-se não apenas na força administrativa e militar, mas também em um complexo sistema de símbolos, rituais e narrativas míticas, que serviam para reafirmar a legitimidade do soberano e naturalizar o exercício de sua autoridade. Essa releitura permite que uma visão pré-colonial do Congo seja posta, afinal, segundo afirma (Sapede, 2025), a constante e massiva unificação de sua história com o cristianismo impede que vejamos a singularidade da forma que as relações se entrelaçaram. O Congo, uma das mais complexas e organizadas sociedades da África Central pré-colonial, teve seu primeiro contato com os europeus no século XV, marcando

⁷ A nomeação de Reino Do Congo, vem sendo utilizada para distinguir o antigo território do Congo, que se divide e hoje contemplam espaços em Angola, República Democrática do Congo e República do Congo. Entretanto, na esteira de Souza (2016) a utilização do termo *reino*, não parece otimizar as características que ali se entrelaçaram. Diante disso, utilizarei apenas *Congo* para analisar o espaço e tempo posto.

⁸ A palavra “rei” soa errôneo para nomear uma posição de poder afrocentrada, muito porque possui como origem o Latim. A palavra “Manicongo” *aportuguesada* da palavra Mwenekongo ou “Mwene Kongo”, que se traduz literalmente por “Senhor do Congo” solidifica mais a posição do líder congolês, haja vista que esta não está semeada e nutrida de valores e visões que o mundo europeu português pertencia. Apesar de seu uso em português durante o período colonial ter sido reduzida apenas à origem da pessoa escravizada, e atualmente ser também utilizada como um lugar por exemplo “rei do manicongo”. A utilização desta palavra possibilita que este texto não tente comparar ou igualar a posição dos líderes portugueses e congolenses.

o início de uma transformação religiosa, política e cultural. A chegada dos missionários cristãos, principalmente portugueses, desencadeou um processo de conversões que não foi apenas espiritual, mas também estratégico, visando alianças políticas e vantagens comerciais exposto por Fromont (2017).

Compreender a relação do Congo com o cristianismo europeu é particularmente necessário. Primeiro porque, as relações dos conguenses⁹ que antes permaneciam no campo oral, agora através de documentos escritos começam a ocupar outros espaços, ainda que dentro de uma esfera específica que era o imaginário português europeu, o portador dos documentos escritos nesse contexto. E que, segundo Máximo (2016), até 1930 ainda nem seriam revisados pela historiografia, dando ao reino português o lugar de “provedor de civilização” e o único responsável por uma possível grandeza do Congo. Segundo que, a grafia parte de determinado lugar, a linguagem, verbal e escrita também foi usada como ferramenta, se não o principal mecanismo de ação do colonialismo e portanto, da disrupção de uma cultura. No Congo entretanto, é também utilizada, de certa maneira e com delimitações, como ambiente de ação, colocação de limites e imposições, nos permitindo distanciar o olhar da figura passiva que historiografia eurocêntrica atribui à população negra diante do colonialismo e da escravização (Thornton, 2023; Sapede, 2025).

João II que veio a se tornar o rei de Portugal e dos Algarves em 1481 como forma de solidificar o reino de Portugal frente às ameaças estrangeiras, decide por força às expedições no Golfo da Guiné. O rei foi mandado através de sua coroa, para a construção de um forte nomeado São Jorge da Mina, nas terras que ficavam entre os pequenos reinos de Fetu e Komenda. Lá, encontrara Diogo Cão, marinheiro que já desempenhava o trabalho de aprofundar conhecimentos que permanecessem garantindo a Portugal, papel de poder na região. João II então incumbi Cão a manejar e continuar a exploração da região. Diogo não pretendia colonizar a região e sim confirmar se o Rio Congo atravessava o continente. De acordo com Almeida; Pereira e Santos (2018) o marinheiro consegue encontrar a populosa cidade de Mbanza na terceira expedição em 1482, com aproximados 5 milhões de habitantes espalhados em

⁹ Opto por utilizar o termo *conguês/conguenses* visto que o termo *congolês* é atualmente associado aos gentílicos da República Democrática do Congo e República do Congo (Mello E Souza, 2016).

um território de 160.000 Km² em pleno século XVI, superior a população portuguesa.

O rei de Congo manda entregar por intermédio de Diogo um presente para o rei de Portugal, 200 escravos fortes e bem educados como de costume entre os reis africanos desde décadas passadas. O objetivo desse presente era estabelecer relações diplomáticas e principalmente tecnológicas, a nação do Congo era um povo orgulhoso, sempre pronto para lutar pelos seus objetivos, sempre foi um povo guerreiro (ALMEIDA; PEREIRA E SANTOS, 2018, p. 10).

O Manicongo Nzinga a Nkuwu (recebe após o batismo, o nome católico João I) recebeu os portugueses com interesse, estabelecendo relações diplomáticas e comerciais desde cedo com certa reciprocidade portuguesa. Segundo afirma Thornton (2023), o manicongo congouês: pediu fazendeiros europeus para a demonstração de técnicas de cultivo e mulheres europeias para o ensino da “arte de fazer pão” (muito ligado com a comunhão da igreja católica). Essas ações exemplificam como havia uma troca diplomática entre reinos, as decisões do líder congolês baseavam-se no bem estar da sua elite “fazendo isso, ele concluiu que, estariam eles concedendo ao reino um do outro, suporte recíproco e um bom relacionamento” (Thornton, p.13, 2023).

As terras ao longo da costa e do Rio do Congo (ou o Rio Poderoso, para as tropas de Diogo) eram cultivadas e habitadas por muitas pessoas, claro que sobretudo em fator da geografia. Cão ancora ali e planta uma cruz de madeira temporária como marcador e reivindicação. Essa atitude, é a forma mais comum utilizada por países europeus, especialmente Espanha e Portugal, para o que chamamos hoje de colonização, ou, “Dispersar-se, desenvolver-se, propagar-se, alastrar-se, invadir..” essa força hierarquizante subjulga um povo e uma cultura. Iniciando o que hoje reconhecemos como a utilização de força bruta sendo ela física, religiosa ou emocional, para a subalterinidade dos sujeitos externos à cultura do colono.

Contudo, segundo suspeitam e confirmam Marina Mello de Souza (2016) e Cecíle Fromont (2014) e Thiago Sapede (2025), as relações diplomáticas do Congo foram utilizadas como ferramentas de troca. O que aponta possíveis formas de subversividade ao catolicismo português, entranhado com o encravar da Cruz que discutiremos ao longo deste capítulo. Fromont (2017) levanta o

conceito de *espaços de correlação*¹⁰ para definir as formas de entrelaçamento que aconteceram no Congo com a chegada de missionários católicos, e a maneira com que ambas as culturas se interrelacionaram.

O batismo do manicongo Nzinga a Nkuwu, que adotou o nome cristão de João I, simbolizou a primeira grande conversão política ao catolicismo no Congo. Segundo as crônicas portuguesas, a cerimônia foi acompanhada pela construção de igrejas e a introdução de símbolos cristãos na corte. No entanto, a adoção do cristianismo não foi imediatamente abraçada pela população em geral, como aponta Thornton (2023) permanece, em grande parte, restrita à nobreza e às elites.

De todos os estados pré-coloniais da África Central Ocidental, o reino do Congo era o maior e mais poderoso. Quando os primeiros marinheiros portugueses pisaram em solo congolês em 1483, entraram em contato com um estado que se estendia do rio Congo, no norte, até a ilha de Luanda, no sul, com cerca de 300 km em linha reta, e tinha sua capital em Mbanza Kongo, 200 km no interior, cobrindo o território do que hoje é Angola e Congo-Kinshasa. Logo após o estabelecimento das relações com Portugal, a elite do Congo adotou o cristianismo e, com o tempo — como em outras partes do mundo —, desenvolveu-se uma forma local específica de cristianismo, designada por Thornton (2013) como “sincretismo afro-cristão”. Essa forma de cristianismo do Congo também chegou às Américas, onde novamente começou a seguir seu próprio curso. Muitos membros da elite do Congo tornaram-se alfabetizados e integraram elementos da cultura do sul da Europa em sua vida cotidiana (Bostoen; Brinkman, tradução da autora, 2018, p.2).

A conversão de líderes congos, assim como sua elite ao cristianismo não pode ser entendida apenas como uma mudança religiosa, mas também como uma estratégia política. O cristianismo oferecia acesso a tecnologias europeias, armas de fogo e alianças militares contra rivais regionais (Thornton, 1998). O filho de Nzinga a Nkuwu, Afonso I (Mbemba a Nzinga), que governou entre 1509 e 1542, foi um dos maiores promotores do cristianismo no Congo, utilizando-o para fortalecer sua autoridade e consolidar relações com Portugal. Afonso I enviou filhos da nobreza para estudar em Portugal, estabeleceu uma diocese em M'banza-Kongo (renomeada São Salvador) e buscou integrar o Congo às redes de comércio atlântico. Essas colocações identificam as relações diplomáticas do Congo, e o posicionam em direção oposta as tradicionais narrativas de

¹⁰ “os espaços de correlação oferecem um terreno comum onde agentes culturais podem trazer ideias pertencentes a campos radicalmente diferentes, confrontá-las e possivelmente convertê-las em partes inter-relacionadas de uma nova teia de significados” (FROMONT, P.36, 2017).

passividade e aceitação completa do cristianismo e do modelo colonial assim como Marina de Mello e Souza (2016) aponta.

No entanto, conforme aponta Fromont (2014) e Thornton (2023), o cristianismo Congo foi sincretizado com tradições locais, resultando em uma prática religiosa híbrida. Afonso I, o inventor do cristianismo do Congo, faleceu em 1542, e seu longo reinado foi seguido por várias décadas de estabilidade sob Diogo I Nkumbi a Mpudi (r. 1544–1561), Álvaro I Nimi a Lukeni lua Mbemba (r. 1568–1687) e Álvaro II Mpanzu a Nimi (r. 1587–1614), (FROMONT, p.6, 2014).

O encontro entre o Congo e o cristianismo europeu representou um momento de transformações profundas, marcado por interesses políticos, econômicos e religiosos. As conversões iniciais foram estratégicas, visando consolidar alianças com os portugueses, mas ao longo do tempo, o cristianismo tornou-se um elemento de disputa e resistência. A análise desse processo revela as complexidades das relações entre África e Europa. As fontes portuguesas e missionárias do período colonial construíram — para audiências europeias — uma narrativa de conversão como assimilação, ressaltando o papel dos missionários e do poder português.

Contudo, a historiografia recente demonstra que as práticas cristãs no Congo foram amplamente *reconfiguradas* por atores congolese: a cristianização funcionou tanto como ferramenta diplomática e política quanto como espaço para inovação religiosa. Ler as cartas régias, as relações missionárias e as hagiografias sem contextualizá-las politicamente conduz a uma leitura parcial; estudos de Thornton, Fromont e outros recuperam uma agência bakongo que transforma a conversão em recurso e resistência cultural.

A leitura de cartas enviadas, já no século XVIII, pelos rivais Manicongo do Congo e governador português de Angola, desde suas respectivas capitais, Mbanza Kongo e Luanda (distantes de cerca de 500 quilômetros), por Sapede (2025), revelam a liderança diplomática do líder congolense. Um bom exemplo se estabelece em um momento de negociação do Manicongo com o Governo português, exposto no texto. Onde identifica que o bispo português tenta persuadir o Manicongo a favorecer os comerciantes lusos, alegando uma “dívida moral” com a rainha de Portugal, que financiava missionários enviados ao reino sem obter benefícios comerciais diretos.

No entanto, o Congo vivia um contexto de crescente rivalidade com os portugueses, agravada desde a fundação de Luanda e pela concorrência de britânicos e franceses no comércio atlântico. Apesar da pressão, o líder do Congo demonstrou habilidade política: enviou um embaixador a Luanda, manteve um discurso diplomático de amizade e garantiu o envio de novos missionários, mas sem ceder o controle do comércio. “Graças a sua sagaz diplomacia, o líder congolense conseguiu obter os dois missionários suplementares que desejava dos portugueses e, evidentemente, não pode, e não quis, entregar aos portugueses o desejado acesso ao comércio, que, de todo modo, não era de fato uma prerrogativa direta do rei do Kongo” (Sapede, p.13, 2025).

2.2 Formação de um cristianismo bantu: cosmologia e agenciamento religioso

A história do Congo antes da colonização portuguesa no século XV é marcada por uma complexa teia de práticas religiosas, cosmologias e estruturas sociais que fundamentaram o que mais tarde seria chamado de “cristianismo bantu”. Neste capítulo busco explorar as raízes pré-coloniais da espiritualidade congo, destacando como seus elementos centrais permeavam a vida cotidiana e, posteriormente, dialogaram com o cristianismo europeu de forma subversiva e resistente. Para tanto, busco apoiar-me em produções acadêmicas que resgatam a agência africana na construção de um sincretismo religioso que não foi mera submissão, mas reinterpretação ativa.

Antes do contato com os europeus, o Congo (séculos XIV-XIX) possuía uma cosmologia profundamente enraizada na relação com os ancestrais, entendidos como mediadores entre o mundo visível (ntoto) e o invisível (mpémba). Segundo Thornton (2004, p. 57), “a religião tradicional congo era centrada no culto aos ancestrais (nkisi), que garantiam a ordem cósmica e a fertilidade da terra”. Essa espiritualidade não era individual, mas coletiva, articulando-se em torno de ritos que reforçavam a coesão social.

O crucifixo, objeto simbólico essencial às missões católicas de missionários, imagem principal da religião, carrega a relação da vida e da morte (SOUZA, 2016), sofre alterações no Congo. O que desde o princípio, Cecile Fromont (2014) já destaca como uma solidificação dos espaços de correlação. Especialmente em um ambiente onde a história oral e os objetos culturais

carregam histórias afastadas dos documentos escritos. Ao crucifixo cristão tradicional foram frequentemente adicionadas imagens de figuras sentadas nos braços da cruz (imagem 2). Conforme a leitura estabelecida por Fromont deste e outros crucifixos.



