

AS ORIGENS DO
REINO
do
KÔNGO

OUTROS TÍTULOS DA **MAYAMBA**

UM ANO DE VIDA (crónicas)

Luís Fernando

HEROÍNAS DE ANGOLA (História)

Limbânia Jimenez Rodriguez “Nancy”

O MUNDO FANTÁSTICO DA LINGUAGEM DESPORTIVA (Linguística Portuguesa)

Geraldo Quiala

ESCUTISMO – UM MÉTODO EDUCATIVO NÃO-FORMAL (ensaio)

Rui Luís Falcão Pinto de Andrade

O ÚLTIMO RECUO (romance)

Isaquiél Cori

MEMÓRIAS CATIVAS (romance)

Marihel Ramos

DIREITO MARÍTIMO – Transporte de Mercadorias por Mar (Direito)

Rigoberto Kambovo

CAMINHO PARA A PAZ RECONCILIAÇÃO NACIONAL

– de Gbadolite à Bicesse [1989 – 1992] (História e Relações internacionais)

Jorge Valentim

ANGOLA E ÁFRICA AUSTRAL - Apontamentos para a História do Processo

Negocial para a Paz (História)

Lázaro Cárdenas Sierra

AS RIVALIDADES ENTRE A FNA E O MPLA (1962-1974) (História)

Jean Martial Mbah

AS ORIGENS DO
REINO
do
KÔNGO

Patrício BATSÏKAMA



AS ORIGENS DO REINO DO KONGO

Autor: Patrício Cipriano MampuyaBatsikama

© patrício Batsikama/Mayamba Editora, Luanda – 2010

Direitos reservados por Mayamba Editora, Lda.

Edição:



Mayamba Editora

Rua 3 – n.º 231 – Nova Vida

Luanda-Sul Angola

Caixa Postal n.º 3462 – Luanda

E-mail: mayambaeditora@yahoo.com

Site: www.mayambaeditora.com

Colecção:

Biblioteca da História – 3

Impressão e Acabamento:

Tiragem:

2 000 exemplares

1.ª edição:

Luanda, Maio de 2010

Depósito Legal n.º 4876/010

ISBN 978-989-8370-07-5

Edição patrocinada por BPC- Banco de Popupança e Crédito

Mu nkumbu'a
Mfumu'a Ngôla **José Eduardo dos Santos**
«*Ntûngi dya Nsi: Ntôtela wazînga makânda mya Besi Ngôla zawonso*»

In lovely Memoria de:
Raphaël Batsíkama ba Mampuya ma Ndwâla
«*Ngo lêkanga, nkîla yetitila*»

ÍNDICE

Prefácio (Pr. Dr. Pedro M. Nsîngi-Barros) 6

Introdução 7

Livro I: Generalidades : 17

Parte I 18

Capítulo I: As Origens do Kôngo 18

I.1. Segundo a Tradição Oral 18

I.2. Kôngo-Côkwe, as Afinidades ou Filiações? 21

I.2.1. O País das Origens. 21

I.2.2. A Localização deste País. 22

I.2.3. O Primeiro Rei 22

I.2.3. a) Côkwe 22

I.2.3. b) Kôngo 23

I.3. Kôngo-Nyaneka 24

I.3.1. O País das Origens. 24

I.4. Kôngo-Umbundu 27

I.4.1 As Palavras Também Têm a sua História 28

I.5. As Origens do Kôngo Consoante o Calendário Kimbundu	30
I.6. Casamento, Nome e Deus como Vestígios das Origens	34
I.6.1. O Casamento	34
I.6.1.1. Princípio da família: O Casamento	34
I.6.1.2. O Pedido	35
I.6.1.3. O Casamento como traço Imigratório	37
I.6.1.4. Paralelismos entre Conquistador e o Pedinte	38
I.6.2. O Nome	39
I.6.2. a) O Nome como traço das Origens.	40
I.6.3. Deus como traço das Origens	40
I.7. Conclusão	42

Parte II 43

<i>Capítulo I: Origens dos Reis de Mbânza-Kôngo</i>	43
I.1. O Rei	43
I.2. Mbânza-Kôngo	44
I.3. As Origens dos Reis	48
I.3.1. As Origens Setentrionais	48
I.3.2. Mvemb'a Nzinga Afonso I	53
I. 4. As Origens Orientais	56
I.4.1 Segundo Cavazzi	56
I.4.2. Segundo Cardonega	56
I.4.3. Ideia comum nestas Versões	57
I.4.4. Análise de Texto	57
I. 5. As Origens Meridionais	60
I.5.1. Segundo a Tradição Oral	60
I.5.2. O Estudo sobre o Título	60
I.5.3. O Estudo do Relato	61
I.5.4. Outras Testemunhas	62

I.5.5. Conclusão	63
Capítulo II: Fundação do Nsôyo	64
II.1. Apresentação	64
II.2. Estudo.	65
II.2.1. A Organização do Relato	65
II.2.2. Ne-Zinga de Nsôyo dya Nsi	66
II.2.3. O crime Cometido e o Criminoso	68
II.2.4. A Natureza do crime e identidade do Criminoso	69
II.2.5. O PERDÃO: significado e sentido do perdoado.	70
II.3. Conclusão	72
Capítulo III: Ocupação da foz do rio Kôngo	74
III.1. Introdução	74
III.2. Tradição nº 1	75
III.3. Tradição nº 2	77
III.4. Tradição nº 3	81
III.4.1. A Análise do Patrinónimo	81
III.4.2. Sobre a sua Origem	82
III.5. Tradição nº 4	82
III.5.1. Paralelismos	83
III.5.2. Linhagem e origem de Mpânda Mvângi	85
III. 6. Conclusão	90
Capítulo IV: Estrutura Social Kôngo	91
IV.1. A Teoria	91
IV.2. Princípios	92
IV.3. Patriarcas Kôngo	92
IV.3.1. Vit'a Nimi	92
IV.3.2. Mpânzu'a Nimi	96
IV.3.3. Lukeni lwa Nimi	99

IV.3.4. Conclusão	100
Conclusão do Livro I	101
<i>Livro II: Herói Civilizador</i>	102
<i>Problemática</i>	103
<i>Capítulo I: Tese sobre a génese do Kôngo.</i>	106
I.1. Segundo Jan Vansina	106
I.2. Segundo a Tradição	107
I.3. As Etapas subsequentes	115
I.4. Nome do País das Origens: Nzûndu Tadi	120
<i>Capítulo II: Herói Civilizador</i>	125
II.1. Introdução	125
II.2. Versão Yâka	125
II.3. Versão Lûnda-Côkwe	126
II.4. Versão Lûnda	126
II.5. Versão Vili	127
II.6. Versão Vili (bis)	127
II.7. Versão Ngangela	127
II.8. Nomes de Herói Civilizador, do Ave e As Origens	130
II.9. Análise das versões	136
II.9.1. Versão Yaka	136
II.9.2. Versão Vili	137
II.9.3. Versão Lunda-Côkwe	138
II.9.4. Versão Ngangela	139
II.10. Convergências e Inter-convergências entre versões citadas	141
<i>Capítulo III: História de nove séries de Heróis</i>	144
III.1. As Análises de Wyatt MacGAFFEY	144
III.1.1. Generalidades	144

III.1.2. Outros sentidos de Nove Clãs	146
III.2. As Origens dentro das palavras	148
III.3. A Análise da Semana Kôngo	150
III.3.1. Mpîka	151
III.3.2. Nkhonzo	152
III.3.3. Nsîlu	154
III.3.4. Nkênge	156
III.3.5. Nsôna	157
III.3.6. Nkôyo	159
III.3.7. Buduka	159
III.3.8. Comparação dos dias e o Herói Civilizador	160
III.3.9. Cronograma das Nove Civilizações	161
Capítulo IV: Instituições políticas e o Herói Civilizador	163
IV.1. Nsi, o país.	163
IV.2. Nkûwu, Leis	167
IV.3. Conceito do poder e Herói Civilizador	168
IV.4. Mintadi	181
1) MFÛMU'A KÛNGO	181
2) MWÊN'E KÛNGO	182
3) NTÔTIL'A KÛNGO	182
4) YÂLA MÔKO	182
IV.5. Democracia no velho Kôngo	183
Conclusão do Livro II	186
Em guisa de Conclusão Geral	188
Anexo #1	189
Anexo #2	192
Bibliografia	205

O REINO DO KONGO E A HISTÓRIA DE ANGOLA

Prof. Dra. Selma Pantoja (UNIB)

A questão das origens dos acontecimentos no tempo são os eternos problemas da História. O acontecimento é um fragmento de realidade captada e como tal fugaz, nunca de caráter simples, mas complexo e com uma infinidade de sentidos. Neste presente caso de As Origens do Reino do Kôngo, não será diferente, o pesquisador está perante o heterogêneo.

O texto de Patrício Batsíkama é uma reflexão que interroga o acontecido e daí retira uma possível interpretação. Nesse caminho o autor parte dos vários elementos da língua kikongo comparando-os com termos dos diferentes idiomas dos grupos etnolinguísticos da região, caracterizados como vocábulos ligados às origens. Com apoio nas tradições orais o autor trabalha com intenção de responder e explicar as questões sobre as Origens do Reino do Kongo. Sua busca principal é localizar a dinâmica dessa criação do reino em seus primórdios. Assinala as suas localizações, enfatiza os seus achados e chama atenção para o inédito dessa abordagem. Poucos tentaram essa empreitada. Com base em obras já bem conhecidas no estudo sobre o Kongo, o autor chama atenção para novas possibilidades de se analisar esse nascedouro contando com as tradições orais.

O uso das tradições orais na reconstrução dos percursos históricos faz parte da renovada historiografia africana e sua aplicação ganhou outras dimensões. O grande contributo da História Africana para uma História Geral, nos séculos XX e XXI, foi o uso da tradição oral, aplicada ao estudo das sociedades contemporâneas capitalistas. Na verdade, deram origem às correntes de estudos que hoje nos departamentos de História, em toda parte, chamam de campo da História Oral. Assim, temos um número expressivo de organizações nesse campo, a exemplo das Associações Internacionais de História Oral. O novo campo uniu metodologias várias, ganhou caráter interdisciplinar utilizando tecnologia da informação para a elaboração de entrevistas nos formatos do que os pesquisadores chamam de inserção, intervenção, participação entre entrevistado/entrevistador.

Um problema central da própria construção da História é o

do tratamento das fontes, problemática que perpassa igualmente os documentos orais. Enquanto fontes, sejam elas escritas, orais, imagéticos ou arqueológicas, os documentos serão sempre interrogados, esquadrihados, e colocados em questão. A desconfiança é postura própria do historiador, afinal, “as fontes são sempre opacas”. O dilema de seguridade e de fugacidade dos testemunhos históricos continuará como problema a ser equacionado para a História e sua teoria. Como instrumental para o ofício do historiador o documento oral têm sido usado, debatido e criadas variantes no seu uso para História Africana. Não há consenso, e isto é um bom sinal. Se no uso de fontes com suporte de papel, os problemas são infundáveis, o que dizer do uso das tradições orais, para a escrita da História? As fontes orais, antigas ou atuais, enquanto discursos inscritos no tempo, apresentam-se eivadas de marcas pertencentes ao seu contexto, vieses de discursos, sejam no formato de questões identitárias ou qualquer outra abordagem político-ideológica.

O texto *As Origens do Reino do Kongo* poderá ser um bom ponto de partida para discutir esses e outros temas polêmicos da historiografia angolana hoje. A região de Angola tem sido celebrada como o local da África subsariana de maior potencial em termos de acervo de arquivos documentais, considerando-se as fontes escritas. E muito desse acervo ainda está por ser trabalhado pelos historiadores, em especial os estudiosos angolanos. No entanto, em geral, os que têm se dedicado aos estudos com pesquisa primária, para período mais antigo na região da África Central Ocidental, usam somente os documentos escritos. Esta atitude está longe de ser explicada somente em função do ceticismo da parte de alguns estudiosos ao pensarem serem os documentos orais difusos, tênues, e por isso, não tão confiáveis. Outras explicações, bem mais complexas, têm levado os pesquisadores dedicados aos períodos mais recuados da história angolana a construírem suas argumentações e a buscarem as chamadas evidências históricas somente com base nos documentos escritos. Situar a história da História de Angola poderá trazer luz a essa questão. Nas poucas páginas desta apresentação não tenho pretensão de discorrer sobre as tais complexidades, tarefa que considero ousada para um único pesquisador. Essa é uma análise que requer um grupo de debate. Posso, porém, dizer uma palavra chave sobre essas complexidades: o colonial. Palavra essa que remete à herança de uma escrita histórica colonial, de um tempo recente que trouxe e traz idéias que se repetem, se propagam e ganham espaços como verdades eternas. Sabemos que nomear é ter o poder de criar, classificar e chamar alguma coisa a partir de uma simbolização, e faz parte

de uma relação de dominação.

O tipo de acervo em formato escrito, existente em grande quantidade, e produzido por estrangeiros, parece ser o cerne da questão da História de Angola. Até hoje a grande maioria de historiadores, por facilidade ou não, trabalha somente com esse material. A consequência tem sido uma escrita moldada pelo colonial, informada pela historiografia produzida naquele período. Considerar de maneira articulada as grandes tendências da história no mundo atual e o seu reflexo nos estudos sobre a região ajuda muito a entender o que acontece na produção historiográfica angolana. Neste caminho, não se pode esquecer que o acesso fácil a um abundante material escrito (nas bibliotecas e arquivos, principalmente portugueses) permite uma produção mais rápida; o segundo ponto, mais trágico, os que escrevem/publicam sobre a história da região são majoritariamente pesquisadores estrangeiros, o que faz retornar à problemática já sinalizada e considero o cerne da questão da História de Angola.

Um senso crítico perante as fontes foi e tem sido exercício praticado por muitos pesquisadores atuais. A diversidade de perguntas “certas” postas as fontes também faz parte das tentativas. Nada disso elimina o problema do comprometimento da nossa escrita com as intencionalidades que fazem parte de sua produção. Só os ingênuos acreditam que seus textos estão fora desse dilema.

Por outro lado, urge a sistematização de um grande acervo com documentos orais ou um inventário, como conclama Batsíkama no final do seu texto. Mas, ao avaliar as evidências históricas os historiadores não devem esquecer “que todo ponto de vista sobre a realidade, além de ser intrinsecamente seletivo e parcial, depende das relações de força que condicionaram, por meio da possibilidade de acesso à documentação, a imagem total que uma sociedade deixa de si”¹

Uma história em construção parece ser um lema interessante para historiografia angolana e o trabalho de Patrício Batsíkama insere-se nesta vertente de novos olhares para antigos temas, novos ângulos e novas fontes.

Brasília, 14 de julho de 2009
Prof. DRA. SELMA PANTOJA
(Universidade de Brasília)

¹ Ginzburg, Carlo. *Relações de força. História, Retórica, Prova*. São Paulo, Cia. das Letras, 2002, p. 43.

APRESENTAÇÃO

Falar das origens do Reino do Kôngo não é um exercício fácil, por se tratar de um reino que data de muitos, muitos séculos. Em primeiro lugar, pensamos que se tem de abordar os conceitos Nkongo, Ñkôngo e depois Kôngo, isto é, a gênese de cada um desses três conceitos. Em segundo lugar, o espaço ou espaços habitados por esse ou esses povos que vão ser chamados de Kôngo para, finalmente, abordar o ou os sistemas de organização deste ou desses povos Kôngo.

Percorrendo este trabalho, deparamos com algumas questões que tratam não só da gênese do Reino do Kôngo, como também da ocupação da estrutura social, da filosofia-cosmogónica e de outros aspectos analisados do ponto de vista eurocêntrico. Este trabalho parece constituir um compêndio de vários temas e preocupações ligadas ao mundo e espaço do Kôngo. Poderia entender-se para os estudiosos, na medida em que se interessam por todas estas questões. Mas, para os curiosos e, sobretudo, para os oriundos da área etnolinguística do Kôngo, parece que se torna ilegível, ou melhor, pouco compreensível.

Porquê não proceder à publicação por temas?

Contudo, o autor teve um certo cuidado de repartir a obra em várias partes para uma melhor compreensão, interpenetração e conexão, o que nos permite consultar e aprofundar a parte que nos interessa.

É uma grande obra, mas que peca por uma “certa mistura”, não tomada por posição pessoal, sobretudo no que diz respeito à tradição oral como fonte utilizada.

O autor, Patrick Batsíkama² neto paterno de um grande político congolês-RDC dos anos 50-60 e autor de várias obras sobre a área etnolinguística do Kôngo e bisneto materno do velho Pedro SADI, grande professor e catequista da Missão Protestante de Kibokolo (Maquela do Zombo), é historiador de arte e crítico. Seguindo os passos do avô, Patrick Batsíkama já nos habituou com os seus artigos sobretudo no Jornal Angola sobre os Bantu e espaço etnolinguístico do Kôngo.

Com esta obra, embora não acabada, pretende brindar-nos com aquilo a que podemos chamar “um trabalho sobre o Kôngo nas suas diversas facetas”. Repetimos, é um compêndio que nos permite entrar

² Na boa verdade, o autor é familiarmente chamado Patrick.

no coração do mundo do Kôngo desde as suas origens à sua organização democrática, sem descurar do seu conceito da democracia.

Todos os ingredientes estão presentes para desfrutar desta obra, que nos faz recuar vários séculos no tempo e no espaço e nos encaminha até aos dias e espaço de hoje, o que torna talvez acessível aos leitores, sobretudo aos estudiosos.

Será que a sua digestão será possível e inteligente? Quem sabe? Mas parece que é bem possível! O que é certo é que cada um poderá tirar a sua conclusão quando concluir a leitura e análise desta obra que nos brinda o jovem Patrick Batsíkama, a quem apresentamos os nossos parabéns e sucessos no caminho, ou melhor, “sur le sentier plein d’epines”, mas honroso pela dignidade.

Obrigado por nos ter permitido prefaciá-lo e avançar com algumas observações.

Eis o nosso modesto e humilde testemunho.

Prof. Doutor **Pedro M.NSINGUI-BARROS**

Luanda, 16 de Junho de 2008.

INTRODUÇÃO

Na História do Reino do Kôngo³, o capítulo das ORIGENS divide os especialistas⁴. Durante vários séculos esse povo não cessou de emigrar dentro do seu espaço já conquistado⁵, e um pouco fora deste para as novas conquistas⁶. De modo que, ao se falar hoje de suas origens, muitos elementos confundem-se nos vários relatos, como por exemplo as origens antiga e recente; os pontos de partida (confundem-se espaçionalmente pela repetição dos mesmos topónimos e pela “confusão” dos títulos similares atribuídos as autoridades); as dificuldades cronológicas relacionadas com a falta de metrificação prolongada e registada do tempo, etc. Em todas estas matérias, e por causa delas ainda permanece, apesar de muitos estudos já realizados, um acórdão sem conclusões definitivas.

Reconhecemos primeiro que o tema de “As Origens do reino do Kôngo” impõe sérias limitações, mas também selectividade, relacionadas com uma variedade de fontes a disposição do estudioso. Há ainda o

³ Consideramos *As Origens do Reino do Kôngo* uma importante tentativa de esclarecer “as razões de ser” de um povo repartido entre diferentes e importantes repúblicas africanas (Angola, os dois Congos e o Gabão), e uma longa história de desdobramentos que transportam esse povo para diásporas do Brasil, Cuba, Estados- Unidos de América, Haiti, República Dominicana, etc. Uma vasta e variada bibliografia sobre o tema também dissemina-se no tempo desde o século XVI-XVII, prorrogando e enraizando-se, principalmente na forma de relatos, de várias partes do mundo: Angola, Bélgica, Brasil, Congo-Zaire, Congo Brazzaville, Espanha, Gabão, Itália, Portugal, etc.

⁴ Destacamos os seguintes: Hilton, Anne, “Family and Kinship among the Kongo South of the Zaire River from the Sixteenth to the Nineteenth Centuries”, in *The Journal of African History*, Vol. 24, No. 2, The History of the Family in Africa (1983), pp. 189-206; Lewis Thomas, “The Old Kingdom of Kongo”, in *The Geographical Journal*, Vol. 31, No. 6 (Jun., 1908), pp. 589-611; Thornton, John, “The Origins and Early History of the Kingdom of Kongo, c. 1350-1550”, in *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 34, No. 1 (2001), pp. 89-120; Vansina, J., “Notes sur L’Origine du Royaume de Kongo”, in *The Journal of African History*, Vol. 4, No. 1 (1963), pp. 33-38. Por outro lado, pode se citar: Cuvelier, J., *L’Ancien Royaume de Congo: fondation, découverte, première évangélisation de l’Ancien Royaume de Congo*, Bruges Paris : Desclée de Brouwer, 1941 ; Batsikama, R., *Voici les Jagas ou l’histoire d’un peuple parricide bien malgré lui*, ONRD, Kinshasa, 1971; Cohen, David William, “The Undefined of Oral Tradition”, *Ethnohistory*, Vol. 36, No. 1, Ethnohistory and Africa (Winter, 1989), pp. 10-11; Woodson C. G., “Notes on the Bakongo”, in *The Journal of Negro History*, Vol. 30, No. 4 (Oct., 1945), pp. 421-431.

⁵ Woodson, C. G., “Notes on the Bakongo”, *The Journal of Negro History*, Vol. 30, No. 4 (Oct., 1945), pp. 421-431; Vansina, J., “More on the Invasions of Kongo and Angola by the Jaga and the Lunda”, *The Journal of African History*, Vol. 7, No. 3 (1966), p.425

⁶ Vide de Maret Pierre, “Urban Origins in Central Africa - the case of Kongo”, in *The Development of Urbanism from a Global Perspective*, UPPSALA UNIVERSITET.

Online: <http://www.arkeologi.uu.se/afr/projects/BOOK/contents/DeMaret.htm>

carácter diferenciado com que o tema aparece tratado nas diversas ciências que incidem sobre este tipo de estudo (história, antropologia, etnografia, linguística...), através de metodologias e hipóteses variáveis no tempo e no espaço. Por estas razões, escolhemos tratar do assunto numa perspectiva progressiva dos estudos realizados, começando pela Tradição Oral⁷. Voltar-se-á ao tema num segundo volume para dialogar com as tradições e com os registos mais antigos, devidamente cruzadas com as fontes antropológicas já publicadas ou inéditas. Nas fontes escritas (Volume 2) serão compulsadas e analisadas obras de Rui Pina (1491), Barros (1552) e Pigafetta (1591); Mateus Cardoso (1624), Dapper (1668), Cardonega⁸ (1680-1683) e António Cavazzi⁹ (1687); Lucca Da Caltanissetta (1705), Bernardo da Gallo (1706), Lorenzo da Lucca (1717), Frei Rafael de Castelo de Vide (1782), entre outros. Partiremos de Van Wing e Cuvelier para remontar até os demais, o que irá nos permitir compreender a postura de autores modernos e mais recentes, como Anne Hilton, R. Batsikama, John Thornton, Jan Vansina, Fukiawu Kia Bunseki, Wyatt MacGaffey, etc.

Um terceiro volume será dedicado à discussão metodológica que consagrou os nossos estudos, com análise das principais obras examinadas por meio de resenhas que tratarão de aprofundar e actualizar o tema das origens do imponente Reino antigo do Kôngo. Por muito tempo dedicamos toda a nossa energia na recolha rigorosa de tudo que já foi publicado acerca do Kôngo, em geral, e particularmente acerca das origens desse reino¹⁰.

Por muitas razões que explicamos neste volume, utilizamos como referencial teórico principal nesta parte o Bispo católico de origem belga

⁷ Um profundo tratamento antropológico deste tema, mas muito seminal para a perspectiva do historiador, encontra-se em MacGaffey Wyatt, "Oral Tradition in Central Africa", publicado pela *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 7, No. 3 (1974), pp. 417-426.

⁸ Beatrix Heintze reservou um capítulo inteiro acerca desse autor na sua obra intitulada *Angola nos séculos XVI e XVII: Estudos sobre fontes, métodos e história* (versão portuguesa publicada pelas Organizações Kilombelombe em Luanda, 2007, pp.133-166.

⁹ Essa época contaria também com a *relação* de Sorrento. Para não cansar a leitura, e uma vez que as informações detalhadas de Cavazzi são relativamente repetidas por ele, embora sejam diferentes, limitaremos apenas aos dados susceptíveis de *Origens* que, indirectamente, são abundantes em Cavazzi e Cadornega. No entanto, aconselha-se a leitura de: Sorrento, G.M., *Breve e succinta relazione del viaggio nel regno di Congo nell'Africa meridionale*, Francisco Mollo, Napoli, 1692.

¹⁰ Este trabalho também foi interrompido em 2004 por falta de recursos. Por um lado, há muita literatura rica e publicada nos séculos XIX e outra inédita. Ambas podem ser localizadas nas bibliotecas portuguesas, francesas, belgas, americanas, suecas, sul-africanas, etc. Fomos levado a reestruturar o projecto de maneira que, ainda assim, temos por barreira a falta de apoio financeiro.

Jean Cuvelier, um dos maiores colectores ocidentais das tradições do Kongo nas primeiras três décadas do século XX. Seu indispensável e abrangente trabalho intitulado *Nkutama mvila za makanda mu nsí'a Kongo*¹¹ é até hoje uma importante contribuição no conhecimento das tradições antigas do Reino do Kongo. Ao longo do nosso trabalho de recolha de tradições notamos o quanto a sua obra era importante: (1) a apresentação que fez sobre as *linhagens* é protótipo (em termos da estrutura) das principais linhagens (*zimvila*) existentes no espaço Kongo; (2) sua recolha é rigorosa pelo respeito e espaço que dá aos idiomas de cada linhagem (*luvila*), ressaltando os importantes aspectos ligados a retórica, a prosódia, etc. dessas línguas; (3) os relatos, embora visivelmente misturados (o velho e o recente), são bem instrumentalizados na perspectiva do método paremiológico sem perder a sua estrutura normal e data, antes mesmo do alerta de Luc de Heusch sobre as transformações rápidas que caracterizam os costumes¹². Na recolha de Cuvelier anexamos outros provérbios¹³, mas sobretudo outras tradições recolhidas por nós em 1993 (Mbânza-Mateke/Luwôzi), e mais tarde em 1994 (Matadi, Cabinda), na véspera da redacção de um trabalho de fim do curso; em 1998 (Mbânza-Kongo, Kinsimba, Kwimba, Nzeto, Ndamba, Kibokolo), alguns anos depois de já apresentado publicamente o referido trabalho, demos início a uma nova fase de recolhas que nos permitiu descobrir a existência de alguns *zimvila* não mencionados pelo padre Jean Cuvelier. Entre Julho e Outubro de 2003, durante curtas estadias nas províncias de Benguela, Huambo e Cunene, confrontamos algumas *tradições Kongo* com as *tradições locais (Umbundu e Kwanyâma)*. Ainda em 2003, e posteriormente em 2005, realizamos viagens sistemáticas para recolhas nas regiões de Kwimba, Nzeto e Funda¹⁴. Na incursão de 2003/2005 registamos várias narrativas que já não eram rigorosamente retóricas, com projecções de idiomaticidade e a quase ausência da composicionalidade que, normalmente, fazem a estrutura da

¹¹ Trabalhamos com três edições desta obra: 1934, 1953 e 1972.

¹² Ver a introdução do seu livro sobre *Mythes et rites bantous. Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, Gallimard, Paris, 1972.

¹³ Van H. Roy, *Les proverbes Kongo*, Musee Royal de l-Afrique Centrale, Tervuren, 1963.

¹⁴ Nessa altura já tínhamos a redacção de Primeiro e Segundo volumes concluída. As novas recolhas objectivam um outro trabalho, o estudo do "Vocabulário das instituições angolanas". A explicação de "Mwati Nsênge", por exemplo, deve ser feita levando-se em conta as anedotas de realza. Tal é o caso de "Mwên'e Kongo". Acabamos encontrando nesses relatos subsídios históricos num trabalho que, a princípio, tinha apenas um carácter linguístico. Infelizmente tivemos depois que interromper esse trabalho de linguística por razões financeiras, devendo ser retomado futuramente quando tivermos reunidas as condições para isso.

Tradição Oral. É de salientar, de modo igual, a constatação de construções condicionais subjectivas que aparentam ser apenas directivas, e não assertivas (como ocorre fundamentalmente na Tradição Oral).

Algumas das linhagens recolhidas, que preferimos não analisar aqui por não oferecerem substancialmente muita coisa sobre “As origens do Kôngo”, são as seguintes: Kindômbe ou Ndombe Zowa, que pela Oralitura seria a *Ndumbu Kin(a)zawu* de Cuvelier¹⁵; “Kyâmvu Kyângala, nzîla yo tukwêndanga ye tuvûtukânga: Bakwênda bavutuka, bavukukidi bakwenda”¹⁶; Ki-Nzaki¹⁷; Ki-moya; Kimalômba kya Mowa¹⁸; Ki-ndomingyêdi; Mpâng’a Sadi (Mpânga Mvângi¹⁹); Nza ya Mwâdi; Meno ma Nkosi; Nkosi’a Ngôyo; Mpângi za Mpûngi²⁰; Lubamb’a Ndoki (*lubâmba nsing’a ndôki* ou ainda *nzete ntunta*: Ndamba/Uige), etc. Muitas das frases relacionadas com estes provérbios podem ser encontradas nos relatos de Cuvelier, embora se verifique ausência de retórica, intercalação de termos dos idiomas português e francês, e as vezes mesmo inglês (*mbodi* por exemplo é *body*, no entender do relato da linhagem *Kisevo kya Zombo: bateka bima, kabatekele mbodi ko*, como diz-nos Louison Luvwezo de

¹⁵ Cuvelier, J., op cit., p. 59.

¹⁶ “A ponte de Kyangala é o caminho de/e para todos, através do qual se vai e se volta. Os que vão voltarão, e os que voltaram é porque já se foram”. Trata-se apenas de um ditado. Além disso, não tem estrutura de uma oração linhagética.

¹⁷ “Nsaki, tutúkidi kuna Nti’a Kôngo, tutûngi Masaki ye Ntêmbwa mu mazûmbu’a Kyângala, tusaukidi mu sawu kya (Kyâmvu kya) Kyângala”. Para esta recolha entrevistei a nativa Isabel Nzôngo, de 49 anos, no dia 31 de Julho de 1998 (aniversário da cidade do Uige/Angola), justamente nesta cidade. Embora o relato dela tenha algumas conformidades com outros relatos recolhidos por nós, e as recolhas cuvelierianas ou até vanwingianas, devemos admitir que os que nos precederam terão conseguido alguma coisa menos alterada.

¹⁸ *Kimalômba* é um conjunto de *zimvila* (linhagens) que se confunde com um só *luvila* no Makela e Kibokolo (Uige/Angola), onde são numerosos. Em momento algum escutamos o seu relato por completo (como por exemplo apresenta exemplarmente Jean Van Wing: Cf. Vol. 2 Cap. II da 2ª Parte), pois são curtos relatos de Nzînga, de Mvêmb’ Nzînga, de Nlaza Ntotela, de Nâng’a Kôngo, de Nkazi’a Kôngo, etc. que se misturam. Felizmente, nesses relatos, encontramos os “orações minimamente completas” em relação aos que recolheu Jean Cuvelier. No entanto, como veremos no segundo volume, uma mesma linhagem não pode ter o mesmo relato em dois diferentes lugares. Isto é, como Cuvelier terá efectuado as suas recolhas em zonas diferentes de nós, logo os relatos das linhagens recolhidas por nós dispõem dos seus relatos específicos e ligeiramente diferentes daqueles que ele recolheu. Contudo, o Mowa, aqui citado, afilia-se exactamente àquilo que Cuvelier escreve na página 36, da edição de 1934, nos seguintes termos: “Ni Mowa ñele anene unata nkwa ngolo, ka unata nzezela ko...” (Ni Mowa é a grande armadura que só pode vestir o mais valente, pois não o incapaz).

¹⁹ Cf. Cuvelier, J., op cit., p.40.

²⁰ Cf. Jean Van Wing sobre o chefe Makanga (*Études Bakôngo*, pp.46-47).

Kisoba-Nânga²¹. Aqui é fácil reconhecermos a expressão dos Bazômbu, segundo a qual *vendem tudo, desde as mercadorias até o seu corpo*, o termo corpo aqui remetendo ao *body* em inglês, que é então kizombizado para *mbodi*. Na verdade, *mbodi* poderia designar também o *alumínio*. Em princípio, esses *zimvila* são incompletos desde a sua *designação* até o *relato*, facto que legitima as observações de Jan Vansina²².

De um modo igual, algumas pessoas passavam da explicação dos seus nomes pessoais por nomes de linhagens, como nos seguintes exemplos: “Mono Matôndo, miñkayilu mya mabûndu dya Sê (dyêto Nzâmbi’á) Mpûngu” (Sou Matôndo, [que significa] as ofertas da casa de Deus). Curioso aqui é o facto de o termo *Nzâmbi* cair e ficar apenas “Sê Mpûngu” por estar relacionado com nome próprio (coisa muito comum nos *relatos* com observação das regras da *retórica* ou *prosódia*). Será que trata-se aqui de não profanar o nome de Nzâmbi (Deus), tal como proibía a tradição javista do Antigo Testamento²³, ou como nos confirma Nlându Kisema, “desde os nossos ancestrais, respeitamos os preceitos (*nsiku*) de Deus”²⁴? Temos ainda, “*Mono Nsâmbu ye Menga, Nkangi Kiditu ovuluz’e Nza mu nkîndu ya Balundu*”²⁵. (Sou a Bênção e o Sangue que salvaram o mundo nos conflitos dos Balûndu). A falta de *idiomatismo*, isto é, a ausência da *retórica kikôngo*, e a ocorrência de um *kikôngo misturado* e as vezes não pertencendo ao “sotaque” da região em questão, etc., são entre outros

²¹ Louison traduz *Kisevo kya Zombo* de *vergonha dos Bazombo*. O engenheiro Kelo Sebastião Luzayamo foi quem nos fez perceber que *mbodi* aqui não significaria *alumínio*, pois seria sequela da presença inglesa na região através dos missionários da BMS (British Mission Society). Kelo Luzayamo é de origem de Mbâmba, nascido em 1942. Algumas explicações a respeito disto nos foram dadas pela sua mãe (avó Mpêmba), grande conhecedora de muitos elementos tradicionais da civilização Kongo.

²² *Oral Tradition as History*, Madison, pp.8-9.

²³ Cf. Êxodo: 20, : “Não proferirás o nome do teu Deus em vão”.

²⁴ Seu pai era do Kibokolo (Kimalomba Ntûmba) e a mãe do Noki (Masaki ma Ntinu). Chegamos a ter dois relatos de Masaki ma Ntinu. O primeiro é do Nsoyo dya nsi, e o segundo é de Mpanzu’a Lûngu (Cf. Cuvelier, p.42). Nlându Kisema que nos confidencia essa tradição nunca chegou a nos explicar a ligação entre Matondo e Mpânzu’a Lûngu, até porque essas parecem ser duas linhagens totalmente diferentes: a primeira (Matondo) é religiosa, isto é Nsaku; e a segunda é Mpânzu. Curioso é o facto de o seu avô materno chamar-se Matondo e a avó materna Ndona ya (Ki-)Ntûmba.

²⁵ Makangu André, na comuna de Ndambwa Ngôngo, na província de Bengo (Angola). Tinha 67 anos em 1998, mas dizia que podia ter mais ou talvez menos, uma vez que a administração foi que lhe atribui essa idade. O seu pai era de Ambriz e a mãe é de Mabuba, pois ele nasceu em Nambwa Ngôngo. A linhagem da mãe é Kasanda kyaxi (será Kasânda kya Nsi?), e desconhece a linhagem do seu pai, que se chamava em vida de Menga André. O senhor Makangu André falava (em 1998) fluentemente kikôngo, assim como o seu kimbûndu parecia de Malange (Santa Maria/Kasanda).

aspectos algo que conseguimos notar aí. Por outro lado, esta linhagem (Mvêmba ye Mênga) nos parece ser uma ramificação de Mvêmb'a Nzînga, porque insensivelmente comenta a luta cuja vitória conduziu Dom Afonso I ao trono. De modo geral, são *zimvila* (linhagens) incompletas, razão pela qual preferimos proceder nas comparações com outros relatos de Cuvelier (sobretudo), Van Wing e de De Munck.

O percurso dessas recolhas permitiu-nos compreender os constituintes intrínsecos da Tradição Oral que devem obedecer a sua instrumentalização²⁶. Isto é, as fórmulas sintácticas, a prótase²⁷ e as *orações prosódicas*; o sujeito oracional impessoal, as relações semânticas e sintácticas... são factores condicionais canónicos da “compreensão” primeira do “relato”.

É bem verdade que poucos autores aventuram a concentrar-se no capítulo das “Origens” por causa dos impasses relacionados com a *Tradição oral*, que ainda continua a ser a principal fonte para o estudo desse e de outros temas da história antiga dos povos da África, e não só. Conforme Joseph Ki-Zerbo reconhece – na *Histoire de l'Afrique Noire*²⁸ – a *tradição oral*²⁹, por ter sofrido austeras vicissitudes e alterações diligenciadas, não convence a grande parte dos cientistas mais cépticos, principalmente porque a Era tecnológica e radicalista na qual actualmente se vive contagiou também as ciências. E isto tende a ocorrer sempre porque a «ciência» se autodefine como *conhecimento exacto* das coisas bem determinadas. Ora, a *Tradição oral* escapa duas vezes a esta definição: 1) não é *bem determinada*; 2) e, por conseguinte, não pode ser *conhecimento exacto*.

Descrição da Tradição Oral

Começemos pela descrição da *tradição oral*. Toda a *tradição oral* remete à *língua*, da qual se constitui e de cuja lógica comunicativa depende. Neste sentido, descreve-la significa tratar de linguística no seu sentido de *logikê*. Por outro lado, toda a língua é evolutiva, pois depende e acompanha fielmente o dinamismo e a dinâmica do povo-autor. Se, portanto, a língua *permanece fiel* à evolução da sociedade, por conseguinte

²⁶ Cohen, David William, “The Undefined of Oral Tradition”, *Ethnohistory*, Vol. 36, No. 1, *Ethnohistory and Africa* (Winter, 1989), pp. 9-18.

²⁷ Exposição hipotética e condicional que as narrações retóricas apresentam na Tradição oral.

²⁸ Vide a introdução da obra: *Histoire de l'Afrique Noire: d'hier à demain*, Paris: Hatier, pp.17-18

²⁹ Cf. David William Cohen, Wyatt MacGaffey, apud.

a História exprime-se e imprime-se, de maneira espontânea, nas expressões orais, nas palavras e nos ditos, assim como nas *expressões materiais*. Razão pela qual o professor Edward Sapir considera a Tradição ou, como prefere na sua terminologia, «*os elementos da língua*», como fonte histórica a menos corrupta³⁰. No entanto, é também a mais difícil de extrair os seus inventários históricos por depender de escolhas, sempre complexas e complicadas ou, simplesmente, por questões de método específico. Por outro lado, estudiosos como Luc de Heush procuraram a História dentro das essências e substâncias semânticas/somáticas dos ritos e da cultura material, porque entenderam que assim se exteriorizam os sentimentos mais íntimos na *Oralidade*.

As palavras carregam os significados – populares, sapientes, figurados, etc., – e os sentidos daquilo que é conhecido e partilhado por todos³¹, porque são convencionais. E, se por acaso alguém inventasse o seu vocabulário sem o partilhar com os outros, a fim de juntos chegarem a um consenso para convencionalizar morrerá junto com as suas invenções. Em contrapartida, as palavras não mentem a si próprias, a não ser que sejam mal interpretadas. A palavra *banana* nunca poderá designar outra fruta ainda que pronunciada por alguém que não seja especialista em botânica. Uma coisa pode ter vários nomes ao longo da sua existência, mas será possível que nalgum momento desse tempo a primeira designação já não tenha a menor relação com a nova. Todavia, como em todas as línguas, as palavras levam consigo sempre o património comunicativo de suas raízes, de tal modo que as palavras derivadas do primeiro nome e as palavras derivadas do último nome, por exemplo, continuarão a partilhar sempre alguma relação independentemente de *como*, *onde* e *quando* são articuladas nas frases³² (relações oracionais ou relações operacionais da

³⁰ SAPIR, Edward, *Anthropologie, I : Personnalité et culture*. Minuit, Paris, 1967, p.187 e *Anthropologie, II: Culture*. Minuit, Paris, 1979, pp.198-202.

³¹ Cf. Dom Martindale, *The nature and types of sociological theory*, Houghton Mifflin, Boston, pp.436-467; M. Leblanc, «Evolution linguistique et les relations humaines» in *Zaire*, Octobre, 1955, pp.787-799; M. O. Santos, *O Provérbio é um Comprimido que anda de boca em boca – os Sujeitos e os Sentidos no Espaço da Enunciação Proverbial*, Instituto de Estudos da Linguagem, UNICMP, 2004, pp.34-56; G. Gougenhein, *Les mots français et dans la vie*, Vol. I., Portico, pp.33-67.

³² Crocker M.W. et all Eds. *Architectures and mecanisms for language processing*, 2000, pp.143-44, 231-235.

comunicação³³). É aqui que reside a utilidade da diacronia e da sincronia³⁴ no método paremiológico, que nós empregaremos ao longo desta obra. Portanto, é impróprio considerar que as palavras, como meio de expressão, mintam ou enganem, a não ser que o investigador interprete mal as palavras ou compreenda incorrectamente a tradição oral envolvida.

Começemos por sustentar o seguinte teorema, nº1: “Se a língua é convencional, a Tradição também é; se a língua não mente, a tradição também não mente”. Para ilustrar, temos o seguinte exemplo de L. Souberge: «Quem são os teus avós? Os meus avós são o Sol de Ilunga (*Kasai Ka Ilunga*) e Hiena de Ilunga (*Tshimbungu Tsha Ilunga*)»³⁵.

Verifica-se logo que o Sol e a Hiena estão em paralelo. Mas, seguindo a lógica da tradição oral envolvida deveríamos ter *sol* e *lua*, ou *hiena* em paralelo com outro animal. Ocorre que o outro sentido de Kasai (Kasadi) como animal é desconhecido pelo autor. Parece-nos então que a ele terá faltado informações acrescentadas sobre a tradição oral implicada, e o sentido das palavras empregadas. Portanto, ao decompor e recompor essa frase, ela reflecte as origens, pois o termo *avós* reenvia a ascendência. Entretanto, tratar-se-ia da sociedade inteira, porque generaliza “avós”. Quanto aos nomes KASAI KA ILUNGA e TSHIMBUNGU TSHA ILUNGA, apresentam um denominador comum: *Ilunga*. Justificando os dois lados maternos e paternos do indivíduo, este denominador comum, pela sua função fraseológica e semântica, certificar-se-ia como alguma *origem comum para a qual toda a sociedade pende*.

KASAI traduz-se em *luz que o sol entorna no dia e a lua durante a noite*. E, Tshimbungu³⁶, que segundo Souberge equivale a *hiena*, tem outros sentidos, como 1) *explorador*, 2) *vento ou luz exploradora* ou 3) *animal explorador (hiena)*. De acordo com a cosmogonia Pende, na lua surge uma mulher com lenha na cabeça, um filho no dorso e um pequeno animal (*hiena*) ao lado. Desta maneira, Kasai significa *sol* e Tshimbungu *lua*. Assim é, por simples analogia frequente nas formas de falar³⁷. Ou

³³ Cf. Bachmann, C, et all, *Langage et communications sociales*, Paris: Crédit-Hatier, pp.49-52 ; (pode ser comparado com as origens antropológicas da comunicação, pp.54-61; pp.86-115, 141-161)

³⁴ Cf. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1964; Também Levi-Strauss estabelece uma importante comparação na sua *Structure élémentaire de la parenté*, Mouton-la Haye, 1967.

³⁵ Souberge L., *Les danses rituelles mungonge e Kela des Ba-Pende*, Bruxelles, 1956, p.36.

³⁶ Ou seja, *Cimbungu*, seguindo as normas linguísticas em uso para as línguas zimbabwuanas (de origem bantu).

³⁷ Cf. I. Fodor, *The rate of linguistic change*, Londres, La Haye, Paris, Mouton & Cie, 1965, pp.19, 37, 68.

melhor, extensamente, o *começo* (luz de sol, luz de dia) e o *fim* (luz da lua, luz da noite). Quando os Pende explicam que são originários de um país chamado *Kôla*, ou até *Mbângala* (país de grandes calores), KASAI e TSHIMBUNGU confirmam semioticamente esta característica do país das origens³⁸.

Inevitavelmente, a análise da Tradição Oral implica intervenção de um conhecimento suficiente geral sobre a sociedade em questão. Talvez assim seja entendido o que observou o *professor* Ki-Zerbo acerca da Tradição que deve ser apoiada por outra³⁹ fonte. Como a História abarca vários domínios, a *cronologia* por exemplo, somente a língua será incapaz de “datar”. Por isso, será necessário confrontar com outras fontes. A esse respeito e falando dos Kyaka (Umbündu) cuja História seria fundamentalmente na base da Tradição Oral (para os séculos que precedem o séc. XVIII), Mesquita Lima faz observar o seguinte: «*será lícito duvidar dos dados que foram directamente recolhidos dos informadores da sociedade estudada? Deveremos aceitá-los como fidedignos? A estas interrogações, poderíamos responder com uma outra: quem, melhor, do que estes mesmos informadores, estaria capacitado para contar a sua própria História? Evidentemente, eles são arquivos vivos da sociedade, constituem uma espécie de memória colectiva ou, se quisermos, de palavra histórica. Não estamos perante dados escritos. Contudo, afirmarmos que esta memória implica uma certa ilusão da prática social não será menos verdade. Em todo o caso, os elementos fornecidos pelos informadores são preciosos, devendo, no entanto, ser confrontados⁴⁰ com outros dados ainda que proveniente de outros informadores, em situações diferentes*»⁴¹. Nota-se aqui que Mesquita Lima prefere confrontar *uma* “Tradição” com outra “Tradição”, uma via

³⁸ E os ritos confirmam-no, tal como mostra Luc de Heusch na sua obra *Mythes et rites bantous. Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, Gallimard, Paris, 1972.

³⁹ Fomos ensinados nos anos da nossa formação superior que Joseph Ki-Zerbo era um pioneiro da Tradição oral, tanto como Jan Vansina. Em título de estudantes de História procuramos aprender tudo quanto se referia aos seus métodos. Passados alguns anos, hoje já podemos concluir com certa facilidade que os métodos que eles julgaram favoráveis na época foram relativamente ultrapassados no presente. Não nos culpemos por isso. Pelo menos, queremos fazer a ciência como as normas científicas exigem, dispondo de ferramentas para sustentar a «verdade que está na moda». Temos muita consideração e especial carinho naquilo que publicou o professor Ki-Zerbo, sobretudo porque é uma obra de ruptura de uma grande referência e quase única pela sua forma. Mas, porque queremos ser fiéis à Antropologia histórica e, tendo em conta os métodos próprios para tal, temos a certeza de que não alteramos as suas opiniões, mas sim saltamos de um *estádio* para outro. Saímos da simples exposição para análise.

⁴⁰ Sublinhado por nós.

⁴¹ Lima M., *Os Kyaka de Angola*, 1^o Vol., Lisboa, 1988, p.25.

ligeiramente diferente de “Tradição” contra outro tipo de fontes, “Escrita” por exemplo (ou poderia ser *antropológica*, também). Pois parece termos a resposta a essa questão: o confronto da Tradição com outras fontes não implicaria nenhuma *exiguidade ingénita*, pois a sua insuficiência no rigor científico, tal como as vezes acontece com as escritas: os relatos de Da Gallo e do Da Lucca são sempre confrontados quando se fala de Ndona Beatriz⁴²: o método critica-histórica.

A confrontação dos dados é, na verdade, *tradição* em todas as ciências. Aliás, a epistemologia faz-nos entender que numa ciência se envolvem directa ou indirectamente todas as outras ciências para realmente constituir um conhecimento relativamente verificável (aprovado?).

O professor Ki-Zerbo parafraseia: «*A comparação das Tradições, tomando conta das regras que presidem a sua evolução, PERMITE ASSIM ELIMINAR OU TIRAR E CONSERVAR SOMENTE AS FONTES MAIS VALIDAS*»⁴³.

Essa seria a problemática que conduziu quase todos cientistas sobre a História pré-colonial de África⁴⁴. “CONSERVAR SOMENTE AS FONTES VÁLIDAS”, parece insinuar alguma intromissão do “investigador” nos dados. Embora seja por alguma falta de método, não se pode, em ciência, expor arbitrariamente uma opinião sem prévia análise. Um químico que nega a “validade” de um *elemento químico* por não manusear os devidos métodos na sua posse só pode deste modo proclamar a sua incompetência como especialista, pois o elemento químico não deverá ser negado como tal. Exemplo; antes da invenção do telescópio, falar de outros planetas parecia loucura pelos *génios* da ciência dita astrologia. Ainda hoje com a evolução da ciência alguns planetas tornaram-se duvidosos. Da mesma maneira, parece faltar aqui os instrumentos para analisar a tradição oral⁴⁵, o que não significa que esta Tradição seja falsa ou inválida, mas reconhecer nela os seus problemas⁴⁶.

⁴² Ver Thonton, *The Kingdom of Congo: civil war and transition, 1641-1718*, Madison: The University of Wisconsin, 1983, quando fala do restauro do reino do Kongo pelos Antonianos liderados pela Kimpa Vita. Ele terá publicado um livro consagrado a esta figura, e consultamos este livro muito depois de concluir o nosso trabalho.

⁴³ Ki-Zerbo J, *L'Histoire de l'Afrique Noire*, Paris, Hatier, 1978, p.18.

⁴⁴ A título de exemplo, aconselhamos a leitura de: Iliffe, J., *Africans: the history of the continent*, Cambridge, New York, 1995 ; Garcia, P. & Motes, M. De, *A humanidade pré-Histórica*, Editorial Verbo, Lisboa, 1970, pp.15-17, 102-121.

⁴⁵ Cohen, David William, “The Undefining of Oral Tradition”, in *Ethnohistory*, Vol. 36, No. 1, *Ethnohistory and Africa* (winter, 1989), pp. 13 e 15.

⁴⁶ MacGaffey Wyatt, “Oral Tradition in Central Africa”, *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 7, No. 3 (1974), pp. 417-426; Thornton, John, “The Origins

Uma corrente sem preconceito terá começado na época de Estermann (fundador do Instituto dos Estudos Africanos na Universidade de Bayreuth), Baumann, Westermann, Damann, DF Call, Persons, Deschamps, Werlesse, etc. Com eles levantam-se as convergências entre a Tradição Oral e muitas Histórias escritas. Será por isso que Georges Balandier terá dito: «o negro também é homem»⁴⁷? Essa “Era” contou com o “estruturalismo” como dispositivo metódico e como postura científica para os linguistas, os pós-malinowskianos, e os africanistas (acima enumerados e não só). A respeito da civilização/história do Kongo apareceram, Laman, Cuvelier, De Munck, Van Wing. E a posterior, Vansina⁴⁸, Hilton, Thornton, MacGaffey, entre outros ainda passaram a constituírem a bibliografia “obrigatória” sobre a civilização Kongo.

Mesmo quando Jan Vansina assumiu a Tradição Oral como História, apresentou a sua tese da forma seguinte: a Tradição é: (1) informação, (2) interpretação da experiência, (3) história oral⁴⁹. E, especialmente para “História Oral”, o autor sustenta: “The sources of Oral Historians are reminiscences, hearsay, or eyewitness accounts about events and situations which are contemporary; that is, which occurred during the lifetime of the informants. This differs from Oral Tradition are no longer contemporary. The two situations typically are very different with regard to the collection of sources as well as with regard their analysis; oral historians typically interview participant in recent or very recent events, often of a dramatic nature, when historical consciousness in the communities involved is still in flux”⁵⁰.

and Early History of the Kingdom of Kongo, c. 1350-1550”, *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 34, No. 1 (2001), pp. 90-91.

⁴⁷ Balandier G., «Le noir est un homme», in *Présence africaine* 1 (1947) Nov. déc., 31-36.

⁴⁸ Ver a sua *Oral Tradition as History*, Madison: University of Wisconsin, 1985, 274 páginas. Essa obra impulsionou a etno-história em África central, principalmente na « Nova Academia » que incorporava na Universidade de Kinshasa e IPN (actualmente Université Pédagogique Nationale, UMA) no Congo Democrático, e na Université Marien-Ngouabi no Congo Brazzaville. Este trabalho terá sido publicado também em francês (tradução?), pois lembramos dos comentários de vários professores entre 1992-1994, na Universidade UMA/Kinshasa, servirem-se dele como « material de apoio ».

⁴⁹ Vansina, J., *Oral Tradition as History*, pp.3-9.

⁵⁰ “As fontes dos historiadores especialistas em Tradição Oral são reminiscentes, boatos (rumores), ou testemunhos vividos e as situações dos eventos que são contemporâneos uma vez que terão ocorrido durante a vida dos informadores. Pois difere-se em relação a tradição oral que já não é contemporânea. As duas situações são tipicamente muito diferentes no que diz respeito à colecção das fontes assim como em relação a consideração da sua análise; os historiadores que utilizam a Tradição Oral entrevistam tipicamente o participante em recente ou em muito recentes acontecimentos, frequentemente de uma natureza dramática, quando a consciência histórica nas comunidades envolvidas está

A posição de Jan Vansina em relação a Tradição Oral ainda oscila: “Some of them call this “immediate history”. Interview of this nature are always compared to available written or printed information. The goal is to save source from oblivion, to come to a first assessment of the events/situations studied and to promote consciousness among the actors of the happenings themselves”⁵¹. Como se pode notar, até o *grande legitimador* da Tradição Oral como História, ainda apresenta “receios” sobre o facto da possível *invalidade* causada pelo facto da Tradição ser: “(1) news, (2) eyewitness, (3) hearsay (rumors) e (4) visions, dreams and hallucinations”⁵².

Mas o relato linhagética (Tradição oral) obedece a uma estrutura que obedece a instrumentalização paremiológica sem necessidade de alguma intromissão do investigador nas recolhas.

Tradição Travestida

A seguir explicar-se-á como e quanto a Tradição Oral é duplamente travestida. Primeiramente, pelos não-Kôngo que a escrevem pela primeira vez, traduzindo nas suas línguas e, em segundo lugar, pelo próprio povo herdeiro.

Pois questionamos: «Quantos Kôngo têm sistematicamente estudado os dados preciosos deixados pelos não-Kôngo colonizador?». Esta pergunta parece acompanhar-se da seguinte «Quantos Kôngo têm escrito de maneira científica a sua História em Kikôngo?».

É sabido que a maior parte dos estudos que publicamos são simples repetições das escritas já publicadas (relativamente olvidadas). E cada qual tenta definir-se a uma ou outra corrente de ideia, ou produz obras com as influências das escolas científicas específicas.

É de notar que o colonizador não-Africano escreveu a História de África com os valores do seu continente, uma vez que não podia renunciar aquilo que ele era. Não-Africano, claro! Apesar do rigor científico, defende-se a ideia de que, não terão dado a esta África a sua própria expressão. Acontece que ultimamente, são os próprios Africanos que estão a escrever sobre as suas civilizações fora da própria expressão ou contexto deste

ainda no fluxo”, Vansina, *Oral Tradition as History*, pp.12-13).

⁵¹ “Alguns deles (Historiadores da Tradição Oral) chamam-na “história imediata”. As entrevistas desta natureza são sempre comparadas à informação válida escrita ou publicada. O objectivo é salvar a fonte do esquecimento... para promover a consciência entre os actores dos mesmos acontecimentos”. Vansina, J., *Oral Tradition as History*, p.13.

⁵² Vansina, J. op cit., p.3-4.

continente, dando acesso às outras lacunas. Mas independentemente disso tudo, a obra não-Africana ainda é abundante, e cheia de aspectos nucleares à civilização africana.

Teorema n^o2: “dado que toda Tradição é condicionada pelo *convencionalismo*, a *Tradição nuclear* não se altera intrinsecamente porque independente da interferência extrínseca: somente os seus repetidores que aparentam vulneráveis a possível alteração sejam eles povo-autor (Kôngo nesse caso) ou povo-não-autor (não-Kôngo)”. Pois, visto que “a história interpreta-se, mesmo para o escriba (egípcio) que a transcrevia em primeira-mão”⁵³, pode-se hipotecar que todo “acontecimento” é uma interpretação sempre contextual, por sinal incompleta no *relatado* e que seria necessário “re-construir” com a variedade de vertentes (variáveis). De todas formas a *tradição nuclear* estará sempre nas partes, mesmas as mais modificadas que sejam.

Embora o não-Kôngo tenha mais porosidades que lhe conduzem a travestir a *tradição*, é de salientar o seu trabalho relevante que se fez à respeito ao Kôngo, em termo de quantidade e de qualidade, e que ultrapassa o que ainda foi feito pelos próprios Kôngo: a sociologia/história de Jean Van Wing ainda é uma referência embora concerne uma ínfima parte do povo Kôngo; a genealogia *Nkutama mvila* de Jean Cuvelier é uma menção obrigatória para os especialistas da Oralitura; a monumental obra de Karl Laman vai de *The Kongo* até *Dictionnaire Kikôngo-Français* que ainda não foi rivalizada até hoje em dia por algum Kôngo assim como as obras de Léon Derau (*Cours de Kikôngo*⁵⁴/*Léxique kikôngo-français – français-kikôngo*⁵⁵), *Léçons de kikôngo*⁵⁶ (Louvain), L. Declerq (*Grammaire du Kiyômbe*⁵⁷), Père A. Coene (*Vocabulaire français-kikôngo-latin*⁵⁸); Georges Balandier, Wyatt MacGaffey, John Thornton, Jan Vansina, Anne Hilton,... são os nossos contemporâneos... Citar-se-á os enormes trabalhos publicados nas revistas da reputação internacional tais como *Congo, Zaire, Kukiele*,... além dos mais outros dispositivos bem conhecidos tais como *The Journal of Negro History, African Historical Studies, The Journal of African History, African Studies Review, The Geographical Journal, Bulletin des Scéances de l'Institut Royal Colonial Belge, Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde Wiesbaden*,

⁵³ Professor Kalubi Mukola citado por Batsikama, P., “A propos da dualité Têke-Humbu”, in *Echos de Republicain*, #42, Kinsâsa, 1993.

⁵⁴ Publicado nas Edições de Wesmael-Charlier, Namur, 1955.

⁵⁵ Publicado nas Edições de Wesmael-Charlier, Namur, 1957

⁵⁶ Publicado em 1964.

⁵⁷ Publicado pelas Edições de Goemaer, Bruxellas.

⁵⁸ Publicado pelas Edições de Tûmba, 1960.

Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa, etc.

a) A tradução incapaz

Convém avançar com o exemplo da bruxaria traduzida de kikôngo para o português a fim de ilustrar como a tradução é uma traição. Na linguagem corrente, o termo *ndôki*, que substituiu *zômbi*, *ntêbo*, *kûya*, *myândã*, foi traduzido por *bruxaria*.

Os Pênde dizem *muloji*, os Kwânyama dizem *Omulodi* e os Umbûndu utilizam o termo *omooïd*. Estes são termos que, nesse pequeno esquisso, tentar-se-á enquadrar na nossa crítica.

Estermann, referenciado por vários autores, escreve sobre o *omooïd* dos Umbûndu e afirma que são espíritos sonâmbulos, podendo ser bons ou cruéis consoante as circunstâncias. Deschamps especifica «o fantasma de um ancestral, dizem os *Ovimbundu*⁵⁹ de Angola, que atravessa às vezes uma aldeia, emitindo os gritos para chamar os porcos ou aves de capoeira (galinhas), escolhe então a casa e torna doentes os ocupantes. Depois, deve reconciliar-se com as ofertas. Com o tempo, os espíritos tornam-se pacíficos»⁶⁰.

A questão consiste em saber se *omolodi* é uma das variantes de *omoloyidi*, *mulodi*, *muloji* que, finalmente, teria dado origem a *ndôki* nos Kôngo. Numa primeira olhada, este lê-se facilmente nos três primeiros termos. Convém salientar que o velar DI pode mudar-se para o dental JI, consoante as diferentes regiões de uma (mesma) fala, mas também há metamorfose de DI em KI. *Dilombo* dos Umbûndu diz-se *Kilômbo* nas diferentes algaravias de alguns subgrupos do Kôngo é variante de *Cilômbo* dos Pênde e Basûku. Então, sendo N a forma comprimida de MU, prefixando o palatal *lo*, em MULO DI e MULO JI ou, ainda, MULO YIDI tornam-se NLO DI, NLO JI ou NLO YIDI. É um princípio regular em língua Kikôngo que N + L = ND⁶¹. Exemplos: *n'lumbu/ndumbu*, *n'lunda/ndunda*, *n'lônga/ndônga*, etc. Eis a razão pela qual *ndôki* deriva de *loka*, *lokila* ou ainda no começo de *lodila*, segundo os autores.

Qual seria nesse caso a semântica intrínseca? Ou melhor, qual o sentido nuclear? Declerq fala de *kuloyila* que significa o seguinte: enfeitiçar, embruxar ou fazer feitiço. Laman, por seu lado, transcreve *kulodila* como ladrar ou latir alguém durante a noite e *kulôla* como ladrar, criticar, latir. Que relações existiriam então entre *kuloyila* de Declerq e *kulodila* de

⁵⁹ Reproduzimos a forma ortográfica de Hubert Deschamps.

⁶⁰ Deschamps H., *Les religions de l'Afrique noire*, Paris : PUF, p.13.

⁶¹ Dérau, L (1955), *Cours de kikôngo*, Namur : Wesmael-Charlier, p.14.

Laman? Convém abrir um aparte a propósito das crenças do Kongo e de Umbundu. Segundo os primeiros, o ladrido de um cão durante a noite sugere uma mensagem lúgubre. Esse ladrido, à semelhança dos choros, anuncia a morte nesta região mas geralmente na casa do dono do cão. Aliás, lemos atrás com Deschamps, o fantasma pode trazer tristeza na sua viagem sonâmbula durante a qual emite os gritos (da mesma maneira que as galinhas ou aves de capoeira e porcos). Hubert Deschamp esclarece ainda: «*Oubangui é frequentado por inumeráveis génios. Os espíritos maléficos reúnem-se à noite a fim de comer as almas. São ouvidos MIAR como os gatos selvagens rodeando as casas*»⁶².

Esta explicação suplementária relaciona os sentidos de Declerq (*kuloyila*) e os de Laman (*kulodila*). Deste modo, duvidar-se-ia que *kulôka* seja a raiz de *ndôki*. De acordo com a filologia, *ndôki* vem primeiro do verbo *kulôdila* que significa especificamente ladrar durante a noite. “Ladrar durante o dia” diz-se *kulôla*. Isso indica que *ndôki* derivaria de *kulôdila* que, aliás, implica a ideia de chorar, como fazem os gatos e os cães à noite. Assim, este ou um destes espíritos sonâmbulos chama-se *ndôki*, ou seja, bruxo, tal como entenderam impetuosamente alguns não-Kongo. Como podemos ver, a tradução de NDOKI para o não-Kongo terá sido precipitada para BRUXO⁶³, assim parece, pela falta de vocabulário adequado. Aliás, *ndôki* só pode significar o «poder que possui o bruxo», mas não é o próprio *bruxo*. É índice de quantas outras realidades e instituições do Kongo (e não só) que terão sido interpretadas aproximadamente sem corresponder fielmente ao pensamento primordial do Kongo.

b) Tradição alterada pela dinâmica do próprio povo

O segundo problema relaciona-se com o facto de os africanos

⁶² Deschamps H., op. cit., pp.13, 26

⁶³ Percorrendo as lexicografias portuguesas encontramos esta palavra : MANDINGA, que significa bruxaria, sortilégio, dificuldade, embaraçoso e azar. Desde sempre a língua portuguesa tem bruxedo e magia a este respeito. O Feitiço entrou depois das explorações desta África negra pelos Portugueses. Mandinga então? No nosso ponto de vista, seria um vestígio de kikongo em português. Ndingu em kikongo significa uma noite medrosa, meia-noite e hora que os espíritos têm o costume de passear nas ruas silenciosas de Sanzala. A partícula MA, quando é prefixo, indica a nobreza ou a acção. Mandinga provém de MA e de ndinga, que, por sua vez, deriva de dinga, isto é, procurar ou explorar (espírito vagabundo ou errante da noite) e de dingka, ou seja, impor o silêncio, estabelecer a paz, tranquilidade ou apaziguar. «Estes espíritos tornam-se pacíficos com o tempo», escrevia Deschamps a respeito dos Umbundu (ele escreve Ovimbundu). Realiza-se, também, culto aos ancestrais a fim de pacificar com os espíritos da terra do Kongo. Aliás, mandingu são os cânticos que fazem ecos lúgubres de tristezas nos funerais. Um destes espíritos que a tradução chamou ndôki tinha o nome de Mandinga.

alterarem a sua história, sem o quererem ou saberem directamente, para além dos seus esforços ajudarem-lhes a contribuir algumas vezes com a alteração. Salienta-se citar aqui um entre outros exemplos dos etno-historiadores congolese⁶⁴.

Muitos entre deles afirmam que o topónimo KINSHASA vem de algaravia Têke e significaria *mercado*. Alguns deles evidenciam-no fazendo hipotéticos esquemas das linhas etimológicas: Kinshasa, dizem, derivaria da palavra *nsyâla* que significaria *vender, trocar, fazer comércio*. Prefixado de *I* locativo, a forma *Insa-insa* quer dizer “pequeno mercado” (repetição de *Insa*, grande mercado), forma que se terá comprimido em *Insasa*.

É verdade que Batêke tinham uma semana com *quatro dias*⁶⁵: *Mpika, Nkoy, Nsya* e *Ukhonzo*. Portanto, de acordo com os usos e costumes, os mercados do Kôngo tinham o nome da linhagem fundadora e, no caso contrário, existiam duas possibilidades principais: 1) ora o mercado tomava o nome do lugar onde estava erigido; 2) ora o mercado era simplesmente chamado segundo o dia que tem lugar. Citaremos exemplos do topónimo de *Nsôna-Mbâta* (Nsôna yi Mbâta) que encontramos na província de Bas-Congo (R.D. Congo) e o nome de *Khônzo-Ikhulu* (Kônzo yi nkulu) que Henry Morton Stanley assinala como um dos mercados à beira do rio quando passou por Kintâm(b)o. Além disso, o mercado de Manyânga tinha simplesmente o nome da planície na qual foi erigido. Todos nós soubemos do famoso mercado de Mpumbu que fez ecos dos POMBEIROS como traficantes dos escravos. Ora, esse mercado foi *simplesmente* designado pelo mesmo nome do território, MPUMBU.

O pequeno mercado que se refere, comentado pelo H.M. Stanley parece ter lugar no dia *Nsyâ*, porque oficialmente aberto no terceiro dia. De acordo com as realidades linguísticas, é possível que a palavra NSYA esteja *vestido* de outros sentidos ligados ao mercado (a metáfora, por exemplo).

⁶⁴ Essa versão parece ter Theophile Obenga como promotor, nas suas primícias. São muitos os etno-historiadores que a defendem. Serviu-se dos pressupostos lançados pelo Jan Vansina na sua obra *Oral Tradition as History* e, principalmente da obra de Obenga sobre Bantu por um lado, e por outro, seguiu-se o modelo de Jean Van Wing, de recolher dados imediatos sobre as populações de Kinsâsa. Participamos, em 1994, na recolha de dados entre os Têke, Wumbu e as populações nas comunas antigas daquela cidade, a fim de ter explicação sobre a significação de Kinsâsa. O sentido histórico de Kinsâsa foi posto de lado: onde se re-educam os reclusos.

⁶⁵ Essa informação foi-nos confidenciada pela nossa avó paterna, cuja mãe é oriunda. No Louboumou, em Brazzaville, o senhor Jean-Pierre Mboumu, de quase 78 anos de idade (em 1993), assim como Celestine Mbongo (que se diz tia do presidente Gabonês, mas é Mu-Lâdi) de 75 anos de idade (em 1993), asseguravam essa informação. A única diferença está na pronúncia.

Exemplo: 1) em kikôngo, *mundândila-Mpîka* traduz-se em *retardatário do mercado* e 2) a expressão *kutômbi kimfûmu kuna Nsôna ko* significa «a autoridade não é procurada no Mercado». Mpîka e Nsôna são nomes dos dias da semana do velho Kôngo, mas aqui são equivalentes a *mercado*. Neste caso, se existiu o verbo *nsâla* ou *nsyâ*, a filologia pode providenciar elucidacões. No entanto, isto é possível, porque as palavras nascem em quase todas as línguas, ganham algumas *dimensões*, dão origem a outros termos e podem até desaparecer, senão morfologicamente, pelo menos, semanticamente: isto é, perder o seu sentido inicial e ganhar outros *ipso facto*.

Não obstante, estas hipóteses sobre Kinshasa parecem-nos pouco tendenciosas e demasiado simplistas. Para o contra-argumento, digamos que Stanley considerou, também, a Luwôzi um pequeno *mercado* que levava o nome da planície na qual se encontrava, ou ainda *Ukhonzo-Ikhulu*, que citámos acima. Estes mercados eram de dimensão pequena, mas nunca o autor terá mencionado algum *insa-insa*, senão teríamos bastante *insâ-insa*, visto que lá encontramos inumeráveis pequenos mercados, de acordo com o relato de viagem de Stanley. O segundo contra-argumento consiste na irrealidade, de acordo com a cosmogonia do Kôngo, que o mercado dê nome a uma aldeia, mas sim o contrário, isto é, da mesma forma que o território Mpûmbu deu origem a Mpûmbu-mercado.

Ainda para mais, Kinshasa, ou melhor, Kinsâsa encontra-se, em muitos sítios, como topónimo e não só no Mpûmbu. Neste caso, a palavra sugere a sua anterioridade em relação a este mercado. Ficaria fora do sentido de que a recente expressão nascida junto a NSYA dê origem a Kinsâsa da mesma lógica que a palavra *sol* não poderá ser precedida pelo *assolar*. Será que a palavra *negritude* nasceu antes de *negro*? De ponto de vista morfológico escrever-se-ia KINSÂSA amputando o H. Muito antes de este povo chegar a este espaço, onde encontramos o topónimo, existia «*nzo'a lunsâsa*», isto é, *casa da iniciação das autoridades administrativas* e a palavra «*lunsâsu*», etc.

Kinsâsa deriva do verbo *nsâsa* – *sâsa* é variante – que significa educar, elevar, instruir, formar e aprender. Kinsâsa significaria literalmente «lugar da instrução», «sítio da Educação», ou seja, onde foi reservado a educação dos escravos, os prisioneiros de guerras, os criminosos, entre outros. Aliás, este Kinsâsa encontra-se em Mpûmbu, Território-Mercado dos escravos.

E como podemos ver, desta vez, o Africano, querendo esclarecer o seu passado, é vítima de contribuir na alteração da mesma. Isto é

normal, mas não se pode dogmatizar as opiniões sejam elas mais lúcidas e evidentes. Nada é absoluto.

c) *Tradição e dinamismo*⁶⁶

O povo é dinâmico. Os usos e costumes também. A tradição oral não tendo nem sendo opinião de uma só pessoa, «eliminar ou escolher e conservar aquilo que parece válido» seria outra forma de negar o dinamismo nos repertórios orais. Ki-Zerbo que referencia esse pensamento quando publica o seu interessante livro sobre a História geral de África negra, é historiador. E, portanto, a Tradição Oral não é, exclusivamente, fonte histórica. Interessa, também, a antropólogos e outros especialistas. Na Tradição Oral, encontram-se frases e versões que interessam directamente aos teólogos, filósofos, sociólogos e indirectamente ao Historiador. Ora este precisa destas ciências para auxiliar o seu *metier*. Se historicamente tal *pensar* fosse evidente, não se poderá perder de vista que essa probabilidade não se converte em todas especialidades⁶⁷.

Alguns antropólogos negaram, e outros ainda negam, uma das versões da sociedade Kuba que relata uma história semelhante a Esau e Jacó (Bíblia). Essa oralitura Kûba terá sido boicotada por ser declarada batotice, partindo do presuntivo que a influência católica portuguesa no Kongo terá alcançado o país dos Kuba. Em termo da apreciação histórica quanto a expansão do cristianismo em África Central, essa acepção contém alguma lógica generalista. Mas a substância antropológica intrínseca faz sobressair uma outra acepção que, para melhor apreciação, começamos por citar o relato.

Eis o extracto do relato. *Antes de se exilar, Woot estabeleceu a sua sucessão da seguinte maneira: fez vir Isheen, o seu filho mais velho (de*

⁶⁶ Vansina, J., *Oral Tradition as History*, p. 13-14. “As messages are transmitted beyond the generation that gave rise to them they become oral traditions. Among tradition exist different classes according to the further evolution of the message. A first class consists of memorized messages in everyday language rules (poetry). Memorized tradition behaves very differently over time from others. Among the latter, one distinguishes again between formal speech (epic) and everyday language (narrative). Narrative themselves belong to two different classes according to the criterion of faculty. Some are believed to be true or false, others are fiction. Factual traditions or account are transmitted differently – with more regard to faithful reproduction of content – than are fictional narratives such as tales, proverbs, or sayings. The criterion hinges on the notion of truth, which varies from one culture to another and which must be studied”.

⁶⁷ Ciente disso, Levi-Strauss sustentou que: “o antropólogo é o astrónomo das ciências sociais: ele está encarregado de descobrir um sentido para as configurações muito diferentes, por sua ordem de grandeza e seu afastamento, das que estão imediatamente próximas do observador”, in *Anthropologie structurale*, p.45.

origem da tribo Ngêende) e ordenou-lhe que se apresentasse no dia a seguir no período de manhã, pouco antes da madrugada. Foi chamá-lo assobiando paulatinamente. Então, para se fazer reconhecer, Isheen foi pedir a gaiola das galinhas. Mas Pigmeu, que ouviu a conversa, advertiu o outro filho de Woot. Tu, filho da sua irmã, deixarás escapar o poder? Nyimilong foi o primeiro a apresentar-se à chamada de Woot. Este último, embaraçado de desprezo, ofereceu primeiro um cofre cheio de vestidos, que Nymilong recusou, exigindo a gaiola de galinhas. Nyimilong descobriu aí os símbolos reais: a plumagem de águia, a pele de leopardo, a pele de gineta (*mbiidy* = gato-bravo) e a escama de pangolim. Nyimilong revestiu pela primeira vez na aldeia e dançou a dança de coroação⁶⁸.

O exílio de Woot alude ao seu desaparecimento (afastamento) físico na Corte. E, quando regulamenta as “suas leis” para a sucessão, nota-se a intervenção de um Pigmeu. Isto é investidura, tal como explica o sentido de «dança de coroação», a «personalidade» do Pigmeu, assim como o *tempo* de se apresentar⁶⁹. Remarcamos que a sucessão não depende do rei falecido e isso nem sequer é feito de imediato. O tempo (amanhã antes da madrugada⁷⁰) e o espaço (Woot fez vir Isheen) mostram que se trata de um assunto público – investidura – que deve obviamente passar por diferentes individualidades. Aliás, a intervenção do Pigmeu (os Pigmeus eram sacerdotes e viviam próximo da Corte Kuba) e a palavra «ofegar» são provas de que se trata de investidura. «Soprar alguém», «resfolegar alguém» é abençoar nos Kuba, Kongo, Luba, etc. Existem versões que estipulam que o filho incestuoso de Woot e da sua irmã ter-se-á exilado nos Pigmeus, isto é, passou pela escola de autoridade (*nzo’a lunsâsa*, segundo os Kongo). Acima de tudo, o «filho incestuoso», assim como demonstra Luc De Heuch quantitativamente nos “relatos Bantu” foram *estruturalmente* os fundadores dos estados políticos, introduzindo novas culturas ou civilizações, especialmente os cultos de investidura.

«História repete-se, observou Heródoto, e não só essencialmente no mesmo povo ou no mesmo espaço». Então, porquê, negar ou declarar *batotice* tal história, quando na sua textura há idiomáticas relacionadas

⁶⁸ Ver Luc D Heuch, *Mythes et rites bantous. Le roi ivre ou l’origine de l’Etat*, Gallimard, Paris, 1972., abordaremos esse mito mais além.

⁶⁹ «Antes de madrugada» não facilita reconhecer o rosto de alguém. Ora, a função do Sacerdote é fazer reconhecer o rosto do eleito ao povo, tal como nos Còkwe que utilizam a versão de «cobrir de nuvem ou poeiras».

⁷⁰ É energeticamente interdito passear nessas horas, visto que são reservadas só para os ancestrais. O facto de vir a essa hora indica que o candidato seria apresentado aos ancestrais, isto é, pelo menos, aos representantes destes últimos: Makôta, Tubungu.

a sua cosmogonia?

d) *Provérbio como Tradição (Oralitura)*

“Ao estudo da descrição, da classificação, da etimologia e da pragmática dos provérbios dá-se o nome de paremeologia, palavra derivada de *parêmia*, sinónima de provérbio, tal como se admite que o são: adágio, aforismo, apotegma, ditado, dito, exemplo, máxima, rifão, sentença. Embora haja algumas diferenças, mais ou menos acentuadas, entre todos estes conceitos, elas não têm sido enfatizadas pelos autores que os antologaram nem pelos escritores que nas suas obras a eles recorreram, pelo que se torna particularmente difícil distingui-los entre si, tanto mais que, na maioria dos casos, não há também da parte dos autores qualquer identificação das fontes utilizadas ou das formas importadas”⁷¹.

Exemplo: “Quem dá ao pobre, empresta a Deus” é um provérbio muito comum entre os cristãos. Mas confunde-se com “Quem empresta ao pobre empresta, adeus!”. Marcio Gatti chama isso “provérbio parodiado”⁷². Terá esses dois provérbios a mesma “trama semântica”? Ao que dever-se-á essa “mudança”, se assim é realmente uma mudança? Qual das versões seria anterior e qual seria o princípio regente e regular dessa mudança?

Antes de fazer face a essas perguntas, convém começar por definir “oralitura”. Admite-se que o forjador do termo terá sido o professor (linguista) Pio Zirimu. Ele fala de “orature” em francês, o que seria “oratura” em português. Para o professor e segundo o uso actual, o termo significa “literatura moderna oriunda da Tradição oral, nomeadamente contos, adivinhas, provérbios, etc. que os escritores modernos se inspiram”. Ngugi wa Thiongo sustenta que além dessa definição, a *oratura* é tida como “fonte estética”, como filosofia, mas também como método⁷³. Nessa linha, Joaquim Dias Cordeiro da Matta, Héli Chatelain são assinalados como autores mais destacados no século XIX⁷⁴ que, de certo modo, terão dado corpo a “oratura”, mas é curioso notar que os contos (publicados em línguas angolanas) continham mais *substância histórica* do que simples *estética*

⁷¹ Mimoso: 2008, p.156.

⁷² Gatti: 2006, pp.1277-1286.

⁷³ Thiongo: 1998, pp.102-128

⁷⁴ Em 1864, Saturinino de Sousa e Oliveira em co-autoria com Manuel Alves de Castro Francina publicaram Elementos Gramaticais da língua Nbandu; entre 1888-1889, Héli Chatelain publicava Kinbundu Grammar – Gramática Elementar do Kimbundu ou Língua de Angola; citar-se-á, também um trabalho pré-tempelsiano de Cordeiro da Matta, publicado em 1891, intitulado Philosophia Popular em Provérbios Angolenses – Jisabu, Jiheng’ele, Ifika ni Jinongonongo Josoneke mu Kimbundu ni Putu Kua mon’Angola.

ou filosofia. Evidente é a “carga filosófica” dum evento memorizado⁷⁵ e purificado pelos séculos da sua duração: a sua estética só pode encantar-nos hoje em dia. O mesmo acontece quando recuamos dois ou três séculos antes, com as recolhas dos Padres missionários e outros autores que vinham em África central para o comercio e outros afins⁷⁶. É o caso das recolhas dos padres capuchinhos que irão compor o velho dicionário das línguas ditas bantus (kikôngo-italiano). Nota-se que a *oratura* de Ngugi Thiongo, independentemente das frequentes transformações, se subsidiam na História vivida. É bom assinalar que L. Souberge qualificou a frase «Quem são os teus avós...», como advinha, provérbio. Ora, como se viu, a sua *substância histórica* parece realmente profunda. Por essa razão, far-se-á aqui uso da expressão *oralitura*, em vez de *oratura*.

Pois agora, começamos por responder as perguntas iniciais. Encetamos por considerar todo “enunciado proverbial como dispositivo de verdades”⁷⁷. Consideramos a metrificacão de dois provérbios termos: 1) “Quem dá ao pobre empresta a Deus” (quem-dá-ao-po-bre-em-pres-ta-a-Deus/dó-mi-dó-sol-fá-mi-mi-fá-mi-dó); 2) “Quem dá ao pobre empresta, adeus!” (quem-dá-ao-po-bre-em-prés-ta-a-deus/dó-mi-dó-sol-fá-mi-mi-fá-mi-dó)⁷⁸.

A materialidade discursiva desse enunciado é mais rítmica do que semântico. Mas a sua contextualidade desconhece a importância melódica. Perante esta dualidade pragmática/definicional, “a estrutura proverbial evidencia o movimento que marca continuamente a aproximação e o afastamento do Locutor em relação ao nível de responsabilidade pelo dizer, o que caracteriza formalmente uma dualidade entre os enunciadores individual e colectivo. Na nossa opinião, essa dualidade está afectada por um simulacro de continuidade entre individual e colectivo. É como se o pensamento do EU, tornando-se comum ao pensamento da Colectividade, de uma pretensa totalidade, fosse elevado a um patamar maior de “razão”, de “verdade”⁷⁹.

Realçamos, também, a característica “religiosa” do provérbio entre os Angolanos em geral e os Kôngo em particular. Num “tribunal tradicional”, nos *makônzo* do casamento ou *nkûwu* de óbito, o uso de

⁷⁵ Vansina, J., *Oral Tradition as History*, p.9, 15.

⁷⁶ Aconselhamos as crónicas de Rui Pina, a Relação de Lopes/Pigafetta, Cavazzi, Cador-nega, etc. Ver a bibliografia

⁷⁷ Cf. Santos, M., UMICAMP, Capinas: 2004

⁷⁸ Agradecemos de todo coração a nossa querida Ana Isabel Lopes Mujinga que solfejou esta frase por nós.

⁷⁹ Santos, M., op cit., p.164.

provérbio é constante. Os *mpovi* (advogados) sabem utilizá-los e em devido lugar e enquadrá-los nos devidos contextos na *busca* de “verdade coerente” ou na justaposição das *verdades parciais*. O *enunciado proverbial*, independentemente do seu locutor, é um tipo de *vox populi*, logo é sagrado. Nesse termo, o provérbio não muda enquanto *elemento sagrado* porquanto é *impessoal*, pois são as pessoas com as suas culturas dinâmicas que mudam e junto das suas linguagens. A Bíblia fala da “semente de mulher” em Génesis, ora não é fácil compreender tal expressão hoje em dia, sabendo que foi escrita muitos anos atrás: não há mulher que tenha semente. Profeta Elias, a seu turno profetizou que uma “virgem será concebida”, o que é paradoxo na compreensão racional, mas não necessariamente em metalinguagem. De ponto de vista hermenêutico, “semente da mulher” seria a variante de “virgem será concebida” que, finalmente, terá sido corporificada em Maria (Evangelho segundo Mateus). Como podemos notar as linguagens mudaram com os seus usuários, sem portanto mudar o *sentido nuclear*. Assim acontece com os provérbios, as Tradições como *vox populi*, pois é preciso acompanhar toda sua diacronia para compreender a sua “mensagem”. Em outras palavras, é normal que um provérbio seja formalmente alterado na sua estrutura, mas a sua metáfora proverbial (ver Aristóteles: *Poética*, 2003, p.34) continuará a mesma.

Qual das duas versões seria a nuclear? Entre 1) “... a Deus” e 2) “..., adeus!”, a trama semântica faz crer que a versão n^o1 seja a versão antecedente. Mas a ancianidade não pode se limitar na medida semântica. A sintaxe, por exemplo, também intervém na ancianidade dos termos. Há outros exemplos: 1) “Quem muito abarca, pouco abraça” terá gerido: 2) “Quem muito abarca, pouco aperta”; 3) “Quem muito abraça, pouco aperta”; 4) “Quem muito aperta, pouco arrocha”; 5) “Quem muito abarca, pouco ata”. A razão principal é o valor semântico e importância sintática de “abarca” que ao longo do tempo e da sua existência, significou *tour-à-tour*, abraçar, apertar. Mas tal não poderá, talvez, ser o caso entre “... a Deus” em relação a “..., adeus!”, se partimos do pressuposto que “..., adeus!” seja primeira expressão literal de “paraíso”. Nesse caso, faria sentido que “Quem empresta”, depois da morte, vá “..., adeus!”, isto é *paraíso*, um dos destinos dos seres humanos de acordo com as grandes religiões. Aliás, “...a Deus” não é um nome designativo, pois uma qualidade de Iavé. Logo “... *adeus!*” prevaleceria, nesse caso.

Assim sendo, tornar-se-ia difícil dizer qual das versões seria a mais antiga, se consideramos a vertente semântica por um lado, e por outro a vertente sintática. Parece que as origens não ressuscitam e não

pertencem a razão humana alguma. No entanto, é nesse momento que urge a sistematização das relações sintagmáticas de cada versão, e a sua comparação axiológica permitem, de certa forma, compreender a possível ideia primordial, e com ela estabelecer-se-ia a “versão impessoal”. A versão impessoal seria a versão histórica que em princípio, tem outros suportes noutros domínios humanos: crenças, rituais, cânticos, esculturas, etc.

Nessa senda, a apreciação paremeológica seria justificável não só para os provérbios mas também para os “relatos” das linhagens (zimvila) e outras expressões como ritos, cânticos, cultura material, etc.

e) A Verdade histórica

A verdade histórica é relativa. E, sem exagerar, parece que tudo é relativo. Quer dizer, não existe na História alguma verdade absoluta, e que mesmo nas ciências declaradas exactas, as verdades não são absolutamente absolutas pois relativas. Será por esta razão que na Matemática, se fala do *erro relativo*? É de conhecimento comum que $4:2=2$. Ora, suponhamos que num recipiente de quatro *cls* com líquido se pretende dividir por dois vasos iguais de dois *cls* cada. Será que se terá exactamente dois *cl* em cada vaso? Notaremos, portanto, que no primeiro vaso de 4 *cls* ainda irão ficar algumas gotas, o que significa que não teremos exactamente dois *cls* em cada. A partir disso, fundamentamos o terceiro teorema: “a relatividade da Tradição corresponde ao erro relativo da observação”. Para melhor explicá-lo, comentaremos os pressupostos teóricos veiculados nesse trabalho.

A verdade histórica permanece num conjunto de asserções que prova algo, como em toda ciência. A ciência significa analisar, ou melhor, dar explicações provadas a respeito a um objecto mediante métodos *óbvios* e *bem definidos*. O que pelo menos não parece substancialmente o caso de tantas versões da Tradição Oral de África sendo consideradas simples mitos no seu sentido de *irrealidade histórica* que permissivamente contribui “timidamente” na construção da história. Eis a razão pela qual a História de África antes de a Colonização ainda permanece *incerta* na visão de muitos autores ou até, há quem pensem *ela* continua a ser uma *tábua rasa*.

Metodologia e Pressupostos teóricos

Nesse primeiro volume de “As Origens do reino do Kôngo”, utilizar-se-á o *método paremiológico* uma vez que a *Tradição Oral* veicula como a

fonte predominante. Por Tradição Oral, entenda-se o *mito*, na linguagem do Levi-Strauss, o provérbio (Vansina), o rito (Heusch), etc.