Imagem 2- Crucifixo do Congo, reino do Congo, possivelmente do século XVII ao XIX.
Fonte: Fromont, 2014.

Além das características estéticas regionais presentes na representação de Cristo, as bordas com incisões são associadas por Fromont (2014) a rituais funerários da elite, onde os corpos eram envoltos em tecidos com padrões decorativos similares. Segundo sua interpretação, essas bordas demarcam o “espaço destinado aos mortos”: Cristo, a Virgem Maria e os anjos, enquanto as figuras sentadas nos braços da cruz serviriam de ligação entre os dois mundos, já que parte de seus corpos está dentro e parte fora desse limite (Souza, p. 458, 2016).

Essa ideia de transpor fronteiras e a conexão entre os dois planos estaria alinhada com o significado profundo do crucifixo, onde a cruz representa o ponto exato de encontro entre a vida e a morte, e as figuras auxiliares materializariam o conceito abstrato de permeabilidade entre este mundo e o além. Ao concluir sua análise detalhada e provocante sobre os crucifixos e a cruz, Cécile Fromont reitera sua perspectiva de que o cristianismo teve um desenvolvimento único na África centro-ocidental, não como produto de proselitismo forçado ou de

resistência a influências externas, mas como um processo de incorporação e recriação em um contexto de encontros culturais.

Marina de Mello e Souza (2016), fascinada pela singularidade dos crucifixos congoleses, também propôs uma interpretação para o que Fromont chama de figuras ancilares, analisando a introdução do catolicismo no Congo, onde símbolos cristãos foram ressignificados a partir da cosmovisão local. Na sua compreensão, essas figuras sentadas nos braços da cruz representariam os *bisimbi*, entidades associadas à natureza, característica essencial nas religiões de origem Bantu, que desempenhavam um papel na legitimação do poder dos líderes. Fromont (2014) entendeu esses crucifixos como uma manifestação concreta da criação de novas formas de representar o poder, integrando o catolicismo ao pensamento local.

Kotanyi (2016) busca averiguar a relação dos Conguenses com os Bankulus (ancestrais) e afirma que “de acordo com a tradição Kongo, são os ancestrais a autoridade decisiva que confere legitimidade em questões relacionadas ao acesso à terra” (p.657). É interessante aqui, salientar a importância da morte para os congolenses, se preparavam a vida toda para que o funeral fosse o mais belo possível.

Ao contrário do que acontecia em outras etnias africanas, para os povos da região Congo/Angola, os ancestrais eram muito importantes como ligação entre os mundos sobrenatural e natural. O papel dos falecidos para esses povos era muito parecido com o atribuído aos santos na teologia católica e isso, certamente, facilitou a introdução da devoção a esses, chamados santos negros, entre os escravizados de origem Bantu (Sá, 2019, p. 287).

O pós morte dependia de sua posição em vida, os mais honrados que viviam de acordo com as leis se tornavam ancestrais. A terra (ntoto/nsi) é considerada sagrada, e sua exploração seguia princípios de reciprocidade, contrastando com a visão europeia de dominação utilitarista.

O cristianismo, então, fazia parte do mundo de muitos africanos centrais. Era uma realidade cotidiana para alguns e, para a maioria dos outros, assumia a forma de experiências e objetos raros, mas notáveis. Em ambos os casos, proporcionava aos homens e mulheres capturados no comércio de escravos alguma familiaridade com os rituais e objetos cristãos que testemunhariam nas Américas (Fromont, p.103, tradução autoral, 2014).

Esse sincretismo não foi passivo. Segundo Sweet (2003, p. 78), as elites congolesas usaram o cristianismo para fortalecer seu poder político, enquanto as comunidades rurais mantiveram práticas tradicionais sob novas roupagens. O exemplo mais emblemático é o movimento antoniano, que confrontou a narrativa cristã dominante no Congo. Esse movimento foi liderado por Kimpa Vita, uma jovem pertencente à elite conguesa, que havia sido iniciada em rituais não cristãos e também instruída nas doutrinas cristãs. Ele surgiu durante uma guerra civil em que diversas linhagens disputavam o poder. Utilizando-se da linguagem cristã, elaborou um discurso original, afirmando que morria toda sexta-feira para encontrar-se com Santo Antônio e com Deus, e renascia em seguida, trazendo mensagens do além.

O principal foco de sua pregação era o combate à cruz, símbolo máximo do catolicismo congolês, associado ao poder político, e a defesa da unificação do Congo e do fim das guerras internas. Ela buscou apoio de diferentes candidatos ao trono, mas suas alianças foram rompidas em razão de sua insistência na destruição das cruzes. Kimpa Vita, líder do movimento antoniano, acabou sendo queimada por ordem dos capuchinhos

Fromont (2014) e Mello e Souza (2016), afirmam que antonianismo não rejeitou o cristianismo, mas apresentou uma interpretação alternativa de seus princípios. Com esse caso, a autora reafirma o papel central da religiosidade na vida política e social do Congo entre os séculos XVI e XVIII, destacando também a existência de formas de cristianismo congolenses não aceitas pelos poderes instituídos, sejam eles locais ou missionários católicos.

O catolicismo que os congoleses passaram a praticar era impregnado de ritos, valores e cosmovisões africanas que continuavam a existir misturadas aos dogmas e ritos cristãos trazidos pelos portugueses. A semelhança do papel que os santos católicos e os ancestrais africanos representavam nas duas culturas foi um dos fatores que facilitou sua fusão em uma prática que, para os colonizadores, parecia uma conversão (Sá, p.7/8, 2025).

A formação de um cristianismo bantu no Congo revela um processo de agenciamento em que a espiritualidade africana não foi suprimida, mas rearticulada. Como demonstra Souza (2016) o sincretismo foi uma ferramenta de sobrevivência cultural, não de apagamento. A ancestralidade, a ética comunitária e a vivacidade dos ritos permaneceram como eixos centrais,

mostrando que a história religiosa do Congo é, antes de tudo, uma história de recolocação e entrelaçamento.

2.3 Travessia atlântica e diáspora bantu: reterritorializações religiosas

A travessia atlântica¹¹ constituiu não apenas um deslocamento físico e forçado, mas também uma transposição de mundos simbólicos e espirituais. Como observa a historiadora Saidiya Hartman (2019), o Atlântico foi um “espaço de morte” e, ao mesmo tempo, o berço de novas formas de vida e espiritualidade, forjadas sob condições extremas de violência. Essa “sobrevida” da escravidão, segundo Hartman, produziu culturas de resistência que reconstituíram, geraram, aqueceram, amplificaram identidades negras dispersas no Atlântico. Entendo aqui, a cultura, arte e oralidade o relictário das vicências que aportaram no Brasil através da escravização, e que aqui regaram raízes.

A importância dos ancestrais para o banto, cuja vida é uma extensão da vida dos antepassados, e deve ser preparada para que ela se perpetue em seus descendentes. Para o banto, a força vital se recia no movimento que mantém ligados o presente e o passado, o descendente e seus antepassados (Lucas, 2014, p. 52).

Entre os povos bantu¹², especialmente os oriundos das regiões que correspondem hoje a Angola e ao Congo, a diáspora, para além de toda a dor, carregou cosmologias centradas na ancestralidade (bakulu), na terra sagrada (ntoto) e nas relações comunitárias como eixo espiritual. Essas dimensões não se extinguíram com o tráfico: foram reterritorializadas no Brasil colonial por meio de práticas religiosas híbridas, nas quais o catolicismo imposto foi reinterpretado a partir de uma lógica bantu-africana, que segundo Lopes (1988), está presente no Brasil desde o século XVI. Dos afrodiaspóricos vivos desembarcados nas Américas nas décadas que iniciaram o comércio atlântico (1501-1650), os centro-africanos formaram 74% do total de escravizados, destes, 95% eram bantus. Entre 1826 e 1866 a porcentagem era de 88% (Slenes, 2018, apud Silva; De Paula Junior, 2025).

¹¹ A Travessia Atlântica, aqui, indica um movimento intercontinental, cruzando o oceano, representa um trauma coletivo e o início da diáspora africana, o deslocamento forçado de povos africanos.

¹² “*bantu* designa a grande família etnolinguística à qual pertenciam, entre outros, os escravizados denominados no Brasil de angolas, congos, cabindas, benguelas, moçambiques etc.” (Silva; De Paula Junior, 2025, p. 2).

Para compreendermos a diáspora, devemos antes compreender a travessia transatlântica que a começou. Especialmente o povo Bantu, mas não exclusivamente. A escravização já existia em seu cotidiano, mas em uma perspectiva muitíssimo diferente da levada pelos brancos, na realidade ela “representava uma alternativa para a aquisição de mão-de-obra, além de ser uma forma de aumentar o séquito das autoridades locais.” Nesses territórios o poder era identificado pela quantidade de pessoas em seus séquitos, e não necessariamente pela expansão territorial. (Carvalho, 2010).

Dentro da noção do espaço e do território Dantas e Machado (2025) categorizam o conceito africano “sagrado mas nem sempre respeitado”¹³ de território. Em uma linha do tempo superficial, primeiro os territórios africanos foram invadidos, o outro, - aqui, o branco colonizador - invade e impõe sua cultura, seus valores, permitindo que o *território do saber* desapareça primeiro dentro da alma e depois concretamente, no lugar” (Kambebe, 2020, p. 27). Pessoas são capturadas, traficadas para outros continentes, nesse caso, América. Nessa perspectiva fica evidente as percepções que os afrodiáspóricos tinham sobre a diáspora forçada e a escravização.

Na cosmovisão do povo Bantu, o mar era chamado de Kalunga Grande e fazia a separação entre o mundo dos vivos e dos mortos. A travessia do Atlântico e a presença da água no aparecimento da imagem tem, portanto, significados místicos e míticos na formação da nova identidade negra que se formou no Brasil colônia (Sá, 2025, p.288).

Essas percepções durante a travessia transatlântica permaneciam, não à toa, mas perante as condições em que eram traficados para outro continente. Falar dos navios que traziam os afrodiáspóricos, é falar da travessia portanto da diáspora, haja vista que é o meio pelo qual se materializam. Segundo Carvalho (2010), “O procedimento de superlotar os navios era um dos exemplos da intenção dos comerciantes de escravos de obter o máximo de lucro” (p. 17). Essa lógica justificou os compartimentos destinados aos prisioneiros que tinham um metro de altura, o que obrigava os adultos a ficarem de joelhos. Como eram muitos, vinham todos sentados entre as pernas um dos outros, de modo que a disposição da carga era a de compactas fileiras de indivíduos. A iluminação

¹³ Kambebe, 2020, p. 27.

quase não entrava, o que permitia mais umidade e maior proliferação de doenças, diante da insalubridade que as pessoas eram submetidas.

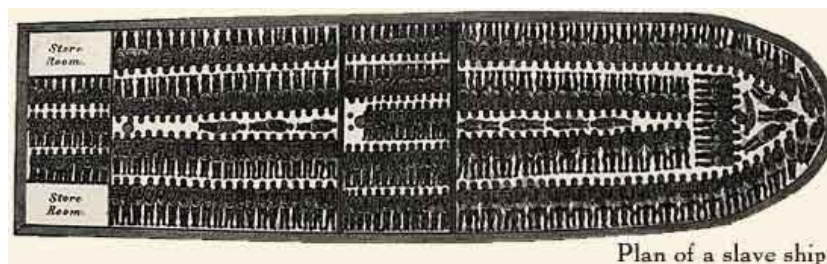


Imagem 3- Ilustração publicada pela Sociedade da Moral Cristã, Comitê pela Abolição do Tráfico de Escravos, 1822.

Fonte: Carvalho, 2010.

O tráfico em si, na forma dos navios e no que ali acontecia, comporta um significado emocional que explicita a desumanização desde o princípio. Essa violência, que acontecia desde a invasão do território, mas especificamente no comércio de escravizados. Estiveram sempre ligadas à tentativa de escape aos controles tributários estipulados pela coroa portuguesa, que estabelecia um valor sobre cada escravizado, ainda assim o nível de mortalidade eram exacerbados. Com destino ao Rio de Janeiro, entre 1795 e 1811 partindo da África Ocidental, vindos de Luanda estipulam 103 mil mortos, 74 mil mortos vindos de Benguela e de Moçambique 234 mil morriam (Figueiredo, 1989, apud Carvalho, 2010). Os números elevados de pessoas mortas durante a travessia demonstram inicialmente o potencial número de pessoas que chegaram vivas e materializam o início das reterritorializações dos povos Bantu.

Diante desse cenário de violência extrema e desumanização sistemática, a travessia atlântica não pode ser compreendida apenas como um deslocamento forçado de corpos, mas como um processo que, paradoxalmente, engendrou condições para a reconstrução de mundos possíveis em contextos de ruptura. A brutalidade dos navios negreiros e as elevadas taxas de mortalidade evidenciam o projeto colonial de aniquilação, mas também revelam que aqueles que sobreviveram carregaram consigo cosmologias, memórias, gestos e espiritualidades que se reinscreveram nos territórios de chegada. É nesse intervalo entre destruição e permanência que se conformam as reterritorializações bantu no Brasil, materializadas em práticas religiosas, formas de sociabilidade e organizações coletivas que desafiaram a lógica colonial. Assim, as experiências afrodiaspóricas não se reduzem à perda, mas expressam

a capacidade histórica de transformar o trauma em agência cultural, política e espiritual, articulando resistência, criação e pertencimento em novos territórios.