Primeiramente, apresenta-se a Tradição em língua original, isto é, em Kikôngo, de maneira a oferecer ao leitor a oportunidade de um julgamento livre sobre as análises a efectuar. O autor mais citado, repetimo-lo mais uma vez, é o Bispo Jean Cuvelier, o antigo vigário Apostólico da Diocese de Matadi, no seu interessante trabalho *Nkutam'a mvila za makanda mu nsi'a Kôngo*, publicado nos Irmãos de Tumba. Este trabalho do Jean Cuvelier tem um duplo interesse, além daquilo que evocamos atrás:

Primeiro, a obra exclusivamente editada em Kikôngo ainda não é traduzida. O curioso ainda é o facto de muitos relatos referenciados no livro serem logicamente semelhantes aos relatos do resto dos Kôngo de Angola e Congro-Brazzaville) não referenciados pelo Padre. Essas semelhanças remontam até aos Kwanyama⁸⁰,

Segundo, *Nkutama mvila makanda* foi escrito numa retórica sustentada por dois aspectos: 1) a sacralidade que consiste a evitar adulterar o relato levou os informantes de Cuvelier a cautelar a infiltração imprópria de outros “elementos exterior” a estrutura nuclear, e o autor recopie estas Tradições com conformidade, atribuindo a cada linhagem o seu idioma (talvez sem o saber); 2) a recolha data antes de Luc de Heuch observar que as transformações rápidas de África ameaçam a existência do seu património literária tradicional» (*Mythes et rites bantous. Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, Gallimard, Paris, 1972.).

Após a apresentação seguida por vezes de citações, prossegue-se a construção do trama semântico. Isto porque no estado simplista, as Tradições são constituídas de METALINGUAGENS, ou linguagens pouco ordinárias. Nesse ponto *desconstrói-se* primeiro o relato a fim de compreender as relações semânticas e sintácticas e a função assertiva/directiva enquanto suporte oracional. Com duas ou três Tradições exploradas, integrar-se-á nas análises sintagmáticas/paradigmáticas, uma vez que o significado oracional é o resultado de soma dos significados. Ao verificar o *status*, notar-se-á que a “reconstrução” comporta-se como *contra-variante* da estrutura canónica e, sabendo que os códigos mudam,

⁸⁰ Abordamos isso no segundo volume, capítulo II, sub-capítulo 2 da primeira Parte.

os *conteúdos* invertem-se (conforme rezam os estruturalistas) na dinâmica expressiva⁸¹.

A análise de qualquer oração da *oralitura* necessita antes que lhe seja reconhecida uma estrutura cuja leitura deverá ser metódica. Convém sublinharmos que “cada tipo tem os seus cânones e a sua apresentação formal”⁸². Eis o dos Kongo: (1) “Mazînga wazînga makânda mawônso...”⁸³; (2) “Ne Masaki masakidi Nsûndi ye Mbâmba”⁸⁴; (3) “Mvimba wavîmbila bankwa mambu”⁸⁵; (4) “Nene wa Nkûmba, tukumba vwa, ka tukûmba ko diambu”⁸⁶, etc.

Esses quatro “relatos” constituem um tipo de *orações com prosódia*, embora nem todos a tenham. Tratar-se-ia aqui de “relatos factuais” na linguagem de Jan Vansina. O termo “prosódia” que preferimos não é aqui apenas o que é gramaticalmente correcta, mas essencialmente é a “oração/versão da Tradição que não pode ser alterada” por duas razões principais: (1) explica correctamente a origem do relato e mantém uma conformidade entre o patrónimo e o seu verbo: *Mvimba* é patrónimo, e *wavîmbila* o seu verbo *patronímico* inseparável, ou ainda *Mazînga* é patrónimo enquanto *wazînga* é o seu verbo *patronímico* inelutável. Isto canonicamente é: $a \rightarrow a'$; (2) dado que a oração proverbial é metalinguagética, as relações paradigmáticas ($a \rightarrow b/a \rightarrow b$) ou sintagmáticas ($a \rightarrow a'/b \rightarrow b'$) obedecem a uma “ordem” de *frequências* que levam com elas as possibilidades de *alteração* formal da oração, sem portanto alterar fundamentalmente o conteúdo: $a \rightarrow b/a \rightarrow b'$: ($a \rightarrow b$). Razão pela qual – em conformidade e tendo em conta a teoria da estrutura social (Nadel) – o *luvila* Nzînga sequenciou *Mvînga* tal como reza a Tradição: “Mono Mavînga (ma Nzînga) *wazîngila* mu vumu, vo ka nkento ko, mwâna yakala”⁸⁷. Pois a *prosódia* se alastra para *sequências* que, grosso modo, parecem ser immortalizadas em objectos concretos (ñkisi Nkôndi, por exemplo), ou tornam-se factos/eventos hidromorfizados (*Mvula za zangôlo*) ou ainda antropomorfizados (*Nsânda Nzôndo*)⁸⁸.

⁸¹ Eis, em geral, a fórmula lógica que resume os pressupostos teóricos para análise desses “relatos”: por *a* elemento de A e *b* elemento de B, temos *a'* e *b'* como projecções sequenciais. Ora, na função G, o elemento principal de A (*a*) está em relação com produto de B (*b*). Na função F, pelo contrário, o elemento principal de B está em relação com o produto de A que torna a dizer $F' \text{ ou } F(-1) = a \otimes b$ e $G' \text{ ou } G(-1) = b \otimes a$

⁸² Ki-Zerbo, J., Histoire de l’Afrique noire..., p.18.

⁸³ Cuvelier, o cit., p.21.

⁸⁴ Cuvelier, J., Nkutama mvila, 1934, p.17.

⁸⁵ Cuvelier, J., op cit p.51.

⁸⁶ Cuvelier, J., p.60.

⁸⁷ Cuvelier, J., p.19

⁸⁸ Compara com essas observações: « l’homme a rendu historique tout ce qu’ila touché de

A esse nível, a tradição se completa pela cultura material, pela organização social, territorial... mas, também, pelas crenças ou cultura imaterial. É por isso que – como vamos ver dentro do texto – um provérbio banal junta “seko” (farinha de mandioca) e “maza” (água) para fazer “lúku” (funge de bóbóm) e relaciona-se com Kongo (Mbânza-Kongo) que deve ser dirigido por um dos eleitos dos três “kuku”⁸⁹. Ou seja, as relações $a' \rightarrow b/a \rightarrow b'$ estão imortalizadas no comportamento social e na vivência comportamental individual. Pois dizíamos, essas *frequências* e *sequências* (que podem ser *frequenciais* ou *sequenciais*) estão presentes na língua, nos ritos e a sua penetrabilidade, em quase todos domínios da actividade humana (Kongo), permite que toda “tradição” tenha o seu reflexo na própria interpretação da existência⁹⁰.

Baseando por exemplo nas teorias do símbolo⁹¹ de Tzvetan Todorov, estimar-se-á – Levi-Strauss e Luc de Hesch o fizeram também – a cultura material e componentes sociais como fontes auxiliares e inelutáveis na sustentação da língua (Tradição Oral) como fonte e a sua

sa main créatrice: la pierre comme le papier, les tissus comme les métaux, le bois comme les bijoux les plus précieux » in Ki-Zerbo, J., Histoire de l'Afrique noire, p.15. A « arte » por exemplo (nas suas modalidades) assume ser « suporte » da História, e aconselhamos esses dois autores para melhor acompanhar: Gaudibert, p., Art africain contemporain, Diagonales, Turin, 1991, pp.32-34 ; Bidima, Jean-Godefroy, La philosophie négro-africaine. (Que sais-je, 1985). Paris, Presses Universitaires de France, 1995, pp.78-98.

89 “Quer a trama semântica de três (*tátu*), de colina (*kúku*) em relação ao LÚKU/KONGO, quer o tecido da Tradição em proporção com a lógica estruturalista – tendo em evidência a homogeneidade linguística e heterogeneidade factual – é bem visível que o *provérbio* e a *Tradição Oral* sejam suportes dos «Heróis Intermediários» para a transição de duas Autoridades para Três e partindo de Três para, finalmente, uma só personagem chamada MUTÏNU”, escrevemos anteriormente.

⁹⁰ Todo relato é transcendental, logo obedece a essa fórmula: $G = a \rightarrow b$ (primeira relação) com a possibilidade de $a' \rightarrow b$ (possível relação sequencial). Quer com isso dizer a evolução duma informação caduca no tempo de maneira que a “última” versão, quase sempre, não obedece a ordem lógica (primeira): uma linguagem torna-se metalinguagem e um texto lógico torna-se um meta-texto hiper-lógico. Esta, também, tem sequência subsequente do segundo grau: ilógica: $F = a \leftarrow b'$ e a sua possibilidade subsequente é $F(-1) = a'' \leftarrow b$. Caso unir-se G e $G(-1)$ por um lado e F e $F(-1)$ por outro, haverá, basicamente, oito possibilidades (de primeiro grau): 1) $a \rightarrow b$; 2) $b \leftarrow a$; 3) $a \rightarrow a'$; 4) $b \rightarrow b'$; 5) $a' \rightarrow b'$; 6) $a' \leftarrow b'$; 7) $a \rightarrow b'$; e 8) $a' \leftarrow b$. Em outras palavras, entre duas pessoas comunicando uma coisa (a suposta origem do real acontecimento), há relativamente sete possibilidades de adulteração (modificação) que detenham ainda a verdade primordial.

⁹¹ O livro foi editado em 1977 nas edições francesas de Seuil. Aconselha-se aqui a versão portuguesa publicada em 1979 nas edições 70.

possível análise. O estruturalismo de Ferdinand De Saussure é diferente do A. Martinet na linguística; na antropologia social/cultural, Levi-Strauss lança os fundamentos do estruturalismo ortodoxo na sua obra sobre o parentesco e as suas *mythologiques*. Essa postura já terá sido relativamente assumida pelo Malinowski que notou a “função pragmática da linguagem”⁹² (língua, pintura, escultura, dança...). Com os pragmáticos, as leituras paradigmáticas e sintagmáticas são visíveis não só na linguagem mas, de modo igual, nos ritos, a funcionalidade da organização social e disposição divisional ou distribuição territorial são possesores da mesma estrutura oracional.

É da mesma linha inicial do Heusch⁹³ que prosseguir-se-á na análise das fontes aqui referenciadas. A única peculiaridade, talvez, seja a aplicação da teoria: $a \rightarrow a'/a \rightarrow b'$ como função da estrutura sustentada pelas relações paradigmáticas e sintagmáticas (Morris, Pierce, Eco). Exemplo-1:

Eu te odeio
Uma vez que

Trouxeste mágoa
Embora disfarçadamente...

Até o Inferno vomita-te
Mal aparece, o mal invade
Ocultamente as nossas alegrias...

Estão nitidamente expressos nesses versos os sentimentos de ódio, de modo que a primeira frase assume ser o *genitivo* definicional

⁹² Bachmann, C, et al, *Langage et communications sociales*, Paris : Hatier/Crédit, pp.41-44.

⁹³ Luc de Heusch é, em princípio, o pioneiro dessa “onda metódica” que faz contrastar com o funcionalismo linguístico nos seus *Essais sur le symbolisme de l’inceste royale en Afrique*, editados pelo Institut Solvay em Bruxelles (1958) que reordena nos *Mythes et rites bantous. Le roi ivre ou l’origine de l’Etat*, publicado nas edições de Gallimard em Paris (1972); a última publicação madura no estruturalismo/funcionalismo está no *Le roi de Kongo et les monstres sacrés : mythe et rites bantous*, que publicou (mais uma vez) Gallimard, (Coll. *Mythes et Rites Bantu*), em 2000. tudo parece começar com “Le cru et le cuit dans le domaine bantou”, in *Présence Africaine* (1968) n.67, 33-48. vê-se também essa influência de estruturalismo/funcionalismo na “modernidade negro-africana” na obra de Bidima: *Bidima, Jean-Godefroy, Théorie critique et modernité négro-africaine. De l’Ecole de Francfort à la Docta spes africana (Philosophie, 1)*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1993, pp.21-23, 132-135.

de todo texto. Mas sintagmaticamente, se devemos ler verticalmente as iniciais, encontramos uma *bela frase*: EU TE AMO. De modo igual, os ritos, organização social e territorial constituem uma leitura (vertical auxiliar) na compreensão da Tradição Oral. Exemplo-2:

“Nsûndi tufila ntu...
Mbâmba tulambudila malu”

É literalmente respeitado no seu sentido literal. Curioso é ver que Nsûndi passar a ser “o ponto atingido” e Mbâmba “de onde se vêm” (*sequência*). Essas duas frases passaram a significar “objectivo atingido”, “conclusão”. Uma revisão linguística explícita ainda mais essa lógica. Mas nos ritos dos ancestrais, essa “frase” torna-se o condicionalismo de ordem, evocando os ancestrais dos países das Origens (*descontinuidade*) que se resume em (Kôngo-dya-)Mbângala. Porém, compreende-se porque várias linhagens, ao contar sua história das origens, se interessam menos em detalhes depois de evocar “Nsûndi ... Mbâmba...” (ou Mbângala). A morfologia cênica dos especialistas (ngâng’a ñkisi, ngâng’a vutuki, ngâng’a ngômbo, ngâng’a bilôngo, etc.) e o *status* comportamental do público misturado e ordenado realçam explicações adicionais. Pois assim estaria justificada a descontinuidade da Tradição Oral: $a \rightarrow b$ e $a \leftarrow b$. É abominação entre os Kôngo reverter “Nsûndi... Mbâmba...” em “Mbâmba tulambudila malu, Nsûndi tufila ntu”, embora o sentido não esteja mudado. No entanto essa não-permissividade explica a razão de todo cidadão Kôngo bem-educado responder “Kalûnga” ou “Kôngo” quando é chamado. *Kalûnga* é o nome de Deus como fonte da existência, eis porque não se pode responder “Nzâmbi”. “Kôngo”, ou seja “*mu nzila Kôngo*” implica que a pessoa que assim responde admite nunca desvirtuar-se do caminho da “união original” (Kôngo) que se formou consoante “Nsûndi..., Mbâmba...”

Resumidamente, dissemos que entre dois “condicionalismos estruturantes” de natureza diferente (**a** e **b**) ao testemunhar um facto, nasce ipso facto, a Oralitura junto das subsequências (**a'** e **b'**) e são cimentadas através da socialização formal ou informal, instrumentalizada (institucionalizada) ou desprotegida e isso concerne a *língua* (De Saussure), a *cultura* (Sapir/Derrida), a *sociedade* (Zelling Haris/Levis-Strauss): *mubati* (velha forma) é canonicamente o principal (**a**), e a nova forma *m'bâti* (**a'**) é subsequente. Salienta-se que $a \rightarrow a'$ verifica-se também nos ritos: no contexto histórico Kôngo, rito dos ancestrais/ñkîsi (**a**) foi assimilado ao culto de Domingo (**a'**).

Historicamente: um evento vivido pelos **a** e **b** nunca é completamente descrito na total fidelidade, deixando lugar as especulações para as idiomáticas e sequências de modo que, ainda assim, sobrevive a sua “essência” além do tempo/espço dos testemunhos (**a** e **b**): quer dizer, os subsequentes **a’** e **b’** podem alargar a mais gerações posteriores nos espaços diversos (**a’’** e **b’’**) e com isso parece que em momento algum essa alteração inevitável (dinamismo) poderá tomar lugares intrínsecos na matriz do relato. Em outras palavras, **a** ou **b** será sempre generativo de **a’** ou **b’**: ($a \rightarrow a'$ ou $b \rightarrow b'$) pois não o contrário ($a \rightarrow a''$ ou $b \rightarrow b''$). No entanto, pela estrutura (composicionalidade) da palavra/rito/sociedade justificar-se-ia: será sempre o pai (**a** ou **b**) a transmitir alguma oralitura/experiência a seu filho (**a’** ou **b’**); os escultores angolanos terão sempre as suas “Tradições” (**a**) presentes nas suas obras realistas/abstractas que aprenderam na escola romana (**a’**). Esse facto pode se alargar em cinco ou mais gerações, mas haverá sempre uma larga “convergência” dos subsequentes em relação aos seus diferentes generativos⁹⁴: essa convergência se define pela “convencionalidade” e “composicionalidade” que há na língua (sujeito→verbo→complemento ou complemento→sujeito→verbo⁹⁵), rito⁹⁶ e organização social⁹⁷: $a' \rightarrow b$ e

⁹⁴ Muitos dos “zimvila” que apresenta Jean Cuvelier, Jean Van Wing,... até nós, são alterações da sexta e setma geração. Ora, as escritas testemunham as convergências nesse respeito. Para o compreender pode se comparar a história do Kôngo dos séculos XVI, XVII... com alguns relatos: Exemplos: Mvéma Nzînga e os Mpânzu’a Lûngu, Mpânzu’a Nimi, Vit’a Nkânga, etc. Alguns autores já tinham notado isso, entre eles, Van Wing, J., *Études Bakôngo*, o próprio Jean Cuvelier num outro trabalho (*L’Ancien royaume de Congo*, publicado pela Editora Desclée, em Bruxelas, em 1946). Pode se ler, também, Cf. Thornton, J., «The origin and early history of Kôngo» In *International Journal of African Historical Studies*, Vol. 34, nº1, 2001. Mas também pode se ler, “Early Kôngo-portuguese relations: a new interpretation”, in *History in Africa*, #8, 1981, p.184-186.

⁹⁵ Na frase “Eu vou a casa” o sujeito (EU) vem antes do verbo (VOU) e sucessivamente este vem antes do complemento (A CASA). Mas pode também se dizer “À casa eu vou” (Complemento, sujeito e verbo), revertendo a ordem. Isto é, a ordem pode ser revertida sem portanto mudar o conteúdo.

⁹⁶ A Trindade de Deus e a qualidade de Deus ser criador do Homem converge com a compreensão de muntu, nos Kôngo: todo muntu é composto de “indivíduo natural”, “indivíduo vontade” e “indivíduo ideia” (cf. Manuscrito de P. Batsikama, Estética muntu-angolana ou artigo científico do mesmo autor apresentado na Universidade Internacional Americana para avaliação na disciplina Religião como instrumento epistemológico). Isso permitiu que os Kôngo aderisse da forma que aderiram a Igreja católica, protestante... e mais tarde surgisse sincretismo: antonismo (Nsîmba Vita, Ndona Beatriz), kimbanguismo, tokoismo proclam não só seus Messias tribal ou nacional, mas justificam isso na bíblia cristã...

⁹⁷ Mani Kôngo já não é Presidente de Angola ou Presidente do Congo/Kinsâsa ou de Congo-Brazzaville ou Gabão. As vicissitudes históricas criaram uma larga distinção entre esses conceitos. Mas a convergência permanece não só na forma que se quer atribuir as funções mas na forma que é compreendida a essas noções. Um presidente é para ser

a→b'. a História narrada na Tradição não se desfaz destes.

Fontes Oraís consultadas⁹⁸:

Fontes do Norte: Vatûnga Miguel (1918-2009) e a sua esposa Molley Julieta (1925-) faziam-nos repetir: “Ntûmb’a Mvêmbe esikulu dyanene wakulumukini Nzâmbi”. O primeiro é de Kibokolo, na missão. A segunda é de Lusengele, e estudou na missão de Kibokolo e foi concluir o liceu em Mbânza-Kôngo (assim era o sistema colonial). Esta última confiou-nos, em 1996, algumas anotações do seu pai Pedro Vicente Sadi⁹⁹, anotações em Kikôngo que relatavam as relações que a Missão de Kibokolo mantinha junto com as populações. Nessas anotações há histórias pessoais, assim como as preparações de catecismo (anedotas que iriam servir de exemplo). Também, encontramos entre “Sadi legacy” o livro de Jean Cuvelier da edição de 1974. Assinalamos passando que Pedro Sadi foi um dos professores de Simão Toko¹⁰⁰. Nesta lista consta Ernestina Bumputu (1927-), uma verdadeira depositária da tradição de toda região de Manyânga e de toda região de Mbôma (que vai de Nsôyo actual até Batêke do Gabão). Ela foi a nossa primeira “iniciadora” Nsôngi (ou Masôngi). Mas por ser “mulher”, indicou-nos o seu irmão, avô Georges (1919-) para perfazer a iniciação. As orientações deste levaram-nos a percorrer quase toda região de Mbôma, sob pretexto de fazer negócio. Foi durante esta experiência (1993-1995) que compreendemos que Mbôma terá sido um *Kinkâyi* que se terá imortalizado com o termo “Nzâdi’a Kôngo” (ver o terceiro capítulo do Livro I). Os poucos membros da linhagem *Masola ma Nsi*¹⁰¹ se consideravam como Mbôma e são chamados ao mesmo tempo *Solongo*. Encontrámo-los também em Cabinda em 1994, nomeadamente: Albert Mvougou (1937-?), Tsyoola Ndoulou (Edouard: 1933-2004)... que passaram a ser os nossos informantes, uma vez que o primeiro pertencia a *luvila* de *M’laza Mi Kwôo (Kôngo)* e o segundo se dizia *Mukaba*. Fomos (sendo de Ntûmb’a Mvêmbe) considerado como *ngwa nkazi* (tio materno) para o primeiro mas na verdade fomos *mwâna* (filho) se consideramos as “prosódias” dos relatos das nossas linhagens, e para o primeiro fomos

respeitado, mas isso não dá acesso livre ao autoritarismo (embora é o caso que se assiste em África). Cf. P. Batsikama, “Democracia numa África pré-colonial”, in Folha8, de 19 de Maio 2009.

⁹⁸ Além de Cuvelier no seu *Nkutama mvila za makanda um nsi’a Kôngo*.

⁹⁹ Outra parte foi confiada ao avô Emanuel Kunzika Mayala que, assim acreditamos, fez uso proveitoso no seu trabalho *Dicionário de provérbio kikongo-portugues-ingles-francês*, a ser editado pelas edições de Nzila.

¹⁰⁰ Quibeta, S. F. (S/D), *Simão Tôco: o profeta africano em Angola/vida e obra*, Luanda, p.23-24.

¹⁰¹ Jean Cuvelier escreve apenas Masola que localiza a Ndâmba.

mpângi, e é justo uma vez que, escreve Jean Cuvelier, “Makaba e Mvêmba são filhos que se sucederam”¹⁰². Também compreendemos que *Masîlu ma Nsi* seria a linhagem *Nsôyo dya Nsi* depois de confrontar o seu relato com as recolhas da LANA (fundação do Nsôyo). As nossas viagens frequentes ao município de Nsîmba (província do Zaïre) tinham como interesse de recolher os possíveis relatos sobre a *luvila* de Nsîmba Vita, o que possibilitou aquisição de alguns relatos que se encontram no livro de Jean Cuvelier. As similitudes desses relatos teriam sido possibilitadas pelo facto das populações que André Boka e o bispo Cuvelier tinham entrevistado pertencerem a um mesmo bloco (Kimbuku?). Um documento escrito datado do século XVIII confirma isso¹⁰³ quando menciona os *Solongo* (do Nsôyo) nas terras setentrionais de província de Cabinda. Convém voltar a dizer que *Masîlu ma Nsi* (ou *Tsyîla dya nsi* que é apenas uma variante) é localizável à Luwôzi (Manyânga) tanto no Nsôyo ou em Matadi. Há uma necessidade de recolher o mais possível numero de *zimvila* e seus *ndumbululu* para sistematizá-los e tirar desse exercício teorias. No fim desta lista temos Luzâyamo Kelo Sebastião (1942-) e, sobretudo, Mpêmba Maria (-2003).

Fontes do Centro: Em Luanda: Funda no município de Cacuaco e Viana no município de Kilamba Kiaxi foram os pontos muitos frutíferos para recolha nos anos 1996-1998 antes da actual urbanização que além de eliminar testemunhos (casas) terá destinado aos desconhecidos lugares os informantes Kimbundu, Kongo e Umbundu que ainda viviam nesses lugares. À Catete, as populações Kimbundu, que nesses tempos viviam, tinham em comum duas características: (1) muitos falavam kimbundu tipicamente apertuguesado e aqueles que falavam “kimbundu não-apertuguesado” eram origem de Keswa, de Santa Maria ou Kasânda mas geralmente das vizinhanças de Mpûngu’a Ndôngo; (2) quase todos eles

¹⁰² Cuvelier, J., op cit., p.15 : « Makaba, mpila mosi Mfumfu dia Makaba ». Ora, *Mfumfu dia Makaba* seria variante de Kwimba, Mfumfu (regimento) dos Mayaka. Ver “Kwimba, Mfumfu kya Miyâka », in Jean Cuvelier, J., p.10.

¹⁰³ « Le Mambouc demeure sur la petite rivière au fond de la baie ; sa puissance et le voisinage de la traite l’ont souvent porté à des excès ; plus d’un vaisseau a été contraint d’abandonner Cabende pour aller finir sa traite à Malembe. Il a poussé la hardiesse jusqu’à arrêter quelques capitaines et les faire prisonniers entr’autres le capitaine Rodrigues de la Rochelle, en 1787 ». Por Cabende entende Cabinda. Pois o autor continua : « Ces Sognes sont donc au Nord du fleuve Zaïre, puisqu’on ne rencontre ce fleuve qu’en continuant vers le Sud, en quittant le petit Etat qui est adossé aux noirs de cabende sur les rives du Zaïre. Il s’agit de noirs de race Assorongo et venant en effet du Sonho, ancien comté du Sud du Zaïre », O. Debouevnes, “De Grandpré, à la Côte d’Angola , en 1786-1787 », in Zaire, Decembre, 1949, p.1111.

podiam apenas focar os “mitos” que se foram confeccionados a volta dos conflitos da resistência fazendo ora de Njinga Mbande uma grande heroína ou fazendo Ngola Kilwângi do herói libertador, ora ainda de Kilâmba Kyaxi (Agostinho Neto). Felizmente, as velhas histórias contadas em termos de contos não fogem a textura de vários outros contos das *fontes do Sul/Este* além de serem confirmadas largamente com as escritas. Nessas *fontes*, a minha esposa, Conceição Bumba Matâmba, filha do Soba Diva/Kasânda (Malange), foi para mim um suporte considerável por fornecer não só as suas versões aportuguesadas, mas traduzir connosco algumas frases dos contos (em kimbundu). Citamos também Makangu André de Nambwa Ngôngo que nos foi útil em vários aspectos. Convém assinalar também, na Funda, a existência dos Umbundu oriundos de Huambo e Bié (Viyé) que foram contactados em 2003: Domingos Kanyôngo (64 anos de idade), José Ndalambela (57 anos de idade), Moisés Sawônga (63 anos de idade?). É com eles que buscamos compreensão em algumas fontes do Sul/Este que fazem parte deste trabalho. Entre vários outros entrevistados, estes são autores de “relatos com cânones” típicos de que apresentamos a estrutura atrás.

Fontes do Sul/Este: nessas zonas, optamos por entrevistas aos sobas ou pessoas mais ligadas a estes últimos, por várias razões, entre outras: (1) só o poder tradicional parecia narrar suas histórias com responsabilidade; (2) o uso da sabedoria é frequente no *ondjângo*, onde o sobado mostra a sua retórica e conhecimentos adquiridos dos seus ancestrais. Consideramos ambas vias. Eis alguns dos nomes, locais e períodos das nossas recolha que registamos:

Nome	Local	Período	Responsabilidade
Sakayala Mwali (sênge)	Boavista	02/2001-03/2001	Dondo, Moxico
Afonso Kangingi	Kalweyo	12/2004; 02/2005	Soba do bairro Kalweyo
Kaluvundu Pedro	Balombo		Soba Kayove/Benguela
Soba Okeya	Keswa	1998, 11/2001	Soba
Mwâla Nlênge		Agosto/2002	Monakimbundu

Na verdade, perdemos muitas informações sobre as recolhas¹⁰⁴,

¹⁰⁴ Optamos três cadernos: (1) o primeiro consistia a recolher as características sazonais, somáticas, e de outros aspectos ligados a habitação, mas sobretudo os nomes das pessoas com que fazíamos amizade. Desenhámos muitos deles (tradutores, Soba, chefes espirituais, mulheres agricultoras, etc.); (2) o segundo consistia em recolha de provérbios, expressões frequentes, léxicos para ajudar a compreender a língua, vocabulários (termo em língua local e sua tradução em português/francês mas sobretudo em kikôngo); (3) nesse terceiro caderno limitamo-nos a escrever apenas relatos dos clãs, linhagens, e mitos de origem (do mundo, da aldeia, etc.). Agora, depois das grandes chuvas de Janeiro/

embora já na altura da redacção aproveitamos as informações directamente ligados ao nosso tema¹⁰⁵. Salvo Kaluvundu Pedro que temos a certeza que de estaria ainda vivo¹⁰⁶, desconhecemos completamente o destino do resto. O Soba Okeya assim como o Soba Sakayala Mwali¹⁰⁷ eram idosos naquele tempo dos nossos contactos de maneira que, não voltamos a vê-los em 2004/2005 nas nossas visitas ocasionais às suas aldeias. Naquela altura o sobado em Angola tinha-se tornado um interesse politicamente cobiçado, de maneira que pouco arriscava de nos fornecer informações das possíveis localizações dos (outros) narradores (quer vivos ou quer mortos). Ainda em 2006-2008 viajamos nessas províncias proferindo palestras nas universidades, mas sem sucesso de saber os seus paradeiros.

Morfologia utilizada em Kikôngo

O uso do acento circunflexo indicará a quantidade fónica para diferenciar o valor definicional de alguns termos que, sem recurso a este instrumento, arriscaremos de considerar “papá” por “Papa”:

Bika: dar nome; *Bika*: deixar;

Sadisa: ajudar; *Sâdisa*: nenevesa, lâmbula, tândula;

Bubu: hoje, agora; *Bûbu* (ki): segundo lugar;

Buka (wuka): ajudar um doente; *Bûka*: quebrar.

A velha forma *mu* comprime-se em *ñ*:

Mukelo: ñkelo

Fevereiro de 2005 em Luanda, perdemos a visibilidade de muitas escritas desses cadernos uma vez que foram escritos com “bal pen” (marca *parker*). Aproveita-se pouca coisa senão nada, mas felizmente, já naquela altura, já tínhamos o trabalho já concluído na sua totalidade (os dois volumes).

¹⁰⁵ Apenas preocupávamos em confrontar as versões fornecidas por Estermann, Luc de Heusch, Carvalho, Lima, Heinstein, etc. escreviam nas suas obras. Os seus contos, provérbios, etc. já eram copiosos e explícitos. Devemos reconhecer, portanto a riqueza infindável de muitos termos utilizados pelos sobas em línguas locais. Alguns tradutores ora não sabiam traduzir por deficiência semântica em língua portuguesa ora limitavam-se a traduzir analogicamente. O uso da estenografia permitiu-nos reproduzi-los, e fazer recurso aos dicionários.

¹⁰⁶ Até a data da redacção deste trabalho.

¹⁰⁷ Encontramos o Soba Sakayala pela primeira vez na comuna de *Funda*, no casamento da sua filha Mariete Senge Barroso. Mas as entrevistas para efeito foram direccionadas no bairro de Boa Vista, na Ngazi. Embora o Soba ter-nos dado o seu endereço, nunca chegamos a encontra-lhe no seu sobado.

Muleke: ñlêke
Mudimba: ñdimba
Mubati: mbati
Mufuma: mfuma.

Dois *i* juntos tornam-se *y*, e dois *u* fazem *w*:

Ki-i-se : kyêse	Mu-uâ-na: mwâna
Ki-iâ-di: kyâdi	Mvu-uâ-ma: mvwâma
Di-iâ-mbu: dyâmbu	Ñsu-uâ-lu: nswâlu
Ki-iô-zi: kyôzi	Tu-uâ-la: twâla.

Nos idiomas antigos ou que apresentam ancianidade, **g**, ou **h** é variante de **v**, nos outros idiomas de kikongo de Mbanza-Kongo por exemplo: dizia-se **gata** ou **hata**, o que se diz actualmente **vata**; **gâna** (**hâna**) passou a ser **vâna**. Contudo, *g* será sempre seguido de *h* dará *gh*:

Gh (**h**) em velho Kikongo torna-se **v** em Kikongo actual: *ghata*: *vata*; *ghônda*: *vônda*; *ghânda*: *vânda*; *ghâmbula*: *vambûla*; *ghâna*: *vâna*.

F e **S** em kikongo antigo tornam-se **v** e **z** em kikongo actual: *malafu*: *malavu*; *mbêfo*: *mbêvo*; *manzefo*: *manzevo*; *ñlêmfo*: *ñlêmvo*; *mêsa*: *mêza*; *masa*: *maza*; *madêso*: *madêzo*; *ndosi*: *ndôzi*; *vusa*: *vuzza*; *kwîsa*: *kwîza*,...

Mu, prefixo ou pronome do kikongo antigo torn-se **ñ** no kikongo actual: **mukazi**: **ñkazi**; **muti**: **ñti**; **mubati**: **m'bati**; **mulasa**: **ñlaza**; **mukâsu**: **ñkâzu**; **bamutêtele wo**: **bañtêtele wo**; **tumutangidi mukânda**: **tuñtangidi ñkânda**; **lumulôbila masa**: **tuñlômbela maza**; ...

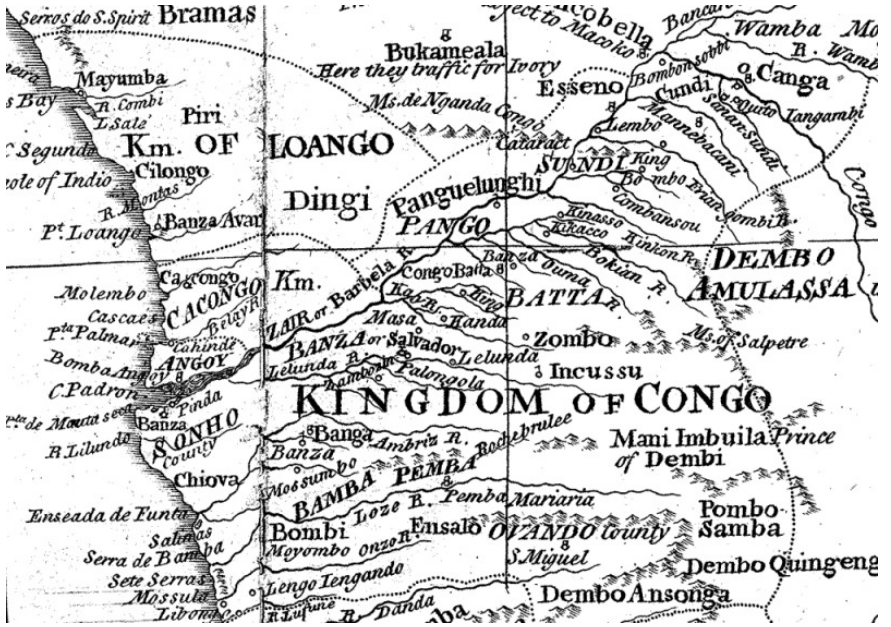
Assinalamos que esta atitude é ligeiramente diferente aos autores acima citados, no entanto ambos seriam convergentes. Esses autores são: Karl Laman no seu *Dictionnaire Kikongo-Français*, Léon Derau com seus interessante trabalhos intitulados *Cours de Kikongo e Léxique kikongo-français – français-kikongo*, um livro anónimo com título de *Léçons de kikongo*¹⁰⁸ (publicado a Louvain), sem esquecer-se de L. Declercq com o seu *Grammaire du Kiyômbe*, e finalmente o Padre A. Coene *Vocabulaire français-kikongo-latin*.

Que o leitor aceita a nossa humilde contribuição nesse edifício chamado “História de Angola”.

¹⁰⁸ Publicado em 1964.

MAPA DO REINO DO KONGO

Fonte: *Le Royumme du Kongo*, Kivellieur citado por Thorton



LIVRO I
GENERALIDADES

PARTE I

CAPÍTULO I

AS ORIGENS

I.1. Segundo a Tradição Oral

O ponto de partida das origens do Kôngo, se escutarmos os depositários de tradições orais ancestrais, é pior do que uma confusão. Todavia, todos reconhecem que “Nsûndi tufila ntu, Mbâmba tulâmbudila malu” ou “Ntu kuna ntându, malu mu mayânda ma nzâdi”, ou ainda, “Mpânzu ku ntu, Kyângala kunnima”.

Estas citações constantemente repetidas pelos depositários dos repertórios orais, talvez por confusão, marcam o movimento-mestre, segundo o qual os antigos - aqueles que são simplesmente descendentes - teriam tomado nas ocupações do país. Mesmo os Missionários que recolhem as tradições orais no século XVII ou XVIII, como Bernardo da Gallo, António Cavazzi, entre outros, ouviram estas frases nos Kôngo.

Então, tomando o mapa geográfico do antigo Reino do Kôngo, conforme debuxado pelos autores, observamos, logo, que Nsûndi fica no Norte, Mbâmba no Sul e Mpêmba no Centro. Por esta via, digamos que Nsûndi tem outras equivalências, nas quais Mpânzu e Mpûmbu intervirem também, e Mbâmba muda-se com Kyângala (pode verificar-se nos livros da linealogia de Jean Cuvelier e Joseph De Munck. Cf. bibliografia).

Começemos por explicar estes repertórios dispersos e seus contrastes. No seu ilustre Dicionário kikôngo-francês, Laman dá os significados a estas palavras que estimamos como raízes de Nsûndi:

sûnda: estabelecer-se, instalar-se, residir;

sûnda: acabar, cessar, terminar;

sûnda: superar, ultrapassar, ser preferível, superior a, melhor do que, ser o primeiro, estar em frente de uma corrida, um concurso, atravessar a água, nadar, flutuar.

Tomamos NTÂNDU, Norte, cujas raízes são:

tânda: flutuar, nadar, passar a nadar ou ir aqui e acolá, andar;

tânda: quem é grande;

tândaba: ir aqui e acolá, num lugar certo, num país;

tândula: largar, tornar grande, esticar, aumentar, cercar um país.

Quanto a Mbâmba e yânda (kyângala e Mayânda):

MBÂMBA:

bâmba: colar, fixado pelo barro, agarrar, fechar, apertar;

bâmbakana: associar-se, juntar-se (num trabalho), apaziguar, amizade;

bâmbakasa (enriquecido por bambakana): separar-se, deixar-se, ir cada um para sua costa.

YÂNDA:

(ma)yânda: começo, origem, princípio, razão, causa, fundamento;

yânduka (yândula): sentir calor, muito calor; aquecer-se, derreter-se como a banha (ao sol), aquecer;

yândula: retomar, propagar, divulgar.

KYÂNGALA:

ky-ângala: suor, transpiração, calor, atmosfera sufocante;

yângala: o que é grande;

yânga(la)kana (não existe no dicionário Laman): estender-se, retomar-se como uma planta trepadeira. Sinónimo de *yânzakana*

(cf. Laman): estender-se como uma planta trepadeira, variante de *yânzama*;

yângama (verbo de estado de yângika): flutuar sobre (uma superfície líquida), visível, estar elevado, gigantesco;

yângama: largar-se.

Estas contiguidades linguísticas autorizam-nos a afirmar que o mundo dos Kôngo não parece começar na Mbâmba, mas sim no Sul. Na verdade, isto refere-se à concepção da cosmogonia dos Kôngo. (Ma) yânda significa o Sul, para além da origem. Portanto, lembre-se ainda que, neste país do sul, informam-nos essas proximidades linguísticas, «faz-se muito calor» (tal afirmação é apoiada pelas palavras yânduka e Kyângala). Aliás, a tradição recolhida por Bernardo Da Gallo e Jerome de

Montesarchio, nos séculos XVII e XVIII, copiada e também registada por Monsenhor Jean Cuvelier, diz directamente que o país onde o primeiro rei Kongo estabeleceu a sua capital era *Nzânz'a Nkâtu*¹⁰⁹. Esta palavra traduz-se literalmente “NÃO TEM GENTE”, gente designando aqui a flora. Os tradutores da Bíblia apoiam-nos verosimilantemente quando equivalem “DESERTO” a “Nsi'a Nkâtu”¹¹⁰, sendo NZANZ'A NKATU uma variante. Então, que deserto? O nosso continente tem apenas dois. O Sahara, no Norte, e - a opção menos contraditória - o KALAHARI, no Sul, por outras palavras, no (MA)YÂANDA.

Na toponímia desta região, os autores assinalaram, e continuam ainda a assinalar, o topónimo de MBÂNGALA¹¹¹, exactamente na parte meridional de Angola. Portanto, nos Kongo, a palavra *mbângala* designa a época marcada pela falta de chuva, tempo seco e de grande calor (Agosto - Setembro)¹¹². Além disso, em Kikongo (conferir nos Dicionários Laman e Bentley), a expressão *kuna mbângala* traduz-se por *há muito tempo*. Deste modo, a palavra MBÂNGALA ainda guarda as sequelas do seu velho sentido! E quando Jean Cuvelier fala de KONGO-DYA-MBÂNGALA NZÛNDU TADI e Jean Van Wing do KONGO-DYA-MBÂNGALA como país das origens¹¹³, segundo foram informados, a língua, portanto, confirma-o literalmente. Desta maneira, perguntamos resumidamente: onde se situam as origens do Kongo?

De acordo com os elementos da língua aqui analisados, essas origens começam no Kalahari inferior, onde encontramos uma região chamada MBÂNGALA pelos antigos etnógrafos (Delachaux, por exemplo, assinala-o no seu livro). Hoje, esta região é povoada pelos Umbundu, Còkwe, Nyaneka e Nkúmbe. Os elementos da língua confirmam¹¹⁴ que

¹⁰⁹ Cuvelier J., *Nkutam'a mvila za makanda*, Tumba, 1972 (4 edit.) pp.12,17,21,33,37,38 - 114 (edição de 1953)

¹¹⁰ Cf. a *Bíblia*, versão Kikongo publicada pelos missionários Ingleses: Evangelho Segundo São Mateus:4:1

¹¹¹ Delachaux Th., *L'ethnographie de la region de Cunene*, Neuchatel, 1936, pp-8-9

¹¹² Cf. o dicionário Laman, kikongo-français. Ver especialmente a palavra *mbângala* e os comentários do autor. Bentley, no seu *Grammar of Kongo language*, especifica os sentidos da região de Mbânza-Kongo, San Salvador.

¹¹³ *Nkutam'a mvila za makanda mu nsi'a Kongo*, 1972, p.24. Cf. o patónimo Mbùku'a Mvêmba, Nkênge'a Mbùku bena ku Zòmbo. Van Wing J., *Etudes Bakongo I, Histoire et Sociologie*, Goe-maere, Bruxelles, 1921, p.155.

¹¹⁴ As análises de Professor Edwar Sapir aumentam a credibilidade nos elementos da língua, porque até então eram isentos ou salvos das intenções subjectivas. Isto é, um documento

Vamos abrir parênteses para explicar a palavra LWÂNGU – *lu* - prefixo que significa acção e - *vângu* - que deriva de *vânga*, isto é, fazer, formar, acabar, cumprir, determinar e terminar. Assim, Lwângu, em relação a *Kyângala* (mesma raiz e sentido que *mbângala*, Mbâmba também consta nesta lista, se bem que com raiz diferente), cujo sentido é o começo, a origem parece, de forma verosímil, precisar a obra de Kôngo como FUNDAÇÃO DO PAÍS DELES. Lwângu está localizado no Norte e Mbângala no Sul. Esta é outra prova evidente que Lwângu, semanticamente, significa *fim* (Norte), em relação a Mbângala, que é o *começo* (Sul). Fechemos parênteses.

Como afirma Denis Paulme, baseando-se nas vicissitudes das línguas Bantu, “*as tradições indígenas são confusas, indicam entretanto que, além dos reinos de Loango e do Congo, os estados poderosos foram constituídos com as soberanias de origem comum. Por causa da cisão, as migrações sob conduta dos membros da família reais¹¹⁷ propagariam a mesma civilização do próximo ao próximo*”¹¹⁸. No século XV, o Loango e seus tributários foram submetidos ao soberano do Congo ou Manicongo, cuja autoridade se estendia desde Sette Cama do Norte até ao Alto Zambeze”¹¹⁹.

Denise Paulme, apesar de ser cientista que já mereceu o direito nas civilizações africanas, escreve estas linhas tendo em mente todas as ironias a respeito da Tradição Oral. Até mesmo o grande historiador africano Joseph Ki-Zerbo (*Histoire de l’Afrique*, Payot, Paris, 1979) pensava da mesma forma, isto é, que a tradição oral, por ter conhecido muitas alterações, deve ser escolhida e peneirada. Várias vezes, a falta de método compatível obriga qualquer cientista até sábio a pensar desta forma. Portanto, ao afirmar que a autoridade de *Manicongo*, ou melhor, *Mani-Kongo* foi reconhecida em Alto Zambeze (Yambesi), indica uma ligação entre o Reino do Kôngo e esta região. Os povos daí são Còkwe, Umbundu e até Nyaneka e Nkúmbe. Alto Zambeze situa-se no Kalahari inferior! (sic!). Voltaremos a estudar nos subcapítulos seguintes as afinidades e filiações

Bakhimba), além de Laman e Bentley que fizemos constante referência.

¹¹⁷ Pode-se consultar o historiador Congolês Raphaël Batsikama, um dos autores que escreveu sobre a *estrutura social* dos Kôngo, assim como as *funções de cada classe ou família Kôngo. Voici les Jagas ou l’Histoire d’un peuple parricide bien malgré lui*, ONDR, Kinshasa, 1971.

¹¹⁸ Sublinhado por nós.

¹¹⁹ Paulme D., *Les civilisations africaines*, P.U.F., Paris, 1961, p.54. Uma outra obra de referência é a do Baumann e Estermann: *Les peuples et les civilisations de l’Afrique Noire*, Payot, Paris.

entre Kongo-Côkwe, Kongo-Nyaneka-Nkúmbe e Kongo-Umbundu.

1.2. Kongo-Côkwe, Afinidades ou Filiações?

Para qualquer antropólogo, Kongo e Côkwe são dois grupos etnolinguísticos diferentes. Para o linguista, cada grupo evolui junto com o seu quadro geográfico. O historiador acredita que os dois grupos, além de evoluírem em zonas diferentes, têm origens heterogêneas. Apesar destes pontos de vista, os especialistas não ignoram os laços de parentesco entre os dois “grupos Bantu”.

1.2.1. O País das Origens

Dizem que Côkwe e Lûnda coabitaram nas origens, em IKO ou KOLA¹²⁰. A palavra IKO significa LAREIRA em português, escreve Albino Alves, no seu dicionário. No entanto, no *Dicionário Umbundu-Português*, escrito pelo L.Guennec e Valente, podemos verificar mais sentidos de IKO: FOGO, LAREIRA ou LAR¹²¹.

Porém, IKO não é o único termo. Os Côkwe falam também de *LUNDU nyi Senga*¹²². A expressão *otjiLUNDU* significa em Côkwe, e também em Umbundu, “aldeia abandonada há muito tempo”; *ULUNDU* ou *ovoLUNDU* (Côkwe e Umbundu) designa “a montanha onde se vai buscar ou se queima a lenha” ou “ lugar (montanha) onde se fabrica carvão”; OkaLUNDU quer dizer “cemitério”, que é sinónimo de KEMA, isto é, ser carbonizado ou pintar em negro, utilizando o método de queimar¹²³.

1.2.2. A Localização deste País

Marie-Louise Bastin e M. Lima pensam que os Côkwe vêm de Tanganyika, de Leste, de acordo com o repertório oral. Este Leste diz-se NGANGELA. Eis como reza a tradição: “*ku Ngangela tangwa cicamene (...)* *Ku Luanda cangoloshi*”¹²⁴, ou seja, a Leste vem o sol e vai dormir a Oeste.

Traduzimos isso literalmente por NGANGELA, onde o sol nasce

¹²⁰ Matadiwamba, *Phelende-Khobo et l'espace lunda*, CEEBA, Bandundu, 1988, pp.4, 6, 7,...

¹²¹ *Dicionário etimológico Bundu-Português*, p.205. Lunda, Côkwe estão incluídos neste léxico, inclusive as línguas meridionais de Angola, cuja influência emerge dos países vizinhos.

¹²² Lima M., *Les fonctions sociologiques...*, p.116.

¹²³ Alves A., Op. Cit., p.584. Ver também a palavra *lundu* no dicionário de Barbosa (dicionário Côkwe-Português).

¹²⁴ Bastin, M-L., *Art decoratif des tshokwe*, pp. 272-273.

e LUANDA, onde o sol vai dormir. Bastin, Lima e outros são letrados e passaram pelo banco da escola onde aprenderam tanto como nós que o Sol nasce a Leste. Eis a razão pela qual, no seu entender, NGANGELA se traduz aqui por Leste. Portanto, como podemos ver, Luanda aqui não significa Oeste. O que demonstra que NGANGELA significaria outra coisa! A lógica quer a região contra a região e o ponto cardeal contra o ponto cardeal, como sempre foi!

Ngângela: de *N*, de *gànga* e de *la*. O primeiro é prefixo, o segundo a raiz e último o sufixo. Albino Alves (com o Dicionário Umbundu) e Adriano Barbosa (com o Dicionário Còkwe-Português)¹²⁵ escrevem que o verbo *ganga* significa brilhar, cintilar, propagar o fogo da vista (ou olhos) e ser cruel. O sufixo *la* (hala) marca a acção. Assim, NGANGELA significaria *onde se faz muito Sol*, Sol este o fogo primitivo, reza a lenda¹²⁶. Leste é um dos sentidos. Como região, confine a IKO, KOLA, LUNDU e MBÂNGALA, porque tem sentido de proveniência, da origem do Sol¹²⁷. Ora, onde se localiza este país onde origina o sol?

Nas suas pesquisas, Lamal constatou que os Bantu, que se formaram no círculo zimbabweano, seguiram os rios conforme a direcção destes últimos e fundaram reinos perto das águas. O autor sublinha que “os grandes rios, que serviram de migração, correm do sul para o norte desde o Kalahari inferior até nas caídas do rio Tsákàla Mumvídia”¹²⁸.

Kalahari: deserto. Ora, Ngângela, de onde vem o sol, é um lugar árido! Na actual geografia, no Kalahari inferior encontramos *nascentes de águas* (fontes), portanto, um dos sentidos da palavra Ngângela é a *nascente do sol*. Assim, fazem boa correspondência: deserto, sol, calor, região árida. Os Kongo localizam Mbângala (origem deles) no *mayânda* (sul-calor). Delachaux situa esta Região-Sul-calor-Sol no Kalahari inferior, justamente

¹²⁵ Alves A., op. Cit., pp.272-273 e Barbosa, Op. Cit., ver *yànga*: terreno quente e os verbos derivados.

¹²⁶ Secretariado de Pastoral *Ngangela. O mundo cultural dos Ganguelas*, Diocese de Menongue, 1997, ver as lendas; Estermann C., *Etnografia de Sudoeste de Angola, II, Grupo étnico Nhaneca-Humbe*, Junta de Investigações de Ultramar, 1957; Redinha J., *Etnias e Culturas de Angola*, Instituto de Investigação Científica de Angola, Luanda, 1975, ver as étnias do sul e não-bantu, como os etnógrafos lhes chamam.

¹²⁷ Existe uma boa explicação sobre o sol, terra quente das origens. Normalmente, o sol provoca a quentura, o calor e, por esta razão, relaciona-se naturalmente com *terra quente* ou *deserto*. Um duplo uniforme é o *signifié* e o *signifiain* presente nos seguintes livros: Saussure F., *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1964; Nadel S.F., *La théorie de la structure sociale*, Editions de Minuit, Paris, 1970; Gougenhein G., *Les mots français et dans la vie*, Vol.I., Portico; Fodor I., *The rate of linguistic change*, Londres, la Haye, Paris, Mouton & Cie, 1965; Coseriu E. *O homem e a sua linguagem*, Presença, Rio de Janeiro, 1987; etc.

¹²⁸ Lamal Fr., *Basuku et Bayaka des districts Kwango et Kwilu*, p.6

na região de que fala Lamal.

Os elementos linguísticos indicam que Kongo e Cokwe parecem ter as origens idênticas de um mesmo país.

I.2.3. O Primeiro Rei

I.2.3. a) Cokwe

“Kõnde amaldiçoou seus filhos, assim como as suas descendências; deserdou-os e proclama que doravante a sua filha suceder-lhe-á. Quando sentiu a morte bateu à sua porta, confiou ao seu irmão a bracelete, símbolo do poder, recomendando-o de transmitir a Lueji. Kõnde foi enterrado debaixo do rio. SAKALENDE, seu irmão, convoca os Nobres (Tubùngu) que vão ratificar a decisão do defunto”¹²⁹.

Insistimos no termo SAKALENDE. Uma primeira hipótese é que este antropónimo significa PAI DE KALENDE. SA, partícula que significa pai, e KA-LENDE, alguém que é lento e preguiçoso, derivando do verbo *lendelela*.

De acordo com as versões a respeito deste evento, eis o que a nossa humildade pensa ser uma verdade histórica:

Saka deriva de *saka*, isto é, agitar (um líquido no vaso, ou objectos no cesto), adivinhar, oscilar e vacilar o cesto¹³⁰. Podemos verificar no dicionário de Adriano Barbosa que *sákula*, derivado de *sâka*, significa escolher, seleccionar, tirar de lado, excluir e eliminar e *sâkalwila* (de *sâka*) designa tratar medicinalmente. Sem sombra de dúvida, verifica-se aqui a questão de NGÂNGA, Padre ou alguém desta classe dos Sacerdotes.

Lende deriva de *lende*, ou seja, nuvem, confusão, turvo. Adriano Barbosa escreve, no seu dicionário, que *lende* significa *ser preguiçoso, sem actividade e lento*. O autor assinala, também, que é uma velha forma e pouco usada. Este sentido é largamente confirmado pelos verbos: 1) *lendila*: ser ou ficar muito tempo sem obra ou cobrir-se de nuvens; 2) *lendelela*: sujeitar ou submeter.

Este termo referia-se a Rueji, uma vez que foi muito antes proclamada como sucessora. Portanto, estava ainda lenta, isto é, sem

¹²⁹ Versão de Duysters citada por Luc De Heuch, *Le roi ivre ou l'origine de l'état*, Gallimard, Paris, 1972.

¹³⁰ Ver nos dicionários de Alves e Barbosa.

trabalho, sem actividades. E isto diz-se em termo bantu da sacralogia: *ela estava coberta de nuvens*. Ora, para sair deste estado, foi necessário a intervenção de SAKA LENDE (ou melhor, Nsaka ja Lende), como o sentido literal do nome o refere (quem trata da medicina tradicional, quem agita os preguiçosos, etc.). Assim, de acordo com as versões acerca desta história, sem o sacramento e/ou a intervenção de Nsaka ja Lende, nunca Rueji sucederia a seu *pai*.

1.2.3. b) Kôngo

“Houve uma grande confusão na Corte e Nsâku Ne Vûnda resolveu a situação do seguinte modo: quem pretender suceder ao trono, deve doravante ser baptizado pelo Sacerdote Nsâku Ne Vûnda, sem o gesto, através do qual, nenhuma legitimidade será reconhecida”¹³¹, assim traduzimos o extracto de uma tradição recolhida pelo Monsenhor Jean Cuvelier.

“Na localidade de Mbânza-Kôngo, a tradição assinala a existência de uma autoridade de carácter religioso, possuindo os poderes mágicos e qualquer candidato para dirigir deve necessariamente adquirir o seu apoio, sem o qual nenhum poder será reconhecido. Sem o seu consentimento, nenhum rei pode reinar”¹³², assim diz Dos Santos.

Passamos às similitudes. SÂKA significa, tal como Nsâku, aquele que consagra, que administra um sacramento a alguém, a pessoa que abençoa. Este Nsâku dos Kôngo, lemos acima, possuía os poderes mágicos de carácter religioso, acrescenta. Isto relaciona-se bastante com SÂKA Cökwe que trata de forma medicinal ou que agita os preguiçosos. Ninguém se esquece que a terapia no mundo bantu requer os poderes sobrenaturais na pessoa do praticante.

Quanto a LENDE, Rueji estava lenta, sem actividade e sem trabalho. O que significa que ainda *estava coberta das nuvens*. Eis a razão pela qual foi necessário a submissão (lendelela). Observamos que nos Kôngo, este LÊNDE deve, na lógica, corresponder a VÛNDA, cujas raízes derivam de: 1) repousar, descansar ou tomar um tempo para descansar; 2) estar desempregado ou tomar o seu tempo sem nada para fazer. Como nome de uma pessoa, escreve Laman no seu famoso Dictionaire Kikôngo-Français, “diz-se também de uma pessoa gravemente doente”. Ora, o sentido de Cökwe de SAKALWILA completa esta ideia Kôngo exposta pelo Laman.

Rueji significa, em Cökwe, “quem se quer inabordável, impagável,

¹³¹ Cuvelier J., *Nkutama...*, op.cit., p.114

¹³² Dos Santos E., *Maza*, Edição do Autor, Lisboa, 1965, p.57

que não quer”¹³³. Ora, Luezi, em Kikôngo, lemos nas lexicografias, é uma “pessoa que não quer trabalhar”¹³⁴, sinónimo de Lukenyi “que quer ser inabordável, alguém que ninguém pode tocar”¹³⁵.

I.3. Kôngo-Nyaneka

I.3.1.O País das Origens

Na oralidade, os Nyaneka pensam que são *donos* das localidades que ainda ocupam. Mas, revogam o país das origens como uma região deserta, porém cheia das nascentes. A seguir, enumeramos certas palavras que indicam o país das origens.

EIKO, IKO ou EKALA significa lar, origem materna, família da mãe, mas, também, FOGUEIRA. (Como podemos observar, a mesma palavra que significa ORIGEM, também está ligada ao FOGO, CALOR e FAMÍLIA.)

OMANTHIYA¹³⁶ quer dizer LAR ou LAR FAMILIAR onde o fogo aceso durante a noite reúne todos. Também designa “as pedras de suporte para as painéis”¹³⁷. O lar ou lugar onde o fogo reunificado é aceso chama-se OMANTHIYA e fogo em si é EIKO ou IKO, ou seja, EKALA. Curiosamente, *tíya*, raiz da palavra nyaneka, significa *quente* em Kikôngo. Desta vez, uma mesma palavra liga *as-três-pedras-suportes-das-painéis* e a família.

EHOKO (IKO), EKANGELA (N-gângela) e ETUNDA são palavras diferentes que significam deserto, *aldeia-não-habitada*, terra abandonada e até uma montanha (*ekolo*). Digamos que um outro

¹³³ Ver Matadiwamba, op. cit.

¹³⁴ Luezi: de Lu e de Hezi ou Yezi (pagina 1131 do Dicionário Laman). Outros nomes são 1) Lukeni (Lukenya), isto é, quem não quer comer a carne, do verbo kenya (pag.233 do dicionário Laman): desgostar, fazer pouco, desprezar, etc. 2) Ngôngo: nome de mulher, escreve Laman, na página 422, do seu dicionário. É nome de mulher *que não quer*.

¹³⁵ Insistimos muito no dicionário de Laman, porque parece-nos o mais completo sobre as lexicografias do kikôngo que ainda existem. Também, qualquer investigador, que lê as suas coleções sobre *The Kôngo*, confirma que o autor merece essa atenção bibliográfica particular que lhe demos. Uma das razões é que Laman terá formado etnógrafos do Kôngo que tiveram a tarefa de escrever a etnografia do seu país. Mais de 500 cadernos da etnografia permitiram a este último escrever *The Kôngo*, assim como as minuciosas explicações no seu dicionário. No entanto, salientamos que *thi* equivale ligeiramente a *ci*, mas, também, a *thi* para um *tii* prolongado.

¹³⁶ Reproduzimos aqui a ortografia do António, autor do dicionário que consultamos.

¹³⁷ *Makukwa* em Kikôngo. Mais à frente debateremos sobre a significação semântica e a sintaxe da palavra na frase, assim como a sua significação sociológica (histórica). Vide *Capítulo II.3. Etapas subsequentes*.

sentido da montanha é reduzidamente a pedra-suporte-das-panels. No sentido da montanha, cujo OMPHUNDA é sinónimo, existe várias lendas de origem. Deste modo, reza a Tradição que a vida iniciou entre três montanhas, assim como a comida começa, antes de mais, entre as três pedras-suportes. Um entre milhares provérbios lembra-lhes isso: “*enanthiya like kalinthiki mbiya*”, ou seja, uma só pedra (montanha) não pode sustentar a panela. Os Kôngo dizem: «*makukwa matatu malamb’ê Kôngo*». O País do Kôngo foi fundado *pelas* três pedras - suportes da panela. Nesse provérbio, a palavra *enanthiya* significa, entre outros, *família* e *montanha-pedra suporte*. Como será explicitado mais à frente, *makukwa* corresponde a *enanthiya*. De outro modo, partindo desse provérbio, nota-se de que os Nyaneka parecem acreditar que a sua sociedade fundamenta-se em três *famílias* ou três *linhas* principais onde o povo se identifica como cidadão.

OKAAYA designa a terra sagrada, argila branca para unção ritual. A lenda diz que a argila branca é símbolo dos ancestrais. Onde encontrar? Pergunta uma adivinha. «Depois do fogo se apagar», responde a sabedoria ancestral. Ou outra resposta, mas vulgar: a terra branca foi-se com o vento, (*Okaaya kaya n’ofela*) quando a adivinha é: onde vivem os bisavôs já ninguém consegue ir para lá viver. Porquê?

OUTUNDILO significa nascente do sol (na linguagem corrente, o sol é *ekumbi* ou *etango*). A palavra deriva de *tunda*, ou seja, aparecer unicamente para o sol. Outro sentido é de DESERTO, ou UMA ALDEIA INABITADA, mas que já terá sido habitada anteriormente. A palavra tem a mesma raiz que MONTE (OMPHUNDA). Em resumo, a concepção *bantu* estipula que a *família* é origem de toda a sociedade. Ora, as palavras aqui usadas são EIKO, IKO, EKALA. Isto é *Kola* dos Kôngo ou *Iko(la)* Còkwe. Neste último grupo, *otji-lundu*¹³⁸ (também é Umbundu) significa uma *aldeia abandonada há muito tempo*. Como referência, citamos ETUNDA (outundilo: nascente do sol) que em Nyaneka-Nkumbe significa a mesma coisa.

A *Base de elevação de terreno* chama-se EKOLO. A *Causa*, “foi por causa dele” OKOMBANDA *yae*, dizem os Nyaneka, isto é, OMBANDA significa causa, sinónimo de base. Também se utiliza o verbo *k’ombanda*

¹³⁸ *Oci-tându.*

como FUNDAR¹³⁹. Na verdade, OMBANDA, tendo estes sentidos, significa a mesma coisa que MAYANDA dos Kôngo. (O bilabial *ma* + o velar *ya* produzem geralmente MBA). Se bem que *mbânda* significa CIMA (homem que vem do céu e a crença dos Nyaneka¹⁴⁰). Pelo menos, temos um testemunho de que a causa ou a base da sociedade não foi apenas EKOLO, mas também OMBANDA que, em Kikôngo, teria *mayânda* como variante ou metamorfose morfológica. Ambos os termos significam *origem*.

Assim, nesta amálgama de Iko (Côkwe), Mbângala ou Kôla (Kôngo), Ekangela (Nyaneka-Nkumbe) para significar DESERTO, a semântica extensa revela que o lar primitivo (IKO) está ligado ao clima ou à região árida. Mbângala (kúna Mbângala dizem os Kôngo para indicar *há muito tempo*), que intervém nas expressões, além de significar clima caracterizado pela ausência das chuvas, confirma que EKANGELA e Nyaneka-Nkumbe designam as ORIGENS.

Onde estaria localizado este país das origens? Os Nyaneka e os Nkumbe localizam-se nessa região chamada MBÂNGALA pelos antigos etnógrafos (ver Delachaux). É um deserto um pouco húmido. Portanto, mais ao Sul temos a continuação do Kalahari e Nyaneka-Nkúmbé que, segundo quase todos etnógrafos desde Estermann, Westernam e Baumann, os primeiros ancestrais vêm do actual ONDIVA. A tradição é tal que esta região é caracterizada pelas fontes ou nascentes dos rios. É verdade que ONDYIVI-NDYIVI significa fonte, nascente de água, ou melhor, terreno restrito, onde rebenta facilmente e, por isso, geralmente cheio de poços. Nesta região do Sul de Angola, inclusive o Norte da Namíbia, Botswana e Sudeste de Zâmbia, encontramos muitos poços e fontes de água. E lá temos um clima desértico húmido. Eis alguns poços e fontes de água que podemos encontrar: Kushi, Kwebe, Kwítu, Kwându, Kwânza, Huvala, Quembo, Lomba, Utembo, Luengue, Liana, Mussuma, Lwanguinga, Keve, Kwílu, Okavângu, Yambesi, Cunene, entre outros. A semântica de alguns desses rios indica a formação do país, tais como Kwítu, Kwându, Lomba, Lwanguinga, Okavângu, Yambesi.

Virgílio Coelho, ao estudar os elementos da língua a respeito das origens Kimbundu, afirma junto aos repertórios orais que, pelo menos, uma palavra serviu para designar o povo inteiro pela primeira

¹³⁹ Assim escreve António Joaquim da Silva, no seu *dicionário Nhaneca-portugues*, “Iya, K’OMBANDA, yonkhanda ei ndyikaikiloko ongeleya yange”. Isto traduz-se por “é sobre esta rocha que FUNDAREI a minha Igreja”. Ver a palavra FUNDAR e FUNDAMENTO.

¹⁴⁰ A crença é também Zúlu, Shona, Swana, etc.

vez. Este termo traduz-se por AMIZADE, PARENTE e ADERENTE. Esta é a opinião dos Lunda (Còkwe) na opinião de Vansina. Vamos tentar explorar a correspondência linguística Nyaneka e Kôngo com objectivo de tentar interpretar esta ideia no entender dos Kôngo/Nyaneka.

Amizade, em Nyaneka, traduz-se por *Oupangi*. No entanto, deriva do verbo *pangiya*, ou seja, fabricar, criar, construir, formar algo, família (casa) e tem a mesma raiz que Lwânguinga e Okavângu. Aliás, *parente*, em Nyaneka, diz-se OMBUNGA ou ainda *wotyikumba*. *Ombunga* vem do verbo *hungu, tunga, lunga*, isto é, fabricar, criar, formar, modelar.

É curioso ver que *conquistar* se traduz também por *sokola*, além de *punda* e *hakana*. Ora, *sokola, kolesa, kolisa* ou, simplesmente, *kola* significa criar, fabricar, fazer, formar e construir, sinónimos de *pangiya* e *ombûnga*.

«*Tumbunga*»: somos parentes, dizem os Nyaneka. A filologia informa-nos de que esse facto de ser *parente* resulta eventualmente dos pactos de casamento, isto é, «fabricar ou formar uma família»¹⁴¹

O caso não é diferente nos Kôngo. Mpângi quer dizer *amigo* ou *irmão* e deriva do verbo *vânga*, que significa criar, fabricar, formar, etc. Eis o porquê se adoptou logo Kôngo como nome de país. Porque significa unidos, juntos e deriva do verbo *kônga* ou *kôngesa*, ou seja, juntar, unir, pôr junto, misturar, fazer círculo e inclinar. É sinónimo de *kolesa (kola)* que significa cercar, inclinar, formar um círculo, construir, fazer uma barragem ou círculo. Aliás, *kôngola*, em Nyaneka, sinónimo de *toteka*, designa juntar e unir muitas pessoas. Como veremos mais tarde relativamente aos Monarcas do Kôngo, o título de NTÔTELA evoca que o rei deve preservar a *união*, sendo, deste modo, a pessoa que simboliza a união do povo.

¹⁴¹ Sentido literal e sociológico do casamento. Portanto, esse sentido reenvia a conquista das terras, conforme se fazia antigamente. Voltaremos mais tarde ao capítulo que aborda o casamento como vestígio das origens.

Fig.2¹⁴²

Ndôngo Kisama	N S O N D I	Nsôndi	Matâmba Vôngu	Mpîndi
Mubidi Ndêmbô		Mpêmba	Musûmba Nsânga	
Kinkânga Mbângala		Mbâmba	Mbângala Mbâmba	
Kisama Mpômbu	M P Ê M B A	Nsôndi	Mbêmbê Ndôngo	Tayako
Mbwêla Ndêmbô		Mpêmba	Musuku Nsôngo	
Mbângala Mpângala		Mbâmba	Nbânda Mazînga	
Lulômbê Mpômbu	M B Â M B A	Nsôndi	Mbêmbê Matâmba	
Ndêmbô Mpêmba		Mpêmba	Kwîmba Mbwêla	
Mbâmba Mbânda		Mbâmba	Ngânda Mpângala	
Mpômbu	Ndôngo	Lulômbê	Mpômbu	

As palavras parecem dizer mais. *Panga(na)*, em Nyaneka, traduz-se por «ficar **MUITO TEMPO**, **UM TEMPO CONSIDERÁVEL**». Isto é equivalente a «Kuna Mbângala» nos Kongo. *OUMPANGI* afirma que *AMIZADE* terá sido o resultado de muito tempo de convivência das populações que se teriam finalmente *juntado*. Desta maneira, torna-se difícil acreditar num

¹⁴² Figura da autoria de Raphaël Batsikama ba Mampuya ma Ndwâla no seu manuscrito intitulado *Histoire du royaume du Congo enseignée au moyen de sa propre toponymie. Le cas du Territoire de Kinsâsa*.

simples acaso, sobretudo quando a expressão «*nos tempos antigos*» se diz, em Nyaneka, *kohale-ale* ou, simplesmente, *kohale* ou *kola*. *Kola*, designa, como já vimos atrás, o país de origens, tanto nos Kongo, como nos Cokwe e Nyaneka.

Essa correspondência ensina que a AMIZADE foi a base das novas sociedades que se criaram depois das conquistas. Eis o porquê de a AMIZADE e PARENTE terem as mesmas raízes que FABRICAR (a sociedade), JUNTAR (as pessoas), MISTURAR (diferentes povos) ou MUITO TEMPO. De igual modo, encontramos rios com nome semelhante, como por exemplo *Okahangulu* (Okavangu), *Lwangingua*, *Yambêsi*, *Kwuito*, *Kwilu*, *Kuhandu* (Kwându)¹⁴³. Semanticamente, esses rios, citados precedentemente, são testemunhos das origens, ou melhor, das *amizades criadas*. Adágio afirma que «as árvores indicam as proveniências e os rios lembram-nos das nossas infâncias (origem?)». Embondeiro e figueira foram algumas das árvores que, depois de fundar uma região, tiveram de ser plantadas a fim de testemunhar a *amizade* como *origem* comum dos fundadores. Os rios, portanto, pelo facto de fornecer água para beber, banhar, pescar, cultivar e outros trabalhos domiciliares de primeira necessidade, são muito especiais. Por essa simples razão, lendas e mitos das origens não se esquecem de mencionar nomes de rios. Isto porque os mesmos rios que marcaram as primeiras sociedades foram, neste caso, imortalizados ou antropomorfizados (personificados) através de canções de ritos, de pesca, de agricultura, da infância, etc.

Falando das características deste país, notamos que a palavra CRIAÇÃO, em Nyaneka, traduz-se, também, por EPOMBO, EHOMBO. A mesma palavra ou, melhor ainda, *ONDOMBO*, designa em geral «os dias de calor antes da chuva». Na verdade, é curioso notar que, além de NDYIVI-NDYIVI (Ondyiva), os Nyaneka têm outro termo que designa estes «*poços de água geralmente com NASCENTE*», isto é, cacimba: ONYOMBO. Ora, como iremos ver, CASAR (ou casamento) é, na nossa humilde opinião, uma das palavras mais adequadas para explicar as primeiras fundações dos países¹⁴⁴. Em princípio, a família é o núcleo da sociedade. Deste modo,

¹⁴³ *Okahangulu* vem de *vanga*, *hanga*: isto é criar, fabricar, fazer em Umbundu, Nyaneka, Kimbundu e Kongo; *Lwangingua* deriva de *Lu* e de *hangiya*, *pangiya*: fabricar, criar, modelar, fazer; *Yambesi*, de *yambesa*, *hambeka*: criar, formar, inventar; *Kwitu*, de *Ku* e de *hitu* fabricar com as mãos uma estatueta de argila vermelha; *Kwilu*: de *ku* e de *hila*, *onthyila* (Nyaneka): criar, fazer; *Kuhandu* (Kwându): de *ku*, e de *handu*, começar, principiar, e *handyana* em Nyaneka quer dizer estar abandonado falando de uma terra. Tal como hidrónimos testemunham, trata-se das origens.

¹⁴⁴ Ora, em Nyaneka-Nkumbi o casamento, os dias de calores e criação diz-se *onyombo*,

na concepção dos Nyaneka, Kimbundu, Umbundu, Còkwe e dos Kongo, esta família começa pelo acto de CASAR, isto é, juntar duas pessoas diferentes, misturar duas famílias. Eis a razão pela qual o casamento é um assunto não de duas pessoas, mas um engajamento de toda a sociedade. CASAR diz-se HOMBOLA, tendo a mesma raiz que a palavra que significa «POÇO DE ÁGUA geralmente com NASCENTE» e «Dias de CALOR antes da chuva». Também caracteriza a actividade das origens a palavra caçar = *yômbela*, em Nyaneka e, curiosamente, diz-se *kônga* em kikongo.

I.4. Kongo-Umbundu

Na linguagem dos Historiadores, dos Linguístas, dos Antropólogos, entre outros, o Kongo ocupa a região entre o Atlântico e o rio Kwângu, desde Kwânza no sul até nos confins do Planalto central no norte. Portanto, Umbundu¹⁴⁵ são, no entender dos mesmos especialistas, um conjunto de etnias, meridionais de Angola, mas que encontramos em grande mistura antropológica nos grupos Còkwe Lûnda, Ngângela, etc.¹⁴⁶

I.4.1 As Palavras Também Têm a Sua História

«Quando nomeio o objecto *cadeira*, estou a referir-me a todas as cadeiras que existem na minha casa, mas também às cadeiras do restaurante

ondombo ou *opombo* que são fonologicamente variante, tendo no então o mesmo valor semântico.

¹⁴⁵ Umbundu ou Mbûnda. Na opinião de um dos autores angolanos que tem estudado sistematicamente o povo, «os falantes da língua umbundù povoam hoje uma área de Angola muito maior do que o planalto central, como é do conhecimento de todos. Em Benguela, é a língua dominante; em boa parte do Kwânza-Sul é a língua dominante; no Kwânza Norte era já segunda língua, há pouco anos atrás; toda a parte norte Huila, mesmo a que não pertence ao núcleo histórico antigo dos Ovimbundù, está com forte influência da língua umbundù, o Kuando-Kubango também.» In *Ngola, revista de estudos sociais*, Luanda, 1997, p.197

¹⁴⁶ Conferir os seguintes autores: Redinha J., *Distribuição étnica de Angola*, Fundo de Turismo e Publicidade, Luanda, 1975, ver Umbundu (Ovimbundu), Kimbundu; Altuna R.R.A., *Cultura tradicional Bantu*, Cooperação Portuguesa em Angola, Luanda, 1993, ver Umbundu e Kimbundu; Santos E., *Sobre a religião quiocos*, Junta de Investigação do Ultramar, Lisboa, 1962, ver a situação geográfica dos Còkwe; Dinis J. O. F., *Etnografia dos povos de Angola*, Luanda, 1918, ver Os bantu do sul e não-bantu; Felner A. A., *Angola. Apontamentos sobre a ocupação e início do estabelecimento dos Portugueses no Congo, Angola e Benguela extraídos dos documentos históricos*, Imprensa da Universidade, Coimbra, 593pp; Vinte-e-Cinco G., *Os Kibalas. Sua origem e tradição*, Núcleo-Centro de Publicações Cristãs, Queluz, 1992; Lima M., *Os Kiaka de Angola*, Ed. Tavotra redonda, Lisboa, 1989, etc.

ou da igreja, às de agora ou às do passado, às ricamente trabalhadas ou às mais simples e humildes»¹⁴⁷. Isto significa que as palavras são arbitrárias e convencionais, logo não mentem em si e são documentos históricos por excelência.

Banal. De acordo com o Direito feudal, os habitantes de um mesmo Senhorio, foram obrigados a utilizar a moagem, o forno, o lavador, entre outros, do Senhor-Chefe, consoante uma licença. Estes objectos foram, então, chamados de “forno banal”, “moagem banal”, “lavador banal”, etc., porque designados dessa maneira precisam de um *ban*. Isto é *proclamação política*. Como todos os habitantes se dirigiam para lá, a palavra *banal* foi retomada no século XVIII com os sentidos de *comum*, UTILIZADO PARA TODOS e SEM ORIGINALIDADE.

Falemos, então, dos títulos administrativos dos Mbundu. Na linguagem de Joseph Miller, esses títulos não somente concernem os Umbundu, mas também os Kimbundu. Vamos tentar colocar os sentidos do Kongo de lado a fim de favorecer ao leitor um julgamento livre: afinidades? filiações? Os dados vêm do livro “*O poder político Mbundu. O parentesco nos Umbundos*”, escrito pelo Joseph Miller.

1) KOTA: TÍTULO Mbundu, os velhotes de uma linhagem, a quem são confiadas as posições titulares de linhagem. São os dignitários da Corte, que servem o rei, sendo eles constantemente eleitores das autoridades reais.

Em Umbundu, as raízes são:

Kôta: adquirir, guardar;

Kôta: acabar, terminar, dar fim a;

Kôta: exorcizar, expulsar o espírito ou o demónio de uma doença.

Em kikongo, Kôta vem de:

Kôta: engajar a, impedir uma batalha, pôr obstáculo;

Kôta: custar, valorizar junto;

Kôta: exortar, advertir, persuadir;

¹⁴⁷ F. Alves, J. Arêdes, J. Carvalho, *Introdução a Filosofia. Pensar e Ser*, Texto Editora, Lisboa, 1997, p.11. Poderá também conferir com mais explicações o livro de P. Foulquier, *Traité élémentaire de Philosophie*. Segundo volume, Lógica. Ou ainda J. Piaget, *Lógica e Conhecimento Científico*, Livraria Civilização Editora, isboa, p.p.16-18.

Khôta, no Mayômbe, significa RESPONSABILIDADE.

De acordo com os sentidos acima enumerados, os «Makhôta» pertencem à linhagem dos Nsâku Ne Vûnda, isto é, à linhagem dos Sacerdotes que consagram as Autoridades logo depois da eleição¹⁴⁸. Entre 1791-1795, Raimundo Dicomano assinala que “cada Senhor-Chefe de Bânza (capital) e libâta (aldeia) possuía um MACOTA (velhote conselheiro), um MANI PÊMBA (idoso) ou um Justiceiro-Major. Quando surge qualquer dificuldade entre o povo, é a pessoa indicada que examina a causa, pondo as duas partes em acordo”¹⁴⁹.

Assim, os sentidos Umbûndu e Kikôngo complementam-se mutuamente. Exorcizar, por exemplo, que é Umbûndu, confirma que os Makôta (Kôngo) foram realmente MANI PÊMBA, como reza a Tradição. São os membros da família dos Nsâku Ne Vunda. EXORCIZAR era um dos atributos das funções dos Nsâku na sociedade Kôngo antiga¹⁵⁰.

2) KILÂMBA: TÍTULO dos reis Pende (como subgrupo Ovimbundu) que governavam antes da chegada dos IMBÂNGALA.

O radical é *lâmba* que, segundo Alves, é o nome dado a uma pessoa amável, querida, bondosa e simpática¹⁵¹. Em kikôngo, *lâmba* é transitivo, uma vez que, além de significar estender-se, alargar-se, quer, também, dizer DURAR MUITO TEMPO. O mesmo verbo significa pensar, reflectir profundamente e meditar. *Hâmba*, cujo *kâmba* é variante, significa a mesma coisa em Kimbûndu.

Não é surpresa que *Kilâmba* venha a significar “uma pessoa amável”, porque na Era da fundação dos reinos bantu, a AMIZADE estava na base das preocupações antes de fazer as pazes num país conquistado. LÛNDA, por exemplo, significa AMIZADE pelas mesmas razões, dizem os autores¹⁵².

O sentido de DURAR MUITO TEMPO é próprio da noção de autoridade no mundo bantu¹⁵³: o princípio do poder baseia-se no *sangue*

¹⁴⁸ Randels W.R., *L'ancien royaume du Congo des origines au XIX e siecle*, p.40

¹⁴⁹ Jadin L., “Relations sur le Congo du Pere Raimundo Dicomano” in *Bulletin des Seances de l'ARSC*, T. III, fasc. 2, p.330

¹⁵⁰ Cuvelier J., *Nkutam'a mvila za makanda mu nsi'a Kôngo*, Tumba, 1972, ver Nsaku, Ntûmb'a Mvêmbe.

¹⁵¹ Ver o dicionário p.465.

¹⁵² Jan Vansina resume os etnógrafos, missionários, comerciantes que relatam isto, a saber: Duysters, Dennis, Carvalho, etc.

¹⁵³ Obenga Th., *Les Bantu. Peuples/cultures/langues*, Présence Africaine, Paris, 1985, p.109.

de uma família derivado do ancestral principal. Nos Kongo, apenas os Nzînga podiam governar antes da descoberta de Diogo Cão. Nzîng'a Nkûwu, por exemplo, é uma prova. A palavra Nzînga vem do verbo *zînga*, que significa viver muito tempo, durar muito tempo, persistir durante muito tempo, etc. E foram eles as elites¹⁵⁴ das migrações. Denise Paulme, mais atrás, numa citação que fizemos, escrevia: «*as migrações sob conduta dos membros da família real*»¹⁵⁵»

No que concerne o sentido de MEDITAR e REFLETIR existe também correspondência. Em kikongo, MFÛMU significa AUTORIDADE e CHEFE. Deriva, portanto, de *fûmuna*, isto é, sentar-se com a mão sustentando o queixo ou bochecha, meditar, reflectir, fazer exame da consciência, pensar.

O título KILÂMBA, lemos atrás, é herança dos Mbundu da parte dos Pende, “antes os IMBANGALA”. Os Pende dizem que os ancestrais são cidadãos de IMBÂNGALA (MPÂSI) ou de KONGO-DYA-MBÂNGALA¹⁵⁶. Assim, já sabemos a cidadania deles: Imbângala. Mbângala, de acordo com a Tradição, era o *país das origens* de Besi-Kongo. Assim, eles seriam Kongo na mesma lógica comparativa que os Portugueses são Portugueses. Lamal explica isso na sua obra sobre os Ba-Sûku e as populações de Kwângu-Kasayi.

3) LUKANO: *bracelete lûnda: símbolo da autoridade real*, escreve Joseph Miller. No século XVIII, os Europeus, que estavam a compor as lexicografias, notaram que, em Mbundu, *bracelete* traduz-se em *ma-lûnga*¹⁵⁷. Adriano Barbosa faz *ma-lûnga e lûnga* e Alves *lûnga*

¹⁵⁴ «Éclaircur» em francês, o mostrador de caminho: «Soldat qui éclaire la marche d'une troupe», in Larousse 2007.

¹⁵⁵ Cf Batsikama R., *Voici les Jagas ou l'Histoire d'un peuple parricide bien malgré lui*, ONDR, Kinshasa, 1971. Os *besiKinzinga* eram os únicos autorizados a dirigir as migrações. Jean Cuvelier transcreve: «Mazinga tona...»: Mazinga é hiena explorador ou marchador que reúne todos os imigrantes», in *Nkutma mvila za makanda um nsi'a Kongo*, Tumba, 1972, 4ª edição, ver o patronimo Mazinga.

¹⁵⁶ Cf. Lamal Fr. Idem, p.17-29. No século XIX, H.A. Carvalho esteve nas terras dos Alûnda e nas suas pesquisas passou a investigar os *Umbundu* como subgrupo dos Alunda: ver *Etnografia e História tradicional dos povos Lunda*, Lisboa, 1890, pp.58-78; Duysters não só fala dos Alunda, mas também dos Imbângala como um dos subgrupos Lunda. Ver “Histoire des Alunda” in *Problèmes d'Afrique Central* #40, pp.81-86. Além disso, remarcamos a existência em ambas as partes de vários subgrupos, que, infelizmente, os autores dissociam por falta de domínio de língua. Kyaka, por exemplo, é chamado Guiyaca, Haka, chaga, Jaga, etc. No entanto, os mesmos autores reconhecem fortes afiliações, além do uso das línguas idênticas.

¹⁵⁷ Anónimo, *Pequeno arte contendo algumas regras necessárias para o estudo*, pp.99

para qualquer bracelete como jóia. Estes autores precisam que o mesmo objecto se chame *LUKANO* quando é insígnia de poder. Neste caso, o que significa então a palavra? Em Umbundu como em Còkwe recolhemos os mesmos sentidos: *um problema duvidoso, um processo, uma resolução (a um crime), premissa, decisão (de um defunto), etc.*¹⁵⁸. Em kikongo, *nkânu* significa *coisa, problema, problema duvidoso, julgamento, processo, algo que traz perseguições e crime*¹⁵⁹.

Temos prova de que as palavras não só falam, mas também, como documento histórico que são, obriga-nos a aceitar o ponto de vista que fornecem. E a Lógica como «ciência de palavras» – que, também, significa «ciência do pensamento e das linguagens» – põe em paralelo o acto mental e o objecto, além de impossibilitar a separação entre o *pensar* e a *linguagem*. E entre o pensar Kongo/Umbundu e a realidade exprimida ao objecto existente, sobre a qual ambos se referem, tudo indica que a subsistência teria sido a mesma. Isto consiste, na linguagem de Ferdinand De Saussure, no significante, ou consoante E. Sapir, na realidade factual – termo que utiliza na antropologia histórica, utilizando a Linguística.

Mas, isso autoriza-nos a dizer que as designações acima referidas são portadoras de significações que indicam uma concepção formada a partir das realidades vividas em conjunto, logo interpretadas de forma convergente. Quer com isso dizer que as «mentes» desses grupos etnolinguísticos immortalizam um mesmo evento histórico de que já tratamos com Kongo-Còkwe sobre a sucessão de Lwèzi/Ruej.

1.5. As Origens do Kongo Consoante o Calendário Kimbundu

De facto, Kongo e Kimbundu são, hoje em dia, grupos etnolinguísticos simplesmente vizinhos e, por conseguinte, há possibilidades de laços entre eles. Aqui vamos tentar mostrar o que podiam ser as origens Kongo, segundo o calendário Kimbundu.

Um dos autores mais autorizados a respeito dos Kimbundu escreve:

¹⁵⁸ Ver Alves, Valente, Barbosa

¹⁵⁹ Laman KE, *Dictionnaire kikongo-français*, p.711. Conferir, também, o termo e seus derivados nos dicionários de Carbera Lydia, *vocabulário Congo*, Miami, Ediciones Universal, 1984; Swartenbroeckx P., *Dictionnaire kikongo-kituba-français*, Bandundu, CEEBA Publications, 1973.

Meses	Designação	Épocas
Novembro		
Dezembro	Kutanu	Chuvas
Janeiro	Kyangala	Pequena
Estação Seca		
Fevereiro		
Março	Kusamanu	Grandes
Chuvas		
Abril		
Maió		
Junho	Kaxibu	Grande
Estação Seca		
Julho		
Agosto		
Setembro		
Outubro	Transição	

Eis um pequeno comentário do autor: «durante o período das grandes chuvas, entre os meses de Fevereiro e Abril, as águas do rio Kwânza aumentam de volume, transbordam e inundam as suas margens e toda savana (principalmente a região do Sul do rio, na Kisâma), imergindo todas as aldeias situadas nas terras baixas. Estas inundações obrigam as populações a instalarem-se nas terras altas, onde constroem habitações provisórias à base de “bordão” (ditombe). As populações estabelecem-se aí durante o período das cheias, esperando poder regressar ao seu “*habitat primitivo*”, após a baixa das águas, em fim de Maio ou início de Junho. O mais tardar em Julho. Este acontecimento marca anualmente a vida das populações e constitui o signo de uma forma de adaptação ao meio»¹⁶⁰.