Como afirma Lélia González (1988), as culturas negras no Brasil não podem ser lidas como “resíduos africanos”, mas como sistemas simbólicos que resistem e recriam. Ao analisar a religiosidade afro-brasileira, González identifica a “amefricanidade” que articula espiritualidade, política e estética como campos de libertação coletiva. Nessa mesma linha, Sueli Carneiro (2005) destaca que os terreiros e irmandades negras funcionaram historicamente como espaços de reinvenção comunitária e política, uma pedagogia da resistência frente à desumanização. Essas fissuras “tecidas a partir do nosso chão carregam em si tessituras filosóficas afro-indígenas”, diante disso trabalharemos a partir do sincretismo “posto ter a terra como ancestralidade primeira e, assim, guia para nosso ser/estar no mundo e com o mundo” (Dantas e Machado, 2025, p.123)

Nesse contexto, a herança espiritual se manifesta nas formas de sincretismo, hibridismo¹⁴ e resistência simbólica observadas nas festas das diversas movimentações religiosas. Pesquisas etnográficas recentes mostram como os congadeiros e umbandistas reinterpretam a liturgia católica, transformando capelas e procissões em espaços de afirmação da ancestralidade africana (Simoni, 2017). O sincretismo, aqui, não se simplifica à mistura, mas à tática política de sobrevivência.

o catolicismo, enquanto religião sincrética, se estabelece hegemonicamente, como emblema da identidade nacional brasileira, pelo menos até a metade do século XX por ter sido capaz de aglutinar e se impor sobre os interesses assimétricos dos distintos grupos étnico-raciais que compõem o Brasil (MARINHO; SIMONI, 2021, P. 25).

Através deste trecho, percebemos as noções de como, na prática, ocorrem essas trocas religiosas que o sincretismo carrega, e que é o ponto chave deste trabalho. A forma com que o catolicismo se fez presente, e *como* o fez, de modo especial, na rotina das pessoas escravizada. Desenvolve de certa maneira

¹⁴ Enquanto o hibridismo pressupõe a fusão entre elementos culturais distintos, gerando novas formas simbólicas e religiosas, o sincretismo implica um encontro entre tradições que, embora compartilhem ritos e símbolos, buscam preservar a essência de suas matrizes originais. No contexto das religiões afrodesscendentes no Brasil, ambos os processos coexistem: o hibridismo manifesta-se na criação de expressões religiosas próprias deste território, enquanto o sincretismo revela-se na continuidade e ressignificação das referências africanas trazidas pela diáspora (SIMONI, 2019).

um ambiente fértil para as cosmovisões se entrecruzarem. Diante desses fatores, Souza (2005) começa a buscar características do catolicismo negro e seus agenciamentos no Brasil. Essa identidade é forjada no Congo e vem para o Brasil através da travessia forçada e se materializa especialmente sob a visão dos reis negros, nos quilombos ou *grupos de trabalho*. Nesse contexto as Congadas e as Irmandades de Homens Pretos foram essenciais para seu estudo, isso porque percebe-se que dentro desses movimentos o conhecimento das formas de organização social e política das sociedades africanas estão presentes. Nos permitindo pensar na recriação do cristianismo congo no Brasil escravista.

Entretanto esse ambiente não nasce fértil, não nasce sequer neutro ou passivo. Torna-se fértil pelo ato da subalternidade forjada pelo colono branco, da suposta salvação, da imposição de um sob o outro. A questão é justamente a excepcional fertilidade que os afrodiaspóricos produziram frente à travessia forçada.

Pensadoras africanas e caribenhas como Sylvia Wynter (2003) contribuem bastante nos debates para compreender essas reterritorializações religiosas. Especialmente no que tange à perspectiva dos números de indivíduos bantu retirados de sua terra. A América espanhola e o Caribe francês foram as regiões que receberam mais centro-africanos: 46% e 43%, respectivamente, de seus desembarcados eram bantu, no Caribe britânico o número aproximava 15% (SLENES, 2018, apud SILVA; DE PAULA JUNIOR, 2025).

Wynter propõe uma crítica radical ao “modelo eurocentrado de humanidade”, justamente o que justifica a escravização e a eugenia. A autora parte de uma perspectiva que identifique as formas de usurpação da escravização, de modo mais assertivo, as *plantations*. Compreender as formas de violência da alma, espírito, físico e emocional, que foram usadas nos períodos escravistas coloniais. As quais Wynter defere estarem em pleno funcionamento, mas com novas máscaras, é necessário para entender a profundidade destas e outras reterritorializações das unidades que mantinham vivas as comunidades, em plano físico ou ancestral (Paterniani; Belisário; Nakel, 2022).

Pereira (2021) afirma que a oralidade foi a fonte essencial pelo qual as tradições africanas permaneceram no Brasil, nesse sentido é válido estabelecer que dentro dessas comunidades, o sincretismo acontecia desde o princípio.

“desde o início da diáspora africana para o Brasil, em 1501, a congada já acontecia entre os escravizados e nos quilombos próximos às províncias e vilarejos em todo o território brasileiro.” (p.45”). O cristianismo congo no Brasil, portanto, não é mera absorção, mas ato de invenção, uma teologia da travessia, forjada nas dores e potências da diáspora bantu.

O cristianismo popular¹⁵ como nomeia Pereira (2021), é caracterizado por esse fator sincrético que conforme descreve, exemplifica uma interconexão construída ao longo dos séculos, sendo a comunidade Bantu a que mais ocupou a travessia forçada para o Brasil. Esses fatores abrem espaço para, apesar da constante vigilância, violência e punições por parte do modelo civilizador europeu que torna sua organização social e jurídica e sua cultura oficiais no Brasil, pensar nas estratégias que essas comunidades desenvolveram para assegurar suas tradições (Pereira, 2021).

2.4 Congadas e irmandades negras: fé, festa e enfrentamento político

As Congadas são manifestações culturais e religiosas afro-brasileiras que combinam música, dança, canto e teatralização para celebrar a coroação de reis e rainhas do Congo, geralmente em devoção a santos católicos como Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia. Surgidas entre os séculos XVII e XIX, especialmente em regiões mineradoras como Goiás e Minas Gerais, essas festas não eram apenas expressões de fé, mas também espaços de sociabilidade e organização comunitária entre populações negras escravizadas e libertas. Os ternos¹⁶, guardas e irmandades que compõem as Congadas ajudaram a preservar laços identitários e estruturas de pertencimento africanas, reconfiguradas em solo brasileiro (Simoni, 2017; Simoni, 2019; Souza, 2014; Sá, 2025).

A relação das Congadas com o Reino do Congo é fundamental para entender sua estrutura simbólica. O Congo foi um dos mais importantes Estados da África centro-ocidental, amplamente cristianizado desde o século XV e com

¹⁵Entende-se como o cristianismo popular “uma vertente do catolicismo contemporâneo e tem a tradição dos devotos católicos com representações africanas de reis ancestrais. Hoje se pode perceber que uma hibridação acontece nas ações de congadeiros durante os festejos, mesmo eles sendo devotos aos santos.” (Pereira, 2021, p. 90/91).

¹⁶ “Terno” é o nome dado aos grupos que compõem as congadas. Normalmente, mas não exclusivamente, é utilizado antes do nome do grupo quando este é nomeado pelas cores que utilizam no festejo, Terno Rosa e Branco, Terno Vinho e Branco etc (SIMONI, 2017)

forte presença na memória dos africanos trazidos compulsoriamente ao Brasil. A figura do rei do Congo, coroado ritualmente no Brasil, evocava a dignidade política e espiritual de uma autoridade africana, permitindo que pessoas negras ressignificassem, de maneira simbólica, modelos de organização social que haviam sido desestruturados pela escravidão. Assim, a Congada opera como um espaço de reinterpretação das tradições centro-africanas, articulando elementos políticos, étnicos e devocionais.

O sincretismo religioso presente nas Congadas funcionou como uma poderosa estratégia de resistência. Ao associar santos católicos a entidades e cosmologias africanas, as irmandades e comunidades negras criaram formas de culto que podiam existir dentro do controle colonial, mas que preservavam significados profundos ligados à ancestralidade e ao mundo espiritual africano.

A indumentária é desnorteante. Na Congada de Goiânia os soldados (guias e contra-guias do rei do Congo) usavam colares de plumas, feito cabloclinhos (nome dado os indígenas). A letra deturpadíssima conserva uma ou outra palavra nitidamente africana (CASCUDO, 1980, P. 78, APUD, SIMONI, 2017).

Nas danças, nos tambores, nos cânticos e nos rituais de coroação, a Congada produziu um território simbólico onde a memória africana podia sobreviver, fortalecendo identidades coletivas e nutrindo práticas de solidariedade e proteção espiritual. Assim, o sincretismo não foi mera mistura, mas uma tática de sobrevivência cultural diante da violência do sistema escravista.

No Brasil, essa recriação do cristianismo congo se manifesta no cotidiano dos terreiros, das irmandades e das festas populares como a congada. Simoni (2019) destaca que práticas como a Congada e as irmandades incorporam cânticos, danças e hierarquias de origem bantu, demonstrando a permanência simbólica da África no imaginário devocional afrodiáspórico. Essas reinterpretações são modos de produzir memória e corpo-território.

Em se tratando de irmandades, essas constituíram-se no período escravagista, tendo sido mantidas por escravos e libertos. Tinham como característica a realização de ajuda mútua de empréstimos e adiantamento para as alforrias de escravizados. Essas irmandades tinham a particularidade de escolher os seus “reis e rainhas Congos” durante as festas em homenagem aos seus santos de devoção (SIMONI, 2019. P.257).

“Entre as atividades desenvolvidas pelas irmandades, assegurar as pompas fúnebres constituía uma das mais importantes obrigações.” (CRUZ, 2007, p. 4). Se analisarmos também como a morte era lida para o sagrado no Congo, percebemos como essas características se entrelaçaram no Brasil e ficam evidentes dentro das irmandades. Essas confrarias desempenhavam um papel essencial ao proporcionar um espaço de proteção e apoio mútuo. Através delas, os membros podiam adquirir bens, como a compra da liberdade, e tinham acesso a redes de solidariedade que permitiam a troca de informações e o desenvolvimento de estratégias de resistência. As irmandades não apenas incentivavam a religiosidade, mas também a participação política de seus membros, que se engajavam em lutas por direitos e reconhecimento social.

Reguladas por uma espécie de estatuto, os denominados compromissos, as irmandades eram separadas entre as compostas por brancos e por negros (CRUZ, 2007). Enquanto a primeira se dedicava em aderir-se aos costumes, sons, danças, vestes portuguesas, a segunda se preocupava em manter vivos os traços ancestrais transportados em seu corpo do território de onde vieram, inclusive ressignificando e adaptando sua devoção a santos católicos, dois em especial.

“eles (os negros) podiam desfilar no espaço público como se fossem civilizados, porque eram católicos. Pelo menos enquanto duravam as celebrações de Nossa Senhora do Rosário, podiam ser vistos e conseqüentemente se ver, como seres humanos plenos. Ao mesmo tempo, usavam tambores, melodias e vestimentas africanas que de alguma maneira podiam manter viva sua herança cultural africana.” (CRUZ, 2007, P. 5).

Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, Simoni (2017) afirma que essa devoção foi trazida pelos missionários datando 1639 como a primeira constituição da confraria de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos homens Pretos. Contudo, as irmandades que uniam os negros não eram devotos exclusivamente de santos negros (SÁ, 2025).

As irmandades também se manifestaram em ações concretas, como a presença de seus membros em movimentos de resistência, como as revoltas de escravizados e as insurreições que almejavam a abolição da escravatura. Souza (2014) descreve que em 1818, por exemplo, diante rumores de uma possível revolta um colono pergunta ao governador de Recife se não seria possível suspender as festividades à São Benedito (santo de devoção de muitas

irmandades de homens pretos). Esse exemplo identifica um fator comum para o período, a vigia. Não porque os negros estavam autorizados a se reunir e festejar que podiam fazê-lo sem a vigia e a penitência. As revoltas eram um grande medo da coroa, dos comerciantes de escravizados e dos que escravizavam efetivamente.

Os registros de autoridades eclesiásticas e coloniais insistem em descrever práticas negras como “perigosas” ou “desordeiras”, mas, ao fazê-lo, atestam sua vitalidade. Esses documentos funcionam, portanto, também como testemunhos indiretos da resistência. Se lidos apenas como controle, reproduziriam a narrativa do poder. Mas, ao serem reinterpretados, mostram que os afrodiáspóricos construíram estratégias de sobrevivência e solidariedade que escaparam à lógica colonial, em redes de resistências, que poderiam ser ou não conscientemente fundadas (SÁ, 2025).

Um dos muitos resultados da diáspora africana é a presença de reis negros nas Américas, re-presentantes de grupos étnicos específicos, presentes no interior de quilombos e de irmandades católicas negras. Nessas irmandades também os reis negros se tornam referências daquilo que no Brasil, tempos depois, resulta nos festejos das Congadas (SIMONI, 2019).

As congadas, representam uma manifestação cultural e religiosa que é indissociável da luta simbólica empreendida pelos negros no Brasil. Com suas danças, músicas e rituais, as congadas reúnem elementos da herança africana, a religiosidade católica e as tradições folclóricas brasileiras, criando um espaço de afirmação da identidade negra em um contexto de opressão (SIMONI, 2019).