Na verdade, o período das grandes chuvas está na base ou é causa da *emigração provisória das populações* para as terras altas. O regresso ao *habitat “primitivo”* nas terras baixas está fixado em fim de Maio ou início de Junho. O mais tardar em Julho.

O que significa isto? A reinstalação no *habitat “primitivo”* é o verdadeiro *recomeço da vida normal*. Ora, isto é possível em Maio, Junho ou, ainda, em Julho. Por outras palavras, é durante a época marcada pela ausência da chuva ou estação seca, na linguagem de Virgílio Coelho, ou melhor, KIXIBU, em kimbundu. Na verdade, este tempo é chamado

¹⁶⁰ In *Voz igual*, «Agostinho Neto: Kilamba kyaxi da nossa esperança», Angolê, Lisboa, 1989, p.176.

MBÂNGALA nos Kôngo, que, como vimos atrás, lembra as origens (*kuna mbângala*: há muito tempo).

«Os Ndôngo cultivam durante a estação seca (kixíbu)», escreve V. Coelho¹⁶¹. Mesmo para a pesca, isto torna-se possível depois da chuva, isto é, na estação seca. Uma coisa é PERÍODO DE SEMENTE que se situa em Agosto-Setembro, quer dizer, em MBÂNGALA na linguagem dos Kôngo. Vamos explicar melhor ainda:

«Introduzir a semente debaixo da terra tem um termo em Kimbundu (até Cökwe, Umbundu). Este termo é SUMIKA: semear, plantar, tirar daqui para pôr acolá». A mesma é sinónimo de *toteka* que significa também *queimar*. Temos tendência a voltar a *Mbângala* que é a estação seca (kixíbu). De facto, *princípio* diz-se *dimatekenu*, *ndonda* ou, ainda, *lunda* (*lundu nyi senga*¹⁶²). Mas, *kutoteka* (queimar) tem laços com 1) *mateka* (primeiro); 2) *dimatekenu* (origem) ou 3) *kuandeka* (começar).

Muito claramente, como em outros casos precedentes, a origem está ligada com o *fogo*, o *calor*. Para dizer *queimada*, kimbundu usa esta expressão: «*kitumba* kia uama» (literalmente *mata* – *kitumba*, acendeu ou pegou fogo). *Kitumba* pega anualmente o fogo, ficando, assim, em convergência com *wâma* (acender). Essa expressão¹⁶³ dá a *kitumba* o sentido de *queimadas*, que, normalmente, é seguido das chuvas¹⁶⁴. Ora, *Tumba* é o nome do ancestral principal, que está ligado com o calor ou fogo. Mas não só. Além dos sentidos fornecidos pelo V. Coelho¹⁶⁵, *Tumba* deriva de 1) *tumba*: semear, plantar, meter ou introduzir na terra (planta ou semente); 2) *nascer*, *formar-se*, *desenvolver* e 3) *assentar*, *pôr apoiando-se* sobre a BASE (*mbetekete*). Como podemos observar, o primeiro ancestral *tumba* está ligado com esta época de queimar-e-semear, época que V. Coelho chama de kixíbu e que outros autores em matéria dos Kôngo deram o nome de Mbângala.

Voltando a kixíbu, V. Coelho informa que é uma época de semear.

¹⁶¹ *Voz igual*, idem, p.175.

¹⁶² Ver o capítulo Kôngo e Cökwe.

¹⁶³ E tanto outro. Durante esse tempo, as mulheres recolhem as lenhas, carvão, «*dixingi*», gafanhotos, etc.

¹⁶⁴ Normalmente, as queimadas causam a dispersão dos animais, como *pacaça*, «*bwiji*», «*dixinji*» (rato subterano), «*ngulungu*», etc.

¹⁶⁵ A tradição informa sobre o *fundador* da sociedade Ndôngo chamado KIMANAWEZE KYA TUMBA A NDALA. *Tumba*, *Tumbu* ou *ditumbu* (plural: *matumbu*) que significa justamente PARENTE, CONHECIDO, ADERENTE, escreve V. Coelho.

Os sinónimos são, de acordo com o *Dicionário Português-Kimbundu-Kikongo* escrito por Maia¹⁶⁶, 1) BEXI; 2) PIXI; 3) PEXI. Portanto, FIXI, variante destes termos, significa ORIGEM na linguagem corrente. Mas não só. KUBÂNGA, o outro nome da estação seca (kixíbu) em Kimbundu, além de Kyângala - também mencionado por V. Coelho -, deriva de *kubângesa* que significa *originar, começar*. Carvoeiro, em Kimbundu, diz-se *Mukua-KUBÂNGA*. Ora, a sua especialidade - *fogueira* - está ligada com o fogo, o que quer dizer que a maioria das palavras ligadas à *origem* tem laços íntimos com o *fogo* ou *calor*.

Ora, o ano Kimbundu parece começar com *kutanu*. Será por esta razão que V. Coelho começa por *Kutanu*? Maia informa que esta palavra exprime a ideia de «rompimento, dilaceração, rebentamento», tal como as chuvas. Essa também é uma pressão que as populações têm, visto que a palavra deriva de: 1) *tánuka*¹⁶⁷: rasgar-se (como o pano), fender-se (como a cana), rebentar (como a câmara-de-ar); 2) *tánuna*: rasgar, fender, estalar, rebentar (sinónimo de *vúla*). Em Kimbundu e até nos Umbundu e no Cökwe, *úla* ou *wúla* significa *ser, estar ou tornar-se desalentado, abatido, desmoralizado, sem actividades ou energia* ou *MORTIÇO*.

Na realidade, *kutanu* é um período SEM ACTIVIDADES. E, neste período, as «inundações obrigam as populações a instalar-se, temporariamente, nas terras altas», escreve V. Coelho. Será por esta razão que, em Kikongo, *mayânda* significa Sul, terras baixas e, ao mesmo tempo, origem, derivando do verbo *yândula* ou *yanduka*: aquecer ou aquecer-se? Pelo menos, V. Coelho faz-nos entender que *Kutánu* é período das chuvas e de rompimento, que precede a normalização ou o verdadeiro (re)COMEÇO (KYÂNGALA deriva também do verbo *kubângesa*). E, logo no COMEÇO, deve-se semear, plantar a semente. Aqui, já estamos no *kixibu*, isto é, estação seca. Porém, neste preciso caso, a estação seca seria o verdadeiro começo na concepção dos Kimbundu no seu código

¹⁶⁶ Mbeji ou Mbexi é o «luar», o mês. Confunde-se com a kimbundulização da palavra «mês» em português. De facto, é necessário um estudo filológico para esclarecer. Nas nossas expedições de Kalandula e Santa Maria, notamos que a palavra *mbexi* é pronunciada por adultos e jovens. O estudo das etimologias indica, portanto, que *mbexi* é substâncias intrínsecas. De forma rigorosa, o dicionário de Maia não se enquadra dentro dos parâmetros linguísticos (ortografia) utilizados nas línguas africanas, fruto consensual de conferências e simpósios de linguistas. De qualquer forma, o dicionário é rico pela sua comparabilidade entre Kikongo e Kimbundu.

¹⁶⁷ Comparação em kikongo:

tánuka : ser rasgado, destruir, usar ou pôr em pedaços variante de *dánuka*

tánuna: rasgar, separar, etc. Sinónimo de *dánuna*

tána: derobar, rasgar; roubar, conquistar, etc.

cosmogónico. Linguisticamente, *kutánu* parece não ter nada a ver com a primeira época do ano, mas com o período que precede o verdadeiro começo, o princípio autêntico. «Semeia-se», «planta-se» logo no período *kixibu* ou *Mbângala*. Ora, semear e plantar relacionam-se com começar. Depois do fim das actividades de «kitumba kya wama» (Mbângala), como presenciamos nas zonas de Kasanda¹⁶⁸, vêm as chuvas que são assimiladas no período de *kutanu* – período sem actividade e de exílio.

Vamos insistir neste autor. Escreve que «alguns marcos da toponímia e da antroponímia, como por exemplo, KALUNGA ou MAZANGA NA LUANDA, encontram justificação nos «mitos» *mais antigos*¹⁶⁹ destes povos, assim como nas ideias que procuram justificar o lugar de PARTIDA, algures em Matâmba, justamente na BAIXA OU no vale (Samba), de onde é originária a linhagem Samba, materializando, assim, uma ideologia dos extremos: o princípio (a Norte) e o fim (a sul) do território, ambos denominados de Samba»¹⁷⁰.

Falar do ponto de PARTIDA deste povo, servindo-se particularmente das narrações recolhidas pelos autores, cria uma grande confusão: uns apoiam Matâmba ou Okânga, enquanto outros pensam à Ganga ou até à Kissama. Aliás, Virgílio Coelho, citando uma das versões de uma região determinada, sublinha esse facto¹⁷¹. Fica, portanto, na opinião do autor, que Norte é início e traduz-se por Mundo dos Vivos, isto é, Samba=Kabàsà. De igual modo, o Sul, sendo o fim, traduz-se por Mundo dos Antepassados, ou seja, Samba=Kakùlù.

Vamos tentar interpretar o pensamento contido nestas palavras. Em princípio, entre o mundo dos Vivos e dos Antepassados, a questão primordial seria qual destes mundos serviu de ponto de PARTIDA? Virgílio Coelho observa «na concepção do seu universo religioso que os Ndôngo falam de um MUNDO DE BAIXO (Bóxi), ou seja, um mundo das trevas, das profundezas, a TERRA DOS MORTOS (Kalûnga). Este mundo é presidido por Kálûngangòmbe, personagem que, segundo alguns informadores, representa o ANTEPASSADO MÍTICO - uma espécie de DEMIURGO»¹⁷².

Todos os Bantu, assim como os Kimbùndù acreditam que a

¹⁶⁸ Santa Maria, na província (angolana) de Malanje.

¹⁶⁹ Sublinhado por nós.

¹⁷⁰ Coelho V., «Implicações socio-económicos e religiosos numa comunidade Kimbùndù» in *Dinâmicas multiculturais, novas faces, outros olhares*, 7, Instituto de Ciências Sociais, Lisboa, 1996, 476.

¹⁷¹ Cf. *Fontes e Estudos*, n.º 4-5, 1998-1999. Conferir as versões que cita o Padre metodista a respeito de Mpûngu'a Ndôngo, uma montanha gemenal.

¹⁷² In *Dinâmicas multiculturais...*, p.471.

vida teve origem num ancestral comum¹⁷³. Nessa lógica, Kakùlù seria o começo. Eis a razão pela qual Virgílio Coelho, um dos especialistas que tem escrito bastante sobre este grupo etnolinguístico em referência, fala de Kalungangombe¹⁷⁴, antepassado mítico, cujo mundo que preside é Bòxi, em Kimbundu, isto é, o mundo de baixo, a terra dos mortos (Kalunga). Todavia, entre Kabàsà=Sàmà (o mundo dos Vivos) e Kakùlù=Samba (o mundo dos Mortos), e nessa ordem de ideias, KAKULU não significa somente em BAIXO, mas também traduz-se por começo ou lugar de partida. O mesmo sentido que leva SAMBA, nome do filho mais velho, verifica-se também como teónimo no sentido em que Deus é o primogénito de todos. O termo tem, entre outras, esta forma verbal que deriva de sàmà: marcar os caminhos, começar uma obra, iniciar, abrir a pista ou fundar os primeiros pilares. Nos ritos de nascimento e, especialmente dos gémeos, os Kimbundu cantam que os recém-nascidos provêm dos Antepassados ou de Deus (Kalunga) do mar. Em breve, os Bantu pensam, inumanamente, que os recém-nascidos vêm dos antepassados (já mortos)¹⁷⁵, do princípio ou ainda da semente da vida.

Como podemos ver, existe uma ligação entre BAIXO e ORIGEM nos Kimbundu como nos Kongo que falam de MAYANDA. E, relativo a *boxi* Kimbundu, os Kongo utilizam *mbozi* para significar mundo inferior ou ainda o mundo de baixo. Deriva do verbo *vozula* que significa, citando Laman, «glisser au travers une crevasse au fond d'un trou»¹⁷⁶. Nos Vili do Norte da foz de Mwânza¹⁷⁷, Yâka, Sûku e de outras populações de Kwângu, por exemplo, o termo é usado especialmente para os *mortos* que, ao morrer *vão para fundo das terras*, para o fundo da floresta ou Kalûnga, fundo

¹⁷³ Pode ler-se os autores que têm falado sobre as religiões de África Negra, tais como Baumann, Estermann, Hubert Deschamps, Denise Paulme (se bem que de maneira superficial), Werlesse, E. Dammann, etc. Existe um Deus único mas conceptualizado em duas potências: Deus celeste e Deus terrestre, tal como pensam os Zûlu, Swâna, Xhosa, etc.

¹⁷⁴ Nesta palavra, encontramos Kalûnga, um dos nomes-títulos de Deus. Está presente, também, Ngômbe, um outro nome-título do mesmo Deus. Ambos têm os sentidos de Mundo-dos-Mortos, o mar (*domínio* de Deus, na concepção Kimbundu ou melhor Bantu). Ngômbe encontra-se em Umbundu e outros falares do Sul, como nome de Deus criador.

¹⁷⁵ ALTUNA R.R.A., *Cultura tradicional Bantu*, Cooperação Portuguesa em Angola, Luanda, 1993. Conferir os ritos de nascimento e outros ritos; MUJYNYA E.N., *L'homme dans l'univers des Bantu*, Presses de l'Université National du Zaïre, Lubumbashi, 1972; Heusch de L., *Mythes et rites bantous. Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, Gallimard, Paris, 1972, 331pp. Aconsehamos a leitura desta obra que explica melhor o pensamento Bantu através os ritos e lendas (mitos na linguagem do autor); por fim, podemos ler V. Coelho no seu artigo publicado na *Revista Sonangol* e ver as canções que o autor reproduz.

¹⁷⁶ *Kikôngo -Français*, p.1078.

¹⁷⁷ Rio Congo, também, chamado Zaire por Diogo Cão. Mas, na realidade, esse rio chama-se *Mwânza* ou, genericamente, *Nzâdi'a Mwânza*.

do mar. Consoante nos foi informado desde a infância, essa passagem é somente para aqueles que, enquanto vivos, eram bons, mas erravam. Mas, eles vão descansar em paz. Aliás, *na vozila* traduz-se por *tranquilidade* ou, simplesmente, *lugar de paz* ou *sítio de harmonia*.

Passamos a outra afirmação fornecida por V. Coelho: «O ano ritual está ligado à estação seca (Kixibu) que, como vimos, começa, aproximadamente, em Maio e se prolonga até finais do mês de Setembro»¹⁷⁸

Assim, homenageia-se os antepassados durante *kixibu* ou *Mbângala*, justamente no princípio do ano. Semanticamente, não só esse facto está ligado ao começo, mas também *Kubânga* está relacionado com as actividades do começo/plantar.

Em resumo, as palavras que estão ligadas às origens são:

Tumba: *primo*, a palavra deriva dos verbos ligados a plantar, semear; e *secundo* de nascer; e *tercio* para dizer queimar usa-se *kitumba*, algo queimado;

Lûnda: (já tratámo-lo com os Còkwe) está ligada com a origem, fogo, calor, Sul;

TEKE: como raiz das palavras ligadas à origem (*dimatekenu*), aos verbos começar (*kuandeka*), queimar (*kutoteka*) e substantivo (*mateka*);

Kubânga: nome da estação seca, *kubângesa*: originar, começar, homem da fogueira, ou carvoeiro (*muaku-kubânga*);

Terras baixas: é lógico que *começamos sempre de baixo* e depois *subimos (para acima)*. Não somente as terras baixas são reocupadas no período normal de semear, mas também são consideradas como BASE.

A origem dos Kôngo está ligada às palavras Sul-Calor (estação seca), semear (final da estação seca). Aliás, *mbângala* (dos Kôngo) e *kubânga* (dos Kimbundu) têm a mesmas raízes, entre as quais *kubângesa* (Kimbundu).

Não é somente curioso ver o ritual dos Ancestrais iniciar em estação

¹⁷⁸ Ibidem, p.470.

seca, mas também certas orações reforçam a hipótese de que os Ancestrais vêm realmente de Mbângala¹⁷⁹, sinónimo de Kânga, ou melhor, di-kânga que significa «o lugar mais profundo¹⁸⁰, mais distante, mais longínquo, onde se encontram os «génios» *ituta*¹⁸¹, sinónimo de *mbôzi* (*boxi* Kimbundu), o mundo dos *bi-simbi* (espíritos santos), de Kalûnga (Deus), da Providência (Sûku), etc.

I.6. Casamento, Nome e Deus como Vestígios das Origens

I.6.1. O Casamento

I.6.1. a) Princípio da família: O Casamento

O Princípio da família, isto é, o casamento, tem uma correspondência abundante. Esta união de homem e mulher, antes de mais legal, com o único objectivo de construir uma família, tem várias apelações, consoante os casos e circunstâncias, como por exemplo entre os primos cruzados, entre cunhado e cunhada, etc.

Em Umbundu, Còkwe, Nyaneka-Nkumbe, Kôngo e Kimbundu, o acto de casar está ligado à *casa*. O homem nunca estará pronto para se casar sem ter primeiramente a sua *casa*, um *lar*. Este lar ou casa é constantemente oferecido (garantido) pelo membro da família (pai, tio, avô, etc). Em Umbundu e Kimbundu, *onjo* e *inzo* significa casa. *Nzo* é a forma Kôngo que significa morada, onde se vive, uma casa normal para não confundir com palácio, por exemplo. ONJO, INZO ou NZO é, em princípio, uma casa e esta localiza-se dentro de um quintal, ou numa concessão. O quintal é HÛMBU, em Umbundu, e WÛMBU, em Kikôngo. Nyaneka, portanto, utiliza EUMBU para casa, e na mesma língua, OHOMBO¹⁸², quer directamente dizer *casamento*.

Em Nyaneka, temos vários termos que designam casa, como OPATA (*dibata*= aldeia em Kimbundu; *vata* = aldeia em Kikôngo); ONKHANDYO (*kanda* = grande família em Kikôngo; *ndyo*, *nzo* em Umbundu, Kikôngo e

¹⁷⁹ V. Coelho cita uma das preces.

«Os ítuta somos nós mesmos! [...]

«Aiwé nossos grandes chefes,

«Nossos tios que nos esquecemos,

«Nosso MBANGALA [que] já morreu! [...] «Implicações socio-económica...»

¹⁸⁰ O sentido é *abismo*, *alicerces de um poço*, mas também *assento*, *sede*, etc.

¹⁸¹ Cf Virgílio Coelho sobre Kyânda, ou qualquer um dos seus artigos, visto que se consagra, desde há mais de vinte anos, à antropologia religiosa dos Kimbundu.

¹⁸² Aqui o tem o valor fonético de *u*, salvo o primeiro.

Kimbundu) e NGANDA (*ngânda* = lugar público, principal em Kikôngo, Cokwe, etc). Mais correctamente, diz-se EUMBO para designar CASA em Nyaneka: *mwene weumbo* (dono da casa), por exemplo. Apesar de entrever a raiz «NDYO» que é, sem dúvida, variante bantu de NZO e INJO, a palavra ONKANDYO não significa uma simples casa. Pelo contrário, designa uma concessão, o quintal, tal como podemos ver nesta frase «*va nkhandyo o vita, Veumbo ovifwanga*»: os da HABITAÇÃO são gente que fazem a guerra, os da CASA são salteadores, citado pelo autor do Dicionário Nyaneka-Português. Claro, ONKHANDYO, em Nyaneka, é uma concessão, habitação, grande quintal onde há coexistência de várias CASAS. Em Umbundu, chama-se HUMBO e, em Kikôngo, WUMBU. De igual modo, temos ONGANDA (casa) em Nyaneka-Nkumbe que em Umbundu, Kikôngo, Kimbundu e Cókwe se traduz por concessão, corte, lar público, praça principal. Portanto, na mesma língua, a casa de Deus diz-se ONDYWO YA HUKU.

É prova que numa certa idade, ONDYWO significava CASA. Mais tarde, a religião cristã (católica ou protestante) institucionalizou a igreja que designava uma *grande casa*, onde todos iam rezar vindo de *várias casas e de moradias diferentes*. Entrevê-se que ONDYWO HUKU contem a ideia de CASA porque é só uma e grande. Ora, aqueles que a frequentam são originários de várias casas, de onde originou a ideia de grande concessão, quintal. Contudo, neste caso, ONDYWO leva consigo um duplo sentido, *arcaico e recente*. Em Nyaneka-Nkumbe, o «sebe que cerca uma casa chama-se ONGUMBU» (de *umbu*) ou ONGANDA. Mas o «aposamento de uma casa qualquer» é ONDYWO. Isto prova que, numa certa idade, a casa era chamada NDYWO, variante de *ínjo, ínzo e nzo* em Umbundu, Kimbundu, Kikôngo e Cókwe.

1.6.1. b) O Pedido

O casamento entre os Cokwe, Kimbundu, Kôngo, Umbundu, Nyaneka e Nkumbi é um processo que leva um certo tempo. Começa pelo *pedido*, pelo *sacrifício gentilico* ou ainda pela *apresentação*. Quem faz o pedido? Como isto se faz? Quem está implicado? Vamos tentar responder a estas perguntas de acordo com o vocabulário de cada grupo etnolinguístico acima enumerado. Essas são respostas que ajudar-nos-ão entender, mais uma vez, as origens do Kôngo disseminadas em usos Umbundu, Kimbundu, Nyaneka e Cokwe.

Geralmente, a família do rapaz dá o primeiro passo, isto é, pede a rapariga em casamento. As palavras confirmam que o rapaz PEDE a rapariga em casamento e, assim, a rapariga É PEDIDA em casamento. Em contrapartida, ela não pode PEDIR o rapaz em casamento.

Nyaneka e Nkumbi têm LOMBA; Kôngo: LÔMBA; Kimbûndu: LOMBA, Còkwe: LOMBA, SOMBOLA e Umbûndu: LÔMBA ou SÔMBOLA.

Esses verbos significam PEDIR (kikôngo, Kimbûndu) ou, mais precisamente, PEDIR EM CASAMENTO (Umbûndu, Nyaneka Còkwe e Kimbûndu). Em Nyaneka e Umbûndu, o homem «LOMBA» (pede) a mulher em casamento, mas jamais pode «LOMBWA» (ser pedido) em casamento. Este verbo não é possível para os rapazes, o que mostra e atesta uma certa «proeminência unilateral» da parte do rapaz (homem) e da sua família. Aliás, existe, por isso, um termo específico usado somente para a rapariga pedida em casamento: Em Nyaneka, «ONDOMBWA» (derivado do verbo lombwa) ou ainda «OMUI-LULWA»; Em Kôngo, «NDUMBA», isto é, rapariga pronta a ser pedida, moça com idade de se casar.

Entre Nyaneka e Nkumbi, o casamento realiza-se de uma forma que instiga os etnógrafos ou sociólogos a pensarem que, em certa medida, *a mulher pode também pedir o homem ao casamento*. Pois têm por suporte nesta hipótese o facto de *após o casamento, quem pede ao casamento deve no fim entregar um símbolo (boi)*. Ora, as noivas, assim como os noivos, são obrigadas a fazê-lo também. Em princípio, isto não implica que ambas as partes possam pedir em casamento. Quando o homem entrega o seu símbolo, a palavra própria usada é «TONA». Isto é entregar o símbolo. Mas quando a família da mulher o recebe (e sobretudo no pensar dos Nkumbe é a forma conveniente e frequente em uso) usa o termo OMONTHUNYA. O termo deriva de *thunya*, ou melhor, *thunwa*, reflexivo.

Contrariamente ao pensamento desta classe de etnógrafos e sociólogos, a mulher não pode de maneira alguma pedir o homem em casamento. De facto, os verbos «thuna» e «thunywa» atestam isso: diz-se «thuna» quando o «homem vai entregar o símbolo à família da mulher depois do casamento». Isto significa «começar o pedido com um símbolo». Além deste termo, esta instituição oferece outro para designar o «presente de estilo para o pedido de casamento»: OTYILOMBO. Mas não OTYILOMBWA! Assinalamos que TONWA é usado quando a família da mulher *reclama* ou ainda *obrigam o homem a entregar* os bois (como símbolo) depois de casamento, ou seja, «consentir (*concluir*) o casamento». Pois bem, tanto THUNWA (tonwa) como LOMBWA são verbos reflexivos de THUNA (tona) e LOMBA (sombola), o que confirma, uma vez mais, que a mulher não pode pedir o homem em casamento, mas o contrário é possível.

Não sendo exclusivamente Nyaneka, abraçamos este facto para

confirmar o caso dos Umbundu. OLOHWELA ou OVALA significam *casamento e união de homem e mulher*. Aí, enrolam-se muitos termos para o casamento:

kwela: unir-se por casamento; kwelula: casar-se mais do que uma vez; kwela utiku: casar sem cerimónias; kwela okulubaka: casar sem a idade requerida; kwelisa: ligar em casamento;
 lemuka: unir-se através do casamento;
 sokala: casar-se (kimbundu?);
 tulunha: unir-se por casamento;
 pisa uvala: fazer o casamento;
 litokeka v'olohwela: unir-se por casamento.

Numa primeira observação, OLOHWELA deriva do verbo *kwela*, portanto UVALA não deriva de nenhuma palavra ligado ao acto de casar ou unir. Significa, para já, *casamento*, união, eis o porquê de termos de empregar o termo PISA (realizar), sinónimo de LITOKIKA (v'olohwela). O sentido é formar o berço da sociedade que é a família (aqui *uvala* é origem do lar).

Em princípio, a palavra OLOHWELA significa casamento, como união legal para CONSTITUIR UMA FAMÍLIA. Neste caso, o verbo que deriva desta «união legal» é *kwela*, pois implica a ideia de casa ou morada (ONJO), onde vão viver os recém-casados, o que compromete toda a sociedade consoante a trama semântica que vimos atrás.

A expressão KWÊLA UTIKU (casar sem cerimónias usuais) faz acreditar que esta união de duas pessoas de diferentes famílias deve acompanhar uma cerimónia.

Quando dizemos UMINGANJO, isto significa o casamento entre cunhada e cunhado depois da morte do irmão. A palavra «Njo» explica que esta união não salta os muros de NJO, ou seja, do quintal, da habitação, do quintalão. Todavia, deparamo-nos com uma curiosidade: porquê somente a morte do irmão faz intervir o cunhado mais novo (irmão do falecido) casar com a cunhada e a morte da irmã não implica que o viúvo case com a irmã da defunta? Seria outra prova de que apenas os homens podiam casar as mulheres e não o contrário.

Entre os Umbundu, o casamento é, antes de mais, um processo marcado por cerimónias. Isto acontece, porque pedir em casamento é LOMBA ou SOMBOLA, o que significa pedir a, isto é, solicitar outra pessoa, outra família. Ora, «ligar em casamento» é KWELA ou KWELISA.

No momento em que a primeira palavra faz entrever o engajamento de uma pessoa com a sua família (pedir), a segunda (ligar) ilustra que, desta vez, o acto se torna um assunto de todos (público) com o objectivo de juntar duas pessoas, duas famílias.

Os termos mudam em cada caso. «OBRIGAR O SEDUTOR A CASAR COM A SEDUZIDA» diz-se *vuvumbila*, ou seja, o sedutor recusa pedir em casamento a mulher que engravidou e, por conseguinte, a família da mulher atira-lhe à mesma. A expressão correcta é *vuvumbilwa ou vuvumbwilai e quando o homem recebe a sua «seduzida»*, utiliza-se *vuvumbila*. Isto mostra ainda que sempre foi o rapaz o primeiro a dar o passo, a este respeito.

Portanto, cada vez que o homem aceita entregar dignamente os artigos (dote) que a família da mulher «obrigar», o substantivo *kwêla* presencia. O facto de casar várias vezes «KWELULULA» obriga a cerimónias específicas, desde que não rompa com a normalidade dado que os seus filhos vão ter relação de consanguinidade entre mais de duas famílias. Também *kwêla* presencia. É o mesmo caso de um homem idoso quando pretende casar, KWELA OKULUMBAKA (implica as cerimónias). *Kwêla* presencia como nos outros casos. A expressão sugere uma união normal *acima* ou *ao lado* de uma outra união entre 1) duas pessoas de famílias diferentes 2) entre duas pessoas de gerações diferentes. De facto, a palavra «Kwêla», que é *unir* naturalmente ou *juntar* normalmente, implica cerimónias. E estas são especificadas pela aposição: *lula, okulumbaka*, etc. O contrário é *Silula* (não casar).

De modo idêntico, o casamento entre os Kongo começa pela família do rapaz. Na primeira etapa, o rapaz envia o seu símbolo de noivado, *kidimbu*, símbolo de pedido. Geralmente, é a mãe do rapaz ou a sua tia paterna que leva este símbolo de pedido. Se for aceite, uma longa lista de cerimónias se estabelece: *n'land'e kidimbu* (seguir o pedido). Os Umbundu dizem *okavetapito*; *mbondekel'e kidimbu* (molhar o pedido com malavu), etc. Esse casamento denomina-se *ma-longo* e o acto de casar é *kwêla*.

1.6.1. c) O Casamento como traço Imigratório

A casa sempre foi o núcleo de toda a sociedade humana. Portanto, o casamento, como ensinam as palavras aqui analisadas, obriga o rapaz a planificar o lar onde viver com a sua futura esposa. Entre os Kimbundu, Cökwe, Kongo, Nyaneka e os Umbundu, as palavras próprias para dizer *casa* (*inzo, nzo, onkhandyo, humbu, ngânda*, etc) indicam que o princípio da família REQUER ANTES DE MAIS UM LUGAR, UM LAR BEM SEGURO.

Uma vez assegurado o lar, pode-se achar a noiva que, para adquiri-la, deve obrigatoriamente entregar o *dote*, isto é, uma série de cerimónias.

Na verdade, o casamento é uma instituição não somente antiga, mas também acompanhou as migrações de povos, sobretudo quando duas pessoas de diferentes povos se devem casar. E, sendo o casamento um acto simbólico ou *uma dimensão precária* da migração, é evidente que a palavra seja, por conseguinte, portador de *histórias das migrações*, e conquista de terras já ocupadas pelos outros povos. Eis a razão pela qual o casamento é uma questão de cerimónias – *kwela*, ele quer um casamento normal, um casamento especial. Contudo, essa união não se realiza de um só golpe, uma vez que leva tempo. Muitas vezes, nos Kongo, Còkwe e, sobretudo, nos Umbundu, os pais faziam casar seus filhos antes de eles nascerem. Isto significa O LUGAR SEGURO que põe em evidência as cerimónias quando os protagonistas (os noivos) ainda não existem, sendo meros projectos. Jan Vansina escreveu que Lûnda significa AMIZADE, porque dois povos diferentes faziam – depois de tantos anos de batalhas com ou sem vitórias – pacto e tornavam-se um só povo, tal seria o caso dos Lunda, se lermos a história a partir das palavras.

Em princípio, o facto ou o acto de fundar de um país, quer seja mediante a ocupação pacífica de um espaço vazio, quer seja através da conquista de terras já habitadas, relaciona-se com o casamento. Quando um povo ocupava uma terra (nos Còkwe, Kimbundu, Kongo, Umbundu), a primeira coisa era *administrar os cultos dos antepassados* destas terras com os novos imigrantes, porquanto o acto legitimava os ocupantes e facilitava as uniões. Isto era o *casamento* entre os *conquistadores* e os *espíritos ancestrais da terra ocupada*. Ora, quando encontrava um povo já implantado, além dos pactos de amizades, a realização das cerimónias entre os conquistadores e os espíritos presididas pelos chefes de terras (do povo conquistado), foi sempre um dos primeiros actos a cumprir. Isto significa *unir* os recém-chegados com os espíritos das terras. Neste último caso, foi sempre a preocupação dos conquistadores passar pelas cerimónias a fim de evitar doenças e outras calamidades que pudessem enviar os espíritos autóctones.

Parafraseando esse ponto, fazemos intervir Virgílio Coelho que traz mais luz a respeito daquilo que afirmámos mais atrás:

«É sabido que as fronteiras de um país ou de um Estado são, geralmente, demarcadas por elementos que são afeitos à natureza (rio, lagos ou lagoas, montanhas, florestas, etc.). Mas há casos em que as marcas dessas fronteiras se estabelecem pela produção de discursos elaborados por

outros povos que vivem em espaços limítrofes ou contíguos ao território em questão ou então pela produção da informação por outros povos vindos do exterior, como é o caso, dos conquistadores portugueses.»

«No vocabulário produzido pelos *túmùndòngò*», continua o autor, «há, pelo menos, uma palavra que inicialmente serviu para designar a unidade dos distintos grupos de imigrantes que se viriam fixar na região da Mâtambà e que, mais tarde, formaram as primeiras linhagens fundadoras, sob o mando do Ngòlà à Mùsùdi, do “reino do Ndòngò”. Essa palavra é o designativo *tùmbà*, *tùmbù* ou *ditùmbù* (plural: *matùmbui*) que significa, justamente, parente, conhecido, aderente”. O seu verdadeiro significado pode ser apreendido a partir do nome composto *Kímànàwèzè* (ou *Kímànàwèzè*) *kya Tùmbà à Ndàlà*, que significa *dignitário que une os seus parentes, os conhecidos e os aderentes* e, ainda, *amigo do amigo*, constituindo, assim, o *princípio da unidade linhageira* e, sobretudo, um modelo de conduta e um modelo cultural»¹⁸³.

Este «*Kímànàwèzè kya Tùmbà à Ndàlà* foi o primeiro ocupante das terras que se situam entre-os-rios *Wàmbà* e *Lúkàlà*. Essa personagem, com o poder de “deus sobre a terra” (*Màwèzè* ou *Nàwèzè*), detentor do título *Tùmbà à Ndàlà* e que tinha por função estabelecer as relações de amizade e de convivência entre os homens (os primeiros grupos a ocupar a terra) e os “génios” ou “deuses” tutelares da natureza, visando contribuir e garantir a harmonia e sobrevivência de ambos os mundos, é um sacerdote (*Kílàmbà*, plural: *Ílàmbà*) com esses dons especiais»¹⁸⁴.

1.6.1. d) Paralelismos entre Conquistador e o Pedinte

Geralmente, é a família do rapaz que se interessa pela tal rapariga e envia um símbolo para servir de PEDIDO. Nos Nyaneka, por exemplo, tanto a família do rapaz como a da rapariga entregam um símbolo que consiste num boi. Nos Kôngo, o símbolo é o primeiro vestido da noiva. Caso aceite, então será sempre respondido pelo outro símbolo, isto é, duas galinhas (geralmente, fêmea e macho). Este animal simboliza o início do dia e início da nova realidade. Em princípio, esta troca faz-se entre indivíduos singulares e não entre toda família. O que significa que entre dois povos que pretendem viver juntos, a conversa inicial realiza-se entre

¹⁸³ Coelho V., «Em busca de Kábàsà: uma tentativa de explicação da estrutura político-administrativa do “Reino de Ndòngò”», in *Estudos Afro-Asiáticos*, CEEA da Universidade Cândido Mendes, Rio de Janeiro, Dezembro, 1997, p.137.

¹⁸⁴ Coelho V., idem, p.141.

os *embaixadores* ou *diplomatas*. Caso cheguem a um consenso, inicia-se o começo das cerimónias a fim de juntar, realmente, o *povo*. Deste modo, fazem assim acreditar as palavras aqui analisadas.

Como já vimos, a família do rapaz é o primeiro a cumprir este acto. Em Kikôngo, o rapaz ou homem, que é competente para se casar, chama-se TOKO ou, mais precisamente, YAKALA (mwâna Yakala). A rapariga, que já está pronta para ser casada, é NDUMBA (literalmente, rapariga pronta a ser pedida?). Começemos com este simples facto. Na sociedade Bantu, para a passagem de menino (mwâna) para rapaz (yakala) ou de menina (mwâna) para rapariga (ndumba) é necessário um rito de passagem. No homem é a circuncisão e na mulher é a incisão ou, simplesmente, no caso dos Kôngo, uma prova da virgindade da moça. Esta, também, era repetida no casamento. Se o homem descobrisse que a sua noiva não era virgem, resultava sempre em multas e, muitas vezes, era o caminho de «anular» o casamento¹⁸⁵. Razão pela qual, numa certa época, a família da rapariga, era obrigada a substituir pela irmã como a segunda mulher, isto é, para não quebrar este laço, esta união. Se o marido morrer, a sua família é obrigada a substituir o irmão ou primo uterino casula. Assim, o casamento é *eterno*, partindo do homem, aquele que casa. No caso de infertilidade, é a mesma coisa: substituição do irmão ou primo uterino.

Alguns dos Cômwe antigos pagavam *dote* apenas depois da morte de um dos cônjuges. Ao se apresentar na família da noiva é simplesmente obrigatório assumir a relação integrando um *símbolo*. Somente depois da morte (de um dos cônjuges) é que se deve pagar o *dote* pela simples razão que o mesmo não pode ser devolvido. Algumas versões dizem que, no casamento de Ruej, Cibind Irung não teria pago o *dote*, mas honrou a relação dando uma lança. Os seus filhos teriam pago o *dote* aos tios maternos.

Mas porque é que a família do rapaz é a primeira a dar o primeiro

¹⁸⁵ Assinalamos, também, um caso muito excepcional que encontramos entre os grupos de Cabinda, Ba-Nsûnde, Ba-Vili, Ba-Hângana, etc., de diferentes localidades da região. Nestas zonas do Kôngo, encontramos uma etapa em que as raparigas devem, depois da iniciação, ter um velhote da linhagem do pai como o seu iniciador na vida sexual. Este «pai», assim chamado porque pertence à família (linhagem materna) do seu pai, deve provar a virgindade da sua «filha», caso contrário, resulta num grande «mambu», isto é, problemas litigiosos. A rapariga não-virgem antes do tempo é tida como uma ameaça de calamidades na sociedade, pois deve consultar-se um *Ngâng'a Ngômbo* ou, geralmente, *Ngâng'a Nkisi*, para pedir perdão aos Ancestrais furiosos. A semelhança é que a multa que a família da noiva paga depois de o noivo descobrir que não era virgem (no caso de outras famílias Kôngo) relaciona-se com a multa que alguns grupos de Cabinda exigem para a linhagem materna que educou a sua filha.

passo do casamento?

Numa primeira observação, quando se fala do pedido, isso implica dois «quocientes», duas realidades em relação ao objectivo, quer dizer, o requerente e a coisa requerida. Aqui, o homem é o requerente e a requerida é a mulher. Mas porque não o contrário? Rapariga pronta a ser pedida chama-se NDOMBWA (Nyaneka) ou NDUMBA (Kôngo). E o homem pronto a casar-se é YAKALA ou TOKO (adolescente, donzel ou donzela), isto é, somente a mulher (espaço) é pedida (ocupado) e o contrário seria anormal (espaço pedir povo¹⁸⁶).

Mas como vamos ver nos próximos capítulos deste trabalho, Bayâka eram os conquistadores das terras. Quem faz a conquista sente-se obrigado a proceder à paz, logo solicita um culto dos ancestrais com os espíritos locais, ou seja, fazer casamento entre os espíritos locais e os recém-chegados. Como no casamento, a mulher é valorizada numa determinada variedade de coisas a entregar ou símbolos a que chamamos dote. Deste modo, a conquista finda e os conquistadores ou invasores, também, entregam ofertas aos espíritos locais.

É nesse sentido que o casamento arrosta nele todos os elementos da conquista de um povo por outro povo. O casamento é a *dimensão precária* ou inicial da conquista ou ocupação de uma terra, como se fazia nas migrações (durante e, provavelmente, depois da fundação do Kôngo).

1.6.2. O Nome

Quando um Umbundu pergunta: «onduku yove?» (como te chamas?) está a dar o seu nome de nascimento. A questão traduz-se literalmente por *foi-te imposto que nome?* «Ondûku», do verbo *nduluka*, significa dar o nome ou impôr o nome a alguém. Em Nyaneka, acontece a mesma coisa. Aliás, neste grupo etnolinguístico, o nome corrente que uma pessoa leva diz-se constantemente *enyina*, *elinya*, *elinha* ou *onduku* (ondûku yelye: qual é o teu nome?), mas o primeiro, *enyina* ou *elinya*, explicita a sua ascendência, dependendo da forma como é colocada a questão.

Em Nyaneka dar o nome é «*lûka enyina*», em Umbundu é «*lûka*» ou «*ndûlûka*». Em Kikôngo, temos «*kulûka*» que, também, significa dar nome de alguém ao recém-nascido ou, simplesmente, a uma pessoa.

¹⁸⁶ Assim, torna-se um contra-senso no entender da cosmogonia Kôngo. O espaço é sagrado, domínio dos espíritos. E, por conseguinte, devem o povo precisá-lo e não o contrário. Por essa razão, uma vez realizada a ocupação, os ocupantes devem pagar *dote* a fim de legitimar a sua demanda.

«*Lúkulu*» é a variante Umbundu. «*Enyina*» marca o tempo, a época, o grau de parentesco e a geração nos Nyaneka. «*Nkumbu*» kikongo, além de significar tudo isso, pode vir a ser o sobrenome, a alcunha, a assinatura ou ainda o título. Quando apetece a um Nyaneka identificar-se perante outras pessoas e, muitas vezes, nas regiões distantes, o termo concreto utilizado é «*litumbula*¹⁸⁷ *enyina*», isto é, «dizer o seu próprio nome, a sua ascendência, a sua origem.»

Umbundu «*onduku*» deriva de *nduluka, luka* (dar o nome). Ora, o título em Umbundu é «*otchitúkulo*» que deriva de *túkula* (de *túka*): nomear a um cargo; *elinya* ou *enyina* Nyaneka vem de *yinya* ou *lin(h)a*, isto é, ter relação com; e «*nkumbu*» Kongo vem de *kumba*: dar a conhecer de todos, ser conhecido universalmente, em todos os sítios. Mas, o nome é o bilhete de identidade para o indivíduo que em todos os sítios em que se pode encontrar será reconhecido como cidadão. No entanto, em Nyaneka, identificar-se perante os outros diz-se «*litumbula*». É de notar que a raiz deste termo está presente em Umbundu, Kikongo, Cókwe e Kimbundu. Umbundu tem *tumila* para *empregar*. A mesma raiz com *tuma* (*tumila* = *tumba*): designar alguém, ordenar alguém a fazer algo, ou dizer algo; também, em Nyaneka, «*litumbula*» é, em princípio, a resposta a uma pergunta, a uma obrigação que lhe foi imposta ou concedida anteriormente. Eis porque *litumbula*, em Nyaneka, significa «ser instigado a fazer algo», cuja variante Umbundu reduz-se a TUMA: indicar alguém as linhas a seguir; ou TUMISA: instigar a fazer. Em kikongo, temos TUMA, forma comprimida de TUMBA: ordenar, designar alguém, TUM(B)ISA: excitar, instigar; TUM(B)UNUNA: notificar em resposta. Também TUMBA: fazer ordenação, promover, instalar ou vestir alguém de um emprego, da dignidade, coroar, elixir, etc. Morfologicamente, *tumila* teria dado origem a *tumba* consoante a tradição da metamorfose dos fonemas¹⁸⁸.

Como podemos julgar de uma forma simples, o nome na sociedade angolana é princípio de um indivíduo, explicando quem é o indivíduo. Servir-lhe-á de bilhete de identidade em todos sítios a fim de certificar a sua cidadania.

1.6.2. a) O Nome como traço das Origens

Vimos antes que Nyaneka tem *lina*, *enyina* ou *elinya* como nome a fim de designar a sua ascendência. Utilizam, também, *tukulo*, se bem

¹⁸⁷ Dentro do termo, encontramos *tumba*. Como já vimos com os Kimbundu, está ligado à origem, queimadas, ou melhor, a Mbângala.

¹⁸⁸ O grupo sufixante *ila* corresponde a *ba* quando se nasaliza.

que é um termo vizinho dos Umbundu: *ocitukulo*. Nesta correspondência retemos *etuku* (Umbundu), *onthuku* (Nyaneka) como não apenas apelação de alguém, mas também *causa, fonte, sua ascendência*. Outros sinónimos são *ekumbi, ehumbi, ekhumbi* ligados ao Sol, país-de-grande-calores (?). Kimbundu e Kikôngo têm *tuka* que significa: vir, originar de, tirar a sua origem de, etc. É curioso ver Nyaneka *lina ou elinya (enyina, elinya, etc)* que deriva de «yina» ou «lina» (linha). Esta palavra não só significa «ter relação com», como também a mesma pronúncia significa cozinhar, calcinar, que é sinónimo de *pisa*. Este último, como vimos em Umbundu, *pisa ovala* designa *fazer ou cozer ou calcinar o casamento*. De facto, «ethuku» e «ekumbi» não só significam origem, ascendência (nome), mas também 1) o calor ou luz que o sol trouxe durante o dia, como a nostalgia ou a recordação, enquanto a noite todos estão reunidos à volta do fogo; 2) simplesmente, o sol.

A respeito de Kimbündu, falamos de TUMBA, termo ligado 1) «às origens do povo»; 2) à actividade durante a estação seca; 3) plantar, semear, etc., que é sinónimo de PIXI (mesma raiz que *pisa* Umbundu) e de Kubânga que significa «estação seca». Ora, como vimos, o termo *pisa* quer dizer¹⁸⁹ não somente *origem*, mas também *cozer*. *Kubanga* (nome de estação seca em Kimbundu) vem do verbo *kubangêsa*: começar, em kimbundu, mas também *calcinhar*. As mesmas palavras em kikôngo (tumba, Kubânga¹⁹⁰), como já vimos, estão ligadas não só ao nome, mas também à origem, princípio relacionado ao calor, ao sol, ao fogo, a fogueira, etc.

1.6.3. Deus como traço das Origens

Sem sombra de dúvida, Deus personaliza a origem entre os Bantu. Vamos, simplesmente, tentar ver no vocabulário produzido pelos Kongo, inclusive também os «povos» com quem tem afinidades (Ovimbundu, Nyaneka, Cokwe), a correspondência que há na semântica.

Nyaneka tem oito grupos:

- 1) *Huku, Suku*;
- 2) *Kalunga*;
- 3) *Ndyambi, Panga Ndyambi*;
- 4) *Ekhumbi, Matyisa-Kumbi*;

¹⁸⁹ Ou participa na formação das expressões directa ou indirectamente ligadas as *origens*.

¹⁹⁰ No sentido de começar (sentido kimbundu), podemos servir da raiz *kumba*, no qual deriva *nkumbu*, nome (*kumbesa*): *causar, principiar, originar*. Através desse sentido, mostra o que os Kongo pensam de NKUMB'A WUNGUDI: origem de todos, como reza a Tradição.

- 5) *Omukulami, Nthulame;*
- 6) *Hamanene, Kamana;*
- 7) *Vile-Vile, Muvile-Vile, Munen-Vile, Muvili wavilo*¹⁹¹;
- 8) *Mphangele, Mphangaile.*

Umbûndu tem seis grupos:

- 1) *Chime;*
- 2) *Ngala, Ngala Njambi;*
- 3) *Suku*¹⁹², *Thuku;*
- 4) *Kalunga;*
- 5) *Omalomata;*
- 6) *Ongombe*¹⁹³.

Começamos por dizer que Hûku ou Sûku derivam de *hûku* ou *onthûku*: causa, fonte, origem de um problema. Aliás, nos Umbûndu (vizinhos dos Nyaneka) *esûku* ou *ehûku* significa «germe», «embrião» ou «ovário da planta». Isto é a origem, o princípio e o começo. Muito curioso ainda é de *ekhumbi* ou *Mutyisa-Kumbi*¹⁹⁴ ser o nome de Deus e que, ao mesmo tempo, significa sol, origem de calor. Mphangele ou Mphangaile vem confirmar isto: em kikôngo, a expressão *kuna Mbângala* ou *kuna Mpângala* significa *há muito tempo*, além de designar o nome (topónimo)

¹⁹¹ Mvîdi significa *grandeza* em kikôngo (mvîdingi).

¹⁹² Em kikôngo, existe a palavra *nsuku* que, apesar de não designar DEUS, confirma, no entanto, o sentido Nyaneka: abundância, grandeza, acima, muito alto, escreve Laman no seu dicionário. Nos Umbundu, o mesmo termo tem esse sentido: «o do alto, o do céu». Um provérbio lembra a grandeza de Deus: «*Capesela Suku omanu va ci tokoka oku ci loñolola*»: o que Deus mediu, os homens não podem controlar. Hauenstein A, «Noms accompagnés de proverbes chez les Ovimbundu d'Angola» in BSSAE p.78. Ou, ainda mais, *Suku ka pulua kalunga ka minihilua* : não se pede nada a DEUS, a morte (Kalunga=DEUS=Misterioso=Morte) não aceita o presente. In Hauenstein A, O c.p.79

¹⁹³ Segundo Eduardo dos Santos, o termo Kalunga vem do radical *lûnga* do verbo *okulungai seja construir*. DE acordo com Estermann, este termo que, no entender de Alves, se encontra em 66 línguas africanas, vem do verbo *okulunguka* e significa «ser astucioso» ou «ser esperto». Ainda na opinião de Estermann, em outros idiomas, este termo poderia originar da palavra *ndûngi* que significa «*inteligente*» ou do verbo *okulunga* que significa «ser atento» ou «vigilante». Nestas diferentes observações, Estermann conclui que *Kalunga* deveria ser traduzido por «o ser pessoal inteligente». Hauenstein A, «Noms accompagnés de proverbes chez les Ovimbundu d'Angola» in *Bulletin de la Société Suisse d'Anthropologie et d'ethnologie*, n^o48 Année, 1971/1972, p.77.

¹⁹⁴ Em Nyaneka Humbe, *ekumbi* designa o ancião que sabe tudo; também a palavra significa algo que não se revela por nenhum sentido. Em Umbûndu Kikôngo, este nome de Deus não existe. Portanto, designa (*nkûmbi*) alguém idoso, que sabe todas coisas, usos e costumes, sábio, vice-rei, chefe adjunto, escreve Laman.

do primeiro país das origens de onde vêm os ancestrais.

Passamos a palavra *tûka*: vir, provir, originar, tirar a sua origem. No vocabulário Kongo, esse termo parece immortalizar estas origens certificadas no vocabulário Nkumbe e Umbundu: Deus, ascendência, princípio, calor que faz ao longo do dia, muito sol (onthuku, Huku, Suku, etc). Até a palavra umbundu *ongômbe* parece ter ligação com a origem: o termo *ngômbe* significa segredo ou causa, fonte¹⁹⁵. Porém, o valor semântico de *Hûku*, *Onthûku* (onde encontramos *tûka*) contém a dimensão histórica, teosófica (cosmológica) e sociológica que permite normalmente entender melhor o indivíduo (seu nome) e a sua origem (Deus criador) e, morfológicamente, o Sol como o *signifié* do país de origens.

No livro de Altuna, *Cultura Banto*, notamos que o autor se alicerça em primeira-mão nas escritas de Esternann¹⁹⁶, Cabrita¹⁹⁷, Carvalho¹⁹⁸, Redinha¹⁹⁹, como em múltiplos artigos publicados em Jornais e Revistas Europeias e Americanos na especialidade de História, Antropologia e Linguística, o que cremos ser um resumo relativamente fiel a todos. Em segunda mão, vem as suas próprias experiências no terreno que, ao nosso ver, foram reproduzidas no seu livro apenas aquilo que os seus predecessores teriam já notado. A ele evita choque – a sua linguagem testemunha isso – quanto às experiências. No entanto, consegue, com isso, remarcar que os grupos aqui tratados, nomeadamente Kimbundu, Kongo, Nyaneka-Nkûmbi, Còkwe e Umbundu constituem um mesmo bloco – *Cultura Banto* – vindo provavelmente do actual Zimbabwe²⁰⁰. Mas, na nossa opinião, estes grupos aqui estudados constituíam inicialmente um mesmo povo. Linguística e culturalmente, esta hipótese é a mais concorrida pela simples razão de, através da análise comparativa, cimentar que, em relação aos outros blocos, tais como Luba, Tetela, Kunyi, Mongo, etc., o

¹⁹⁵ A acção que o especialista *ngâng'a Ngombo* usa a fim de descobrir as causas de uma infelicidade ou de qualquer problema.

¹⁹⁶ Esternann C., *Etnografia do Sudoeste de Angola, I, os povos não-banto e o grupo dos Ambos*, Junta de Investigação de Ultramar, Lisboa, 1956, 266p; Esternann C., *Etnografia de Sudoeste de Angola, II, Grupo étnico Nhaneca-Humbe*, Junta de Investigações de Ultramar, 1957, 299p; e alguns artigos espalhados.

¹⁹⁷ Cabrita C. A, *Em terra dos Luenas. Breve estudo sobre os usos e costumes da tribo Luenas*, Agência geral do Ultramar, Lisboa, 1954, 195pp.

¹⁹⁸ Carvalho H.A D., *A Lunda ou os estados de Muatiânva*, Imprensa Nacional, Lisboa, 1890, 354pp.

¹⁹⁹ Redinha J., *Etnias e Culturas de Angola*, Instituto de Investigação Científica de Angola, Luanda, 1975; Redinha J., *Etnossociologia do Nordeste de Angola*, Agência-geral do Ultramar, Lisboa, 1958.

²⁰⁰ Na opinião de Baumann e Esternann, os Bantu teriam partido deste ponto: *Les peuples et Civilisations Africaines*, Payot, Paris, 1965.

grupo *Kimbundu-Kongo-Nyaneka-Nkumbi-Côkwe-Umbundu*, está cada vez mais unificado e *tiré-à-part*.

I.7. Conclusão

Uma diversidade dos elementos da língua ligadas às origens, *causa, princípio, fundamento, começar, Deus-origem de todas as coisas, nome*, quer entre os Kongo, quer entre os diferentes grupos etnolinguísticos com quem levam afinidades, é uma prova que, se não o mundo Bantu de onde originou o «grupo da expressão kikongo», pelo menos, o país Kongo começou numa região de grande calor e este país está ligado com as actividades relacionadas com o fogo e o calor. Isto é o pensar (cosmogonia) dos Kongo lido nos elementos da língua tendo em conta os seus actuais vizinhos.

Ora, confrontando estes dados com topónimos ou alguns termos ligadas a este país, situámos o primeiro «*foyer*²⁰¹» na parte meridional de Angola (Kongo-dya-Mbângala ou Mbângala ou Kôla, ou Lûndu nyi Nsênga, etc.). Mas até prova ao contrário, pretendemos que lá se situariam as origens dos fundadores do Reino do Kongo.

²⁰¹ Primeira casa materna. Como veremos no segundo Livro, que fala do Herói Civilizador, esse termo de «casa materno» está presente no «nsi», país, ou seja, «pequeno país» quando o termo surgiu nas primeiras instâncias.

PARTE II

CAPÍTULO I

AS ORIGENS DOS REIS DE MBÂNZA-KÔNGO

Os antigos Missionários e as Crónicas antigas relataram que os Senhores de Mbânza-Kôngo não eram autóctones da região, nem do Kôngo-dya-Kati. O porquê não foi aparentemente explicado. Autores modernos que somos, herdámos isso da Tradição que faz dos reis, estrangeiros, como sustentam algumas etimologias. Na verdade, os elementos da língua especificam o porquê das coisas e vamos tentar explorar.

I.1. O Rei

Para não cairmos na mesma aberração de veicular o nosso pensamento na europeização, começemos por explicar os sentidos de REI no universo Kôngo²⁰².

A palavra REI significa, assim lemos nos dicionários, *quem governa um reino*. E. Benveniste aprende que a história desta instituição (REI) informa que esta personagem era um chefe de ordem religioso e de tendência política. Foram chefes-divinos como ainda podem testemunhar alguns termos, como em italiano antigo, em céltico, em iraniano e em grego.

E, quando os Missionários e Cronistas estão a escrever as Histórias do Reino Kôngo outorgam ao Senhor de Mbânza-Kôngo este sentido índole

²⁰² Na segunda edição de 1959, Jean Van Wing escreve: “Todos povos civilizados têm vários nomes para designar um certo número de actividades ou das operações que opõem aos actos religiosos de uma parte e as actividades naturais de outra. Nada impede de pensar o mesmo caso para os outros povos. Mas a etnologia e a ciência das religiões não puderam conseguir extrair dos factos e ritos descritos, uma definição satisfatória a universalidade dos casos. Devemos, pois, renunciar a terminologia europeia usual a fim de evitar as concepções europeias em matéria e deixar os indígenas falar a própria linguagem, pois é melhor pôr em consideração os termos essenciais” (Etudes *Bakôngo*, p.345).

européu, isto é, CHEFE-DIVINO. Randels tentou explicar, justificando esse poder divino do Mâni-Kôngo a partir da pele de leopardo, que tem cores brancas - direito à vida - e preta - direito à morte - perante o seu povo²⁰³.

Portanto, o que dizem os elementos da língua?

MANI deriva de:

mânika: estender, pôr no teto, pôr cima ou expor algo à vista (dos clientes, por exemplo);

mânina: findar, esgotar;

mânisa: terminar, acabar uma obra, acabar completamente uma obra.

MWENE deriva de:

wêna: findar, cessar, acalmar (um filho);

vêna: cessar, acalmar (um filho);

yênika: amamentar, amamentar, dar o leite de peito a um recém-nascido (chorando), dar de comida ao seu filho²⁰⁴.

ÑTINU deriva de:

tina: salvar-se, pôr-se em segurança;

tinisa: meter medo a alguém, fazer fugir, afugentar, fazer escapar.

NTOTILA deriva de:

tôta: pôr junto, reunir, organizar uma assembleia, pôr em contacto, em comunicação, forçar duas coisas diferentes a aceitar uma união ou viver junto;

tôtasa: causar uma discussão, provocar uma troca de palavras, um debate.

No pensamento dos Kôngo, o Senhor de Mbânza-Kôngo é, antes de mais, um chefe, representante dos Ancestrais e eleito pelos Makôtas

²⁰³ Não é o único. Citaremos Denise Paulme, Georges Balandier, Weeks que sustentam esta opinião e cada um justifica isto à sua maneira. Conferir Balandier G., *Anthropologie politique*, PUF, Paris, 1962, p.108; Mahaniah K., *Maladie et la guérison en milieu Kôngo*, CVA, Saint Paul, Kinshasa, 1988; Paulme D., *Les civilisations africaines*, PUF, Paris, p.55; A respeito da concepção indo-europeia e os termos que designam o *Rei*, pode-se consultar Benveniste E., *Vocabulaire des institutions européennes*, II, Edit. Minuit, 1975, pp.9-22; Waxarius L., *Le sacré et la violation des interdits*, Payot, Paris, 1974, pp.143-214.

²⁰⁴ Isto não está no Laman. Ele escreve *yêma*: ser amamentado, chupar seios da mãe (falando dos bebés).

mais velhos. Portanto, perante o povo, ele tem estas responsabilidades:

1) MÂNI e NTÔTILA que indicam que este chefe é a pessoa indicada para resolver os problemas jurídicos, ou de outra natureza, dos cidadãos. Jan Van Wing escreve no seu livro *Etudes Bakongo I* que, até no século XIX, os *Ambundu*²⁰⁵ vinham resolver os problemas jurídicas e/ou outras discussões em Mbâzi'a Nkânu, a capital do NTÔTIL'A KONGO²⁰⁶;

2) MWÊNE que garante a economia. Kôngo foi um povo dependente dos produtos da sua terra. Cultivava o solo, incluindo as ovelhas.

E, como podemos ver, o REI indo-europeu, por um lado, nada tem em comum com MÂNI, nem com NTÔTILA, nem tão pouco com NTINU ou MWÊNE. A menos que aceitemos os sentidos actuais de REI, isto é, “quem governa um reino”. Por outro lado, a partícula de MANI ou MWÊNE (excepto NTINU e NTÔTILA que foram unicamente reservados aos Senhores de Mbânza-Kôngo) encontram-se, também, perante os topónimos, ou melhor, perante os nomes de aldeia, distrito, território ou província²⁰⁷:

Mani-Nsônso, Mwêne-Nsôyo, Mani-Mpângu, Mwêne-Mbâmba, Mwêne Nsûndi, Mani-Zômbu, etc. Porém, não implica que todos eles sejam Reis. De facto, em kikôngo, ajustar ao nome de uma aldeia a partícula MA ou NE, ou MANI ou ainda MWÊNE basta para indicar o responsável dessa região. O grau de autoridade é também revelado no plano administrativo que ocupa a região. Por exemplo: Nsûndi é uma província, Mpûmbu um território dentro de Nsûndi, Mpângu uma aldeia dentro do território Mpûmbu. Ora, ao escrever, os Missionários e Cronistas – desconhecendo esses usos – qualificaram todos (quer Mani Nsûndi, quer Mani Mpûmbu, quer Mani Mpângu, etc.), independentemente dos Reis de Nsûndi, Mpûmbu, de Mpângu, etc.

²⁰⁵ Este autor chama AMBUNDU ao que chamamos Umbundu.

²⁰⁶ Ob. Cit., p.34.

²⁰⁷ Trata-se de uma subdivisão, propriamente, do Kôngo. Vai de comuna para território, passa por distrito e depois para província. Por fim, passa a país.

I.2. Mbânza-Kôngo ²⁰⁸

O que significa? Decompõe-se em Mbânza e Kôngo. O primeiro deriva de *bânzama* e significa cidade, aldeia principal, residência do chefe, cemitério. O verbo *bânzama* é, por seu lado, verbo de estado de *banza*, o que quer dizer estar estendido, estar visível, etc. Neste sentido, Duarte Lopez confirma-o quando relata que a cidade principal, Mbânza-Kôngo, também chamada de Nkũmb'a Wungũdi, foi visível apesar de se distanciar²⁰⁹. O segundo elemento do nome da capital é KÔNGO, nome do país. Assim, MBÂNZA-KÔNGO é a capital do Kôngo.

Na verdade, como topónimo, MBÂNZA-KÔNGO deve ser portador

²⁰⁸ Emmanuel Esteves escreve : «A Tradição ensina-nos que NE LUKENI, rei do Koongo, após tantos sacrifícios, após as conquistas alcançadas, instalou-se no outeiro *Nkumba a Ungudi* que se tornaria capital do reino do Koongo. Ali casou-se com a filha do Mani Kabunga, chefe do outeiro, consolidou o reino e velou pelas vitórias e pelos destinos do reino.

«O local escolhido (Nkumba a Ungudi) oferecia vantagens, de um lado, por estar no centro do reino de onde se poderia com facilidade auxiliar as outras regiões, no caso de ataques do inimigo; por outro lado, por ser sítio elevado, fortificado pela natureza de tal maneira que seria difícil ao inimigo passar ao assalto da capital e a sua expulsão seria fácil.

«Como evolui a capital? É difícil seguir a evolução especial da cidade. Não é tão fácil seguir passo a passo o seu crescimento. A falta de documentação e de escavações arqueológicas constitui um obstáculo. Não se sabe até onde se estendia a cidade. Desconhece-se como a cidade evoluiu desde a sua gênese até ao estabelecimento de relações com o mundo europeu.» in *Mensagem Revista Angolana de Cultura*, nº6, 1991, p.6

A este respeito, John Thornton escreve: «A cidade de Mbânza Kongo/São Salvador situa-se num impressionante planalto montanhoso, cerca de 600 metros acima do nível do mar, no norte da actual Angola. Com a excepção de um período de trinta anos nos finais do século XVII, quando esteve abandonada, é a mais antiga cidade de ocupação contínua na África central ocidental e uma das que estiveram ocupadas durante mais tempo na África sub-sariana. No seu apogeu, nos finais do século XVI e início do século XVII, era a maior cidade na África central ocidental e uma das maiores de África.

«Estava outrora próxima do centro geográfico do antigo reino do Kôngo e, hoje em dia, continua a ser o centro espiritual do povo do Kôngo, mesmo daqueles, cujos antepassados nunca reconheceram como seu governante o rei do Kôngo. Muitos clãs do Kongo fazem remontar a sua origem primeira a Mbanza Kongo, conhecida na Tradição por “Kongo dia Ntotela” (Kongo do Imperador) ou “Kongo dia Ngunga” (Kongo do sino), bem como pelos seus nomes mais prosaicos, seja o kikongo ou o cristão.» in *Fontes & Estudos, Revistas do Arquivo Histórico Nacional*, nº4/5, 1998/1999, Ministério da Cultura, Luanda, p.135.

²⁰⁹ *L'ancien royaume de Congo et les contrées environnantes* tradução de BALL W., pp.117-119. Nkũmba é ecos. Publicámos, em 1995, num jornal de Kinshasa, *Echos de republicain*, nº48, reaparecido em outros jornais, como no nº 52 do mesmo jornal, por exemplo. O título é *la signification de Mbanza-Kôngo*. Esse artigo aborda o problema de forma directa, apesar da linguagem jornalística. O Jornal de Angola, também publicou «Mbânza-Kôngo: origem de (todos) Kôngo? Na Vida Cultural, 2006.

da sua própria História. Porquê? Só o facto de ser o primeiro e último nome da capital do povo do Kongo, de um povo diversificado em termo de espaço, leva literalmente a pensar desta maneira. Entre os elementos do mosaico BANTU, Kongo conservou o nome de MBÂNZA-KÔNGO, porque foi a referência desta etnia²¹⁰. Ora, a história deles não começa no actual Mbânza-Kongo, ou melhor, São Salvador. Pois, Duarte Lopez confirma esse facto quando aprende que a cidade também foi chamada NKÛMB'A WUNGÛDI. Além disso, e como veremos adiante, a palavra aumenta a credibilidade, ao falar da sua etimologia. Salientamos que o bilabial *b* inicial pode alterar-se em *V*, tendo como variante (metamorfose) o *y*. Assim, *bânzama* diz-se também, consoante as regiões, *vânzama* ou *yânzama*. Laman cita estes dois verbos como sinónimos²¹¹. Cada região tem o seu idioma.

MBÂNZA deriva de *bânzama*, *vânzama* ou ainda de *yânzakana* que significa estender, espalhar, pôr em cima, levantar para cima, pôr no tecto. O mínimo estudo etimológico que se pode fazer aqui dá a entender que a cidade central está situada num lugar visível, ou melhor, num sítio à vista de todos. Numa colina, numa montanha, por exemplo. Eis a razão pela qual, como vimos em cima, montanha ou colina significava origem ou onde se reúne muita gente. Os verbos estender e espalhar demonstram que esta cidade principal se movimenta. Neste caso, pelos seus movimentos, a cidade central teria naturalmente levado diversos sentidos ao longo do seu percurso. Todavia, vamos estudar a actual Mbânza-Kongo que insistimos ter levado mais do que um nome e sentido. De facto, ajustar ou *prefixar* MBÂNZA aos nomes das localidades, aldeias e regiões forma o nome da cidade ou da capital. Uma coisa é «os de dentro» não poderem ter o mesmo nome que «os de fora», isto é, consoante a sua importância histórica, sociológica, até económica ou política. É uma observação que anotamos relativamente a Mbânza-Kongo.

Os primeiros a ocupar essa região, e precisamente a placa ou a colina onde se encontra batida a cidade capital do Kongo, baptizaram com o nome de Nkûmb'a Wungûdi, afirma Duarte Lopes. E traduz-se por outeiro e umbigo do reino²¹².

²¹⁰ Chamamos etnia (porção de povo) em relação ao bloco Bantu.

²¹¹ Ver as palavras no Dicionário Laman.

²¹² «Esta cidade chama-se S. Salvador e, no passado, no idioma local, chamava-se M'Banza, que quer dizer, genericamente, "Corte onde permanece o Rei ou Governador". Está situada a 150 milhas do mar, numa grande montanha alta, quase toda rochosa, rica de minas de ferro com qual fabricam as casas (...). O morro está separado e distinto de todos aqueles que lhe estão à volta e, por isso, os portugueses chamam-lhe o Outeiro, que sig-

Antes de mais, informamos que este nome tem por variante Mpêmba Kasi ou Mpêmba Kati que significa O CENTRO ABENÇOADO.

A palavra Nkûmba deriva do transitivo *kûmba* prefixado de N, forma contraída de MU. O verbo significa *picar com picareta a superfície do sol, escavar os alicerces de choupana (ou cabana), vaziar uma vala (rego, regueira) entre os campos servindo da linha de demarcação, cavar ligeiramente, cavar, trabalhar o solo com enxada (no campo), cavar uma vala a fim de permitir a saída de água a espalhar-se para outros sítios do campo, ou servindo-se da linha de demarcação, coçar-se*. O segundo elemento deste nome composto é WUNGÛDI, isto é, *maternidade, fraternidade*. É composto por *wu*, elemento para significar qualidade e por *ngûdi*, ou seja, mãe, tia, dama, mulher idosa e, no sentido figurado, *parte interior, centro, dentro, domínio, meio, coração, o núcleo*. Num primeiro instante, *Nkûmb'a Wungûdi* significa o lugar principal, o centro do povo, como afirmam alguns autores²¹³.

Em kikôngo de Leste (em relação a Mbânza-Kôngo), o verbo *kûmbanga* que é, informa Laman K. E., extensivo de *kûmba* quer dizer: “ir e voltar; frequentar várias vezes um sítio” ou (ou dialectalmente: 1) estar de cama; 2) sair ou cair da cama; 3) ficar de cama.

De acordo com os relatos, esta cidade principal serviu de ponto de demarcação para muitas famílias migratórias (ir e voltar ou os três últimos sentidos: estar de cama, sair ou cair da cama e, por fim, ficar de cama), tal como acontece, principalmente, no trabalho de campo na lavra, em que se cava ligeiramente os regueiros (ou rego) com o objectivo de permitir a circulação das águas em todas partes do solo. No mesmo sentido, a palavra *nkûmba* faz entender que esta colina, actual Mbânza-Kôngo, serviu de ponto principal (de demarcação) para muitas migrações. Mas, principalmente para três: 1) estar de cama, 2) sair ou cair da cama e 3) ficar de cama. Aliás, a palavra cama, (em kikôngo, cômwe e umbundu) leva os sentidos de 1) fundamento; 2) ventre onde se desenvolve a criança

nifica vigia;(…) Os primeiros Senhores do Reino do Kôngo fundaram esta aglomeração, supramencionado acima, por duas razões: em primeiro, porque se situa no centro de todo reino, podendo-se prestar socorro rapidamente em qualquer parte e, depois, porque está num lugar, por natureza elevado, de bom ar e seguro e que não se pode expugnar.». *Uma selecção de extractos do “Relatório do Reino do Kongo e das Terras Circunvizinhas” de Filippo Pigafetta, publicado em Roma em 1591, Edições Chá de Caxinde, Luanda, 2002, pp.53-54. Portanto, nós sublinhámos a primeira razão, que, em Kikôngo, se traduz por umbigo (Nkûmba).*

²¹³ Pigafetta, citado por Raphaël Batsikama, *Voici les Jagas*, pp.132-158.

(matriz), 3) fundo da terra onde enterramos cadáveres. De onde viemos, para lá voltamos. Isto é o sentido de NKÛMBA.

Esta análise faz entender que quando os Kongo declaram que vêm de Mbânza-Kongo, este deve ser o actual. Assim também pensa o próprio povo. Ora, de onde eles vieram e imigraram, fundaram muitos Mbânza-Kongo (topónimo), cujo actual é o último. De facto, Mbânza-Kongo ou, simplesmente, Kongo, como referenciam também os repertórios orais, vem da expressão «mbânza ya Kongo» repetida de maneira constante a fim de indicar o centro ou núcleo do povo. Mas seria ambígua pretender que o actual Mbânza-Kongo fosse a origem dos todos os Kongo.

Na fundação de todos os Mbânza²¹⁴, o Mani administrativo coabita com Makota, Mani Mpemba, Mani Kabûngu ou ainda Nsâku Ne Vûnda, escrevem os autores antigos e modernos, de acordo com a informação obtida directamente ou pelos detentores da Tradição Oral. No nosso entender, e depois de uma análise, o terceiro nome (topónimo) baptizado - pelo menos foi um dos nomes que chegou até nós - seria KONGO-DYANTÔTILA. Porquê? Uma simples hipótese seria: Nsâku Ne Vûnda e Mani Kongo viviam juntos e, dada a preeminência do Nsâku Ne Vûnda, em caso algum, esta cidade levaria um nome explicando que ela pertencia a Ntôtila (Mani Kongo). No entanto, tornou-se possível quando o grande Nsâku Ne Vûnda imigrou para Nsôyo²¹⁵ ou Mbâta.

Ao ler Duarte Lopez que nunca saiu de São Salvador (Mbânza-Kongo) e ao estudar os escritos de Lorenzo Da Lucca, Bernardo Da Gallo (este foi um grande missionário, no verdadeiro sentido da palavra), assim

²¹⁴ Mbânza sempre foi a principal terra a conquistar e a garantir segurança. Logo, estabeleceu-se as casas administrativas, uma de sacerdote da terra Mani Mpemba, Makota ou ainda de Nsaku Ne Vunda. Constrói-se a residência principal ocupada pelo Responsável administrativo desta região. Este último leva o nome da localidade conquistada, Mani Nsônso, se a região se chama Nsônso, Mani Mbâta é questão de Mbâta, etc. Antes e depois de a conquistar, realiza-se certas cerimónias administradas pelo Nsâku Ne Vûnda primeiramente à terra, depois à Elite dos conquistadores (isto é Mani da região que ocupam ou de outra pessoa da mesma linhagem). Finalmente, realiza-se o culto dos Ancestrais. No fim do culto, antes de os conquistadores irem, divide-se o *lukôbi lwa Bakûlu*, isto é, o cesto dos Ancestrais. «*Makûkwa matátu malâmb'e Kongo*», dizem eles. Isto quer dizer que dentro deste cesto encontramos os restos humanos, vegetais, minerais da região e dos fundadores desta região. Como os outros vão espalhar-se nas outras regiões, era preciso que levassem com eles alguns conteúdos deste *lukôbi lwa Bakûlu*. Isto porque o Musi-Kongo não pode viver longe dos seus antepassados. Este *lukôbi lwa Bakûlu* simboliza a presença dos Ancestrais. Portanto, cabe a Nsâku Ne Vûnda administrar os cultos necessários.

²¹⁵ Veremos mais tarde, no capítulo que trata da fundação do Nsôyo, como o grande Nsâku Ne Vûnda imigrou para Nsôyo, assim como o motivo da viagem.

como de outras obras de mérito como a de António Cavazzi, constatamos que somente «os de fora» da cidade utilizam *Kongo-dya-Ntôtela*. Van Wing, sem o querer talvez, esclarece o porquê: *até no século XIX, os Ambundu vão a Kongo-dya-Ntôtela a fim de resolver os problemas jurídicos à Mbâzi'a Nkânu*²¹⁶. Na verdade, Kôngo-dya-Ntôtela tem vários significados: 1) País do Unificador (do verbo *tôta*, unir); 2) País do Grande Juiz (*tôtesa*: obrigar, forçar, pôr duas coisas diferentes a aceitar união e 3) País das Disputas, das discussões.

No entanto, o repertório oral informa-nos sobre KÔNGO DYA WÊNE. Não é Mwêne, mas sim WÊNE que é diferente. Esse topónimo significa *País dos seios, País das mamas*. Na concepção do Kôngo, essa apelação significa *O LAR ORIGINAL, se bem* que alguns autores lhe dão a tradução de «ONDE SE TIRA O LEITE PRIMORDIAL». Quanto à existência deste topónimo (Kôngo-dya-Mbângala), o facto de não designar o REI indica que é, sem sombra de dúvida, umas das primeiras apelações que os Kôngo colocaram a esta cidade. É fácil reconhecer o sentido de NKÛMBA WUNGÛDI.

KÔNGO-DYA-NTINU. Actualmente, é difícil ouvir este nome. Antigamente, cronistas e relatos de Missionários e de Comerciantes continham-no, mas de forma já traduzida (Cidade de Mutinu, Cidade do Salvador). Duvidar da existência seria uma aberração sem nome. A tradição ainda o conserva e é precisamente no sentido corrente que conhecemos a cidade dos Reis que nunca foram originários, isto é, o País do Refugiado. Antes de os Portugueses descobrirem este país, os reis do Mbânza-Kôngo eram originários de outras regiões (*tina, tinisa* significa *fazer fugir, afugentar*). Também, depois dos julgamentos a Mbâzi'a Nkânu – é óbvio – os vitoriosos (assim como os derrotados) dos casos qualificam o Senhor desta cidade como o Salvador. Ora, o que parece um embaraço pertinente, esta cidade torna-se, na lógica do pensamento Kôngo, na única hipótese, na única solução, ou melhor, na única salvação para os seus problemas ou inquietações. Obviamente, quando não se chega a consenso, recorre-se ao tribunal supremo, cuja sede foi fixada em Mbâzi'a Nkânu: Cidade ou Corte de Litígios Jurídicos.

Finalmente, KÔNGO-DYA-MANI. Na verdade, nunca nas nossas recolhas ouvimos este nome²¹⁷, apesar de não percorrermos todas as

²¹⁶ Van Wing J., Etudes Bakôngo, I, *Histoire et Sociologie*, p. 34. Mbâzi' a Nkânu significa Corte dos problemas jurídicos, onde se resolve os problemas do povo.

²¹⁷ Fonseca escreve: «Muitos cronistas antigos e mesmo modernos têm chamado MANY aos aristocratas e príncipes do antigo Reino do Kôngo; porém, este termo nunca foi por nós encontrado. Encontramos apenas a partícula NE e os termos NTOTELA, NTINU e MFUMU», Sobre os Kikôngo de Angola, UEA, Luanda, 1989, p.25.

bibliografias antigas existentes, nem todas regiões do Kôngo. Por isso, não duvidámos que tinha existido. É bem provável de uma e de outra forma. Só que contem o mesmo valor semântico do que os Kongo-dya-Ntôtila: *Justiça*. De acordo com os dados filológicos que reunimos relativamente aos dois termos, *Ntôtila* parece designar o rei pela primeira vez em relação a Mani no seu duplo sentido apodíctico de *unificar/pôr junto*. Quanto a *Mani*, os verbos derivados e nos quais deriva simplificam-se somente na justiça, perdendo, assim, essência perante Ntôtila que, além de conservar esse valor semântico, implica e evoca também todo o processo original da unificação desde as fundações: «Ntôtil'a Kôngo utôtese Nsâku ye Mpânzu mu nkîndu kya Mbôma.»: O Unificador do Kôngo fez disputar Nsâku e Mpânzu nas rivalidades de Mbôma sem romper com a *união*. Tal foi-nos inculcado desde infância²¹⁸. Mas a união nunca se desfez, porque: «Kôngo ye tâdi»: Kôngo é uma pedrinha impossível de quebrar, reza a Tradição.

I.3. As Origens dos Reis

I.3.1. Origens Setentrionais

NA KÔNGO DON ZUÂN. NI MAVÛNGU MANIKUNA NKOSI YE NGO; NKOSI MU LUKUNZI KYA DYÂNGA, MWÂN'A MFUMU MU LUKÛNZI KYA KÂLANGA, reza a Tradição²¹⁹.

Eis uma livre tradução: NI MAVÛNGU QUE REMOVE O LEÃO E O LEOPARDO É NA KÔNGO DON ZUÂN; O LEÃO NO PILAR DA ECONOMIA E O FILHO DA AUTORIDADE NA EXISTÊNCIA DO PAÍS.

²¹⁸ Tradição muito vulgar nas zonas de Luwozi, mas também encontramos, em Makela, onde se diz *sanga* em vez de *tôtesa*. Os verbos são sinónimos e antónimos no mesmo tempo: *sanga*: unir, juntar; *tôtesa*: criar discussão. Mas *tôta* significa também «juntar». Filologicamente, «tôtesa» é uma discussão entre as partes que têm como objectivo a sua resolução numa eventual união. É comum em muitos Kôngo a ideia de que o Kôngo deve ser restaurado. Nzîng'a Nkûwu morreu, porque queria combater os Portugueses que começaram a intervir na administração do país utilizando a lema *divide ut regnes*. Vit'a Nkânga foi assassinado, assim como mais de 12 reis, por terem sido combatidos os estrangeiros que queriam dividir o seu país. Ndonga Beatriz Nsimba Vita também foi vítima por ter conduzido um movimento da reunificação do país em 1702. Quase todos os organismos que os Kôngo fundaram desde ABAKO têm um principal objectivo: a Reunificação se não do Reino, pelo menos deste povo através do mundo inteiro. Em resumo, se bem que isso nos parece fora da realidade absoluta, o Kôngo ainda acredita que esteja unido não só consigo próprio, mas também com a sua comunidade. *Kongo tadi: kabasu'e basinga*, canta-se utopicamente.

²¹⁹ Cuvelier J., *Nkutam'a mvila za makanda m nsi'a Kôngo*, Tumba, p.7.

Na Kongo Don Zuân. Na, sinónimo de Ne, significa Autoridade; chefe e Kongo, nome do país. Ou seja, Rei. De facto, Don Zuân, outra forma de Dom João português, foi Rei. Qual? Porquanto, a história do Reino Kongo faz-nos conhecer dois NDO NZWAWU (Don Zuân), nomeadamente NZÎNG'A NKÛWU Dom João e MVÊMB'A MPÂNZU. O primeiro foi morto em 1506 e o segundo assassinado em 1710. Além de se diferenciarem no tempo, o primeiro reinou a Mbânza-Kongo e o segundo a Kongo-dya-Lêmba²²⁰ alguns anos depois de Nsîmb'a Vita.

A tradição indica que este Na Kongo Don Zuân é NI MAVÛNGU. Ora, os dois Reis parecem fora do paralelismo. O primeiro é do Mbânza-Kongo e segundo é do Mbânza-Nsôyo. No entanto, aqueles que recolhem as tradições fazem-nos ler: MAVÛNGU: NI MAVÛNGU MANIKUNA NKÔSI; MANIKUNA NGO: NGO KUNA LELE NSÂNSI, NKILA YETÎTILA. MPILA MOSI YE NZÎNG'A NKÂNGA. A KU LÔMBE²²¹. Eis a tradução: SOU EU NI MAVÛNGU QUE REMEXE O LEÃO, O LEOPARDO. ONDE DORME O PASTOR-ELEVADOR, OS ANIMAIS SUB-LEVAM E SACODEM AS SUAS CAUDAS.

Entre ambos os reis, numa primeira abordagem, somente o Nzîng'a Nkûwu levaria mais afinidades com Nzîng'a Nkânga, porque são NZÎNGA. O problema colocar-se-á a nível do segundo elemento do nome: em relação a NKÂNGA. Na verdade, na linealogia, Nkûwu e Mpânzu pertencem a outras famílias. Isto numa primeira abordagem. No entanto, Nkânga e Nkûwu, como antropónimos da cidadania Kongo, estão intimamente ligados um ao outro. Primeiro, a tradição informa-nos: «*Nkûwu'a nene kânga nsi, ku-kângi nkela ko*», escreve Jean Cuvelier. Traduzimos: NKÛWU salva (kânga) o país, mas não o deteriora (ku-kângi, sentido reversivo). Analisando a diacronia/sincronia deste repertório ou das palavras nkânga/nkûwu, remarcamos que teria existido uma série de histórias, cujas famílias de Nkûwu e de Nkânga parecem, literalmente, cumprir essa tarefa, em conjunto ou em simultâneo, construtivamente complementar. Aliás, alguns relatos que Jean Cuvelier, no seu *Nkutama*, e Joseph De Munck, no seu *Kikûlu kya nsi'eto'a Kongo*²²², nos dão fazem entender que Nkûwu e Nkânga são tarefas de uma só pessoa, nome de uma só pessoa. A realidade é certamente outra. De todo o modo, é prova

²²⁰ Kongo-dya-Lêmba significaria país ou cidade do tio (do rei), outra apelação de Mbânza-Nsôyo. Na época das grandes anarquias, tornou-se uma das três capitais do Kongo.

²²¹ Cuvelier J., *Nkutam'a mvila za makanda um nsi'a Kongo*, pp.15 e 61.

²²² Conferir Nzîng'a Nkânga ou Nkânga, Nzîng'a Nkûwu, Nzînga e Nkûwu'a Nêne, no livro de Jean Cuvelier e de Joseph De Munck quando fala da fundação e de Yâla Nkûwu no seu livro.

evidente que – pelas suas vicissitudes – a história pode estabelecer um certo paralelismo entre os dois nomes. Em resumo, este repertório oral endereça-se a NZÎNG’A NKÛWU JOÃO I, pai de Afonso I.

Voltamos, então, a NI MAVÛNGU. Ni, variante de Ne, Na Ma significa chefe, autoridade, sua Excelência, e Mavûngu, de Ma, partícula que designa AUTORIDADE, também é locativo. Se for locativo, Mavûngu seria um topónimo. Tal não parece o caso, portanto. Nunca a história baptizou esta região por tal (Mavûngu). Sempre foi Vûngu ou Bûngu. Tudo indica, porém, que as vicissitudes acrescentariam a Mavûngu a partícula NI, a fim de *regressar* ao velho sentido de Autoridade de Vûngu, pensando que Mavûngu seria, assim, desnudado do seu verdadeiro sentido antigo²²³, isto é, tendo em conta o conhecimento de causa dos faladores. É verdade que, muitas vezes, Mavûngu, relatado nos repertórios, perde facilmente o sentido de chefe de Vûngu (patrónimo dos clãs). Portanto, relatando os diferentes perfis do Ndo Nzwâwu, nota-se que este patrónimo nunca foi desinvestido do seu verdadeiro sentido de maneira completa.

De facto, Vûngu é outra forma de Bûngu, afirmam os autores acerca do país de origem do primeiro Rei do Kongo, Ne-Lukeni²²⁴. Isto confirma-se a *Nzîng’á Nkûwu* (patrónimo), como nos informam estes diferentes clãs: *Mbênz’a Nzînga*, *Mvîdi kya Vûnga*, *Mbêntza Ni Mavûnga*,²²⁵, etc.

Passamos à análise, tendo em conta estas críticas superficiais.

MANIKUNA NKÔSI YE NGO. Revolveu o leão e o leopardo. Manikuna é a forma de conjugação kikongo: *ma* é pronome pessoal, em relação com Mavûngu e o verbo conjugado é *nikuna*, verbo transitivo que significa *remover, revolver, remexer, pôr em movimento, agitar, movimentar, mudar de lugar, perturbar, comover, agitar-se, mover-se, obrar, sublevar-se, friccionar, esfregar, encerar, untar; sacudir (acordar, reanimar)*.

A presença destas bestas incitou alguns autores a pensarem que o poder no velho Kongo era divino²²⁶. Portanto, sabemos muito bem que

²²³ É, também, o caso de Ne ntînu’a Kongo, Ne Mfûmu’a Kongo, Ne Ntôtil’a Kongo como patrónimos.

²²⁴ Cf. o capítulo sobre Ntînu Wêne no livro de Jean Cuvelier, *L’ancien royaume de Congo*.

²²⁵ Cuvelier J., *Nkutam’a mvila za makanda...* ver esses patrónimos. Esta obra completamente em Kikongo está apresentada de forma de glossário. Isto é uma lista de nomes dos clãs existentes no mundo do Kongo, conforme as pesquisas efectuadas pelo antigo Arquebispo de Matadi Jean Cuvelier enumerados de A até Z.