Por Congada entende-se um festejo popular que apresenta uma fusão de elementos da tradição africana de origem Banto com componentes de culto aos santos católicos padroeiros dos escravizados, como São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Elesbão (MUNANGA; NILMA, 2004 APUD, SIMONI, 2017)

O caráter festivo das congadas não deve ser visto apenas como um momento de celebração, mas como uma forma de mobilização, organização política, e de preservação de tradições. É por meio dessas festividades que as comunidades negras reafirmavam suas identidades e solidificavam sua coesão social. Mesmo que dentro de Igrejas Católicas, com músicas católicas, o som dos tambores e as vozes são exemplos dessa resistência da cultura africana.

os reis são uma evolução dos feiticeiros e trocaram suas antigas funções mágicas pelas religiosas, tornando-se sacerdotes, mas conservando em insígnias de seu poder, como a coroa, o trono e o cetro, características mágicas, na medida em que estes objetos têm incorporados em si a divindade (SOUZA, 2014, p.24).

Simoni (2017) descreve a bandeira dedicada aos santos de devoção, como um dos principais emblemas das Congadas. É conduzida por um conjunto de jovens chamadas bandeirinhas, geralmente meninas e moças que marcham à frente do Terno, quase sempre organizadas em duas fileiras com três ou mais integrantes. Elas desempenham funções rituais por meio do canto e da dança. Logo atrás vêm o reinado e o cortejo, que representam a porção mais visível, simbólica e cerimonial da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.

Tanto o general quanto o rei são designados pela diretoria da irmandade e, diferentemente dos demais membros, ocupam esses postos de forma vitalícia. O rei do Congo, juntamente com sua rainha e seus filhos e filhas, forma o núcleo do reinado, que também inclui juízes e juízas, responsáveis por receber as maiores honrarias durante as celebrações de Nossa Senhora do Rosário. O reinado constitui o fundamento histórico da festividade, pois é por meio de seus reis negros que os Ternos reverenciam seus santos protetores (SIMONI, 2017).

Ao celebrar suas tradições religiosas, os afrodiáspóricos resistiam à política de apagamento cultural e reafirmavam suas raízes em um território marcado pela desigualdade. Sá (2025) identifica que a relação de cada terno de congada com a igreja onde acontece os festejos depende da relação em que o pároco estabelece com o grupo. Essas condições estabelecem-se diferentes justamente em detrimento do tom desses festejos que muito se diferenciam de uma missa tradicional aos domingos.

Os instrumentos, os tons agudos em que as músicas são cantadas, os tambores, e em alguns casos a marimba, instrumento utilizado na congada desde os primeiros ternos e são reconfiguradas com frequência, o que demonstra as tradições e os esforços implicados nos festejos e na sua organização. Para além dos instrumentos, somamos a presença de reis, príncipes, alferes e mordomos nas cortes negras festivas. Que segundo Souza (2014), frequentemente são ligados às tradições portuguesas, mas que através

de um olhar analítico sobre a organização do congo em hierarquias nos permite pensar em uma tradição afro-lusitana. “as congadas, que haviam sido importante elemento na consolidação da cristianização da comunidade negra, se tornaram folclore, bizarro objeto de estudo de sobrevivências culturais de tempos passados.” (SOUZA, 2014, p.339)



Imagem 4- Danse de Maiambaia. Corte do Império do Brasil. 1838/1860 – François – René Moreaux; Acervo Biblioteca Nacional Digital.

Fonte: SÁ, 2025

Ao encarar as congadas como um campo de luta simbólica, reconhecemos que a espiritualidade encarnada nessas manifestações foi uma forma poderosa de resistência. Não devemos reduzi-las, entretanto, à festividade, a presença de reis negros na Congada materializa ligações com o Congo, transportada na diáspora forçada pela comunidade Bantu. Compreender essas interrelações, nos permite enxergar a congada por inteiro, tanto a sua ancestralidade em corpo e movimento, tanto sua descendência em organizações. Elas permitiram que as comunidades negras se unissem em torno de um propósito comum, onde a fé e a arte se entrelaçavam para criar um espaço de luta contra a opressão e de afirmação da identidade.

CAPÍTULO 3 – A CONGADA COMO TERRITÓRIO DE MEMÓRIA, FABULAÇÃO E ESPIRITUALIDADE EM GOIÂNIA

Esse capítulo centra-se na Congada em Goiânia, compreendida como território de memória, espiritualidade e fabulação afrodiaspórica. O capítulo analisa os deslocamentos internos das congadas no Centro-Oeste, a

continuidade de referências ancestrais e a atuação de lideranças negras, com especial atenção à dimensão da memória encarnada e da liderança feminina. A Congada é apresentada como espaço de disputa simbólica e epistemológica, no qual fé, política e resistência se entrelaçam, atualizando sentidos do cristianismo Congo no contexto urbano goianiense.

3.1 Congadas no Centro-Oeste: deslocamentos internos e continuidade ancestral

No século XVII datam-se muitos documentos que descrevem as bandeiras que adentraram o que hoje reconhecemos como o estado de Goiás. Essas expedições de bandeirantes atravessavam da capitania da Bahia e de São Paulo em canoas, chegando pelo meio fluvial nos rios Paranaíba, Tocantins e Araguaia, e voltavam pelo rio Tietê a São Paulo, as viagens demoravam em média três anos (ALMEIDA; PEREIRA E SANTOS, 2018).

A invasão bandeirante das terras indígenas de Guayazes, aconteceu de acordo com documentos, com a bandeira de Bartolomeu Bueno e Silva, também conhecido como o Anhanguera¹⁷. A Corte portuguesa concedeu a licença para que Bartolomeu fizesse a entrada com 500 membros, 200 eram escravizados negros, saíram dia 03 de julho de 1722 de São Paulo. Durante a entrada muitos homens morreram de fome, outros desistiram e voltaram para São Paulo. Mas o Anhanguera descobre ouro¹⁸ na cabeceira do rio Vermelho que corta a região da atual cidade de Goiás. Após três anos em 1725 volta para São Paulo e organiza outra bandeira e dessa vez com o título de superintendente das minas em Goiás e Ortiz com o título de guarda-mor. Onze anos depois em 1736 nas minas de Goiás já havia 10.263 escravizados negros, metade da população segundo Palacin (1994).

A chegada desta nova lógica comercial que trouxe africanos através do tráfico transatlântico gerou nomenclaturas sociais diferentes, para os diferentes grupos, como aborda Loiola (2008). Essas nomenclaturas são importantes pois revelam as relações coloniais que cada nome revelava. Para além da cor da

¹⁷ O termo *Anhanguera* vem do tupi **añanga-wera**, que pode ser traduzido como “diabo velho” ou “espírito antigo/má-alma”, remetendo a uma entidade espiritual na cosmovisão indígena, associada a seres protetores ou ameaçadores da fauna e da floresta (SIQUEIRA; DAVID, 2014)

¹⁸ “A descoberta do ouro reorganizaria toda a economia do Império Colonial Português. Seus reflexos foram sentidos em Portugal, na África, nos portos de Salvador, Rio de Janeiro e também em Goiás.” (Loiola, 2008, p. 24)

pele, a origem. Desde o século XVII havia classificações empregadas na Colônia para distinguir as pessoas segundo sua qualidade “que compõem o país: brancos, pretos, mulatos, que são filhos de branco com negra; carijós, que são filhos de índia com negro que também lhe chamam mestiços; mamelucos, que são os filhos de índia com branco [...]”¹⁹

Quadro 1: ATRIBUIÇÃO COLONIAL EM GOIÁS			
PROCEDÊNCIA	COR	GRAU DE LIBERDADE	GRAU DE INSERÇÃO NO MUNDO COLONIAL
Mina	Preto	Escravidado	Ladino
Angola	Crioulo	Coartado	Boçal
Guiné	Mulato	Forro/liberto	Pagão
Congo	Pardo	Livre	
Nagô	Mestiço	Agregado	
Moçambique	Cabra	Administrado	
Cabo Verde	Negro		
Benguela			
Monjolo			
Boróro			
Caiaipó			

Quadro 1- Atribuição Colonial em Goiás. Elaborado por Maria Lemke Loiola, 2008.

Loiola (2008) descreve Salvador um ponto de intercessão entre Goiás e África. Analisando a presença dos africanos em Goiás na perspectiva das trajetórias atlânticas e das transformações locais. A autora percebe a falta de documentação escrita que descreva a procedência étnico-cultural dos escravizados trazidos a Goiás, e a partir disso ela propõe pensar em uma colonização bantu²⁰, haja vista a quantidade de angolanos, congolenses e moçambicanos que desembarcaram, permaneceram e criaram raízes na colônia.

É possível observar ao fim do século XVIII a redução de pretos²¹ em Vila Boa, entretanto, essa presença não desaparece. Segundo afirma Loiola (2008), a redução da nação mina²² dá espaço para os angolas, nagô e congo, principalmente os angolas. A participação de Goiás no tráfico internacional

¹⁹ Ver: Quintão, 2002, p.36, nota 79, apud Loiola, 2008, p. 39.

²⁰ “É certo que a ocupação dos sertões goianos foi efetuada por inúmeros grupos étnico-africanos. Entre os principais, dois se destacaram em termos numéricos: os bantus e os sudaneses” (2006, p. 264).

²¹ Pretos eram sempre africanos (Loiola, 2008).

²² Em consonância com Loiola (2008) a nação Mina foi uma das designações coloniais usadas no Brasil para identificar africanos traficados e escravizados oriundos da região da Costa da Mina, na África Ocidental. Notadamente, Gana, Togo, Benim e Nigéria Ocidental. Essa expressão não indicava uma “nação” no sentido político moderno, mas sim uma categoria atlântica, usada pelos colonizadores para agrupar diversos povos diferentes sob um mesmo rótulo.

continua palpável. Apesar da notável e gradual mudança de formas de trabalhos escravos na capitania dos Guayazes em detrimento da decadência da exploração do ouro e do início do enfoque na agropecuária que comentam Almeida; Pereira e Santos (2018).

Essas novas formas de organização, muito embasadas no que os autores²³ relatam da posse de terras verbal, deixava um campo líquido e instável de negócios na capitania, e é evidente que isso se estendia nas relações com os afrodiáspóricos, sendo eles alforriados ou não. Se analisarmos a posição do *camarada* inicialmente denominado livre, mas que, trabalha como um assalariado que não recebe salário, e que tem seus direitos garantidos por um contrato verbal, facilmente desbancado, ficando implícito o nível de liberdade que se está falando. Enxergar as formas que as pessoas afrodiáspóricas foram vistas em Goiás historicamente é necessário para que possamos construir narrativas que dialoguem com as Congadas e o sincretismo envolvido nesses movimentos. Contemplando a resistência através do senso de comunidade e afetividade, bem como com subversão de lógicas coloniais.

Sobrepunhando esta narrativa que abriu caminhos para a construção de uma suposta passividade afrodiáspórica, onde todas as nomenclaturas, culturas, valores e discursos coloniais foram apenas absorvidos por eles, com muita modéstia, usada como justificativa para a desumanização de povos africanos, é preciso compreender as formas que os negros da Capitania dos Guayazes subverteram esses valores. Notadamente em valor das Congadas goianas.

Não se pode, portanto, continuar minimizando a participação do escravo negro de Goiás, a de um mero “figurante mudo” ou “agente passivo” e romântico do processo histórico. A perspectiva é a de um escravo sujeito de sua ação histórica, não reificado nem mistificado, resistindo na negociação, no conflito e até no silêncio (LOIOLA, 2009, P. 57)

As irmandades e as congadas materializam esse feito:

O que é preciso dizer, é que os traços das civilizações africanas – particularmente de civilizações bantos – passaram sem que o sacerdote branco percebesse pelo culto aos santos ou nas congadas. As congadas, o culto aos santos na verdade foram “bichos” onde à sombra da legalidade o negro pôde conservar sua cultura. Não de maneira fossilizada, mas dinâmica (BASTIDE APUD MIRA, 1983, P. 113).

²³ Ver: Almeida; Pereira E Santos, 2018.

No segundo capítulo da tese de doutorado de Rosinalda C. S. Simoni de 2017 intitulada *A Congada da Vila João Vaz em Goiânia (GO): Memória e Tradição*, busca entender um pouco mais das origens das congadas goianas. Ela explica que, os registros das Congadas em Franca (SP), em 1913, e em Itaúna (MG) revelam diferenças significativas na estrutura ritual e na organização simbólica dessas manifestações. Em Franca, o foco recai sobre a figura única do rei, cujo andar solene e os movimentos circulares das alas evidenciam um ritual essencialmente coreográfico, marcado pela estética dos gestos e pela centralidade do monarca na relação com o festeiro. Já em Itaúna, observa-se uma configuração mais complexa e hierarquizada, na qual o cortejo é organizado em ordem precisa — estandarte, Moçambiques, Congos, reis perpétuos e temporários — e em que predominam símbolos de autoridade, como pálio, cetros e bastões.

Enquanto a descrição paulista destaca a performance ritual e o movimento das alas, a mineira enfatiza a dimensão comunitária e a estrutura quase militar dos grupos, incluindo a participação intensa da multidão devota. Assim, as duas descrições não apenas evidenciam variações regionais, mas também revelam diferentes ênfases rituais: de um lado, a dança e o gesto; de outro, a hierarquia, a ordem e o protagonismo coletivo dentro da festa. Essas descrições indicam que a subversão de lógicas coloniais não acontece de forma singular no país, mas deriva de diversos fatores.

Simoni (2019) pontua que, apesar da grande influência das congadas paulistas as mineiras originam a congada goiana. Esta última possui suas importantes especificidades como as embaixadas²⁴, mas o fator que une a congada mineira e goiana é a coroação de um Rei Congo. Esse enredo origina-se com a história perpassada e tradicionalizada de Chico Rei e sua corte.

A narrativa sobre Chico Rei constitui um dos exemplos mais expressivos da resistência negra no Brasil colonial, articulando memória, mito e identidade comunitária. Segundo a tradição, Francisco, posteriormente conhecido como

²⁴ Depois de muitas cantigas em que o português se mistura com palavras africanas, de louvações, onde os santos aparecem ao lado de congues Zambi, começa a embaixada, que consiste na entrada de diversas nações africanas, como Angola, Cassange, Moçambique e outra (Alvarenga apud Lopes, 1988, p. 93).