²²⁶ Weeks que, aparentemente, cita Mahaniah (sem o mencionar directamente) é desta opinião. Ver *Maladie et la guérison milieu Kongo*, p.29. Fundamos esta hipótese pelo fac-

a tradição oral é, ao mesmo tempo, um conjunto de palavras antigas e recentes. E, este facto, faz com que estas frases e outras da Tradição Oral (a que chamamos de elementos da língua) sejam qualificados de linguagem pouca ordinária. Eis a prova: quando estas bestas intervêm nos assuntos públicos (sobretudo ao nível de designações das responsabilidades de um determinado grupo de pessoas) o verdadeiro sentido converge, poucas vezes, com as suas qualidades. Raphaël Batsikama explica-nos da seguinte forma: «os dentes do leão e do leopardo que levam as autoridades no Reino do Kôngo, assim como o uso da pele dos mesmos animais, não têm nada de fetichista ou de místico. Não faz entender de forma nenhuma que o rei ou qualquer autoridade se serve das prerrogativas a fim de açambarcar de tudo que produz a nação com fim de aterrorizar e devorar assim como o faria um leão, um leopardo»²²⁷.

Na verdade, a interpretação destes *emblemata* é relativa aos repertórios orais: «*nkosi, ngo: lulêndo'a Mbûta*», reza a Tradição. Isto traduz-se ao leão ou leopardo, a honra é superior. Em termos claros, «*quem defende a sua honra, ou seja, um chefe que age em tudo com objectivo de salvaguardar a honra do seu país, é mais valente, mais forte e mais poderoso que o leopardo ou leão.*»²²⁸.

Também, nas suas «légendes chez Bakôngo», Yvon Struyf relata as *estórias* onde estas bestas intervêm. Observação: já não estão carniceiros (como é sua natureza)²²⁹. O professor Levi-Strauss ensina que o motor explicativo de um conjunto dos mitos encarnando o espírito de uma sociedade vem de dentro. De igual modo, as versões e suas diferenças são sombra de alusão de uma realidade intrínseca²³⁰. Assim, por exemplo,

to de as teses de Mahaniah, defendidas nos Estados Unidos, serem popularizados pelos africanistas americanos; Balandier G., *Anthropologie politique*, PUF, Paris, 1980, p.208; Paulme D., *Les civilisations africaines*, PUF, Paris, p.55; Baumann & Westermann *Les peuples et les civilisations d'Afrique*, Payot, Paris, 1965, Ver os Kôngo (poder político e Autoridade da Terra). Na verdade, os autores que relatam isto pela primeira vez desconhecem de forma notável os usos e costumes. Eram raros os que nem conseguiam gaguejar em Kikôngo. E, por conseguinte, confundiram a noção de autoridade com os sentidos antigos dos reinos europeus ou asiáticos.

²²⁷ Batsikama R., *Voici les Jagas*, p.235.

²²⁸ Idem.

²²⁹ No nosso artigo reaparecido, várias vezes, em diferentes jornais de Kinshasa, em 1993-1994, principalmente no *Echos de Républicain*, n^o32, 1993, explicamos, de maneira simples e clara, que o poder no velho Kongo nunca seria divino e que nem o leão, nem tão pouco o leopardo, intervindo na nomenclatura administrativa e símbolos-funções, poderão indubitavelmente provar que o poder seria totalitário ou divino. O título do artigo é «*Le pouvoir au Kôngo n'était pas de caractère divin*».

²³⁰ *Totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris, 1980, pp.14-15.

quando os Romanos abraçam o judaísmo interpretam a crença judaica consoante a teosofia romana; do mesmo modo, os reinos africanos foram explicados pelos europeus conforme um pensar extra-africano. Isto porque assim o cantava Platão: «a língua é alma do povo», ou seja, «a ideia de uma língua está ligada à ideia de um povo» e, de acordo com os princípios estruturalistas, este(a) não pode ser deformado(a) completamente apesar de uma influência externa e forte, qualquer que ela seja.

Passamos, sem demora, às explicações necessárias:

I

NKÔSI MU LUKÛNZI KYA DIÂNGA, MWANA MFÛMU MU LUKÛNZI KYA KALANGA: «O leão no pilar da economia, o príncipe herdeiro no pilar da existência.». Isto pode ser uma tradução livre de qualquer pessoa que, melhor ou minimamente, fala Kikôngo. Eis a análise deste bloco metalinguagético:

O termo NKOSI deriva do transitivo *kôsa*, que significa: 1) triturar, britar; 2) trilhar, comer aos bocadinhos, tasquinhar; 3) moer, quebrantar; 4) reduzir a nada, aniquilar; 5) domar, submeter, subjugar, domesticar²³¹. Contudo, quando se trata de uma linguagem administrativa, NKÔSI deriva do verbo *kôsikila*, extensivo de *kôsa* acima citada. No Dicionário e Gramática Kikôngo de Bentley, num estudo, antes de mais, especificado sobre os falares de Mbânza-Kôngo e das circunvizinhanças (também Laman), *kôsikila* quer dizer 1) tornar a juntar, juntar de novo, amontoar; 2) coligir, apanhar, 3) reagrupar. Mais: KÔSI (bukôsi) significa unidade (*unity*, escreve Bentley, *unité*, segundo Laman), ou seja, *estado inteiro, integridade, totalidade, plenitude*. Neste caso, NKÔSI é sinónimo de NTÔTILA. Eis o porquê de a Tradição chamar o rei Kôngo NKÔSI'A KÔNGO, termo que Cavazzi confundia com NKÂSI ZA KÂNGO e que Pigaffetta/Lopez não podiam entender melhor na altura a demasiada ou *apodíctica* nomenclatura dos títulos que tinha o Ne-Kôngo, entre os quais NKÔSI'A KÔNGO ou NTU'A NKÔSI ZA KÔNGO.

²³¹ O leitor pode livremente verificar estas traduções no BENTLEY, *dictionary and Grammar of the kikoongo language*, BUTAYE R. *Dictionnaire Kikôngo-Français Français-Kikôngo*. Mas sempre preferimos as explicações de Laman em primeira posição, porque nos parecem mais claras, simples e completas de ponto de vista do dialecto e da lexicografia.

Passamos a LUKÛNZI, que quer dizer: 1) poste, prumo, mastro; 2) pilar, sustentáculo, apoio; 3) coluna, amparo. DYANGA, do verbo *kudya*, significa comer, alimenta-se, nutrir. O sufixo NGA marca a continuidade, uma acção perene, sem interrupção. Mas, DYÂNGA, de acordo com a realidade bantu, equivale à ECONOMIA DA SUBSTÂNCIA²³². Neste caso, o primeiro bloco matemático (NKÔSI MU LUKÛNZI DYA DYANGA) traduz-se, então, por: *o rei no pilar da economia*. No antigo Reino do Kôngo, o acessório do rei nesta área chamava-se MFÛTIL'A KÔNGO, termo que significa Ministro de Impostos. A tradição utiliza em algumas formas o termo NKÔSI para REI/MINISTRO DE IMPOSTOS.

II

MWÂN'AMFÛMUMULUKÛNZIKYAKALANGA. Literalmente, O FILHO (príncipe herdeiro) DA AUTORIDADE NO PILAR DA EXISTÊNCIA. Nesse caso, o que significaria MWAN'A MFÛMU? Literalmente, *o filho da autoridade*. O que não é na acepção metalinguagética. O primeiro sentido desta frase no repertório teria sido outro. Quem traduz desta maneira, oculta *ipso facto* na compreensão *première* no texto²³³.

Eis a etimologia desse grupo substantivo: MWÂNNA MFÛMU: de MU e de VÂNNA: dar uma oferta, um presente. *Filho é oferta de Deus* é o pensamento dos Kôngo. E MFÛMU: de M e de FÛMU (fûumuna)²³⁴: ficar sentado com o queixo na mão mendigando; enganchar, obter por astúcia²³⁵.

²³² O REI DEVE CUIDAR DA SAÚDE DO POVO. DEVE MANTER A INTEGRIDADE DO PAÍS E GARANTIR UMA ECONOMIA PROSPERA A FIM DE NINGUEM MORRER À FOME, reza a tradição. Cuvelier J, *Nkutam'a mvila za makanda* pp.12, 105, citado pelo R. Batsikama *Voici les Jagas*, pp.248-249. Mwên'e Kôngo, título de Rei Kôngo traduz-se literalmente por *quem amamenta o Kôngo, o país inteiro*. Aliás, é por esta mesma razão que o pai (ou tio) – chefe no núcleo familiar – deve também garantir a saúde das crianças e nunca matar à fome os seus filhos.

²³³ Razão pela qual os estruturalistas reconhecem em morfonemas ou palavras 1) diferentes sentidos, 2) várias histórias (ou paradigmas). Na verdade, certas frases ou certas palavras são vestígios das velhas histórias, provérbios, anedotas, etc. Mas, da mesma forma, se consideramos as mudanças ou a dinâmica que intervêm, veremos que o sentido principal, às vezes, já não existe. Por este facto, pode ler-se os *Mythologiques*, assim como *Anthropologie structural*, de Levi Strauss. Eduar Sapir, *Anthropologie. Culture*.

²³⁴ Fûumuna, em kikôngo, corrente significa «se considerar demais fazer ilusão, se mostrar ser superior, melhor; se for orgulhoso, pretensioso, etc.» A história da língua Kikôngo indica certas palavras, cujos primeiros sentidos são actualmente invertidos (sentido reversivo), como é o caso da palavra *fûumuna* que, antigamente, significava *estar triste*.

²³⁵ Laman KE., Dictionnaire, p.162

As autoridades (MFÛMU) são produtos da investidura. Para alcançar, informa a tradição (kyâla Môko = outro nome comum das autoridade), os candidatos devem «mendigar» ao povo esta autoridade. E o sentido de MWÂN'A MFÛMU é O QUE OFERECE O FACTO DE MENDIGAR. Aliás, no pensar Kôngo, o «filho de chefe» não é chefe e nunca sucederia a seu pai, porquanto a noção da herança é outra. Também «o chefe reinando não pode de maneira alguma designar o seu sucessor», escreve J. Mertens²³⁶. Este autor acrescenta que «amfûmu baziâma muna ziami kya tûmbwa», isto é, as autoridades são resultado da investidura²³⁷.

Acima de tudo, a tradição chama os candidatos ao poder KYÂLA MÔKO que significa LISONJEIRO, ADULADOR, SEDUTOR, ou melhor, MENDIGO, PEDINTE DO PODER²³⁸. Razão pela qual Mfûmu quer dizer «quem obtém a autoridade ou poder depois de usar a astúcia», «quem pensou muito para obter o que tem», etc. Mas MWÂN'A MFÛMU é todo o candidato digno ao poder. Ora, reza a Tradição que *Todo o Kôngo é autoridade e não pode ser alienado de maneira nenhuma ou ser matado como se mata a formiga. Todo o Mukôngo é rei, animal, rei, leão*²³⁹.

NKÔSI MU LUKÛNZI KYA DYÂNGA; MWÂN'A MFUMU MU LUKÛNZI KYA KALANGA é outra forma de «o Rei assegura a economia e o cidadão mantém a boa direcção do país (respeitando as leis, usos e costumes) a fim de providenciar a boa existência, calma e continuidade do país.

Desta análise, descobrimos que Dom João Nzîng'a Nkûwu era originário de Vûngu. Eis porque a Tradição chama-o também de MVÎDI KYA VÛNGA, MBÊNZ'A MANYÂNGA e NI MAVÛNGA. Estes nomes são da cidadania²⁴⁰, são provas evidentes que Nzîng'a Nkûwu era originário de

²³⁶ Mertens J., *Les chefs couronnés chez Bakôngo*, p.13.

²³⁷ «Kimfûmu ma kya tûmbwa», reza a Tradição: o poder é questão da investidura. Cuvelier J *Nkutama*, p.94; Van Roy J., *Les proverbes Kôngo*, Mus. Roy. Afri. Cent., Tervuren, 1963, p.29, provérbio n^o25.

²³⁸ Ver as explicações de Raphaël Batsikama, *Voici les Jagas* ver Mpângu za Bakûlu, Constituição.

²³⁹ Cuvelier J., citado por Raphaël Batsikama *Voici les Jagas*, p.39

²⁴⁰ Existe quatro tipos de nomes nos Kôngo:

Nome de nascimento: é dado logo no nascimento do menino. Este nome é uma lembrança do período que marcou os pais, ou seja, um provérbio. Por exemplo: *DIABAKA Diata Malembe*, isto é, para conseguir (a riqueza) ou para atingir o seu objectivo tem de andar ou proceder devagar. Ou ainda *BATSÏKAMA kadilekanga ko*: acordem! Que não morram jamais. O portador deste nome foi precedido pelos mortos nascidos e bebês, cuja vida tinha alguns dias. *Muzabakani*: ninguém o pode conhecer ou entender melhor; etc.

Nome de cargo social: quando alguém está exercer um cargo na vida social, leva um

Lômbe ou Mayômbe e pertencia à família das *Autoridades*. Mvîdi, outra forma de Vili e Manyânga, pertencem, nesta parte, à floresta Mayômbe.

A Tradição explica: *Mono mbenza. Ntinu Mbênza ye Manyânga (...)* *Mbênza uyâlanga, Ni Mavûngu kayâla ko*, ou seja, sou eu Mbênza. O Rei Mbênza de Manyânga. Eu reino, mas Ni Mavûngu não reina.²⁴¹.

Começamos por constatar que MBÊNZÁ ou NTINU MBÊNZÁ MANYÂNGA está posto em evidência com MAVUNGU. Na verdade, é uma ambivalência numa só pessoa. Tanto um como o outro é digno de tocar ou ornar-se com dentes e pele de leão ou leopardo. Portanto, NTINU MBÊNZÁ YE MANYÂNGA desconhece o exercício de poder de NI MAVÛNGU.

NTINU MBÊNZÁ UYÂLANGA significa Chefe Mbênza (Justiça) está a governar – pretérito presente. NTINU MBÊNZÁ IS GOVERNING escreveria um Inglês. Então, NI MAVÛNGU KAYÂLA KO traduz-se por Ni Mavûngu, isto é, NÃO ESTÁ A GOVERNAR. De facto, pode-se traduzir Ni Mavûngu por não governa, mas a condição diz que ignoremos a primeira proposição. Alguns gramáticos podem contra-argumentar-nos e afirmarem que a forma mais adequada é MAVÛNGU KAYÂLANGA KO. Obviamente, mas numa frase com duas proposições, a repetição de um modo pretérito presente (que marca um presente contínuo) já não é necessária.

Os reis nunca deixam de o ser, mesmo mortos. Eis o porquê de Nzîng'a Nkûwu Ntinu Mbênza, apesar de fazer parte do mundo dos mortos, continuar a *dirigir*. É evidente que – na forma em que se faz prolixidade – Dom João I Nzîng'a Nkûwu Ntinu'a Mbênza, apesar de povoar já o mundo dos mortos, continua a ser REI no pensar dos Kongo. Eis porque, até hoje em dia, os da linhagem de NTINU KONGO: «Ntinu'a Kongo utúkidi kwa

nome ou título: Mani Kongo (rei do Kongo), Mani Mbâta (Burgomestre da comuna de Mbâta), Ngâng'a Ngômbô (especialista em matéria de divinação), Ngâng'a Nkîsi (Especialista na religião, Padre), etc.

Nome da iniciação: tanto os homens como as mulheres passam pela iniciação de puberdade ou outras. Em cada iniciação, recebem certos nomes. Quem se chama NKOSI não é leão, porque este NKOSI leva outro sentido.

Nome da cidadania: Mukôngo podia viajar longe da sua localidade sem levar com ele muitas provisões. Bastava-lhe, simplesmente, uma faca e um pouco de cola. Quando anoitecesse, apresentar-se-ia na aldeia mais próxima. Aqui ele não utilizaria o nome de nascimento porque ninguém o reconheceria por irmão ou parente. Então, utiliza nomes como NZÎNG'A NKÛWU, MPÂNZU'E LAWU, VÎT'A NKÂNGA, LUKENI LWA MVÊMBA, MVÊMB'A NZÎNGA, etc. Estes nomes são o conjunto dos patrónimos (nomes dos *zi-vila*) da mãe e do pai. O da mãe vem sempre em primeiro lugar. Salientamos que esse nome pode ser composto por dois ou mais elementos patronímicos: pode ser dois ou mais de uma dezena.

²⁴¹ Cuvelier J., *Nkutama mvila za makanda*, p.21

Avîdi'a Lwângu, kuna Ngôyo»²⁴², ou seja, o rei do Kôngo vem do país dos Vili a Lwângu, mais precisamente do Ngôyo. Tal como indicam as nossas humildes análises, a questão parece exclusivamente do rei Nzîng'a Nkûwu.

III

ÁRVORE DE ASCENDÊNCIA

NZING'A NKÛWU NTINU'A MBENZA NI MAVÛNGU MVIDI'A VÛNGU MBËNZA YE MANYÂNGA é nome de cidadania/cargo social. Logo, é um documento evidente a fim de explicar a ascendência.

Em princípio, é da família (luvila) *kinzinga* desde as suas mães (da mãe á avó, da avó às bisavós e trisavós, etc.). Pertence, no entanto, à família de kinkûwu desde o seu pai e às mães deste último.

Ngôyo, sendo a sua origem directa e pertencente à família das autoridades, seria descendente de Nkânga (Nzîng'a Nkânga) ou, ainda, de Ne Nkânga. Como veremos nos próximos capítulos, o pacificador deste país de Lwangu foi MPÂNDA MVÂNGI, chamado Ne-Nkânga. Não obstante entre Ne Nkânga e MBÎNDA MVÂNGI (outra autoridade do Kôngo, um dos Heróis de Lwângu, Ngôyo, mais especificamente) assim informam as significações destes nomes, passou-se uma época (época em Kôngo inclui várias gerações): porque Nkânga é pacificador e Mbînda caçador vem continuar a realização deste MVÂNGI ou MPÂNDA MVÂNGI. Ora, de acordo com os elementos textológicos inerentes às fases civilizacionais de Lwângu²⁴³, *mvângi* parece sequência semântica de *nkânga*. Caçador insinua a introdução de uma cultura (de caçador) que não existia anteriormente. De Mbînda surgiu Mbênza (justiça), porque não só as insígnias da justiça são instrumentos dos caçadores (lança, faca, etc.) mas também as anedotas confirmam que entre os caçadores se passa a justiça espontânea. Assim, entre eles, a justiça é algo normal²⁴⁴. Por outro lado, as significações de

²⁴² Cuvelier J., idem, p.78. Desde então, os Kôngo acreditam não só que os REIS de Mbânza-Kôngo vêm do Norte (Lwângu), mas também todo o povo Kôngo. Eis o porquê de CHARII Razão pela qual, Jean Cuvelier, um dos autores mais escutados em matéria do antigo Reino do Kôngo, escreve que «Lwângu foi a origem de todos os Reis do Kôngo que precederam Nzîng'a Nkûwu». Ver *Congo II*, n^o 4, 1930, p.474, o artigo intitulado «Traditions congolaises»

²⁴³ Lethur, *Etude sur le royaume de Loango et le Peuple Vili*, Ngônge, Kinshasa, 1960.

²⁴⁴ «Leopardo e caçador»: o leopardo morreu por se ter deixado levar pela ambição de

Nkûwu, Nkûwu'a Nsûngu, precedidos por Vûzi dya Nkûwu fazem entender as vicissitudes conhecidas, não só na pacificação de Lwângu, mas também até no reino inteiro, tendo um afluxo oriundo do Norte para o Sul, em relação ao rio Mwânza.

Ne Nkânga quer dizer pacificador; Mpândi'a Mvângi é herói civilizador²⁴⁵, como Mbînda Mvângi (aqui, a civilização é da caça, simbolizado pelos *instrumentos* utilizados). Ora, estes dois últimos nomes (Vûzi dya Nkûwu e Nkûwu'a Nsûngu) insinuam que «da pacificação à civilização» parece ter sidas estabelecidas inúmeras leis e normas entre o povo na gerência pública.

Por seu lado, a Tradição Oral *coloca o passado e o presente no mesmo abismo*. Por exemplo, entre os primeiros Vûzi dya Nkûwu e os primeiros Nkûwu'a Nsûngu, passariam os grupos de Ne Nkânga e Ne Nzînga – de diferentes nomes, quer de cidadania (Nzînga), quer de cargo social (Ne Nkânga) – mas, nesta época, imortalizou-se apenas NZÎNG'A NKÂNGA. Todavia, fica muito difícil explicar quantas autoridades se sucederam realmente a este Nzînga' Nkânga, porque NTU'A NKÔSI'A LWÂNGU'A KÔNGO, NGÔMBE ZI KÔNGO, MFULAKAZI ZA KÔNGO, etc., são produtos das novas instituições estabelecidas e depois inseridas de Lwângu a Mbânza-Kôngo (de acordo com a leitura diacrónica em congruência com os repertórios). As relações sociológicas entre essas linhagens confirmam o facto, tendo em conta o espaço entre Lwângu/Mbânza-Kôngo na sua literatura histórica. Aliás, querendo entender estes títulos, o primeiro Nkuwu'a Ntinu parece preceder Nsaku Ne Vunda que estabeleceu, a Mbanza-Kôngo, outra instituição.

Se bem que é fácil reconhecer as transformações de muitas palavras, ainda ausentam muitos contributos a fim de a filologia em Kikôngo proceda ou facilita a provável datação. No caso de NZINGA NKUWU, podemos somente dizer que uma longa lista das autoridades sucederia a Ngôyo e, simultaneamente, a Mbânza Kôngo antes dele. NDÛMBU'A NZÎNGA, MBÊNZA MANYÂNGA e MFULAM'A NKÂNGA reinaram no país de Lwângu, a Ngôyo. Ora, esses antropónimos confundem-se entre pessoas e grupos de pessoas, usando títulos sociais. E a Mbânza-Kôngo aumenta-se a ascendência que originou Nzîng'a Nkûwu (pai de Afonso I),

roubar o produto que conseguiu junto com o caçador; «caçador e o cão» caçam juntos, mas o caçador come a carne e o cão os ossos. Por isso, não se pode matar o cão a fim de lhe render a justiça; etc. Ver Stryuf in *Les légendes chez Bakôngo*.

Também se pode conferir a explicação fornecida no que diz respeito a Kôngo-dya-Ntôtila.

²⁴⁵ Veremos no Livro II

nomeadamente NA NZÎNGA MYA KONGO (Lukeni de que fala Cuvelier), NTÂDI'A KONGO, NGÔMBE (ZI) KONGO, MFULAKAZI ZA KONGO, NTU'A NKÔSI NE KONGO, etc. Ora, os termos, como NTÔTILA e MANI, presenciaram em Mbânza-Kongo antes de NZÎNGA NKÛWU! A partir daí surge, mais um impasse, que tentaremos resolver no segundo Livro.

É literalmente visível que muitas épocas tenham precedido esse NZÎNGA NKÛWU. Ora, em cada época, temos existência de várias gerações. Isto leva-nos a um cepticismo radical, no que concerne aos três reis que, segundo autores, teriam precedido este monarca do Kongo, tal é a tese mais generalizada sobre os Reis que reinaram antes dele.

1.3.2 Mvemb'a Nzinga Afonso I

MVEMB'A NZINGA: «Tuka ku Kongo, tukulumukini muna Mbidizi, tûnga Loango, Mbânza-Diadia, Mbânza-Tungua, Kinsâasa, Mvêmb'a Nzînga, Mvêmb'a Mvîka, Mayâla ma Mvîka, Mpâzi'a Mvîka. Mvêmb'a Nzînga, Masaki ma Nzînga amangi. Ntinu Kongo Dom Funsu Ne Mvêmb'a Nzînga Nkûwu, mpu kuna ntu. Kyându kilele manzelele; mbizi kadila um nsônga Mputu»²⁴⁶.

A) TRADUÇÃO E CRÍTICA

Mvêmb'a Nzînga (nome de linhagem): saímos de (Mbânza) Kongo para Mbidizi (Ambriz) onde fundamos Lwângu, Mbânza-Diadia, Mbânza-Tungua e Kinsasa. Mvêmb'a Nzînga tem afiliação com Mvemb'a Mvika, Mayala Ma Mvika e Mpazi'a Mvika e é irmão de Masaki Ma Nzinga. O rei do Kongo, Dom Afonso I, Sua Excelência Mvêmb'a Nzîng'a Nkûwu, que leva «chapéu de chefia», é semelhante a uma esteira, na qual dormem formigas, ou a carne que os portugueses comeram com voluptuosidade.

As linhagens que levam MVÊMB'A NZÎNGA por patrónimo afirmam que saíram de Mbânza-Kongo em direcção a Mbidizi (rio) que se encontra a Nsôyo. Lwângu, Mbânza-Diadia, Mbânza-Tungua e Kinsâsa são localidades por eles fundadas e por onde passaram. Estes topónimos confirmam que Mvêmb'a Nzînga passou no Nsûndi e, especialmente, na Mbânza-Diadia, na Mbânza-Tungua e em KINSASA.

De facto, Mpûmbu era um território onde se encontravam escravos. No entanto 1) os prisioneiros de guerras; 2) os criminosos; 3) os escravos, etc., foram objecto da reeducação a fim de reintroduzir o criminoso reeducado na sociedade. Por exemplo, o topónimo Kinsâsa que, significa

²⁴⁶ Ver o patrónimo no *Nkutama mvila za makanda*

onde se reeduca, vem de *ki*, prefixo locativo, e de *nsâsa*, que deriva do verbo *ku(n)sâsa*: educar, reeducar, instruir, formar, aprender, etc. Assim, é um lugar de reeducação e de formação.

A ascendência de *Mvêmb'a Nzînga* está resumida desta forma: *Mvêmb'a Mvika*, *Mayala Ma Mvika*, *Mpâzi za Mvika* e irmão de *Masaki Ma Nzînga*. Na realidade, *Mvêmb'a Nzînga* e *Mvêmb'a Mvika* têm correspondência, visto que ambos pertencem à linhagem de *Ki Mvêmba*. Talvez surjam as dúvidas nos segundos elementos de nome: *Nzînga* e *Mvika*. De facto, como vamos ver na terceira parte, são também da mesma família: *Kinzînga*. *Mvika*²⁴⁷, como demonstraremos mais adiante, eram «rainhas», cuja missão teria sido *pacificar* (civilizar) o *Lwângu*.

Ora, apenas os *Besi ki-Nzînga* tinham este direito, tanto de governar como de conduzir as expedições (migrações). Da mesma forma, *Mayâla ma Mvika*, *Mvêmba Mvika* e *Masaki ma Nzînga* pertencem a *kimvêmba* por parte da mãe e *Kinzînga* da outra parte. *Mayala* significa ARRANJADOR, CONCILIADOR, COORDENADOR e ORDENADOR (estas funções pertenciam aos *Besi Kimvêmba*); *Mvêmba*, de *M*, prefixo de agente, e de *vêmba*, significa branquear, abençoar, sagrar, consagrar; *Masaki*, de *Ma*, Nobre e *sâki*, de *saka* (*sakula*) designa *sachar*, *mondar*, *limpar*, *abençoar*, *sagrar*, *consagrar*, etc.).

O antropónimo *MVÎKA* era próprio de *Mpânda Mvângi* ou *Ne Nkânga*, o pacificador de *Lwângu* (*Kôngo-dya-Mpânzu*). Portanto, *Mvêmb'a Nzînga*, que se autoproclama originário de *Mbânza-Kôngo* (*São Salvador*), pretende ter laços com este grande pacificador de *Lwângu* que está numa outra região. Sabemos muito bem que o nome completo deste monarca é *Mvêmb'a NZÎNG'A NKÛWU*, filho do monarca *Dom João I*. Este monarca, assim reza a Tradição, vem de *Lwângu*! Mas, todos os *Besi kinzînga* oriundos desta região e que tenham reinado declaravam-se descendentes de *NE NKÂNGA MPÂNDA MVÂNGI*, o *MVIKA* de *Lwângu*.

B) A SUA SUCESSÃO AO TRONO

Jean Cuvelier, na sua obra «*L'ancien royaume du Congo*», consagra muitas páginas a este rei. De acordo com este autor, *Ndo Nzwâwu Nzînga Nkuwu* (*João I*) teria nomeado dois dos seus filhos como governadores: o primeiro a *Mpângu* (*Mpânzu'a Nzînga* era o seu nome) e o segundo

²⁴⁷ *Mayala ma Mvika*, literalmente, significa «quem dirige as Rainhas» e, neste contexto, é função dos *Besi Kinsâku*. *Mvika* significa também escrava. Tal como o caso de *Mfûmu* que deriva de *fûmuna* (mendigo), o sentido de REI no *Kôngo* não se confunde a concepção europeia. Tal é o caso também de *Mvika* ao significar «escravo que serve o público».

a Nsûndi (este chamava-se Mvêmb'a Nzînga). O monarca teve grande estima em Mvêmb'a Nzînga, razão pela qual logo depois da sua nomeação a Nsûndi, o seu pai delegou junto ao seu filho os soldados que Luis Da Sousa deixou no Kongo (na corte). Deste modo, com a morte do pai (João I) surgiu o problema da sucessão. Na opinião dos conservadores da Tradição, o governador de Mpângu que se chamava Mpânzu Nlûngu, Mpânzu'a Nlûmbu ou ainda Mpânzu'a Kitînu²⁴⁸ seria o verdadeiro sucessor²⁴⁹, mas Mvêmb'a Nzînga discutiu o poder contra o seu irmão com ajuda dos soldados que Luis Da Sousa deixou em Mbânza-Kongo. Por isso, as linhagens que levam este patrónimo, nas suas narrações históricas, repetem várias vezes que «Kongo dya N'Kongo'a ngôlo» designa o trono do Kongo pertence ao mais forte. Por outras palavras, o poder arranca-se, tira-se com violência, isto é, ao contrário da velha divisa: «*Kimfumu ma kya tûmbwa*», na qual o poder é um assunto da investidura através dos votos do povo.

Mvêmb'a Nzînga é esteira (loando) na qual dormem as formigas-brancas ou a carne que comeram com voluptuosidade os cidadãos de Portugal, reza assim a Tradição.

Passemos, então, à explicação:

Antes de tudo, começamos por dizer que a herança no Kongo nunca passa de pai para filho. Por esta razão, nem Mpânzu'a Kitinu, nem tão pouco Mvêmb'a Nzînga Nkûwu poderiam suceder ao defunto rei, caso fossem os seus próprios filhos. Se Mvêmb'a Nzînga conseguiu fazê-lo, foi mediante a força das armas de fogo, como as linhagens (deste patrónimo) confirmam. «O trono pertence ao mais forte Mu-Kongo» e Mvêmb'a Nzînga arranca o poder, mas não passa pelos sufrágios²⁵⁰. Na verdade, Don Afonso I Mvêmb'a Nzîng'a Nkûwu, baptizado no dia 7 de Junho de 1491, demonstrou grande fervor religioso perante os «Ngâng'a Nzâmbi» (padres). E, como na altura, a maioria dos Padres, que eram soldados e que deixaram Luís da Sousa, aproveitaram-se para o proclamar sucessor do rei defunto. Perante a Constituição do Kongo foi um crime de alta traição de tal modo que se reuniu em tribunal a Mbâzi'a nkânu. O próprio Mvêmb'a Nzînga reconhece que vem da «Corte de Kongo»²⁵¹. Existe uma grande

²⁴⁸ Ravenstein E. G., *The strange adventure of Andrew Bettel* (1590); 1901.

²⁴⁹ Raphaël Batsikama, *Voici les Jagas ou l'Histoire d'un peuple parricide*, pp.89-90

²⁵⁰ Padre Joseph De Munck, na sua obra *Kinkulu kya nsi'eto'a Kongo*, e Cuvelier J., *Nkutama* são desta opinião. Munck, obra já citada, p. 63; Cuvelier, o. cit. p. 44. De Munck dá o nome de Ne Mayâla ou Ne Myâla que corresponde a Mayâla (Ma mvika) que estamos a falar.

²⁵¹ Convém assinalar que «Mbâzi'a Nkânu» é também chamado de «Mbâzi'a Kongo»,

diferença entre Mbânza-Kôngo, capital, e Mbâzi'a Kôngo, a Corte. Este último é uma questão de justiça, de Tribunal. As linhagens testemunham que vêm de Kôngo, kuna Mbâsi'a Kôngo. Kôngo, mesmo desnudado de Mbânza, faz entender que é capital. Ele vem da Capital, precisamente da Corte ou melhor, do Tribunal. Eis porquê ele passou por Kinsâsa, onde deveria ser reeducado. Mas dado que tinha com ele o apoio dos «soldados que Luís Da Sousa deixou», conseguiu tornar-se Ne Nsûndi. Logo, houve confusões entre MINDELE e PANZELUNGU.

«Mindele significa, hoje em dia, europeus ou indistintamente BRANCO. «De facto, em 1491, *mindele* designava INVASORES e não BRANCOS. A palavra tem por raiz hûndela (hûndula), detestar, desgostar. Um-hûndela, mundela, mundele, alguém detestável, insuportável, abominável, vil, ignóbil. Em Kimbûndu do Sul (umbûndu), uma das velhas formas de Kikôngo, WUNDELE (hûndele) quer dizer ESPÍRITO MALÉFICO. Foram, na realidade, ESPÍRITOS, estas tropas de Luis da Sousa, tanto mais que saíram das águas (oceano) como as ninfas»²⁵². Em outros termos, MINDELE são, aqui, os soldados que Luís Da Sousa deixou em Mbânza-Kôngo.

Por outro lado, PANZELUNGO²⁵³ é a corruptela de MPÂNZU'a NLÛNGU. Literalmente, FORÇA DA GUARDA: Mpânzu: de M, prefixo de agente e de pânzu, vâza: manifestar, mostrar a sua vitalidade, o seu poder, agir poderosamente, de maneira viva. Nlûngu: de N, prefixo de agente e de lûnga: vigiar, tomar conta, velar, fiscalizar, zelar. François Bontinck, no seu artigo sobre PANZALUNGU, informa-nos a respeito de outros nomes que levou através das idades: Mpânzu'a kitînu (guarda da realeza), Mpânzu'a Nlûmbu (força de cerca, guardas de palácio). Estas formas informam que pertenciam a uma mesma família.

MINDELE e PANZELUNGU são mais explicativos do que os relatos dos cronistas e mais claros ainda do que das teses de alguns historiadores e antropólogos. Estes antropónimos informam que teria sido, no princípio, uma confusão que resultou em tumultos entre duas forças: a força de Mpânzu'a kitînu (que, na verdade, não tinha nada a ver com o segundo filho de Nzîng'a Nkûwu) contra a força de Mvêmb'a Nzînga. Eis a razão pela qual chegaram às escondidas de Nsûndi a Mbânza-Kôngo. No dia seguinte, não apenas os Portugueses divulgam que o país estava em luto, como começaram já a festejar a coroação de Mvêmb'a Nzinga, o filho do rei defunto. Esse não era um «modus

significando Corte, Tribunal ao contrário de Mbânza'a Kôngo, capital do Kôngo.

²⁵² Raphaël Batsikama., *Voici les Jagas*, p.86.

²⁵³ Cf. com o artigo de François Bontinck, «Panzelungo, ancestro de Solongo» in *Annales de Aequatorial*, n^o 1, 1980, pp.59-86.

operandi» próprio dos Kôngo. Em consequência, resultou batalhas. Reza a Tradição que os «anjos» assistiram Mvêmb'a Nzînga, isto é, os Portugueses, «soldados que Luís da Sousa deixou». Desde então, a Tradição chamou este monarca de «carne que comeram com voluptuosidade os portugueses» ou ainda «*loando* no qual dormem as térmitas ou formigas-brancas.» Por outras palavras, as colusões juntamente com os Portugueses fizeram de Mvêmb'a Nzînga o primeiro monarca Kôngo a reinar anticonstitucionalmente.

Os constitucionalistas do Nsôyo delegaram Ne Mpânzu'a kitînu. Na verdade, Mpânzu'a Kitînu significa SEGURANÇA ou FISCALIZAÇÃO dos assuntos reais e Mpânzu'a Nzînga, como sinónimo, confirma que somente os Besi Kinzinga tinham o direito de reinar o trono. Mvêmb'a Nzînga agiu anticonstitucionalmente. Anos mais tarde, escreveu ao Papa que os Padres que estavam a operar no Kôngo eram mais «execráveis (abomináveis: mundele²⁵⁴) que os Judeus que crucificaram Jesus»²⁵⁵.

I. 4. As Origens Orientais

I.4.1 Segundo Cavazzi

«Na província de Corimbra, que é uma parte de Congo, um homem chamado E Mina Nzima, casado com Lukeni Iwa Nzanza, filha de Nsaku Lawu e de Sorikia de Mpuku'a Nsaku, teve com ela um filho chamado Lukeni.»

«Este Lukeni tornou-se forte e valente guerreiro e resgatava a criadagem, sobretudo nos vaus de Kwangu. Tem reunido à volta da sua pessoa uma banda da sua têmpera.»

«Um dia, cometeu um crime contra a sua tia grávida. Depois deste homicídio, foi proclamado chefe: Mutinu.»

«Ele invadiu a província de Mpemba Kasi, onde fundou a sua capital, Mbânz'a Nkânú. Estabeleceu as leis e organizou o reino»²⁵⁶. O seu

²⁵⁴ Anotação acrescida e sublinhada por nós.

²⁵⁵ Cuvelier j., *L'ancien royaume de Congo*. Desclée, Bruxelas, 1948, p.222.

²⁵⁶ Como podemos observar, este autor está a confundir Mbâzi'a Nkanu, que é justamente o Tribunal, o lugar onde se passa a justiça, com Mbânza-Kôngo, que é a capital. De facto, Mbâzi'a nkânú localiza-se na capital. Mas significa um lugar especialmente para a Justiça do país. Ora, Mbânza, que é capital, é onde encontramos várias actividades administrativas principais do país. Esta diferença causou incompreensão nos autores a respeito da famosa história de Lukeni criminoso. Como podemos observar, Cavazzi nota que a capital, onde estabeleceu a Lei, foi Mbânzi'a Nkânú. Mas, aí reside a confusão. Mpêmb'a Kasi não é, simplesmente, uma região. A palavra significa CAPITAL. E, como podemos remarcar ainda, fala-se de Mbâzi'a Nkânú juntamente com as leis, com o Nsâku Ne Vûn-

tio materno, descendente de Nsâku Lâwu, conseguiu conservar a província de Mbâta. Mas reconheceu a *suserania* de Lukeni e recebeu o título de Nea Kon dianne Kongo, que significa antepassado do Rei do Congo»²⁵⁷.

1.4.2. Segundo Cardonega

“Um Senhor poderoso, a quem chamam de REI, de nome Kongo-dya-Mulaza, foi à guerra. Este rei é tão poderoso que o seu país se estende ao interior das terras sem ninguém saber onde termina o seu vasto Senhorio; todos o temem e respeitam por causa do seu exército amplo que usa o veneno *cabonzo*, com o qual os soldados induzem as suas flechas e lanças. Deste Senhorio *saiu a família de alguns reis de Congo*, assim como Dona Anna, a rainha-mãe que ainda vive, e Mani Mulaza”²⁵⁸.

1.4.3. Ideia comum nestas Versões²⁵⁹

- 1) Kongo-dya-Mulaza é uma vasta região a leste de Kwângu. Esta região é também chamada de Corimbra, isto é, Kwîmba ou Kongo-dya-Kwîmba²⁶⁰;
- 2) O Rei de Kongo-dya-Mulaza foi à guerra da conquista;
- 3) O Rei de Corimbra é receado pelo seu exército, porque usa o veneno *cabonzo* nas suas armas;

da e, finalmente, com o crime. No entanto, justifica que os autores tentaram escrever estas histórias consoante os seus pensamentos. É evidente que não poderiam renunciar a ser aquilo que eles eram de facto, ou seja, Europeus. Apesar de tentar escrever estas Histórias conforme narradas, não cessaram de ser Letrados Europeus com o seu conceito e com todo o conhecimento adquirido no seu continente. Viram, de certo modo, *ilógicas* que tentaram tornar lógicas; enfrentaram *anomalias* que se esforçaram em normalizar, etc. E *ipso facto*, ‘*adulteram a realidades*’.

²⁵⁷ Van Wing J., *Etudes Bakongo I, Histoire et Sociologie*, pp.14, 15, 18.

²⁵⁸ Cardonega citado por Bontinck Fr., *Diaire congolais de Fra Lucca da Caltanissetta*, p.24-25, nota n°38.

²⁵⁹ Em todas línguas que existem, o sentido comum de uma série de palavras derivadas de uma só raiz, revela o sentido original ou, mais ou menos, o sentido primordial desta raiz. Pois, aqui estamos a tentar reestruturar, de maneira possível, aquilo que poderia ser o relato original, a primeira, ou melhor, uma das mais antigas versões desta história, a versão sincrónica. Usamos o mesmo método que os estruturalistas dispõem em *mitos*, se bem que de uma outra forma, as análises que oferecem são mais amplas em relação ao que apresentámos. Os seis pontos aqui sublinhados constituem o motor desta história e vamos tentar apoiarmo-nos nisto, consoante uma predefinição, segundo a qual todo o relato, provérbio, adágio ou até e sobretudo palavras singulares (que sempre foram agremiações das frases ou provérbios) relacionado com esta História das origens (tal como fizemos a propósito de Ntându, Mbâmba, Mayânda, e mais tarde, com as palavras fogo, lareira, calor, etc.) será considerado por nós *a priori* como favorável fonte. E assim por adiante.

²⁶⁰ Raphaël Batsikama, *Voici les Jaqas*, p.108, nota n2.

- 4) Este rei de Corimbra ou de Kongo-dya-Mulaza chama-se Lukeni, filho de Nima Nzima e Lukeni Iwa Nzâma;
- 5) Lukeni matou a sua tia grávida e tornou-se Rei. Esta família chefiou até Mbânza-Kongo e, por esta razão, como Dona Anna é Mãe-rei de Mulaza, tem o direito de reclamar o trono do Kongo.
- 6) Apesar de alargar a sua Senhoria, Mbata continuou sob jurisdição de Nsâku'e Lawu.

1.4.4. Análise de Texto

Corimbra é uma parte integrante de Kongo, a corruptela de Ku-Himbwa, variante de Kwimba. Jean Cuvelier, no seu “L’ancien royaume de Congo”, situa esta origem no Norte, pondo em evidência os escritos de Jerome de Montesarchio²⁶¹. De acordo com este autor (Duarte Lopes residiu igualmente em Mbânza-Kongo durante quatro anos), Lukeni, o primeiro REI atou as suas primeiras relações com as populações de NDEMBO, de Matâmba e de OKANGA²⁶². O que sugere que a providência não poderia ser do Norte, mas a Leste ou Sudeste em relação à actual Mbânza-Kongo. Aliás, Kongo-dya-Mulaza ou Kwimba é uma vasta região a Leste de Kwangu.

“Lukeni, filho de Mina Nzima e casado com Lukeni Iwa Nzâma” consiste na identificação deste mutinu.

Entre Mina Nzima e Lukeni Iwa Nzâma, quem é o pai e quem é a mãe? Em princípio, os Kongo começam pelo nome da linhagem da mãe. Nesse caso, o nome deste Rei seria Min'a Lukeni Iwa Nzâma. Outros autores pensaram em Nim'a Lukeni²⁶³, cuja tradição atribui ao primeiro rei que os Kongo conheceram na sua história. Portanto, quando Cavazzi, citado pelo Padre Jan Van Wing (ou ainda Cardonega), escreve “E Mina Nzima casado (...)”, refere-se ao Pai deste Mutinu, como certifica o verbo CASAR conjugado: o participio passado, género masculino. Neste caso, Lukeni Iwa Nzâma seria a mãe, porque o seu filho é também Lukeni (e se este último foi rapariga, daria origem aos subseqüentes Lukeni).

“ (...) neto de Nsâku'e Lawu e Mpuku'e Nsaku”. Quer avô materno real, quer uma outra figura, essa ascendência parece paradoxal: como será possível Lukeni, filho de Lukeni, ser produto de Nsâku'e Lawu e Mpuku'e Nsâku? Como neto matrilinear, não se justifica com Nsâku'e Lawu nem

²⁶¹ Ver a obra de Bouveignes O & Cuvelier J., *Jerome de Montesarchio, Namur, 1951*.

²⁶² Ball W., *Description du royaume du Congo et les contrées environnantes*, p.179.

²⁶³ Weeks, citado pelo Mahania K., *maladie et la guerrison en milieu Kongo*; Randels, *Royaume de Congo des origines au XIX siècle*; Soret, *Les Kongo nord occidentaux*.

tão pouco com Mpuku'e Nsâku. Tendo em conta o código parentesco/títulos, estes dois últimos nomes poderão justificar e demonstrar que o poder de Lukeni foi reconhecido por Nsâku (e Lawu)²⁶⁴. Aliás, esta frase vai literalmente a par com "Lukeni mata a sua tia grávida"²⁶⁵. Lukeni deve, em virtude à realeza, ser abençoado por Nsâku Ne Vûnda. Nsâku'e Lawu e variante. Portanto, isto não significa que pertence à linhagem de Nsâku'e Lawu nem à de Mpuku'e Nsâku. (Aqui a linguagem é *ascendência*).

"O tio materno conservou a província de Mbata²⁶⁶ e foi reconhecida a suserania de Lukeni", assim especifica o sentido de Nsâku'e Lawu. Aliás, de acordo com Antonio Cavazzi, este tio, chefe de MBATA, era da família de Nsâku'e Lawu e chamava-se Nea Kondianne Kôngo" em relação ao rei de Mbânza-Kôngo.

Antes de ir mais longe, vamos estabelecer as convergências entre Nsâku e Mbata:

1) Mbata: zénite, auge, cume	Nsaku (sakama): está em cima de todos.
2) Batama: estar junto, unidos, pôr junto	Saka: unir-se, juntar-se
3) Bata: pôr no caminho, trancar o caminho, pôr por cima	Saka: cortar, sachar, impedir, ceifar, pro-nunciar uma sentença verbal
4) Bata: dar uma chapada, chapar, soprar bufar surripiar, suspirar.	Saksa (de saka): soprar, dar aos foles; assoprar, ofegar ou dar uma chapada.

²⁶⁴ Ver o capítulo II, *fundação de Nsôyo*, onde explicamos todas as possibilidades da significação destes supostos controversos.

²⁶⁵ Explicamos isso no capítulo II, *fundação de Nsoyo*.

²⁶⁶ É bom notar que as origens orientais estão ligadas ao Sacerdote de Mbâta. As origens setentrionais estão ligadas ao sacerdote de Nsôyo. Isto é muito importante assinalar, porque desde François Bontinck e Jan Vansina que se fala, durante o período no reino do Kôngo, das disputas do poder entre as famílias Kinlâza, vindo de Leste, e Kimpânzu, provenientes do Norte. E, como escreve John Thornton, também os Kimpânzu tinham o apoio dos Príncipes de Nsôyo (*Fontes & Estudos*, p.143) e, segundo Bontinck e Vansina, os de Kinlâza beneficiam dos apoios dos Senhores de Mbâta (até Zombo, segundo certas versões do século XVII que Mateus Cardoso oferece em 1624). Cf. a tradução francesa de François Bontinck *Histoire du Royaume de Congo (1624)*, Bruxelas, 1972. Isto aconteceu quando o caos se instalou no Kôngo e as *démarches* dos Padres em Missão no Kôngo tinham como objectivo reestabelecer a situação. Segundo foram informados, uns pretendem que o trono pertença à família de Kinlâza (localizado a Leste, isto é, Kôngo-dya-Mulaza que tinha o seu sacerdote em Mbâta), outros pretendem que o trono pertença à família dos Kimpânzu, vindo do norte, do rio Mwânza (Zaire), de onde vem o Nzîng'a Nkûwu. Ora, o sacerdote dos candidatos vindo de lá residiam no Nsôyo. Mas, uma grande confusão instalou-se nos Historiadores que chamam aos muitos candidatos da família de Kimpânzu ou Kinlâza quando não o são: os seus nomes de cidadania confirmam isso. Rectificamos, portanto, que este vocabulário *família* significaria mais concretamente "pequeno país", isto é, província, na linguagem de Raphaël Batsikama.

Lukeni foi reconhecido como Mutinu (rei) logo depois de ter matado a sua tia grávida. Em kikôngo, homicídio é “nkanu”. Trataremos o assunto no capítulo sobre Nsôyo. Em todo o caso, “nkanu” tem um sentido, porque no entender de Cavazzi, originou dois títulos, MITINU e NEA KONDIANENE KÔNGO, a duas autoridades de diferentes caracteres e regiões. O último título estaria mal escrito. Nas suas relações, Jérôme de Montesarchio, a quem foi contado a mesma história, transcreve NKAKA DYA NE KÔNGO (NKAK’ANDIA NE KÔNGO), que se traduz por AVÔ DO REI KÔNGO. Como veremos no caso de Nsôyo, os Nsâku eram AVÔS em relação aos Nzinga (Lukeni).

De facto, o tio materno diz-se *mam’a yakala*, literalmente, “mãe do sexo masculino”. Ou ainda *ngûdi’a nkasi*, termo que reaparece constantemente na linguagem administrativa. E avô paterno, avô materno ou tio-avô diz-se, simplesmente, NKAKA. Os Nsâku são «pais» em relação aos Lukeni e estes MÃES. O que quer dizer que os Nsâku são TIOS dos Lukeni e estes TIAS (MÃES) dos Nsâsu. Tios-avôs diz-se NKAKA, mas TIAS-AVÓS é NGÛDI, isto é, MÃES. Ora, somente os Besi Kinzînga poderiam reinar no trono. Porém, isto justifica-se porque os Nsâku chamam os Nzinga de *netos* e proclamam-se TIOS-AVOS.

É justamente aqui que o relato se torna interessante para o país inteiro. Jérôme de Montesarchio fala de uma senhora que “governa” a Lêmba, reclamando o trono de Mbânza-Kôngo²⁶⁷. Enquanto António Cavazzi faz reconhecer uma outra mulher, Matâmba, como sucessora “digna” do trono²⁶⁸.

Porquê tantas justificações?

Estamos na segunda metade do século XVII e, no momento em que os Missionários estão a escrever estas histórias, o trono Kôngo está praticamente vago. Lucca da Caltanissetta confessa-o, da melhor vontade, no seu diário onde menciona até as *demarches* que os Padres de as todas ordens no Kôngo (desta época) efectuavam a fim de achar uma solução de salvar o país do caos²⁶⁹. O reino estava dividido: uma capital estabeleceu-se em Kibângu, a segunda em Kôngo-dya-Lêmba, para além de Mbânza-Kôngo. Então, quando o Padre de Kibângu tenta, através de prova falsa da Tradição, legitimar a sua “ovelha”, o outro não se deixa intimidar. Eis o porquê Cardonega justifica Dona Ana e Cavazzi Ana de Sousa, Rainha Nzinga.

²⁶⁷ De Bouveignes O., *Jerome de Montesarchio*, p.113.

²⁶⁸ *Istoria descricione del tres regni del Congo, Matamba e Angola*, p.78.

²⁶⁹ Bontinck Fr., *Diarie congolais de Fra Lucca da caltanissetta*, pp.179-203.

Retemos, simplesmente, que aqueles que reclamam Mbânza-Kongo não são autóctones da região. São, portanto, de uma região que filiam ou anexam a Corimbra ou Kongo-dya-Mulaza, ou seja, a Kongo-dya-Mpânzu. De certo modo, o Historiador Francois Bontick, na sua tradução e anotação sobre “*Diaire congolais de Fra Luca da Caltanissetta*”, sublinha que “até 1636, os reis de Kongo pertenciam todos ao clã dos Kimpânzu, mas com Álvaro VI (1636-1641) o clã dos Kimulaza subiu no trono”²⁷⁰.

Abrimos parênteses sobre esta anotação de Fr. Bontinck. Antes de mais, esses três distintos Álváros sucederam-se: Álvaro IV (Ntumb’a Nzinga), Álvaro V Ntumba’a Mbânda (Nzînga) (1636-138) e Álvaro VI Ntumb’a (Mpûdi’a²⁷¹) Mbânda (1638-1641).

Fr. Bontinck parece cometer um erro de datação relativamente a Álvaro VI. Contrariamente à sua opinião, antes deste rei o trono pertencia aos Besi Kimulaza, isto é, os dois primeiros Ntumb’a Nzînga foram Besi Kimulaza: *Ntumba* pertence aos Nsâku, assim como Mvêmba²⁷². Além disso, do ponto de vista de Olivier De Bouveignes (ver a sua obra citada, pág. 21), Álvaro V, que alcançou o trono mediante as forças das armas, foi Nsâku (Mankandala, entronizador do chefe) e conseguiu um golpe contra a autoridade de Mbâmba, Mani Mbâmba. Tornou-se, assim, Mani Mbamba. Portanto, Álvaro VI, logo após a sua morte, sucede-o. Este, também, foi Nsâku, como indica o seu nome da cidadania: *Ntumb’a Mpudi*²⁷³. Uma outra razão que confirma Kinsâku ou Kimulaza como a sua família é que foi chefe de Nsôyo. Ora, como veremos mais tarde, este território foi reservado (tal como Mbata) unicamente aos Nsâku. ÁlvaroVI morre assassinado em 1641.

Esta História está cheia de lacunas. Esclarecemos, portanto, do nosso conhecimento, que ÁlvaroVI, pouco importa o seu nome (Mpûdi’a Mbânda ou Ntumb’a Mbânda), não teria sido originário de Kongo-dya-Mulaza. Os Missionários capuchinhos, depois de convencer Dona Ana

²⁷⁰ Bontinck Fr., *Diaire congolais*, p.XLVI.

²⁷¹ Sublinhado por nós. Bontinck não o menciona.

²⁷² Ver Afonso I, Mvêm’b’a Nzînga quando falamos das origens setentrionais. A tradição diz que Ntumba, Mvêmba e Nsâku são da mesma família. In Cuvelier J., *Nkutama mvila za makanda mu nsi’a Kongo*.

²⁷³ Alguns autores confundem com Mpudi’a Mbanda. Na verdade, o seu nome era Ntumb’a Mpudi (Mbânda).

De Bouveignes O., *Les anciens rois de Congo*, Namur, 1953.

Van Wing retomou esta lista dos reis que passaram no trono de Mbânza-Kongo desde Nzînga Nkûwu. António Goncalves e Raphaël Batsikama listam também estes reis do Kongo. Ver as suas obras: *la symbolisation politique: le prophétisme au Kongo au XVIII siècle*, WFFV, Londres, 1980, p.51; *Voici les Jagas*, pp.236-238.

(originária de Corimbra), arrumaram um casamento com ÁlvaroVI a fim de legitimar este último. Ora, isto nunca foi uma realidade no Kongo (sic!), nem com isso poderiam as populações aceitar tal irrealidades. Assinalamos que Dona Ana habitava em Kongo-dya-Lêmba, se bem que era originária de Kongo-dya-Mulaza²⁷⁴.

Concluimos que, no final do século XVII, o trono Kongo era vago por consequência das competições dos Portugueses, Espanhóis e Holandeses, obrando através do Kongo inteiro. Cada um deles dispunha de meios suficientes para colocar a sua “ovelha” no trono. Infelizmente, os usos e costumes do Kongo contrariam esta maneira de proceder. Tentando conformar-se aos usos do Kongo, estes europeus vão justificar, fraudulentamente, as suas “ovelhas” de modo a apresentarem-se como “dignos” ao trono. Ora, consoante os usos e costumes Kongo, o rei deve ser originário de Kongo-dya-Mulaza e de Kongo-dya-Mpânzu. Assim foram informados estes Padres do século XVII. Portanto, os reis do Kongo também eram originários de Kongo-dya-Mpângala Mpasi Nzundu Tadi, tal como veremos no próximo capítulo.

I. 5. As Origens Meridionais

1.5.1. Segundo a Tradição Oral

«Mbâmbi’a Mpâsi Na Kongo Don Diogo. Wakaya mazumbu kumi ye mole. Nzîng’a Ntinu wa Mpâsi za Nkênge wawuta Mbâmbi ye Mbôm’a Nzinga Ntinu wa Mpâsi za Nkênge» mbâmbi’a mpasi za Kongo Na Kongo deu origem a doze ramos de palmeira. Nzîng’a Ntinu wa Mpâsi za Nkênge deu oferta de *Mbâmbi e Mbôma Nzînga* Ntinu’a Mpâsi za Nkênge»²⁷⁵.

1.5.2. O Estudo sobre o Título

MBÂMBI’A MPASI NA KONGO DON DIOGO. Mbâmbi’a Mpâsi significa «fronteiras de Mpâsi». Ne Kongo: rei. O elemento Don Diogo indica, portanto, que este Rei data da época pós-lusitaniana, porque Don Diogo é nome de baptismo, instituição religiosa que os Portugueses trouxeram.

A história ensina-nos que, no Kongo, existiu um só rei com o nome de Don Diogo. Reinou entre 1544 e 1561. Chamava-se Nzîng’a Mpudi. De

²⁷⁴ Cuvelier J., *Relations sur le Congo du Père Laurent de Lucques (1700-1710)*, IRCB, Bruxelles, 1953, pp.215, 216, 217, etc.

²⁷⁵ Cuvelier J., *Nkutama mvila za makanda*, ver o patrónimo.

acordo com as suas correspondências com Roma, Portugal, entre outros, este rei, exageradamente nacionalista, lutou energicamente, ao longo do seu reinado, contra os manejos obscuros entre os Portugueses e as populações de Luanda, em particular com Mani Luanda²⁷⁶. Se lutou, de forma notável, contra as colusões entre Portugueses e Mani Luanda, a razão principal é que, para além de ter sido rei do país inteiro, foi também Mani Luanda. Eis porque a tradição o chama de Mbôm'a NDÔNGO. E, reza a Tradição, «Mbôm'a Ndônga Ne Kôngo, Ntinu wa Mpâsi za Nkenge, wawûta Mbâmbi, wawûta Mbôma», ou seja, Serpente de Ndôngo (montanha inacessível), o rei Kôngo, Nzîng'a Ntinu wa Mpâsi za Nkênge deu origem a Mbâmbi e a Mbôma.²⁷⁷.

Em princípio, este título PITÃO DE NDÔNGO O REI NZÎNGA, AUTORIDADE DE MPÂSI ZA NKÊNGE é, à primeira vista, uma linguagem ambígua. Pitão de Ndôngo significa AUTORIDADE DE Ndôngo da mesma forma que a autoridade de Lwângu foi a *cabeça de leão*. Portanto, a questão seria como justificar que esta «autoridade de Ndôngo» fosse, ao mesmo tempo ou mais tarde, o «Rei do Kôngo», e «Autoridade de Mpâsi za Nkênge»?

Mbôma e Mbâmbi explicam-nos de que género de autoridade é Nzîng'a Mpudi Don Diogo. Mbôma significa, para além de serpente, *fortaleza, lugar fortificado, militarizado, muralha de defesa, etc.* Quanto a Mbâmbi, a palavra traduz-se por *fronteiras e limites*. Deriva do verbo *bâmba (vambakana)*: 1) colar, pegar, ajustar, juntar; 2) espalhar-se, engrandecer, estender-se. As fronteiras, no pensar do Kôngo, não poderiam em caso algum ser violadas. No entanto, podiam alargar-se e engrandecer-se. Eis a razão pela qual a menor violação das fronteiras causava sérias batalhas e guerras parricidas entre as populações. É, também, por essa razão que Ndôngo significa «montanha inacessível», tal como veremos no segundo Livro. Aliás, na consagração do Rei, quando este recebia as insígnias do poder, o Nsâku ou Makandala lembrava ao rei duas coisas principais: conservar as fronteiras e garantir a comida ao povo²⁷⁸.

Mbâmbi e Mbôma têm ligação. A fortaleza servia não só para salvaguardar os limites, mas também para alargar o país. Esse é o sentido

²⁷⁶ Cuvelier J. & Jadin L., *L'ancien royaume de Congo d'après les archives romaines*

²⁷⁷ Já tratamos disso nas páginas anteriores, neste mesmo capítulo.

²⁷⁸ Ver as relações de Padre Lorenzo da Lucca, traduzidas pelo Jean Cuvelier. Entre os Kôngo, a unidade é sagrada, mas era a tarefa do rei velar por ela. Nos Ladi de Cabinda, diz-se «*Susu ubuta. Ibulamina makio*». Literalmente, a galinha põe ovos e vai chocando-os. Significa, portanto, dever (sobretudo dos pais, do Estado) cuidar e alimentar os filhos.

de «wawûta mbâmbi ye Mbôma»: conservou e salvaguardou as fronteiras à mercê da sua muralha de defesa. Na verdade, a Tradição relata o que os arquivos romanos certificam: este rei lutou muito contra as secessões que os Portugueses instigaram ao dirigente de Luanda²⁷⁹.

Luanda localiza-se no Ndôngo e este na fronteira da região que Theodore Delachaux chamou de MBÂNGALA. Ora, «o rei de Kôngo-dya-Mbângala tinha, às vezes, o título de Ntinu wa Mpâsi»²⁸⁰, informa a Tradição.

Como podemos ver, este não é o único exemplo que Don Diogo foi rei de Kôngo e, ao mesmo tempo, Serpente (Autoridade) de Ndôngo e chefe de Mpâsi za Nkênge. Don João I Nzîng'a Nkûwu foi Ma Vûngu (autoridade de Vûngu), Ntinu'a Kôngo (Rei) e, no mesmo tempo, a cabeça de Lwângu. São duas funções exercidas em duas regiões diferentes em dois tempos distintos (provavelmente sucessivos).

A verdade é que Don Diogo era originário de Mpûngu'a Ndôngo²⁸¹ onde vassalou antes de chegar ao trono do Kôngo. E, em Ndôngo, representava toda a autoridade de Mpâsi za Nkênge, isto é, Kôngo-dya-Mpângala.

1.5.3. *Estudo do Relato*

WAKAYA MAZUMBU NKUMI YE MOLE. Wakâya é o verbo kâya conjugado na terceira pessoa de singular. O verbo significa: 1) dar presente, 2) fazer parte; 3) dividir entre os outros. Em San Salvador, por exemplo, a expressão *nu kâya* é uma saudação amável. Mazûmbu é a forma plural de zûmbu que, segundo Laman, quer dizer «ramo de palmeira» feita à maneira de uma coroa. Também «designa, de forma vulgar, um lugar (especial) de uma aldeia abandonada»²⁸².

E, estas «coroas» ou estes «lugares (especiais) de uma aldeia abandonada» eram doze, lemos em cima. *Zûmbu*, sendo coroa feita vulgarmente, reenvia aos antigos hábitos da corte dado que, ao mesmo tempo, significa *aldeia inabitada* (muito especial por causa da concentração demográfica que tinha enquanto *aldeia viva*).

Infelizmente, não conseguimos perceber o número doze em

²⁷⁹ Conferir as correspondências deste rei com Roma nos livros de Cuvelier & Jadin *L'ancien royaume de Congo selon les archives Romaine* e Bouveignes, *Les anciens rois de Congo*.

²⁸⁰ Cuvelier, citado por Raphaël Batsikama, *Voici les Jagas*. Ver o capítulo sobre «Le premier foyer congolais» Kôngo-dya-Mbângala.»

²⁸¹ Montanha geminal que era lugar dos Chefes, das Autoridades, etc. Explicaremos com mais detalhes no Livro II: Herói Civilizador.

²⁸² Ver a palavra nos dicionários Laman, Bentley e Butaye.

Luanda (e nas circunvizinhas) e nas actuais populações de Kimbundu. Entre os Kôngo, Georges Balandier faz entender que constituem as doze linhagens originais²⁸³:

ki- mbémbé – ki-nkumba – ki-sunga;
 ki-ngoï – makôdo – Kimbâda
 ki-nsundi – ki-bwèya;
 kimpanzu – ki-bwènde;
 ki-kwimba- ki-nloza – fumvu;
 ki-vimba – ki-nkala – ki-nsaku ;
 ki-ndamba – ki-fuma ;
 ki-mpaga – kaunga – ki-ngoma;
 ki-mbuzi – manéné – ki-mbenza ;
 ki-ndunga – ki-sembo ;
 ki-ngila –ki-mazinga ;
 ki-séngélé – séngélé

Em Cabinda, percebemos este sentido que é, aliás, um problema do reino inteiro. Desde o mar, numa região chamada BÂNDA NSI, até ao Nsundi no norte, existe doze territórios: *Bânda, Wôyo, Kingôyi, Kabinda, Malêmba, Kakôngo, Tsikâmba, Kwilu, Lwângu, Mayûmbe, Hûnga (Bûngu, Vûngu)* e *Nsûndi*. Os quatro primeiro formam o grupo MBINDA (diz-se Atsi Binda), os quatro seguintes são os Asi-Kôngo ou, simplesmente, A-Koôngo. Os últimos quatro são os Ba Nsûnde.

Os Reis do Kôngo proclamavam-se Senhor de sete argolas, sete reinos, Mestre de vinte e sete coroas ou de doze seios. Estes termos de argolas ou coroas designavam as regiões que compõem o Kôngo inteiro. É, neste âmbito, que Don Álvaro, num documento datado de 20 de Janeiro de 1583, declara-se «Senhor de sete reinos do Congo da Mulaza»²⁸⁴.

Mas, será que, no Kôngo-dya-Mpângala Mpâsi za Nkênge, o poder de Don Diogo foi um jogo de doze coroas em ramo de palmeira? Não temos, portanto, dados históricos concretos. Assim, passamos aos testemunhos de origem meridional:

²⁸³ Aconselhamos a leitura Balandier G., *Sociologie actuelle de l'Afrique*, p.289. Esta lista deve ser revista dada a ambiguidade que traz nas suas palavras e nos seus sentidos. Balandier tentou classificar sociologicamente de acordo com os princípios que ele estabeleceu para o seu estudo.

²⁸⁴ De Bouveignes O, *Les anciens rois du Congo*, Namur, p.21.

1.5.4. Outros Testemunhos

Vit'a Nimi Lukeni, mbûmbulu watîna mwîni Mbângala. Mbûmbulu mwân'a Mbângala watêke vwânda mu Mvêmb'a Kasi. Vit'a Nimi Na Mpângu za Kôngo. Na vâla kya vadidi ntînu, lândi kya Nsâku'e Lawu», ou seja, Vit'a Nimi Lukeni é o gordo que fugiu os calores de Mbângala. Foi o primeiro a instalar-se na capital. Ele é o chefe da Constituição, o instrumento que serve o Rei e a pessoa que segue Nsâku'e Lawu.

Vamos analisar, superficialmente, com o único objectivo de ilustrar quanto este relato testemunha as origens meridionais.

Vit'a Nimi significa, literalmente, o *Primeiro, o mais velho, mano dos Nimi'a Lukeni*. Mbûmbulu designa gordo, pessoa com muita gordura no corpo. Fugiu do calor de Mbângala e instalou-se na capital (Mvêmb'a Kasi).

Na Mpângu za Kôngo. É evidente que existiu Mpângu como região. Mas aqui esta expressão quer dizer Chefe, Responsável da Constituição. Mpângu za Kôngo, variante de Mpângu za Bakûlu significa constituição. Mpângu: de M, prefixo de agente de *pângu* que vem de vânga: fazer, realizar, constituir, regular. Instituir, etc. Kôngo, país, ou Bakûlu são ancestrais, razão pela qual a pessoa que lhe segue chama-se Nsâku'e Lawu que é gestor ou aquele que exerce tal função conforme a sua estrutura social.

Porém, não só o rei (Ne Kôngo), mas outros Nobres e altos funcionários de Corte foram, também, originários de Kôngo-dya-Mbângala Mpâsi Nzûndu tadi.

«Mpâku Ne Kôngo: Mpâku Ne Kôngo wa ki Mpângala kya ngând'a Kôngo, ntu'a kwâmpi ntête ya sîkama», isto é, Mpâku Ne Kôngo originário de Mpângala, natural da cidade principal de Kôngo (dya-Mbângala). Sou o primeiro a acordar.

Mpâku Ne Kôngo equivale a *Ministro das Finanças*. De Mpâku significa dívida, taxa, imposto, tributo, e Ne Kôngo, Rei, isto é Dignitário, acessório ou assistente do rei que trata das taxas, impostos, etc., ou seja, *Ministro das Finanças*.

Sem, portanto, pretender uma análise mais profunda, visto que servimo-nos disso apenas como testemunho, digamos que, inclusive os dignitários de Mbânza-Kôngo são originários de Kôngo dya Mpângala.

«Mesmo no século XIX, os chefes Ambundu²⁸⁵ vão resolver as suas lengalengas (discursos enfadonhos) a Mbâsi'a Nkânu real do Mbânza-

²⁸⁵ É aqui a questão de Umbûndu.

Kongo»²⁸⁶:

1.5.5. Conclusão

O trono do Kongo localizava-se na província de Mpêmba e esta é uma parte de Kongo-dya-Kati, chamado também Zita-dya-Nza, isto é, o nó do mundo. Os reis eram originários das regiões fora destes limites, ou seja, de Kongo-dya-Mpânzu, Kongo-dya-Mulaza ou ainda de Kongo-dya-Mbângala.

²⁸⁶ Jean Van Wing, *Etudes Bakongo I, Histoire et Sociologie*, Goemaere, Bruxelas, 1921, p.22

CAPÍTULO II

FUNDAÇÃO DO NSÔYO

II.1. Apresentação

“O mito ou a tradição Nezinga é um complexo muitíssimo vasto, muito mais vasto do que pode parecer pelo resumo que apresentámos, onde se definem os pontos principais da ideologia da classe dominante no Soyo e da sua origem semi-mágica. Foi recolhida pelo Laboratório Nacional de Antropologia durante os trabalhos da Missão Etno-Histórica do Soyo, realizada em 1980, embora haja já referência a ela em alguns autores”.

“A necessidade histórica pode caracterizar-se pela existência de uma situação em que a aliança da realizada do Soyo com a realizada do Kôngo era a única saída para ambas as camaradas de uma classe dominante, formada e em expansão no Kôngo, e em processo de formação contraído pela impossibilidade no Soyo. De facto, a mitologia histórica, anterior à tradição Nezinga, refere-se à dikanda Soyo dia Nsi, local dominante, mas não organizada em estrutura estatal. A estrutura estatal só se revela a partir da tradição Nezinga, em que é dito que o Ne Soyo dia Nsi recebeu, amigavelmente, Nezinga, sobrinho de Ne Kôngo, fugido da sua cidade, e entregou-lhe o poder, embora lhe declarasse muito expressamente que a terra continuava a ser sua propriedade. Nezinga torna-se pois agente, o motivo, da formação da classe dominante Soyonse em aliança com a classe dominante Konguesa e, administrativamente, sujeita à casa central, mas de modo algum essa aliança, revestida de formas de submissão administrativa, implicou a expropriação da terra ou dos bens da dikanda Soyo dia Nsi. Pelo contrário, Nezinga deve contar com essa distinção ao nível da propriedade territorial, lutar contra ela, tentar entrar na comunidade Soyense para desse modo participar na propriedade que era, fundamentalmente, estrangeira (...)”

Assim, os limites do facto histórico podem apenas situar-se desta maneira:

A existência de uma formação local, Soyo dia Nsi, aliás, ela mesma

deriva do Kôngo (relato da Tradição Né Ntômbe), numa época muito recuada.

- 1) Contacto introduzido pela coroa central Né Kôngo através de uma formação Nezinga, que provocou alterações estruturais ao nível da classe e do Estado e estabelecer ligação organizada entre o Soyo e a coroa central (a partir do qual todos os cronistas antigos se referem ao Soyo ou Sonho, como “Província” do Reino do Kôngo).
- 2) Expansão da formação Nezinga sobre o território Soyo à cabeça dos governos locais.
- 3) Existência actual de três formações étnicas: a de origem Né Ntombe (Soyo dia Nsia e outras), a de origem Nezinga e uma terceira mistura.
- 4) Existência provável, na época pré-Nezinga, de uma dikanda dominante na formação Né Ntombe, a dikanda Soyo dia Nsi.
- 5) Compromisso entre a aristocracia Soyo dia Nsi e a aristocracia Nezinga (esta parecendo alaida, uma classe dominante encontrada em Mbânza-Kôngo).

“ (...) Assim, vamos sintetizar primeiro a narração *mítica* nos seus pontos mais importantes, na qual a lenda é sistematicamente contada:

- 1) Nezinga é sobrinho de Né Kôngo (Rei do Kôngo)
- 2) Nezinga abre o ventre da mulher do soberano seu tio a fim de ver a criança que trazia no ventre.
- 3) Nezinga é expulso de Banza Kongo pelo crime que praticou na mulher do tio.
- 4) Retira-se primeiro para Malimba, não muito longe da cidade.
- 5) Passa em seguida em Nzeto.
- 6) Aparece em Soyo onde encontra um povo numeroso e organizado, o povo do Soyo dia Nsi.
- 7) O Soyo dia Nsi tinha sido criado por Deus (tradição no Mpangala do Né Soyo dia Nsi).
- 8) O Soyo dia Nsi é a dikanda dominante de uma formação onde se encontram também Ki-Mrizi, Ki-vuzi, Ki-mpanda e Ki-fuma

- (tradição no Kifuma de Nepoungi a Nganga), todos descendentes de Né Ntome, originário de Mbanza Kôngo (Kôngo dia Ntotela: “Kôngo do Rei”).
- 9) Ao surgir em Soyo expõe a natureza do seu crime e da sua fuga ao Né Soyo dia Nsi.
 - 10) *Este recebe-o hospitaleiramente: dá-lhe um local para construir a sua casa e entrega-lhe o poder administrativo, lembrando-lhe, no entanto, que conserva a propriedade do território para si*²⁸⁷.
 - 11) Nezinga compra um território a Né Soyo dia Nsi por 30 moedas de prata (versão do Mpabi António Sami, Chefe de povoação matrilinearmente aparentado a Soyo dia Nsi).
 - 12) Nezinga instala-se depois de plantar a sua árvore sagrada. O lugar chama-se SAKA dia Ntadi, NTAMBA DIA WAU;
 - 13) Contraí matrimónio com mulheres do Soyo, mas também já tinha as suas esposas em Mbânza-Kôngo.²⁸⁸

II.2. Estudo.

II.2.1. A Organização do Relato

A recolha que Henriques Abranches fez juntamente com a sua escola foi laboriosa, assim testemunha o relato zelosamente exposto. Podemos, de igual modo, remarcar isso na sua obra *Sobre os Solongo. Arqueologia da Tradição Oral*. Temos tentado uma recolha semelhante, onze anos mais tarde, nas mesmas localidades e além-Nsôyo. Foi-nos simplesmente possível a pouca rentabilidade, visto que as sérias transformações influenciaram profundamente os usos e costumes. De facto, apesar de recolhermos junto de pessoas idosas, constatamos que estes relatos (recolhidos por nós) levam muitas palavras portuguesas e francesas, para além de outros portuguesismos e francesismos. Razão pela qual, reconhecemos um trabalho laborioso na recolha que fez LANA/Luanda sobre a «Tradição Nezinga».

Em contrapartida, esta recolha está cheia de adulterações consideráveis e deformações²⁸⁹ bastante remarcáveis. Todavia, é difícil

²⁸⁷ Sublinhado por nós.

²⁸⁸ Comentário à Tradição Nezinga, trabalho polifotopiado de LANA, Luanda, 1981. Para acompanhar o método que vamos utilizar, conferir “Fetiches sans fetichisme”, Maspero, 1977, Paris. Cf. o capítulo que fala dos mitos. De igual modo, o leitor pode ler as *Mythologiques* de Levi-Strauss, onde o autor explica como se estuda os mitos como possibilidades de um documento histórico, extraindo neles o valor científico.

²⁸⁹ De acordo com o método em uso nos relatos transmitidos oralmente, o essencial

encontrar, no entanto, um trabalho desta qualidade na bibliografia sobre Nsôyo. Também com as vicissitudes que Angola conheceu (guerra), é raro encontrarmos investigadores informados da mesma maneira que foram o grupo de LANA, sobretudo, porque muito dos informadores já faleceram.

Mas, começemos por dividir este relato em blocos de metalinguagens²⁹⁰. Lamentamos sinceramente que este relato seja apresentado em português e não em língua própria. Eis porquê, aqui e acolá, vemo-nos forçado a restituir algumas palavras e certas expressões em língua própria do povo estudado.

Eis o foro lógico do relato:

Ne-Zinga pertence a dikanda (clã) Nsôyo dya Nsi;

Ne-Zinga é sobrinho do Rei de Mbânza-Kôngo onde foi cidadão;

Ne-Zinga mata a mulher do Rei grávida e, por isso, ficou coberto de poderes mágicos;

Nsôyo é uma localidade socialmente organizada;
Mas continua sem nenhuma organização política;

Ne-Zinga foge de Nsôyo por ter furado o ventre da mulher do Rei.
Instala-se em Nsôyo, que será baptizada de SAKA DYA NTADI ou NTAMB'A WAWU;

Nsôyo torna-se politicamente organizado e, ao mesmo tempo, é declarado SEDE DE DEUS. Por esta razão, a autoridade de Nsôyo

não se perde apesar das transformações. Ver Marc-Lipianski M., *Le structuralisme de Lévi-Strauss*, payot, Paris, 1973, p.189 ; Kesteloot Lilyan, «problematique de la Littérature orale» in *Afrique Littéraire*, 54/55, Paris, pp.34-48 ; Eisanstadt SN., *From generation to generation*, New York, 1964; Fodor I, por seu lado, fala dos dialectos de uma língua, definindo os princípios do dinamismo. Ver a sua obra *The rate linguistic change*, Monton & Cie, Paris, 1965.

²⁹⁰ Os cientistas – sobretudo os especialistas do estruturalismo – estudam os mitos a fim de encontrar o seu valor histórico. Esse estudo consiste em dividir o relato em bloco. Chamamos blocos de *metalinguagens*, porque todo o relato que se transmitiu oralmente através das gerações perdeu muitas palavras e, ao mesmo tempo, é enriquecido por outros sentidos que substituem as palavras perdidas, ou seja, como é um princípio de equilíbrio nas ciências exactas (química, física, por exemplo), o número que influa A, tem por reflexo o mesmo numero no B.

dya Nsi acolhe Ne-Zînga;

Ne-Zînga torna-se Dirigente do governo de Nsôyo, que, por sua vez, voltou a ser o lugar de onde provem a fertilidade do país (este englobara Nsôyo e Mbânza-Kôngo). Mas, como autoridade, Ne-Zînga recebe cabaças de águas sagradas das mãos do chefe de Nsôyo;

Ne-Zînga organiza Nsôyo politicamente;

Ne-Zînga fundamenta uma ligação entre Nsôyo dya Nsi e Mbânza-Kôngo;

Nsôyo (dya Nsi) será proclamado «Província de Kôngo» com uma administração especial perante Mbânza-Kôngo;

As cabaças e a pessoa que lhes oferece são bem recebidas pelo Rei de Mbânza-Kôngo. Este rei perdoa o seu sobrinho por este ter oferecido as cabaças de águas sagradas. Logo, Ne-Zînga regressa a Nsôyo;

II.2.2. Ne-Zînga de Nsôyo dya Nsi

Na verdade, Ne-Zînga significa NOBRE (N')ZINGA²⁹¹, assim indica o NE, e o nome NZÎNGA, que pertence à família das Autoridades, Besi-Kinzinga. Quando o relato informa que é sobrinho do Rei, confirma que ambos pertencem à mesma família, ou melhor, à mesma linhagem. Ora, no entender de Abranches e da sua escola, consoante foram informados, «Ne-Zînga pertence ao clã de NSOYO DYA NSI».

De facto, o problema de parentesco é muito complexo nos Kôngo. Mas, de forma clássica, existe clã e linhagem. Kanda é clã, a que certos autores chamam de *lumbu*. E dentro do clã encontramos linhagens, que, em kikôngo, significam *zivila* (singular = vila). Ne-Nzînga, sem dúvida, não pertence à linhagem de kinzinga e, como lemos mais acima, do clã *Nsôyo dya Nsi*. De resto, questionamos os nomes:

²⁹¹ Os idiomas de Nsôyo amputam o prefixo nasalisante perante o dental: Zînga por Nzînga, Sôyo por N'Sôyo, Sânda por Nsânda, Sîmbi por Nsîmbi, etc. Nota-se também que o dental soa como o C italiano quando a vogal é *i* aberto. De qualquer forma, vamos essencialmente uniformizar a linguagem escrevendo Nsôyo, Nzînga, etc. No entanto, seremos fiéis quando for necessário dar tónica à realidade *Soyense*, caso não for citação.

NSÔYO significa TERRA LEVADA A FIM DE SOBREDIFICAR UMA CASA ou ERVA PARA COBRIR O TELHADO. Nesta expressão, *dya Nsi* designa o país que personaliza o REI. A primeira autoridade a ser baptizada e convertida em católico foi Ndo Manuele, Grande chefe de Nsôyo. A respeito deste «Grande Chefe», Dos Santos escreve na sua obra intitulada *Maza* (edição do Autor, 1965, pag. 56) que “*esta autoridade está na base das chuvas, boas colhas e da prosperidade do país.*” E acrescenta, ainda, que *o Rei de Mbânza-Kôngo não podia sair, ir à igreja, à guerra (... sem o seu consentimento*²⁹².

As autoridades de Nsôyo tinham por nome administrativo *Ne Nsôyo* e pertenciam à linhagem de *Nsaku Ne Vunda*. Além dos usos e costumes confirmar isso largamente, existem afinidades semânticas bastante fortes entre as palavras *NSÂKU* e *NSÓYO*.

Nsôyo

terra levada a fim de sobre edificar uma Casa

Nsâku

impedimento de alguém de ir a uma festa²⁹³

Nsôyo significa também *erva para cobrir o telhado*. É uma garantia contra os ventos, a tempestade, as chuvas, etc. E, como podemos observar, estas duas palavras (Nsôyo e Nsâku) são simultâneas realizações ou factos acontecendo numa terceira realidade. Ora, conforme é feito o relato, a terceira realidade seria *Ne-Nzînga*. Eis, de uma maneira simples e sistemática, a estrutura das relações definidas entre Nsôyo, Nsâku e *Ne-Zînga*.

<u>Nsôyo</u>		<u>Nsâku</u>		<u>Ne - Zînga</u>
Terra levada	=	Embaraçoso	==>	Nobre de nascença
A fim de sobre edificar	=	Que está no caminho	==>	Guerreiro/Cidadão da corte
Casa	=	Alguém no caminho	==>	Explorador
Ervã para cobrir	=	Quem autoriza o rei	==>	Membro da família Kinzînga

²⁹² Mateus Cardoso, provavelmente, o autor de *História de Reino do Congo* está neste ponto de vista. Ver as páginas 43-46 (Edição de Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, 1969).

²⁹³ Ver as palavras nos dicionários de Laman, Butaye, Bentley, Maia

Nesta figura, existe relações metonímicas²⁹⁴. Ao passo que Nsôyo está ligado a *terra, casa*, Nsâku refere-se a *um ser humano, a uma personagem*. Ambos têm o seu comprimento (verificação ou justificação) sobre NE-NZÎNGA. E isto vai sempre *ao contrário* da natureza deste último – NE-NZÎNGA. Nsôyo é contra as infiltrações viciosas na Casa de Ne-Nzinga e Nsaku contraria alguém (o mesmo Ne-Nzînga) querendo ir à festa.

Então, resta saber 1) qual seria essa casa (ou os pilares onde se coloca o telhado) e 2) quem seria esse alguém endomingado, isto é, impedido, bem vestido ou guerreiro impedido. O relato indica Ne-Nzinga como SOBRINHO DO REI DE MBÂNZA-KÔNGO ONDE FOI CIDADÃO. Por outras palavras, ambos pertencem à mesma linhagem da *fonte-das-autoridades*. É, neste sentido, que CASA é ou significa CORTE onde vive ou ainda trabalha a Autoridade.

ENDOMINGADO? O rei apresenta-se ao público tanto por motivos de festas, como de BATALHAS com «vestuário» que faz dele alguém ENDOMINGADO. Podemos confirmá-lo nos escritos de Duarte Lopes, António Cavazzi e Joremo Montesarchio, assim como vários missionários e cronistas antigos²⁹⁵. «Mwatu: kimvwâma ye Kimfûmu kena»: boas roupas traduz-se por riqueza e autoridade, diz o adágio.

Reagrupando as qualidades que informa o relato do Laboratório Nacional de Antropologia, qualidades entre as quais tentamos explicar os sentidos, observamos uma outra relação sincrónica verificável entre os grupos NSÔYO/NE-NZÎNGA e NSÂKU/NE-NZÎNGA.

Ne-Nzînga é do clã Nsôyo dya Nsi, mas não pertence a nenhuma linhagem deste patrónimo. Aliás, o seu nome indica-o claramente. Visto a incompreensão persistente entre *kanda* e *luvila* na maioria dos autores,

²⁹⁴ Eis os sentidos:

NSÔYO deriva de 1) *sôbakana (soyakana)*: estar junto de novo, entulhado, misturado, reunido, pôr num monte; 2) *sôya*: fremir, tremer, fazer tremer; 3) *sôba*: remover na panela, triturar, amassar, modelar, formar e 4) *sôba*: elevar, aumentar, validar acima do valor real.

NSÂKU deriva de 1) *sâkula*: amontoar, acumular, juntar dinheiro, empilhar; 2) *sâkula*: espumar (líquido), crepitar, cintilar, tirar os espinhos diante do bom legume; 3) *sâka*: remover o cesto e 4) *sâka*: aumentar, crescer, ter algo a mais, sempre mais. Como podemos remarcar, as duas palavras têm uma estrita relação.

²⁹⁵ Cuvelier J & De Bouveignes ^o, *Les anciens rois de Congo*, Grands Lacs, Namur, 1953, ver as figuras de Dapper.

Cavazzi A., *Istorica descrizione de tre regni Congo, Matamba e Angola*, Bolonha, Apreso Gioncomo Monti, 1687. Estamos-nos a referir às suas gravuras a respeito do Rei do Kôngo.

uma confusão ou mal-entendido infiltra *ispo facto*. Serão contrastes?

Na verdade, são metalinguagens. Portanto, o Ndo Manuele, chefe de Nsôyo, baptizado em 1491, chamava-se Nsaku Ne Vunda. Desde as origens de Nsôyo, as autoridades foram sempre da família de *kinsaku* e dizem-se tios (maternos) dos reis de Mbânza-Kôngo. Os Kôngo pensam que vêm todos de uma mãe chamada Mazînga²⁹⁶, mãe de dois rapazes (Nsaku e Mpanzu) e de uma menina (Lukeni). Como o sistema era matrilinear, somente a família de Lukeni, filha de Mazînga, chamada Kinzînga, podia reinar no trono de Mbânza-Kôngo. Ora, no sistema sociológico (de parentesco), em relação aos descendentes consanguíneos de Nsâku e Mpânzu, os Besi-Kinzînga são *sobrinhos* e *sobrinhos-netos*. E, como Nsâku Ne Vûnda, nome administrativo linealógico, era descendente de Nsâku, não é estranho, apesar do decorrer do tempo, que as autoridades de Nsôyo considerem os *Mani Kôngo* SOBRINHOS. É, neste sentido, que *sôya* significa *espumar*, crepitar, cintilar e *saka*, limpar, mandar²⁹⁷.

Mas, entre Nsôyo/Ne-Nzînga e Nsâku/Ne-Nzînga existem largas relações que vão ser vislumbradas nas palavras *derivativas*, sinónimos inclusive. Isso certifica de maneira comprovativa que estas relações sintácticas que percorremos são sequelas de uma realidade histórica antiga, partindo do princípio de que a língua é o excelente gravador dos acontecimentos. Aparecem, então, como testemunhas directas da História à semelhança dos vestígios arqueológicos.

II.2.3. O Crime Cometido e o Criminoso

Nas suas publicações, Luc De Heuch explicou, qualitativa e quantitativamente, o sentido do crime deste género no mundo Bantu: ruptura da natureza e imposição de uma nova civilização (cultura). O mesmo sentido repete-se nos Kôngo, principalmente no relato que nos fornece H. Abranches e a sua escola.