Chico Rei, sobreviveu com seu filho à travessia atlântica no início do século XVIII e, após serem escravizados nas minas de Vila Rica, conquistou a liberdade mediante a compra das cartas de alforria, estendendo esse feito aos membros de sua própria etnia (Munanga; Nilma, 2004). A formação dessa comunidade que buscou ser livre, consolidou uma organização social marcada pelo reconhecimento mútuo, pela preservação de laços de origem e por uma estrutura simbólica própria, motivo pelo qual Francisco foi aclamado rei.



Imagem 5 - Corte de Chico Rei Fonte: Tanaka (2012)

Fonte: Simoni, 2017

O mito atribui a Chico Rei a compra da mina da Encardideira, cujo ouro permitiu libertar inúmeros negros, fortalecer seu prestígio e instituir práticas religiosas autônomas, como a construção da Igreja do Alto da Cruz e a organização das festividades dedicadas às suas santas protetoras. Nesses festejos, ele e sua corte, adornados com mantos, coroa e cetro, desfilavam ao som de caxambus, marimba e canzá, entoando ladainhas que ainda hoje ecoam nos folguedos²⁵ populares. A figura de Chico Rei, assim, transcende o plano histórico escrito e se inscreve como peça-chave para compreender manifestações como Congadas, Moçambiques, Catupés e Cavalhadas, que preservam e atualizam elementos da memória afro-diaspórica nas Américas (MOURA, 2004. MUNANGA; NILMA, 2004 APUD SIMONI, 2017).

²⁵ Os Folguedos são festas de caráter popular cuja principal característica é a presença de música, dança e representação teatral. Grande parte dos folguedos possui origem religiosa e raízes culturais dos povos que formaram nossa cultura (africanos, portugueses, indígenas). Contudo, muitos folguedos foram, com o passar dos anos, incorporando mudanças culturais e adicionando às festas novas coreografias e vestimentas, máscaras, colares, turbantes, fitas e roupas coloridas (REIS, 1996, apud, SIMONI, 2019).

Embora as congadas mineiras tenham consolidado, pela oralidade, a imagem de Chico, rei africano trazido à condição de escravizado no Brasil colonial, tal representação não aparece em fontes escritas. Não se tem em fontes escritas, evidências de sua existência. Entretanto, existem análises e apontamentos que levantam a origem desse Rei, especialmente diante dos estudos frente à oralidade. Rubens Alves da Silva, em 2007, escreve Chico Rei Congo do Brasil, no livro *“Imaginário Cotidiano e Poder: Memória afro-brasileira”*, de Vager Gonçalves da Silva. Em outro caso, “escrito por Agripa Vasconcelos com a intenção de ser uma fabulação baseada na tradição oral, tendo como personagem central, o rei da nação do Congo, chamado “Galanga”, traficado para o Brasil se torna popular em Minas Gerais com apelido Chico Rei.”. A ligação da produção aurífera, com o Congo e a tradição oral integrar Chico à mina da Encardideira, elemento central na autopercepção desses grupos, também é de suma importância (SILVA, R. A. IN. SILVA, V.G., 2007 APUD, FAUSTINO, 2020).

Ainda no estado de Goiás, Catalão²⁶, cidade à 250 quilômetros da atual capital, Goiânia, recebem congadeiros de todo o país no mês de outubro, quando se celebra Nossa Senhora do Rosário na Igreja Matriz, ternos se juntam e colorem a cidade. As congadas de todo o estado são registradas em Catalão, Simoni (2017) afirma que esse movimento acontece a mais de um século e é como uma herança palpável dos africanos para seus descendentes brasileiros, já que eles recebiam autorização para ter um dia especial e expressassem sua fé, desde que não fosse longe da senzala²⁷. A alvorada marca o início das celebrações com coloridos fogos de artifício colorindo o céu da cidade, sempre bem cedo os ternos caminham em silêncio em direção a Igreja Matriz, lá iniciam o toque nos tambores assim que o general apita, alertando a cidade que os festejos começaram. Os ternos de congo começam a bater as caixas e

²⁶ A fundação de Catalão, bem como seu desenvolvimento, estiveram atrelados à decadência das atividades auríferas em Minas Gerais e, posteriormente, ao impulso que a agricultura obteve no município, fruto da migração de um número significativo de migrantes que se fixaram na localidade acompanhando as comitivas que se dirigiam para a região do ouro em Goiás (GONÇALVES; KATRIB, 2017, p. 66).

²⁷ Daí a força dos tambores, da dança, dos cantos e das vestimentas coloridas que fazem dos cortejos algo pomposo demonstram que a senzala ainda existe apenas de forma simbólica dentro das músicas cantadas pelos grupos de Congada. Ainda assim as senzalas são lembradas como espaço de resistência e não de submissão, ou seja, uma alusão à história dos negros no Brasil (Macedo, 2007, apud, Simoni, 2017).

percorrem a cidade, anunciando que a Festa do Rosário já começou acompanhada pelo café da manhã, ao amanhecer.

Após a missa, o almoço, as visitas, cada pessoa, cada cidadão da cidade, pode convidar um terno para participar, visitar sua casa e passar a bandeira. Antigamente, falava-se que levar a bandeira em casa era sinal de fé e devoção de cada pessoa, em Nossa Senhora do Rosário, através das bandeiras e dos congos em suas residências (X. Entrevista [out. 2020]. Entrevistador: Marcos Manoel Ferreira. Catalão, 2020).²⁸

O sincretismo presente nas congadas reflete estratégias de sobrevivência cultural, ressignificam santos católicos, sem perder sua essência. Não são meras reproduções de modelos coloniais, mas sim reelaborações dinâmicas que dialogam com as transformações sociais. E diante disso Ferreira em uma percepção ágil buscou entender como a população de Catalão se dispõe diante desse sincretismo que por vezes é tão direta como ele identifica: São Jorge Guerreiro santo católico corresponde ao orixá Ogum na Umbanda e no Candomblé, o santo São Benedito corresponde à Ossaim entre outros exemplos.

Em várias outras conversas informais e as observações *in loco*, com relação ao nosso tema, falaram, ainda, em “mistérios, segredos — os quais jamais poderiam ser revelados a um forasteiro —, tabus”, os vários silêncios — que dizem tudo, gritam e falam muito mais do que não foi dito — são ruidosos e os olhares repreendedores, frente às minhas arguições, desvelam um universo de intolerância e preconceitos. Uma espécie de “pacto” na qual “alguns” insistem em não falar — ou que veem ou, sequer, percebem —, tornando nossas conclusões mais evidentes ou nos direcionando para outra perspectiva de análise ainda a ser percorrida e descoberta (FERREIRA, 2021, p.106).

Para os congadeiros, o Congado constitui um espaço de construção e fortalecimento de laços socioculturais, pautado na preservação da memória e da tradição transmitidas pelo fundador e por seus seguidores. Anualmente, por meio de seus rituais, os participantes prestam reverência aos ancestrais africanos e afrodescendentes, articulando cânticos de origem Bantu e ritmos que evocam os cortejos ainda presentes em diversas tradições africanas contemporâneas. Essas análises criam espaço para pensarmos em novas formas de sincretismo, analisando o hibridismo que Simoni (2019) descreve. Partindo de uma perspectiva que novos horizontes foram traçados. Diante das novas realidades

²⁸ Ver: Ferreira, 2021, p. 104.

das congadas goianas e suas percepções por parte dos grupos que não possuem como base as religiões de matriz africana, absorvendo uma outra face da congada, eventualmente abdicando dessa base factual e histórica proveniente da resistência afrodiaspórica e da subversão de lógicas eurocentradas.

3.2 Valéria e a Congada de Goiânia: memória encarnada e liderança feminina

A Congada 13 de Maio é a mais antiga da capital goiana, datando o início da década de 1940, neste período *ainda* conhecida como “*rosa e branco*”, de acordo com Simoni (2017). A história do primeiro terno congo começa com a saída de Onofre Costa dos Santos da casa de sua mãe na cidade de Nova Aurora (GO), com 10 anos, em busca de melhores condições de vida. Após um tempo sem contato com sua família, a sua mãe reza uma promessa para Nossa Senhora do Rosário, a oferta seria encaminhar o filho a dançar o congado. Onório já com muita saudade da família retorna para Nova Aurora, e em devoção à Santa se inicia no caminho congadeiro. Primeiro, tocando cavaquinho, passou a tocador de caixa de congo e, anos depois, tornou-se Capitão do terno. Onofre se casa com Dona Maria de Lourdes Sousa Santos, a primeira bandeirinha do terno Rosa e Branco. Esse terno foi o primeiro a entoar o louvor a Nossa Senhora do Rosário na capital goiana, no setor Vila Helena, em 1944 (Marinho; Avelar e Santos, 2025).

No verbete sobre Valéria publicado no segundo volume do Dicionário Bibliográfico: Histórias Entrelaçadas De Mulheres Afrodiaspóricas²⁹ Marinho, Avelar e Santos (2025) identificam que, do terno Rosa e Branco surgem outros ternos³⁰. A congada 13 de maio com esse nome, surge de Dona Maria de Lourdes, que segundo Valéria, olhou para o céu em um dia azul e disse ao seu marido que a congada deveria se chamar 13 de Maio, surgindo assim as cores azul e branco características da congada, que também são as cores da orixá

²⁹ Organizado por Thais Alves Marinho e Rosinalda Olasèni C. da Silva Simoni.

³⁰ “A famosa Congada Irmandade 13 de Maio, no Jardim Liberdade; Congo Vinho e Branco, situado no Setor Residencial Itaipu; Monçambique Mirim São Benedito, situado no Setor Ferroviário; Catupé Marinheiro Pedro Cassimiro, da Vila João Vaz; Catupé Cacunda Dourado Nossa Senhora das Candeias, no Setor Vila Mutirão; Monçambique São Benedito, situado no Setor Bairro Feliz; Congo Verde Preto, na Vila João Vaz; e o Congo Canarinho Verde e Amarelo, em Goianira, Região Metropolitana de Goiânia.” (MARINHO, AVELAR E SANTOS, 2025, p.615)

lemanjá. E então nascem no mesmo dia, Valéria Eurípedes Sousa dos Santos a atual presidenta e a sua congada 13 de maio, em 08 de maio de 1971.



Imagem 6- Bandeira da Congada 13 de Maio, Igreja Matriz, Goiânia (GO), 14 de maio de 2023.
Fonte: Foto autoral

Tive o prazer de acompanhar o festejo da Congada 13 de Maio, na Igreja Matriz em Goiânia, Goiás em 2023, sob a presença e orientação da minha orientadora, Dra. Thais Alves Marinho. O festejo começou com a missa celebrada normalmente pelo Padre da Igreja. Ao fim da missa, os ternos entram na igreja com seu canto, seu batuque e sua presença. Valéria e seu terno, o primeiro grupo a entrar inicia a tradição e assim que terminam de atravessar a igreja, se dispõem ao lado de fora para que os outros ternos possam também o fazer, com espaço. A bandeira - elemento central das congadas como já vimos - da 13 de maio celebra Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, bem como os cantos que entoam.

As imagens 7 e 8 demonstram os congos goianos no dia 14 de maio de 2023, o primeiro sendo a 13 de maio e em seguida outros ternos, todos caminhando juntos, um atrás do outro. Nela, percebemos como a bandeira é importante, hasteada em todos os ternos, neste caso, o primeiro terno é a 13 de maio seguido pelo branco e rosa, amarelo e verde, vinho branco etc. Os grupos seguem a ordem de Rainha e Rei, Bandeira e terno. Os ternos são compostos por homens, mulheres e crianças. Durante todo o trajeto o batuque do tambor, a voz aguda e as cores dos ternos colorem e ecoam pelas ruas em que passam, com destino à casa do Rei Onório, onde se alimentam e hidratam em comunhão entre si.



Imagem 7- Congada 13 de maio em procissão a caminho da casa do Rei Onório, Goiânia (GO), 14 de maio de 2023.

Fonte: Foto autoral



Imagem 8- Ternos congos goianos em procissão, Goiânia (GO), 14 de maio de 2023.

Fonte: Foto autoral

A história de Valéria é potente e ela conta em entrevista³¹ para o projeto de pesquisa de Iniciação Científica de História “Congadas: papéis de gênero e manutenção do poder”, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, em 2023³². Valéria nasce fruto de um casal interreligioso, Seu Onofre iniciado na Umbanda e Dona Maria de Lourdes católica. Aos 4 anos Valéria passa por um problema

³¹ A entrevista foi cedida no dia 06 de fevereiro de 2023, no terreiro de umbanda e candomblé *Ile Asé Iyá Ogunté* no setor Vila Multirão II em Goiânia (GO). Estavam presentes a entrevistada Mãe Valéria de Iemanjá, a orientadora Dra. Thais Alves Marinho, sua então orientanda Dra. Rosinalda Corrêa da Silva Simoni, e a aluna de Iniciação Científica Ana Clara Duarte Avelar.

³² Ver em Avelar (2023)

grave de saúde, sofrendo de meningite³³, o que faz sua mãe iniciar-se no terreiro³⁴, em busca de saúde para a filha. A caminhada religiosa de Valéria, se inicia cedo aos 12 anos, sendo em 2002 que se oficializa sua primeira casa *Ilê Asé Vovó Maria Conga Sereia do Mar* do candomblé. E hoje, mãe Valéria levanta sua Sereia como mãe Yemanjá, feita de santo no Candomblé, desde 4 de dezembro de 2016, com o *Ilê Asé Iyá Ogunté*.

Valéria sempre buscou interagir a Congada com as religiões de matrizes africanas. Para ela, a Congada nasce do Candomblé e da resistência dos negros, especialmente das mulheres, na transmissão das tradições. A resistência negra dentro do processo religioso se dá a pequenos passos: “tem que levantar cantos católicos se quiser entrar na igreja”, fala a presidenta congadeira. Mas nunca deixou de buscar suas ancestralidades, o que a levou primeiro a se envolver com a Umbanda. Para Valéria, “apesar de cultuarmos santos católicos, a congada nasce do Candomblé”.

A 13 de maio é uma das únicas congadas goianas que está ligada ao candomblé, esse fator vai ser determinante para analisarmos as questões de gênero como aspectos conservados durante e após a travessia afrodiaspórica forçada. Avistando mecanismos que permitem observamos a forma com que as formas de hierarquização baseadas no senso de comunidade afrodescendentes prevaleceram, a paridade, a senioridade e a matripotência, que garantiram a coesão e a organização dessas comunidades, entrelaçadas com lógicas patriarcais cristãs. Se por um lado Valéria ressalta a importância dos homens no festejo, por outro a sua congada possui a primeira sanfoneira, Vilmara Taxmam, e a primeira capitã de Congada, Lourdysane Valeska Oliveira, filhas de Valéria.

As narrativas de vida constituem fontes epistemológicas fundamentais para compreender a complexidade das experiências afrodescendentes, pois revelam saberes incorporados. A história oral e a fabulação crítica possibilitam encorpar narrativas que fontes escritas não abraçam segundo Ferreira (2002), (Lânes, 2024). A exemplo das práticas de resistência e modos próprios de interpretar o mundo das congadas que raramente aparecem nos registros

³³ A meningite é uma doença grave que inflama as meninges, membranas que envolvem o cérebro e a medula espinhal. Pode ser causada por vírus, bactérias, fungos ou parasitas.

³⁴ Terreiro de Umbanda Nossa Senhora da Conceição, no Setor dos Funcionários, Goiânia, Goiás. Esse terreiro recebia um caboclo nomeado Bingulino, o qual Valéria credita por ter curado sua meningite.

oficiais. Nesse processo, o papel da mulher negra na preservação e reinvenção das tradições é central: são elas que, por meio da oralidade, da liderança comunitária, da espiritualidade e da transmissão intergeracional, mantêm vivas as práticas culturais, atualizando-as conforme as demandas. Em contrapartida da visão pacífica e passiva empregado á elas desde o tráfico transatlântico (AMORAS; COSTA E ARAÚJO, 2021).

A análise dos mecanismos de organização das comunidades afrodescendentes evidencia a persistência de formas de hierarquização internas que garantem sua coesão social. Aspectos como a paridade, que assegura um equilíbrio de tarefas e funções entre os membros, contrastando coma lógica binária e hierarquizante ocidental, “homens e mulheres reconhecem e executam seu papel, exaltando uma certa harmonia” (Simoni, 2017, p.190).

E ainda sobre a congada da Vila João Vaz em Goiânia (GO) Rosinalda Simoni (2017, p. 190) escreve:

Acrescenta-se que são evidentes as relações igualitárias de gênero no grupo, pois os homens reconhecem e afirmam oralmente que as mulheres são peças essenciais na organização e perpetuação dos festejos da Congada. Este fato é visível nas ‘reverências’ que elas recebem dos grupos em alguns momentos, na condução por elas das rezas (terço), das novenas e, ao longo festa, na comensalidade, nas bandeirinhas e, enfim, na pessoa da Rainha da Congada, figura mais importante do cortejo real.

A senioridade, que valoriza a experiência e a trajetória individual dentro do grupo, lógica central nas comunidades lorubás a matripotência, que confere à mulher centralidade na tomada de decisões (Oyěwùmí, 2021). Demonstram como essas estruturas foram fundamentais para a manutenção da identidade coletiva e da memória cultural. Marinho (2023) configura que tais formas de organização funcionam como instrumentos de resistência e preservação da tradição, permitindo que valores e práticas comunitárias sejam transmitidos e conservados ao longo do tempo.

Durante a entrevista concedida em 2023, Valéria discorre sobre os papéis de gênero na sua congada. Frisa que é a única com elementos do candomblé na cidade. Os homens ocupam-se de carregar, fabricar, instrumentos, dançar e cantar, tarefas administradas também pelas mulheres. As mulheres ficam responsáveis por fazer a comida, dançar, cantar, algumas carregam instrumentos. Esses papéis não são hierarquizados, não se estabelece uma

função mais importante que outra. E diante disso, o papel feminino ainda é contemplado como fundamental, conforme levanta Marinho (2023, p.23/24):

“em quase todas as religiões de matriz africana, a mulher exerceu e exerce um papel fundamental [...] as sacerdotisas das religiões afro-brasileiras [...] num contexto em que predomina a compreensão de gênero binária, representam a força e a importância da compreensão de gênero africana, que possibilita às mulheres atuarem espiritualmente e socialmente, independente dos papéis de gêneros atribuídos a elas pela hierarquia do patriarcado ocidental.”

Essa análise identifica por exemplo o conceito de matripotência³⁵, enxergando feminino como eixo natural. Essas hierarquias internas coexistem nas congadas, com lógicas patriarcais e cristãs introduzidas no processo de colonização e cristianização dos povos. Criando um entrelaçamento complexo entre princípios afrodescendentes e normas sociais externas, assim como percebemos na colocação de Mãe Valéria sobre os papéis de gênero. Diante disso, enxergarmos os laços que compõem esse mosaico congadeiro nos permite colorias heranças afrodescendentes.

Lélia Gonzalez (1988) materializa a importância da mulher negra como motor da conservação de tradições. As funções impostas a elas desde o tráfico transatlântico à amas de leite³⁶ foi fundamentado por elas à um ambiente fértil para que, sua sabedoria, seu cuidado, suas lógicas comunitárias, suas lógicas afrodescendentes de liderança, fossem semeadas, cultivadas e preservadas no Brasil. Valéria é um exemplo disso, a figura líder de sua congada, administradora e corpo político do seu povo, ainda que rodeada de lógicas eurocentradas de categorização do corpo negro como subalterno, passivo, e ainda pior para o corpo da mulher negra.

O convívio dessas duas dimensões evidencia não apenas a capacidade de adaptação das comunidades negras no Brasil, mas também a negociação

³⁵ Matripotência é um conceito que expressa a centralidade política, simbólica, espiritual e organizativa das mulheres negras, especialmente das mães, na sustentação da vida coletiva, da memória e das redes de pertencimento em contextos marcados pela violência colonial, escravista e racista. Diferentemente do patriarcado, a matripotência não se define pela dominação, mas pela potência geradora, cuidadora e articuladora de mundos, sendo fundamento de sociabilidades, pedagogias comunitárias e espiritualidades afrodiaspóricas (Oyěwùmí, 2021).

³⁶ As amas de leite eram mulheres mães escravizadas, que tiveram seu meio de aleitamento materno usurpado e explorado como forma de alimentação dos filhos dos escravocratas. Vale lembrar que o corpo feminino humano produz leite materno após o nascimento de um bebê, o que nos leva a pensar que esta exploração acontecia no puerpério de mulheres negras, um exemplo tanto prático quanto simbólico, de violência da mulher e de seus descendentes de acordo com Santos (2020).

constante entre práticas autônomas e imposições externas. Nesse sentido, a compreensão desses mecanismos de hierarquização e interação cultural revelam estratégias de resistência e de fortalecimento comunitário que marcaram a história das populações afrodescendentes, mostrando como tradições ancestrais se mantêm vivas mesmo diante de pressões históricas externas, que nesse caso são as lógicas coloniais de binarismo, catolicismo, mercado etc. claro que respeitando os espaços-tempos dos eventos.

3.3 Entre fé, política e resistência: Congada como espaço de disputa simbólica e epistemológica

A Congada constitui-se como um espaço de fé, política, memória e resistência, estes elementos se articulam em camadas que ultrapassam a superfície folclorizada frequentemente atribuída às manifestações afro-brasileiras. Sob a perspectiva de Lélia Gonzalez (1988), compreendemos a Congada em uma leitura amefricana, que reconhece a permanência de códigos civilizatórios africanos ressignificados sob a violência da colonização. Nesse sentido, a Congada opera dentro daquilo que Gonzalez denomina *amefricanidade*: um campo epistêmico marcado pela criatividade política, pela oralidade e pela insurgência simbólica, que se fortalecem como formas de enfrentar a colonialidade ainda operante no cotidiano brasileiro. Segundo Clemente (2019) Simoni (2019), portanto, o gesto congadeiro, não é apenas ritual, mas também político, na medida em que reinscreve na esfera pública a presença negra como produtora de história, cultura e conhecimento.

Esse processo está intrinsecamente ligado ao que Oyèrónké Oyěwùmí (2021) identifica como a crítica à centralidade ocidental do corpo, do tempo e do gênero. Na Congada, o tempo não é linear, mas espiralar: à experiência tempo em sua forma espiralar, com suas curvas e dobras, gestos e sonoridades, vocalidades e ritmos conforme argumenta Martins (2021). Os ancestrais e santos são convocados, a história é revivida e o sagrado se atualiza como presença contínua. Essa temporalidade, que ecoa a filosofia africana de circularidade e complementaridade, é atualizada nas danças, nos cânticos, nos toques e nas narrativas orais que configuram a estrutura ritual.

Paul Gilroy (2001), ao conceituar o *Atlântico Negro*, oferece ferramentas para entender como essa prática dialoga com outras experiências da diáspora africana, produzindo subjetividades e sociabilidades marcadas pela travessia, pela dor e pela potência criativa. Nesse sentido, a Congada é uma memória-viva da diáspora, um arquivo corporal e espiritual que resiste ao apagamento imposto pelo colonialismo. É também um campo epistêmico do conhecimento, experienciando um movimento híbrido e sincrético de cosmovisões que se complementam. O terreiro e a devoção aos santos aqui se encontram e se entrelaçam. Muniz Sodré (1999, p. 170, apud, Ribeiro, 2015, p.45) sobre os terreiros diz:

A comunidade de terreiro é, assim repositório. É núcleo reinterpretativo de um patrimônio simbólico explicitado em mitos, ritos crenças, valores, formas de poder, culinária, técnicas corporais, cânticos ludismos, língua litúrgica e outras práticas sempre suscetíveis de recriação histórica.

E complementa na mesma página:

o terreiro é uma construção substitutiva destinada a preencher brechas da separação entre e escravizados e a terra de origem, mas como um núcleo reelaborador e criador de símbolos suscetíveis de exprimir uma experiência original do mundo desconhecido.

Sendo o terreiro esse território elo de tradições a congada é encruzilhada entre cristianismo congo, afrocenramento e política cultural³⁷. Operando como campo de disputa simbólica no qual epistemes se confrontam e se entrelaçam. Muniz Sodré propõe a noção de uma “episteme do terreiro”, centrada na ancestralidade, na experiência, na circularidade e na corporeidade sagrada, elementos que reverberam nas coroações, nos desfiles, nas embaixadas, nas ladainhas e nos reinados da Congada. Em Beatriz Nascimento, Quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição, Nascimento (2018) ao falar de territorialidade negra, solidificada no ato de aquilombar-se, permite compreender a Congada como espaço social de autonomia e sobrevivência. No qual a comunidade estabelece suas regras próprias de existência e continuidade. Esses territórios livres da escravização e subalternidade imposta por um sistema,

³⁷ A política cultural pode ser entendida como um campo de intervenção pública e simbólica sobre a cultura, que busca orientar a produção, a distribuição e o consumo de bens culturais. Um estudo historiográfico relevante sobre esse tema é o de José Henrique Nêspoli (2015), que analisa como o conceito de “cultura política” foi apropriado por historiadores para impulsionar o “retorno da História política” na historiografia moderna.

férteis para sua reprodução cultural, social, econômica e simbólica, ainda que coexistam com estruturas coloniais, não se deixam absorver por elas. Ao contrário, produzem brechas de liberdade, constituindo zonas de reexistência.

Achille Mbembe (2018), ao discutir o conceito de necropolítica, nos ajuda a entender que manifestações negras como a Congada são também respostas à tentativa histórica do Estado colonial e pós-colonial de controlar, reduzir ou suprimir vidas negras. A Congada afirma o contrário: que corpos negros vivem, celebram, criam e se fazem presentes na esfera pública conforme propõe Simoni (2017). Frantz Fanon (1961 e 2020), acrescenta que essa presença é sempre um gesto de descolonização do imaginário, pois reconfigura o que é ser negro fora dos moldes racistas que historicamente produziram imagens de subalternidade. A Congada, nesse sentido, é um exercício de reivindicação de humanidade, memória, liberdade e dignidade, um processo de estruturação de uma consciência coletiva.

Cabral (1980) considera que não há libertação política sem libertação cultural; a Congada corporifica essa tese ao demonstrar que a resistência negra no Brasil se fundamentou na preservação e reinvenção de seus sistemas simbólicos conforme a leitura de Teixeira (2016). Asante (2009), por sua vez, ao propor o afrocentrismo como paradigma epistemológico, ilumina o modo pelo qual a Congada recentraliza perspectivas africanas na construção do sagrado, do comunitário e do político. Esse movimento de recentralização produz uma ruptura epistemológica que desloca a hegemonia eurocêntrica e afirma conhecimentos produzidos desde os corpos negros, seus ritos e suas cosmologias.