Eis como lemos atrás:

«*Ne-Nzînga mata a mulher do rei grávida. E, por isso, reveste-se dos poderes mágicos*»

De facto, «a mulher do rei» traduz-se por *Nkâm'a (Ne) Kôngo* ou

²⁹⁶ Já tratámos disso nas páginas precedentes.

²⁹⁷ É credo popular que o tio materno é 1) principal garantia do futuro do sobrinho; 2) principal suspeito da desgraça do sobrinho e 3) não dá o nome, mas sim pode abençoar o sobrinho, etc. Isto porque é mãe masculina. Entre pai e mãe, eis o que reza a sabedoria Kôngo: «o homem é pássaro que deposita ovos no ninho que lhe pertence; porém, a mulher transporta as sementes para a *família*». Logo, o seu irmão torna-se a garantia da educação desses ovos.

ainda por *Nkasi za (Ne) Kôngo*. Ora, reza a Tradição Oral que «NA NKASI ZA KÔNGO, NA MATA MA KÔNGO, NA NTINU'A KÔNGO, ANA'A NGUDI. NA NKASI ZA KÔNGO MADIADIA MASAKWA MENE-MENE NTANGU'A ANLUNGU MAVEDI MENA», isto é, Na Nkasi za Kôngo, Na Mata Ma Kôngo, Na Ntinu'a Kôngo (...) são filhos da mesma mãe (pertencem à mesma família). Sou eu, Nkasi za Kôngo, ervas sachadas (cortadas) há pouco e que crescem logo».

A «mulher do rei grávida» é uma imagem de fecundidade, de continuidade. E o acto de Ne-Nzînga de *Nsôyo dya Nsi* uma barreira ou prejuízo da descendência da *mulher do rei* (Nkasi za Kôngo), mas não a posteridade do próprio Rei pela simples razão que o sistema da sucessão é matrilinear. Fazemos observar que aqui *Ne-Nzînga* é, principalmente, um termo que indica um membro da família de Nsaku. Eis o porquê da precisão *Ne-Nzînga Nsôyo dya Nsi*: esta personagem barra (ou tranca) o caminho à descendência das autoridades. E, por conseguinte, não pode ser um Musi Kinzînga, porque se for, seria ele o primeiro a suicidar-se e a suicidar a sua própria família. Por outras palavras, será ele o primeiro a ser frustrado, para não dizermos enganado ou defraudado. E, com todas as possibilidades de hipótese, só podem concernir um membro da família de Nsâku. Aliás, o dito acto é assimilável às funções de Nsaku²⁹⁸: *Ne-Nzînga Nsôyo dya Nsi*.

Na realidade, *Ne-Nzînga* do clã *Nsôyo dya Nsi* é, por si próprio, uma alternativa ou uma ambivalência. O nome pode vir a dizer que existiu um *Ne-Nzînga* que dirigiu o movimento de *Nsôyo* até Mbânza-Kôngo. Mas, o objectivo desta viagem conserva *Nsôyo dya Nsi* como oposição. O que significa que as migrações foram sempre função dos Besi Kinzînga²⁹⁹. Ora, um membro de *Nsôya dya Nsi* tinha uma tarefa a cumprir, precisamente a Mbânza-Kôngo (*nsi* = país). Sabendo que a *exploração* era da responsabilidade dos Besi-Kinzînga e *Sacerdócio* função dos Besi-Kinsâku, a expressão *Ne-Nzînga de Nsôyo-dya-Nsi* quer dizer

²⁹⁸ Sacerdócio e Presbiteriano foram sempre funções ou competências dos Besi-Kinsâku. Cuvelier J., *L'ancien royaume de Congo* p.12-13, citado e explicado por Raphaël Batsikama, *Voici les Jagas ou l' Histoire*, p.181

²⁹⁹ *Mazinga ma Tona, mvila nene. Vwa dya Mbinzu ka sangana ye mbôngo. Bulu kya Tona kikwenda nzila ye nzila. Vo ka nkosi ko, ngo; vo ka ngo ko, mwinzi. Ka vambuka*, assim reza a Tradição sobre os Besi-Kinzînga em geral. Traduz-se por: Sou eu Mazinga, o Explorador, a linhagem grande e sagrada que não pode em caso algum misturar-se com plebeus ou vilões. Sou eu a pantera, exploradora que descobre a pista aqui e acolá. Leão, leopardo e lobo ilustrem a variedade das minhas capacidades consoante as circunstâncias. Ver Cuvelier J., *Nkutam'a mvila za makanda um nsi'a Kôngo*, Tumba, 1972, p.16.

um Nsâku³⁰⁰, conduzido por Ne-Nzînga, foi a Mbânza-Kôngo. De outro modo, digamos que a maneira como *Ne-Nzînga* efectua o seu exilo por ter cometido o crime parece não somente contra natura em relação aos usos e costumes, mas também este suposto CRIME explica, de maneira clara, que o criminoso, se realmente devemos considerá-lo como um crime no verdadeiro sentido (mesmo no caso de uma expressão figurada), chamar-se-á Nsâku. Porque o verbo *sâka*, significa sachar e cortar, diz a Tradição (*madiadia masakwa*).

Antigamente, numa época relativamente recente, quando alguém cometia um *crime*, era primeiramente acusado e quando a acusação era aprovada, o acusado-condenado era encaminhado para uma das ilhas do rio Mwânza (Congo), ou ainda muitas vezes para o Mpûmbu para ser reeducado³⁰¹. Aliás, Kinsâsa, que se encontra nesta região e quer dizer «onde se reeduca, dá-se instrução», deriva de Ki, prefixo locativo, e de nsâ(n)sa, reeducar, educar, instruir, formar, etc. Ora, Nsôyo não consta no Mpûmbu, nem é uma ilha.

Abrimos um parêntese a fim de explicar, uma vez mais, Ne-Nzînga *Nsôyo dya Nsi*. Este antropónimo faz entender a existência de mais uma história entre duas cidades: 1) quando a Tradição relata que «*onde se instalou o condenado, tornou a ser SEDE DE DEUS*», isso significa que a fundação de Nsôyo partiu dos movimentos conduzidos sob a égide de um certo Ne-Nzînga. Outro que não aquele que se exilou de Mbânza-Kôngo para o Nsôyo. No pensar dos Kôngo, o criminoso é demónio (nkuyi), confucionista (Mpatakasa) ou Satanás (kadia mpêmbe). E, por conseguinte, onde se instala um homem deste género não pode, em caso algum, ser visto como *SEDE DE DEUS*. Nesse aspecto, só pode ser questão de Nsâku Ne Vûnda, o «instrumento de Deus³⁰²». 2) quando Ne-Nzinga *compra esta terra* com 30 peças, deve concernir os êxitos de Ne-Nzinga antes ou depois de ser eleito como EXPLORADOR ELITE do movimento Nsôyo para Mbanza-

³⁰⁰ Trata-se, sem dúvida, de um Nsâku, porque são eles que *barram e trancam* o caminho dos Mani-Kôngo para Mbânza-Kôngo. A Tradição identifica o Chefe de Nsôyo como um martelo (*nzûndu*) enorme que bloqueia a passagem do rio para dentro do país. Uma metáfora fácil de entender, evidenciada, portanto, pela cultura material: escultura, cestos, etc.

³⁰¹ Bal W. *Description du royaume de Congo et les contrées environnantes*, Louvain, Nauwerlaets, 1963, pp.119-122. Encontram-se escravos no Mpumbu; POMBEIROS voltou a designar o Traficante dos Escravos que frequentavam esta região Mpûmbu. Tornase escravo por múltiplas razões: prisioneiro de guerra, quem não observa usos e costumes, assim explica-nos Jose Franque na sua obra intitulada *Nós, os Cabinda. História, leis, usos e costumes dos povos de Ngoio*, Argo, Lisboa, 1940, p.32.

³⁰² *Esikulu dya nene yakulumukini Nzâmbi'a Mpûngu*.

Kôngo. Porquê? Pela simples razão que a terra é invendável³⁰³. De todas as probabilidades - e isto correspondendo ao pensar Kôngo - esta exibição de dinheiro significaria *oficialização* de Ne-Nzînga como *elite explorador*, em Nsôyo, país de Nsâku³⁰⁴. Este facto incluiu muitos eventos, como por exemplo, a *bênção de Nsâku Ne Vûnda*, administrada a Ne-Nzînga.

II.2.4. A natureza do crime e identidade do Criminoso

O que significa CRIME em Kikôngo? António Fonseca escreve, na sua obra *Sobre os Kikôngo de Angola*, pag. 34, que “*a infracção das normas de conduta social consagradas pelo costume e que vieram a assumir-se como Direito, constitui o nkanu, e a sua resolução, tal como o tratamento de qualquer questão social ou familiar, constitui o diambu, embora correctamente utilize o plural MAMBU.*”

Matar é, também, NKANU. Em kikôngo, matar traduz-se por VÛNDA (não confundir com VÛNDA): *matar, fazer matar, maçar, espancar, massacrar, destruir, quebrar* e, no sentido figurado, *reduzir a nada, pôr fora de uso*, segundo o dicionário Butaye (também se pode conferir noutros lexicógrafos).

Remarcamos que os sentidos figurados, assim como *destruir*, confirma suficientemente que foi, sem sombra de dúvida, NSÂKU NE VÛNDA ou MANI VÛNDA que teria cometido este homicídio. Aliás, é a *significação literal* destes títulos: Nsaku Ne Vûnda ou Mani Vûnda.

Na verdade, a palavra VÛNDA deriva de *vûnda*, isto é, estar em pausa, ter tempo para não fazer nada, desempregar, desclassificar-se, parar a fim de repousar, ir lentamente, acalmar-se, etc. Laman escreve que esta palavra se usa para «*uma pessoa, uma planta que não desenvolve ou que não é rigoroso ou austero*».

Mani Vûnda traduz-se por «*autoridade da progenitura das autoridades em desemprego*» e Nsâku Ne Vûnda por «*quem abençoa as autoridades desempregadas ou torna rigorosa a autoridade desta família dos desempregados*». Cardozo escreveu que o rei do Kôngo devia ser

³⁰³ «A terra pertence a ninguém, ou melhor, a uma linhagem, a uma toda colectividade de vivos e mortos» escreve Gonçalves A, *La symbolisation politique. Le prophétisme Kôngo au XVII e siècle*, WFFV, London, 1980, pp13; R. Batsikama, *Voici les Jagas*, pág. 246 escreve «A terra pertence à sociedade, quer dizer, aos membros mortos e vivos, mas sobretudo aos mortos. Eis porquê ninguém pode vendê-la, nem tão pouco o Responsável de “*kanda*” que aliás temerá o castigo dos Bisavos mais do que qualquer membro da sua comunidade».

³⁰⁴ «No dia da saída do novo eleito (...) deve dispôr de dinheiro para distribuir e deve distribuir excessivamente» escreve Mertens J., *Les chefs couronnés chez les Bakôngo orientaux*, MRCB, Bruxelles, 1942, p.42.

espancado com a cauda de um boi ou ser regado com água salgada (função dos Mani Vunda ou Nsaku Ne Vunda). Na ausência de Nsâku, nenhuma legitimidade lhe será reconhecida³⁰⁵.

Retornando ao sentido de *matar/vônda* e *desempregar-se/vûnda*, o «senhor dos desempregados» que abençoa aqueles que estão *fora de uso* ou são *preguiçosos* tem correspondência com a família das autoridades: a Kinzînga. Mas, *matar a mulher e o seu filho* convém a *vônda/vûnda*, se bem que não sejam sinónimos. Uma das passagens da História Oral que justificaria isto é NKÂSI ZA KÔNGO, que reconhece ser sachada: «madiadia masakua». Esta relação entre as duas famílias pode ser vista nas palavras, tais como *mfûmu* (autoridade), *mankandala* (sacerdote), *makota* (conselheiro), *Tûmbwa* (investidura *tûmila*) ou, ainda em todas palavras ligadas à autoridade e à sua investidura, às circunstâncias deste evento, incluindo as palavras derivadas. Toda esta amálgama de palavras, de forma tão extensa, explica a submissão ou a *obediência* dos Reis de Mbânza-Kôngo perante as autoridades de Nsôyo, os seus *tios maternos*.

Relativamente à identidade da mulher, o rei, assim se leu atrás, NKÂSI ZA KÔNGO e NE NTINU'A KÔNGO são da mesma família (*ana'a ngûdi*), a Kinzînga. Ora, se o Rei pertence a Kinzînga, a sua mulher não pode, em caso nenhum, ser da mesma família de acordo com os usos e costumes. Padre Jean Van Wing escreve em poucas palavras, «o sangue da mesma *kanda* não se casa»³⁰⁶. Portanto, mais acima está confirmado que são *ana'a ngudi*, ou seja, são do mesmo sangue. Será, então, incesto?

Antes de mais, informam os cronistas antigos³⁰⁷ que «a irmã e a mãe do Rei tinham funções importantes na Corte de Mbânza-Kôngo». Na verdade, nunca a esta IRMÃ nem à MÃE do rei foram encontradas as funções que os cronistas dizem ter. Existiam, isso sim, de acordo com os relatos dos mesmos, HOMENS com títulos, cuja tradução é IRMÃ ou MÃE, TIO MATERNO ou AVÔ MATERNO do rei. Assim, *ana'a ngudi* significaria que ambos pertencem à mesma família, razão pela qual NKÂSI ZA KÔNGO (assim como se deve ao REI) reconhece que foi «sachada», ou seja, foi «MASAKWA». Deste modo, a intervenção de um certo NSÂKU foi importante, uma vez que Masakwa deriva do verbo *sâka*.

³⁰⁵ História do Reino do Congo 1624, pp.43-46. Citação tirada de Cuvelier J., L'ancien royaume de Congo, p.13

³⁰⁶ Van Wing J., *Etudes Bakôngo I, Histoire et Sociologie*, Desclée, Bruxelles, 1921, p.188. No seu entender, «*kanda*» diz-se matrilinearmente.

³⁰⁷ «O Reino do Congo foi dividido em províncias. A mãe e a irmã do Rei desempenhavam um papel político muito eminente», escreve Denise Paulme no seu livro intitulado «Les civilisations africaines», PUF, Paris, 1962, p.55.

II.2.5. PERDÃO: significado e sentido do perdoad

O REI PERDOA NE-NZÎNGA PELO ANTIGO CRIME (HOMICÍDIO) E ESTE ÚLTIMO VOLTA A NSÔYO-DYA-NSI.

Já sabemos que é aqui a questão do movimento de Mani Vûnda ou Nsâku Ne Vûnda dirigido então por Ne-Nzînga. Portanto, o que significa O REI PERDOA? Assinalamos que, em Kikongo, isto se pode traduzir por YAMBWILA, ZENGA OMASUMU³⁰⁸, e crime por NKANU ou NKUMA.

Em princípio, a justiça não era função exclusiva dos Reis. O Rei (Mani-Kongo, Ntinu'a Kongo) pertencia a esta «coligação» ou ao grupo dos juizes e tinha por título GRANDE JUÍZ. Mas não foi a pessoa indicada para PERDOAR. Houve, talvez, alguma confusão da parte de alguns autores que confundiram MBÂZI'A NKANU com MBÂNZA-KONGO. De facto, o primeiro é local onde se resolve os problemas da Justiça. Mas quem preside as sessões não é exclusivamente Mani Kongo, nem se chamaria Ntinu'a Kongo. A sua presença é auxiliada pelo *Ne-Mfundi*³⁰⁹ ajudado pelos Makôta (conselheiros). Ne Mfundi tem outros nomes, segundo aqueles que nos informam: Mani Mpêmba, Masâki, Mani Tubûngu (chefe dos Conselheiros), etc. No decorrer de um julgamento, há a intervenção de muitos *dignitários* com o fim de resolver o problema num lugar chamado YÂLA NKÛWU. Portanto, a sentença final chegada por consenso é pronunciada pelo REI, porque isso é chamado o GRANDE JUÍZ.

Neste caso, o PERDÃO não é directamente uma função dos REI, mas sim primeiramente dos Mani Mpêmba, Masâki ou ainda (um termo relativamente recente) Ne Mfundi ou Mbûta Mfundi. Ora, não somente esta autoridade provém de Nsôyo³¹⁰, mas também Mani Mpêmba ou Masâki foi sempre desta família de Nsaku³¹¹. Aliás, Padre Dicomano fala do Justiceiro-Mor chamado Mani Pemba³¹², isto é, Nsâku.

No antigo Reino do Kongo, a justiça e a constituição eram funções da família dos Besi-Kinsâku. Eis a razão pela qual, quando os Portugueses

³⁰⁸ Da Maia S., *dicionário português-kimbundu-kikongo*, 1991, ver PERDOAR e CRIME.

³⁰⁹ Reconhecemos que esse termo possa ser muito recente, tal como nos fez observar A. Ferraz. Aceitamos, também, as suas opiniões muito interessantes sobre «o como se passava» com a Justiça nos velhos tempos. Em referência, apoiamo-nos também nas escritas de Padre Lourenço da Lucca, que presenciou alguns julgamentos quatro séculos atrás.

³¹⁰ Ele pode também originar de Mbâta.

³¹¹ Um nome antigo é MASÂMBA. A Tradição afirma que Masâmba é a pessoa indicada no Kongo para regularizar as regras e definir as leis a seguir. Cf. com o patronimo no livro de Cuvelier. Hoje em dia, em certas regiões do Kongo, os filhos mais velhos são chamados MASÂMBA. Ora, Nsâku foi o filho mais velho dos três patriarcas do Kongo.

³¹² Jadin L., *Relations sur le Congo du Père Raimundo Dicomano*. p.330

estabeleceram Afonso I Mvêmb'a Nzînga no trono como sucessor do seu defunto pai, se sucedeu a confusão. Isto porque nunca foi eleito e, sobretudo, nunca foi abençoado por Nsâku Ne Vûnda. Consequentemente, hordas de tropas guerreiras dos Constitucionalistas saíram de Nsôyo a fim de combater o inimigo. Estas hordas foram chefiadas por Ne Mpânzu'a Kitînu (chefe das tropas da realeza).

O perdão nunca foi TAREFA própria do rei, mas sim de Mani Mpêmbe (Mbûta Mfûndi). Para o confirmar, analisámos esta frase: PARA SER PERDOADO, NE-NZÎNGA FOI APRESENTAR CABAÇOS DE ÁGUAS SALGADAS AO REI DO MBÂNZA-KONGO.

Quando Ne-Nzînga voltou a Nsôyo-dya-Nsi, esta região mudou logo de nome: SAKA DYA NTADI ou NTÂMBA DYA WAWU.

SAKA DYA NTADI é a corruptela de Nsâka dya Ntadi. Pelo que soubemos, Nsâka é o nome do fogão de pipa (cachimbo), da pipa de cabaça ou, simplesmente, da pipa para fumar cânhamo. Dya é a preposição. Ntadi é a cabeça da pipa da terra, escreve Karl Emma Laman. Esta cabeça está sempre fixada num cabaço chamado MUNKÔKA (observações em Kikongo e Nsûndi em Cabinda; a Kwîmba da província Zaire). Mas toda a expressão significa FOGÃO DO CACHIMBO, isto é, a força, a energia da pipa. Este sentido reforça que são, realmente, os Besi-Kinsâku que dirigem esta região chamada NSÂKA DYA NTADI. Aliás, Nsâku deriva, assim como Nsâka, de sâka, ou seja, agitar, ou excitar. É óbvio que, quem fuma a pipa (com cânhamo), fica excitado ou agitado.

NTÂMBA DYA WAWU. Ntâmbe significa força, energia e até astúcia, mania e esperteza. Ntâmbe³¹³ foi um dos nomes que a descendência de Nsâku adquiriu ao longo da sua história para «reforçar as alianças entre os vivos e os mortos». Como é óbvio, tal função requer esperteza, força sobrenatural, etc. Por isso, os sentidos acima enumerados correlacionam-se, remarcavelmente, com as funções que esta família exercia. WAWU traduz-se por ARREPIOS DE FEBRE, ESTREMECIMENTOS (DE FRIO), TREMOR e FRÉMITO³¹⁴. Literalmente, é a energia que reforça o tremor e a força que supera o frémito.

Estes topónimos confirmam, uma vez mais, o que escrevemos atrás sobre o «terceto»: Nsâku (Ne Vûnda) /Nsôyo (dya-Nsi) /Ne-Nzînga. É uma das continuidades de *vûnda/matar* e *vûnda/desempregar* no sentido em que os Monarcas (Mwêne Kongo) do Kongo reconheciam que a força deles se

³¹³ Cf. com o patrónimo no livro de Cuvelier J. *Nkuama mvila za makanda*, p.77

³¹⁴ Pode-se conferir os autores, tais como Laman, Bentley, Butaye nos seus respectivos dicionários.

originava no Nsôyo, país de Nsâku Ne Vûnda.

A Tradição é estrita: «*Nsâku bena ku Vûnda dya Mwângu'a Tadi, Yôngo songolo*», isto é, Nsâku do Vunda, cuja sede é a Mwângu'a Tadi, é o Alto colocado dos Songolo³¹⁵.

Mas Nsâka dya Ntâdi chamado, também, de Ntâmba dya Wawu pelos autóctones de Mbânza-Kôngo é, literalmente, um domínio para o Nsâku, mas não para o Ne-Nzînga de Nsôyo-dya-Nsi. E, como diz Cardozo, no século XVII, a bênção do Rei de Mbânza-Kôngo seria um processo litigioso (só não o é porque se repetia muitas vezes), no qual Nsâku Senhor de Nsôyo tinha por fim «rogar o rei com a sua água salgada». E isto não aconteceu só uma vez. Na verdade, este processo repetia-se cada vez que fosse eleito um novo REI³¹⁶ vindo de Lwângu.

³¹⁵ Cuvelier J., *Nkutam'a mvila za makanda um nsí'a Kôngo*, p.65.

³¹⁶ Balandier J., *Anthropologie politique*, PUF, Paris, 1978, pp.177-185 ; Lowie R., *Traité de sociologie primitive*, Payot, Paris, 1935, pp.153-156 ; Andreyen, I. «The origins of man and society», in *Social Sciences*, URSS Academy of Sciences, 1997, Moscow, pp.101-112.

O povo migratório leva, essencialmente, uma estrutura social. A estrutura política pode criar-se progressivamente, ou seja, simultaneamente. De outra maneira, não se consegue fundar uma sociedade fortemente estruturada fora do seu pensar e daquilo que ganhou como experiência. Isto é a língua, diz-se desde Platão, é a alma do povo. A maneira da política ou da sociedade funcionar fica intimamente ligada ao pensar expressa pela língua, entre outros.

Duarte Lopes, sem o querer, confirma que o Kôngo foi um reino bem estruturado e organizado quer política e administrativamente quer na sua organização militar. Ver Ball W., *Description du royaume du Congo et les contrées environnantes*, p.120. Ver, de igual modo, Dos Santos, E., *Maza*, Edição do Autor, Lisboa, pp.77-83

Balandier G. oferece-nos uma pequena terminologia nas p. 309, 311, 321, 382, 385 na sua obra intitulada «*Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, PUF, Paris, 1971. O autor cita os nomes de mãe, irmã, tio materno e avó materna do REI (ou melhor do país, no verdadeiro sentido do Kôngo). Como já tentámos de explicar, não era realmente a mãe, a irmã, o tio materno, etc., do Rei no sentido europeu, visto que eram homens, à excepção de algumas matronas idosas. Na bibliografia acima mencionada, aumentámos Levi-Bruhl, *La mentalité primitive*. Pela mesma ordem, pode conferir-se a introdução do *Totémisme aujourd'hui* de Levi-Straus que, de forma mais clara, mostra ainda que até o povo mais civilizado se exprime de maneira que não foge à *mentalidade primitiva*.

Computer em inglês significa máquina capaz de calcular, de pensar. Ora, é realmente o que esta máquina faz muito antes de ser inventada. Portanto, não é o pensamento de uma sociedade primitiva. A verdade é que não podemos fugir do nosso pensar nas nossas realizações. Tal é também o caso destes povos que a *civilização* chamou *primitiva*.

Mani Kongo como guerreiro

JEAN,

Roy de Congo.

à la tête de ses armées et le premier fut Chrétien.

Tire de l'histoire des Nègres.

Paris chez Duflos rue St Victor.

A. P. D. R.

II.3. Conclusão

O relato que nos apresenta o «Laboratório Nacional de Antropologia» de Luanda sobre Nsôyo contém diferentes eventos divididos no tempo, narrados, portanto, sem qualquer especificação *cronológica*³¹⁷. Numa compreensão lógica do texto, fala-se, resumidamente, de Ne-Nzînga, suposto cidadão da Corte (Mbâzi'a Kôngo é diferente de Mbânza-Kôngo), que efectua uma viagem de fugitivo para Nsôyo, onde fundou uma união entre os dois governos de Mbânza-Kôngo e de Nsôyo. De acordo com a análise linguística, certifica-se que muitos eventos estão por aí intrometidos.

O relato explica a ocupação de Nsôyo e algumas saídas do mesmo. Essa narração não é feita abertamente³¹⁸, mas no entanto é visível através do *espírito do relato*. Assim, a título de exemplo, informa sobre mais de um Ne-Nzînga como Elite das deslocações de Nsâku (patrão do clã Nsôyo dya Nsi) para o Nsôyo e de Mbânza-Kôngo para Nsôyo. De certo modo, historiadores e etnógrafos qualificam o relato da FUNDAÇÃO do Nsôyo. Mas descobrimos outros indícios de interesses de outros científicos: 1) a relação entre Nsâku Ne Vûnda e Ntinu'a Kôngo; 2) o lugar de Nsôyo na gerência da religião administrativa do Reino de Kôngo e 3) o tão falado crime proclamado na *gênesis* do Reino do Kôngo, etc.

Eis a conclusão: muito antes de esta região ser chamada Nsôyo, existia choupais pouco organizados. Na altura, a região não tinha nome, porque os limites ainda não tinham sido definidos, algo que se estabeleceu juntamente com Ne-Nzînga (organizador, estadista). Assim, Nsôyo recebeu um estatuto especial perante Mbânza-Kôngo quando ainda o povo do Kôngo realizava a obra comum: A FUNDAÇÃO DO SEU PAÍS.

O regresso de Ne-Nzînga com as cabaças de águas salgadas não tinha PERDÃO. Aliás, não existia tal perdão no Kôngo, para além desta função – de julgar - não ser da competência do REI. Ainda para mais, a reabilitação de Ne-Nzînga, sendo cidadão da Corte da Mbâzi'a Nkânu que está dentro de Mbânza-Kôngo, a capital, deveria situar-se na mesma cidade, mas não em Nsôyo, país onde se exilou. Estas supostas contradições – metalinguagens

³¹⁷ Significa gradual, sucessiva.

³¹⁸ Tudo que é relato, quer escrito, quer falado, contem, em princípio, a sua sombra que revela em que situações e quais as emoções, etc. quando foi feito. Alguns chamam-no o *espírito do texto* ou do relato, se bem que, de uma certa forma, é-nos difícil explicar explicitamente em que condições, quais as emoções, o ambiente e todo mosaico que cercavam o facto. Portanto, é fácil entender o que o relato esconde por detrás. Mas isso só se torna possível depois de uma análise bem sucedida.

- obrigam-nos a confirmar que dois ou mais eventos tratam de mais de um Ne-Nzînga como Elite da deslocação dos ManiNsôyo, primeiro para estabelecer um governo local em Nsôyo (Kongo-dya-Lêmba, país do Tio) e, depois para sair de Nsôyo a fim de administrar uma consagração a Mani Kongo³¹⁹ (mestre de Mbânza-Kongo).

³¹⁹ Toda a Tradição oral contém múltiplas informações que apenas uma análise sistemática séria poderia revelar. Várias vezes, estas informações são paralelas com certos topónimos. Por exemplo, os diferentes nomes, tanto do Nsôyo como de Mbânza-Kongo, conjugam com outros nomes de cargo social (Ne Nsôyo, Ne Vûnda, Makandala, Ne Ntâmba; Mani Kongo, Mwên'e Kongo, Ntînu'a Kongo, Ntôtil'a Kongo, etc.), dando *ipso facto* origem à explicação favorável a respeito às relações que tem existido entre as duas cidades. Fizemos uma longa dissertação sobre este método linguístico (filologia) que consiste em questionar palavras e nomes juntamente com certas narrações ligadas a eles, no outro Livro deste trabalho: «O herói civilizador». Cf. com o capítulo “*gènesis da sociedade Kongo*”. Em princípio, os sentidos que levam uma palavra, mesmo os mais menosprezados por certas razões, são portadores de história. Na verdade, a vida corrente faz com que as palavras nasçam e sejam submetidas a uma certa dinâmica, porque o povo é dinâmico. Logo, elas não são invenções individuais, mas sim colectivas. Sendo assim, todos os sentidos que leva ou levou uma palavra são necessários e de uma importância primordial quanto à análise. Deste modo, não pode haver escolha de sentidos (sentido figurado, verdadeiro sentido da palavra, sentido científico, ou outro). A questão, então, é recolher todos os sentidos e a partir das semânticas que representam (a semântica é a verdadeira história da palavra) deduzir aquilo que têm em comum, caso haja. Na sua obra intitulada *Histoire de l'Afrique noire*, Joseph Ki-Zerbo escreve: “O conselho eleitoral dirigido por três eleitores, MANI VOUNDA (chefe da Terra de São Salvador, que administrava os ritos de consagração do rei), MANI MBATOU e MANI SOYO (...)”. Na verdade, Ki-Zerbo refere-se às escritas de Georges Balandier (*la vie quotidienne au royaume du Kongo du XVI au XVIII siècle*, Paris, Hacchette, 1965), O. De Bouveignes, (*Les anciens rois de Congo*), e Cavazzi (*Historica descrizione...*). De facto, os eleitores que Ki-Zerbo assinala têm por título MANI VÛNDA, quer de Nsôyo, quer de Mbâta. E quando especifica que “Mani Vounda” residia em São Salvador, é importante assinalarmos que, na verdade, o Pontífice Padre administrador da consagração do rei do Kongo residia na capital, mas era de origem Nsôyo, caso o Rei fosse originário de Kimpânzu (Kongo-dya-Mpânzu, ou Kilwângu ao norte), ou seja, de Mbâta ou, caso o rei fosse de Kinlâza (Kongo-dya-MulÂza, ou Kongo-dya-Kwimba a leste). Na nossa opinião, François Bontinck, quanto às suas anotações sobre *Diaire Congolais de Fra Lucca Da Caltanisetta*, mistura, por um lado, Kinlâza-família e Kinlâza-província e, por outro, Kimpânzu-família e Kimpânzu-província quando fala das disputas para a sucessão ao trono no século XVII. Assim, torna-se difícil explicar devidamente o porquê os Kinlâza tinham o apoio dos Senhores de Mbâta e os Kimpânzu apoio dos príncipes de Nsôyo (muitos pensam como Fr. Bontinck, como John Thornton, Waytt Macgaffey, António Gonçalves, etc.). A antiga ou a pré-lusa estrutura socio-política do Kongo requer que os Reis venham de diferentes províncias e os seus consagradores de determinadas regiões consoante a origem dos primeiros reis. Os reis provenientes do Norte (Kimpânzu ou Kongo-dya-Mpânzu) foram eleitos e investidos pelos Senhores de Nsôyo, enquanto os originários de Kinlâza (Kongo-dya-Mulâza) foram eleitos e coroados pelos *príncipes* de Mbâta. De igual modo, existia a origem real meridional, a Kinkânga ou Imbângala (Kongo-dya-Mbângala). A este respeito não temos dados escritos, pelo menos antigos, que indiquem a região do Sacerdote que investia o rei vindo de Imbângala. Temos, todavia, alguns dados exclusivamente da Tradição oral e, por razões de precaução, prometemos voltar ao assunto em *A data da fundação do reino do Kongo* ou em outro eventual trabalho para melhor esclarecimento.

Capítulo III

OCUPAÇÃO DA FOZ DO RÍO KÔNGO

III.1. Introdução

«No Norte de Loando, os habitantes são Songolo, até além de Boma, perto de Noki. Os pequenos grupos têm emigrado da margem esquerda para a direita, atingido Moanda, onde foram mesclados pouco a pouco com os Woyo»³²⁰. É dessa região que vamos falar aqui. Mas, antes de mais, fomos precedidos por Joseph De Munck, que, na sua obra «Kikulu kya nsi eto a Kôngo», terá imiscuído o catolicismo com as realidades do Kôngo. Para uma melhor apreciação do leitor, convidamo-lo ao texto em kikôngo:

Bantu bavita mu nsi'eto

Muna luyantiku lwa nza ka mwakala bantu ko muna nsi'eto:
nzanza ye miongo mia pamba, nzadi'a Kôngo mpe katu.

Maza manene makaba kuna ndambu za Boma: maza manene ma
Kalunga, ma mbu, maza na mungwa: maza mankaka manene
kuna ndambu za Mpûmbu ovo Kin.

Mvûla zanene zinokene, maza tu ntÂndu matombokene, mavenge
nzila va kati kwa nsi'eto ye nzadi a Kôngo ivangamene.

Mfumumu Nzambi muna ntete bantu bole kavanga: Adamo ye Eva.
Wakubatela vo: Lubilama, luwangana nsi ye nsi.

Makanda mantete, matuzeye, mayiza muna nsi eto i kanda dia
Mbwidi-mbodila vo Bochiman ye kanda dia Mbaka-mbaka vo
Pygmées. Bantu ba ntel'ankufi, ntu mianene, malu mankufi, moko

³²⁰ Boone O., *Carte ethnique de la république du Zaïre. Quart Sud-Ouest*, Musée Royal de l'Afrique Central, Tervuren, 1973, p.77.

manda, nitu zambwaki, ka zondombe ko.

Ka bavwende mu mavata ko mpila mosi ye beto; konso muntu ye nzo'andi vana kati kya nzanza. Nzo zau zafioti zakala bonso mpaka za nsusu; zaka ntangwa balelenge muna matadi.

Bavwere nkanda mia nkondo ovo mia mbizi ovo makaya ma mankondo.

Ka bekedi ye mbele za sengwa ko: kani nsengo kani tanzi nkatu. Bima biawonso bi biasadidingi bia matadi: matadi ma kola, ma makanga basala mu kitula mo mbele ye nsengo zau.

Tiya tuau basadidingi mu mfwindi, mu mfula wa maya ye ma mankondo.

Batoma zaya sala binzu bia lambila ye bia nwa biangolo ye bia kitoko. Bambuta zeto kwa bau balongokele ksalu kina.

Kansi ka basadidingi mavia ko, kani ma nguba kani ma madezo kani ma madioko.

Ksalu kiau veta ye vonda mbizi za mfuta ye sosa madia manakaka mu mfinda ye minzanza. Ngolo mpasi zakala yau mu mbizi ye sosa madia mau nkele nkatu, tanzi nkutu nkatu kansi batoma vonda mpakasa ye zau.

Vo bele mu veta bankaka baswenge mu mfuta. Nzau vo ilutidi bavayikidi mu nswalu, bazengele mianzi mia malu mandi mu mbele za matadi ye bosu bavingila ye kuna kafwila. Lumbu kina batomene dia ye yangalala. Tini kiantete kya mbizi basidi tambika kwa Mfumu Nzambi; tini kiankaka kwa bakulu.

Kansi bilumbu biankaka vo mbizi ka zimonekene k, nsatu mapsi balelenge kadi mavia nkatu.

Bakwikila muna Nzambi mosi bonso beto; batoma zitisa bakulu. Ka balendi kwela muna kanda diau ko, ka basompele bakento bole ko, umosi kaka.

Ka bakedi ye mfûmu a vata ko; konso yakala i fumu muna nzo'andi.

Ka basisa mazumbu ko mpila mosi ye bambuta zeto: va kati kwa nzanza bele tunga.

Madessins matumonanga mu matadi mamenanga mu nzanza ye muna matadi mankaka kuna ndambu za Kimpese ye Kiazi; biveso bia binzu ye matadi masekeswa i bidimbu bitusongelanga vo muna fulu kina bavwendenge.

Biveso biankulu bimonekanga ndambu zawônso za nsi'eto; bisundidi moneka ndambu za nzadi a Kôngo.

Matadi masekeswa, makitulwa se mbele, se sengele, soka, se sengo matoma moneka mu makanga na Ntûmba, ma Ngômbe Matadi, ma Fornazari ye mu ma kanga mawônso ma nsi'eto. Masongelanga vo ndong'abantu bavwanda ko muna nsi nkulu.

Madessins, bisunsu bimonekanga muna matadi mayingi ma nsi eto; ndambu za nzadi a Kôngo : ku Luozi, Bembe, Mafwambu, Nseke a Lolo, Mukimbungu, tadi dia Vangi, tadi dia Mbevo. Bimonekanga diata ndambu za Lovo, mu matadi mayingi: Balu, tadi Ndeka, Ntadi-ntadi ye mankaka mayingi.

Ndambu za Kôngo dia Mputuki mpe: tadi dia Limbunga, tadi dia Mavumvu, tadi dia Ngulungu, dia Makosi, tadi dia Nsingi'a Nzambi, tadi dia Nzundu, tadi dia Nkosi ye mankaka.

Mu diambu ka bavwanda mu mavata ko ke bakala ngolo ko mu tanina ntoto au. Makanda mankaka ma bandombe mavaikidi ye bongele nsi au. Mambaka-mbaka batininingi, bankaka kuna ntandu: kûna bele swama muna mfinda zanene, bankaka bena diaka mu nsi a Bakôngo, ndambu za Kôngo-Brazza. Kûna Bongo babokelelwanga kwa besi-Kongo, salu kiau konda mbizi ye nata zo kwa besi Kôngo mu tambula mpe madia mau ye bilekwa biau»³²¹.

A ocupação desta região, tal como explicam os habitantes, parece, à primeira vista, rebelde contra a lógica científica. No decorrer das nossas

³²¹ De Munck J. *Kinkulu kya nsi'eto'e Kôngo*, Tumba, 1971, p.3-4.

pesquisas, tivemos esse pressentimento. Com o tempo, descobrimos que estes «repertórios» submetidos a uma série de análises com um método próprio ainda são ricos como fontes históricas.

III.2. Tradição nº 1

«Nzâdi za Kôngo ka yakalanga ko mu ntâma; mvûla za ngôlo za nokanga ku ntându (...)»: Na antiguidade, o RIO KONGO não existia e apareceu, recentemente, na época das grandes e caudalosas chuvas³²². Passemos à trama semântica.

NZÂDI ZA KONGO significa, literalmente, RIOS DE KONGO. A preposição ZA indica o plural e relaciona-se com os RIOS. Actualmente, este termo parece um paradoxo total, porque as populações deram-lhe o nome de MWÂNZA, desde Kinsâsa (Leopoldville) até Nsôyo onde desagua no oceano. Será uma aberração NZÂDI'A MWÂNZA ser chamada de NZÂDI ZA KONGO?

Nzâdi deriva do prefixo de agente N e de zâdi, que, por seu lado, vem de zâdisa, que significa encher, ampliar, deleitar e aumentar. Então, Nzâdi quer dizer «o que se enche, o que se amplia, o que se dilata dependendo dos outros». Kôngo é, sem dúvida, o país. Deriva, portanto, de kônga ou kôngika que significa enrolar, cercar, rodear, fazer uma paliçada, um recinto, um velado (da mesma raiz que kôngolo = arco-íris). Sabemos muito bem, talvez por causa de Camara Laye, que uma paliçada - uma casa cercada - significa *família*. É, justamente, o sentido de Kôngo. Extensivamente pode significar, reino, república.

KAYAKALANGA KO MU NTAMA significa “não existia na antiguidade”. O que não existia? O rio? Ou o povo?

Na lógica do relato, surge aqui a questão de RIO, visto que são as linhagens que testemunham e não o *rio* desguarnecido da *boca* a fim de emitir palavras. KAYAKALANGA KO é uma forma de conjugação kikongo que merece uma observação atenta. Uma tradução conveniente seria: «já não está a existir». Esta ideia é perfeita para *ntama*, antiguidade. Ntama, em kikongo, exprime-se por um «passado relativamente recente», o que

³²² Esta frase é, muitas vezes, repetida pelas linhagens da região que estamos a estudar. As linhagens são as mesmas, Mpânda Mvângi, Mbakala Nzôndo, Nsânda, Kimvûla, Kênge, Tênde, etc. Pode verificar-se no livro de Joseph De Munck, para além da citação que reproduzimos aqui.

indica uma época, cujas sociedades já estão constituídas: este tempo é, do ponto de vista cronológico, uma subdivisão de *kinkûlu*, da história. Ora, *kinkûlu* é precedido pelo *kinkûlu kya kinkûlu*, isto é, pela pré-história). A criação do mundo, no pensar Kôngo, assim como as primeiras famílias humanas, situam-se no *kinkûlu kya kinkûlu*, enquanto as fundações dos países – sociedades e hordas constituídas – classificam-se no *Kinkûlu*, mais precisamente no *ntâma*³²³.

Mas, esta observação mostra, sem quaisquer dificuldades, que não podemos aceitar uma parcialidade entre RIO e POVO, porque da mesma maneira que qualquer RIO nasce ou ainda surge onde foi desconhecido, os povos também podem aparecer numa região (migração). Deduzimos no que respeita a esta frase que analisámos que NA ANTIGUIDADE AQUILO QUE SE AMPLIA (OU SE DILATA) À CUSTA DOS OUTROS NÃO EXISTIA». Ora, pode referir-se ao RIO como ao POVO que, antes de emigrar, deve multiplicar-se, ampliar-se e pulular-se quando for necessário.

MVÛLA ZA NGÔLO ZA NOKANGA KU NTÂNDU designa as chuvas caudalosas que caem no Norte. *Mvûla* traduz-se por chuvas. Ora, para entender estas famosas chuvas, é necessário no início esclarecer a forma *za nokanga*. É um pretérito presente contínuo que pode ser também, ao mesmo tempo, um passado. Como fizemos para NZÂDI ZA KÔNGO, vamos insistir um instante sobre MVÛLA ZA NGÔLO. A palavra *mvûla* vem do verbo *vûlumuka* que significa vir, avançar na multidão, em ajuntamento, borbotar, borbulhar, surgir, aparecer de repente, despejar, verter ou fazer recair. Mas MVÛLA quer dizer «aquilo que vem ou avança na multidão», «aquilo que aparece de repente» ou «aquilo que se despeja». Pelo menos, estes sentidos não excluem o *povo* nem o *rio*.

A forma ZA NOKANGA, para além de indicar continuidade, pluraliza MVÛLA. Existiram muitas MVÛLA. A ideia está contida também no ZA NGOLO. Neste caso, quais são estas «CHUVAS CONTÍNUAS»? Por

³²³ Estamos de acordo com Joseph Ki-Zerbo que a divisão da Pré-história e História não pode ser condicionada, simplesmente, pela ausência e presença das Escritas. Ele provou muito bem que existe História dentro daquilo que se dizia Pré-história. Dado que é um assunto específico, abordaremos em «*A data da Fundação do Reino do Kôngo*», onde fomos forçados a cronometrar o tempo na concepção do Kôngo e a estabelecer uma equivalência com a noção do tempo, hoje em dia, antes de construir uma hipótese sobre a data da fundação do reino Kôngo.

um lado, e de acordo com o *rio*, o plural parece indicar as afluentes e a sua continuidade parece estar relacionada com a corrente normal do rio. Por outro lado, as «*chuvas contínuas*» convergem com as *quedas, rápidas e cataratas* localizáveis desde Noki até Kinsâsa. Sobretudo na referência à foz, estaria ali realmente o *ntându* (Norte). Sendo esta uma questão de *ntându* e outros pontos cardinais, diz-se sempre a referência de algo. Assim, para darmos um exemplo, eis como J. Mertens fala do aval (Sul) e de cima: «Ba Banda, gente do *aval*; Ba Ntandu gente do rio acima... *diz-se em relação a sua situação geográfica* na bacia de Nsele»³²⁴.

QUEDA e RIO ACIMA fazem uma boa correspondência semântica, assim como a geografia desta região com estes sentidos. *Ntându*, por exemplo, vem do transitivo *tândula* (*tândumuna*)³²⁵ que significa estender à frente, alargar, espalhar, perseguir, fluir, nadar, entre outros. Então um *highland*, isto é, uma terra elevada e alta, onde as águas correm de seguida, seria a hipótese menos contestada: a parte de cima - rio acima - é, então, NTÂNDU e a parte de baixo, BÂANDA. Desta maneira, *mvûla za ngôla*, como vem de cumeeira, corresponde às *quedas, caídas e rápidas*. Aliás, no mosaico dos sentidos de *ntându*, tal como explicam alguns autores³²⁶, este termo significa não só Norte, mas também *frente, antes, alto, topo, cume, céu*, etc. Por outro lado, nas linhagens de ambas as margens da foz, *ntându* é utilizado, sem diferença específica, sem se referir a uma realidade geográfica e, além disso, consoante a colocação destes clãs e linhagens, o Norte torna-se por vezes Sul, Leste ou Oeste. Esta observação incita a desconsiderar a única hipótese de *Norte*. Aliás, a lógica científica sobre o NORTE não é a mesma que a dos Kôngo no que diz respeito a NTÂNDU. Para os Kôngo, designa-se o ponto cardinal - norte, sul, leste, oeste - em relação a um dos elementos geográficos, principalmente o rio, a colina, a floresta, a lagoa, entre outros, mas não unicamente em relação ao Leste, onde nasce o sol.

Em resumo, o rio e o povo não existiam nos velhos tempos nesta região. Apareceram nos impulsos saídos do Norte, isto é, do Leste. Estes impulsos foram o RIO e, também, o POVO. MVÛLA, por um lado, significa «aquilo que vem ou avança na multidão», isto é, o povo e, por outro lado,

³²⁴ *Les chefs couronnés chez les Bakôngo*, I.R.C.B., Bruxelles, 1943, p.45.

³²⁵ Ver a primeira parte quando falámos de *ntându* e *bânda* no capítulo sobre as origens do Kôngo consoante a Tradição Oral.

³²⁶ Ver Gregoire C., *Les locatifs en Bantou*, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren, 1975, p.238 da linha 10^a até a 13^a.

«aquilo que desagua ou despeja», ou seja, o rio.

Eis uma figura que pode explicar estas ambivalências:

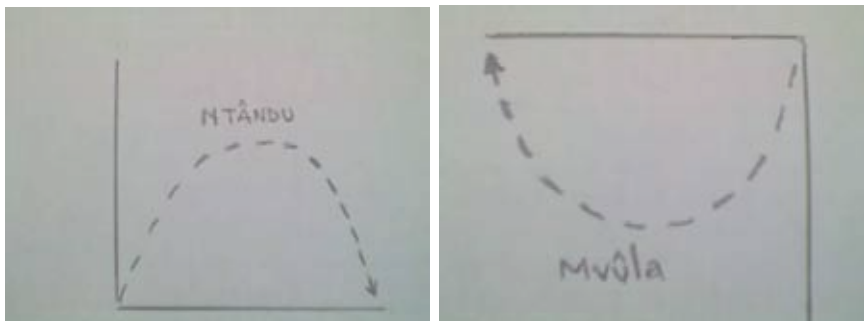


Figura nº1

Eis como apresentamos estas entidades, à primeira vista, opostas. Mesmo na análise «estruturalista», as frases ou grupos de palavras «cumprem-se junto com os pares oponíveis de um mesmo grupo de transformações»³²⁷, observou o pai da «antropologia estrutural». Do ponto de vista semântico, podemos intervir a metonímia e a metáfora a fim de «raspar» os valores históricos nas profundezas escondidas.

É por causa destes princípios – metáfora e metonímia - que a expressão NZÂDI ZA KÔNGO não pode ser separada de CHUVAS FORTES, tendo em conta a logotecnia de NTÂNDU. O conjunto faz sentido e cada palavra parece levar os sentidos como resultados desta relação. Quando coligimos estes sentidos, descobrimos que POVO e RIO, em kikôngo, têm vários sentidos: primeiro, Ntându leva com ele o sentido de espalhar, assim como as águas se espalham e, segundo, as chuvas, em kikôngo, derivam do verbo que intervêm nas expressões de imigração *vulumuka* (leia só Cuvelier J ou De Munck³²⁸). Esta é uma parte da História que se gravou nas migrações das palavras.

III.3. Tradição nº 2

«Ya Mbakala Nzôndo, nkwa kulu kumosi, disu dimosi, watûnga Zimba. Zimba dya mwângana um dyambu dya nkîndu yabwa um kuma kya nsêngele'a mbele wavila. Mbakala Nzôndo wayênda ku ndambu'a

³²⁷ Pouillion J., *Les fétiches sans fétichisme*, p.66.

³²⁸ Muitas famílias utilizam o verbo *vûla* ou *vulumuka* para dizer espalhar-se, emigrar-se, etc.

Boma ye tûnga Nsânda»: Sua Excelência Honroso, Magnífico e Valioso Nzôndo, um zarolho que tinha uma só perna construiu a cidade de Zimba no Noroeste de Luwozi. Esta cidade arruinou-se por causa das confusões ocorridas a propósito de uma faca sem braço. Mbâkala Nzôndo foi a Boma, onde fundou outra cidade a que chamou Nsânda.³²⁹.

YA MBACKALA NZÔNDO, NKWA KULU KUMOSI, DISU DIMOSI.

De facto, Ya é título de nobreza, cujos sinónimos são Ma, Na, Ma, etc. Nos Kôngo, o mais velho de uma família chama-se YAYA, que é uma linguagem muito popular e é a repetição de YA. *Mbâkala* significa *homem* - yakala em outras regiões do Kôngo - e tem o sentido de *corajoso, valente e guerreiro*, como foram os Ba-YAKA. Então, NZÔNDO deriva de zôndoka, isto é, saltar e dar pulinhos. Raphaël Batsikama especifica que este termo também pode ser utilizado num homem normal que segura uma perna³³⁰. O mesmo verbo significa também marchar a grande passo, preceder, ir adiante, avantajar, chegar antes, etc.

KULU KUMOSI, DISU DIMOSI são, fraseologicamente, duas vertentes convergentes e, assim sendo, indissolúveis na sua descodificação lógica. Ora, *kûlu* significa «pé» e, no sentido figurado, «marcha» e «rapidez»³³¹ ou ainda, metaforicamente, «caminho» e «trajectória». Todos esses sentidos estão confirmados, porém através das expressões e provérbios do Kôngo, estão aqui apoiados por um único termo suficiente, que é NZÔNDO. Os sentidos de «palavras componentes» ou «mitemas», na linguagem dos antropólogos, esclarecem-se somente uma e outra pela concatenação fraseológica. Assim, as palavras enlaçam relações e afinidades entre elas, de tal forma que adquirem outros sentidos. Antes de vermos isso, passemos primeiro a DISU DIMOSI.

DISU DIMOSI, ou seja, olho vista repõe uma observação, uma visão além do sentido OLHAR. Em relação aos caracteres de Nzôndo que «salta», ou melhor, «saltilha» em vez de andar normalmente, o verdadeiro

³²⁹ Cuvelier J., *Nkutama mvila za makanda*, Tumba, edição de 1953, citado pelo R. Batsikama, *Voici les Jagas ou l'Histoire d'un peuple bien malgré lui*, ONRD, Kinshasa, 1971, pp.213-214. Este relato é muito popular em Luwozi, nos Ladi (Congo-Brazzaville) e em Cabinda. O autor é desta região de Luwozi.

³³⁰ Idem

³³¹ Exemplo: malu é o plural de kulu. Ora, a expressão *malu-malu* significa rapidez.

sentido de DISU DIMOSI seria OBSERVAÇÃO, porque tal sentido retira a atenção de todos. Observação, escreve René Bailly «designa o meio pelo qual se observa, se avista as coisas visíveis ou aparentes e, como sinónimo de OBSERVÂNCIA, não supõe a execução habitual da regra, mas simplesmente UMA ACÇÃO PARTICULAR, UM ACTO DISTINTO RELACIONADO COM UM PRECEITO PARTICULAR»³³².

Neste caso, então todos os sentidos de YA MBAKALA NZÔNDO, de *kulu kumosi* e de *disu dimosi*, etc., informa indirectamente que os movimentos para a ocupação datam antes de Ya Mbakala Nzondo. Mas este distinguiu-se pela sua realização. Outros repertórios a seguir vão largamente confirmá-lo. Kulu kumosi e Disu dimosi significam que todos seguiram a «rota» (kulu) planificada por Nzôndo, porque foi visto e admitido como uma realização fora de ser (disu). Quer da margem direita, como da esquerda, todos vão seguir Nsânda, realização de YA MBAKALA NZÔNDO.

Falemos da FACA SEM BRAÇO perdida na qual resultou as CONFUSÕES que arruinaram o ZIMBA. Antes de mais, a faca simboliza a justiça. Nsêngele deriva de senga ou zenga - consoante as regiões - verbo que significa *cortar, talhar, decidir, resolver, terminar a fim de dividir*³³³. Aliás, a enxada e a catana (faca de mato) dizem-se NSENGU e NZENGA, para além dos termos normais *kimpûmpa, etemu, mbêle* (faca).

Na verdade, NSENGELE'A MBELE é uma expressão tautológica, pois o seu sentido na vida real é processo jurídico, julgamento, justiça. Por um lado, a repetição de um termo, como já vimos, reenvia a *acção* ou a *pequenez* do mesmo. Por outro, a repetição de um *sentido* insinua simplesmente o purismo, o uso puro da palavra.

Permitam-nos abrir um parêntese a fim de explicar melhor estas formas:

Malu-malu, que deriva de malu, plural de kulu, isto é, pé, quer dizer rapidez ; mwûlu-mwûlu deriva de um prefixo e de wûlu, bûlu ou vûlu que, consoante os idiomas, significam buraco ou escavação. A sua exiguidade será REGO, CALHEIRA ou REGUEIRA, que é o significado

³³² Bailly R., *Dictionnaire des synonymes*, Larousse, Paris, 1946, p.402.

³³³ Da Silva Maia P. A., *Dicionário complementar Português-Kimbundu-Kikôngo*, Cooperação Portuguesa, (2 edição), Luanda, 1994, ver faca, enxada, cortar, etc.

exacto da palavra;

Kinkûlu kya kinkûlu, que traduzimos por Pré-história, deriva do transitivo *kûlu*, que significa crescer, engrandecer, amadurecer, aperfeiçoar, envelhecer e tornar-se experimentado pelo tempo. Ki é aqui um prefixo que marca a qualidade e, o *N*, dialectal ou facultativo, reforça o sentido «antigo» de *kûlu*, isto é, algo vetusto e velho. Falando do tempo, a palavra refere-se a um passado recuado, mais antigo, isto é, à Pré-história³³⁴. Não obstante, os especialistas distinguem PRÉ-HISTÓRIA, PRÓTO-HISTÓRIA e HISTÓRIA, sendo cada um deles subdividido em períodos. É justamente neste sentido que temos *kinkûlu kya kinkûlu*, isto é, pré-história, *peni ye kinkûlu*, proto-história e *kinkûlu*, história; Outro exemplo é *Kimona meso* que deriva de *kimona*, ou seja, de *ki*, que é um prefixo de qualidade, e de *mona* que designa ver, olhar, observar as vistas, isto é, «a maneira de ver, de ser testemunha ocular» ou «ver pelos seus próprios olhos».

Fechemos o parêntese.

Voltando a NSENGELE'E MBELE, o significado mais correcto seria: «um julgamento não pré-concebido», «um julgamento justo» ou «uma justiça justa». Certos autores conhecem melhor a região, inclusive as «histórias» de NSÊNGELE'E MBÊLE, como a de UMA RAPARIGA VIRGEM QUE DESAPARECEU DA CASA DA INICIAÇÃO DEPOIS DE LA ENTRAR³³⁵.

Na simbologia e até na sarcologia do Kôngo, a RAPARIGA VIRGEM indica que ela respeitou os usos e costumes guardando a sua virgindade. Por um lado, designa o respeito e, por outro, a pureza. Aliás, o provérbio diz que «quem toca o sino, fá-lo não só para os outros ouvir. Ele também escuta o som» ou ainda «quem toca a *ngôma* não só faz dançar, mas dança ele também», ou seja, a justiça é para os julgados e para os juízes³³⁶.

A cidade de Nsânda era realmente uma fortaleza de *grande* defesa (Mbôma). E, por conseguinte, teve uma grande importância depois de

³³⁴ Ver o artigo de Raphaël Batsikama in *Cultures en Afrique et au Zaire*, n^o5, 1972, «A propos de la cosmogonie Kôngo». Ou Fukiwu *Cosmogonie Kôngo*, ONRD, Kinshasa, 1969.

³³⁵ Ver a nota n^o1 da pagina 214 do livro *Voici les Jagas*.

³³⁶ Ngoma e ngonge foram os símbolos de poder no Kôngo.

Zimba ter sido arruinado, tal como o relato faz entender assim como o seu valor semântico, ou seja, Zimba deriva do verbo *ku-zimba* que significa enrolar, fechar em círculo, cercar, sustentar e ainda significa família bem protegida, comunidade fora de perigo e país em abrigos das competições externas (sinónimo de Kongo) Apesar disso, foi arruinado, devido à ausência de NSÊNGELE'A MBÊLE, isto é, *justiça justa*. Não obstante, Nsânda continuou a servir de migração às organizações populacionais que se mudavam para o Norte-Sul.

Comparação 1

NZADI ZA KONGO	YA MBAKALA NZONDO
<p>Hidrónimo/ patrónimo: Aqui estão incluídos outros patrónimos (antropónimo), astrónimo, topónimos e outros.</p>	<p>Antropónimo</p>
<p>Chuvas fortes e contínuas: como aspecto do país das origens.</p>	<p>Zarollo e pessoa que tem uma só perna: imagem de uma só visão e de um só caminho.</p>
<p>Ausência e presença do NZADI ZA KONGO</p>	<p>Nas épocas pré-fluviais ou numa era das águas baixas (período dos rios nascentes), a travessia efectuava-se a pé. Ya Mbakala Zondo precedeu a Zimba (Norte) a fim de fundar outra cidade-defesa. Assim, voltou para o Sul a fim de erigir Nsanda, voltando a designar toda esta região, incluindo Luwozi e proximidades.</p>
<p>Direcção: Leste→Sul→Norte / Leste→Norte→Sul</p>	<p>Direcção: Leste→Sul→Norte/ Norte→Sul</p>
<p>Emigração, fundação...</p>	<p>Fundação, ruínas...</p>

Lembramos que estamos a estudar os relatos de diversas linhagens, cuja ocupação nesta região é antiga. Aparentemente, cada um relata à sua maneira com evidentes particularidades. Ora, analisando os elementos de língua, observa-se que estes elementos-chave estão na base das convergências. Estas tornam-se, então, cada vez mais incontestáveis e insistentes na sua encruzilhada. Contudo, confirmam e fazem acreditar no seu conteúdo. Este esquema, por exemplo, mostra os «primeiros passos da metamorfose da *irrealidade* (que se dá a qualquer *mito* ou a algo deste género) a uma aparente realidade»:

Nzâdi za Kôngo como hidrónimo e patrónimo (etnónimo) é um conjunto, no qual teria surgido o tão-falado YA MBAKALA NZÔNDO. Aqui, Tr.2 está incluído no Tr.1 e, assim, logicamente, temos um evento (Tr.2) numa História (Tr.1).

Temos tentado esclarecer o que correspondem as «chuvas caudalosas», cuja origem não é só de Nzâdi za Kôngo como rio, mas também como povo, o Tr.1. A Tr.2 relata, então, o primeiro, ou um dos principais, a ter atravessado de forma muito notável o trajecto Sul-Norte. A sua natureza refere-se à sua realização, assim como ao seu sucessor que parecem ter seguido o mesmo exemplo. Então, todos os elogios em relação à maioria da enxameação da região serão imortalizados numa só pessoa. Isto é a chamada antropomorfização da História, razão pela qual deve existir YA MBÂKALA NZÔNDO, isto é, UM ZAROLHO QUE TEM UMA SÓ PERNA. Deste modo, estamos perante A ANTROPOMORFIZAÇÃO DE UMA SÉRIE DE EVENTOS - Tr.2 - e A ILUSÃO DA REALIDADE GEOGRÁFICA - Tr.1. Aliás, Goldelier esclarece esse facto, de forma geral, na qual «a ilusão é filha da analogia. O pensamento mítico é, assim, o pensamento humano pensando a *realidade pela analogia*»³³⁷.

Nzâdi za Kôngo é aqui considerado na sua dualidade: rio e povo. Sendo assim, quando se fala da sua ausência ou presença, isto é *emigração e ocupação* como povo, mas também quer dizer *nascimento* como rio. De facto, a origem, tanto do RIO como do POVO, é oriental em relação à região das linhagens que estudámos, região descrita por Boone mais atrás. Tr.2, neste caso, é simplesmente um *período* de Tr.1. Quanto às dissemelhanças ou certas «versões» diferentes (o Tr.2 é uma delas e veremos as outras nas páginas seguintes), os estruturalistas estão de acordo que «no exame dos mitos (aqui, Tradição), os factos secundários

³³⁷ *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Collection Maspero, Paris, 1977, p.276.

podem ser contrários – aparentemente - ou pouco semelhantes ao primeiro que lhes deu origem»³³⁸. O pai da antropologia estrutural (um método para o diagnóstico dos mitos) escreve que «a armadura fica a mesma, o código muda e o conteúdo inverte»³³⁹. Eis como Sebag tenta explicar: «um evento A, surgindo num lugar determinado e num momento específico, é concebido como causa dos eventos B e C que podem ser de *natureza* toda diferente; (...) de facto, a oposição é relativa: o que caracteriza toda linguagem – a ciência é só um caso particular – é a refração dos *continuuns* naturais ou humanos através de um jogo dos termos que o subdividem, o evento principal³⁴⁰.

Na ocupação desta região, o RIO ainda estava no seu período de baixas águas (rio nascente), razão pela qual a travessia era feita a pé. Este vai e vem sul/norte-norte/sul está largamente certificado pelas testemunhas das linhagens que povoam *desde a foz até Mbânza-Nsêke* (nas proximidades).

III.4. Tradição nº 3

«*Nanga Ne Kôngo-dya-Kwimba Mvêmb'a Kasi: tutûkidi kuna Nkay muna simu dya Nzâdi, ndâmbu'a mayânda. Tusawukidi kuna sawa dya Nsând'a Nzôndo. I bosi tunga Mbânza Tadi, Lenge, Nzênza za Lawu, lulêndo, nzumbu i mavata ndambu'a mayânda ma nzâdi*» significa NANGA NE KONGO-DYA KWIMBA MVÊMB'A KASI: saímos debaixo do planalto da margem direita da foz do rio antes de fundarmos. Na outra margem, estavam as cidades Mbânza Tadi, Lenge, Nzênza za Lawu e outros clãs e territórios no Sul do rio. Nsânda Nzôndo serviu de desembarcadero.

III.4.1. A Análise do Património

NANGA NE KÛNGO DYA KWIMBA MVÊMB'A KASI. É patrónimo de muitas linhagens. Em cada elemento deste nome kilométrico, escondem-se mensagens que vamos pesquisar junto com o leitor.

NANGA é o nome da cidadania³⁴¹, tem afinidades com *Nzinga*,

³³⁸ «Para entender estruturalmente a diacronia, é necessário e suficiente considerar que o desenvolvimento dialéctico não vem de dentro da estrutura própria, da alteração da sua correspondência externa junto com outra estrutura, alteração que ultrapassa num certo ponto os limites da sua compatibilidade. A estrutura é interna, mas o motor do seu desenvolvimento é externo. Assim, a estrutura invariante é justificada de tal maneira que implica a concepção estrutural da sincronia e seu desenvolvimento pelos saltos, implicando a concepção dialéctica e da diacronia», Godelier R. *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, p.129.

³³⁹ Levi-Strauss C., *Les Mythologiques I, le Cuit et le Cru*, Plon, Paris, p.205.

³⁴⁰ *Marxisme et structuralisme*, Payot, Paris, 1964, p.102.

³⁴¹ A este respeito, Padre Phillipart informa-nos que quando se coloca a questão «como te chamas?» é a ocasião de fazer saber o nome do seu clã, nome da linhagem da sua mãe e o da

Lukeni, Mata Ma Kôngo, Mbênz'a Kôngo, Ntu'a Nkôsi Na Lwângu e todos reconhecem-se como filhos da mesma mãe. Por esta razão, NANGA, consoante as regiões, qualifica-se de Rei (*Ntinu'aKôngo*), Governador (*Ntu'a Nkosi Na Lwângu*), Ministro da Defesa Nacional (*Mata Ma Kôngo*), etc. Na linguagem corrente, NANGA significa GOVERNADOR e NANGA NE KONGO, *Presidente da Câmara de Mbânza-Kôngo*.

Aqui, KONGO é concomitante de DYA KWIMBA. Na linguagem de António Cavazi, em missão em Matâmba, e de Jerome de Montesarchio, no Nsundi (Mpângu no Mpumbu), esta região chama-se COIMBRA. Neste país, e de acordo com as narrações recolhidas no decorrer das suas missões, teria saído o PRIMEIRO rei do Kôngo: *Lukeni Ne-Kôngo*, país localizado no Kwângu³⁴². Alguns autores, falando dos limites, chamam o dito «reino» de PAÍS ENTRE LWANGE-KWÂNGU³⁴³. A expressão MVÊMB'A KASI (KAZI), segundo António Cavazzi e Jerome de Montesarchio, designa a primeira região pacificada por *Lukeni* onde se tornou logo *Mitinu* depois de lá instalar a sua capital³⁴⁴. Mpêmb'a Kazi ou Mvêmb'a Kasi era o nome que os antepassados designavam a capital para dizer que o local era sagrado. Mvêmba significa algo abençoado, branqueado e santificado, etc. Kazi ou Kasi são as velhas formas de kati, isto é, meio, centro e núcleo³⁴⁵.

III.4.2. Sobre a sua Origem

Este título kilométrico significa *Presidente da Câmara da Capital de Kôngo-dya-Kwimba Tutükidi kuna Nkay*. Este Nkayi localiza-se no norte do rio e é comum de Nsundi. As outras cidades, citadas pelo repertório, encontram-se no actual Matadi e no Mpângu. Mas o elemento capital aqui é KWIMBA, COIMBRA ou ainda Kôngo-dya-Mulaza.

Remarcamos que este Nsânda Nzôndo parece ainda maior que a pequena aldeia que Henri Morton Stanley fez saber no seu caderno de lembranças³⁴⁶.

O relato de Nanga Ne Kôngo-dya-Kwimba mostra que Nzânda Nzôndo que Stanley relata só pode ser o *resto* do que foi. Aliás, mesmo

linhagem do seu pai.

³⁴² Lamal Fr., *Basuku et Bayaka des districts de Kwângo et Kwilu*, pp.22-23.

Van Wing J., *Etudes Bakôngo. Histoire et Sociologie*, Bruxelas, 1921, p.18

De Bouveignes O. & Cuvelier J., *Jerome de Montesarchio, Apôtre du vieux Congo*, Grands Lacs, Namur, 1951, pp.70-71

³⁴³ R. Batsikama *Voici les Jagas (...)*, pp.193-208

³⁴⁴ Ver a nota nº161 a propósito dos nomes da cidade real.

³⁴⁵ R. Batsikama, *Voici les Jagas...*, p.208.

³⁴⁶ Droogmans H., *Notices sur le Bas-Cong*, van Buggenhoudt, Bruxelas, 1901, p.69.

as populações passadas pelo BOKO falam de Nsânda Nzôndo como seu desembarcador (Mata Ma Kôngo, Kingoyi, Nsûka za Kôngo, Bwênde, etc.).

Em resumo, eis o quadro próprio deste relato:

Ideia Principal	Ideia Desenvolvida
Nang'a Ne Kôngo-dya-Kwimba Mvêmb'a Kasi: antropónimo que se tornou patrónimo.	Uma emigração familiar. Com o tempo, a clã formou-se para se espalhar depois.
Originário da Capital de Kôngo-dya- Kwimba.	Ocupação de África Equatorial Francesa na proveniência de COIMBRA ou Kôngo-dya-Mulaza ¹
Emigração/ ocupação/ fundação. Direcção: Leste → Norte → Sul	Saídos de Kôngo-dya Kwimba do país dos ENTRE-LWNAGE-KWANGU, os «povos» ocupam a AEF. Movimentos assimiláveis aos dos Beteke e Bamfûm(f) u ² no Norte do rio. Depois, emigraram para a margem esquerda.
Nsânda Nzôndo foi desde então a passagem principal das migrações e todo o tipo de movimentos Sul-Norte e Norte-Sul.	Ambas as margens utilizam o topónimo de Nsânda Nzôndo a fim de explicar a miraculosa travessia do rio. Aliás, este topónimo significava tudo, quer migração, quer desembarcador.

III.5. Tradição nº 4

«Mpânda Mvângi, Ne Zômbo, tôko dya kwa Lwângu watûmbwa nda kang'e nsi. Nsi wizidi tatâmena. Bavâmbana mu Nkôndo'a Malêmbé, vûmu kimosi kisala, vumu lwânza. I bosi mbânza-Manteke...»³⁴⁷, ou seja,

³⁴⁷ Cuvelier J., *Nkutama...*, p.31.

Mpânda Mvângi, autoridade de Zômbo, jovem de Lwângu que foi eleito a fim de pacificar um país onde, depois de se instalar, decidiu ficar lá para sempre. Ao longo do seu percurso, fundou as aldeias e cidades, tais como Nkôndo'a Malêmbé (ou Kôngo'a Malêmbé), Lwânza e Mbânza-Manteke.

Assim, exploramos a trama semântica:

Mpânda Mvângi. Mpânda, que deriva de *vânda*, isto é, arrumar, confeccionar, fabricar, preparar e elaborar³⁴⁸, significa “arranjador”, “confeccionador” ou “costureira de roupas”. E *Mvângi*, que deriva do verbo *vânga*, ou seja, criar, fabricar, inventar, significa criador ou fabricante. Pelo seu aspecto tautológico, este Ne Zombo seria o verdadeiro fundador de Lwângu no norte do rio. Assim, Mpânda Mvângi significa um fabricante perfeito, um confeccionador fora de série ou, simplesmente, um arranjador de criações ou confeccionador de fábricas.

Ne Zombo indica que pertence à família das autoridades. A Tradição fá-lo conhecer sob as apelações seguintes³⁴⁹: Nkângi'a Mvika (salvador dos escravos), Mayâla Mvika (Dirigente dos escravos) e Ntu'a Nkosi Na Lwângu (Governador de Lwangu). Portanto, a mesma Tradição volta a ensinar que “pertence à linhagem de Lwângu”. Será contradição?

Nkângi, um dos nomes, vem do verbo *kânga* que, hoje em dia, tem um sentido reversivo e que, aqui, significa concretamente *salvar, desligar, soltar* ou *tornar alguém livre*.

Mayâla Mvika significa Dirigente, Mestre dos escravos. Ma designa autoridade e yala quer dizer dirigir, governar e chefiar. A Autoridade dos Dirigentes seria o sentido de Mayala. E Mvika, sendo rainha e mulher do rei, completa o sentido de Mayala. Sobretudo porque Mayala foram os Makota³⁵⁰. Neste caso, este Mayala Mvika pertenceria à linhagem dos Besi Kinsaku, pensavam os outros. Literalmente, e de acordo com a oralitura, o sentido desta expressão significa «Dirigente dos escravos»;

Ntu'a Nkosi Na Lwangu é o título que a Tradição atribui à autoridade de Lwângu no Norte da foz. Literalmente significa *cabeça de*

³⁴⁸ Laman K.E., *Dictionnaire Kikôngo-Français (...)*, ver a palavra.

³⁴⁹ Lethur, *Etudes sur le royaume de Loango et le peuple Vili*, p.22.

³⁵⁰ Conferir as relações de Padre Raimundo Dicomano.

leão, chefe de Lwângu.

A palavra MVIKA, como podemos verificar no Dicionário Laman, quer dizer “Mulher do chefe”, “Rainha” ou “Escravo”³⁵¹. De acordo com estes sentidos, cuja noite do tempo ainda guarda o segredo, confirma-se que se relacionam com os seus determinativos. Assim, por exemplo, Nkânga Mvika significa *salvador dos Escravos* e Mayala Mvika, *dirigente dos Escravos*. Aliás, Padre Lethur apoia este sentido de Escravo quando escreve: “*uma assembleia dos Nobres decidiu enviar em reconhecimento uma jovem mulher de grande beleza, descendente da família PANZOU NZINGA. Foi acompanhada com uma longa lista das mulheres e de ESCRAVOS do país do Norte*”³⁵².

III.5.1. Paralelismos

No testemunho de Padre Lethur, a frase “uma assembleia dos Nobres decidiu...” corresponde a “*watumbwa nda kengi’e nsi*”, reza a Tradição.

Uma jovem mulher da família de PANZOU acompanhada de mulheres e escravos são metalinguagens. A jovem mulher indica a descendência uterina do explorador (guarda avançada) e a longa lista de mulheres refere-se à classe dos dirigentes, porque somente os descendentes de Lukeni (irmã de Nsaku e Mpanzu) assumiam funções administrativas. Aliás, não estamos, em caso nenhum, numa Amazónia.

Escravo. Basta traduzir a palavra em kikongo para se entender na verdade qual a questão nesta Tradição. No Kongo, escravo significa simplesmente “quem não tem família” ou, em relação aos outros, “quem não pertence à nossa família quando este aqui vive conosco”. Mas isto não impede que o “escravo” seja eleito como autoridade³⁵³, tal como observou Marcel Soret ao falar dos Kongo do Norte Ocidental que são as populações de Lwângu, Vili, Kota, etc.

De outro modo, “escravo” seria “uma situação jurídica e não uma diferença com as outras classes da sociedade”³⁵⁴, acrescenta Soret. Mas, a

³⁵¹ Ver a palavra.

³⁵² Lethur R., *Etude sur le royaume de loango et le peuple Vili*, p.22

³⁵³ Soret M., *Les Kongo Nort-occidentaux*, PUF, Paris, p.81.

³⁵⁴ Soret M., o.ci, p.83.

intenção foi a mesma em Padre Lethur quando relata sobre *escravos* que são membros de outras famílias relativamente a PANZOU.

Vamos passar à análise deste relato.

WATUMBWA NDA KENGI'E NSI, NSI WIZIDI TATAMENA. Foi investida para pacificar a terra onde permaneceu. Observa-se, assim, que a questão é de uma dimensão pública. Sem sombra de dúvida, houve uma repartição do *cesto dos antepassados* (lukobi Iwa bakulu). Quais são as razões? Ora, os Kôngo não conseguem viver longe dos seus trisavós, pelo menos onde foi enterrado a sua placenta; eis a razão pela qual uma família, que pretende dividir-se, deve antes de mais começar por separar a *caixa dos ancestrais*³⁵⁵. Não supomos, mas sim, afirmamos porque assim eram os usos e costumes.

Esta partilha é rigorosa, porque, pensam os Kôngo, “makuku matatu ma ya nzungu; makuku mole mbolo”³⁵⁶, isto é, a sociedade do Kôngo é constituída por três pessoas. Duas delas constituem a anormalidade e não resolvem nada e a ausência do terceiro é um risco para as confusões.

É impossível entender que Mpânda Mvângi tenha cumprido esta missão sozinha ou com o único apoio da sua família. Tal concepção, para além de não ser Kôngo, é contrariada pelo próprio relato do Padre Lethur. Aliás, “watumbwa”, que significa ser investida, envolve outras famílias. A consagração era uma função dos Besi Kinsâku e, assim, eles também participaram nesta missão.

Falando da sua família, MPÂNDA MVÂNGI seria literalmente dos Besi Kimpânzu³⁵⁷. Mpânda, de Vanda, designa confeccionar, fabricar, etc. Apenas os besi Kimpânzu³⁵⁸ avassalavam a fábrica ou a indústria. Já

³⁵⁵ Nessa caixa de fibra, encontram-se a) relíquias dos ancestrais de todas linhagens existentes chamadas “bilwi”; 2) bracelete dos antepassados consoante as funções chamada “milunga” e 3) representações minerais, vegetais e animais da região. Mertens J., *Les chefs couronnés chez les Bakôngo orientaux (...)* pp.21-25.

³⁵⁶ Mertens J., *Les chefs couronnés* p.45. Eis a tradução: *a panela assenta nas três pedras-suportes. Duas pedras fazem cair.* Anotamos muito este provérbio nos Nyaneka que é explicado da mesma forma que os Kôngo o fazem. Isto é, os Kôngo como os Nyaneka, pensam que estas pedras poderiam ser as montanhas, tal como é o outro sentido da palavra, para além de outras adivinhas e adágios a confirmar.

³⁵⁷ Fizemos esta afirmação em relação à linhagem aqui analisada.

³⁵⁸ Batsikama R., *Voici les Jagas (...)* p.243

vimos os termos com os sentidos repetitivos. Isto mostra realmente que esta missão foi em feição da família dos Besi Kimpânzu, algo que não exclui a intervenção das outras famílias. Para já, Ne Zômbo, que dirige o movimento, assim como o título que se dá à jovem mulher investida, insinuam a presença da família dos exploradores, isto é, família dos dirigentes dos Besi Kinzînga. O que quer dizer que os Besi Kinsâku investiram em Ne Zômbo que faz parte da família dos Besi Kinzînga a fim de dirigir o (s) movimento (s) que consiste (m) na pacificação de Lwângu, uma região dedicada em nome da família dos Besi Kimpânzu.

Para confirmar isto mais uma vez, começamos por dizer que no Kôngo, “o sangue da mesma família não se casa”. Assim, Kimpânda não pode ser casada com Kimvângi, porque ambos são da família de Besi Kimpânzu. Aliás, Mpânda Mvângi confirma isto literalmente. Volta a dizer que este “nome” seria simples e exclusivamente o “título” a fim de especificar a obra que vai fazendo: A PACIFICAÇÃO DE UM PAÍS DEDICADO A MPÂNZU. Eis porque Ne Zômbo³⁵⁹ deve ser dos Besi Kinzînga.

Nas suas cartas, Vicente Pedro Sadia escreve: «Mono Mpând’a Mvângi, wavângidi dya wônso kadi yândi mvângi e zûlu ye nza, kaven’eki kivângama ko kima kilembi vwâng’e dya ngani»³⁶⁰, ou seja, Sou eu Mpânda Mvângi - encontra-se no Kimalômba. Mpânda Mvângi realizou e confeccionou a sociedade apenas para as outras linhagens e não para ele.

“Tata Pedro Sadi”, tal como foi vulgarmente chamado, explica essa Tradição que herdou do seu avô materno de forma religiosa. Formado pelos Missionários, não podia fazer de outra forma. Para ele, Mpând’a Mvângi é Deus criador. «Um dos critérios de diferenciação mais comuns entre o ser supremo e o herói mítico é que o primeiro distingue-se de preferência como criador do universo ou da terra, ao passo que o segundo

³⁵⁹ Apenas os Nzînga estão autorizados a dirigir as explorações e têm acesso ao trono.

³⁶⁰ Trata-se do nosso bisavô materno. Reproduzimos textualmente um extracto dos seus manuscritos. A sua mãe morreu quando nasceu e toda a sociedade o considerou feiticeiro por ter causado a morte da mãe. E, conseqüentemente, condenado a ser queimado. A sua avó paterna pediu um favor a fim de salvar a alma da criança. Foi assim que o criou e ensinou-lhe estas histórias de linhagem. Chama-se SADI. O sentido pode ser conferido na obrz sobre *Etudes Bakôngo II Histoire Sociologie et Religion* de Jean Van Wing. Ver os nomes e os seus significados. Portanto, este extracto da Tradição que o nosso bisavô fornece faz parte dos papéis e cadernos que possuímos. São provérbios, máximas, adivinhas etc. Aliás, isto deu seqüência a um outro trabalho bastante interessante que está a concluir Emmanuel Kunzika Mayala intitulado *Dicionário trilingue de provérbios kikôngo*. Kikôngo-Português-Français-English.

figura apenas como transformador ou criador de acidentes geográficos (montanhas, rios, rochedos, etc.) ou de animais e plantas»³⁶¹. E como tudo indica, Mpânda Mvângi foi apenas um “herói civilizador”.

Não vamos analisar este «repertório» de forma profunda. Citamos isso com o objectivo de cimentar as provas, segundo as quais MPÂNDA MVÂNGI teria sido simplesmente um título para especificar que a realização foi dedicada à família Kimpânzu.

III.5.2. *Linhagem e origem de Mpânda Mvângi*

A Tradição chama-lhe de «kwa Lwângu» e «Ne Zombo». Na verdade, este título indica que é pertence à família de Kimpânzu – Kilwângu - mas estes não podem reinar.

«Kwa Lwângu», como informa a Tradição mostra claramente que a pessoa vem de Lwângu. Ora, dentro de Lwângu encontramos muitas linhagens. Na linealogia do Kongo, MPÂNZOU e LWÂNGU pertencem à família Kimpânzu. Não obstante, a pessoa que está à frente deste movimento - Ne Zombo - informa Cuvelier, quer que seja o nome que tem, membro da família dos Besi Kinzînga. A Tradição explica: «Mazînga... bulu kya Tona, kikwênda nzila ye nzîla»³⁶²:

No título de MPÂNDA MVÂNGI, encontramos um Ne Zômbo da família de Kinzînga, um outro Musi Kinsâku, porque este último foi investido. Portanto, permanece uma obra dedicada à família Kimpânzu.

Quanto à sua origem, de Nkôndo'a Malêmbé no Norte do rio a Mbânza-Mantêke, é fácil reconhecer o movimento Norte- Sul. Ora, não está assinalado o rio nem o Nsândá Nzôndo. Na verdade, não podemos atribuir a omissão a este facto. Quase todos aqueles que falam de Mpânda Mvângi

³⁶¹ Schaden E., *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*, Ministério da Educação e Cultura, Rio de Janeiro, 1959, p.27.

³⁶² Ver Mazînga no livro de Cuvelier *Nkutama mvila za makanda*. Aconselhamos, também, o livro de Padre De Munck, *Kinkûlu kya nsí'eto*, Tumba, 1956, p.20. Essa Tradição é uma das mais conhecidas, visto que Mazînga, como linhagem, ganhou muita fama na sociedade do Kongo por ter conquistado as terras. Assim, por exemplo, os Têke dizem-se Mazinga, porque foram conquistadores das novas terras; de igual modo, os Bayaka dizem-se Kwîmba (Kôngo-dya-Mulaza), porque foram guerreiros de Kwîmba. Os Basûku pensam que são Mpûdi - Musidi do grande Mazînga - que descobre terras para o resto da sociedade. Eis a razão pela qual, Vincente Sadi, recitando simplesmente a tradução e não uma análise antropológica do relatório, pensa que Mpânda Mvângi cria o mundo para os outros, embora não invente nada para si próprio. Apesar do nome que teve junto da fundação da Igreja baptista em Angola, não tinha esses *conhecimentos científicos*.

não conhecem este famoso desembarcadero. Isto implica ou explica-se devidamente no sentido em que Mpânda teria atravessado muito antes de o rio nascer.

Nkôndo-dya-Malêmba³⁶³ não é o seu ponto de partida. Filologicamente, isto parece um dos envoltivos de Mpânda Mvângi quando já estava instalado ao Norte do rio. A Tradição fornece um elemento capaz de situar a origem deste Mpânda Mvângi: «Nsûka za Kôngo mbênza kya mwâna Yâka Mpângi'a Ntu Nkôsi Na Lwângu Na Mbâmba ya Kôngo»³⁶⁴.

Nsûka za Kôngo são Basûku localizáveis a Leste no Kwângu, no país chamado Kôngo-dya-Mulâza³⁶⁵. «Mbênza kya Mwâna Yâka» esclarece que, na verdade, Mpânda Mvângi conheceu os Yâka, BaYâka, que se estenderam até às influências do país dos Batêke e Bamfûm(f)u³⁶⁶.

Mpânda Mvângi está aqui relacionada com Na Ntu'a Nkôsi Na Lwângu Na Mbâta. Será uma contradição? De facto, Mbâta e Zombo são duas comunas diferentes, mas a História - relatada Tradição - afina as duas comunas. A Tradição informa que as duas comunas foram a residência do consagrador do REI, cidadão da cidade principal (Mbânza-Kôngo)³⁶⁷.

Provavelmente, Mpânda Mvângi vem do país dos Nsûka Za Kôngo, Ba-Yâka, qualificando-se ele próprio como Na Zômbo ou Na Mbâta, mas na realidade, ele vem de Leste, do Kôngo-dya-Mulâza ou COIMBRA. Podemos conferir o livro da linealogia de Jean Cuvelier ou de Joseph De Munck e veremos que os títulos que Na Lwângu - pacificador de Lwângu - levou estão

³⁶³ De acordo com o historiador François Bontinck, Kôngo-dya-Malêmba encontra-se no actual Kins(h)asa ou simplesmente no país de Makoko. *Diaire congolais de Fra Lucia da Caltanissetta*, Nauwelarts, Louvain-Paris, 1970, pp.199-133. Assinalamos também que existe aldeias angolanas, na parte norte, que levam este nome. Encontramos em 1997/8 no município de Kwimba, província angolana de Zaire, assim como nos confins de Nkânga. Às vezes, tornam-se patronímicos, isto é, nome de linhagem, *luvila* no nosso entender.

³⁶⁴ Cuvelier J., *Nkutama mvila za makanda*, p.71.

³⁶⁵ Batsikama R., *Voici les Jagas ou l'histoire d'un peuple bien malgré lui*, p.199

³⁶⁶ Ndinga-Mbo A C., «Réflexions sur les migrations Têke au Congo» in *Cahiers Congolais d'anthropologie et d'Histoire*, n°6, 1981, pp.65-76;

Ngoie Ngalla D : «Réflexions sur le peuplement de la vallée du Niari par les Kôngo», in *Cahiers Congolais d'Anthropologie et d'histoire*, n°2, 1978, pp.13-25. Aconselhamos também a leitura dos esforços de Jan Vansina, uma análise essencialmente linguística sobre a povoação desta região nos números de 1983-1985 da revista Muntu da CICIBA.

³⁶⁷ Mbâta significa zênite, o cume, o topo, a parte superior e deriva dos verbos: 1) bata que significa aumentar, dar a mais; 2) bata que designa acordar cedo, o primeiro, correr, fechar, impedir ou 3) batakama que corresponde a ser aumentado, maior. E Zômbo vem de 1) zômbo (zômbika) que designa encher até no topo; 2) zôma que significa lançar uma bola mais alto; 3) zombama que quer dizer estar cheio até à cabeça e 4) zômuka que corresponde a andar e correr num terreno a grandes passos.

ligados com os topónimos e com os hidrónimos dos povos de Leste: Kwîlu, Lwângu (outra forma de Kwângu), Tênde, Bwênde, Lwîdi, Lwânza, etc.

Deste modo, Mpânda Mvângi Ne Zômbo kwa Lwângu ou Na Mbâta Na Ntu'a Nkôsi Na Lwângu é um patrónimo que se tornou topónimo ou hidrónimo (Lwângu). A origem localiza-se no Kongo-dya-Kwimba onde ainda certas famílias, tais como Ba Yâka, Basûku (Nsûka za Kongo), podem testemunhar ter coabitado juntamente com Mpânda Mvângi. Mpânda emigrou-se para Lwângu muito antes de Mbâkala Nzôndo ter fundado o seu famoso desembarcadero. Eis a razão pela qual Nsând'a Nzôndo não é assinalado. Contudo, Mpând'a Mvângi Ne Nkânga seria o verdadeiro FUNDADOR de Lwângu, tal como o seu nome ensina em sentidos repetitivos.