A compreensão da Congada requer ainda, metodologias que escapem da rigidez colonial do ver e do interpretar, que permitam acessar dimensões da experiência congadeira que não se expressam apenas de forma verbal, mas se corporificam em gestos, ritmos, silêncios, memórias e afetos. A fabulação crítica, elaborada por Saidiya Hartman (2022) nasce da percepção de faltas de elementos que contêm e representem narrativas negras. E diante disso “as constrói partindo de imagens, que necessitam dialogar com toda sorte de documentos, enfrentando ainda a colonialidade presente nesses mesmos documentos” (Souza; Santos, 2024, p.11). Sobre a fabulação crítica e a abordagem de Hartman as autoras escrevem (p.12):

Na condição de historiadora, Saidyia percorre o caminho dos documentos, buscando todos os tipos de fragmentos, fabulando então sobre as imagens que tem nas mãos das jovens negras da primeira metade do século XX nos Estados Unidos. Logo, a sua matriz metodológica vem da história, com uma busca incessante de documentos que preencham as lacunas de uma história negra. Ou seja, quando ela tem nas mãos uma mídia, a fotografia, que pode ser lida a partir de diferentes perspectivas teóricas, ela recorre às ferramentas teóricas que estão à mão.

Ainda sobre esse método Patrícia Lânes (2024 p.10) acrescenta:

É uma escrita impossível que tenta dizer o que resiste a ser dito (uma vez que garotas mortas são incapazes de falar). É uma História de um passado irrecuperável; é uma narrativa do que talvez tivesse sido ou poderia ter sido; é uma História escrita com e contra o arquivo (Hartman, 2021b, p. 122).

Tendo isto posto, pensando em uma fabulação que consolide os laços entre a congada e o Congo antigo. A coroação, de reis e rainhas são os enredos desses laços, construídos a partir da permanência de centro-africanos no Brasil e a conexão deste com o território. “os congoleses também eram tidos como um povo orgulhoso, que preservava as suas tradições, celebrava o antigo reino do Congo em suas músicas e coroava seus próprios reis e rainhas.” (Souza, 2014, p. 150). Posteriormente a autora relata que poucas irmandades no Brasil faziam relação à origem de seus integrantes nos compromissos, entretanto frequentemente esses mesmos documentos faziam alusão à escolha de reis e rainhas em um processo de eleições, comuns no Congo e nas irmandades religiosas de homens negros.

Em entrevista à Natália da Luz em 2015, Patrício Batsikama diz

“Os portugueses não encontraram no Rei Kôngo (Ñtôtila) os poderes que tinham o monarca de Portugal. O Rei kôngo era eleito, e isso surpreendeu-os. Os juízes também eram eleitos, e isso foi espanto para eles. Até os militares tinham um Lûmbu militar no seu kilûmbu. A patente mais alta era eleita, também. Toda promoção militar foi na base de consentimento coletivo.”.

Essa lógica justifica muito o que Marina Souza diz em 2014, sobre o contexto brasileiro das eleições em comunidades de pessoas negras “nesse contexto, não só os candomblés se tornaram um problema social, sendo frequente a invasão das casas de cultos, como as eleições de reis por escravos e libertos durante festas religiosas passaram a ser vistas como atos políticos.” (p. 255). Essas falas não só representam a vigia constante em que esses grupos estavam submetidos, mas fabulam que, assim como no reino do Congo as

eleições de reis e rainhas negras foi colocado sob submissão com o tráfico transatlântico e as condições sociais que os congolenses foram submetidos.

No Brasil, essas lógicas de comunidades fecundadas em solo africano, foram perseguidas e cessadas. Um exemplo, foi a invasão da corte portuguesa no Brasil e ter proibido “aos pretos as festas fantasiadas extremamente ruidosas a que se entregavam em certas épocas do ano para lembrar a mãe pátria” (Debret, 1834, apud, Souza, 2014, p.258), essa fala identifica a forma com que eram vistos os festejos.

as eleições de reis negros e suas comemorações festivas estiveram sempre acompanhadas de ações repressivas, que visavam garantir a manutenção da ordem instituída e o controle da sociedade por determinados setores (Souza, 2014. p.257).

Entremeado nesse contexto, Carlos Julião³⁸ representa imagetivamente, os cortejos e coroações de reis e rainhas negros (Imagem 9 e 10).



Imagem 9- JULIÃO, Carlos. [Coroação de uma Rainha Negra na festa de Reis]. [S.l.: s.n.].
Fonte: Acervo da Biblioteca Nacional Digital

³⁸ Carlos Julião (1740–1811) foi um militar português, tornou-se desenhista do cotidiano de alguns grupos (Silva, 2010).



Imagem 10- JULIÃO, Carlos. [Coroação de um Rei negro nos festejos de Rei]. [S.l.: s.n.]. 1 des, aquarela, col, 45,5 x 35.

Fonte: Acervo da Biblioteca Nacional Digital

Em ambas as imagens é possível identificar artifícios afrodescendentes. As indumentárias coloridas e - no caso das mulheres - a prevalência da cor branca, penas, a marimba, a viola, o tambor, o pandeiro e até a representação de bater palmas. Esses elementos foram e são frequentemente utilizados na expressão cultural de comunidades afrodescendentes, as irmandades e as congadas em especial. Na (imagem 9) é representado a coroação de uma rainha, ela e sua corte formada inteiramente por mulheres negras, são colocadas no mesmo plano e cada uma desenvolve um movimento diferente, ainda que sejam representadas em uma união. A imagem 10 trata da coroação de um rei negro, ele e sua corte são colocados em um plano diferente, cada um ocupando um espaço individual e projetam seu corpo para diversas posições. Nesta imagem aparece uma pessoa com um turbante⁴⁰, que, por ser um artigo atrelado a figura feminina, permite fabular tratar-se de uma mulher integrante da corte do rei, sendo ela e o coroador, as únicas figuras estáticas, com postura ereta.

Assim, a Congada não é apenas uma manifestação devocional, mas uma arena epistemológica e política, onde comunidades negras disputam

40 O turbante ou pano de cabeça, tradicionalmente é utilizado por mulheres afrodescendentes no Brasil, especialmente durante o período colonial e imperial, mas ainda presente hoje na maneira de estilizar esteticamente o cabelo ou em movimentos religiosos, em especial na Bahia. Esse tipo de acessório era comum entre escravizadas, mulheres libertas e integrantes de irmandades religiosas, servindo tanto como elemento de identidade cultural quanto de proteção contra o sol e o frio. Os turbantes normalmente eram feitos de tecido simples, frequentemente colorido, e muitas vezes indicavam status, Pertencimento Étnico Ou Papel Social Na Comunidade (MIZHARI, 2019, PEREIRA; LIMA, 2019).

significados, criam cosmologias e produzem suas próprias formas de interpretar o mundo. Ao combinar fé, ancestralidade, performance, oralidade e por vezes críticas à colonialidade, ela se torna um espaço de resistência radical, um território onde o passado é lembrado, o futuro é imaginado e o presente é vivido como afirmação da vida negra. Devido à essa particularidade que metodologias como a escuta sensível e a fabulação crítica de falas, imagens e documentos se fazem importantes. Compreender o contexto histórico e a presença social que esses movimentos ocupam no Brasil permitem que, de certa maneira esses corpos comecem a ocupar espaços que lhes foram retirados, ou ainda mais, se retirem do lugar que para eles foram forçados. Nesse entrelaçamento entre sagrado, política e estética, a Congada se mantém como uma das mais potentes expressões de reexistência negra no Brasil, preservando saberes que continuam a desafiar as narrativas dominantes e a afirmar epistemologias próprias, inegociáveis e profundamente enraizadas na experiência afro-diaspórica

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao concluir esta pesquisa, retorno ao ponto inicial que motivou todo o percurso: compreender como o cristianismo congo, enquanto matriz religiosa e cosmológica africana, permanece vivo, ressignificado e presente na Congada goiana contemporânea. Desde o início, reconheci que este tema não se limitava a uma investigação unicamente histórica ou folclórica, mas agregava um campo fundamental para pensar memória, resistência, diáspora e religiosidade afro-brasileira. A relevância deste estudo se afirma tanto academicamente, ao contribuir para as discussões sobre epistemologias negras, cosmovisões bantu e decolonização historiográfica, quanto socialmente, ao fortalecer a luta por reconhecimento e valorização das culturas negras que estruturam o Brasil.

Ao revisitar os objetivos traçados na introdução, percebo que todos foram alcançados de maneira orgânica ao longo do texto. Meu objetivo geral consistiu em analisar como o cristianismo congo se ressignificou nas relações afrodiáspóricas estabelecidas em Goiás, particularmente na Congada. Para atingi-lo, desdobrei objetivos específicos que orientaram o trabalho: compreender as bases históricas e cosmológicas do Congo pré-colonial; investigar como o encontro com o cristianismo europeu gerou agenciamentos e não apenas submissões; analisar a diáspora bantu e as reterritorializações religiosas no Brasil; e, por fim, compreender a Congada goiana como território de memória, ancestralidade e espiritualidade. Ao longo da pesquisa, esses objetivos se provaram não apenas alcançáveis, mas essenciais para delinear uma compreensão complexa do fenômeno estudado.

Responder ao problema de pesquisa, como o cristianismo congo foi ressignificado na Congada goiana e qual sua importância para as relações afrodiáspóricas locais, só foi possível quando reconheci que a historiografia tradicional não oferecia respostas suficientes. Como demonstrado no primeiro capítulo, a escrita da história sobre África e populações negras no Brasil foi marcada por silenciamentos, racializações e apagamentos. Assim, para compreender a Congada como uma continuidade dinâmica da cosmologia congo, precisei recorrer a epistemologias negras, perspectivas amefricanas e metodologias de escuta sensível, fabulação historiográfica e análise de fontes

não escritas. O problema central, portanto, só pôde ser respondido quando permiti que o próprio objeto, a Congada, dissesse quais eram suas camadas de sentido e memória.

A resposta alcançada ao fim do percurso é que o cristianismo congo não apenas sobreviveu à violência da diáspora e às imposições coloniais, mas se transformou em uma matriz ativa e potente dentro da Congada goiana. Sua permanência não se dá como repetição literal de elementos africanos, mas como atualização contínua da cosmologia bantu, articulada com símbolos, personagens, rituais e estética cristã. A Congada emerge, assim, como espaço onde as fronteiras entre vida e morte, ancestralidade e devoção, catolicismo e saberes africanos são continuamente atravessadas. Trata-se de um território de memória viva, em que a resignificação não apaga o passado, mas o reinscreve corporalmente na performance, na música, no canto, no gesto e na organização comunitária.

Os resultados mais significativos deste estudo revelam que a Congada, em Goiás, é um ponto de continuidade direta da espiritualidade congo e bantus, ainda que mediada por séculos de repressões, adaptações e negociações. Elementos centrais do cristianismo congo, como a relação entre o mundo visível e invisível, a centralidade dos ancestrais, o uso simbólico da cruz, a mediação espiritual por figuras híbridas, e o papel político da religiosidade, permanecem visíveis nas práticas congadeiras. A presença de São Benedito, Nossa Senhora do Rosário e dos santos negros, por exemplo, não significa assimilação pura ao catolicismo, mas sim apropriações conforme a lógica ancestral bantu que percebe nos santos um lugar semelhante ao papel dos bakulu. As danças, as guardas, os territórios percorridos e os ritos de coroação evocam não apenas devoção católica, mas fabulações de resistência que remontam ao processo de construção simbólica do Congo pré-colonial.

Outro resultado importante consiste em reafirmar que a Congada goiana é um território de resistência política. Ao longo da pesquisa, ficou evidente que essas manifestações não sustentam apenas tradições religiosas, mas também protegem redes comunitárias, memórias familiares e pedagogias negras transmitidas oralmente. Seu papel na construção da identidade negra em Goiás é fundamental, pois inscreve no presente um passado que a historiografia hegemônica tentou silenciar.

Este trabalho também contribui para evidenciar como a Congada atua na luta contra o racismo religioso e cultural. Em um país que criminalizou e reprimiu práticas africanas por séculos, os congadeiros e congadeiras transformam suas festas em espaços públicos de afirmação da negritude e das epistemologias afrodiaspóricas. Assim, a Congada se torna agente de fortalecimento das políticas culturais negras, sobretudo aquelas que buscam preservar manifestações afro-brasileiras e garantir sua transmissão intergeracional.

A partir dos resultados obtidos, emergem caminhos potentes para futuras pesquisas. Uma possibilidade consiste em aprofundar o estudo da oralidade congadeira como método histórico, entendendo como narrativas transmitidas pela voz, pelo corpo e pela performance constroem conhecimentos que escapam aos arquivos escritos. Também considero fundamental explorar as pedagogias negras presentes na Congada, especialmente o aprendizado através do fazer coletivo, da memória sensorial e do ensino comunitário, reconhecendo-as como epistemologias legítimas e politicamente transformadoras.

Outra linha relevante de investigação diz respeito às conexões entre Congada, Umbanda e outros movimentos afrorreligiosos urbanos. A circulação de símbolos, entidades e práticas entre esses universos ainda carece de estudos sistemáticos, e poderia revelar novas formas de cristianismo congo reinventado no Brasil contemporâneo. Além disso, pesquisas que articulem gênero, raça e religiosidade nas Congadas podem iluminar o protagonismo das mulheres negras, muitas vezes oculto nas narrativas oficiais, mas central na manutenção das guardas, cozinhas, rezas e reinados.

Finalizo compreendendo que esta pesquisa não encerra o tema, e não se encerra por aqui. Ao mergulhar na história do Congo, na diáspora bantu e na Congada goiana, percebi que estudo também a mim mesma, minha ancestralidade e o lugar das populações negras na construção deste país. Escrever este Trabalho de Conclusão de Curso em forma de monografia foi, portanto, mais do que um exercício acadêmico, foi uma busca individual de resgatar silenciamentos. Reivindico aqui, o direito de contar histórias negras, criando, lendo, estabelecendo metodologias críticas capazes de comportar novas formas: de se estudar histórias individuais ou coletivas, de valorizar epistemologias negras e de reconhecer que, apesar da violência colonial, as

múltiplas matrizes sobreviveram, resistiram e floresceram. A Congada é a prova viva disso.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

AMORAS, M.; COSTA, S. M. G. da; ARAÚJO, L. M. de. **O ativismo das mulheres negras escravizadas no Brasil colonial e pós-colonial, no contexto da América Latina**. Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, v. 23, p. e202128, 2021.