COMPARAÇÃO DAS TRADIÇÕES ESTUDADAS

A	B	C	D
Tr.1 Hidrónimo	Originário das chuvas caudalosas no Norte, que é o Leste ao mesmo tempo.	Emigração e ocupação	Direcção: Leste→Norte; Leste→Norte→Sul do rio
Tr.2 Antropónimo		Emigração/Fundação/ Arroteamento/Nova fundação	Direcção: Sul ou Leste →Norte →Sul em relação ao rio
Tr.3 Antropónimo		Emigração, ocupação e fundação	Direcção: Leste→Norte→Sul em relação ao rio Mwânza. Aqui Nsânda Nzôndo é mais vasto que a aldeia apresentada por Stanley
Tr.4 Patrónimo		Emigração, ocupação	Direcção: (Leste) →Norte→Sul onde se localiza o clã.

I: Coluna A

Tr.1 = {x é hidrónimo, etnónimo, antropónimo}

Tr.2 = {x é antropónimo}

Tr.3 = {x é antropónimo}

Tr.4 = {x é patrónimo, topónimo, hidrónimo}

Assim,

$x \in \text{Tr.1} \sim x \in \text{Tr.1368}$: Reflectividade

$x \in \text{Tr.2} \sim x \in \text{Tr.3} = x \in \text{Tr.3}$ $x \in \text{Tr.4}$: Simetria

$x \in \text{Tr.2} \sim x \in \text{Tr.3}$ $x \in \text{Tr.4} = x \in \text{Tr.4} = x \in \text{Tr.4}$: Transitividade.

Eis um diagrama apropriado

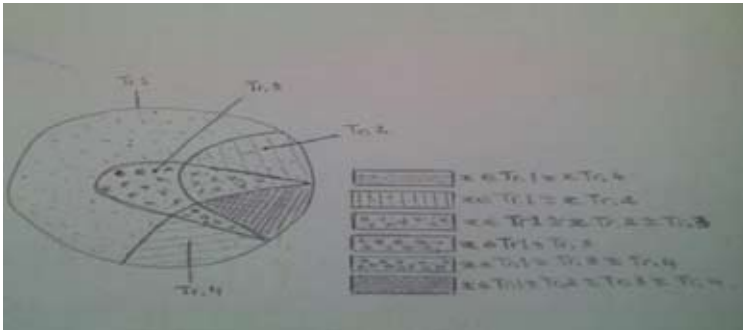


Fig.2

Causa de diferença em cada particularidade.

II: Coluna D

Tr.1 = {x é a direcção Leste → Sul → Norte / Leste → Norte → Sul}

Tr.2 = {x é a direcção Sul-Leste → Norte → Sul}

Tr.3 = {x é a direcção Sul-Leste → Norte → Sul}

Tomando como sinal o =, se entre elementos diferentes $x \in a$ e y , é possível numa «verdade», ou melhor, numa «relação», o inverso não ser necessariamente igual ou possível nas mesmas condições. O diagrama de Venn ilustra isso (ver mais acima). Neste caso teremos:

³⁶⁸ Isomorfo: «correspondência entre dois conjuntos parentescos pela existência de um sistema de relações», escreve Marc-Lipianski, em *Le structuralisme de Lévi-Strauss*, 1971, p.75. As nossas observações lêem-se desta maneira: «x é elemento de Tr.1 que corresponde a si próprio ($x \in \text{Tr.1} \sim x \in \text{Tr.1}$), z elemento de Tr.2 é em correspondência com elemento de Tr.3 ($x \in \text{Tr.2} \sim x \in \text{Tr.3}$).

- a) $xTr.2 \equiv yTr.3 \neq xTr.3 \equiv yTr.2$
 $xTr.2 \equiv yTr.4 \neq xTr.4 \equiv yTr.2$
 $xTr.3 \equiv yTr.4 \neq xTr.4 \equiv yTr.3$
- b) $xTr.2 \equiv yTr.1 \neq xTr.1 \equiv yTr.2$
 $xTr.3 \equiv yTr.1 \neq xTr.1 \equiv yTr.3$.
 etc.
- c) $xTr.2 \equiv xTr.3 \equiv xTr.4 \neq yTr.2 \equiv yTr.4$
 $xTr.2 \equiv xTr.3 \equiv xTr.4 \neq yTr.4 \equiv xTr.3 \equiv xTr.4$
 etc.
- d) $xTr.2 \equiv xTr.3 \equiv xTr.4 \neq yTr.2 \equiv yTr.4$
 $xTr.2 \equiv xTr.3 \equiv xTr.4 \neq yTr.4 \equiv xTr.3 \equiv xTr.4$

Observamos no ponto b) que a relação dos elementos - um é referência do outro - não pode ser obrigatoriamente igual quando invertemos os sentidos, pois o primeiro torna-se o último. Como mostra o diagrama de Venn, $Tr.1$ é o conjunto de todos os outros, ainda que « $xTr.2 \equiv yTr.1$ » exclui uma parte de « $xTr.1 \equiv yTr.2$ », isto é, o emissor quando é invertido, o reflexo também segue o movimento. Ora $1 \neq (-1)$, não é verdade? Assim, cada Tradição tem as suas particularidades e a relação de duas, três ou mais tradições fortalece e aproxima as idiosincrasias.

Na verdade, $Tr.1$, para além de ser o ponto comum de todas as Tradições, constitui, ao mesmo tempo, a base das particularidades³⁶⁹. As Tradições n^{os} 2, 3, 4 e uma parte da n^o 1 confirmam por acaso as hipóteses que fazem vir os Kôngo do Norte.

Apesar destas particularidades, nas Tradições e nas suas idiosincrasias em cada relação definida, a armadura ainda permanece a mesma, como verificamos mediante a propriedade DISTRIBUTIVA (de duas relações)³⁷⁰:

³⁶⁹ Explicar que «Nzâdi za Kôngo», em princípio, é a frase principal das tradições que relata a ocupação das terras à volta do rio Mwânza (Congo). Até a data de hoje, ouvimo-la frequentemente. Também é patronímico de várias famílias.

³⁷⁰ Tentamos aqui adequar a fórmula de Levi-Strauss numa compreensão mais abrangente: «Todo o mito», escreve «(considerado como conjunto das suas variantes) é reduzível a uma relação canónica do tipo: $Fx.(a) = Fy.(b) - Fx.(b) = Fa -1(y)$, na qual dois termos, a e b foram dados simultaneamente, assim como as duas funções x e y destes termos. Es-

Fórmula:

$A \cap (B \cup C) = (A \cup B) \cap (A \cup C)$ será igual a $B \cup (A \cap C) = (B \cup A) \cap (B \cup C)$

Ora, Tr.1 = A, Tr.2 = B, Tr.3 = C

A = {x,y,z}

B = {y}

C = {z}

Definição dos elementos: conforme as realidades destas Tradições, existe os elementos de diferença e de igualdade entre B e C (Conferir a diagrama de Venn). Como todos os conjuntos estão dentro de Tr.1, o elemento comum de todas relações, é «x ~Tr.1 ~ xTr.2 ~ xTr.3 ~ xTr.4». É justamente o núcleo, motor da armadura, que é imutável e permanece inalterável. Assim, foi isso que se converteu em «Nzâdi za Kôngo»

Passemos à verificação.

$$A \cap (B \cup C) = (A \cup B) \cap (A \cup C)$$

$$\begin{aligned} \{x,y,z\} \cap [\{x,y\} \cup \{z,x\}] &= [\{x,y,z\} \cap \{x,y\}] \cup [\{x,y,z\} \cap \{z,x\}] \\ \{x,y,z\} \cap \{x,y,z\} &= \{x,y\} \cup \{z,x\} \\ \{x,y,z\} &= \{x,y,z\} \end{aligned}$$

Passemos, desta vez, à segunda parte da equação.

$$\begin{aligned} B \cup (A \cap C) &= (B \cup A) \cap (B \cup C) \\ \{x,y\} \cup [\{x,y,z\} \cap \{z,x\}] &= [\{x,y\} \cup \{x,y,z\}] \cap [\{x,y\} \cup \{z,x\}] \\ \{x,y\} \cup \{z,x\} &= \{x,y,z\} \cap \{x,y,z\} \end{aligned}$$

tabelece-se que numa relação de equivalência existe duas situações definidas respectivamente pela inversão dos termos e relações. As duas condições são 1) que um dos termos seja substituído pelo seu contrário (na expressão acima a e a(-1) e 2) que uma inversão correlativa se produza entre o valor da função e o valor dos dois termos (aqui em cima: y e a)» in *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958(edição. de 1972), pp. 252-253.

A fim de facilitar a compreensão, tentamos converter esta fórmula de Levi-Strauss numa outra aparentemente simples por referir a matemática nos conjuntos mais comuns. O autor ou leitor curioso pode verificar caso tenha dúvidas.

$$\{x,y,z\} = \{x,y,z\}$$

Está justificado que a parte I e II são iguais. Portanto, o que significa isto? Anteriormente, citámos os pioneiros do estruturalismo que são da opinião de que «*a armadura permanece inalterável*». Também se pode admitir inverter os conteúdos e a metamorfose dos códigos. Ao invertemos os conteúdos, a ordem de I não é a mesma que II. Quando os códigos são alterados, no I, falamos de *inclusão* (Π) e, no segundo, de *União* (U), mudando as posições das Tradições. Apesar destas intervenções, a armadura permanece a mesma.

Explicação das matemáticas utilizadas:

No decorrer das nossas pesquisas, notámos que quase todas as entrevistas citavam esta frase: «Nzâdi za Kôngo kayakalanga...». Algumas linhagens têm este patrónimo de «*Nzadi za Kôngo*». No Tr.1, devido aqueles que levam o patrónimo de «nzadi za Kôngo», este RIO não existia anteriormente, relatam de forma directa. Outras linhagens confirmam-no indirectamente pela ausência deste rio nas suas emigrações, como se verifica no Tr.4. Algumas linhagens fazem presenciar o RIO, mas falam das baixas águas transponíveis a pé, como se vê no Tr.2 e o Tr.3 mostra um desembarcadero chamado Nsânda.

De facto, quatro «repertórios orais» formam um ponto de referência: 1) o relato de «Nzâdi za Kôngo» intervém, muitas vezes, em *histórias* relatadas nas aldeias e 2) as explicações sobre as migrações são quase idênticas, pois várias famílias viajavam em conjunto. Por essa razão, resolvemos citar outros autores para a análise.

A análise linguística indica, portanto, que se trata da ocupação de uma região bem determinada. Ao fazer intervir o estruturalismo, o nosso objectivo principal é tentar provar as possibilidades de um documento útil para a História.

Assim, por exemplo, e de acordo com esses relatos, as migrações Bantu da expressão Kikôngo na região da foz do rio Mwânza³⁷¹ são assinaladas desde a Era dos rios nascentes. A arqueologia data estas migrações desde a Era cristã³⁷². Muito antes da foz do RIO Kôngo, ou melhor, Mwânza dividir esta região em duas partes, assinala-se os movimentos Norte-Sul e Sul-Norte. E é difícil entender, hoje em dia, que uma simples

³⁷¹ Rio Zaïre ou rio Congo.

³⁷² Zeunner F.E., *Dating the past. An introduction to geochronology*, Metheu, 1946; Fagan B.m., *Southern Africa during the iron Age*, Thames & Hudson, 1966; Van Moorsel H., *Esquisse préhistorique de Leopoldville*, Musée de la Vie indigène, Leopoldville, 1959; De Pedrals D.P., *Archaeologie de l'Afrique Noire*, Payot, Paris, 1950. As análises destes autores não são somente relevantes, mas sobretudo certificam a presença dos Bantu (porque não no Kôngo?) nestas regiões na época dos rios nascentes, isto é, nos princípios da era cristã, de acordo com os arqueólogos. Ora, como vimos com as quatro diferentes tradições orais que estudámos neste capítulo, há ainda a possibilidade de ver os traços desta época dos rios nascentes através não só da oratória feita, mas também a partir das etimologias de certas palavras que intervêm.

e pequena aldeia (Nsând'a Nzôndo) possa servir de desembarcador a fim de facilitar a travessia nas duas margens do rio. Até se inventou uma outra versão, segundo a qual os antepassados voavam de maneira mágica³⁷³. Portanto, a trama semântica de topónimos em congruência com os relatos tentam explicar com pouca incompreensão do que se estava a tratar.

III. 6. Conclusão

A ocupação dos Kôngo na região entre a foz no Atlântico e as proximidades de Kinsâsa parece ser mumificada no patróntimo *Nzâdi za Kôngo* que têm várias linhagens. Isto é confirmado uma vez mais pelas outras famílias do Kôngo. Estudámos aqui quatro relatos, entre outros e chegámos a uma conclusão:

Este movimento, em princípio, teria começado a Leste com a aparição do rio. A maioria estava autóctone do Norte e a minoria no Sul. A cidade Mbânza-Kôngo encontrava-se no Sul em relação ao rio e os «sulistas» marchariam sem intermitência até lá, enquanto os outros necessitariam de barcos e de outros meios para atravessar o rio. Os de Leste, de igual modo, ora atravessavam Kwângu, ora tinham uma marcha longa para aqueles que povoavam a outra margem.

Fizemos observar, no entanto, que neste contexto os Kôngo vêm do Norte, do Sul ou do Leste. O povo Bantu, constituído no Kalahari, teria ocupado todo o Sul angolano onde teriam nascido os primeiros alicerces do Reino do Kôngo. E, como na grande Era das migrações, os Bantu, na expressão Kikôngo, espalharam-se a leste de Kwângu, conforme as correntes. A ocupação de Kôngo-dya-Kati, onde se localiza a capital, foi ocupada por movimentos oriundos do Norte, Sul e Leste. E quase todos se terão reconhecido como irmãos, primos, tios, tias, etc., mediante os nomes, quer patróntimos, quer topónimos.

³⁷³ Não nos cabe dizer se é verdade ou mentira que «os antepassados voavam» de uma margem para a outra. Portanto, nos relatos, verifica-se uma «vontade» de justificar que, mesmo depois de o rio ganhar amplitudes inacessíveis através da força física, a travessa não estava impedida. Falando da magia ou da religião do Kôngo ou africanas, estas práticas não eram estranhas. Aconselhamos a leitura de Dammann, Deschamps e Estermann que falam sobre as religiões, crenças e magias de África Negra em geral e, particularmente, Jean Van Wing e Buakasa acerca dos Kôngo.

A ESTRUTURA SOCIAL DO KÔNGO

IV.1. A Teoria

«As sociedades são constituídas por indivíduos e são limitadas, ora pertence a uma sociedade dada, ora não pertence. E os indivíduos pertencem a uma sociedade em virtude das regras que os constroem e lhes impõem as maneiras regulares e determinadas de agir perante outrem.»

«Fala-se de relações para designar as maneiras determinadas de agir perante o próximo e diz-se que são reguladas quando são “institucionalizadas” ou “sociais” em oposição às relações privadas ou pessoais.»

«A maioria das relações sociais é compreensiva e ordenada em série. Pode-se dizer ainda que toda relação dispõe de um campo de “representações concretas” que implica o todo de um só golpe, se bem que se identifica uma relação quando se abstrai, para já, os modos de acção, cuja qualidade é variável e o aspecto relacional invariável, isto é, a ligação entre os indivíduos, cujos comportamentos reenviam.»

«Por outro lado, todas as relações, pela dependência ou reciprocidade que significam, procedem de “situar” e “organizar” os materiais humanos das sociedades. E satisfazem, consoante o critério da invariabilidade contido na concepção, a estrutura no sentido em que a pluralidade das “representações concretas” de uma mesma relação vem também da variabilidade dos indivíduos que podem conservar uma relação ou ocupar uma posição definida de um momento dado.»

«A recorrência das relações limitadas por regras, até por um conjunto de regras, que determina a maneira de agir perante o seu próximo e que especifica, ao mesmo tempo, que tipo de categoria de indivíduos - satisfazendo em que condições ou colocados em que circunstâncias - pode e deve ser relativa a tal ou a outra relação particular. De outra forma,

os indivíduos tornam-se os autores engajados nas relações em virtude de qualquer conversação, invariante em si próprio, como as relações que define.»

«Antes de falar da estrutura social, são exigidas duas condições: 1) os indivíduos devem ser “arranjados” e “ordenados” pelas relações e pelas funções, mais precisamente, pelas relações em virtude das funções que ocupam e 2) o conjunto das relações deve ser ordenado em si próprio, caso seja uma questão de um agenciamento total que vá interessar a uma sociedade inteira.»

«A estrutura de uma sociedade obtém-se por uma operação de abstracção a partir de pessoas concretas e dos seus comportamentos. Esta abstracção permite construir o modelo, a rede (ou o sistema) de relações que se institui entre os actores encarados na sua aptidão de cumprir o papel em comparação uns com os outros.»

Na realidade, «não existe uma sociedade que reparta a sua população em classes, quer dos Pais, dos Padres, quer das Domésticas, dos Médicos, dos Ricos, quer dos Sábios, dos Grandes, etc., e que não distribua os indivíduos consoante as suas profissões, as suas funções ou cargas que assumem, os seus direitos ou suas responsabilidades que lhes são incumbidas. Em resumo, todas as sociedades têm uma expressão linguística para as diferentes funções que os indivíduos manejam em virtude de uma convenção»³⁷⁴.

IV.2. Princípios

Antes de analisar as funções e os indivíduos que as incumbiram, pensámos em esclarecer, de uma vez por todas, os princípios desta estrutura social, tal como a define a antropologia. Auxiliámo-nos de Nadel para os esclarecer:

Um grupo de “siblings” é constituído pelos filhos e filhas de um homem e da sua esposa, nas sociedades monógamas, ou de um homem e das suas mulheres, nas sociedades poligâmicas, ou ainda de uma mulher com os seus maridos, nas comunidades poliandrias. Em todos os casos, o laço que une os irmãos e as irmãs no grupo social é privilegiado e a solidariedade do grupo dos “siblings” aparece em primeiro lugar nas relações entre os membros³⁷⁵.

O segundo princípio refere-se à unidade de linhagem que estabelece um tipo de relação de parentesco entre uma pessoa determinada e todos os membros do grupo da

³⁷⁴ Nadel S F., *Theorie de la structure sociale*, Les éditions de Minuit, Paris, 1970, pp.34-49. Pode também conferir os trabalhos de Levi-Strauss sobre «La structure de la parente».

³⁷⁵ Lombard J., *L'anthropologie britannique contemporaine*, Presses Universitaires de France, Paris, 1972, p.149.

geração (descendência)³⁷⁶. Este princípio dá a cada linhagem uma coesão que atenua as distinções entre as gerações e identifica todos os parentes de uma mesma descendência com a pessoa que ata o Ego a esta classe (descendência). Esta identificação traduz-se em alguns sistemas por um termo semelhante de apelação destes diferentes parentes³⁷⁷.

O terceiro diz respeito à associação das gerações alternadas. De acordo com esta regra, os parentes da geração de Ego do avô estão associados aos da geração do pai e da mãe³⁷⁸.

No que diz respeito à metodologia, Nadel esclarece³⁷⁹:

INVARIABILIDADE: “agenciamento, estabelecido pelas partes, que pode ser considerado como transponível, sendo relativamente invariante, ainda que as partes sejam em si variáveis”;

DUPLO NÍVEL: (isto é, papel). “Por um lado, são os indivíduos que estão arrançados e ordenados pelas suas relações, por outro lado, este conjunto de relações constituídas deve ser também ordenado”;

RELAÇÃO ENTRE AS FUNÇÕES: “a relação determina a função numa classe ou família e até num grupo de classes ou famílias (linhagem).

IV.3. Os Patriarcas do Kôngo

De acordo com o princípio de que a estrutura social se obtém numa «operação de abstracção a partir de pessoas concretas e do seu comportamento», digamos que a sociedade do Kôngo é um assunto de três pessoas, filhos de uma união entre Mazînga (a mãe) e Nimi (o pai). Reza a Tradição que «*Makukwa matatu malâmb'e Kôngo*», isto é, «as três pedras suportes nas quais se cozinha o Kôngo».

Estes três filhos do casamento Mazinga-Nimi são VIT'A NIMI (o

³⁷⁶ Idem, p. 151.

³⁷⁷ Idem, p. 152.

³⁷⁸ Idem, p. 152.

³⁷⁹ A este respeito, aconselhamos a leitura do livro voluminoso de Levi-Strauss, *structure de la parenté*. Escolhemos Nadel, porque o seu estudo atingiu um estágio um pouco avançado em relação ao do Levi-Strauss que, aliás, escreve o seu livro com várias discussões por vezes não concluídas. É uma maneira própria do autor, sobretudo numa época em que tentava constituir a sua tese sobre o assunto. Além disso, Nadel é um pouco didáctico.

mais velho), MPÂNZU'A NIMI (o segundo filho) e LUKENI LWA NIMI (a caçula).

IV.3.1. Vit'a Nimi

Literalmente, o nome significa o primeiro dos Nimi. Assim, Vita, que deriva de *vita* (*yîta*), quer dizer ser, ir, marchar, andar, vir em primeiro lugar, antes, à frente de, no princípio, preceder, tomar o passo sobre³⁸⁰. E Nimi, que deriva de *nima* significa dorso, costas, reverso, parte posterior, contornada, ao contrário e de atrás. Na concepção do Kôngo, os filhos vêm do dorso ou das costas do pai antes de invadir o ventre da mãe, onde desenvolve. *Nimi*, é nome do pai, razão pela qual se classifica em segundo lugar depois do verdadeiro nome.

Na nossa humilde opinião, eis o que pensamos ser as raízes da palavra VITA:

Vita: confeccionar, fazer, executar qualquer coisa com força, bem limpo;

Vitakana: serrar, cortar atrás; bater, chocar, dar um encontrão;

Vitila: dirigir, guiar, conduzir.

Nos Kôngo, o mais velho é chefe natural dos seus irmãos mais novos. Estes devem-lhe obediência e respeito. E na ausência dos parentes, o mais velho toma conta dos *miúdos*.

A Tradição chama-lhe NI MPANGU ZA KÔNGO³⁸¹. Ni, sinónimo de Mwêne, Mani, Ne, Na, etc., traduz-se por Autoridade. Mpângu deriva de *vânga* prefixado de *M* e significa criar, fazer, cumprir, realizar, construir e constituir. Deste modo, o termo significa *realização, construção, constituição*. ZA, que tem o papel de preposição, pluraliza *estas realizações*, ou seja, a constituição, porque nela estão contidas muitas regras. Kôngo é o país. Assim, Ni Mpângu za Kôngo quer dizer CHEFE SUPREMO DA CONSTITUIÇÃO ou PRESIDENTE DO CONGRESSO DO KÔNGO.

Eis as raízes de Nsâku:

Saka: agitar, sacudir ou peneirar o feijão num cesto a fim de limpar;

³⁸⁰ Pode-se se verificar no Dicionário de Laman ou noutra lexicografia kikôngo.

³⁸¹ Cuvelier J., *Nkutama'a mvila za makanda*, 1972, p.91.

bater as ervas com uma bengala a fim de fazer fugir os ratos a entrar na ratoeira, procurar, olhar aqui e acolá, vigiar, aumentar, crescer, tornar-se cada vez mais rica, pesada;

Sakidila: testemunhar a sua veneração, o seu profundo respeito, saudar alguém batendo as palmas de mãos (três vezes);

Saka: ser ou tornar-se sadio; ir melhor, alegre, cheio de vida, de saúde, diminuir, baixar, decrescer (submeter), ir em guerra;

Sakana: brincar, minimizar, fazer comédia.

Esta observação linguística confirma que Nsâku ou Vita e a sua progenitura foram os grandes Juizes e Mestres das leis, da Constituição. Vimos isso quando falámos de Nsôyo e do filho de Nzîng'a Nkûwu. Sendo Nsâku o mais velho, prepara os caminhos para os seus irmãos mais novos mediante uma lei (sakala), isto é, vigiar os irmãos (saka). Mas, os «caçulas», devido à notoriedade e à Personalidade do seu irmão *mais velho*, não podem minimizar-se (sakana) das regras que estabelece. Na verdade, Nsâku, ou melhor, Vita era a pessoa indicada para determinar (saka) o caminho. E, por isso, foi especialmente chamado MASÂMBA, nome que até hoje muitos Kôngo conservadores dão ao filho mais velho da família.

Nadel reconhece a variabilidade do indivíduo, de uma classe ou de uma descendência, mas insiste sobre o *indivíduo invariante* ou *linhagem e descendência invariante*. Como se reconhece? A partir das apelações, ensina-nos Nadel. Ora, como podemos ver, VITA e NSAKU constitui um «bloco» com as mesmas funções. Vita, isto é, *confeccionar*, equivale a Sakula, *tirar pinhas de legumes ou escolher o feijão*. Aliás, como prova, a expressão *vita nsâmu* significa «falar de tudo, contar tudo»³⁸². Ora, *sakula* quer dizer narrar, contar, contar um assunto, uma nova ou uma história. Laman traduz *saka mpuku* por *espancar ou bater com um pau ou varar a fim de afugentar ou precipitar o rato na ratoeira ou simplesmente espantar os ratos*³⁸³. Portanto, os tradutores da Bíblia em kikôngo servem-se da expressão *vita tadi* para dizer lapidar ou apedrejar (Acto:7). Nsâmbe ou Masâmbe, escreve Laman, é a acção de bater as ervas e árvores a fim de abrir o caminho, a pessoa que traça ou trilha o caminho³⁸⁴.

A tradição relaciona VITA, NSAKU e MASAMBÁ nesta passagem:

³⁸² Laman K E., *Dictionnaire Kikôngo-Françasi*, p.1057.

³⁸³ Laman K E., *idem*, p.865.

³⁸⁴ Laman K E., *idem*, p.755.

«Nsâmb'a Kôngo Luwûsu lwa Ntînu. Sakana ye Ntînu, ka sakana ye mvata ko»³⁸⁵: Nsâmb'a Kôngo, isto é, aquele que traça o caminho no Kôngo, Luwûsu lwa Ntînu³⁸⁶. Não se pode minimizar a família como se se fizesse ao Rei.

Nsâmb'a Kôngo significa a pessoa que trilha ou traça o caminho, o Constitucionalista do Kôngo. Luwûsu lwa Ntinu deriva de Lu, prefixo que indica uma acção, e de wûsu, que vem de wûsuka e que corresponde a zangar-se, irritar-se, desgostar, despeitar e aborrecer-se. A expressão é variante de amuo, enfado, ou melhor, zanga ou despeito ao Rei. Esta é uma outra forma de energia, força do rei, quando falamos relativamente à Autoridade de Nsôyo (um Nsâku) que era considerado como a força, a energia do rei. Na verdade, Nsâku, Vîta ou Masamba era o Primeiro Juiz que «investia no novo monarca e presidia o seu coração.»³⁸⁷, como relata a testemunha ocular, Raimundo Dicomano, um missionário católico.

Eis as raízes de MASÂMBA:

sâmba: trilhar, traçar o caminho, abrir pistas, um caminho na selva;

sâmba: falar, explicar, defender a sua causa num julgamento, no tribunal;

sâmba: julgar, questionar, fazer inquérito, etc.

É de salientar que Masâmba faz parte deste bloco de Vita e Nsaku³⁸⁸.

Também foi chamado MAKUNKU e as linhagens deste patrónimo relatam o seguinte: «*Mankuku. Mono mankunku I Ntînu makûnku e zindêmbô vana mbâzi'a Kôngo ke mu nukûna ko, ke mu ngôngongo ko, ke mu ngôma mwându ko*»³⁸⁹, isto é, sou eu, Mankûnklu, Chefe Mankunku, que entrega na Corte de Kôngo, as insígnias da autoridade (faca, sineta, tantã).

O missionário Lorenzo da Luca testemunha que o rei recebia

³⁸⁵ Cuvelier J., *Nkutama mvila za makanda*, p.10.

³⁸⁶ Aquele que dá energia ao Monarca.

³⁸⁷ Jadin L., *iin Bulletin des Séances*, III, Bruxelles, 1957, p. 318.

³⁸⁸ Cuvelier J., *Nkutama mvila za makanda*, p.12

³⁸⁹ Cuvelier J., *Nkutama...*p.10

estas insígnias da autoridade das mãos de um Mani Mpêmba durante a sua coroação³⁹⁰. Esta função foi cumprida pelo Mankunku, outro nome da família - ou classe na outra linguagem - dos Nsaku, dos Vita e dos Masâmba.

«Mfûmu ki Mankunku Ntînu Mbênza divângila nkûsu ye mbênza»³⁹¹ quer dizer, o Chefe Mankûnku é o Chefe Justiceiro Supremo que trata das hemorróides, juntando ou misturando³⁹² a autoridade e a Justiça.

Quando o Congo era ainda Kôngo, apenas os Besi Kôngo da linhagem Nsâku, Vita ou Masâmba eram os «Padres» que consagravam os Mwêne Kôngo. Para além de Nsâku, Vita, Masâmba e Mankûnku, existem milhares de nomes que podem ser considerados como electrões, gravitando a roda de núcleo (se nos permite utilizar a linguagem dos químicos ou físicos).

Em princípio, a Autoridade Executiva e a Justiça eram duas realidades diferentes lideradas pelas duas famílias distintas. Os Reis não eram os Juízes supremos, como pensa José Franque³⁹³. Eis porque Nzîng'á Nkûwu não julgou o seu filho, mas sentenciou a decisão do colégio dos Juízes (Mani Mpêmba ou Tubûngu) de que o seu filho deveria ser enviado (na linguagem de J. Cuvelier) para Nsûndi.

De facto, Nkûnku significa Mestria, Magistério, fiscalização, superintendência e habilidade profissional, segundo Laman. Esta palavra deriva dos seguintes verbos: 1) kûnka, que significa, especialmente em Mbânza-Kôngo, questionar, examinar e interrogar de maneira contraditória e 2) kûnkula (no mesmo dialecto de San Salvador) que designa acabar, findar, terminar, dividir e repartir. Todavia, Mankûnku³⁹⁴ é o equivalente a

³⁹⁰ Ver também as observações de Raimundo Dicomano citadas mais acima. Cfr. Cuvelier j, *Relations sur le Congo du Père Lorent de Lucques (1700-1717)*, p.117, 123, etc.

³⁹¹ Cuvelier J., *idem*, p.13.

³⁹² No sentido de hibridação, isto é, já não há dois elementos. Doravante existe apenas um.

³⁹³ *Nós, os Cabinda. Usos e costumes do povo de Ngoio*, p.35.

³⁹⁴ Na História de África, encontramos o Reino de Makoko. Este país localizava-se numa região fronteiriça com Mpûmbu, actual Kinshasa, chamada Kôngo-dya-Mbê. Quase todos os que viajaram por aí desde o século XVIII até Stanley remarcaram que a *autoridade deste país era um chefe religioso e não político*. Eis as diferentes ortografias utilizados para designar este *chefe religioso*: rei Makoko, Maquoquo, Muncoco, Macoco, entre ou-

Juiz, isto é, a Nsâku, a Constitucionalista, ou seja, a Vit'a Nimi, ou ainda a Masâmba que estabelece as leis, segundo as quais o país deve ser regido.

Eis, em resumo, outros nomes que a descendência de Vit'a Nimi tem:

MVEMBA: A palavra *mavêmba* significa bênção. No Kongo, a bênção provém dos membros da linhagem dos Nsâku, mais precisamente, daqueles que têm o nome de Besi kimvêmba. Reza a tradição que *Ntûmb'a Mvêmba esikûlu dyanene ye kulumukini Nzâmbi'a Mpûngu*³⁹⁵, isto é, Ntûmb'a Mvêmba é um instrumento importante através do qual desce o Deus poderoso.

NSANGA: deriva de sânga que corresponde a misturar e a juntar coisas diferentes. Os Nsâku acrescentaram a este nome, a *autoridade* e a *justiça*, ou melhor, a Legislação. Reza a Tradição que «Sou eu, Nsânga, o unificador. Consigo juntar o que ninguém é capaz de unir»³⁹⁶. Para além do mais, quando há conflitos, os membros da família Mani Mpêmba encarregam-se da função de unificar, da diplomacia. A palavra deriva também de *sânga*. Laman escreve que “dança-se a dança da espada que somente o chefe executa em certas circunstâncias, quando alguém é

tros. Estes chefes religiosos estão quase em todos sítios, nas diferentes localidades assinaladas por Francois Bontinck na introdução do livro intitulado «*diaire congolais de fra Lucca da Caltaniseta (1690-1701)*», pp. XVIII-XLV. H. Brunshwing, no *Cahiers d'Etudes Africaines*, n^oV, editado em Paris, em 1965, confirma, uma vez mais, que os chefes chamados Makoko eram religiosos. Cf. com o seu artigo intitulado *La négociation du traité Makoko*. Mas Raphaël Batsikama não nos parece errar quando sustenta que Makoko era da linhagem de Nsâku. O seu lapso situa-se talvez quando explica que este nome seria uma onomatopeia de um instrumento que se utiliza no decorrer da cerimónia administrada por este Sacerdote. Na verdade, este nome deriva das raízes que mencionamos mais atrás. Nunca admitiu que tinha errado, no entanto, reconheceu que, apesar da sua frequência em kikôngo, a *nossa tese seria mais válido que dele*.

³⁹⁵ Ver estes patrónimos no livro da linhagem de Cuvelier, *Nkutama mvila za makanda (...)*.

³⁹⁶ Ver os patrónimos Nsânga, Masaki e Mankûnku no livro de Cuvelier. Cf. também De Munck, *kinkulu kya nsí'eto'a Kôngo*, Tumba, 1956, 23,39,43. Como afirma John Thornton, existe *zivila* e *makanda*, recentemente formados, mas que incorporam os relatórios históricos antigos. Temos verificado isto nos dados que fornece Jean Cuvelier sobre os patrónimos de Masaki e Nsaku. É bom assinalar que certas histórias que *Nsîmb'a Vita Nsaku'e Lawu* narra são mais antigas do que a formação própria, quer de Nsâku'e Lawu, quer de Nsîmb'a Vita como linhagens. Torna-se mais complicado quando as mesmas Histórias, também narradas pelos outros *zivila*, permitem confirmar que foram as histórias emprestadas a outras famílias de Nzînga, Nkênge, Kyângala, etc.

submetido à morte; é o próprio chefe que submete à morte o condenado”. Padre Laurent de Lucques assinala esta cerimónia na sua época no Nsûndi³⁹⁷. Enquanto o «ngôma» está animar a dança, o Mankûnku entrega ao novo eleito a faca, símbolo da Justiça perante o povo, o sinete, também símbolo da Justiça, mas entre diferentes autoridades, e o tantão, símbolo da reunificação. Assim, Mankûnku reúne a justiça e a autoridade³⁹⁸ através da sineta e do tantão.

NTÛMBA: deriva de tumba, que designa introduzir, iniciar, iniciar alguém nos mistérios do feiticismo, tal como Laman foi informado. A palavra também significa fazer a sua ordenação, promover, coroar, consagrar, escolher, eligir, estabelecer e abençoar³⁹⁹. No antigo Reino do Kôngo, apenas os Nsâku e os Besi Kimpânzu podiam votar e eleger o rei, a autoridade. O nome vem de *tumbula* que corresponde a fazer algo muito bem, claramente e a pronunciar. De certeza que estes sentidos confinam a VITA (aperfeiçoar), a SAKULA (tirar ou despir espinhos entre as boas folhas ou falar) e a SAMBA (abrir, trilhar, traçar, demarcar um caminho e falar).

Na realidade, existem vários nomes na linhalogia do Kôngo. Cada um pertence a uma respectiva família. A unidade da linhagem (ver o segundo princípio) está então verificada. Aí, podemos observar que a invariabilidade é concomitante com as «partes variantes». Do ponto de vista da semântica, cada nome ata os seus laços com outro, consoante a sua *função*: de Nsâku a Masâmbe, de Vita a Nsânga, de Mvêmbe a Ntûmba, etc. As funções estão relacionadas umas com as outras e, de acordo com o Professor Lombar sobre a *Antropologia britânica*, «esta identificação traduz-se em certos sistemas por um termo semelhante à da apelação destes diferentes parentes».

IV.3.2. Mpânzu’a Nimi

Eis as raízes de Mpânzu:

³⁹⁷ Cuvelier J., *Relations sur le Congo de Père Laurent de Lucques*, Bruxelles, 1953, pp.111, 112, 115, etc.

³⁹⁸ Quando falamos de «Autoridade», queremos dizer «poder executivo».

³⁹⁹ Laman, K E., *Dictionnaire Kikôngo-Français*, p.993.

vânza: manifestar a sua vitalidade, a sua força, ser poderoso, etc.;
 vâza: bater, cair sobre, a braço encurtado, bater com mais força;
 vânzuka: ir, marchar, avançar, ganhar.

Mpângu, outro nome deste segundo filho, deriva de:

vânga: fazer, fabricar, confeccionar, construir, manifestar, testemunhar; formar, arranjar, reparar, pagar uma promessa, liquidar o empréstimo, acabar, produzir, causar, ocasionar, cometer, cumprir, determinar e decidir;
 vângalakana: ser fixado, apertado, enganchado em alguém; enganchar, bater, pancar contra;
 vângikina ou vângina: correr, lutar, rivalizar, tornar grande, importante, considerável, notável e dar peso;
 vângula: separar, isolar, atormentar, aleijar gravemente (como numa guerra) e dividir.

Mpânzu'a Nimi ou Mpângu'a Nimi foi o mais valente, o mais forte em relação a Vit'a Nimi, razão pela qual a sua descendência desempenhava a função de GUERRA⁴⁰⁰. Foi, também, o cozinheiro quando os pais se ausentavam e, por isso, é chamado de N'lâmba, que deriva do verbo lamba, isto é, cozinhar, preparar, misturar. Neste mesmo sentido foi chamado de Mpâng'a Kawûnga, isto é, perito das minas, o grande ferreiro e especialista da forja (fundição).

Esta especialidade distinguiu-o e chamaram-lhe o inteligente, Ngângu-la ou ainda Mpûdi, nome que detém ainda o sentido de *púdila*, ou seja, actividade, força, inteligência, para fazer qualquer coisa, acção de ser rigoroso, enérgico e destro. O princípio do Kôngo estipula que *o ferreiro é inteligente*⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ A tradição informa que Mpânzu pegou o leão e este não conseguiu devorá-lo nem morder. Ver Cuvelier J., *Nkutam'a mvila za makanda*, citado por Raphaël Batsikama, *Voici les Jaga (...)*. Ver o segundo dos caracteres do filho.

⁴⁰¹ *Tulombe ana kwa Nzâmbi. Nsêngo kwa Ngângula*. Pedimos os filhos a Deus, a enxada ao ferreiro. Ou ainda *Ngângula muna tiya ye yômbô, kadi koleswa ko*: não é preocupante ver o ferreiro trabalhar com fogo ardente e um martelo demasiadamente grande. É mais esperto que qualquer um. É de notar que alguns provérbios e adivinhas são restos da arqueologia linguística de uma História antiga. O facto de o ferreiro trabalhar com o fogo estava também associado com as origens dos povos.

O segundo filho dos Nimi foi fabricante, ou melhor, a sua descendência. Por esta razão, foi-lhe dado o nome de Mpûdi, o inteligente, ou ainda Mpânda, o sábio, o astuto, que deriva do verbo *vânduka*, isto é, ser sábio, astuto, subtil, manhoso, finório, esperto, sagaz, sabido, avisado e destro⁴⁰². Aproveitamos para dizer que *Mpând'a Mvângi* como alcunha do fundador de Lwângu é, simplesmente, um mitema⁴⁰³, porque Mpânda, que pertence à família dos Besi Kimpânzu ou dos Bei Kimpângu, como Mvângi, que deriva do verbo *vânga*, também raiz de Mpângu, pertencem à mesma família ou linhagem. Ora, isto seria crime nos velhos tempos. O sangue da mesma família não pode casar-se. Era essa a lei. Logo, deve ser considerado como alcunha, tal como as narrações o explicitam.

A Tradição chama a Mpânzu 'a Nimi, NDÂMBA, MPÂNDA, NGÔLO e NLÂMBA⁴⁰⁴.

NDÂMBA. ND é a soma de MU + Y. Nesta palavra, a raiz é: a) *yâmba* que significa estender-se, recobrir, invadir e cobrir um objecto de cobre; b) *yâmba* que corresponde a comprar algo a um preço acessível, comprar bastante num bom mercado. Aliás, a mesma palavra traduz-se por um pedaço de pano que foi utilizado como moeda ou dinheiro nos velhos tempos, ou seja, esta palavra quer dizer «bom preço». Os lexicógrafos Laman e Bentley, assim como os Padres espanhóis que escrevem o primeiro dicionário bilingue Kikongo-Espanhol podem servir-nos de referência e c) *yâmbakana*: saltar de uma praia para outra.

MPÂNDA. Esta palavra, amputada do seu M inicial, traduz-se por violência em Mayômbe. Deriva de: a) *vânduka* que significa ser sapiente, sagaz, astuto, adestrado, esperta, manhoso e espertalhão; b) *vânda* (*vândeke*) que designa ir, saltar, marchar, andar, escalar, trepar, subir, alastrar, estender-se e elevar-se sobre; c) *vânda* que corresponde a tecer, urdir, esteirar, cobrir com esteiras; entrançar e bater (idioma de San Salvador, ver Bentley) e d) *vândalala* que quer dizer ultrapassar,

⁴⁰² Ver o dicionário Laman, p.1049.

⁴⁰³ Mitema significa o elemento de um mito, isto é, os mitos são constituídos de mitemas que são frases ou simples palavras resumindo uma ideia ou construindo uma (mini-) estrutura de um evento dentro do mito.

⁴⁰⁴ Ver na obra de J. Cuvelier estes patrónimos. Preferimos não repetir os repertórios, mas comentar um pouco acerca dos sentidos etimológicos. O leitor curioso pode conferir para ter mais credibilidade naquilo que escrevemos.

passar adiante, ser o mestre de uma obra, gabar-se, vangloriar-se da sua crença segundo qual ninguém pode ultrapassar e ninguém é capaz de prejudicar.

MPÂNZU, MPÂNGU, MPÛDI, NDÂMBA e MPÂNDA estabelecem o princípio da «estrutura social» da *invariabilidade dos elementos variantes*. Mpânzu, que significa o *poderoso*, tem laços com Mpûdi, o activo, o dinâmico, o versátil e com Mpângu, o fabricante, o criador, que se junta aos dois primeiros nomes, assim como MPÂNDA⁴⁰⁵ que quer dizer também aquele que tece esteira ou melhor, o fabricante ou criador de esteira, o tecelão.

Mpânzu é aquele que «martela» tanto como Mpângu e Mpûdi (ajudante de ferreiro, manuseador do martelo). Os seus descendentes eram guerreiros, eram os soldados que se preocupavam com a conquista de novas terras. Por isso, Mpânzu significa aquele que anda à frente ou adiante. No mesmo sentido, consta-se que 1) Mpângu é o corredor, aquele que anda, andarilha ou, no plural, os Batedores, os exploradores⁴⁰⁶ e 2) Mpânda é aquele que passa à frente dos outros batedores - vândalala. É justamente neste preciso sentido que Ndâmba quer especificamente dizer aquele que salta de uma beira para a outra, ou ainda aquele que vai descobrir, isto é, aquele que vai invadir.

Ndâmba também é especialista de cobre, o que faz a fundição ou escoamento de cobre, ou seja, o joalheiro. Logo, tem afinidades com Mpângu, o fabricante, com Mpânzu, o poderoso, com Mpânda, o activo e com Mpûdi, o sagaz. Portanto, ao fabricar, descobre-se o quanto é criador, em outras palavras, descobre-se se é sagaz e também poderoso através das suas realizações.

⁴⁰⁵ Quando se fala em MPÂNDA MVÂNGI, isto não consta nos nomes da cidadania normais. Mas deve ser tido como uma alcunha que imortalizava as maravilhas que teria feito este «herói civilizador», criador ou *estilista* das criações. Vamos voltar na segunda parte que se particulariza unicamente ao «Herói civilizador». Isto quer dizer que o sentido deste herói, a tese da génese do reino do Kôngo, as etapas possíveis então assinaladas pelas narrações, os elementos da língua em kikôngo, inclui este patronímico.

⁴⁰⁶ Afine com o sentido da família dos Besi Kinzînga que são as elites que dirigem as explorações. Na verdade, as tarefas que tinham quando ainda se fundava o reino corroboram com as tarefas dos Besi Kimpânzu. E a língua simplesmente gravou apesar de a dinâmica ter mudado muitas coisas.

Em guisa de explicação, vemos os etnónimos NLÂMBA, BAYAKA e BATEKE, associados às migrações de fundação ligados ao Reino do Kongo, a Nlâmba no Sul, a BaYâka a Leste e a Batêke no Norte.

NLÂMBA. É curioso ver que V. Coelho não só fala de ÍLÂMBA como Mestre Espiritual e Secular da fundação do «Reino de Ndongo», mas sobretudo da fundação deste «Reino» pelo Herói civilizador chamado Musûdi, o ferreiro. O patrónimo NLÂMBA, segundo o livro linealógico de Monsenhor Jean Cuvelier ou o livro histórico de Joseph De Munck, atribui a fundação do «Reino de Ndongo» a um povo que não é diferente dos do Kongo. Esta é a razão pela qual certos autores dizem que o primeiro povo a ocupar todo o espaço do Kongo foi o chamado AMBUNDU⁴⁰⁷. De facto, NLÂMBA deriva de: a) *lamba*, isto é, estender, alargar e trepar; b) *lamba*, ou seja, cozer, calcinar⁴⁰⁸, amadurecer, estufar, pôr na estufa, pôr no fogo⁴⁰⁹ e cozinhar os alimentos na panela; c) *lâmbakana* que designa andar, trancar o caminho - expressão de guerra nas conquistas - e alargar os limites do país; d) *lâmbata* que corresponde a introduzir-

⁴⁰⁷ Ver o capítulo sobre a fundação do Reino do Kongo no livro de Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique Noire*. Como a maioria dos autores falou sobre África em geral não oferecem muitos dados a respeito das origens deste reino ou do seu povo. Portanto, a confirmação segunda a qual os *Ambundu* seriam os primeiros povoadores incita a pensar que os Kongo têm filiações com os actuais Kimbundu e Umbundu. É verdade que já falámos sobre os traços entre estes e os Kongo. E não só. Com essa afirmação percebe-se que os Kongo teriam vindo do Sul, porque os *Ambundu* são o resultado dos emigrantes zimbabwianos em direcção ao Este-Oeste. A linguística confirma essa hipótese. O Kimbundu e Mbunda detêm muitas palavras que mostram, conforme a morfonologia e a fonologia evolutivas, uma antiguidade precedente em relação a Kikongo, mas simplificados em relação a Shona e Cokwe zimbiano, por exemplo. Por outras palavras, os Kongo teriam sido uma etapa posterior em relação aos outros grupos etnolinguísticos. Além disso, muitas instituições sócio-políticas confirmam esta hipótese: *banza* ou *banja*, *hanjia*, ou cidade real, casamento, etc., entre Kongo, Umbundu (Kiaka), Kimbundu, Nyaneka e Nkumbi. Voltaremos no próximo Livro a falar sobre «O Herói civilizador do reino do Kongo».

⁴⁰⁸ Aspecto ou clima do país das origens registado nas palavras. Como podemos ver, a palavra quer dizer ao mesmo tempo alargar os limites do país e pôr no fogo, ou melhor, calcinar.

⁴⁰⁹ Aspecto do país das origens. Na questão dos movimentos - migrações - os Kongo separam-se por múltiplas razões desde a bruxaria até à pequena discussão das crianças que terá sido sinal de «falta de união». Jean Cuvelier confirma-o com os relatórios que publica na primeira edição do seu *Nkutama mwila za makanda*, assim como na segunda edição, se bem que nessa última, várias vezes oculta as histórias relacionadas com a magia e a bruxaria. Jean Van Wing, na sua segunda edição, repete a mesma coisa, quando explica o significado da palavra Kongo como nome de uma pessoa. Ou seja, discutir e querelhar sempre foi uma das causas de separação como meio de alargar a união.

se, meter-se, intrometer antes, tagarelar, bisbilhotar, querelar com, disputar com⁴¹⁰. De acordo com os princípios da estrutura social, este etnónimo refere-se à família dos Mpânzu em geral. Eis porquê os «Ndôngo» dizem-se de Musûdi, o ferreiro⁴¹¹.

BAYAKA. Este etnónimo vem da expressão *Mayâka ma Kôngo, bayâka mbêle, bayâka mpânza. Kwîmba, mfûmfu'a Miyâka*⁴¹². Os valiosos homens do Kôngo que interceptam o voo das facas e das flechas que lhes atiram. Reza a tradição que Kwîmba é o seu regimento principal. BaYâka é o qualificativo que acabou por se tornar um etnónimo, sem dúvida, pela sua passagem de valioso a guerreiro. Aliás, falando da guerra, eles seriam membros da família Mpânzu. E, portanto, tal como informa a tradição, pertencem ao regimento de Kwîmba que é da família de Nsâku ou Vîta Nimi. Na verdade, a palavra Kwîmba, em toda a região de Kwângu e para não se limitar apenas nos BaYâka, deriva de: a) *yîmba* que significa cantar e dizer a missa (religião pertencente aos Nsâku) e b) *yîmba* que corresponde a pôr junto, juntar, recolher junto (família de Nsânga = Nsâku), etc. Acima de tudo, em *kiyâka* e no idioma dos Basûku até dos Bapênde, *kwîmba* quer dizer Predicador, Vaticinador, Falador de Boas Aventuras, Sacerdote que prediz as coisas. Mais tarde, visto que *kwîmba* eram os soldados, o verbo *yîmba* voltou a significar atacar, apoderar-se de uma coisa, de uma terra, função que era da família dos Besi Kimpânzu. Não obstante, *Kwîmba* permaneceu na família dos Besi Kinsâku e *Bayâka* nos Besi Kimpânzu.

BATÊKE. Reza a Tradição: «*Batêke batekele nzûndu*», isto é, os Batêke precedem o martelo ou a panela, ou melhor, o povo. Como é sabido, os Batêke, com a sua arte, foram os melhores fundadores de ferro. A prova é que o martelo do ferreiro tem diversos sentidos entre os quais o «povo». Metaforicamente, *nzûndu* significa lar, casa, colocação (de terreno, sítio) e país. Nos Vili, a Tradição mais divulgada a respeito dos Batêke é tal como foram eles os

⁴¹⁰ Verificar no Dicionário de Laman, pp.379-381.

⁴¹¹ Ferreiro pertence à família de Mpânzu que pode também ter outros nomes, tais como Mpûdi, Mpânda - porque o fundador do Kôngo-dya Mpânzu levava este sobrenome -, Mpângu, Nlâmba, etc.

⁴¹² Já tratámos disto nas páginas precedentes.

conquistadores das novas terras a favor do povo inteiro. Aliás, o termo *têke* atesta isso de forma convicta: a) *têka*: preceder, ir à frente, marchar à frente, o primeiro e chegar antes; b) *têkila*: estender-se, alargar, atravessar a margem, passar antes e à frente e chegar antes da hora fixada; c) *têkisa*: vender e fazer negócio, d) *têka*: esculpir, tecer e fabricar com as mãos. Verifica-se que os Batêke, ganhadores das terras, têm uma ligação com Ndâmba, o invasor, Mpânda, o trepador, Mpânzu, o andador-guerreiro e Mpângu, o corredor-guerreiro. A maioria dos etnólogos⁴¹³ diz que os Batêke eram grandes comerciantes, da mesma maneira que Ndâmba quer dizer *homem que se encarrega da comissão, aquele que discute sobre o preço do mercado*. Em kikôngo, a palavra *têke* também significa escultura, estatueta. Ora, os membros dos Besi Kimpânzu eram os fabricantes, os criadores da escultura por excelência. Breve, os Batêke são da família dos Besi Kimpânzu e, entre eles, presenciam outras famílias do Kôngo.

Resumindo, para estudar um etnónimo⁴¹⁴, é importante saber onde nasceu, de onde surgiu a obrigação de conhecer a História (oral) que lhe deu origem, obrigando a escrever o nome tal como a língua criou. Assim, o estudo etimológico torna-se possível. A comparação, enfim, entre a literatura histórica e valor semântico através da etimologia linguística é a base para formular uma hipótese. E, justamente, de acordo com este princípio, qualificamos Mpând'a Mvângi como alcunha e não um nome de cidadania. Isto confirma-se não somente pelo sentido deste *título*, mas também através dos repertórios orais em relação a este famoso Mpând'a Mvângi. Mas, veremos que muito dos *zivila* e *makânda* que têm este patrónimo, muitas vezes, não alinham numa mesma família. Há Mpândi'a Mvângi que narram a história de outras famílias⁴¹⁵. Se bem que isto pode

⁴¹³ Etnólogo é aqui sinónimo de Antropólogo. Os Batêke foram estudados pelos especialistas franceses que preferem empregar o vocábulo «etnologia» ao que hoje os Portugueses, os Ingleses, os Americanos, etc, chamam de *antropologia*.

⁴¹⁴ Ou seja, a *onomástica*.

⁴¹⁵ Na sua obra, Cuvelier cita muitos *zivila* e *makânda*, cuja história não concorda com a família a que pertencem. Por um lado, digamos que existem *zivila* e *makânda* que mudaram voluntariamente os seus nomes (patrónimos), pois não conseguiram mudar a história, porque isto não é tão fácil de adquirir. Nenhum Kôngo aceita contar a história da sua linhagem ou clã a outro que pertence a uma outra linhagem, porque isto seria uma traição para consigo próprio. Por outro lado, alguns *zivila* e *makânda* multiplicaram-se, trocando de nome sem mudar de história. Todavia, é de notar que os elementos dos patrónimos podem ser mais do que oito. Assim, por exemplo, Afonso I nomea-se Mvêmb'a Nzing'a Nkúwu

ser uma confusão dos autores que citámos ou das nossas próprias recolhas no terreno. É de notar que não é tão cómodo estudar o problema dos *zivila* e dos *makânda*, visto que as palavras não se definem facilmente e os próprios autores, oriundos do Kôngo, têm dificuldades em entender melhor esses tipos de palavras. Portanto, a confrontação dos dados bem diagnosticados favorece os esclarecimentos tendo em conta a cosmogonia.

IV.3.3. *Lukeni lwa Nimi*

Lukeni deriva de *lu*, isto é, *acção de*, e de *keni* ou *kenya* que significa desgostar ou desprezar. A Tradição ensina que esta rapariga deu muito trabalho para criar uma relação com os rapazes. E os pais sofreram por causa da sua educação e por isso deram-lhe o nome de VUZI.

A Tradição informa que quando a sociedade do Kôngo era ainda uma pequena família, Lukeni não gostava de trabalhar e até o segundo filho foi obrigado a cozinhar para a família. Desde então, Lukeni e a sua descendência foi chamada de LWEZI, ou seja, gente sem actividade ou ainda de MFÛMU que designa um mendigo que pede esmolas, pois não trabalha e, por conseguinte, de Tristes, isto é, pensadores, significando também MFÛMU. Assim, Lukeni, chamada de Nkênge, será chamada de *Mungûti'a Mfûmu*, ou seja, *Mãe dos Tristes, Mãe dos Pensadores, Mãe dos Mendigos* e até *Mãe das Autoridades*, quando MFÛMU passou a designar autoridade.

Sendo descendente uterina de Mazînga, *Mãe de todos os Kôngo*, foi reservado a esta família a função de autoridade administrativa. Theophile Obenga esclarece o porquê: «*dirigir uma linhagem (tchivûmu) é para aqueles que pertencem ao mesmo ventre (vûmu), ao mesmo sangue materno; dirigir*

Don Zuaú Mavûngu. Se o patrónimo da sua mãe for Ntumb'a Mvêmba e o do seu pai for Ngôyi'a Nkênge pode-se chamar Ntûmb'a Ngôyi'a Nkênge ou, simplesmente, Ntûmb'a Ngôyi. Também é de notar que Ntûmba e Mvêmba pertencem à mesma família, Kinsâku, assim como Ngôyi, Nkênge e Kinzînga. Isto também é um facto. Os narradores dizem que estas repetições mostram que a linhagem sempre foi unida ao longo do tempo e que houve cissões, mas ele permaneceu fiel à sua ascendência. Mas a hipótese que consideramos justificável seria a da queda de outros termos, o que completa aquilo que os narradores focam. Aliás, Mpând'a Mvângi, neste caso, poderia ser também um nome deste género independentemente das narrações, mas ainda falta registros desse nome. Tornar-se-á possível quando se encontrar as narrações de Mpând'a (Ntâdi'a) Ntênd'a Mvângi ou de outros patrónimos do género. Mas tudo indica que Mpând'a Mvângi *inicial* trata-se de *herói civilizador* encarnado com este título. Também têm *zivila* e *makanda*, cujos nomes não correspondem aos reportórios e estes são compilações de diferentes organigramas. Isto dificulta entender melhor o que foi a estrutura social antiga. De qualquer forma, prometemos voltar ao esclarecimento de algumas ambiguidades no Livro a seguir.

um clã (likanda ou ainda tchifumba) é para aqueles que estão juntos pela mesma mão (kanda) sobre um mesmo território (fumba); dirigir um país (si), legado ancestral inalienável, é, aqui e acolá, fazer circular o sangue, o sangue dos ancestrais do começo».

É verdade que, depois de Nzînga Nkúwu, subiram ao topo, reis que não pertenciam a esta família de Nzînga. Na verdade, desde Mvêmb'a Nzînga, o trono do Kôngo sofreu uma grande influência dos estrangeiros. Monsenhor Jean Cuvelier e Leon Jadin juntaram alguns documentos de antigas correspondências do Kôngo e da Europa que confirmam, largamente, a maneira como os estrangeiros imiscuíam-se nos assuntos públicos, criando ipso facto *concursos de poder*. Mas conforme os dados linguísticos e a Tradição Oral, somente os Kinzînga parecem ser permitidos a administrar⁴¹⁶.

IV.3-4. Conclusão

A «estrutura social» da sociedade do Kôngo, antes e pouco depois da navegação lusitana, surge facilmente nos nomes ou títulos das pessoas, das famílias e dos clãs. A repartição das funções sociais aparece, no entanto, concomitante com os relatos relativos a cada nome. Eis o que pretendemos concluir:

NSAKU: Sacerdócio, Presbiteriano, Religião (e Magia), Consagração das Autoridades, Diplomacia, Constituição, Poder Judiciário e Poder Legislativo;

MPANZU: Guerra, Indústria, Segurança da Corte, Segurança do País e Direito de Eligir;

NZINGA: Administração, Justiça, Poder Executivo (limitado), Poder Político (limitado) e Classe dos Elites das Migrações.

As duas primeiras famílias, Nsâku e Mpânzu, formavam a classe

⁴¹⁶ De acordo com *Les chefs couronnés chez Kango nord-orientaux*, somente os da linhagem NGOMBE ZI KÔNGO podiam administrar ou reinar. Jean Cuvelier classifica esta linhagem na mesma família que Nzînga no *Nkutama mvila za makanda mu nsi'a Kôngo*. A respeito da diferença entre *kanda* e *luvila*, voltaremos na segunda parte que tratará do *Herói civilizador*. Digamos, entretanto, que a família aqui não é *Kânda* (conjunto de diversos *zivila*), mas sim *luvila*, família da sua mãe, ou seja, pertence à linhagem da língua de Camões.

dos Eleitores das Autoridades administrativas, tal como atestam os verbos *sâka* e *vânza* que significam escolher, preferir, separar, peneirar, eleger, pôr de lado, etc. Essas duas famílias constituem, para além do que chamamos hoje em dia, o CONGRESSO NACIONAL ou ASSEMBLEIA NACIONAL, ou melhor, *Yala Nkûwu*⁴¹⁷, em Kikôngo.

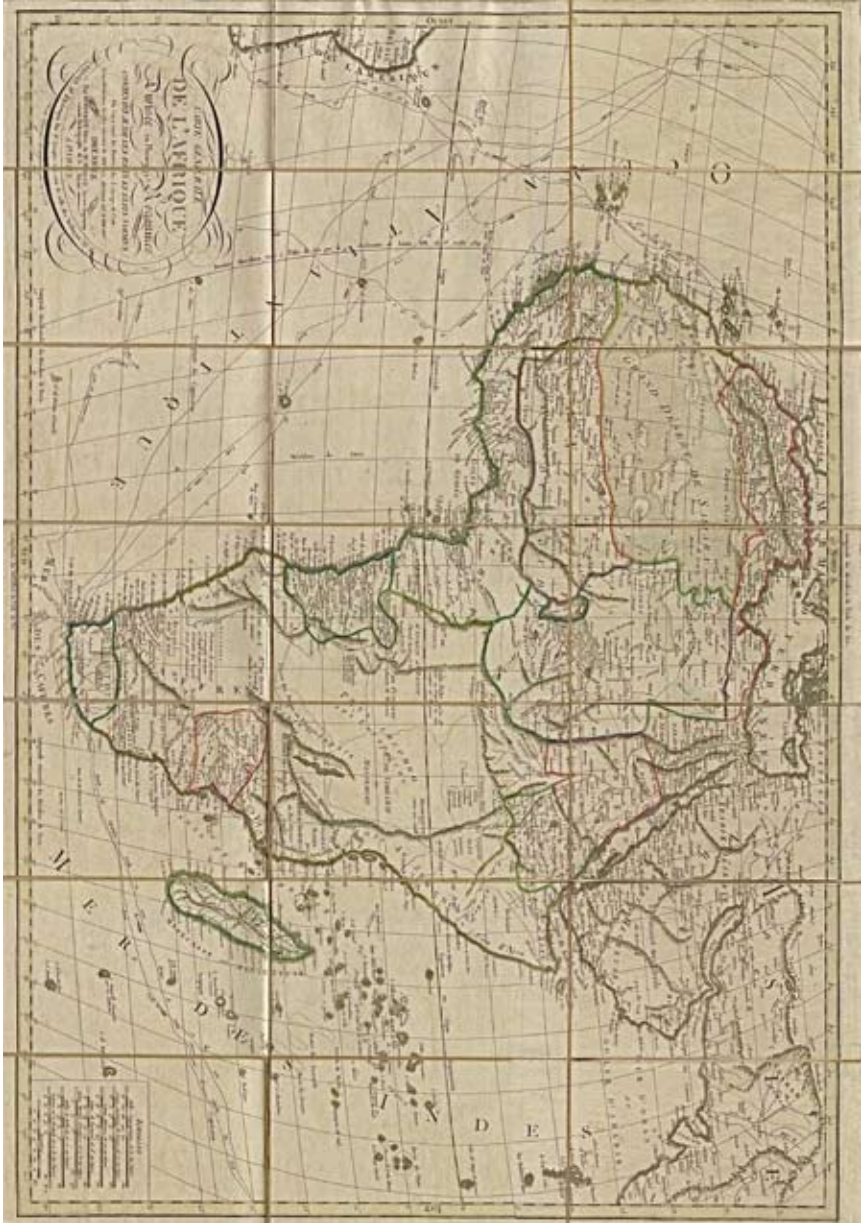
CONCLUSÃO I

O reino do Kôngo teria começado no Sul de Angola, onde encontramos, actualmente, as populações chamadas Umbûndu, Nyânêka, Cokwe e Kimbûndù. Logo depois, as populações estenderam-se por toda parte do país-de-entre-Kwângu-Kasayi (Kasadi). A ocupação da África Equatorial Francesa realizou-se, simultaneamente, em toda a parte do Sul do rio⁴¹⁸. E, visto que, consoante os autores, os Ancestrais do Kôngo dizem ser originários do Sul, de Leste e do Norte (ao mesmo tempo), não é estupefacto vê-los a contradizerem-se: um querendo fazer aceitar a sua opinião, negando ou fazendo pouco do outro.

Está na hora da História como ciência, em África, mudar o seu domínio da descrição que lhe deu Heródoto, o seu pai. Já temos suficientes descrições, de tal forma que a falta de análise pode vir e tem tendência a desqualificar a História de África ou a situá-la simplesmente na necromancia ou caducidade

⁴¹⁷ Na opinião de António Fonseca, não existe prova científica relativamente a *Yala Nkûwu*. De facto, este lugar, tanto elogiado, consistia numa árvore chamada *Nsânda* debaixo da qual se reuniam os *Makbota* para resolver assuntos litigiosos. Este lugar, localizado dentro de *Mbâzj'a Nkânû*, era vizinho da casa do rei, isto é, do Palácio, ou melhor, *Ngânda*. Eram coisas bem distintas, uma e outra. É importante assinalar que certos vestígios da velha História já não são materiais, sobretudo no caso específico de *Yala Nkûwu* que parece outro *Ngânda* dentro de *Mbânza-Kôngo*. Pelo menos, podemos encontrar *Nsânda*. Também a este respeito, existia vários *Nsânda*, porque em cada fundação de uma aldeia plantava-se uma árvore a fim de indicar a sua comuna original. Isto é, o clã fundador (dentro do qual se insere vários *zimvîla*) enterra o bocado de componente de *Lukobi lwa bakulu* e, depois de administrar o culto dos ancestrais, dá-se nome a esta aldeia. E a aldeia é fundada. No caso dos *zimvîla* também se semeava este mesmo *Nsânda* onde é enterrado uma parte de componente de *lukobi lwa Bakûlu*. E, com inumeráveis *Nsânda*, torna-se difícil distinguir aqueles que se serviram de *Yala Nkûwu* onde foram enterradas as relíquias dos Bisavôs (Ancestrais).

⁴¹⁸ Como o leitor prevenido pode remarcar, retomamos aqui a tese de Raphaël Batsikama, se bem que a nossa análise seja diferente, assim como a nossa linha directriz na escolha de dados e da sua argumentação. E, como é óbvio, algumas hipóteses sustentadas por nós são ligeira ou diametralmente opostas às de Raphaël. Aliás, pretendemos ainda continuar com essa temática nas próximas publicações a fim de esclarecer as indiferenças e diferenças à volta dessa mesma tese - as origens do Kôngo.



Mapa de àfrica. Possíveis itinerários

LIVRO II

O HERÓI CIVILIZADOR

Problemática

«Durante muito tempo, os filósofos e cientistas discutiram sobre a natureza das disposições psíquicas, sobre as necessidades sociais e sobre as vicissitudes históricas que teria dado origem às tradições míticas da humanidade.

«Enquanto uns, acentuando o pavor do homem primitivo diante dos perigos da natureza incerta e caprichosa, situavam a criação dos mitos⁴¹⁹ no domínio dos sentimentos – forjando-se expressões e frases como «Urangst», «primus in orbe Deus fecit Timor», etc⁴²⁰ – outros esforçavam-se por mostrar como o homem, desde sempre, desde que possui a fagulha de inteligência, encarou o mundo com a curiosidade de um filósofo, com o primitivo «thaumazein», que se teria concretizado na interrogação do «porquê», insatisfeito, à procura de explicações.

«Mas também no ser humano, o pendor para a fabulação, manifesta-se na associação e na concretização de imagens e impressões com o auxílio da linguagem. Também essa tendência, a fantasia criadora ou imaginação poética, base de toda a literatura como expressão artística, não deixou de ser invocada como responsável pela formação dos mitos⁴²¹. E como a fantasia, às vezes, se torna extraordinariamente activa em estado de sonho, embriaguez ou de febres, houve quem estigmatizasse as tradições míticas

⁴¹⁹ «Além do mito *stricto sensu*, a exposição ou narração de passagens ou episódios ocorridos em tempos fabulosos, há o mito *lato sensu*, sinónimo de figura ou criação mítica. No primeiro caso, temos, por exemplo, os mitos cosmogónicos ou histórias da criação, enquanto, no segundo, o termo aplica-se a personagens sobrenaturais, objectos fabulosos ou regiões fantásticas que existem como representações colectivas na mentalidade de tribos ou povos. É nesse sentido que se fala no mito de Sací, da Iara, do Mboi-tatá, do Eldorado, etc. Existem, também, mitos predominantemente descritivos, textos que traçam, por assim dizer, o perfil de uma divindade, como pode citar o mito da mãe-comum dos Kaágaba, registrado por K. Th. Preuss.». Cf. Schaden E., *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*, p.7, nota n^o1.

⁴²⁰ Um dos exemplos mais citados é o de Voltaire, que dizia que a criação dos deuses era uma consequência do medo dos primitivos face a fenómenos como travões, raios, tempestade, etc. Mais tarde, a teoria de Voltaire foi retomada por mitólogos como Wilhelm Schwartz (um dos fundadores da Mitologia comparada) e outros, que procuraram dar-lhe feição científica.

⁴²¹ É conhecida a teoria de Wilhelm Wundt (*Völkerpsychologie*) que coloca o conto (*Märchen*) na base das tradições míticas. Através de um processo de evolução, depois ter-se-iam formado as lendas e os mitos com a introdução de elementos históricos, por um lado, e religiosos, por outro. Para a escola de Max Müller, o estudo dos mitos reduzia-se quase a um ramo da Linguística ou Filologia. Max Müller chegou a dizer que a mitologia é uma *moléstia* da linguagem (in Schaden E., *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*, p. 8).

como criações mórbidas ou alucinações de fantasias excitadas.

«Outros ainda, admitindo que a mentalidade primitiva concebe todos os objectos de natureza animada como o próprio homem, explicaram as criações míticas como produtos de um primitivo animismo, que seria, ao mesmo tempo, a base das primeiras manifestações religiosas.

«E não foram poucos os que insistiram em derivar a tradição mítica de uma primitiva história do mundo e da humanidade, considerando-a, portanto, baseada em acontecimentos realmente ocorridos em épocas imemoráveis.

«E, em relação à última escola, não há dúvida de que numerosos mitos contêm elementos históricos, se bem que deturpados no decorrer das gerações. Sobretudo os *mitos heróicos*, estreitamente ligados com a realidade social, combinam-se facilmente com a tradição histórica do grupo»⁴²².

Herói, Mito e História

Sendo uma verdade histórica parcial que o herói seja uma coalescência de factos históricos narrados de forma desorganizada, deturpada e fantasiada, o estudo de herói civilizador requer em princípio, como teria insinuado Levy Bruhl, a observação de uma relação entre a linguagem utilizada e – tal como o provou Levi-Strauss – os elementos culturais à volta do herói. Logo, a filologia condiciona uma intervenção *sinequanon* da antropologia cultural – como ciência auxiliar – e a antropologia estrutural como método para aclarar relativamente o que é narrado.

O Herói Civilizador é, em princípio, aquele que se distingue diante de um povo introduzindo a cultura, institucionalizando as Leis, usos e costumes ou, brevemente, uma nova civilização através da qual se identifica. E, por conseguinte, é imortalizado de uma ou de outra. *Romus* para a civilização romana. A França edificou-se através do *Franco*, isto é, homens livres, sociedades autónomas, grupos independentes, etc., que optaram pela Liberdade. Chin Tsen Huan *Chin* para a civilização chinesa, etc. É neste historial que, obviamente, entra uma ictérica de *mito*, e quando mitologizada, a evidência confunde-se com alguma crença e com um facto

⁴²² Schaden E., *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*, pp7- 8.

histórico imemorial. Porém, como é o princípio, «tanto na sua origem, como nos seus significados e funções, os mitos – este é o ponto de vista hoje aceite pelos etnólogos e sociólogos – são compreensíveis, somente dentro da configuração cultural em que nasceram ou estão integrados»⁴²³.

O que significa que à volta do herói civilizador confundem-se várias ordens⁴²⁴ de entendimento, assim como múltiplas dimensões⁴²⁵ de apreciação como uma codificação⁴²⁶ variada e sistematizada através de ritos, canções, provérbios, até na linguagem normal, condicionada pela cosmogonia. Apesar de os especialistas não acreditarem num único civilizador, quase todos eles partilham a opinião de que a consistência histórica prevalece. Geralmente, o mito ou, de forma unânime, a *tradição oral*, é apenas fantasiada, logo não perde totalmente a sua evidência histórica. A filologia permanece na ordem mais privilegiada para a *reconstrução histórica* dado que, de certo modo, a língua continua fiel aos acontecimentos históricos, que são imortalizados nela. No entanto, o herói civilizador encara vários sentidos, diferentes codificações, múltiplas naturalizações de onde surgiu e, finalmente, uma indefinida interpretação, dado que evolui num tempo divergente que se unificou através da civilização de que é portador o povo-autor.

Elogiado pelo mito ou provérbio, lenda ou adivinha, o Herói Civilizador é, por um lado, uma personificação de um evento histórico e de uma realidade cultural no seu destaque de diferença. Por outro lado, é uma antropomorfização das irregularidades geográficas regularizadas por uma série de “personagens” através do tempo e espaço variados e variáveis. Finalmente, o Herói Civilizador é, de acordo com o que muitos autores sustentam, uma convergência das circunstâncias para institucionalizar Leis, usos e costumes a fim de *criar respeito absoluto* das normas estabelecidas, isto é, para evitar a dissolução da sociedade existente e unida. Esta é a razão pela qual estes relatos são pouco claros, criam medo e estão na base de milhares de credos populares, etc.

Neste caso, o Herói Civilizador do Kôngo teria – de acordo com a natureza do relatório que o faz conhecer – várias designações, além

⁴²³ Idem, p.11

⁴²⁴ Ordem sociológica, ordem antropológica, ordem filosófica e ordem histórica. Cada ordem obedece a sua metodologia, seus princípios e, acima de tudo, a uma *sistematização peculiar* na construção dos argumentos, hipóteses e teses.

⁴²⁵ Dimensão semântica (D^s), Dimensão pragmática (D^p) e Dimensão sintáctica (D^s).

⁴²⁶ Códigos literários, códigos abstractos e códigos rituais (técnicos).

daquelas que a Tradição enumera: *mutinu*, *ntôtela*, *Ne-Nzînga*, *Mwêne*, etc. Deverá também ser considerado os nomes soltos que focam indirectamente os provérbios, canções rituais, canções populares, adágios, adivinhas e outras fontes informais. Por outras palavras, «não devemos esquecer que o conceito correspondente à figura do «herói civilizador» é, antes de mais nada, produto da convergência⁴²⁷.

Estudo do Herói Civilizador

«O Herói Civilizador propriamente dito (**culture-hero** para os ingleses e Heilbringer, Kulturbringer ou Kulturhero para os Alemães) é portador ou inventor de elementos culturais de ordem material ou técnica - atribui-se-lhe a invenção de armas e utensílios, de processos agrícolas, etc. Os benefícios que ele se remonta estão particularmente ligados ao que a cultura em apreço definiu como sendo os interesses vitais da comunidade. De um modo geral, porém, não se deve estranhar o facto de os seres míticos, mormente os heróis, aparecerem providos de elementos culturais característicos da tribo»⁴²⁸.

Esta é a razão pela qual Tshungu Bamesa Zakama estudou o herói civilizador pondo em questão as insígnias e atributos do monarca. Luc de Heusch, de igual modo, partiu dos rituais, oratórios e da cultura material disponível ao seu alcance. Os métodos são ligeiramente diferentes, mas, no entanto, convergentes: por um lado, a comparação analítica em relação à oralitura existente, isto é, a *mitologia comparativa* e, por outro, a antropologia estrutural com, obviamente, uma observação inelutável e relativa à linguística.

Martinez-Ruiz escreve que «Laman, MacGaffey e Thompson oferecem-no de fonte essencial para compreender melhor a arte e a cultura de África Central uma compreensão que tem eco sobre diversos assuntos que eu abordo (...). Estou a examinar esses trabalhos (esculturas e símbolos diversos) como uma *forma da escrita*, como espaço *legítimo da memória e de conhecimento*, e ainda mais como o monumento para a legitimidade humana da cultura universal (...). A forma da linguagem ou da escrita existe diante de representação destes objectos ou, às vezes, os

⁴²⁷ Schaden E., *A Mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*, p.26.

⁴²⁸ Schaden E., *A Mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*, p.33

objectos em si próprios são a conceitualização da realidade»⁴²⁹

O estudo do Herói Civilizador é filosófico, antropológico e histórico ao mesmo tempo. Filosófico, porque indica a estrutura do pensamento do povo que relata; antropológico, porque, para além de tipificar o modelo social, cultural e religioso⁴³⁰ da massa que relata, a sua expansão explica-se comodamente a partir de um quadro antropológico; e histórico, porque são as vicissitudes históricas que lhe dão a forma, segundo a qual os heróis são representados, agremiados, repartidos e limitados no tempo, consoante o espaço onde são produzidos.

O que reenvia deve ter em conta os métodos a utilizar.

Relativamente ao nosso objectivo – tentar reconstruir a «história original» – comecemos por considerar a opinião de Lévy-Bruhl de que as tradições míticas são o produto de uma *mentalidade pré-lógica*, tal como tenta demonstrar na sua obra *La mythologie primitive*. Nota-se que esse autor enfrenta múltiplas dificuldades para determinar as origens e as transformações dos mitos numa linha historicamente provada (através da língua, por exemplo). O que nos leva a argumentar que o herói mítico seria uma aglutinação de diferentes espaços geográficos, interpretada consoante a *linguagem diacrónica* que o povo gerou ou os grupos sociais geraram, logo foi vítima da transformação. Daí que a procura dos sentidos *sincrónicos* faz intervir outros domínios que Lévy-Bruhl tenta excluir indirectamente. Esse autor pensa, por exemplo, que na língua dos *primitivos*, por falta das escritas, é impossível reconstruir os sentidos primordiais dos *signifiés*. Deveria considerar a cultura imaterial, por exemplo, isto é, a canção, as orações e as preces, etc, caso achasse ausência na cultura material.

A partir dessas observações, utilizamos os mesmos métodos

⁴²⁹ Martínez-Ruiz B., «Mambo comes from soul» in *Call and response, Journeys of African Art*, Yala University Art Gallery, Yale, 2000, p.84: «Laman, MacGaffey and Thompson offer us a base from which to understand better the art culture of Central Africa, an understanding that is echoing in many works I discuss here. I examine these works as from of writing, as legitimate space of memory and knowledge, and moreover, as a monument to human legacy of the cultural word (...). A form of language or writing exists beyond the representation of the objects, or rather the objects themselves are conceptualization of reality (...).»

⁴³⁰ O Herói não morre. A morte é uma outra dimensão que nele se explica o mistério da morte. Aconselhamos a leitura de Beier Ulli, *The origin of life and Death: African creation myths* (African writers' series 23). London, Heinemann, 1966, p.65.

preconizados por Levy-Bruhl na sua *La mythologie primitive* e por Levi-Strauss na sua *antropologie structurelle* e na sua série de *Mythologiques* com ajustamentos presentes nos estudos de Luc de Heusch, sem perder de vista as nossas próprias tentativas de reajustamento dos métodos ou princípios.

TESE SOBRE A GÊNESIS DO KÔNGO

I.1. Segundo Jan Vansina

Jan Vansina sugere que as instituições sociais e políticas dos reinos do Kôngo e do Têke terão passado por fases sucessoras de organização, que terão partido da sua estrutura infinita, isto é, o NZO (inzo em Kimbundu), «casa» ou «quarteirão/bairro» passa por aldeia, com o sentido de «minha aldeia», *buala* (dibata, em Kimbundu) e pelo distrito NSI, cuja terminologia remota a Bantu ocidental, e se repercute, em primeiro lugar, pela etnicidade dos chefes ou homens fortes, não se encontrando, no entanto, nenhum chefe ao nível do distrito. A fase seguinte será das «chefaturas», que surge do crescimento do poder de certos homens que souberam utilizar contextos económicos favoráveis. Este contexto histórico é, em traços largos, assegurado por um «líder» ou «nkâni», que poderá ter sido o «fundador de uma aldeia», «árbitro de contendas», «um indivíduo judicioso, conhecedor das leis», «um homem rico, detentor de uma grande família», etc. A distribuição especial da instituição *nkani* compreende uma vasta região, desde Gabão até ao Congo, incluindo, obviamente, o mundo do Kôngo. O termo *nkani* deriva de uma forma verbal na qual encontramos derivados em toda vasta região indicada, nomeadamente entre os Kôngo, como, por exemplo o termo *kana* que significa decidir, julgar e regularizar; *mukanu* que designa julgamento. O verbo remonta à fase anterior da cisão dos grupos da língua Kôngo e Têke/Gabão. É da riqueza e, conseqüentemente, da sabedoria demonstrada enquanto árbitro que evita a cisão do grupo, que faz o leadership ou a «chefia»; é pela fundação de uma aldeia onde ele exerce a chefia e, por esse facto, de onde terá a legitimidade do poder. Finalmente, sendo as primeiras

«chefaturas» muitas vezes maiores que os antigos distritos, elas passam a constituir assim o cume da organização política e do governo. O passo seguinte propenso ao processo de centralização política foi a conquista de uma «chefatura» por uma outra e a sua conseqüente subordinação; isso permite, assim, o aparecimento de um nível de autoridade superior à da «chefia». Mas nestas regiões, o «senhorio» ou o «domínio senhorial» é igualmente caracterizado por um conjunto de títulos com função política. Em todo o caso, este conjunto aparece pelo menos a partir de dois processos condutores: por um lado, os títulos ligam-se à «casa do Senhor» e, por outro lado, aos títulos «territoriais». A primeira titulação deve ter nascido a partir da atribuição de um título ou outro na «casa chefe», visando satisfazer a inveja de um ou outro chefe e assim marcar o princípio da divisão do trabalho social na casa que resultou grande demais para ficar indiferentes a estes. A segunda série de títulos seguiu a constituição territorial do «senhorio» ou melhor, do «domínio senhorial» e, por todo lado, conhecido pelo termo antigo de MWENE»⁴³¹.

O arqueólogo Huffman formula algumas teses de migração a partir da cerâmica encontrada de maneira que, na nossa humilde opinião, em cada sítio que o povo se teria estabelecido, a terra tornava-se cada vez mais insuficiente por diversas razões desde a necessidade até à *comodidade de espaço*, o que instigava naturalmente o povo a deixar o «habitat conquistado (e modelado) para conquista de um outro habitat»⁴³² (ainda) desconhecido». Imitando inconscientemente em cada conquista, o imigrante estruturava os novos *habitats* consoante o primeiro modelo, porquanto, em princípio, esse formou-se espontaneamente e doravante serviu de «molde». Apesar de os seus argumentos contrariarem as hipóteses de migração em geral na altura, a linha na qual o arqueólogo formulou o seu argumento justificava os movimentos evolutivos da cerâmica encontrada consoante as escavações efectuadas. Em parte, as linhas migratórias que avançamos nas páginas anteriores sustentam-nas. E quando Jan Vansina apresenta a sua tese sobre a génese da sociedade do Kôngo, agrega parcialmente nas hipóteses de Huffman, completando a outra parte da nossa hipótese, se bem que ligeiramente diferente. O que seria resultado de óbvios conhecimentos que são fruto das suas pertinentes

⁴³¹ Jan Vansina, «Antecedants des royaumes Kongo et Teke» in *Muntu, Revue Culturelle du monde Bantu*, Libreville, n^o9, 1^o Semestre, pp.7-49 citado por Virgílio Coelho, In *Fontes & estudos*, Revista do Arquivo Histórico Nacional, n^o4-5, pp.181-182.

⁴³² Huffman, *Iron Age Migration: the ceramic sequence in Southern Zambia*, Johannesburg, 1989, pp.5-9.

investigações, além de outros conhecimentos prováveis que detinha na língua e sobre a sociologia dos Kôngo.

Aliás, para completar, Jan Vansina escrevia num dos seus recentes artigos o seguinte: « Most historians focus on more recent periods than archaeologists, on issues other than material culture or technology, and few of them are knowledgeable enough about archaeological practice to follow its literature effectively. Most historians feel hopelessly lost when reading debates about the fine print of the seriation of pottery styles or the different interpretations of C¹⁴ dates, which so often provide the intellectual excitement at archaeological get-togethers. But the foremost problem may well be that historians have too touching a faith in archaeology as a “scientific” discipline, and hence misunderstand some basic realities about it. Mesmerized by the observation that archaeology deals with concrete objective data, they fail to perceive the role played by interpretation – and hence subjectivity–both in the recovery and in the interpretation of its data»⁴³³.

I.2. Segundo a Tradição

A Tradição informa, de maneira directa, que o Kôngo *começou* com uma Mãe que tinha nove seios, isto é, nove filhos. Estes cresceram e tornaram-se grandes famílias que estavam na base da fundação do reino: «*Mazînga: mvil’a nene wazînga zimvila za wonso*»⁴³⁴.

Existe, igualmente, algumas versões que estipulam que a génese da sociedade do Kôngo estaria ligada a doze linhagens principais. Georges Balandier, por exemplo, é dessa opinião⁴³⁵.

Jean Van Wing fala da «Mãe com nove seios» e, ao mesmo tempo, de «doze clãs» das origens, podendo-se *deduzir* numa primeira olhada que – tal como podemos verificar em MacGaffey – Jean Van Wing fala de doze clãs que, normalmente, devem coabitar desde a pequena até a maior escala administrativa. Como veremos, a sociedade do Kôngo teria começado como um conjunto de nove subdivisões territoriais formando um só. Daí, surgiria o «*nove típico*» sendo o elemento básico de subdivisão territorial. Quanto ao número doze, nota-se que a repartição social em cada

⁴³³ Vansina J., «Historians, are the Archaeologists yours subblings?», University of Wisconsin-Madison, *History in Africa*, 22 [1995], pp. 369-370.

⁴³⁴ Mazînga, a grande família que junta todas outras famílias.

⁴³⁵ Citamos isso no Livro I

subdivisão contém doze ou vinte e sete linhagens. É por isso que Jean Van Wing tenta entender, nas melhores das formas, uma *eventual evolução de nove clãs para doze*. De qualquer forma, veremos isso detalhadamente.

Os autores optam por diferentes métodos para a recolha de fontes – geralmente extraídas da Tradição e rituais – o que obviamente faz com que exista uma longa lista de nomes que esse Herói teria levado. No entanto, convergem-se quanto à semântica patronímica do *Kôngo* com os seus títulos: Mutínu e Mwêne Kôngo ou, ainda, com os seus nomes de cidadania: Ne-Nzînga, Nimi'a Nzînga, etc. As tramas semânticas desses termos são portadoras de uma estrutura social, de uma organização territorial e, finalmente, indicam *o clima histórico* a partir do qual entram em acção os actores (elementos) que formam, no seu conjunto, o «herói civilizador». Por essa razão, será tido em conta os nomes conhecidos e cantados pelos provérbios, oralitura, orações, etc.

De facto, Jan Vansina⁴³⁶ não pensou erradamente quando considerou NZO (casa) como sendo o ponto de partida. Como vimos atrás com o vocabulário de *casamento*, é realmente o princípio da família. Quer poligamia⁴³⁷ como poliandria, NZO indica o início da sociedade do Kôngo⁴³⁸.

Portanto, uma mãe que não tem somente nove filhos, mas também nove seios significa nove casas diferentes. Isto porque o seio simboliza a fonte de comida da sua família (da mulher e esta a seus filhos). Mas todos os nove dependem de uma só pessoa. Aqui é necessário dizer que *seios* não significam somente CASAS, mas também famílias de origem, a família materna, logo é uma hipótese provável de NOVE ALDEIAS. Segundo a produção, quer agrícola, quer da caça, a comida é o bem que todos conseguem para a aldeia chefiada por um «mfûmu'a kanda» (aqui *Seios* estão numa só *Kânda*). Cabe a este último, a divisão formal e equitável do *produto* em cada casa, independentemente da quantidade que cada um leva para a aldeia (NKAYI).

⁴³⁶ Conferimos vários livros e artigos do autor, mas aqui preferimos citar apenas um, VASINA J., *Introduction à l'ethnographie du Congo*, Ed. Universitaires du Congo, Lubumbashi-Kinshasa-Kisangani, 1966. Essencialmente, aconselhamos a leitura do livro «Les royaumes de savane», a versão Kikôngo. Além disso, muitos dos autores consultados aqui fazem substancial referência a obras de Vansina.

⁴³⁷ A casa do polígamo é chamada *nkôngo*.

⁴³⁸ Princípio do Kôngo, um casamento mal sucedido é uma sociedade mal sucedida, pela simples razão que casamento é «kisina», origem da sociedade (nz'a awantu). Por essa razão e outras adicionais, o casamento não se desfaz, uma vez que simboliza o «pacto» de uma relação que não se pode quebrar.