AVELAR, Ana Clara Duarte. **Congadas: papéis de gênero e manutenção do poder**. 2023. Projeto de Iniciação Científica (História) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Iniciação Científica, Goiânia, 2023. Projeto vinculado à pesquisa Entre ocultações e esquecimentos historiográficos: mulheres negras em Goiás (GO). Orientação de Thais Alves Marinho.

BAPTISTE, Roger. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.

BATSÍKAMA, Patrício. **O Kôngo vivia em democracia quando os portugueses chegaram no século XV**. Por Dentro da África, 24 abr. 2015. Disponível em: <https://pordentrodaafrica.com/cultura/o-kongo-vivia-em-democracia-quando-os-portugueses-chegaram-no-seculo-xv-diz-patricio-batsikama>. Acesso em: 21 nov. 2025.

BOSTOEN, Koen; BRINKMAN, Inge. **The Kongo Kingdom: Origins, Dynamics and Cosmopolitan Culture of an African Polity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

CABRAL, Amílcar. **A libertação nacional, acto de cultura**. 1970. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/cabral/1970/02/20.htm>. Acesso em: 21 nov. 2025.

CARNEIRO, Edson. **Religiões negras**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

CARNEIRO, Sueli. “**A construção do outro como não-ser: o conceito de epistemicídio**”. In: CARNEIRO, Sueli. Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARVALHO, Flávia Maria de. **Diáspora africana: travessia atlântica e identidades recriadas nos espaços coloniais**. Mneme – Revista de Humanidades, Caicó, v. 11, n. 27, 2010. Disponível em: <http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme>. Acesso em: 20 nov. 2025.

CARVALHO, M.; CORDEIRO, J. do N. **Narrativas de vida sob a epistemologia do feminismo negro: análises comparativas para a pesquisa em História das Américas**. Identidade!, v. 29, n. esp., p. 1–50, 2024. Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/Identidade/article/view/3127>. Acesso em: 20 nov. 2025.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference**. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Uma pequena história da subalternidade**. In: MACEDO, André (org.). **A História do Eurocentrismo na História Intelectual**. São Paulo: Alameda, 2020.

COMTE, Auguste. **Cours de philosophie positive**. Paris: Rouen Frères, 1830.

CRUZ, Teresa Cristina de Carvalho. **As irmandades religiosas de africanos e afrodescendentes**. PerCursos, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 03-17, jan./jun. 2007.

DANTAS, Luís Thiago Freire; MACHADO, Adilbênia Freire. **Filosofias Africano-Brasileiras: aterramento diaspórico nas práticas educativas**. Revista Polyphonia, Goiânia, v. 35, n. 1, p. 122–133, 2025. DOI: 10.5216/rp.v35i1.83233. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/sv/article/view/83233>. Acesso em: 20 nov. 2025.

DOMINGUES, P. **Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos**. Tempo, v. 12, n. 23, p. 100–122, 2007.

FANON, Frantz. **Alienação e liberdade: escritos filosóficos, psiquiátricos e políticos**. Organização de Jean Khalfa e Robert J. C. Young; tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Editora Ubu, 2019.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Érico Veríssimo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FERREIRA, Marieta de Moraes. **História, tempo presente e história oral**. Topoi, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 314–332, dez. 2002.

FROMONT, Cécile. **The Art of Conversion: Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014.

FROMONT, Cécile. **The Art of Conversion: Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo**. Williamsburg; Chapel Hill: Omohundro Institute of Early American History and Culture; University of North Carolina Press, 2017.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução de Cid Knipel. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GLEDHILL, Sabrina. **Travessias no Atlântico Negro: reflexões sobre Booker T. Washington e Manuel R. Querino**. Salvador: EDUFBA, 2020.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis: Vozes, 2017.

GONÇALVES, L. R. D.; KATRIB, C. M. I. **Religiosidade e devoção: caminhos para pensar a cidade**. Revista Esboços, Florianópolis, v. 24, n. 37, p. 65-85, ago. 2017.

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

GRUZINSKI, Serge. **História mundial, histórias globais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

HARTMAN, Saidiya. **Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2006.

HARTMAN, Saidiya. **Vidas rebeldes, belos experimentos – histórias íntimas de meninas desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais**. São Paulo: Fósforo, 2022.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história**. Tradução: Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 1995.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Saberes da Floresta**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

KOTANYI, Sophie. **Ancestral paradigms and modern lives: relational living in Mozambique and D.R. Congo**. 2016. Doctoral thesis (PhD in Anthropology) – Faculty of Behavioural and Cultural Studies, Heidelberg University, Heidelberg, 2016.

LÂNES, Patrícia. **Sobre silêncios, suturas e fabulações críticas: um diálogo entre Saidiya Hartman, Rosana Paulino e Grada Kilomba**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 39, e39003, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/39003/2024>. Acesso em: 20 nov. 2025.

LARA, Silvia Hunold. **Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

LUCAS, Glaucia. **Os sons do Rosário: o congado mineiro dos Arturos e Jatobá**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

MACEDO, André (org.). **A História do Eurocentrismo na História Intelectual**. São Paulo: Alameda, 2020.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARINHO, Thais Alves. **“Feminismos de terreiros” e patriarcado no Brasil**. Revista Mosaico – Revista de História, Goiânia, v. 16, n. 1, p. 10–29, 2023. DOI: 10.18224/mos.v16i1.12824. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/12824>. Acesso em: 21 nov. 2025.

MARINHO, Thais Alves; AVELAR, Ana Clara Duarte; SANTOS, Valéria Eurípedes

Sousa dos. **Valéria Eurípedes Sousa dos Santos – Valéria da Congada – Iyá Oyá Mãe Valéria de Iemanjá: Século XX – Goiás/Centro-Oeste.** In: MARINHO, Thais Alves; SILVA, Rosinalda Olaceni C. da (org.). *Dicionário biográfico: mulheres afrodiaspóricas – histórias entrelaçadas de vidas negras.* Rio de Janeiro: Malê Edições, 2025.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MAXIMO, Bruno Pastre. **Um lugar entre dois mundos: paisagens de Mbanza Kongo.** 2016. 41 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 2016.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** Tradução de Renata Santini. 1. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MIGNOLO, Walter. **Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking.** Princeton: Princeton University Press, 2000.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Beatriz. **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra.** Rio de Janeiro: Fundação Palmares, 1985.

NASCIMENTO, Beatriz. **Quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição.** São Paulo: União dos Coletivos Pan-Africanistas; Editora Filhos da África, 2018.

NÉSPOLI, José Henrique Songolano. **Cultura Política, História Política e Historiografia.** *História e Cultura, Franca (SP)*, v. 4, n. 1, p. 361–376, mar. 2015. DOI: 10.18223/hiscult.v4i1.1341.

OLIVA, Anderson Ribeiro. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea.** São Paulo: Selo Negro, 2007.

OLIVEIRA, Laís Nunes Barbosa de. **A educação obrigatória nas constituições brasileiras: um recorte entre 1824 a 1988.** Monografia (Graduação em Pedagogia) – Universidade Federal do Tocantins, Câmpus Universitário de Miracema, Miracema, TO, 2023.

OLIVEIRA, Rita Cristina de. **O apagamento jurídico da escravidão: análise histórica da queima de arquivos e dos paradoxos do desenvolvimento socioeconômico brasileiro.** Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Jurídicas, Curitiba, 2024.

OLIVA, Anderson Ribeiro. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea.** São Paulo: Selo Negro, 2007.

OLIVEIRA, Laís Nunes Barbosa de. **A educação obrigatória nas constituições brasileiras: um recorte entre 1824 a 1988.** Monografia (Graduação em Pedagogia) –

Universidade Federal do Tocantins, Câmpus Universitário de Miracema, Miracema, TO, 2023.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Unicamp, 2006.

PATERNIANI, S. Z.; BELISÁRIO, G.; NAKEL, L. **O humanismo radical de Sylvia Wynter: uma apresentação**. Mana, v. 28, n. 3, p. e2830200, 2022.

PEREIRA, Northon Chapadense. **A Congada: o Reino do Kôngo, religiões e africanidades**. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2021.

QUIJANO, Aníbal. **“Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”**. In: LANDER, Edgardo (org.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

QUERINO, Manuel. **A raça africana e os seus costumes na Bahia**. Salvador: Ianamá, 1988 [1916].

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

RANKE, Leopold von. **História dos romanos e germanos**. Leipzig: Duncker & Humblot, 1824.

RATTS, Alex; RIOS, Flavia M. Lélia Gonzalez. **Retratos do Brasil Negro**. São Paulo: Summus/Selo Negro, 2010.

REVEL, J.. **Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado**. Revista Brasileira de Educação, v. 15, n. 45, p. 434–444, set. 2010.

RIBEIRO, Sonia. **A reconstrução dos passos das populações negras por dentro dos micros territórios negros**. Extramuros, Petrolina-PE, v. 3, n. 2, p. 43-52, edição especial, 2015. Disponível em: <informar endereço da página eletrônica consultada>. Acesso em: 21 nov. 2025.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932 [1906].

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAPÊDE, Thiago C. **“Faço esta minha real carta, ao meu irmão mais moço”: o Reino do Kongo e a correspondência diplomática com Portugal como ferramenta de poder**

(1780-1830). Revista de História, São Paulo, n. 184, a03124, 2025. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2025.223159.

SANTOS, Amanda Ribeiro dos. **Ocupando a historiografia do quilombo: a revisão conceitual de Beatriz Nascimento.** Revista História em Curso, Belo Horizonte, dez. 2021. ISSN 2178-1044.

SANTOS, Denilson Lima. **Bantos e Iorubás nas Américas: a intelectualidade e discursividade ancestral de Abdias do Nascimento e Manuel Zapata Olivella.** Revista da ABPN, São Paulo, v. 10, ed. esp., p. 765-793, jan. 2018.

SANTOS, Nubia Sotini dos. **As amas de leite no Correio Paulistano (1870-1879): o comércio de mães escravizadas.** Revista Eletrônica de História das Relações Internacionais – REHR, Dourados, v. 14, n. 28, p. 120-140, jul./dez. 2020.

SÁ, Marco Antonio Fontes de. **Congadas e reinados: celebrações de um catolicismo popular, africano e brasileiro.** Revista Mosaico, Goiânia, v. 12, n. 1, p. 286–302, 2019. DOI: 10.18224/mos.v12i1.7713. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/7713>. Acesso em: 17 nov. 2025.

SÁ, Marco Antonio Fontes de. **Afro-cristianismo: a diversidade de uma religião que se pensava europeia.** Revista Brasileira de História das Religiões, v. 18, n. 52, p. 1–15, 1 maio 2025. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rbhr/article/view/25459>. Acesso em: 20 nov. 2025.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SIQUEIRA, Kênia Mara de Freitas; DAVID, Nismária Alves. **Topônimos de Origem Indígena: O Papel do Tupi na Nomeação dos Lugares Goianos.** FRONTEIRAS: Journal of Social, Technological and Environmental Science, Anápolis-Goiás, v.3, n.1, jan.-jul. 2014, p.119-131.

SILVA, E. de F. F.; PAULA JUNIOR, A. F. de. **O mundo bantu em diáspora no Brasil: saberes, estratégias e organizações desde a África.** Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 92, p. e10738, 2025.

SILVA, Rodrigo Machado da. **História da historiografia analítica e sentimental: proposições sobre distância histórica, nostalgia e visões da modernidade brasileira nos oitocentos.** Almanack, Guarulhos, n. 23, p. 366-410, dez. 2019.

SILVA, Valéria Piccoli Gabriel da. **Figurinhas de brancos e negros: Carlos Julião e o mundo colonial português. 2010.** 246 f. Tese (Doutorado em História e Fundamentos da Arquitetura e do Urbanismo) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva. **A Congada da Vila João Vaz em Goiânia (GO): Memória e Tradição.** Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017.

SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva. **Congadas: memória e tradição afro-brasileira**. Revista Mosaico – Revista de História, Goiânia, v. 12, n. 1, p. 255–260, 2019. DOI: 10.18224/mos.v12i1.7863. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/7863>. Acesso em: 20 nov. 2025.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis do Congo no Brasil, séculos XVIII e XIX**. Revista de História, São Paulo, n. 152, p. 79-98, 1º sem. 2005.

SOUZA, Marina de Mello e. **Rei do Congo: poder, religião e cultura na África Central**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

SOUZA, Marina de Mello e. **O cristianismo Congo e as relações atlânticas**. Revista de História (São Paulo), n. 175, p. 451-463, jul./dez. 2016. Resenha de: FROMONT, Cécile. The Art of Conversion. 2014.

SOUZA, Nayara; SANTOS, Márcia Guena dos. **Por uma episteme visual negra: proposta metodológica a partir da “fabulação crítica” e das “imagens de controle” para análise das imagens**. ComSertões, Juazeiro (BA), a. 24, v. 15, n. 1, 2024.

STEPAN, Nancy Leys. **A hora da eugenia: raça, gênero e nação na América Latina**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.

SWEET, James H. **Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441–1770**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

TEIXEIRA, Wagner Luís das Neves. **Uma cultura nacional para a libertação: raça e etnia no pensamento de Amílcar Cabral**. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/157026>.

THORNTON, John. **Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1800**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

THORNTON, John. **A History of West Central Africa to 1850**. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400–1800**. Trad. Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

WYNTER, Sylvia. Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: towards the human, after Man, its over-representation—an argument. CR: The New Cenennial Review, v. 3, n. 3, p. 257-337, 2003.