Um outro índice é o número nove (9). Este, de acordo com os nossos estudos feitos sobre a organização territorial do Kôngo, seria a totalidade de comunas num distrito, ou melhor, numa *pequena província*. Assim, três comunas formam um território, três territórios fazem um distrito e três distritos constituem uma província. Deste modo, nove comunas são três territórios. Têm em comum um MERCADO importante chamado Mpûmbu. Cada território - até cada comuna - tem também um mercado chamado *zându*. Ora, o Mpûmbu foi muito importante pela sua imponência que se traduzia numa força política, uma vez que se baseava, em princípio, na economia e na riqueza (produção) de diferentes regiões.

O termo *zându* deriva da forma verbal *zândalala* (yandalala)⁴³⁹, *zânduka* e *zândama* que significa comparecer em público a fim de dizer algo, ir em encontro de, vir de muito longe, expandir-se (ver *yânda*, outra forma), multiplicar, expôr-se ao sol e à vista de todos. O mercado comunal (*zându*) reúne-se uma vez por semana (semana de quatro dias) e depois de onze/doze dias, abre-se a *grande feira*. É através destas feiras que várias regiões, diferentemente denominadas, se definem, ou melhor, reconhecem a sua dependência a uma determinada autoridade. De modo geral, as comunas eram, canonicamente, Mbâmba no Sul, Mpêmba no Centro e Nsûndi no Norte. Esta disposição é consoante a sua povoação num rio ou noutra realidade geográfica. Portanto, as três primeiras comunas formam o território Mbâmba, as três seguintes compõem Mpêmba e as três últimas constituem Nsûndi. A primeira unidade política é formada por três territórios. Estes topónimos mudam e, assim, Nsûndi pode ser Mpûmbu, Ntându, Mpângu, etc.; Mpêmba pode ser Nkâmba, Kakôngo, etc, e Mbâmba pode ser Kyângala, Mbângala ou Mayânda.

No entanto, a Mãe de nove seios não corresponde somente a nove comunas, mas também a três territórios que significam o pequeno «país», «NSI» ou o distrito na linguagem de Jan Vansina, cujo dirigente se chama NKANI, um «indivíduo judicioso e conhecedor das Leis».

Os mercados marcam os limites das comunas, territórios e até dos distritos. A família não tem limite nenhum. O chefe destas chefaturas não seria NKANI⁴⁴⁰ como sustenta ou sugere Jan Vansina, se bem que de uma

⁴³⁹ *Zandula*, segundo Laman, quer dizer: 1) aumentar, multiplicar, fazer uma rica recolha (de milho, prata, dinheiro, etc.) e 2) elevar, pôr acima.

⁴⁴⁰ Na verdade, o termo *Nkâni* intervém também como um dos nomes que teria tido o pri-

e de outra forma existem convergências na semântica. Trata-se, portanto, de NKAYI, responsável de uma subdivisão administrativa do Kongo, chamada em outros sítios de *Zumbu* (não confundir com Mpumbu, se bem que há aproximações) ou *Zûnga*. Ne Nkâyi seria, de acordo com o seu valor semântico, um dos primeiros nomes recebido pelo Dirigente das nove comunas unidas. Em Kikongo, aliás, Nkâyi⁴⁴¹ quer dizer «aquele que divide, distribui, uma pessoa liberal, generoso, amigo e camarada». Foi a pessoa indicada para proclamar leis, fazer unir as populações e transmitir as novidades ao povo.

Resumidamente, eis as raízes de Nkâyi:

KAYA:

- Aquele que divide, distribui para o povo, amigo, generoso, camarada;
- Ancestral, parentes maternos; avós maternos (Nkâyi), ao contrário de Nkâya⁴⁴² que pode designar os bisavós maternos como bisavós paternos;
- Quem cuida de, vigília sobre o povo; quem faz a sentinela.

KAYAKANA:

- Falar alto, defender-se num julgamento a fim de não perder o processo;
- Determinar a dividir, pôr fim a um processo, acabar com as disputas dos inimigos;
- Proteger (kayama).

Aliás, existem laços com a origem:

Kongo Zita (nó do Kongo ou Kongo o nó) é um dos nomes que a tradição dá ao Herói Civilizador do reino. Portanto, a palavra significa, hoje, assim lemos no famoso dicionário Laman, na p.313, «manta religiosa». Ora, no mesmo dicionário, desta vez na p.714, NKAYI significa a mesma coisa.

meiro rei do Kongo. Não negamos isso, porque, na nossa opinião, consta na lista de Mani, Mwêne, Ntôtila, etc., isto é, se bem que produz verbos que traduzem literalmente a sua dependência no conjunto dos títulos (e não partículas à frente de nome, tal como Mani ou outros), o seu uso sempre foi na maioria dos casos semelhante a Mwêne, Ntôtila, etc.

⁴⁴¹ 1) Kayila: proteger, dar, oferecer; etc. 2) kâyisa: determinar a dividir, fazer justiça num assunto que originam querelas.

⁴⁴² A diferença está nos sufixos *a* e *i*.

Kôngi, outro dos nomes do Herói civilizador, é, segundo Laman, «echassier, ou cygnes ⁴⁴³», sinónimo de NKAYI NSEKE (ver esta palavra no mesmo dicionário ou outros).

Kôngo quer dizer *grande fome, carência de comida* ou *jejum*, segundo diferentes lexicógrafos. Ora, *Bikâya*, que tem a mesma raiz que *Nkâyi*, traduz-se por *fome, época ou período durante o qual é difícil achar comida* (Mbângala, Kôla) como característica do país das origens. Ou ainda *Kikâya* que designa um lugar isolado, solitário, onde vive uma (Rei) ou duas pessoas (Rei e o seu Consagrador)⁴⁴⁴, escreve Laman. Em outras palavras, «Lundu nyi Senga» ou até *Zûmbu*, aldeia abandonada,⁴⁴⁵, ou seja, como diz o antropólogo Virgílio Coelho, as autoridades de *Cabassa e Kakûlu*.

Kikôngolo traduz-se por «estar bem queimado»; *Kayisa* quer dizer bem grelhar, cozer, estufar, secar, etc. (característica do país das origens).

Voltando a Jan Vansina, o termo MWÊNE já teria tido outro título deste NKAYI. Isto porque este último esteve ligado, assim como Ma Zûmbu (um velho título que só encontramos nas lendas das origens ligadas aos nove ou doze filhos, ancestrais dos Kongo ou vinte sete «países») a territórios que dirigia o NKAYI. Pois, dir-se-á Ne *Nkâyi*. *Mwêne*⁴⁴⁶ é a pessoa indicada para fornecer a comida, um título ligado as funções. Todavia, Ne *Nkâyi* passou a designar AMIGO, CAMARADA, PARENTE, sentidos esses que os autores atribuem aos Fundadores dos reinos africanos (*Lûnda*⁴⁴⁷, *Ndôngo*⁴⁴⁸, etc.).

⁴⁴³ Termos franceses que significam cegonha.

⁴⁴⁴ Sublinhado por nós.

⁴⁴⁵ *Zûmbu* é, também, nome de uma grande rocha elevada numa terra uniforme, ou melhor, é o lugar do chefe. É justamente nesse sentido que o chefe era chamado *Nkâyi*, isto é, o *Homem raro, difícil a achar, que aparece raramente nas lojas ou nas feiras* (do verbo *kâyama*). Esse facto foi assinalado nas crónicas sobre o reino do Kongo, principalmente, sobre os Chefes, quer na capital principal, quer nas outras regiões. *Zûmbu* aqui é sinónimo de *Mbânza*, cidade real elevada à vista de todos. E este sentido ficou gravado em *zându*= (*zânduka*): elevar, altar, pôr em cima. E como cidade real, a actividade económica contém um verbo bem específico, *zumba* que significa estabelecer-se onde encontrar o seu dia-dia, trabalhar ou procurar onde esconder-se a sua herança ou o património (*Zûmbu*=herança, património) ou recompensar. Isto prova, uma vez mais, que *zûmbu* reuniu o povo, entre outros, a partir das bases económicas.

⁴⁴⁶ Ver *As origens do reino Kongo*, primeira parte.

⁴⁴⁷ Cf. Jan Vansina no seu livro sobre «les royaumes de savanes», e artigos sobre os *Lûnda* publicados nas revistas. Cf. a nossa bibliografia.

⁴⁴⁸ Ver as escritas de Virgílio Coelho. Cf. a nossa bibliografia.

E como podemos ver, Ne Nkâyi⁴⁴⁹ leva consigo as características do país das origens, especialmente a sua génese, quando Kôngo era ainda uma aldeia e sucessivamente comum e território ou, de uma forma breve, quando Kôngo era uma «Mãe com nove seios». Também tem laços com a AMIZADE e PARENTE. A este respeito, os Kôngo têm como vocabulário MPÂNGI e NKÛNDI para dizer amigo, camarada, e KÂANDA e NGÂNDI especificamente para PARENTE. Estes termos estão na base da sociedade do Kôngo juntamente com NKAYI ou ZÛMBU ou, ainda, com ZUNGA e NGIDI⁴⁵⁰. E, estes vocabulários limitam-se a nove comunas, de acordo com a organização administrativa do Kôngo. A seguir, vamos enumerar os laços entre estes termos segundo o que nos informam as origens, assim como o seu herói civilizador.

CASA REAL:

Como veremos, (aliás já vimos isso⁴⁵¹), a colina do Rei não era fixa. Mas o respectivo sentido ficou, verosimilhantermente, gravado nas palavras ou nos títulos que designaram o Rei pela primeira vez, isto é, AMIGO e PARENTE (Kûndi, Kanda ou Ngândi); também os mesmos sentidos bastante remarcáveis com o termo território Zûngu kya Nsi⁴⁵² e Ngidi⁴⁵³.

Zûnga kya Nsi deriva de:

Yûnga (ou zûnga): andar, rodear, visitar. Laman menciona uma aldeia de nome de *Yûnga* e observa o seguinte: «aldeia que rodeia», ir e

⁴⁴⁹ A palavra *Nkâyi* designa, também, perdiz, uma ave muito popular nos provérbios e lendas pela sua sabedoria. Um provérbio diz que a perdiz pode oferecer a sua comida e bondade, salvo a cor das suas pernas.

⁴⁵⁰ Ngiri, em Kimbundu, quer dizer parente e é sinónimo de Kâmba (Ver V. Coelho, no seu artigo intitulado «Implicações sócio-economicos e religiosos numa comunidade Kimbündu» in *Dinâmicas multiculturais, novas faces, outros olhares*, 7, Instituto de Ciências Sociais, Lisboa, 1996, p. 472-476; Cfr. *Fontes e Estudos*, nº4-5, 1998-1999; *Voz igual*, «Agostinho Neto: Kilamba kyaxi da nossa esperança», Angolê, Lisboa, 1989, p.171-174.

⁴⁵¹ Na primeira parte deste trabalho, ver a significação de Mbânza-Kôngo.

⁴⁵² Cf. Maia Padre., *Dicionário complementar Português-Kimbundu-Kikôngo*, ver a palavra território.

⁴⁵³ A respeito de patrónimo NGIDI (Ngiri), Jean Cuvelier escreve em Kikôngo: «Ngidi: Nsûndi, vûnda kumi, futa mosi», isto é, Sou Eu, Ngidi ou Nsûndi Ngidi, que mata dez e só paga um. (Cfr. *Nkutama mvila za makanda*, Tumba, 1974, p.46- 72). Dez menos um igual nove. Não é verdade? Ngidi designava uma aglomeração de nove comunas dividida em três. O uso de três foi também assinalado pelo Padre Jean Van Wing: «Na maioria dos casos, conforme me foi informado», escreve, «o desenvolvimento faz-se em três linhas» *Etudes BakôngoII: Sociologie, Religion et Magie*, p. 86.

vir, passar à volta de um obstáculo, de uma montanha, fazer ou erigir uma sede;

Zûngidila: fazer erigir a sede de um lugar.

Ngandi (parente) deriva de:

Vându: lugar onde confecciona, onde se fabrica o «nkîsi» e o consagra⁴⁵⁴;

Hândesa: estabelecer uma sede, alguém num assento.

KANGU (*Amigo*) deriva de:

Kânga: colina, planalto, deserto (lugar estéril e inculto), lugar quente, região deserta, terra elevada numa tomba;

Kângala: rodear, fazer um passeio, contornar, vagabundar;

Kângila: correr cá e lá.

Kûndi (*Amigo*, parente) deriva de:

Kûnda: ir, voltar a casa, habitar, ficar, fazer viagem para um sítio determinado;

Kûnda: tronco, sede, banco, escabelo para se sentar;

Kûnda: altura, colina, planalto, terra elevada;

Kûndana: zénite (sol), ser localizado acima.

Ngîdi (Aquele que faz entender as pessoas, parente)⁴⁵⁵ deriva de:

Yîdidika: acumular, aumentar em alteza, erigir algo muito alto;

Ki-Yîdika: aquele que é altamente colocado.

Logo, Ma-Yûngi, Ma-Zûngi ou, simplesmente, Yûngi (Zûngi) começou a designar o responsável de toda a sociedade – Território -, o título, ou o «nome respeitado», tal como escreve Laman. Ki-Kûnda voltou a significar homenagem, respeito e até dignidade. Kûnda significa, especialmente em Mbânza-Kôngo, *fazer honra, homenagear, cumprimentar com respeito batendo as palmas paulatinamente e inclinando-se ligeiramente; dar culto a alguém ou pedir graça*. Logo, o parente-amigo ganhou novos sentidos.

⁴⁵⁴ Mais à frente dizemos que na colina abandonada morava uma só pessoa ou duas, isto é, o Rei e o seu Consagrador. Este termo confirma isso.

⁴⁵⁵ Ngiri significa parente em Kimbundu. Ver Maia, *Dicionário complementar Português Kimbundu-Kikôngo*.

JUSTICEIRO

Nas suas primeiras instâncias, as populações necessitavam de um Juiz entre elas. A mãe com nove seios foi a primeira a distribuir, de forma igual, a produção do povo. A vantagem que a levou a ser aceite, foi porque era a única amiga-parente de todos. Esta semântica está também presente nos vocabulários que sublinhamos precedentemente. Prossigamos:

Zûnga Kya Nsi deriva de:

Yûngima (zûngima, zûngimisa): querelar, suscitar uma querela, discutir, lutar;

Yûngila (zûngila): barulho, tumulto, abandono;

Zûngula: cortar, dividir, terminar, pôr fim a;

Zûngalala: ser sábio, inteligente (para lidar com os seus);

Zûnga: tornar longo um processo fazendo rir o auditório.

Ngândi deriva de:

Vânduka (hânduka): ser sábio, astuto, maligno, subtil, hábil, ter capacidade de fazer entender duas pessoas diferentes;

Vânduk (hânduka): obrigar, forçar a, incitar alguém a aceitar ou a fazer algo;

Hânduka: acabar, chegar ao fim, ao seu limite, alcançar o término.

Kângu deriva de:

Kângisina: pedir desculpas depois de uma luta ou discussão;

Kângala: proteger, evitar um ataque, prevenir o desastre (rodeando);

Bi-kângi: salvador, protector, defensor, pequeno batuque a tom alto.

Kûndi deriva de:

Kûnda: cortar um ramo de palmeira;

Kûnduka: estar acabado, tomar fim, cessar;

Kûnda: ter dificuldades, resolver as dificuldades.

Ngîdi deriva de:

Yîdika (yilama): pôr em ordem, arrumar, ajustar, perdoar;

Yîdima: produzir grandes barulhos, som tumultuoso do mar;

Yîla (yîda): ter dificuldades, confrontar dificuldades.

Pois são esses alguns dos sentidos que se relacionam a respeito deste Ne Nkâyi ou «Nkâni» de Jan Vansina, sentidos que ficaram até hoje gravados nas palavras que designam o território ou a pessoa que o dirige. A ideia do *mercado* onde encontramos *barulhos* e onde, de acordo com os usos e costumes antigos do Kongo, era local de Justiça. Eis a razão pela qual, até na época portuguesa, os territórios - *mercados* - eram sempre locais de justiça. O Mpumbu, por exemplo, era o mercado. Lá vendia-se também os escravos, para além de ser o local de reeducação dos criminosos. De qualquer forma, todos estes termos aqui analisados atestam largamente que esta «Mãe, com nove seios, conhece as leis» escreve Jan Vansina (falando do *Nkâni*). Falando dos emblemas do Rei⁴⁵⁶, assinala-se o batuque (*bikângi*), significava a reunificação do povo, ou seja, *o Rei tocava para reunir o povo*⁴⁵⁷, fazendo parte da justiça ou de um outro assunto de interesse público. «Cortar», «dar fim», «tornar longo o processo fazendo rir o auditório», etc., confirmam que realmente lhe foi concedida a função da JUSTIÇA. Aqui a faca (*mbêlé*) é o emblema.

UNIFICADOR

Zûnga kya Nsi deriva de:

Zûngubuka: nos Vili, o termo quer dizer «ronda»;

Bi-zûngubuku: círculo;

Zûngubuku: fazer círculo, dar a forma de círculo;

Yûnguka (zûnguka): aumentar acumulando, recolher, fazer recolha.

Ngândi deriva de:

Hânda (vânda): transar o cabelo, fazer cesto, interligar;

Vandalala: estar repleto, ter o suficiente, estar saturado, ultrapassar, ser o primeiro, o mestre;

Vandama: ter um e outro, relações excelentes, respeitar-se mutuamente.

Kângu deriva de:

Kângu: fazer aliança; unir-se;

Kângama: ser apressado a juntar-se;

Bi-Kângi: massa, conjunto das frutas, vaso de flores, conjunto de frutas de palmeira, batuque;

⁴⁵⁶ Se bem que ainda não era Rei, permite-nos utilizar o termo.

⁴⁵⁷ Assim informa a Tradição.

Kângu: tratado, acordo, contrato, aliança, união, convenção.

Kûndi deriva de:

Kûndama: estar junto com, ver-se ou sentir-se ligado com, honrar-se um e outro;

Kûndalala: ter laços íntimos; ser nobre;

Makûndu: nó, laço de uma parte de árvore, glândula, nó, incubação nas vísceras.

Ngîdi deriva de:

Yilana: permanecer em boas relações recíprocas;

Yîla: atar, ter relações com, estar laçado com alguém, cozer, misturar diferentes ingredientes;

Yilamuna tiya: pôr comida no fogo; misturar (yîdisa: cozer, juntar);

Yididika: acumular, pôr junto a fim de aumentar.

«Unir o povo» foi o primeiro objectivo deste AMIGO/PARENTE, logo as suas funções deram origem a outros sentidos da sua designação e do espaço que dirige. Possuía como emblema de unificador do povo, o batuque chamado, em princípio, *bikangi*, palavra que significa, ao mesmo tempo, *conjunto*.

Não bastou ter emblemas para «unir o povo», mas também a competência e a participação activa de mais algumas pessoas. A existência de emblemas faz pensar primeiro em «carácter sagrado» deste objecto, na linguagem de Levi-Strauss⁴⁵⁸. Por isso, e por um lado, a existência de algumas personalidades, fazendo com que os regulamentos sejam observados pelo povo a fim de evitar o desequilíbrio. Por outro lado, ser «justiceiro» implica a existência de uma série de Leis. Ora, a justiça realiza-se de uma forma que implica a participação dos Praticantes (advogados, Juiz, etc.), Conhecedores ou Conservadores das Leis⁴⁵⁹. Em breve, ser

⁴⁵⁸ Levi-Strauss C., *Totemisme Aujourd'hui*, P.U.F., Paris, p.33.

⁴⁵⁹ O Padre Laurent de Lucques observou o seguinte: «Quando entre eles surge alguma dificuldade sobre um assunto de interesse e querem processar o adversário, fazem da seguinte maneira: «*abre o processo, ele vai ter com um dos principais, ora Mani, ora Capitão e faz-lhe conhecer a causa e os argumentos a fim de apoiar. Mas oferece-lhe um presente. Logo vai achar o seu adversário e diz-lhe: tal dia, vou esperar-te no sítio habitual para o «mocano» (litígio) em relação a tal campo ou objecto em litígio e escolhi um tal (advogado) para este efeito. O adversário (inculpado) irá também ter com o mes-*

«justiceiro do povo» e «unificador do povo» é somente possível mediante a existência de um Conselho onde cada linhagem (dentro do povo) tem o seu representante legítimo. Este Conselho tomava conta das Leis, da Constituição, porquanto eram as pessoas indicadas para «assegurar» o cesto dos Ancestrais, isto é, *Lukobi lwa Bakûlu*⁴⁶⁰, o emblema essencial que faz o povo acreditar que está unido.

Acima de tudo, um vocabulário bem específico entre vários a clara a maneira como teria sido organizado este Ne Nkâyi. Amigo e parente de todos, isto é, MPANGI, entre outros. A própria palavra esclarece que tal «estatuto especial» deste AMIGO/PARENTE de todos foi possível através dos regulamentos e das leis: «MPÂNGU ZA BAKÛLU», ou seja, Realizações, Regulamentos, Leis, Regras e Constituição. Ora, sem a existência dos conservadores ou do Colégio dos Conservadores (presente também na semântica sobre *Mpângi*, *Mpângu*, *Bivângu*, *Bivângi*⁴⁶¹) não existe nenhuma lógica de que Ne Nkângi seja amigo/parente de todos.

Logo, teria sido eleito o Responsável de *Mpângu za Bakûlu*, diferente de Ne Nkâyi. Em princípio, foi chamado *Masâmba*⁴⁶² a pessoa que estabelece os caminhos a seguir, os regulamentos e as Leis; ou Ne Mpûngi, o guardião dos Dentes de Elefantes (Mani Kabûnga).

mo advogado, expõe-lhe as suas provas e oferece-lhe um presente. No dia determinado, todos os seus parentes e amigos, cujo número sobe às vezes para cem para cada uma das partes. Eles comparecem junamente com testemunhas, separados uns dos outros e o Juiz encontra-se no meio. Começam a exibição das suas provas e depois fazem-no confirmar junto das suas testemunhas. O Juiz, tendo ouvido os falantes das duas partes, pronuncia a sentença (...). In Cuvelier, *Relations sur le Congo du Père Laurent De Lucques* (1700-1717), I.R.C.B., Bruxelles, pp.81-82.

⁴⁶⁰ Já vimos isso no Livro I. Dentro deste cesto, encontramos os ingredientes minerais, humanos, vegetais, etc. que identifica o país unido. Quando uma porção do povo queria emigrar para outras regiões, era sempre costume dividir o *lukobi lwa Bakûlu*, que eram símbolo da presença dos Ancestrais, porquanto os Kongo não concebiam viver longe destes. Assim, neste aspecto, simbolizavam a união do povo. E este respeitava, de forma considerável, este *Lukobi lwa Bakûlu*. Antigamente, até na véspera da colonização, o *loko-bi lwa Bakûlu* era sempre acompanhado por outros objectos chamados *Mpângu za Bakûlu*, ou este *lukobi lwa Bakûlu* era, simplesmente, sinónimo de *Mpângu za Bakûlu*.

⁴⁶¹ Observamos que Vansina também tem sustentado que o reino dos A-Lûnda terá iniciado a fraternidade e a amizade. Termo que, em Nyaneka e N’Kumbi, se traduz por *ou-pangi*, cuja forma kikongo é *mpângi*. Deriva, no entanto, do verbo *pangiya* que significa fabricar, criar; construir, formar algo, família (casa).

⁴⁶² Eis as raízes de MASÂMBA:

sâmba: trilhar, traçar o caminho, abrir pistas, caminho na selva;

sâmba: falar, explicar, defender a sua causa num julgamento, no tribunal;

sâmba: julgar, questionar, fazer inquérito, etc.

John Thornton apoia-nos quando faz notar que a cidade real «se encontrava rodeada por uma vedação, uma grande praça central, onde era aplicada a justiça, onde eram recebidos os visitantes e onde as coroações eram proclamadas e realizadas, assim como o palácio real⁴⁶³ [...]. O significado económico e político tinha o seu paralelo também numa centralização no sentido religioso. As tradições do século dezassete assinalavam que, *mesmo antes da fundação do reino*⁴⁶⁴, o lugar de Mbânza-Kôngo era a residência de uma personagem religiosa, conhecido como Mani Kabunga, uma espécie de “Sumo Pontífice” ao qual as pessoas recorriam “nas suas necessidades e água para sua recolha”(“...»)»⁴⁶⁵.

Como explica devidamente Marc Augé, os homens acreditam naturalmente nos poderes da vida e da morte. Essas crenças fazem com que toda sociedade, mesmo se for parricida, não se destrua a si própria. Esta é a necessidade de um representante religioso ao lado de um outro secular⁴⁶⁶.

O historiador americano John Thornton entendeu muito bem que, na cidade real, para além de Mani Kôngo, existia uma outra autoridade, uma espécie de “Sumo Pontífice” ao qual as pessoas recorriam para as suas necessidades. Trata-se de Mani Kabûnga⁴⁶⁷, ou melhor, Nsâku Ne Vûnda, Masâmba⁴⁶⁸, Autoridade do Conselho dos Conservadores das

⁴⁶³ Brasio Padre António, *Monumenta Missionária Africana*; V,I, *África Ocidental*, Agência Geral do Ultramar, 1952, Lisboa, pp.113-114 e 130. Cap. 60, Ver também Cap. 62: a recepção dos Portugueses em 1491 quando vieram evangelizar o Kôngo pela primeira vez.

⁴⁶⁴ Sublinhado por nós.

⁴⁶⁵ In *Fontes & estudos. Revista do Arquivo Histórica Nacional*, nº4/5, Luanda1998-1999, p.137.

⁴⁶⁶ Auge M., *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression*, Flammarion [Science], Paris, 1977.

⁴⁶⁷ O substantivo *Kabûnga* tem a mesma raiz que *Mpûngi*, ao derivar de *vûnga*, *hûnga*, *pûnga*. Assinalamos que o emblema consiste em *dentes do elefante* (Mpûngi). Ora, Mani *Kabunga* ou Mwêne *Mpûngi* é o seu detentor.

⁴⁶⁸ Lembramos as raízes da palavra *Nsâku*:

- 1) Saka: agitar, sacudir ou peneirar o feijão num cesto a fim de limpar; bater as ervas com uma bengala a fim de fazer fugir os ratos a entrar na ratoeira, procurar, olhar aqui e acolá, vigiar, aumentar, crescer, tornar-se cada vez mais rica, pesada;
 - 2) Sakidila: testemunhar a sua veneração, o seu profundo respeito, saudar alguém batendo as palmas de mãos (três vezes);
 - 3) Saka: ser ou tornar-se sadio; ir melhor, alegre, cheio de vida, de saúde, diminuir, baixar, decrescer (submeter), ir em guerra;
 - 4) Sakana: brincar, minimizar, fazer comédia.
- Nsâmb'a Kôngo significa a pessoa que trilha ou traça o caminho, o Constitucionalista

Leis. Mas falando dos Kimbundu, Virgílio Coelho seria uma referência quase perfeita neste ponto quando sustenta que na cidade real existia dois Representantes do povo: o Poder Religioso situado em *Kakûlu* e o Poder Secular em *Kabassa*. No reino do Kongo existia, de acordo com os relatos dos comerciantes, religiosos e dos crônicos dos séculos XVI, XVII e princípios do XVIII, o rei e o seu Consagrador na cidade real⁴⁶⁹. O primeiro com sede em *Ngânda ou Mbânza-Kongo* e o segundo em *Mbâzi'a Nkânu*. A par destas testemunhas, temos justificado isto juntamente com os termos que tratamos anteriormente: *Ngândi, Kângu, Kûndu, Ngîdi, Ne Nkâyi, Ma Zûmbu, Na Zûnga*, etc.

Elem. Sincrónicos ³ Elem. Diacrónicos	Justiceiro	Unificador	Emblemas
NGÂNDI		Ne Nkâyi	Duas sinetas
KÂNGU		Ma Zûmbu	Batuque, armas
KÛNDI	Ne Nkâyi		Faca
NGIDI	Ne Nkâyi/Ne Zûnga	Ma Zûmbu/ Ne Zûnga	Lukobi lwa Bakûlu
MPÂNGI	Ne Nkâyi/Ne Zûnga	Ma Zûmbu/ Ne Zûnga	Lukobi lwa Bakûlu/ Dentes de Elefantes

do Kongo. *Luwûsu lwa Ntinu* deriva de *Lu*, prefixo que indica uma acção, e de *wûsu*, que vem de *wûsuka* e que corresponde a zangar-se, irritar-se, desgostar, despeitar e aborrecer-se. A expressão é variante de *amu*, enfado, ou melhor, *zanga* ou despeito ao Rei. Esta é uma outra forma de energia, força do rei, quando falamos relativamente à Autoridade de *Nsôyo* (um *Nsâku*) que era considerado como a força, a energia do rei. Na verdade, *Nsâku*, *Vita* ou *Masamba* era o Primeiro Juiz que «investia no novo monarca e presidia o seu coração.», como relata a testemunha ocular, Raimundo Dicomano, um missionário católico. Ver Jadin L. in *Bulletin des Séances*, III, Bruxelles, 1957, p. 318. Não é o único. Para outras autoridades de escala administrativa inferior, podemos citar também *Lorenzo da Lucca* (*Laurent de Lucques*) e *Lucca da Caltanisseta*, etc.

⁴⁶⁹ Na evangelização do reino do Kongo, o primeiro baptizado foi a autoridade de *Nsôyo* que era, assim como tudo indica, o Consagrador do monarca na altura. Nesse caso, poderemos dizer que esse Consagrador não habitava em *Mbânza-Kongo* antes da vinda dos Portugueses. Mas o que mais nos surpreende é a filologia, ou seja, se devemos estudar a História, baseando-nos na língua e tradição, desse reino antes da sua descoberta pelos Portugueses e veremos que o rei e o seu consagrador viviam em *Mbânza-Kongo*. Resta talvez esclarecer se realmente *Ndo Manuele*, o Chefe de *Nsôyo* terá sido o verdadeiro Consagrador de *Nzîng'a Nkûwu*. A historiografia, nesse aspecto, ainda é carente e durante algumas das nossas expedições, notámos simplesmente que existem mais elementos que provam que o termo de «Consagrador» se diz simplesmente tendo em conta a função socio-política das suas Autoridades (*Mani-Kongo* e *Mani Nsôyo*). Aliás, é o mesmo caso com *Mbâta*, que significa também cidade do tio-consagrador, tendo uma semântica semelhante ao de *Nsôyo*.

Em resumo, este quadro ajuda-nos a especificar os títulos que este Parente/Amigo teria recebido (Ne Nkâyi, Ne Zûmbu, Ne Zûnga)^{47º}, assim como os emblemas que determinavam, ou melhor, que simbolizavam a sua função perante o povo. Logo, vemos que tudo parece ter iniciado com Kûndi ou justiceiro entre o povo, pela simples razão que tem por único emblema a FACA e somente a semântica de Ne Nkâyi corresponde aos sentidos de Parente/Amigo, isto é, Kûndi. Depois, passaria a ser designado por Ne Zûnga, Ngândi e, nesta altura, teria existido já um povo mais ou menos numeroso, ocupando um espaço relativamente vasto. E, para reunir o povo, Ne Nzûnga/Ngândi usava as suas duplas sinetas (ngônge, ou seja, justiça e unidade). Precisamente, vão surgir outros títulos, o Kângu e, simultaneamente, o Ngîdi. Assim, para conservar a unidade, foi necessário um defensor, o Kângu. Deste modo, o território torna-se mais espaçoso, com potências económicas e sociais de um *Zûmbu*. Será ,simultaneamente ou mais tarde, chamado de Ngîdi exercendo, ao mesmo tempo, a função de Justiceiro e de Unificador num território mais vasto ainda de nove comunas.

^{47º} Tal como indica o quadro que traçámos, as semânticas desses termos corroboram para explicar como terá sido a evolução do reino do Kôngo. Martins Vaz, por exemplo, dá-nos, qualitativa e quantitativamente, exemplos que poderão servir de suporte para sustentar a nossa hipótese. Cf. Vaz J.M., *Filosofia tradicional dos Cabindas através dos seus cestos de panelas. Provérbios, adivinhas, fábulas I*, Agência Geral do Ultramar, Lisboa. História gravada nos cestos nas panelas (cultura material), presente nos *proverbios, adivinhas, fábulas*, isto é, na língua. Remarcamos que quando uma palavra tem uma semântica estrita quer dizer que pode ser antiga se o seu uso se for *degradando*, e especificamente quando existem outros sentidos muito bem conhecidos dos Adultos e da geração da terceira idade. Quando a semântica é vasta, a possibilidade da antiguidade da palavra existe no facto de os seus sentidos estarem ligados com velhos rituais, algo muito comum, etc. Também é importante sublinharmos o facto de uma palavra com sentidos diferentes e principalmente contrários, especialmente ligados à divindade, aos espíritos, aos ancestrais, etc. E por último, convém falarmos da semântica que parece antiga porque é utilizada com diferentes sentidos/variantes ou sentidos/variantes codificados nos ritos, sociedades secretas e seitas de caçadores ou agricultores, pescadores. Comentaremos que neste último, os rios acompanharam as migrações; a caça é considerada pelos historiadores como uma actividade de antiguidade na África; e a agricultura como sendo uma sequência da caça e da sedentarização do povo. Quanto à pesca, visto que os rios eram utilizados como caminhos mais rápidos para emigrar, parece acompanhar os emigrantes habitando nas terras onde tem rios. O que insinua que, baseando nessas actividades (assim como no vocabulário utilizado), reunimos uma possibilidade de retrazar alguns aspectos ligados às origens. Até numa época relativamente recente, os colonizadores remarcaram, de certo modo, que África contém muito espaço não habitado. No caso específico de Angola, notamos que nenhum grupo etnolinguístico gostava de viver no deserto ou num espaço sem água. Até as populações de Kalahari preferem viver onde há oasis. Mas tudo isso deve ser tido em conta. Vide também, para a evolução de toda a língua, Fodor I., *The rate of linguistic change*, Londres, la Haye, Paris, Mouton & Cie, 1965, p.85.

I.3. As Etapas subsequentes⁴⁷¹

No primeiro estágio, as nove comunas passariam a vinte e sete. Isto de acordo com os Kongo que querem ver interpretada a sua evolução, evolução essa que é semelhante com o número três. Portanto, se nove comunas formam um só território, três territórios serão vinte e sete comunas, realizando-se paulatina e/ou progressivamente. Ou seja, de nove para dez ou doze, de dez ou doze para onze ou quinze e assim adiante. Mas vamos aqui intervir as palavras que acompanharam estas etapas. Não pretendemos citar todas elas. Na verdade, pensamos reunir aqui «dados» que, antes de mais, são susceptíveis a um acervo científico. E mesmo que a tese em si esteja errada, acreditamos que estes «dados» sejam bastante úteis para os especialistas.

Primeira Fase

Em princípio, uma só pessoa - com o seu Conselho - tratava das preocupações do povo. É evidente que não havia ainda uma «sociedade» muito vasta, o que não impedia a competência desta «Pessoa Amiga» junto com o seu «Conselho». Todas essas hipóteses são unicamente verificáveis num Território-Mpumbu-Zumbu. Portanto, dois Territórios-Mpumbu-Zumbu fazem-nos pensar em dois «REIS». Assim, de acordo com a

⁴⁷¹ É evidente que outros autores têm diferentes opiniões a respeito desta evolução. De qualquer forma, estamos aqui a tentar interpretar a linguagem que se esconde por detrás da Tradição oral. Theophile Obenga tentou fazer a mesma coisa, apoiando-se na linguística, mas num projecto diferente do nosso: *emigração bantu*. Vansina superou uma realidade: interpretar, pela primeira vez, a *gênese do Kongo*, baseando-se nos elementos da língua. Ter conferido Jean Cuvelier como não, as suas hipóteses corroboram em parte com a Tradição do Kongo que este publicou no *Kukiele*, «Traditions Congolaises». Reconhecemos que certas realidades exclusivamente do Kongo escapam à sua *textura literária*. Apesar disso, é bom reconhecer também que Jan Vansina é, sem sombra de dúvida, um dos primeiros, se não o primeiro, a tentar explicar cientificamente, baseando-se na linguística, a evolução cronogramática da sociedade do Kongo. A opinião de Gonçalves (*Le lignage contre l'Etat*) é um progresso sobre aquilo que Vansina tinha feito. O autor é, essencialmente, descritivo, reunindo vários dados de natureza diferente. O que trouxemos aqui é, simplesmente, *releitura crítica e objectiva* sobre os dois autores citados, sobretudo porque temo-nos apoiado bastante nos dados linguísticos e da Tradição oral. Foi-nos não somente necessário dizer que MBÂNZÁ foi capital, mas sobretudo explicar o *porquê* deste nome serviu para designar este lugar e quais seriam as vicissitudes para chegar até esse ponto. Mas, tais análises fazem entender que o actual Mbânza-Kongo não seria a primeira capital na qual todos pensam originar, pela simples razão que é realmente a última. Os dados em si ensinam qual a história que é a base deste nome. Assim fizemos adiante.

organização do Kôngo⁴⁷², três Territórios-Mpumbu-Zûmbu compõem um só país, isto é, «nsi»⁴⁷³. Deste modo, teríamos TRÊS REIS.

É justamente neste nível que parece começar a existir diferentes «REIS» num só povo por razões de espaço. Logo no princípio, os «REIS» subsequentes pagavam tributo ao principal⁴⁷⁴. Isto quer dizer que as regiões posteriormente ocupadas tinham representantes e chefes e estes últimos pagavam o tributo ao representante da sede-Mãe. A terminologia teria nascido a fim de especificar estas relações entre os «REIS POSTERIORES» e o «REI ANTERIOR». A causa era o alargamento do território, do espaço.

Esta terminologia parece ter nascido juntamente com os emblemas que mostravam a dependência dos «REIS POSTERIORES» ao «REI ANTERIOR». E isso era «nkûtu», ou seja, um saco em fibras de abacaxi. A tradição é: «*Na Mbâmba ye khoto. Na Mbâta ye khoto. Khoto u kueno ka luniemina. Gatungilulula go*»⁴⁷⁵.

Encontramos esta tradição em todas as partes do velho Kôngo, com as pequenas mudanças de nome das Autoridades e variação de formas: 1) as pequenas mudanças são Ne Nsûndi para Ne Mpângu, etc. 2) a variação de formas são *(Ma) Nsôyo nkûtu, (Ma) Zômbo, nkût'andi mpe. Awônso avana*

⁴⁷² Batsikama R., *Voici les Jagas ou l'Histoire d'un peuple parricide bien malgré lui*, ONRD, Kinsasa, 1960, pp.186-198.

⁴⁷³ Van Wing escreve que «Havia no Kôngo uma mulher, que foi mãe de origem, *ngûdi'a kisina*. Deu à luz – *bûta* – a muitas filhas; três a seguir ao tempo e três ou mais descendentes directos fizeram uma linhagem... três linhagens». In *Etudes Bakongo. 2. Sociologie et Magie*, Goemaere, Bruxelles, 1921, p.86. Na pág. 94, o autor continua a explicar que a terra que ocupam os Kôngo é um bem comum, pertence a todos, quer vivos quer mortos (ancestrais). Mas pertence, sobretudo, aos ancestrais. Eis a razão pela qual, as Leis que os Ancestrais estabeleceram (Mpânzu za Bakûlu ou Lukobi lwa Bakûlu que representa a sua presença) são muito bem respeitadas, porquanto todos têm reverência perante os mortos, os ancestrais. É a crença segundo a qual, se os ancestrais não forem respeitados, castigam os vivos.

⁴⁷⁴ Isto está confirmado pelas próprias palavras ligadas a estas «sedes» de três diferentes concomitantes dos repertórios orais, assim como da cultura material. Para além daquilo que temos escrito precedentemente, o resto das escritas vão paulatina e progressivamente cimentar esta afirmação.

⁴⁷⁵ Citado por Jean Van Wing, *Etudes Bakongo 2. Sociologie, Magie et Religion*, Goemaere, Bruxelles, p.37. O autor traduz desta forma: O senhor de Mbâmba tem o seu saco. O senhor de Mbata também tem o seu saco. O saco do vizinho não se pode desfazer. Ambos (Ne Mbâmba e Ne Mbâta) vão refazê-lo». Este repertório, como podemos ver, conota para já o sentido de dois «reis» reconstruirmos a economia do «rei» principal.

*zumbu ku nzo'a Nzâmbi, kuna Kôngo-dya-Ngûnga*⁴⁷⁶; *Nkutu'a Bwênde keng'e nkayi, Mwê Ngôyi tinise Mboli. Ma Ngîdi Ne Nsûndi, vonde kumi, fute mosi*⁴⁷⁷; etc. De facto, o que significa realmente esta Tradição? Em princípio, temos duas Autoridades que se respeitam mutuamente um ao outro. E, assim, já voltamos aos sentidos de Ngîdi (*estar em boas relações recíprocas*) e Ngândi (*ter relações excelentes um com o outro*), assim como outros nomes que já vimos atrás.

Portanto, os dois não se desfazem um ao outro e os seus respectivos «nkûtu», juntos «refazem» o outro, tal é o sentido desta tradição. Porém, a narração faz pensar num terceiro «nkûtu» que é formado pelos dois primeiros. Usa-se o verbo «refazer», «reconstruir» ou ainda «reformar» porque já existia um antes dos dois outros subsequentes, isto na concepção dos emigradores. Começamos por informar que a palavra NKÛTU não só significa «saco em fibras», mas, antes de tudo, «colina, montanha, topo de uma montanha onde se erige uma aldeia», escreve Laman.⁴⁷⁸ Assim, a palavra deriva de:

- kûta*: cruzar os braços, juntar as mãos, ligar, atar ou pôr junto;
- kûta*: pôr de lado, guardar, economizar, respeitar, proteger, salvaguardar, salvar, conservar;
- kûta*: juntar, reunir-se em massa (povo);
- kûtama*: ser, pôr-se junto, reunido, estar presente, assistir a, estar de acordo;
- kûtana*: juntar uns próximos dos outros.

⁴⁷⁶ O Chefe de Nsôyo possui a sua economia, o Chefe de Zômbô também. Portanto, ambos encaminham para Kôngo-dya-Ngûnga para a oferta na casa de Deus. É de lembrar aqui uma alteração nos assuntos da Igreja. Assinalamos, no entanto, que a palavra *zumbu* significa, também, uma coroa feita de ramos de palmeira, para além do verbo *zumba* significar *oferecer, dar presente*, etc. Não é tão fácil encontrar esta versão nos cristãos de Kwîmba, até de Zômbô, onde a Igreja protestante (BMS) é popular. Todavia, pode também observar algumas inclusões relativas às realidades sociais e religiosas entre outras populações dessa zona.

⁴⁷⁷ Uma tradução corrente, e também fomos prisioneiro dela, é: «Encontra-se a perdiz na colina (floresta elevada) de Bwênde, razão pela qual o chefe de Ngôyi faz fugir para longe a sua ave (ave da realeza). Mesmo assim, o poderoso Ne Ngîdi, autoridade de Nsûndi consegue matar dez (perdiz e Mbôli) e paga apenas uma ave para «tributo». De igual modo, remarcamos aqui uma metamorfose semântica. Mesmo assim, a análise das palavras, assim como da frase, testemunha a versão provavelmente mais antiga que reproduz o Padre Jean Van Wing.

⁴⁷⁸ Ver o Dicionário de Laman, p.736.

O sentido da «montanha» dentro da palavra NKÛTU faz retornar aos termos tratados anteriormente, quando o Kôngo terá deixado de ser uma única Mãe-com-nove-seios. Por outras palavras, já não existia apenas um território, pois aumentou-se mais ainda. Muitas vezes, esta palavra é acompanhada por «mfûmu» para designar o seu proprietário⁴⁷⁹, o que significa que a montanha teria estado ligada a uma autoridade. Os Kôngo dizem, assim escreve De Munck: «*Kutu kana kuoliote, kalende yoka mfûmu'andi ntu ko*»⁴⁸⁰. O Rv. Gabriel Vinte e Cinco, escreve no seu esquisso sobre «*Os Kibala. Sua origem e tradição*» que «depois de longa caminhada, atinge uma área, (...) e aí fixa-se numa *montanha*»⁴⁸¹. Sublinhamos **montanha**. No entanto, e insistindo sobre estes *kutu*, os dois «NKÛTU» dizem RECONSTRUIR, REFAZER e REFORMAR um terceiro Nkûtu, isto é, tal como indica o substantivo *tûnga*, «pagar tributo». Eis todo o sentido desta Tradição. Prova disso é a utilização do verbo TÛNGA (*igatûngulula*) na maioria das versões conhecidas. Normalmente, para além de significar CONSTRUIR e MAQUINAR, *tûnga* também quer dizer HABITAR e EDIFICAR. Este último sentido conota com o de *bitûnga* que, em Mayômbé, por exemplo, designa BOSSA ou, em outros idiomas como Vili e Kilâdi, significa «terra elevada de uma tomba, colina ou para fazer pequena cultura». Logo, voltamos à cidade ou à colina do chefe. Deste modo, já não existe apenas uma só colina do chefe, mas três. Os dois últimos sem se desfazerem um do outro, e conservando o respeito mútuo, constroem TUNGA, ou melhor, reconstroem o terceiro. Por outras palavras, PAGAM TRIBUTO AO REI PRIMORDIAL. E tudo parece resumir-se na palavra três.

A Tradição especifica que «*Mu mazînga batûka MBONDO LUKENI, NZA LUKENI NKWANDANDA LUKENI, makukwa matatu malamb'e Akôngo*»⁴⁸², ou seja, De Mazînga vêm Mbôndo Lukeni, Nza Lukeni e Nkwândanda Lukeni, os três pilares onde se cozinha os Kôngo.

⁴⁷⁹ Dono do Nkûtu.

⁴⁸⁰ Tradições recolhidas por De Munck e que está na Biblioteca da Universidade Católica de Louvain na Bélgica. Fomos ajudados pelo Historiador John Thornton que teve a amabilidade de nos enviar uma cópia das suas anotações sobre estas recolhas, que, na sua opinião, não tem ninguém para a sua leitura por ausência de faladores da língua Kikôngo.

⁴⁸¹ Vinte e Cinco G. Ver., *Os Kibalas. Sua origem e Tradição*, Núcleo Centro de Publicações Cristãs, Queluz, 1992, p.13.

⁴⁸² Cuvelier J. *Nkutama mvila za makanda*, p.54.

De acordo com um dos Historiadores que tenta melhor estudar o Kôngo do século XVII, John Thornton⁴⁸³, Bernardo Da Gallo tem reconhecido que as guerras no Kôngo do século XVII resultaram das disputas entre os três *grupos* da família real, nomeadamente kinlâza, Kimpânzu e Kinkânga Mvika. O autor *acredita* e tenta explicar que este facto teria ficado gravado na História neste sentido: «Kinlâza, kimpânzu e Kinkânga são as três pedras nas quais é cozido o Kôngo», isto é, «*makukwa matatu malâmb'e Kôngo*». O autor, como é óbvio, cita diferentes opiniões de Aberto Manuel Ferraz⁴⁸⁴, de Henriques Abranches⁴⁸⁵ e de Raphaël Batsikama⁴⁸⁶. Não duvidamos que haja outros impactos a este respeito.

Relativamente a esse assunto, vamos ver essencialmente o que nos é, cientificamente, explicável através de palavras, consoante o pensamento colectivo do Kôngo. Vamos, então, começar por analisar o número três, que se diz *tatu* em kikôngo e *kukwa*⁴⁸⁷ que eram três.

(Ma) Kukwa:

Kuka: fazer elevar uma terra, construir e elaborar uma terra elevada para semear por cima;

Kuûka: estar deliberado, libertado, deixado, recomprado;

Kukula: tomar, retirar, levar; reunir, pôr tudo junto e levar consigo; comprar muito ou tudo no mercado;

⁴⁸³ Cfr. *International Journal of African Historical Studies*, Vol. 34 #1, 2001, p.102. Mas para mais explicações, aconselhamos a sua obra intitulada *The kingdom of Kongo: Civil War and transition. 1641-1718*, Madson, 1983, obra que qualificamos de grande referência, especialmente pela história destas décadas. Pode-se também conferir o seu trabalho sobre Ndonga Beatrice (o autor fala de Kimpa Vita) and Antonians.

⁴⁸⁴ Numa conversa que tivemos com Ferraz, Presidente de um partido angolano com grandes fundamentos do Kôngo, ele baseou-se nas escritas de Raphaël Batsikama: Kôngo-dya-Mbângala, Kôngo-dya-Mulaza e Kôngo-dya-Mpânzu.

⁴⁸⁵ Este autor baseia-se em investigações de terreno. Alguns escritos dactilografados estão acessíveis na Biblioteca do Museu Nacional de Antropologia onde trabalhávamos, no Departamento da Investigação Científica. Analisando estes escritos, demos logo conta da equipa técnica muito funcional nas traduções e em certas sugestões muito interessantes. E o autor aceitou com muitos arranjos, ou digamos, com um enquadramento científico.

⁴⁸⁶ Trata-se de Raphaël. Temos beneficiado de diversas discussões com o autor. Na sua opinião, este número três era sagrado nos Kôngos, de tal forma que designava quer as províncias, quer as principais famílias, quer a divisão territorial. Não forneceu as devidas provas para nos convencer de forma científica, nem figura as convenientes explicações nas suas escritas publicadas até ao momento. Depois de muitos estudos, descobrimos que Raphaël se apoia nas escritas de Jean Van Wing, para além de ser algo herdado junto da cultura do Kôngo onde pertence.

⁴⁸⁷ Pedras que sustenta a panela.

Ki-kukuma: o que é grande, falando da montanha, mas também de pessoa;

Kuka: sufixo a, ser suficiente para, estar cheio, perfeito, completo, acabado, ser ou estar correcto, inteira.

Tatu:

Tatu: três;

Tatu: cara, prezado, estimado amigo, paz;

Na- tatu: ser ou estar ligado a;

Tatuka: que faz barulho a fim de ter a atenção de todos, muito brilhante, rressonar;

Tata: colar, fazer, aderir, suspender-se a, ligar-se a, secar, desaguar, estar junto;

Tata: significa especificamente, no Mayômbe, ser reduzido em carvão, ser queimado inteiramente;

Tatama: fazer queimar, incendiar (Tamisa: aderir);

Tatikila: começar, originar, inaugurar, fundar, principiar, nascer, amanhecer, iniciar.

Antes de mais, remarcamos que a palavra três – *tatu* - significa *amanhecer* ou *começar*. Justifica o facto de o Padre Jean Van Wing⁴⁸⁸ ter sido informado que o país *começou* com *três aldeias*, apesar das expressões que, muitas vezes, o desorientavam, expressões, como que o Kôngo teria sido iniciado com uma mulher que tinha *nove* seios, ou ainda a coroa do Kôngo chamada *vinte e sete* ou *doze* argolas. A respeito da palavra três, como podemos observar, entre *nove*, *doze* e *vinte e sete* como expressões ligadas à origem do reino do Kôngo, é o *perfeito divisor* ou o *denominado comum*. Eis a razão pela qual *tatama* e *tata* significam queimar, secar e desaguar, para além de começar e principiar. O que significa que o reino do Kôngo começou, de acordo com os elementos da língua, numa região de grande calor.⁴⁸⁹

⁴⁸⁸ Raphaël Batsíkama estudou profundamente este autor, traduzindo parcialmente, de acordo com a cosmogonia do kôngo no livro de Monsenhor Jean Cuvelier, *Nkútam'a mvila za makânda mu nsí'a Kôngo*. Não conseguiui acabar esta tradução muito explicativa e profunda por causa da vista enfraquecida e da velhice. Nem o nosso auxílio, durante praticamente dois anos, permitiu-lhe finalizar.

⁴⁸⁹ Assim dizíamos na primeira parte: «Existe uma origem primordial. Esta localiza-se no *Mayânda*, palavra que significa ORIGEM-SUL-CALOR ao mesmo tempo. Ora nos topónimos que existem na África austral, encontramos MBÂNGALA, palavra que, para além de certificar MUITO TEMPO-CALOR, localizar-se-ia no sul em relação à situação geográfica actual dos Kôngo. Esta é a origem comum dos Kôngo em geral. Eis porque os Kôngo,

Encontramos nesta primeira fase, de igual modo, o sentido de *Prezado amigo* ou *Amigo íntimo* (tatu). Deste modo, voltamos aos vocabulários *MPÂNGI*, *NKÚNDI*, *KÂNDA* e *NGÂNDI* que significam, especificamente, amigo, prezado amigo, amigo íntimo (parente) na linguagem de hoje, mas está semanticamente provado que significavam *Mestre da Casa Real*, *Justiceiro*⁴⁹⁰ ou *Unificador*⁴⁹¹. No momento em que *tatu* continua a indicar isso de uma forma implícita, o elemento *kukwa* vem explicitar que *kukula* tem por significado *mercado*, confirmando, assim como temos demonstrado atrás, que se trataria realmente do justiceiro, que corresponde a *tatuka*, isto é, fazer barulho a fim de atrair a atenção de todos como se faz no tribunal tradicional. *Kuka* ou *ki-kukuma* como montanha é uma imagem ou ilustração reflexiva da *Casa Real*. Portanto, quando são três montanhas (*makukwa matatu*), a ideia de perfeição, de algo completo e bem acabado está em evidência. Explicar o porquê cativou a nossa preocupação nas páginas anteriores. Estes sentidos ficaram gravados até no verbo *lamba*: 1) estender-se, durar muito tempo, crescer em comprimento ou elevar-se em altura; 2) cozer, cozinhar, ferver, tornar carvão, preparar os alimentos (comida) ou pôr no fogo; 3) fazer barulho sem pausa, querelar com, manter uma discussão com (*lambata*), passível, inclino à paz, tranquilidade.

Analisando os mitos da origem do mundo nos Kuba e baseando-se sobretudo nas escritas de Torday e Vansina, Luc de Heuch chegou a essa observação: «O sol aparece e a vida surge. A secagem é a condição necessária para esta criação. De facto, existe um paralelismo completo entre

antes de iniciar os *Kinzônzi* (palavras), quer no casamento, quer nos funerais, como no caso do nascimento, ou seja, ainda nas canções rituais ou nas invocações dos ancestrais, etc, repetiam a frase: **KUNA (KONGO-DYA) MBANGALA ATUKIDI AMBUTA**. Como observou Van Wing, assim como todos os missionários que tentaram explicar a sociedade do Kongo, este Mbângala ou Kongo-dya-Mbângala situa-se no Kalahari inferior.

⁴⁹⁰ «Mbele lulendo zênga Mpûmbulu, zenga Mfûmu mpe»: a Faca do chefe aleija qualquer um, mas aleija também o próprio chefe, diz o provérbio. Ou como dizia Raphaël Batsikama, «o representante dos Mortos (bisavós) teme o castigo dos Ancestrais mais do que qualquer outro na sociedade» (*Voici les Jagas*), eis a razão pela qual não somente é autorizado a vender a terra, mas é obrigado a observar as leis tais como estipulam os «Mpângu za Bakûlu» para conservação da mesma (Constituição que deixaram os Ancestrais). Ou seja, ele deve ser um fiel intérprete da Lei costumeiro (usos e costumes).

⁴⁹¹ John Thornton escreve que «Lopes' tradition, as the oldest one, provides us with important insights into the early kingdom, suggesting that it was formed by voluntary and compulsory agglomeration of neighbouring states around a central core». In «The origins and early history of the kingdom of Kongo, p.1350-1550», *The International Journal of African Historical Studies*, 34, n^o1, 2001, p.104.

o mito da criação do mundo e o ciclo cultural de Woot. Do mesmo modo que Deus criou nove animais fundamentais, Woot deu à luz nove filhos no mundo»⁴⁹². Kuba e Kôngo têm vários mitos ou lendas semelhantes. Pensa-se que a penetração dos Europeus no Kôngo antigo teve estrénuas influências e impactos efectivos (reais) até no país de Bushong, onde as narrações certificam as caravanas Kôngo-Kuba. De qualquer modo, citamos De Heuch apenas para completarmos a hipótese, segundo a qual o sol, calor e o sul estão em *grande* paralelismo com as origens do reino do Kôngo.

Segundas fases⁴⁹³

Podemos reparar que *makukwa* significa «lar», isto é, a «casa», ou melhor, o «país» (ninheiro de térmitas). Com o sentido de «montanha» ou «terra elevada» - *khuki*, *bikuku* - vemos aqui indicado o «país com o seu *Nkayi*». E é neste sentido que a expressão «makukwa matatu malambila Akôngo» teria imortalizado, na nossa opinião, as segundas etapas da reunificação do Kôngo.

O uso de «nkûtu», um dos emblemas do poder, indicava a *unidade* do povo falando de poder executivo. O verbo *kûta* significa «estar reunido falando do povo ou das abelhas». Diferentemente de «bataque», *nkûtu* indica a dependência de diferentes autoridades a uma só autoridade, especialmente no domínio da *economia*. Aliás, vimos nos «relatos» sobre os nove caçadores que encontraram «*kutu*, lanças (ou flechas) e facas». Estes elementos apontam a «força». Lanças traduzem-se por «*mata*», plural de *wûta*, razão pela qual, *Mata Ma-Kôngo* é relatado nos relatórios orais como o rei unificador e poderoso.

«*Mata Ma Kôngo, yayâla Kôngo, k'iyâla Mpângu Ko*»⁴⁹⁴, isto é,

⁴⁹² «Le soleil apparaît et la vie surgit. La sécheresse est la condition nécessaire de la création». «En effet, il existe un parallélisme complet entre le mythe de création et le cycle culturel de Woot. De même que Dieu créa neuf animaux fondamentaux, Woot mit neuf enfants au monde». Luc de Heuch, *Le roi ivre et l'origine de l'état*, Gallimard, Paris 1972, p.157.

⁴⁹³ Conforme indicam os termos analisados, existiram várias «mini-fases» nesta segunda fase.

⁴⁹⁴ Cuvelier J., *Nkutama mvila za makanda*, p.14.

apesar de «dirigir» o país do Kongo, não manda na Constituição⁴⁹⁵, que é reservada a Mani Kabûnga.

É verdade que a «força» obriga à submissão. Aqui metaforicamente as «*Armas de Kongo*». Num primeiro instante, a abundância económica teria criado vários «ricos» (Nkani de Jan Vansina), cuja concorrência para dominar e controlar o resto da população teria sido possibilitado pelas relações totémicas (sociológicas). Os relatos sobre «Nkûtu», assim como a trama semântica sobre MAKUKWA e TATU, explicam em melhores condições. Já explicámos isso nas primeiras fases que teriam continuado no princípio das segundas fases.

A primeira mini-fase das segundas fases caracteriza-se pela existência de Governadores inter-independentes nas mesmas populações espalhadas num «denso» território. Devido ao alargamento de espaço, o povo teria sido dirigido pela mesma família – aliás, assinalada também por Denise Paulme - cujo aparelho administrativo – comparando às realidades actuais – pode ser posto em paralelo com «diferentes poderes provinciais sem poder centralizado, mas ligado, no entanto, pelas relações sociológicas». Até nessa época, o substantivo NKÛTU explica melhor o ambiente político-administrativo.

Depois a concorrência económica – aliás, é naturalmente humana, como explica Georges Balandier na sua *anthropologie politique* – cria progressivamente os «motivos» de poder, desta vez centralizados. Se partimos do princípio que o Homem é egoísta por natureza, é óbvio que chegamos a uma eventual conclusão que a experiência da «inter-independência de diferentes NKÛTU/Colina/Economia terá favorecido a luta de interesses e de poder. Daí, surge a segunda mini-fase de FORÇA: «Mata ma Kongo».

Essa mini-fase de «Mata ma Kongo», se é que devemos traduzir literalmente como reza a tradição, enquadra-se na Era do Ferro⁴⁹⁶ que trouxe uma civilização de Força e, mais tarde ou simultaneamente, a *civilização*

⁴⁹⁵ Mpângu, tal como vimos, traduz-se por «Regulamentos» através dos quais os Kongo se reconheciam como amigos (Mpângi), isto é, Mpângu e Mpângi têm a mesma raiz apesar de sentidos diferentes.

⁴⁹⁶ Não é a periodicidade dessa Idade de Ferro que é tido em conta aqui. Referimos aqui às características sociais do Homem dessa época.

*de consenso*⁴⁹⁷. Eis porque, e assim reza a Tradição, «Mata ma Kôngo dirige o país, mas não manda acima da Constituição». O que quer dizer que a força das armas é altamente reconhecida, sem intimidar a essência das Regras como base de harmonia social. Isto implica que as armas no Kôngo teriam sido legalizadas na sua funcionalidade administrativa pelo colégio dos Constitucionalistas, ou seja, pelos Conservadores das Leis, tal como são geralmente tratados. Ora, partindo do princípio que os «Mata ma Kôngo» foram os membros da família de Besi-Kinzînga e que os Constitucionalistas formam os Besi-Kinsâku, de forma resumida, está explicado o duelo «Nsâku-Lukeni»⁴⁹⁸, isto é, a «luta mais temida e mais falada» na Civilização do Kôngo⁴⁹⁹. Trata-se de uma explicação logicamente antropomorfizada, cuja essência histórica está contida na semântica inerente às personagens referidas.

Logo a seguir, e como concluem as histórias de conquistas (ou melhor, de ocupação) e pacificação (com a Leis e ancestrais da terra ocupada), procede-se à fundação da capital. Eis a razão pela qual todos os cronistas ou antigos historiadores, nos seus relatos, acabam por concluir que Lukeni erigiu a sua capital em Mpêmba Kazi. Não mencionam a palavra «capital», mas dizem simplesmente que fundou Mpêmba ou Nzûndu tadi, ou seja, Mbânza (ou Mbazi) ou ainda Nkûmb'a Wungudi⁵⁰⁰. Vamos, atenciosamente, diagnosticar «Nzûndu Tadi» como substantivo ligado às origens (Lundu nyi Senga dos Còkwe, por exemplo) para providenciar mais elucidações ao leitor.

1.4. Nome do País das Origens: Nzûndu Tadi

Todas as populações, que François Lamal⁵⁰¹ estudou, no país de

⁴⁹⁷ Se a *conquista* marcou as civilizações europeias, o motivo da fundação dos impérios, reinos e repúblicas e as realidades africanas – e sobretudo angolanas – são totalmente outras. Apesar de não excluirmos as conquistas nas reunificações angolanas, é evidente que a reunificação dos reinos que se localizam no espaço angolano tinha «amizade», «irmandade» e *siblings* como motivo de fundação dos reinos.

⁴⁹⁸ Como podemos ver no último capítulo da primeira parte desse livro, Lukeni pertence à família dos Besi-Kinzînga, uma vez que era filha de Mazînga.

⁴⁹⁹ Podemos ver as explicações razoáveis no primeiro capítulo quando comentamos sobre as filiações entre Kôngo-Còkwe.

⁵⁰⁰ Aconselhamos a leitura das origens dos reis do Kôngo quando falamos de Mbânza e outros eventuais nomes que teria levado ao curso da sua história.

⁵⁰¹ Lamal Fr., *Bayaka et Basuku dans le District de Kwângu et Kwilu*. Ver a Bibliografia. Aconselhamos, também, a leitura de Cuvelier J., *Nkutama mvila za makanda* e De Munck J., *Kikûlu kya ns'i'eto'a Kôngo*. Os dois livros publicados em Tumba.

entre-Kwângu-Kwîlu, falam de Imbângala Nzûndu Tadi, Kôngo-dya-Mbângala Nzûndu Tadi ou, simplesmente, de Nzûndu Tadi como país de origem. Aqui vamos tentar explicar o que significaria este termo juntamente com Mbângala ou Kôngo-dya-Mbângala. Aliás, não seria por acaso que «etunda⁵⁰²», em Umbûndu, queria dizer «nome da cidade, vila ou aldeia de onde saiu um rei entronizado»⁵⁰³ escreve o Rev. Etaungo Daniel no seu dicionário Umbûndu-Português.

A expressão *Mbângala Nzûndu Tadi* traduz-se por Mbângala, como nome principal e Nzûndu Tadi, a localização precisa deste país. Portanto, o que significa NZÛNDU TADI? Em princípio, a palavra *Nzûndu* deriva de *zûnda* (yûnda, hûndula) que quer dizer levantar uma terra, acumular e levantar algo, estar elevado (yûnduma) ou estar saliente, amontoar. TADI designa pedra, mas traduz-se também por riqueza, tal como sustenta muitos autores⁵⁰⁴.

Passamos à descrição que António Cavazzi oferece sobre um certo «Nzûndu Tadi»: «*Nas duas léguas de Cabasso*⁵⁰⁵, *no meio das planícies de ARI*⁵⁰⁶, *situadas na margem direita do Cuanza, frente à província de Libollo, há um íngreme amontoado*⁵⁰⁷ *de pedras semelhantes a mais de 100 léguas.*»⁵⁰⁸

⁵⁰² Salientamos que o palatal «t» varia em «y», o que significaria que *etunda* era uma das formas de *eyunda*, ou seja, *ezunda* (zûndu). A linguística comparativa de Kikongo, Kimbûndu, Cókwe, Umbûndu e Nyaneka prova isso largamente. Vide as obras de Silva Maia A., *Português-kimbûndu-kikongo (línguas nativas do centro e norte de Angola)*, Cooperação Portuguesa, 1994, pp.658; e também pode verificar nas análises linguísticas de Théophile Obenga, na sua obra intitulada *Les Bantu, Présence africaine*, Paris, 1985, 376pp; 3) e finalmente pode comparar-se com as teorias presentes na edição de Billiz J., *Contacts de langues. Modèles, typologies, interventions*, 2003, pp. 318.

⁵⁰³ Etaungo D., *Ondisionaliu yumbundu – dicionário de umbûndu*, 1ª edição de 2002, p.187.

⁵⁰⁴ Laman, Bentley, Raphaël Batsíkama, Leon Bittremieux, etc.

⁵⁰⁵ De acordo com as análises cépticas que tem produzido Virgílio Coelho num artigo muito interessante sobre *Kabassa e Kakâlu*, «Kabàsà» seria o local onde encontraríamos o chefe secular da região. Ora, onde vive este chefe é chamado Mbânza no Kôngo. De outra maneira, o local que encontramos, Kabàsà ou Cabassa de Cavazzi, é a capital.

⁵⁰⁶ Sublinhado por nós. Mais tarde, será elucidado o que significa este termo juntamente com Nzûndu. Aqui, Cavazzi não menciona o termo Nzûndu. Talvez nunca foi informado acerca disso. Neste caso, tornar-se-á difícil apoiar a ideia segundo a qual ele fala de Nzûndu. Mas uma só coisa confirma-o. O seu relato é já uma descrição de Nzûndu.

⁵⁰⁷ Aqui, como podemos ver, começa já certas explicações sobre a palavra *Nzûndu*.

⁵⁰⁸ Cavazzi A, *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, Vol. II, Junta de Investigação do Ultramar, Lisboa, 1965, p.218.

Antes de continuarmos com as descrições de Cavazzi, observamos que o autor conheceu as localidades que tenta descrever à sua maneira, ao contrário de Filippo Pigafetta que descreveu uma Mbânza-Kôngo que nunca conheceu, apesar dos detalhes quase extravagantes e outros pormenores. Deixem-nos continuar com Cavazzi: «*Dentro da cerca daquelas íngremes rochas, há um labirinto de pedras e de árvores e alguns pequenos vales com campo e praças. No cimo delas, há antigas e enormes árvores, que dão a ideia de florestas suspensas [...]. A dita rocha do meio, que como uma fortaleza se levanta sobre as outras, é toda perfumada nos lados por pequenas aberturas, que são os ingressos de inumeráveis cavernas, mais apropriadas a feras do que os homens. Esta é a resistência de um certo régulo, dono de toda a região, chamado o REI ARI*»⁵⁰⁹.

António Cavazzi repetiu, várias vezes, o termo ARI que significa PEDRAS no plural. Ausenta, portanto, NZÛNDU, um termo semelhante conforme a apelação da região. Na verdade, as descrições que Cavazzi menciona - acerca do reino de Angola - relacionam-se com o termo Nzûndu e ausentando-se do próprio termo, as descrições já explicam a presença do mesmo. Mesquita Lima tem, igualmente, falado de forma muito interessante sobre estes ARI ou NZÛNDU TADI, mas desta vez no país dos Kyâka⁵¹⁰. Os Kimbûndu e Umbûndu têm estes termos ELUNDU, CIYUNDU (*otyiundu*) e (Ci) *Khunda*. No primeiro instante, preocupa-nos saber que ligação existia entre *Nzûndu* dos Kikôngo e *Lûndu*, *Ciyûndu* e *khûnda* dos Kimbûndu, Umbûndu e Nyaneka. Nas metamorfoses dos fonemas nas línguas Bantu, o “L” relaciona-se com “Y” quando a pronúncia é surda. Até neste ponto, a questão poderia ser, simplesmente, dialectal. Nasaliza-se NK para N+L e NZ para N+Y. É exemplo NZÛNDU, LÛNDU e KHÛNDU, como vamos tentar provar.

Em Umbûndu:

Lûndu⁵¹¹: Morro de Salalé, outeiro (e-lundu)⁵¹²;

Hûndu: farelo;

⁵⁰⁹ Cavazzi, Idem, pp.218-219.

⁵¹⁰ Trata-se de um grupo Umbûndu. O facto é também pelos Nyêna, outro grupo Umbûndu. Podemos ler a sua obra intitulada *Os Kyaka*, vol. I. Quando fala das habitações nas montanhas e colinas em forma de ronda, círculo e habitações ligadas às pedras (pequenas, médias e grandes). Ver as fotografias e as pp. 28-49.

⁵¹¹ Zûnda-dya-Ngôla, Kûndi, Lûndu significa a mesma coisa nas diferentes regiões aqui analisadas.

⁵¹² Ver o dicionário de Alves, p.586.

Kûnda: povoação, país. Este último sentido não é muito pronunciado. Todavia, é fácil reconhecê-lo pelos termos: *kunduka*: ser expatriado, *kunduluka* ou, ainda melhor, *lunduluka*: ser reconduzido na pátria. Aliás, *Ovalûndula* é uma «matança de muita gente, carnificina» ou ainda «*ovolundu*», isto é, cogumelo grande. Razão pela qual *lundulwilu* se traduz por repatriamento, perto da aldeia, ao regressar do mato, informa Alves;

E-Kunda: giba, corcunda;

Hunda: pênis, giba⁵¹³. Em Nyaneka, escreve António da Silva, no seu dicionário, significa estar teso e traduz-se por *Okwalunda*, *okwalundwa*⁵¹⁴;

Tûnda: sair de casa, pontapear fora de casa, excluir do lar comum.

Em Nyaneka (os sentidos são os mesmos):

Onkhunda⁵¹⁵: bossa, corcunda [ongongo]. O giboso chama-se *wonkhunda*, *ekundu*, *okapûnda* = outeiro = Ngono;

Onkhundu: farelo;

Kundola (vali m'otylongo) e *Kundulwa*, *kundoka* (vali m'otylongoi) traduzem-se por *repatriar*. Aqui, *otylongo* quer dizer país. Portanto, *kundu* retém ainda os sentidos antigos do país, pelo facto de designar «repatriar», isto é, contém o sentido da pátria;

Etunda: terreno arenoso ou alto em relação às linhas de água e, portanto, seco. Mas *atundu* traduz-se por território da Jurisdição⁵¹⁶. *Elunda* (okalunda) é um terreno de cultura em lugares de antiga residência ou curral = terra de argila encarnada;

Omphunda (sinónimo de ekolo): montanha ou *ephunda*, grande aldeia que se situa ao pé da montanha. Em Nyaneka, usa-se *okwalunda* ou *okwalundwa*⁵¹⁷ para dizer estar teso, levantar-se. Tal como a montanha.

Em Còkwe:

Khunda: corcunda, giba, bossa, marreca⁵¹⁸; *ci-khundu* = bossa, corcova ou cotovelo em tronco de arvore⁵¹⁹;

⁵¹³ Alves A, *Dicionário etimológico (...)* p.187.

⁵¹⁴ Ver p.574.

⁵¹⁵ Relaciona-se com Zûnda (-dya-Ngôla) e Kûndi que vimos atrás.

⁵¹⁶ Ver o dicionário *português – nyaneka*, p.574.

⁵¹⁷ Ver p.574 do mesmo dicionário do Padre António.

⁵¹⁸ Ver p.196.

⁵¹⁹ Ver p.197.

Lunda: montão, acervo, pilha. Adriano Barbosa especifica, na p. 298 do seu dicionário, «aquilo que se coloca acima de outros objectos». Aliás, está aqui a ideia de montanha, porque *lundu-lula* traduz-se por desamontoar, e *lundu-muna* deixar cair, derrubar, deitar abaixo ou fazer cair;

Ci-hunda: aldeia, povoação. Mahunda traduz-se por nó, isto é, família, pátria. Kunduka: ser expatriado, expulso, exilado;

Lundama: ser, estar ou tornar-se saliente, proeminente, elevado, elevar-se, alterar-se, amontoar-se, acumular-se⁵²⁰. É, neste sentido, que *hunda* se traduz por pénis e, ao mesmo tempo, por giba, corcunda⁵²¹;

Ci-yundu (yiwundu): terreno negro e rico à beira-rio, não alagado, escreve A. Barbosa. Ci-khundu, terra elevada, colina. Quem chefiava lá era Kûndi, termo que, em Umbundu, quer dizer *responsabilidade, cargo, missão*, de acordo com Alves, e kundukundu, o homem mais importante de uma terra⁵²².

“Lunda, em geral, significa «terra abandonada». A designação de «terra da amizade» vem de um pacto que ali foi feito entre algumas tribos, hoje conhecidas por lûnda»”, assim escreve Fernando de Castro Soromenho⁵²³ ao relatar a lenda da *terra da Amizade*.

Voltando à questão inicial, vemos que *Nzûndu* dos Kongo tem múltiplos laços com *Nyûndu* ou *Lûndu* dos Umbundu, *Etûnda* ou *Omphunda* dos Nyaneka e *Lûnda* ou *Cihunda* dos Cokwe, sem esquecer de *Zûnda-dya-Ngôla* nos Kimbundu, escreve António Cavazzi. Designa, grosso modo, o lugar principal de uma antiga povoação ou o ponto principal de um país inteiro. Estes termos (antiga sede de Chefe), pela diversidade linguística produzida, confirma, ou melhor, explica satisfatoriamente o porquê de os Kongo escolherem exclusivamente uma colina para erigir a capital do seu país, assim informam os repertórios orais auxiliados pelas palavras. Já era um hábito.

Mais acima citámos António Cavazzi que tenta esclarecer este «NZÛNDU TADI» a que chama simplesmente de ARI. Prossigamos nas

⁵²⁰ Ver p.291.

⁵²¹ Ver p.187.

⁵²² Conferir a sua obra *Dicionário etimológico Umbundu*, p.411.

⁵²³ De Castro Soromenho F., *Lendas negras*, Editorial Cosmos, Lisboa, 1930, p.39.

descrições de Cardonega, especialmente naquilo a que se dá o nome de Reino de Angola: «[...] tudo o que falámos foi sobre o reino de Angola e sobre os seus reis antigos, e nomeava-se este território de Dongo, pelas suas províncias e senhorios separados por aqueles reis que devem aos seus filhos, chamando-lhe AIRI, por ser senhor da província de AIRI e por outros AIRI Aquiloangi. Outro intitulava-se senhor das PEDRAS de Mpúngu e outro das de MUZUNDU e Tandala de Cari [...]»⁵²⁴.

Nesta descrição sublinhámos *Senhor das Pedras* de MAU PUNGO e *senhor das Pedras* de MAUNZUNDO. É de notar que António de Oliveira Cardonega escreve sobre a História das guerras, e as autoridades que enumera, são assim chamadas, de acordo com as cargas sociais que exercem. *Tandala de Cari* (Ne tandala de Tadi ou Ari de Cavazzi) é *General das Forças Armadas*. Quanto a MAU MPÛNGU e MAU ZÛNDU, são corruptelas de Mwêne Mpúngu'a Ndôngo, Mwêne Zûndu ou ainda de Mwêne Zûnda-dya-Ngôla. E como aparece NZÛNDU, permita-nos argumentar da seguinte maneira: em 1564, Francisco de Giovanni escreve uma carta ao Padre Diogo Mirô, no dia 1 de Novembro e chama o soberano de Ndôngo, isto é, «Ngól'a Mbâmbi»⁵²⁵. De facto, *Ngôla* significa força, vitalidade, etc. Quanto a Mbâmbi significa grande fortaleza, tal como este autor, e tantos outros, explicam: «o sítio é inexpugnável, porque como os espaços entre uma e outra rocha estão ocupados por densas moitas e abrolhos, o ingresso está sempre bem defendido. Mas se as duas maiores entradas fossem fortificadas, pouca gente bastaria para as defender»⁵²⁶. Ora, isto designa, por outras palavras, um NZÛNDU⁵²⁷.

Em 1564, ou melhor, no fim do século XVI, o soberano Ndôngo, chamado Ngôla Mbâmbi por Francisco de Gouveia, assim como por tantos outros Padres e homens de negócios curiosos de conhecer melhor esta *África Portentosa*, era considerado como um braço de ferro pelos residentes estrangeiros e negociantes no Kôngo (podemos substancialmente confirmar isso através das suas correspondências). Aliás, a tradução do

⁵²⁴ Cardonega A, *História Geral das Guerras Angolanas*, III, Agência Geral das Colónias, Lisboa, 1942, pp.155-156.

⁵²⁵ Brasio A., *Monumenta Missionária Africana*, II, Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1953, p.528.

⁵²⁶ Cavazzi A, *Descrição histórica de três reinos de Congo, Matamba e Angola*, Junta de Investigações de ultramar, Lisboa, 1965, p.219.

⁵²⁷ Cfr. *Fontes e Estudos*, nº4-5, 1998-1999, ver as versões que cita o Padre metodista a respeito de Mpúngu'a Ndôngo, uma montanha gemenal.

seu título NGÔLA MBÂMBI autentica-o. António Cavazzi assinala que o «rei de Angola» tinha também o título de (Mwene) Zûnda-dya-Ngôla⁵²⁸. Ora, sabemos muito bem que foi o senhor destas pedras que corroborava com aquilo que argumentámos atrás sobre os sentidos da primeira *Mãe-Autoridade*, reunificadora-justiceira do povo (na sua génese), Mãe que habitava numa colina.

Insistindo um pouco sobre o título de (Mwêne) Zûnda-dya-Ngola, digamos que a palavra se traduz literalmente por *Casa Real-Justiceiro-do-Unificador de Ngôla*. Como já temos visto atrás com os termos que designaram pela primeira vez a Mãe-de-nove-seios, Zûnda designa a *Casa Real*, a *Colina* da Justiça, o *Lugar Alto* para a Reunificação dos povos. Esse termo carrega toda a sua História. Em termos concretos, trata-se da capital onde vivia o chefe administrativo⁵²⁹ e o seu Consagrador⁵³⁰ ou, como Virgílio Coelho a chama, Kábàsà/Kakùlù, a cidade real⁵³¹.

Cardonega, por um lado, e Cavazzi, por outro, quando descrevem as regiões percorridas, estão motivados a dar as precisões geográficas, porque o primeiro, ao fazer o relatório das guerras está azougado a

⁵²⁸ Cavazzi, Livro segundo, 127, p.254.

⁵²⁹ Van Wing J., *Etudes Bakongo, I, Histoire et Sociologie*, Goemaere, Bruxelles, 1921, p.39 ; Thornton J. K., «The origin and early history of Kongo» In *International Journal of African Historical Studies*, Vol., 34, n.º1, 2001, pp. 134; Soret M., *Les Kongo Nord-Occidentaux*, P.U.F., 1959, Paris, p.39; Paulme D., *Les civilisations africaines*, P.U.F., Paris, 1962, p.88, etc.

⁵³⁰ Trata-se de Nsaku Ne Vûnda. Existem autores que sustentam directamente que a cidade real era simplesmente habitada pelo Rei Mani Kongo e que o seu consagrador vivia no Nsôyo. Desde uma determinada época isso foi real, muito antes de o Kongo ser descoberto. Todavia, noutras regiões, observa-se ainda este uso de Consagrador e a Autoridade administrativa da região viver numa mesma cidade. Todas as narrações até então recolhidas e, ao nosso alcance, confirmam que nas primeiras eras da fundação do reino, residiam duas *autoridades* na cidade real: o «rei» e o seu consagrador. Cf. Cavazzi De Montecuccolp J. A., *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Angola e Matamba*, Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa, 1965, Vol. I, pp.297-307; Santos E., *Maza* Edição do Autor, Lisboa, 1965, pp.61-63 e Lopez D. & Pigafetta F., *Relação do Reino do Congo e das terras circunvizinhas*, Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1951, p.32.

⁵³¹ Zûndu, Yûndu. Aliás, a palavra Kûndi que deriva de *hûnda*, *yûnda* relaciona-se com Zûnda(-dya-Ngôla). Mais atrás, vimos que Kûndi derivava de: 1) Kûnda: ir, voltar a casa; habitar, ficar, fazer viagem para um determinado sítio; 2) Kûnda: tronco, sede, banco. Escabelo para sentar-se. 3) Kûnda: altura, colina, planalto, terra elevada. 4) Kûndana: zénite (sol), estar localizado acima. Pode releer-se a descrição deste Zûnda-dya-Ngôla no livro citado e veremos que se trata realmente daquilo que descrevemos atrás sobre a Casa Real-do-Justiceiro-Unificador.

apresentar algo mais completo, enquanto o segundo é um conhecedor ímpar das regiões africanas. Na época em que eles estão escrever, uma só descrição pretendia ser mais exausta, a de Filippo Pigafetta. E, por conseguinte, os novos «historiógrafos», qualquer que fosse a sua formação ou especialidade, faziam esforços para descrever melhor relativamente ao que teria já sido feito pelo italiano Pigaffeta⁵³². Por essa razão,⁵³³ os dois conseguiram chamar-lhe como se devia, se bem que com uma alteração de fonemas, *Zûnda-dya-Ngôla* ou, ainda, *Mwêne (N)Zûnda-dya-Ngôla*, isto é, segundo António Cavazzi. Cardonega, chamando-lhe ARI, parece limitar-se a descrever uma certa «Zûnda», ou melhor, *Zûndu-Tadi*. Isso também se pode justificar em termos de tempo.

⁵³² Assinalamos que o verdadeiro autor da obra foi Duarte Lopez, que viveu em Mbânza-Kôngo sem sair dos seus muros durante quatro anos consecutivos. Quando chegou ao Vaticano, foi-lhe outorgado um dos melhores Historiadores e geógrafos nascido dentro de uma família de Letrados, Filippo Pigaffeta. Este, pelo contrário, nunca teria visto o Kôngo que, ao escutar Duarte Lopez, gozou da liberdade de aumentar algumas das coisas escritas inerentes à sua formação.

⁵³³ Até os Papas eram obrigados a redigirem diversas Bolhas, permitindo a autorização da evangelização em nome dos Estados europeus sob a bênção do Vaticano.

O HERÓI CIVILIZADOR

II. 1. Introdução

Vamos aqui apresentar algumas das versões sobre o Herói civilizador do reino do Kôngo. Na verdade, não poderíamos limitar-nos simplesmente às nossas versões, o que seria uma ilegitimidade vergonhosa da nossa parte. Portanto, para não cairmos nesta falsidade, intervimos com versões de outros autores. Muitas vezes, não se trata directamente dos Kôngo, mas sim dos Pende, Lûnda e Còkwe, que nos preocupou nos primeiros capítulos em demonstrar as afinidades e outros laços que estes grupos etnolinguísticos têm com os Kôngo. Uma vez mais, continuamos a sustentar a origem meridional da primeira «família» do Kôngo nas regiões de grandes calores do Sul, isto é, no Kalahari inferior.

II. 2. Versão Yâka

Yala Mwâku, excelente caçador, casou-se com a sua mulher Kônde. Juntos tiveram dois rapazes, Tsîngûli e Tsinyâma, e uma rapariga, Lueji. Visto que os seus rapazes faltaram-lhe ao respeito, não lhes quis ensinar a arte de lutar e caçar. Nem poderia fazê-lo com a rapariga por ser do «sexo fraco» e isso não era permitido. Mas Lueji (ou Rueji) casou-se com um grande caçador e teve com ele nove filhos, a quem ensinou. Eram excelentes caçadores da região de Kânga⁵³⁴. Herdaram as nove «aldeias altas»⁵³⁵ do seu avô Yala Mwâku e, como este ainda estava vivo, Tsibinda Ilunga, pai dos nove distintos caçadores, inculcou-os de queimar a «aldeia principal» onde chefiava Yala Mwâku. Queimaram, mas este sobreviveu.

⁵³⁴ Kânga, Kyângala, Mbângala, etc.

⁵³⁵ Trata-se da montanha, tal como já vimos atrás: Nzûndu dos Kôngo; Nyûndu ou Lûndu dos Umbûndu; Etûnda ou Omphunda dos Nyaneka e Lûnda ou Cihunda dos Còkwe.

Certo dia, Tsibînda Ilunga ficou a saber que o seu sogro tinha sobrevivido e metamorfoseou-o numa manta religiosa gigante. Escolheu os cumes das colinas que chefiavam os seus netos como residência durante o «ano da caça»⁵³⁶ até ao ano agrícola. Tsibînda Ilunga ordenou os seus netos que matassem a «manta religiosa» em troca de uma coroa superior.

No último dia do ano de caça, o primeiro neto, na sua aldeia, localiza a ave procurada. Pega na sua lança e atira-lhe. Acertou, mas a ave sobreviveu e passou para a segunda colina. O outro neto armou-se e também atirou no animal. Atingiu-o, mas não resultou e a manta religiosa continuou o seu passeio pela terceira colina principal. Assim, foi até à última aldeia. Os nove netos, juntos, vão para a décima aldeia queimada. Quando ali chegaram, ficaram estupefactos pela segurança e a grande mestria na arte de caçar daquela gente. Capturados, por terem sido os devastadores da aldeia primitiva⁵³⁷, foram conduzidos até Yala Mwaku, que se chamava Ngili (ou Ngiri⁵³⁸) Kundi ou ainda Kondji'a nkai⁵³⁹, ou seja, «Amigo ou caçador supremo que caça misteriosamente».

Os nove foram submetidos a julgamento. Yala Mwâku diz ao seu povo que os nove não poderiam ser condenados porque tinham o nome de Kondji⁵⁴⁰. E, aos seus netos, Yala Mwaku pergunta: «a quem pertence a ave que as nove utas⁵⁴¹ atingiram?». Pois, isso criou mais confusões e intermináveis querelas. E, por fim, Yala Mwaku revela: «Sou eu, SA MAKONDE». Com estas palavras, os

⁵³⁶ Entende-se por isso o período dessa actividade.

⁵³⁷ O que lhes foi interdito. Em princípio, essa parte não vem directamente no relato. Portanto, parece-nos que o décimo foi o «domínio dos Bisavós», já mortos. Razão pela qual, assim explicam, não se podia invadir esse domínio. Primeiro, porque era inacessível aos seres vivos. E, depois, porque, assim reza a Tradição, essa aldeia queimada era inabitável. De uma ou de outra forma, os Kôngo justificam-se da seguinte forma: «mata dez e paga um: chama-se Ngîdi». Eis porquê: fala-se aqui de Ngîli (ou Ngiri) Kundi. Ao analisar a trama semântica, encontramos o Historial.

⁵³⁸ Sublinhado por nós. O sentido que dão a Ngili é o mesmo que tratamos aqui a respeito de Ngiri ou Ngidi.

⁵³⁹ Trata-se de Konde'a Nkâyi Seke, porque os Yaka e Lunda de Kwângu (Município) e Xmuteba, (Tsamuteba) explicam que este Kônddji'a Kai foi o melhor caçador da manta religiosa. Mas a expressão Kôndji já Kai teria por equivalente Nkônde'a Nkâyi Nsêke.

⁵⁴⁰ Como podemos ver, este nome de Konde vem de Lueji, ou melhor, da mãe desta. Ora, no sistema matrilinear, se devemos considerar isto neste preciso instante, Lueji e os seus descendentes são os Konde.

⁵⁴¹ Significa armas no plural. Alguns informadores, entre os quais o meu amigo já falecido Deputado João Ngalangombe, disse que, por exemplo, na sua tribo se tratava de «insígnias de poder» que eram nove.

nove netos pediram perdão e foram batidos por um antílope. Yala Mwâku foi assim chamado de Kôngolo, que significa o caçador unificador.

Mas para acabar com a ambição dos netos, que queriam apoderar-se da manta religiosa, isto é, matar o avô, Yala Mwâku mandou chamar os seus netos à corte e obrigou cada um deles a levar a sua «lança» mágica⁵⁴². Logo, quando chegaram, dançaram a dança Ndjîmba e o avô ordenou-lhes que atirassem a lança contra ele. Os nove precipitaram-se a fazê-lo, mas nem com isso Sa Makonde morreu. Estranharam e Yala Mwaku despediu-se deles nestes termos: «Quem terá controlo de vinte e sete lanças, será o meu legítimo assassino⁵⁴³»⁵⁴⁴.

A esta versão, vamos anexar outras de autorias diferentes por razões de análise comparativa e de convergência semântica. Não será de grande preocupação as versões pertencerem a outros grupos etnolinguísticos como Còkwe ou Lunda. Isto porque todas estas versões surgem de um mesmo núcleo: Yaka, Pende, Lunda, Kuba e Umbûndu. E, como vimos anteriormente, estes grupos têm muitas afinidades entre eles.

II.3. Versão Lûnda-Còkwe

«Kalumbu⁵⁴⁵ matou muitas aves, algumas das quais dos Indua (touraco, Musophaga Rossae), dos kolomvu (faisã azul, Corythaeola cristata), dos mukuku (coucal, Centropus grillii), e dos nkwanji (Hornbill ou Bycanistes). Depois veio a época de fome. A mulher do caçador, Nankoy, apoderou-se das penas das aves que o seu marido matou e, sem que este soubesse, fez um chapéu (gayanda) com o qual foi dançar nas aldeias vizinhas. E assim conseguiu a comida. E repetiu isto várias vezes, escondendo

⁵⁴² Poderosa, segundo alguns informadores, ou, em geral, lança venenosa.

⁵⁴³ Os informadores não especificam a palavra «assassino», mas explicam que o detentor deste vinte e sete argola-armas terá todas possibilidades de matar o SA (Ma)konde e vestir o seu nome (título, Kònde). Uma coisa curiosa: o portador de vinte e sete argola-armas só pode matar o SA Makonde, mas não o Yala Mwâku. Procurámos saber porquê esta insistência. A resposta é que Yala Mwâku já não é equivalente de Sa Makonde, ou melhor, o pai de Konde, mãe dos nove caçadores. Yala Mwâku não está ligado à caça, pois sim a Sa Makonde. Aliás, kondji, ou melhor, kondji já é Kai.

⁵⁴⁴ Tradição recolhida por nós no município de Kwângu no dia 11 de Setembro de 1996, na região de Nsende (provincia angolana chamada Malange).

⁵⁴⁵ Trata-se de Katûmbu, de Tûmbu. Podemos conferir Virgílio Coelho que fala dos Kimbûndu quando tratámos das afinidades entre Kôngo e Kimbûndu.

as penas num formigueiro na sua volta para a aldeia. Estupefacto por esta comida inesperada, o marido, um dia, surpreendeu a sua mulher com o vestuário de penas. Matou-a e apoderou-se do chapéu. Enterrou o cadáver no formigueiro e experimentou por sua própria conta as boas maneiras da dança.»⁵⁴⁶

II.4. Versão Lûnda

«O grupo Lûnda, os Amalas, estava dividido em dois, os Amalas Ankul (vomitores da Terra húmida) e os Amala Atshaan (vomitores de terra árida). Durante o reino do primeiro Mwata Yamvo, as mulheres, pertencendo a metade da terra húmida, formam a borda de uma lagoa para a secar a fim de conseguir peixes. Mas não conseguiram. As aves nkumb (a cegonha kumbi) e kazz viram a margem. Os abanamentos das suas asas não demoraram a secar a lagoa. Durante este processo, as penas saíram das suas asas. As mulheres recolheram-nas e puseram no cabelo. Também ornaram a rótula dos pés. No seu regresso, contaram a aventura a toda a aldeia. Os homens tiraram-lhes as penas e guardaram-nas numa casa isolada. Quando morreu o chefe de aldeia, os homens revestiram este vestuário e meteram-se a dançar imitando as duas aves. Os homens da outra margem iniciaram o cerimonial. E a associação funerária nasceu.»⁵⁴⁷

II.5. Versão Vili⁵⁴⁸

«Durante o período de Mumu nsi, marcada pelo começo da estação seca,⁵⁴⁹ três caçadores Mfûmu Nsyâla, Mfumu Nkênge e Mfûmu Khônzo resolveram caçar Nkayi, a manta religiosa. Até ao período de Toota, ma

⁵⁴⁶ Heuch Luc De, *Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, Gallimard, Paris, 1972, p.237.

⁵⁴⁷ Crine-Mavar «Un aspect du symbolisme luunda. L'association funéraire des *Acudyaang*», p.84 citado por Luc De Heuch, *Le roi ivre ou l'origine de l'état*, Gallimard, 1972, pp.234-235.

⁵⁴⁸ Esta versão foi-me confidenciada pela minha avó paterna, Bumputu bwa Mampuya, no dia 15 de Agosto de 1994 na Avenida Movenda, comum de Ngiri-Ngiri, Kinshasa. Pertence a este grupo. Outra versão, a versão a seguir, foi-me feita pelo seu irmão Georges, uma semana antes, no dia 7 de Agosto do mesmo ano. Tenho beneficiado das explicações laboriosas da parte de membros da família paterna. Encontramos uma semelhança naquilo que escreve José Franque, o príncipe de Ngôyo: FRANQUE J., *Nós, os Cabindas. História, leis, usos e costumes dos povos de Ngoio*, Argo, Lisboa, 1940, p.31.

⁵⁴⁹ Sublinhado por nós.

Vûmu, que recolhia as lenhas a fim de preparar a semente⁵⁵⁰, e Mwânga, marcada pelos calores intensos,⁵⁵¹ não conseguiram localizar nkâyi. No primeiro dia de mbângala, que se chama Nsyâla, começou a verdadeira caça ao animal. Mas o primeiro caçador não conseguiu apanhar. No dia Nkênge, Ma Nkênge também não conseguiu matar a manta religiosa. No terceiro dia, Ma Khonzo também tentou, mas sem sucesso. No quarto dia, nkâyi sumiu. E foi assim durante três semanas, até ao fim de Mbângala. Ora, nesse período de grande caça, os três grandes caçadores voltam derrotados. Estes encontraram, à beira da floresta, um nkutu de caça dentro do qual se encontrava o famoso nkâyi, uma faca e uma lança ao lado. Ma Nsyâla que se apercebeu do nkutu, atirou-se a ele. Assim, já era o dono, e minimizou a faca e a lança. Ma Nkênge apanhou a faca e Ma Khônzo a lança. Aparentemente, Ma Nsyâla seria o vencedor. Mas foi uma grande surpresa na corte: «Makukwa matatu: nkutu, kongi ye mbele, kimfumu'á Kôngo Zita», isto é,⁵⁵² «para aceitamos que és mesmo o dono ou o caçador da manta religiosa, tens de apresentar mbel'e lulêndo e uta dya Kôngo⁵⁵³, para além de nkutu. E o país ficou muito tempo sem Ma-Zûmbu.»

II.6. Versão Vili (bis)⁵⁵⁴

Para fornecer comida e prever a grande fome, os três filhos de Kôngo foram mandatados a cultivar lavras em diferentes aldeias. Mfûmu'á Kyângala cultivou as aldeias Tsi-Mwânga, Tsi-Mbângala e Tsvîmu⁵⁵⁵; Mfûmu Kunyi (também chamado Kyânza) fez o mesmo nas aldeias de Kyuni, Nkâzi'a Ndoolo e Nimi'a Ndoolo⁵⁵⁶. O último conseguiu liderar nos campos

⁵⁵⁰ Explicação proferida por Raphaël Batsikama: «pôr junto das lenhas», dizia o seu pai, bisavô Tata Mampuya ma Ndwâla, que foi um grande agricultor da região Luwôzi.

⁵⁵¹ Explicação do avô Georges. Segundo este, Nkayi também chamada Kânga ou Mbânga no seu idioma.

⁵⁵² Isto é, segundo o avô-tio-partenel Georges.

⁵⁵³ Bumputu bwa Mampuya traduz isto de lança, ao contrário do avô Geoged que utiliza *mpûnza, dikonga*.

⁵⁵⁴ Esta versão foi-me confidenciada pelo meu avô, irmão da minha avó paterna. Raphaël Batsikama, o meu avô paterno, tentou, durante muito tempo, apurar o meu entendimento desta breve versão, mas muito complicada para entender. Daqui adiante, tentaremos explicar as lacunas que nos foram também elucidadas por Raphaël Batsikama.

⁵⁵⁵ Segundo Raphaël Batsikama, Mwânga Mbângala e Tsvîmu são diferentes épocas ou subdivisões do «ano seco», «estação seca». Mfûmu'á Kyângala ou, simplesmente, Kyângala pode ser uma região, mas aqui intervém para dizer o cultivador de Kyângala. Muitos informadores confirmam que se trata da região de Manyânga, Luozu.

⁵⁵⁶ Trata-se, segundo Raphaël Batsikama, de diferentes períodos climáticos, período das primeiras chuvas, pequenas e fortes chuvas.

*Matombo, Mvimb'a Ntômbô e Makyelwa*⁵⁵⁷. Mas quando o grande Ntôtêl'a Kôngo apareceu, a sociedade já estava fora do perigo. Muito contente com isso, Ntôtêl'a Kôngo ofereceu as primeiras recolhas aos Ancestrais juntamente com Makandala, o pai e o tio materno da sua esposa. E foi assim que Kôngo foi salvo da primeira fome. Doravante, Ntôtêl'a Kôngo aparecia nas primeiras recolhas do país.»

II.7. Versão Ngangela

«Se existe uma tradição para as *libatas* – aldeias –, existe igualmente uma outra para os antepassados: o mais antigo de quem se fala na tribo é o soba Tyimpanga, que teve como sucessores: Ndjindo, Intumba, Kassokola, Mukungo, Intumba II e Nyama Ndjimbo. Foi este que se expatriou e que, saindo do Zambese, se estabeleceu perto do rio Kwândo em Kembo nas terras de Vambwela, reinando, então, nesta região o soba Kavava. A Ndjimbo sucedeu Vundjanga que introduziu a circuncisão na tribo, ou seja, a *livamba*.

«Entre Kavava e Vundjanga houve uma terrível guerra, de que fala ainda o povo durante o serão e a narração do que nela se passou quase faz gelar o sangue nas veias desta gente»⁵⁵⁸

«Conta-se que entrou o cão de Kava na cozinha do soba Vundjanga. Farejando por um lado e por outro, deu com uma panela de carne. Meteui lá dentro o focinho e comeu toda a carne, mas como as panelas de cozinhar carne, feijão, *makunde* e outros tipos de conduto são um pouco em forma de ânfora, ou seja, de gargalo muito apertado, já não conseguiu retirar a cabeça. O soba Vundjanga, pouco contente por ver que se lhe tinha ido embora a carne, mandou amarrar o animal e trazer uma faca para lhe cortar a cabeça.

«Interveio Kavava, dizendo que o animal tinha mais valor do que a panela e o melhor seria quebrar esta.

«Isto nunca – rugiu Vundjanga – pois é a panela dos meus

⁵⁵⁷ Aqui também a questão é de diferentes períodos climáticos, segundo a subdivisão Kôngo (Vili especialmente).

⁵⁵⁸ Secretariado de Menongue, *Nganelas. O mundo cultural dos Ganguelas*, publicado no Diocese de Menonge, 1997, p.32.

antepassados. Onde hei-de eu cozinhar depois?

«E, sem mais explicações e com um golpe bem dirigido, decepou a cabeça ao bicho.

«Era uma afronta que a gente de Kavava não podia suportar. Reuniram-se, então, num grande conciliábulo para discutirem a maneira de se vingarem de tão infame insulto.

«Ora, os de Kavava haviam dado a um dos filhos de Vundjanga um bracelete de cobre. Meteram-na no braço da criança e, com o andar do tempo e o engrossar do pulso, já não era possível retirá-la. Era uma ocasião providencial, pensaram os de Kavava. Foram, então, ter com os adversários e disseram-lhes:

Queremos a bracelete do Kavava que se encontra no braço de filho de Vundjanga. Está dito.

«Fizeram-se mil esforços para a tirar, mas não conseguiram.

Visto que não se pode tirar, lima-se a bracelete e dar-vo-la-emos depois.

De modo nenhum. No bracelete não se toca. Corta-se o braço ao filho de Vundjanga.

Mas, se lhe cortais o braço, a criança de certo morre, não escapa. Não se importam com isso. Pegaram numa faca e cortaram o braço à criança. Disso, resultou uma hemorragia tão grande que o menino morreu.

«Enraivecidos com a crueldade praticada, os vassalos do soba Vundjanga soltaram o grito de guerra e lançaram-se numa das maiores, ou talvez na maior, carnificina de que reza a história deste povo. Armaram-se de lado a lado e atacaram-se com uma fúria inconcebível. Os rios estavam vermelhos de sangue e viam-se os campos cobertos de cadáveres.

«Num dos combates, perdeu a vida Kavava, que praticara muitos actos de heroísmo. Foi morto por dois filhos de Vundjanga: Tyivalo e Lukamba.

«... Deste modo sucedeu ao trono de Vundjanga, o seu terceiro filho, Ngôngo, o Pacífico. Por mais esforços que este fizesse, vendo que não

conseguia estabelecer harmonia entre os seus e a gente de Kavava, saiu do Kwando em Kembo com um grupo restrito de pessoas. Conhecedor de lutas que se travavam entre vários grupos que viviam em sítios por onde passava, resolveu dirigir-se até Tyima tya Nano – um afluente do rio Kuvngo. Naqueles lados, vivia um negociante de nome Kantuku, que vendia armas de fogo. Ngongo comprou-lhe sete armas e voltou até Kwando na Kembo à procura do resto da sua gente, seguro de que, com as armas que possuía, podia caminhar e residir nas terras desejadas, deixando os descendentes de Kavava nas margens do rio Kwatili.»⁵⁵⁹

Aclaramos que toda a cena se passa numa região chamada Vambwela, palavra que significa entre outros sentidos, «onde o povo é unido, reunido, unificado». Significa também «dispersão, extensão, espalhamento, derramamento, esboralhada, difusão, espargimento». Logo, vemos que a palavra suscita que, nestas regiões dos *nómadas*, os «Ancestrais dos Ngangela» já teriam conquistado a sedentarização. Mas, assim ensinam Robert Lowie, Emile Durkheim, Georges Balandier e outros especialistas de ciências sociais, a «sedentarização dos grupos sociais causava conflitos através dos quais sugeria conseqüentemente um “Estado” com poder mais ou menos centralizado e relativamente bem estruturado».

Nesta região, o soba ou o chefe «máximo» era Kavava. Quanto a Vundjanga, lemos atrás, «introduziu a circuncisão na tribo, ou seja, a *livamba*». Este último termo tem laços com Vambwela, nome da região onde ocorre o acontecimento. De facto, trata-se de «nganga», um especialista do mundo espiritual. Ora, sabemos muito bem que até nas nossas sociedades actuais, os homens acreditam sempre numa existência mítica: o mundo dos vivos e mundo dos mortos. Contudo, para haver harmonia, deve existir um especialista para o efeito. Os Kongo, por exemplo, falam de Nsaku Ne Vunda, os Còkwe de Sakalende, etc. Aqui os Ngangela «antigos» falam de Vundjanga.

Como temos visto anteriormente entre o Kongo-Còkwe sobre Nsaku Ne Vunda e Sakalende, houve uma «confusão»⁵⁶⁰ muito lembrada

⁵⁵⁹ Secretariado de Pastoral, *Ngangelas. O mundo cultural dos Ganguelas*, Diocese de Monongue, 1997, pp.32-34.

⁵⁶⁰ Num outro olhar, esta confusão está ligada com a Lei. Por um lado, são os supostos violadores e, do outro, temos os Mestres que fazem observar. O que pode traduzir-se tam-

a respeito do primeiro Rei e seu entronizador (Consagrador ou Sacerdote). Aqui os Ngangela narram sobre Kavava e Vundjanga. A figura de *cão/panela* significa a constituição - vamos entender no percorrer da leitura - e da *criança/bracelete* com um candidato para sucessão ao trono, mas que necessita de ser entronizado. Ora, *criança/bracelete* como um candidato a sucessão da autoridade defunta mostra, ao mesmo tempo, que não poderá ser entronizado, visto que somente os adultos são autorizados a levar o bracelete (insígnia do poder). O surgimento de Ngôngo depois de Kavava falecer nas batalhas, se bem que este último não tem descendência do primeiro, é uma explicação semântica (significação do nome), segundo o qual houve uma entronização. A palavra *ngongo* significa «acordo de duas partes», aliás, os gémeos são chamados Jingongo! Também é importante sublinhar que Ngongo⁵⁶¹ não sucede a Kavava, pois sim a seu pai Vundjanga. Esta correspondência contrária conota o sentido de Ngôngo (duas partes em acordo) segundo a lógica da narração, mas sobretudo de acordo com a

bém que de um lado temos os supostos violadores, mas que já não são necessariamente violadores, porque a sua impostura é *ipso facto* modelação de uma nova Lei. Georges Balandier mostra-nos como isto pode vir a resultar. *Anthropologie politique*, PUF, 1978, 3 edição, pp. 134-165, 177, 187. Por outro lado, os mestres da Lei cessam de assim ser e parecem cumprir o papel de anti-revolucionistas, isto é, cumprem as obrigações que os fazem de totalitários. Robert Lowie reconhece ainda, em 1918, num artigo que será repetido no seu livro sobre a *Anthropologie primitive*, que «muitas das vezes, os homens são tidos como não-fazedores da cultura, mas sim como produto da cultura. Isto é verdade quando estudamos os factos históricos, quer dizer exactamente algo já passado. Ora, para a História contemporânea, a equação mais plausível é: o homem é confeccionador da civilização, quer dizer, da cultura (se bem que a cultura e a civilização ainda sejam os sinónimos mais traidores que existem) e transforma-se em si perante a mesma civilização na qual é criador. Assinalamos que Robert Lowie fala dos Amerídiens. Levi-Strauss que estudou e prolongou as análises destes povos, ou melhor, das populações usa a *antropologia estrutural* como método. E notamos que a Lei é criada pelo Homem, por um lado, e, por outro, determina o mesmo. O que poderia traduzir-se no sentido que Ngangela, Kongo, Cokwe, etc, guardam ainda as velhas histórias, disponíveis na diagnóstica das palavras relacionadas.

⁵⁶¹ A respeito das sete armas que Ngôngo comprou, tentaremos perceber o sentido estrutural deste detalhe, primeiro, pela semântica da palavra *arma* e, depois, pela semântica estrutural do conjunto desta minúcia, intervindo, então, alguns provérbios e fábulas. Adiantando para já, digamos que o sentido é quase o mesmo que aquilo que os Kongo pensam. As armas simbolizam a força da reunificação. Há guerra por diversas razões: ora por questão da feitiçaria, ora por causa de fome e a procura da comida numa região vizinha causa choque humano. Portanto, nos Kongo, existe uma lei principal que está no início das turbulências. Esta lei trata de não violar as fronteiras. Várias são as fábulas que encontramos no livro de conjunto: Secretariado de Pastoral, *Ngangelas. O mundo cultural dos Ganguelas*, Doicese de Monongue, 1997, e que falam dos distúrbios entre pessoas e animais, encaixilhando dentro das normas Kongo ligado a esta lei.

estrutura cosmogónica Ngangela.

II.8. Nomes de Herói Civilizador, do Ave e As Origens

Antes de passarmos às convergências textuais, gostaríamos de abordar os nomes do Herói Civilizador, da ave e das origens do Kongo. Isto pelo simples motivo de confirmar como a língua acompanha a história, e que, nesta última, grava-se palavras e expressões até na cultura material do povo.

1 Kongo Nsêke, Kôngolo e Kôngi. Nome de ave, de herói civilizador e de característica do país das origens: deserto, muito calor, fome. Van Wing escreve no seu livro que a pessoa que tem o nome de Kongo significa que os pais tiveram querelas, confusões e disputas que foram mal julgadas ou concluídas. Os seus pais recorreram ao novo tribunal e ganharam desta vez, razão pela qual adoptaram a tranquilidade. Só esta explicação faz entender que a fundação desta sociedade partiu de uma confusão bastante longa dos repetitivos fracassos, cujos esforços teriam sido a partir das possibilidades de unir diferentes «grupos de pessoas». O animal aqui referenciado, Kongo Nsêke, faz pensar numa cultura de caça e de guerra. Na verdade, o facto de este animal reunir diversos «homens fortes» - a caça sempre foi actividade dos valentes e inteligentes - dá-lhe um estatuto especial. Em Umbundu, Còkwe, *Onga* ou *Kongo* ou ainda *Ongé* significa assembleia, reunião, comício. *Ongo* ou *Kongo* quer dizer coluna vertebral, cimeira, cume, cocuruto. O Rei habitava no cume de uma montanha, como nos informaram os elementos da língua que analisámos mais atrás nos primeiros nomes que designaram a «Mãe-de nove-seios».

2 Kôndi. Na verdade, assim como temos acompanhado com uma variedade de versões, a palavra Kôndi significa caçador, não só na opinião de Laman, mas também segundo os relatos que temos acompanhado sobre o primeiro rei ou o primeiro herói civilizador. Teremos seguramente oportunidade de ver que este KÔNDI caçador tem uma referência que é Nkîsi Nkôndi, uma estatueta com uma grande diversidade morfológica. Yale University tem um espécimen deste objecto que leva um chapéu cheio de penas⁵⁶², exactamente como informa a versão Yaka, Suku

⁵⁶² Vide *Call and response, Journey of African Art*, Yale University, Yale, 2000. Podemos também

que citámos atrás. Mesmo a posição da própria estatueta não revela que se trata de um caçador, mas existem outras fotografias que mostram que se trata da questão de caçador. Até na época de José Redinha, os caçadores Còkwe e do Sul de Angola, tinham a arca de flechas com mais ou menos 90 cm, tendo por única roupa um *biquíni* em pele de animal com coroa em pena de Kaaz⁵⁶³. Ora, muitas peças tendo por mesmo nome (Nkîsi Nkônde) leva chapéu de penas⁵⁶⁴. Assim, há afinidades entre o caçador Cokwe e *Nkônde* Kôngo, isto é, o caçador Kôngo⁵⁶⁵.

Em Còkwe, *khonda* tem diversos significados: 1) ir à volta ou dar uma curva grande, estar à volta; 2) *Kônnda*: queimar à volta, ou melhor roda, na aceção de «circundar, contornar, estabelecer limites em voltas»; *kôndodjoka*: passar de lado evitando, esquivar-se, evitar, andar arredio, esquivo⁵⁶⁶.

Em Umbundu, com uma pronúncia que avizinha *nk*, *ngondo* quer dizer tributo voluntário, presente (doação) e deriva de *vondela*, *kond(je)a* ou *onda*.

A respeito de *Mbolo* Còkwe/Umbundu, temos uma referência Kôngo: *Nkîsi Mbôlo*, uma escultura que Wyatt MacGaffey, citando Karl Laman, informa que para a fabricar é «necessário um homem excepcionalmente forte e viril»⁵⁶⁷. Ora, na p.79 do mesmo livro, o autor, mais uma vez citando os informadores de Laman, escreve: para fabricar o *Nkîsi Nkônde*, o ngânga «toma o fantasma de um homem que foi violento, na sua vida na aldeia». NkônDi e *Mbolo* pertencem, neste caso, a uma mesma linha ou ordem escultórico-religiosa e, sobretudo, relaciona-se com a caça como actividade dos informadores de Laman⁵⁶⁸. Temos visto e observado diversos Nkîsi Nkônde, mas que têm outros nomes, tais como *Nkîsi yîli* ou *Nkîsi Mbîdi*. Uns levam poucos pregos (fig. 2), outros sem pregos, mas com um chapéu de penas (fig. 1). Este *Nkîsi Mbîdi* ou *Yili*

conferir as três diferentes fotografias, cuja primeira leva o mesmo chapéu que informa Yale University Museum.

⁵⁶³ Redinha J., *Etnias e culturas de Angola*, p.79.

⁵⁶⁴ Vide as fotografias a seguir.

⁵⁶⁵ Aliás, nos Còkwe, Ma Kôngo é o Rei que estabeleceu a *civilização* da caça.

⁵⁶⁶ Barbosa, *Dicionário quioco-português*, Missão Católica, 1973, p.152.

⁵⁶⁷ MacGaffey W., *Astonishment and Power. Eyes of understanding Kôngo Minkîsi*, National Museum of African Art, Washington, 1993, p.61.

⁵⁶⁸ Região de Mayômbe ou dos Vili.

difere morfológicamente de nkisi Nkônde pelo facto de levar chapéu de penas. Outros nomes são «Nkisi», «Nkisi tsi» ou «Nkisi Ngoyi», que simboliza, em geral, o fundador da região⁵⁶⁹. Aliás, o Reverendo André Conga da Costa escreve: «Mbângala é uma mulher fabulosa com nove mamas, que constituíam os nove clãs oficiais, tais como: Ntinu Makaba, Ngîmbi Khote, Ngîmbi Manianga, Matsûnsi Ntinu, Phudi Nzînga, Mbênza Na KôngoNumbi Nzînga. Esses clãs teriam invadido o território Yômbé onde habitavam»⁵⁷⁰. Mais à frente, o autor menciona o nome de Nkôndi: «Makondi Ndelo e Mwe Kôngo são os chefes principais dos clãs Banzala e Bakôngo»⁵⁷¹. Makôndi (Ndelo) e Mbângala estão em paralelo para designar o ancestral principal ou primordial.



fig. 1, fig. 2 e fig. 3

3 OvaPILE. Outra forma de Ngîdi ou Ngiri significa, segundo Alves, *libata ou campo queimado*⁵⁷². *UPILI* quer dizer *chefe da caçada*⁵⁷³; *pilikila*: querer toda, forcejar por⁵⁷⁴; *piliko*: constrangimento, coacção, insistência, exigência⁵⁷⁵; *pilili* é um passarinho que não fica quieto, saltando sempre de ramo a ramo, pião (o *Ngîli*).

Como podemos remarcá-lo, Ngîdi, Ngîli ou ainda Ngîri parece guardar ainda os sentidos das origens, quer da caça, quer do clima da região,

⁵⁶⁹ Na opinião de alguns técnicos e gestores de museu regional de Cabinda, simboliza o Mwêne Ngôyo ou Mwêne Kabinda, o primeiro rei e fundador deste «reino». Também encontramos com o mesmo nome, o crânio de um macaco, *nkêwa* e um cão.

⁵⁷⁰ Conga Da Costa A. *Filosofia tradicional do casamento no Yombe*, Ponto Um, Luanda, s.d., p.27.

⁵⁷¹ Conga Da Costa A, Idem, p.57.

⁵⁷² Alves., p.1102.

⁵⁷³ Alves., p.1103.

⁵⁷⁴ Alves., p.1103.

⁵⁷⁵ Alves., p.1103.

tanto como da ave. A acreditar numa crença comum entre Umbundu e Còkwe, esta ave acorda o soba; o facto de saltar de um ramo para outro tem referência a aspecto da «cidadela principal», «sede de chefe» que, segundo os repertórios orais, rodeiam para cá e para lá.

4 PANGA. Em Umbundu significa *operar, praticar, cometer, fazer, etc*, mas também COVA, LURA, CÍRCULO, AMIGO, COMEÇO (berço), CURRAL, POCILGA ou CORTELHO, escreve Alves na p.1063 do seu dicionário. Na página a seguir, o autor aumenta: *cômoro onde semeiam ou plantam*. Confina a MPANGI Kikôngo que significa também *amigo*. Aliás, o facto de a palavra significar também ofício, trabalho, serviço e função faz perceber a essência dessa «sede principal» onde o responsável tinha este poder de «preferência e rejeição das pessoas» (significação de *pangu* em Umbundu). Mas, era lá o lugar das leis, assim como sugere o verbo *pangula* que significa escolher, repelir e separar.

5 NGANDI e KUNDI. Não nos é estranho que esta palavra signifique a mesma coisa tanto em Kikôngo como em Umbundu, Còkwe e Lunda. O mais curioso é que se complementam um ao outro para explicar as funções do Herói Civilizador. Em Umbundu e Còkwe, a palavra significa, em princípio, *advogado, defensor, protector, protecção, defesa e advocacia*⁵⁷⁶. A palavra também quer dizer a «aldeia do soba» igualmente chamada *Mbala*, em Còkwe. Designa, ainda, mais um animal que os mais velhos do Umbundu e Còkwe não conseguem ou têm diligência para identificar⁵⁷⁷. Aliás, estas histórias do Kôngo sobre as nove aldeias ou montanhas como sede dos chefes do povo parecem estar confirmadas por esta palavra NGÂNDI que, em Umbundu e em Còkwe, significa exactamente «o nono campo, o mais duro de todos»⁵⁷⁸, cuja autoridade ou o dono se chama NGUNDJA (*nkundyá*), o mesmo nome de

⁵⁷⁶ Alves., pp.926-927; Barbosa, *Dicionário quioco-português*, Missão Católica, 1973, p.294.

⁵⁷⁷ Em 1999, estivemos em Dundu. Por mais que tentassemos saber pelo menos da descrição do animal, fomos simplesmente informados de que se trataria do *leopardo antigo*, sumido juntamente com Tsyânza no céu, mas temos um descendente: a gazela pintada de «muxitu», também assinalado por Barbosa que fala de veado, *tragelaphus scriptus*. O autor cita um provérbio que retém a nossa atenção: «*Palvelela ngulungu, ngwe kambipo owusa*, isto é, quando está doente a gazela dos barrancos (o velho metido no seu quarto), o leopardo (a gente nova e andarilho) não descansa (anda sempre a visitá-lo), ver p.960. Nos Umbundu, que conhecem também estas anedotas, Ngúlungu tem também o sentido de chefe, assim como *Nkôsi* nos Kôngo.

⁵⁷⁸ Alves, p.963; Barbosa, p.296; António, *Dicionário Nhaneca-Humbi*, p.239.

Agricultor ou daquele que trabalha na pesca (pescador). De igual modo, com o sentido de «quimera, peixe grande com boca pequena» e, ao mesmo tempo, da «dança em que todos participam», as versões das mulheres que foram esvaziar a lagoa, justifica as melhores condições semânticas, mas não só. Ngúndu (nkúndu), em Umbúndu, significa fogo, hironde - de cor amarelada - e, ainda, ave que de manhã canta muito cedo, dizem que é para acordar o SOBA⁵⁷⁹. Voltando a *ngandi* Umbúndu-Côkwe-Nyaneka encontramos em Alves, Barbosa e Da Silva a palavra *ngandja-ndumbu*, *Oungandya*, *Onqandji* e *ondumbu* com o sentido de PÁSSARO CAÇADOR, um pássaro preto. Assinalamos que *ondumbu* significa caçador e que *ngandyi ndumbu*, diferenciando-se do outro pelo tamanho, se trata de uma ave muito familiar, mas que tem diferentes hábitos em relação às outras aves, e o objectivo é atacar os ovos de outros *ngandyi*. Por esta razão, este último guarda os seus ovos em sítios de difícil acesso, nos buracos de tronco, por exemplo⁵⁸⁰.

6 YANDJA. Em Umbúndu significa, ao mesmo tempo, «campo do soba, em que todos os súbditos ajudam» e «vagina das mães»⁵⁸¹. Esta palavra confina com *ngândi* dos Kongo, cuja raiz é *handá* ou *yanda* onde «se confecciona, se fabrica». Significando, ao mesmo tempo, «campo de soba» e «vagina das mães», a palavra relaciona-se com *nkúmba unguđi* que autores como Esteves⁵⁸², Thornton⁵⁸³, entre outros,

⁵⁷⁹ Alves, p.965-6. A mesma ave chamada Ngili.

⁵⁸⁰ Esta explicação foi-nos conferida pelas diferentes pessoas que não eram essencialmente caçadores. Tais explicações são acessíveis a qualquer jovem Umbúndu, Côkwe (aqui dois dos nossos informadores pertencem aos grupos ditos Ngângela, um termo que suscita muitas polémicas científicas. A este respeito aconselhamos a leitura de um livro da autoria de Francisco Xavier Yambo: *Dossier Ngangela. Um motivo suficiente (...)* sem esquecer do Secretariado Pastoral, *Ngangelas. O mundo cultural dos Ganguelas*, Diocese de Monongue, 1997.

⁵⁸¹ Vide Alves, p.1711.

⁵⁸² «A Tradição ensina-nos que NE LUKENI, rei do Koongo, após tantos sacrifícios e após as conquistas alcançadas, instalou-se no outeiro *Nkúmba a Ungúdi* que se tornaria a capital do reino do Koongo. Ali casou-se com a filha do Mani Kabunga, chefe do outeiro, consolidou o reino e velou pelas vitórias e pelos destinos do reino.

«O local escolhido (Nkumba a Ungudi) oferecia vantagens, por um lado, por estar no centro do reino de onde se poderia com facilidade auxiliar as outras regiões, no caso de ataques do inimigo; por outro lado, por ser um sítio elevado, fortificado pela natureza de tal maneira que seria difícil ao inimigo passar a assalto da capital e a sua expulsão seria fácil» in *Mensagem Revista Angolana de Cultura*, nº6, 1991, p.6.

⁵⁸³ «A cidade de Mbânza Kongo/São Salvador situa-se num impressionante planalto montanhoso, a acerca de 600 metros acima do nível do mar, no norte da actual Angola»,

comentaram. De igual modo, na primeira parte temos demonstrado que os Kongo vêm de uma região de grandes calores, e até ousámos designá-la como a *região-Sul-calor*. Em Umbundu e, também, em Còkwe, o termo *yanda* (*yanduluká*) significa, precisamente, dilatar sob pressão de calor, de aquecimento, assim como manteiga de boi. E Alves, Barbosa e Valente dão os seguintes sentidos: 1) abandonar, 2) não fazer caso, 3) desemperrar, 4) desviar-se de, 5) evitar obstáculos, abdicar (o sobado, o cargo), 6) atacar e 7) estender, alargar, propagar, investir⁵⁸⁴. Tem por sinónimo *yangá*. Este termo, para além de outros sentidos, quer dizer, «terra quente na cova dos suadouros meridionais», ou melhor, «Libata dos fugitivos, sempre receosos, refúgio de feiras nas ilhotas das confluências fluviais»⁵⁸⁵. Estes últimos sentidos vêm apoiar os sentidos que os Kongo deram ao seu monarca, *Ntínu*⁵⁸⁶. Ora, sabemos desde o primeiro capítulo que Mbângala, nos Kongo, significa origem e deriva de *yângalakana*: propagar, estender (sinónimo de *yânda*, *yândalakana*, *yânza*, *yânzalakana*). O que quer dizer que YANGA Umbundu-Còkwe-Nyãneka confirma uma vez mais o pensar dos Kongo sobre as origens na região Sul-grandes-calores. Em Kimbundu, *Kubànga*, citaremos: 1) uma variante destes termos (*yangá*), nome da estação seca e 2) o verbo *kubangesa* que significa originar, começar, homem da fogueira ou carvoeiro (*muaku-kubanga*)⁵⁸⁷.

Retemos que, até ao momento, os nomes que levantamos como primeiros títulos do rei conotam com os relatos precedentes. E não só. Pode remarcar-se uma vez mais que a nossa tese sobre as origens reaparece. Conforme esta fórmula, **língua + cultura material = fonte histórica**, faltarnos-á esta cultura material⁵⁸⁸. Por isso, vamos completar estudando a seguir algumas esculturas, chamadas *mintadi* de uma forma geral. O termo significa *pedras* no plural, mas encontramos semelhantes morfismos em

in *Fontes & Estudos, Revistas do Arquivo Histórico Nacional*, nº4/5, 1998/1999, Ministério da Cultura, Luanda, p.135.

⁵⁸⁴ Conferir o termo nas suas obras. Ver a bibliografia.

⁵⁸⁵ Este termo encontra-se nos Umbundu, Nyaneka, Còkwe e outros pequenos grupos meridionais, até nos Yaka, Suku, Lâmba, na região aval do rio Kwàngu. Pode verificar-se nos dicionários de Alves, Barbosa, Valente, Maia, António da Silva e outras recolhas lexicográficas de Lamal, Stryuf, etc. Aqui repetimos a citação de Alves, porque o seu dicionário parece mais amplo, ramificando outros falares vizinhos de Umbundu.

⁵⁸⁶ A palavra deriva de *tina*: salvar-se, pôr-se em segurança, *tinisa*: meter medo a alguém, fugir, afugentar, escapar.

⁵⁸⁷ Vide o capítulo que trata de afinidades entre Kongo e Kimbündú.

⁵⁸⁸ Se bem que temos comentado um pouco a respeito de Nkisi Nkònde, voltaremos ao assunto.

esculturas de madeira, sobretudo, no espaço Yômbé.

Mintadi é o termo que os recolhedores das esculturas utilizaram em pedras descobertas no Nsôyo e no Baixo-Congo. São de diferentes morfologias e a variedade escultórica que representa insinua que são portadores de mensagens diversas. Vamos acompanhá-los com fotografias⁵⁸⁹:

Tipo A



fig. 4

Tem o nome de Mwêne Kôngo. Como podemos ver, trata-se de uma mulher a amamentar. Mwêne deriva de *yenika*: dar leite do seio a um menino. Mas, quando a Tradição informa que o primeiro chefe foi uma mulher com nove seios, não era essencialmente os nove seios, já que estes simbolizam a comida que traz o chefe principal a nove casas diferentes. Nestas imagens, podemos ver cabaços que é o significado da economia alimentar no velho Kôngo. Até hoje em dia, nos lugares rurais, estes objectos simbolizam a provisão da casa, ou melhor, a economia alimentar da casa. Razão pela qual foi confiado ao rei a função de providenciar comida à sociedade e, neste exclusivo momento, era chamado Mwêne

⁵⁸⁹ Estas foram tiradas do site www.zyama.com/kongo/A35Kongo.jpg. Aqui reproduzimos um Mwêne Kôngo em madeira, mas existem em pedra em vários museus, tais como no de Antropologia em Luanda.

Kôngo. Por outras palavras, este título teria vindo do Herói civilizador como fornecedor da comida à sociedade.

Yale University⁵⁹⁰ possui uma variante desse Mwêne Kôngo com uma ligeira diferença: mulher segurando seu filho na mão esquerda e *lukobi lwa bakûlu* na outra mão. No braço direito, observa-se seis braceletes (*nkânu*). A designação fornecida é *nkîsi mangûdi*. Estando numa forma semi-ajoelhada, tem uma *coiffure* patente. É de notar, igualmente, – aqui há uma ligeira diferença – que o filho assenta no pé esquerdo da mãe tendo os braços cruzados.

Comecemos por diagnosticar a morfologia da peça:

Lukobi lwa bakûlu é o «templo» onde estão conservados os Ancestrais, representações dos países de onde têm origens (restos minerais, vegetais, etc.). Assim, representa os usos e costumes ou, simplesmente, as Leis.

O filho sentado tem os *braços cruzados*, o que se traduz literalmente por *uma criança triste*, «nsôna» ou, como informam os informadores de Laman, de Verly, etc, «fûmani». Os braceletes indicam o símbolo do poder, *nkânu*.

Existem várias convergências entres os elementos enumerados: 1) *Nkânu* como símbolo de poder relaciona-se com *lukobi lwa bakûlu*. Somente através de uma Assembleia dos Anciãos que «nkânu» pode ser atribuído a alguém. Já vimos isso quando falámos das *afinidades entre Kôngo-Côkwe*. 2) Relativamente a *lukobi lwa bakûlu*, em oposição com o *filho de braços cruzados* e *braceletes* com o assento sendo o *pé da mãe*, a morfologia parece explicar o máxima *kimfûmu ma kya tûmbwa*, isto é, o poder é assunto da investidura. Em princípio, a criança, tal como está exposta, simboliza o processo da investidura: *fumani*, uma (futura) autoridade. E, em relação a *lukobi lwa bakûlu* significa, literalmente, «o poder é assunto da investidura». 3) A forma ajoelhada sustenta, uma vez mais, que o respeito aos usos e costumes é *sinequanon*. Na primeira escultura, existem dois *lukobi lwa bakûlu*, enquanto na segunda apenas uma. O que nos faz crer que, na primeira, o chefe a ser eleito pelo povo – como o próprio povo – devem, de igual modo observar as leis dos

⁵⁹⁰ Thomson R. E., «Kongo Art at Yale» in *Call and Response. Journeys in African Art*, 2000, Yale University Gallery, New Haven, Connecticut, p.2.

Ancestrais. A variedade das peças é devida à evolução da sociedade, tendo em conta a vontade de reproduzir ou inerências – tal qual ou não – do pensamento *prémier*. Entre esses dois Mwêne Kôngo, podemos constatar na instituição política entre os Kôngo, pelas influências predestinadas pela História, que o chefe vem do povo, escolhido pelo povo e investido consoante as regras seculares estabelecidas pelos Ancestrais, tal como parece confirmar a escultura seguinte.



Tipo B



Fig. 5

Chamado fumani ou geralmente *Mintadi*⁵⁹¹ pelas galerias, o seu

⁵⁹¹ Muitos museus e galerias americanas e europeias contêm uma colecção abundante de objectos muito bem conservados e em excelentes condições, portanto tem designações erradas. Isto é prova de ausência das normas museológicas. De facto, o museu é, antes de mais, uma instituição científica com objectivo de 1) recolher, 2) estudar, 3) classificar e 4) divulgar a informação. Todo o museu, conforme as normas científicas, não pode divulgar sem antes passar pelos critérios anteriores. Na maioria dos casos, os nomes fornecidos pelos museus supracitados são estrangeiros dos povos de onde vem a peça. Ou ainda encontramos peças com nomes duvidosos. Também encontramos nomes fantasiosos. Existem esculturas chamadas «Isis de Katanga», «deus Kôngo», etc. A primeira é uma mulher amamentando a sua criança, o que os Yômbe chamam Mwêne Kôngo, ou ainda «Maternidade» nos museus europeus, americanos e até Africanos (em Angola precisamente). É, neste grupo, que encontramos Mintadi. De facto, este nome surgiu com R. Verly que assinala a *arte funerária* depois da escavação científica que ocorreu entre 1948-1955 nos velhos cemitérios dos reis do Kôngo. É verdade que, quando estas peças foram apresentadas, não havia praticamente pessoas devidamente capacitadas para explicar, de forma conveniente, do que se tratava. Visto que as peças eram de pedra, as populações responderam directamente MINTADI, o que se traduz por PEDRAS no plural. Também numa época recente (anos 1900-1980), ao entrar nos cemitérios, o *ngânga* pedia permissão aos «NTÂDI» aqui tidos como os espíritos dentro das sepulturas de pedra. Logo, a favoreceu-se uma *fusão semântica* entre *ntadi* de pedra e *ntadi* do espírito nessas pedras. O investigador registrou este nome até designar uma só peça. Naturalmente, um Kôngo que domina a sua língua não pode confundir uma peça com outras peças. O que nos diz que esta designação de MINTADI teria sido um erro, quer dos informadores, quer dos investigadores. Não culpamos os dois, mas cremos que cabe a um estudo a respeito disso a fim de entender em que circunstâncias seriam estes objectos assim chamados. Eis porquê chamamo-lo Mfûmu'a Kôngo. Este termo significa «Autoridade de Kôngo» ou, simplesmente, Rei do Kôngo. De facto, a posição da peça é realmente um *mfûmu*, do

nome seria Mfûmu'a Kôngo ou, simplesmente, Mfûmu, assim parece para aqueles que recolhem as informações directas. Como teremos oportunidade de falar sobre o assunto num outro projecto científico⁵⁹², este objecto faz parte de um conjunto de peças que foram desenterradas dos cemitérios dos antigos reis do Kôngo, entre os quais tinham também uma mulher a amamentar uma criança, um tocador de batuque, etc. Eram as *mensagens* que definiam os deveres de autoridade. *Mfûmu'a Kôngo*, quer dizer, a autoridade é um produto de investidura, isto é, deve ser eleito pelo povo ao qual se pede este poder. A palavra *fumuna* significa pedir esmolas, pedinte, etc, ou fazer-se triste a fim de amolecer o coração do público a seu favor. O princípio é: «*Kimfûmu ma kya tûmbwa*». A par disto, diante de mil e um provérbios que fornecem a filosofia do Kôngo a este respeito, citamos esse: «*tumila Mfûmu, saka ye Ngânga*», o que quer dizer «lege-se o chefe, mas inicia-se o Sacerdote». Ora, a eleição, de acordo com os autores que presenciaram as cerimónias nos séculos XVI, XVII, XVIII, tais como Lorenzo De Lucca, Romano Dicomano, Lucca de Caltanissetta⁵⁹³, até aos princípios do século XX⁵⁹⁴, assinalam que toda a autoridade é obrigada a seduzir o povo, quer em dinheiro, quer em capacidades morais ou/e intelectuais. Aliás J. Mertens confirma-o em sua honra intitulada *Les chefs couronnés chez les Kongo orientaux*⁵⁹⁵.

7MPANDA MVANGI: Este nome que encontramos em diversos grupos do Kôngo, quer de Kôngo-dya-Kati, quer de Kôngo-dya Mpânzu no país de Lwângu é uma tautologia de sentido, quer dizer, seria ele o verdadeiro *fundador do reino do Kôngo*, pela simples razão que quando há repetição de sentido, isto quer dizer que o sentido seria puro. Vamos aqui falar deste nome tentando corresponder com Còkwe, Umbûndu e Nyaneka. Aliás, Mpânda é variante de *Ngândi* que falámos atrás, e Mvângi, outra forma de *Mpângi*. Este termo faz-nos

verbo *fumina* ou *fumununa*: sentar-se com a mão na bochecha. Ora, o chapéu outorga a esta peça o nome de autoridade. Eis as razões principais que nos obrigam a confirmar que se trata de um Mfûmu'a Kôngo. Aproveitamos a ocasião para dizer também que o «deus Kôngo» como emblema do Museu Nacional de Antropologia em Luanda seria uma aberração sem nome. Em princípio, não existe representação de «deus» celeste ou terrestre entre os Kôngo. Esta escultura é a cabeça de um cão ou qualquer outro animal próximo, muito próximo de um deus egípcio. É bom que estudemos melhor em vez de recorreremos simplesmente a semelhanças, porque este nome suscita fortes dúvidas.

⁵⁹² *Escultura e estatueta: questão de diferença na arte Kôngo e Còkwe*, ainda manuscrito.

⁵⁹³ Vide as suas obras citadas na bibliografia.

⁵⁹⁴ Vide *Les chefs couronnés chez Bakôngo orientaux*.

⁵⁹⁵ I.R.C.B., Bruxelles, 1936.

acreditar, portanto, que Mpânda Mvângi seria o primeiro a ser consagrado na História dos reis do Kôngo. Quem o consagrou foi, como é óbvio, o Ne **Mpângu** za Bakulu, Mani **Kabûnga**. Podemos compreender isto desta forma: Mpânda é o consagrado «*Mpângi*» (Mvângi), quer dizer, o reconhecido por Mani Kabûnga, de acordo com as normas de *Mpângu* za Bakûlu. Este nome consta nos mesmos sentidos de 1) mercado, *vânda*: produzir barulhos como os de malhar, bando, grupo, etc.⁵⁹⁶, 2) colina, pelo seu sentido de «muro de terra que separa os circuncisos do fogo»⁵⁹⁷ e 3) dependência das colinas posteriores submetidas a pagar tributo⁵⁹⁸ à colina mãe. Eis porquê em Cômwe, Umbûndu e Nyaneka as palavras *vandeki* e *hando* significam uma pessoa bondosa, rica e influente que une e liga todos os outros membros da família, chefe de caravana (sinónimo de *fumbelo*). Em Umbûndu, *aluVandulo* é o «lugar onde pisam os remédios para curar os recém-circuncisos». Mas, este termo faz entrever que Mpânda (Mvângi) teria sido o primeiro a passar pela *cura administrada à Autoridade*. Aliás, o próprio sentido literal o diz esclarecidamente. De facto, a circuncisão é lembrada como uma instituição instalada pelo primeiro rei-civilizador, razão pela qual os ritos de passagem em sociedades *bantu* outorgam a autoria destas instituições ao primeiro rei. Acredita-se, ainda, que esta autoridade primordial seria ele próprio o sacerdote, ou ainda outro indivíduo. Em ambas as opiniões, o termo Umbûndu aumenta a fé que, de facto, Mpânda (Mvângi) parece ser o primeiro a ser consagrado se não o próprio promotor a favor deste instituição. No entanto, insistimos que este Mpânda seria o primeiro, porque também o valor semântico do termo Mvângi certifica isso. Em Cômwe, Umbûndu, Nyaneka e até em Kikôngo, o termo *vânga* indica *antecipar, instalar antes de uso, determinar*, etc. Lembramos que, em Nyaneka, Umbûndu e num idioma de Lwêna, o termo *uvanga, ouvanga* ou, ainda, *u-hanga* significa *chefe de comitiva*.

II.9. Análise das versões

II.9.1. Versão Yaka

O problema do herói consiste num caçador principal e reunificador chamado Yala Mwâku, os nove caçadores e uma ave. Os caçadores têm

⁵⁹⁶ Vide Alves A, *Dicionário etimologica Bundu Português*, p.1638. Ver também grupo, malta, bando e horda no dicionário *português Umbûndu* de Valente.

⁵⁹⁷ Alves A, *idem*, p.1639.

⁵⁹⁸ Em Umbundu, *vanda* traduz-se por *dízimo* ou *tributo* dado ao régulo, informa Alves.

em comum o nome derivado da mãe Kônde. Ora, Yala Mwâku, sendo pai desta, é ordinariamente chamado Sa KONDE ou Sa Makonde como produzido no texto. Quanto à ave, temos kondji (kai) em kiyâka (suku, Pênde também) tal como indica a narração. Segundo fomos informados, a aldeia acorda com o canto do galo, mas o chefe é acordado pelo kondji (ngundji dos Umbundu). Notamos, de igual modo, que a mesma ave é assim chamada nos Còkwe também.

O facto de o chefe principal, os nove caçadores e a ave terem o mesmo nome, cimenta o outro patrónimo de *Yala Mwaku*: *ngili*, *Mkundi*, pelo papel que desempenharam na resolução das confusões que ali surgiram. Aliás, ainda lembramos que «Ngídi, autoridade de Nsúndi, mata dez e paga apenas um», tal como dizem os Kongo da linhagem Ngídi. Em Umbundu, o chefe da caçada chama-se *upili* - variante de *ngídi*, *yíli*, *víli* - e *pilili* que designa, escreve Alves, um passarinho que não fica quieto, saltando sempre de ramo em ramo. Mas, quando Yala Mwaku se identifica perante os seus netos como «Sa Makônde» e, um pouco antes como «*Ngili* (*Ngiri*, *pilili* em Kimbundu e Umbundu), o hábito estranho desta ave de saltar de ramo em ramo relaciona-se com as montanhas.

Toda a região que tem dez *colinas* é chamada KANGA. Ora, ao que parece, nenhum dos actores da história tem por título o nome de Mwata Kanga ou Mwêne Kanga. Em relação a Ngili, que se proclama Mani Nsúndi⁵⁹⁹, não é ilógico achar o mesmo com Kânga. O que voltaria a pensar que a região não teria chefe na altura. Aliás, o próprio texto faz-nos acreditar que o concurso dos *nove* para esta ave teria um prémio que se traduz por *coroa* ou *autoridade legítima*. Nesse âmbito, o significado de Kongo, segundo Jean Van Wing, parece mais consistente pelo facto de ser um resumo desta história toda. A versão Yâka fala, portanto, de Ngídi Kúndi, termo em paralelo com Kôndji Kai (Kaaz). Na verdade, apesar do termo Kúndi significar parente, em Kiyâka, ou amigo-parente, em Kikongo, é necessário insistirmos aqui no seu sentido de *escabelo*, no qual se sentavam as autoridades, também de igual modo, o facto de *Kúnda* designar a colina do chefe, ou geralmente uma terra elevada. Neste caso, porém, a coroa real pertenceria a Yala Mwaku e o concurso de caça a *Kondji Kai* (*Kaaz*) seria apenas uma *narração-ilustração* para a competitividade dos candidatos à coroa. Isto parece ser confirmado metaforicamente no

⁵⁹⁹ Se bem que o repertório não especifica que se trata de Ne Nsúndi, omitindo a partícula Ne, ou ainda uma equivalente, aqui Ngídi, Ngili ou Yídi identifica-se como chefe de Nsúndi.

próprio relato: «...os nove netos pediram perdão e foram batidos com a queda de antílope...».

Também a propósito da dança *Ndjimba* é melhor assinalarmos que esta dança existe também nos Kimbundu quando os caçadores voltam das suas actividades. Diz-se que Tumba kya Samba instalou a dança *Jimba*. Ora, a palavra deriva de *jimba* que significa rezar, fazer prece, contornar, fazer círculo, cantar. A tradição diz «*Mayaka ma Kongo, bayaka mbéle, bayaka mpunza*. Kwimba, mfumfu'a Miyaka⁶⁰⁰. Os valiosos homens do Kongo captam o voo das facas e das flechas que lhes atiram. Kwimba é o seu regimento principal» Kwimba deriva de *yimba*, outra forma de *jimba*⁶⁰¹, prefixado de Ku. O termo significa a mesma coisa: rezar, cantar, enrolar, proteger, vigilar, etc.

No pensar do Kongo, *ser batido pela queda de boi* ou qualquer animal era expressão para consagração. Raimundo Dicomano, Lorenzo Da Lucca, e outros cronistas, testemunham o facto. Também na primeira parte do nosso trabalho, no capítulo sobre a fundação de Nsôyo, tentámos explicar o significado do perdão e de crime «vônda/vûnda».

Assinalamos, também, que para dizer «queimaram» a aldeia, os nossos informadores de Kwângu e Xamuteba⁶⁰² utilizam o verbo «kondja» ou «kônda», o mesmo termo dos nove caçadores, de ave e do chefe principal. O mais curioso ainda é o facto de os informadores insistirem no nome de Sa Makônde (Sa Kôndji) em vez de Yala Mwaku quando procuramos saber porquê «os nove não podem matar Yala Mwaku», mas «podem matar Sa kondji». Normalmente, trata-se de uma só pessoa, o que não justificaria tal insistência. Na verdade, os *verbos-raízes*, nos quais derivam o nome de Kôndji ou Kônde, provam que foi o nome título na região, o que nos obriga a reenviar o leitor para a simbologia do crime, quer no entender de Luc De Heuch⁶⁰³, quer no nosso⁶⁰⁴.

⁶⁰⁰ Já temos tratado daquilo no primeiro volume, com Nsânda Nzôndo e Bayaka. Cf. Cuvelier J., *Nkutama mvila za makanda*, Tumba, 1974, ver Bayaka.

⁶⁰¹ Entre os Kimbundu, existe uma dança dos caçadores chamada *jimba*. Os Yaka chamam-na *Kwimba* ou, simplesmente, *Yimba* nos Sûku e Pênde.

⁶⁰² Kwângu e Tshamuteba (Xa-Muteba) são municípios na província angolana de Malange.

⁶⁰³ Reconhecemos o trabalho laborioso que Luc De Heuch tem produzido.

⁶⁰⁴ Ver o capítulo de Fundação de Nsôyo na nossa primeira parte do Livro I.

Vamos limitar-nos ao nome da região KANGA. A palavra significa grande fome, terra quente, calor excessivo, em Kiyâka, Sûku, Lûnda, Lâmba, etc.. Nas relações sociopolíticas do Kongo, em geral, MacGaffey tem observado que «os chefes atravessaram o rio (nzâdi) por três vezes navegando com nove canoas sobre uma esteira em ráfia ou depois de dividir as águas com a espada. A sua migração é, muitas vezes, dita ter sido causada pela fome ou pela luta a respeito de um remédio de palmito»⁶⁰⁵.

II.9.2. Versão Vili

Tudo começa no período chamado «Mumu nsi», no início da estação seca. É um período durante o qual os agricultores Vili se preocupam com as colheitas. Isto acontece em Julho. No mês seguinte, ou melhor, logo no fim desta época, os agricultores fazem a colheita das lenhas a fim de preparar a semente. A época a seguir chama-se Mwânga, marcada por fortes calores. É o tempo durante o qual se observa fogo na floresta, tempo esse em que os caçadores também são muito remarcados pela sua actividade ou pelo facto de observar a abundância da carne em todas as casas.

Os nomes de três caçadores, *Mfûmu Nsyâla*, *Mfumu Nkênge* e *Mfûmu Khonzo*, são respectivamente designações de dias. A semana Kongo tem quatro dias e aqui falta o último dia, Mpîka (ou Nsôna). Estes nomes variam consoante as diferentes regiões: *Nkôyi*, *Buduka*, *Bukônzo* e *Mpîka* ou ainda *Nsîla*, *Buduka*, *Bukhonzo* e *Nsôna*; o terceiro grupo é *Nsîla*, *Nduk*, *Ntôno* e *Nsôna*; o quarto grupo Vili é constituído por *Nkoy*, *Buduk*, *Bukhonzo*, *Nsôno* e o quinto grupo tem *Nkôyi*, *Nkênge*, *Bukonzo* e *Mpîka*.

Mfûmu'a Nsyâla ou (nsîla) é outra forma de mfûmu Nkoy⁶⁰⁶; Mfûmu Nkênge equivale a Mfûmu Buduka e Mfûmu Konzo pode ser chamado Mfûmu Ntôno. Falta, pois, um dia, o Mpîka⁶⁰⁷ ou Nsôna. Até

⁶⁰⁵ MacGaffey W., «Oral Tradition in Central Africa», in *The International Journal of African Studies*, Vol. 7, #3, 1974, p.420: «The chiefs cross the river in «thrice nine canoes», on a raffia mat, or after parting the waters with a sword. Their migration is often said have been caused by famine or fight over a cabbage patch»

⁶⁰⁶ A versão Cökwe-Lunda fala de Na Nkoy, mulher do caçador *Kalumbu*. Na verdade, Na Nkoy significa mãe de Nkoy, o que significaria que *Kalumbu* como seu esposo também se chamaria Sa Nkoy.

⁶⁰⁷ O Reverendo André Conga da Costa propõe esta tradução:

ntono = Segunda-feira
nsîlo = Terça-feira
nsona = Quarta-feira
nkoyo = Quinta-feira (dia santo)

hoje em dia, a palavra *Nsôna* ou *Mpika* designa, geralmente, um dia de feriado, dia de mercado ou um dia sem actividade. Eis a razão pela qual os caçadores teriam caçado durante nove dias em vez de doze dias. Voltando ao número 9 como duração de actividade, normalmente depois de três semanas, efectiva-se a grande feira - geralmente no décimo segundo dia - e isto acontece sempre no *Mpika* ou *Nsôna*⁶⁰⁸. Lembramos, uma vez mais, que na grande feira não se trata apenas actividades comerciais, mas é sobretudo o dia dos «mâmbu», da grande justiça. Os Umbundu que viajavam até Mbâzi'a Nkânú para resolver os seus problemas, esperavam por esta grande feira⁶⁰⁹. Vimos atrás que o mercado era também lugar da justiça. Eis a razão pela qual os três caçadores vão apresentar «*nkutu* com *nkayi*», «faca, *mbêlé'a lulendo*» e «lança, *uta dya Kongo*».

O mercado está ligado a três objectos: *nkûtu* que simboliza a bolsa onde se põe dinheiro, assim como o produto a vender (*nkâyi*); *mbêlé'a lulendo* é o símbolo da justiça e *uta dya Kongo* é o poder, a supremacia. Estes são os motivos principais para reunir os «Makhota» do país. Esta reunião chama-se *Kongo*, quer nos Kongo, quer em Umbundu, Còkwe, Nyaneka, etc.

Na segunda Versão Vili, tudo começa no período que precede a fome. *Mfûmu Kyângala* confirma, uma vez mais, que isto começa no período de grandes calores, de fome. Nos velhos tempos e até numa época relativamente recente, os mais velhos aconselham os jovens a casarem-

Esta tradução é resultado da Acta de 56ª sessão ordinária, do dia 21 de Maio de 1932, in *Filosofia tradicional do casamento no mayombe/Philosophie traditionnelle du mariage au Mayombe*, Edição Ponto Um, Luanda, s/d, p.53. Assinalamos que esta classificação parece contrária à nossa, quando dissemos que *Nsila* (nsilo: ver André Conga da Casta) é o primeiro dia. De facto, os Kongo, em geral, designam os seus dias em relação a cada estação, quer de chuva, quer da estação seca. E isto varia muito. O mais importante é que todas as semanas têm um dia santo. Geralmente, *Nsôna* é o dia santo, o último dia. Na região que fala o Reverendo André Conga Da Costa, o termo mais usado é *Mpika*. Como prova, os dois termos que intervêm nos provérbios, canções e adivinhas, *Mpika* e *Nsôna* são traduzidos como mercado «*Mundadila Mpika*» o atrasado do mercado, *Nlâmvu dya Mpika*, *nsûnge yanzalakané kune nzô*: quem bebe no mercado ou a bebida do mercado traz o seu perfume até em casa, *sumbe byansyankulu ku Nsôna*, as velhas relíquias podem ser achadas no mercado, etc. Ainda é impreciso saber realmente qual seria o primeiro dia e o último. De qualquer forma, o dia santo e o último são concebidos santos, consoante as regiões. Vamos tentar nas páginas a seguir ver o assunto de uma forma um pouco mais esclarecida.

⁶⁰⁸ Explicações proferidas pelos membros da minha família paterna, originários de Vili ou «arrondissement de Luwozi». O uso destes termos é muito corrente: *Nkênge ye Nsôna* para dizer «todos dias», *Mpika ye Nkoyi* em outros termos, etc.

⁶⁰⁹ Vide Van Wing J., *Etudes Bakongo I*.

se no tempo de Mbângala. A razão principal é para não se enganarem da beleza que o tempo chuvoso oferece nas mulheres. Porque durante a estação seca, as mulheres são magras devido aos trabalhos e ao clima. Aqui, *Mfûmu Kyângala* cultivando *Tsi-Mwâanga*, *Tsi-Mbângala* e *Tsivumu* quer intensificar este período de estação seca. Os nomes supracitados designam cada um deles a etapa desta estação. Do mesmo modo, os nomes a seguir *Mfumu Kunyi* (*Kyânza*), *Tsîkyuni*, etc., são as épocas. De uma vista conceptual, esta versão é o reflexo do primeiro surgindo de duas actividades diferentes: da caça e da agricultura.

II.9.3. Versão Lunda-Côkwe

Começamos pela primeira palavra da versão, *Kalumbu* ou *Katumbu*. Em Côkwe, *tshitumbu*, *tshihumbu* ou ainda *tshilumbu* traduz-se por 1) ordem, mandato, recado, obrigação e até dever (*citûma*⁶¹⁰) e 2) plantador, sinónimo de *tchanga*, segundo Adriano Barbosa⁶¹¹. Em Côkwe, *thumbu* é a semente ou grupo de sementes, vara de mandioca ou grupo de vara de mandiocas que se mete de cada vez ou em cada lugar⁶¹². Razão pela qual TUMBO é o nome de «monte de terra para plantar mandioca».

A versão Lunda-Côkwe menciona *Ka-Tumbu* ou *Ka-Lumbu* como ponto de partida na fundação da sociedade ou da dinastia e especifica que foi ele o marido de Nankoy. Nankoy significa mãe de Nkoy, o que significaria que Ka-tumbu teria outro nome, Sankoy, pai de Nkoy. O que significa isso? Em princípio, existe um pássaro chamado *preto-luzido* ou *nkowwe*, na linguagem de Barbosa⁶¹³. Esta ave, tal como pensam os Côkwe, Umbundu e Nyaneka é o *salvador, redentor, libertador*⁶¹⁴. Insistimos sobre esta ave. *Ngowwe*, variante de *Nkowwe* e outra forma de Sousberghe de fazer **Nkoy**⁶¹⁵, e segundo os lexicógrafos Alves e Barbosa, assim como outros etnógrafos⁶¹⁶, trata-se de uma «ave acompanhadora de *Nkumb*». Como elemento identificador desta ave temos «*ngolinkoli* ou *nkolinkoli*

⁶¹⁰ Outras formas são *tshitima*, *chitûma*, *tûma*, etc.

⁶¹¹ Conferir as edições da Missão Católica de 1971 do seu dicionário.

⁶¹² Barbosa A, *Dicionário Cokwe-Português*, Missão Católica, 1971, p.524.

⁶¹³ Barbosa A, *idem*, p.297.

⁶¹⁴ Podemos verificar nos dicionários de Alves e António. Entretanto, assinalamos que estes sentidos têm laços com Mtînu, Mani, Mwêne, títulos do Kongo. Alves fala de *ngovole*, variante de *Nkowwe* ou *Nkoy*, p.956.

⁶¹⁵ No entender do autor, trata-se de idiomas Lunda, Côkwe e Yaka que classifica num só bloco linguístico.

⁶¹⁶ Planquaert M., *Crime-Mavar*, Sousberghe.

e a ave tem também outro nome de *citokola*, em Còkwe, e *ciokola*⁶¹⁷, em Umbundu. É um tipo de «pássaro insectívoro, alourado que procura salalé com bico, também o nome de galinha que procura bichitos com bico sem recorrer essencialmente às patas»⁶¹⁸. Vejamos bem, quem é esta acompanhante ou companheiro de *Nkumb*? De facto, informa-nos Luc de Heuch, citando L. Sousberghe, *Nkumb* e *Kaaz* são aves que acompanham o sol, ou melhor, o “pôr de sol”. A palavra *tchitoko*, segundo Barbosa (e *tsyito* em Umbundu) quer dizer também «o pôr de sol, poente (a hora do sol-pôr)»⁶¹⁹. Na opinião de M. Planquert, Crime-Mavar os Yaka (nas regiões de Lûnda) falam de *Nkumb* e *Kaaz* como aves das origens, causadoras da fome e calores⁶²⁰. Trata-se de uma pequena cegonha preta com ventre branco. Ora, com estas cores, aproxima-se muito com o *Nkovwe*, *Ngovwe* ou ainda com o *Nkoy*, que é uma ave pequena preta azulada. Luc De Heuch acrescenta. «A ave *Kaaz* que acompanha a cegonha não é, infelizmente, identificada. Todavia, os dois *compadres* fazem desaparecer junto à água terrestre pela via natural – pela dança – a fim de afirmar a vitória do sol, da sua vida e suscita a abundância da comida. A ave *Mbôngo*, pelo contrário, vai da terra obscura para o céu atmosférico a fim de levar a mensagem de esperança e uma promessa de comida aos homens. Uma tradição comum aos Pende e Lûnda diz que MUNGONGE teria nascido nos tempos de fome com o objectivo de procurar comida⁶²¹. Nos Yaka, particularmente, o MUNGONGE teria celebrado para assegurar o sucesso da caça colectiva⁶²².

Verificamos, assim, que o herói civilizador está relacionado com 1) estas aves, 2) épocas de fome ou da estação seca, 3) ritos de caça e de passagem para adquirir comida.

⁶¹⁷ Tchitokola, ou Tchiokola, tjitokola, tjiokola escrevem os lexicógrafos.

⁶¹⁸ Alves A. escreve *tjyoko*, ou seja, tshi-oko ou tshi-hoko.

⁶¹⁹ Vide a edição de 1971 na Missão Católica, p.494.

⁶²⁰ Ver a versão segundo a qual estas aves secaram as águas. Assim lemos atrás: *Durante o reino do primeiro Mwata Yamvo, das mulheres pertencendo uma metade da terra húmida forma-se a borda de uma lagoa para secá-la a fim de conseguir peixes. E não conseguiram. Portanto, as aves nkumb (a cegonha kumbi) e kazz viram-se na margem. Os abanamentos das suas asas não demoraram a secar a lagoa. Durante este processo, as penas deslocaram-se das suas asas. As mulheres recolheram e puseram no cabelo.*

⁶²¹ Sousberghe L., *Les dances rituelles Mungonge et Kela des ba-Pende*, Congo-Belge, 1956, p.7.

⁶²² Planquert M., *Les sociétés secrètes chez les Bayaka*, Louvain, 1930, pp.21-25. Citado pelo Luc De Heuch, *Le roi ivre (...)*.

II.9.4. Versão Ngangela

Aqui reagruparemos as narrações fundamentalmente esparsas. Todavia, antes de mais, comecemos por enquadrar o termo de Ngangela, segundo nos informa um grupo de investigadores de terreno que fizeram um resumo da etnografia efectuada entre 1897-1997.

Uma aproximação muito estrita entre Ngangela e Mbângala, quer linguística, quer etnográfica permite-nos insistir sobre a noção de herói civilizador do reino do Kongo presente nas sociedades do sul.

Lemos no livro intitulado «*Ngangelas. O mundo cultural dos Ganguelas*», publicado na Diocese de Menonge, provavelmente em 1997, pp.15-16: «Agora, se a expressão *ko ngangela* para o povo do Planalto Central significa o ponto cardinal Este, isto entende-se somente no quadro da formação da expressão. Em Umbundu, a expressão «*ko*» pede o complemento determinativo. Assim, *ko ngangela*, no sentido verdadeiro, significaria «na terra dos va Ngangela».

«De facto, originariamente, quando o povo do Planalto Central dizia: “*ko ngangela kwayela*” (na área ou terra dos va Ngangela já havia claridade pela madrugada) dava a entender que o sol estava quase a despontar. A ideia era que o sol estava quase a nascer. Prova disto é que na zona dos “*va ngangela*” (a parte de onde geralmente nasce o sol) já estava claro.

«Uma vez que este sentido original da expressão causa equívocos quanto a sua significação, vemos que ela, em Umbundu, não significava (e não significa) o ponto cardinal Este, mas sim a *zona dos Ganguelas*. A língua Umbundu diz para designar o ponto cardinal Este: *ku tundilo w'ekumbi*. Carece de fundamento a interpretação do termo “*Ganguela*”, como um etno-topónimo que não designa nem a zona do povo *ganguela*, nem o seu próprio povo».

Theodore Delachaux tem feito as suas investigações etnográficas nas mesmas regiões e outorga o nome de Mbângala a esta região toda⁶²³.

⁶²³ Pode ler-se os autores como De Pedrals. Baumann e Austein publicaram alguns artigos no Jornal Internacional de Antropologia. Uma simples releitura nos seus trabalhos confirma de uma e de outra forma que o espaço onde os autores investigaram ou recolheram dados *aleatoriamente*, ao que nos parece, os *Imbângala*, de um lado, e os *ovaNgangela*, de outro, seriam

Somos da opinião que Ngangela, significando a região onde faz muito calor ou onde origina o sol ou o calor do sol, designou uma região pela primeira vez. Mbângala, conforme a trajectória linguística, seria uma das últimas formas de *bravangala* e *ughahangalala* e, nesse sentido, converge semanticamente com Ngangela.

Voltando ao assunto, sublinhamos *Tyipanga* como o primeiro soba Ngângela. Neste termo, encontramos *pânga* que significa amigo e parente. Todos sabemos que o sufixo Tyi, Tsyi ou Tchi, aquilo que preferimos Ci, é depreciativo, hoje em dia. Mas a mesma partícula indica algo impróprio, o que apoia o sentido de *panga* como amigo e parente de todos. A história resume-se em confusão dentro da família real, confusão esta causada primeiramente pelo cão-panela e depois pelo bracelete-criança. No fim, aparece Ngôngo, o Pacífico. De facto, existe uma grande mistura entre a tradição muito antiga e a história relativamente recente (século XVIII)⁶²⁴.

eles os povos de Mbângala (Ngangela). Para os métodos, cf. REGO A, *Lições de metodologia e críticas históricas*, Junta de Investigação Ultramarina, Lisboa, 1963; VINTE-E-CINCO G., *Os Kibalas. Sua origem e tradição*, Núcleo-Centro de Publicações Cristãs, Queluz, 1992; SORRENTO G.M., *Breve e succinta relazione del viaggio nel regno di Congo nell'Africa meridionale*, Francisco Mollo, Napoli, 1692; PLANCQUART Sj., *Les Jagas et les Bayaka du Kwângo*, I.R.C.B., Bruxelles, 1932; *The Journal of African History*, Vol. 24, n°2, Cambridge Press, 1979, pp.187-198; ESTERMANN C., *Etnografia do Sudoeste de Angola, I, os povos não-banto e o grupo dos Ambos*, Junta de Investigação de Ultramar, Lisboa, 1956, etc.

⁶²⁴ John Thornton, numa comunicação pessoal, tem-nos confidenciado que existe, entre as tradições do Kôngo recolhidas por Jean Cuvelier e Joseph De Munck, versões antigas e explicações surgidas posteriormente. Analisando as recolhas de Jean Cuvelier, antigo arcebispo de Matadi, o historiador Thornton encoraja pesquisar essas narrações para não cometermos os erros que podem danificar para sempre e desorientar a História do antigo reino do Kôngo. Numa publicação também recente, *The origins and early history of Kingdom of Kongo, c.1350-1550*, in *International Journal of African Historical Studies*, Vol, 34, n°1, 2001, p.89, escreve: «In particular, Historians of Kongo tradition have not taken into account that accounts of history from oral source are themselves interpretative histories that incorporate primary sources and secondary explanatory narrative, and thus have their own historiography. By understanding Kôngo oral tradition and sorting out what is primary and what is secondary we can better recorded so frequently in the past makes this task easier, and will produce a new and somewhat different version of Kôngo origin». A seu turno MacGaffey escreve, «I suspect that the interpretation of oral tradition in Africa is far more difficult then is usually supposed. The modern willingness to employ indigenou texts and concepts for historiographic purposes is not enough unless the cosmologies that generate them can first be understood. This viewpoint can be illustrated from an analysis of Kôngo and others traditions from west Central Africa with reference to the work of Jan Vansina, and WGL. Randels among others.» In *The International Journal of African Historical Studies* Vol. 7, n°3, 1974, p.417. Esta realidade não é apenas verificável nos Kôngo, mas também em toda a África, nos Ngângela inclusive.

Cão e panela são imagem reflexiva da criança e bracelete⁶²⁵. O cão é tido como o companheiro do homem para a caça, e panela é sempre o lugar onde se cozinha no momento em que o bracelete se junta e põe em discussão homens políticos.

O cão, sendo companheiro do caçador faz pensar numa instituição muito comum e bastante importante para os Ngângela, porquanto constitui a principal actividade do povo. Mesmo durante a iniciação masculina, a imagem do cão, do caçador e das «misteriosas aves» não passam despercebidas para lembrar aos iniciados a «civilização» que instalaram o rei primordial, ou melhor, os primeiros «soba» que deixaram por herança esta cultura da caça (ou da guerra). Os Ngangela têm, entre outras, «anedotas», uma delas intitulada: «os pássaros que pretendiam um soba»⁶²⁶, cuja moral é «o soba deve ser um homem de paz e de palavra, deve ser defensor do seu povo e justo na gestão do bem público».

Quanto à «panela», lembremos que esta não é mera «fábrica» da comida, porém, também serve para a conservação das relíquias e «história material» do povo. Entendemos por «história material» os objectos preciosos que toda a família, toda a linhagem, ou melhor, todo o clã reconhece da sua filiação. Os Kôngo chamam-no de “*lukobi lwa Bakulu*”. Aliás, para o sobado do *Vasalwa*, intervém o *Tyimbânda*, «aquele que empossa sobas,

⁶²⁵ LEVI-BRUHL L., *La mentalité, Primitive*, P.U.F., Paris, 1974, pp.209-298 ; MARTINDALE Dom, *The nature and types of sociological theory*, Houghton Mifflin, Boston, p. 687 onde o autor explica ou cita Levi-Strauss que diagnostica os sentidos codificados numa palavra, a linguagem dependendo relativamente do espaço, isto é, seita, sociedades secretas, sociedades especiais pela função exercida na sociedade, etc. Pois, bracelete e panela são termos que o tempo codificou, sem sombra de dúvida, pela sua passagem de acontecimento para lembrança, passagem banhada de todas vicissitudes da História que o dito povo passou. Cf. HEUSCH De L., *Le roi de Kongo et les monstres sacrés : mythe et rites bantous*, Gallimard, (Coll. Mythes et Rites Bantu), Paris, 2000, pp.78-97, 109-128, etc. ou ainda pode conferir-se o seu outro livro intitulado : *Mythes et rites bantous. Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, Gallimard, Paris, 1972 ; Ver também VAZ J.M., *Filosofia tradicional dos Cabindas através dos seus cestos de panelas. Provérbios, adivinhas, fábulas I*, Agência Geral do Ultramar, Lisboa, pp. 792.

⁶²⁶ *Vamyene va tuzila*, (ver *Ngangela. O mundo cultural dos Ganguelas*, Diocese de Menongue). O primeiro *pássaro rei* foi *Muntumbu* cujo slogan: «o que está, é o que está aqui». Mas foi retirado do poder por não fazer nada. E, na lista de outros candidatos, foi eleito Mungandzi que «a partir daquele dia, tomou posse e passou a ser soba de todos os pássaros. O Mingandzi assumiu as suas responsabilidades e, sempre que via o gavião, avisava o seu povo, dizendo: Atenção, atenção! E o Mingandzi sempre procedia desse modo. Os pássaros começaram assim a viver em paz na sua própria terra (...)», pp. 416-418.

[que] não se esquece de arranjar dois recipientes com medicamentos»⁶²⁷. Sublinhamos recipiente, porque se trata da mesma panela *na qual* o cão foi aprisionado. Assim, o cão é visto como imagem de caçador e este, por seu lado, como imagem do rei primordial que foi intimamente condenado a observar as orientações da panela. Na realidade, a panela, como «recipiente dos ancestrais», significa a Lei, sobretudo porque os Ngangela admitem somente a eleição de soba que será «homem de paz» (como os ancestrais), «defensor do povo» (assim como foram os ancestrais), mas não egoísta e «justo na gestão do bem público» (tal como os ancestrais).

A respeito da criança que possui o bracelete, sabemos muito bem que a expressão em Ngangela, Umbundu e Nyaneka significa a mesma coisa: «processo jurídico». Ora, neste ambiente, não é permitido a presença de uma criança. Aliás, a criança foi sempre considerada como fora da sociedade dos Ngangela, porque ainda não era iniciado. Na iniciação masculina, depois das provas, os neófitos vivem além da aldeia durante sete ou nove meses (geralmente oito) sob ensinamentos de usos e costumes de uma pessoa madura. E isto prova que a criança, inculta ainda, não poderá possuir o «bracelete». De uma outra maneira, isto explica em melhores parâmetros a forma como o «rei primordial» foi considerado o promotor e entronizador da iniciação. Eis porque a narração faz morrer a criança de propósito⁶²⁸. Em relação aos Còkwe e Lûnda que falam também de Ruej infecunda ou infértil, cremos, com inumeráveis provas, que esta «morte de criança» seria simplesmente uma «forma diacrónica» relativamente aquilo de que falam os Còkwe, Lûnda, Lwêna, etc. A metonímia permanece a mesma (questão de diferentes *seres sociais*, de diversos grupos interpretando uma mesma *realidade* como referência histórica).

A discussão do bracelete necessitava de um «curandeiro» para ser resolvida. Em parte alguma isto foi, portanto, assinalado. O acto de a «criança possuir o bracelete» quer dizer que foi eleito, eis o porquê quem

⁶²⁷ Secretariado, *ngangela* (...) p.168.

⁶²⁸ Pode conferir Levi-Strauss C., *Le totémisme Aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Paris, 1980 (5ª edição) que explica com muitas convicções a mensagem atrás de uma outra mensagem, na linguagem pictorial ou factual, ou ainda imaginária. Vide também Levi-Strauss C., *Les Mythologiques. I. Le cuit et le cru*; Plon, Paris, 1964, p.301-312; Fodor I., *The rate of linguistic change*, Londres, la Haye, Paris, Mouton & Cie, 1965, p.67; Eisanstadt S.N., *From generation to generation*, New York, 1964, p.38-54; Carney, David, *Soul of Darkness: Introduction to African Metaphysics, Philosophy and Religion*. Adastra, Limited, 1991, p. 56-57.

lhe oferece isso chama-se *Vundjangi*. Nos Ngangela, Umbundu e até nos Kongo, esse facto resulta sempre em contestações enormes, discussões longas e confusões constantes. Daí a necessidade *sinequanon* de um «curandeiro» intervir⁶²⁹. A respeito dos eleitos, por exemplo, se os eleitores, antes de informarem o eleito, antecipassem o *curandeiro*, o soba eleito já não podia negar. Assim, para referenciar, os Cokwe tinham Sakalende, Nsaku Ne Vunda no falar dos Kongo e aqui *Vundjangi*.

II.10. Convergências e Inter-convergências entre versões citadas

Todas as versões aqui citadas, assim como a maioria dos textos de Luc De Heuch⁶³⁰, falam inicialmente de uma época de fome ou de grande fome, ou ainda as versões citam o nome da região primordial ou ancestral principal que está ligado à fome, ao calor e à estação seca. Isto traduz-se, simplesmente, pelas características do país das origens do Kongo, tal como temos visto na primeira parte. Na mesma sequência, as palavras-chave interpretam esta história com base de um problema ligado à justiça entre o povo. *Kalumbu* Cokwe corresponderia a Ma-Zumbu Kongo ou ainda *Ndumbu*, tal como reza a tradição: «*Mono Ndumbu'a Nzinga o mazinga-mazinga e nsi...o Ntinu'a ntete*»⁶³¹, ou seja, Sou Eu, Ndumbu'a Nzinga, quem agrupa todos os outros e conserva a unidade do país. Sou Eu, o primeiro salvador⁶³². Isto é o *Intumba* dos Ngangela, *Kalumbu* ou *Katumbu* Cokwe, tal como vimos nas versões supracitadas. Partindo do Sul para o Norte, é obvio que Kikongo, ou melhor, os dialectos mais íntimos a Kikongo sejam o «*produit fini*» dos falares do sul, nomeadamente Umbundu, Cokwe e Nyaneka. As análises de certos fonemas e, sobretudo, as suas metamorfoses confirmam-na.

Em princípio, esta variedade de narrações ligadas tanto à actividade comum da sociedade, como aos ritos obrigatórios e específicos converge com *fome*, com *fogo* e, principalmente, com calor como início

⁶²⁹ Os mais velhos constituintes do grupo da eleição do novo soba vão ao curandeiro que possui uma bola de cal mista com outros medicamentos, in *Nganela. O mundo cultural Ganguelas*, p.170. Encontramos, aliás, uma anedota da ave, caçador e da mulher deste último. O caçador mata a ave especial, trá-la da caça para a mulher cozinhar, mas para não comer o coração. Esta comeu o coração da ave especial, que ninguém viu ou conseguiu apanhar, e nega ao seu marido ter comido. Esta ave não tem coração, justificou ela.

⁶³⁰ Ver *Le roi ivre et l'origine de l'état*, Gallimard, Paris, 1971.

⁶³¹ Cuvelier J., *Nkutama mvila za makanada*, Tumba, 1974, p.45.

⁶³² Aqui retemos os verbos dos quais deriva a palavra NTĪNU: *tima*: salvar, pôr segurança; *tinisa*: afugentar, fazer escapar (a um perigo), fazer escapar para proteger, etc.

da *sociedade estruturada*. Os nove netos - Versão Yaka - utilizam o fogo para destruir e substituir uma sociedade. Enquanto a versão Lûnda-Côkwe começa com a época da fome que entra em congruência com «queimar» a aldeia primitiva. Deste modo, a respeito do Herói Civilizador, notamos o seguinte:

1) Na versão Yaka *Ave especial*, Yala Mwaku, o primeiro caçador, assim como os nove netos sendo os caçadores secundários, resume de forma relativamente abrangente a ideia contida nas outras versões a respeito do «Herói Civilizador».

2) Yaka: Na versão Lunda-Côkwe, Yaka, filha de Yala Mwaku é legítima ao poder, mas quando se casa com Cibind Irung o poder passa logo para este último. O caçador apodera-se das penas de ave - signo do poder - que a sua mulher usava para operar milagre sobre a comida. Na versão Lûnda, os Homens subjugam, ou melhor, avassalam-se das «insígnias do poder» das suas mulheres. Na versão Vili, três caçadores conquistam as insígnias do poder (penas de ave) e na versão Vili Bis, são três agricultores que são chamados a combater ou prever a grande fome.

3) Na versão Ngangela (Vundjanga contra cão/panela \equiv kavava contra criança/bracelete) \approx (sangue animal \equiv sangue humano)⁶³³.

Portanto, estas convergências e inter-convergências permitem-nos estabelecer um quadro para resumir aquilo que temos visto com as versões precedentes, assim como as relações possíveis que podemos ler nas palavras⁶³⁴. No quadro a seguir, teremos o privilégio de constatar que as palavras não são apenas portadoras dos eventos da História, mas também a própria versão inicial.

⁶³³ \equiv Congruência; \approx paralelo, reflexo ou estar em referência.

⁶³⁴ GOUGENHEIN G., *Les mots français dans la vie*, Vol. I., Portíco; COSERIU E.O *homem e a sua linguagem*, Presença, Rio de Janeiro, 1987.

II.11. Tabela de Comparação analítica

	Kongo Nsêke, Kôngolo, Kôngi confusão	Kondi/Guerreiro- caçador	Panga/Constituição	Ngândi/Primeiro Juiz	Yânda / Locação
Versão Yaka	Yala Mwaku contra os seus netos	Caçadores/Netos falham o seu objectivo de matar o caçador/ave e ao mesmo tempo parente de todos.	Yala Mwaku como Conservador da Lei	Yala Mwaku como Grande juiz do colégio dos caçadores-juizes	Conjunto de nove aldeias. O décimo é onde se realiza o julgamento: Mbânza?
Versão Lunda/ Cökwe	Caçador contra sua mulher	Caçar aves/ providenciam a comida	Homicídio como origem de uma nova dança (lei)	Crime cometido por Kalumbu, o caçador	As penas são guardadas num formigueiro, fora de aldeia habitual
Versão Lunda	Homens contra suas mulheres	Mulheres providenciam comida	Morte do chefe como motivo de intervenção de muitos homens dançarinos/colégios da Lei	Colégio dos homens (dançarinos)	As penas estão escondidas numa casa isolada
Versão Vili	Três caçadores concorrem à candidatura de Ma- Zumbu	Matar a fome = Matar avô.	A aplicação rigorosa da Lei desconhece a candidatura de Ma-Zumbu durante muito tempo.	Observação da Lei	Caçadores vêm da floresta e encaminham- se para aldeia.
Versão Vili/Bis		Matar a fome = satisfazer o «desejo» de Ntotela (unificador)	Kôngo regulador da ordem social, numa comunidade agrícola	Agricultor principal que reparte as produções	(Makandala = Mbânzi'a Nkanu/ Yala Nkuwu) ≈ (Ntótela Kôngo = Mbânza-Kôngo)
Versão Ngangela	Vundjanga contra Kavava	A personagem de Ngôngo como pacificador = Lutar com as armas sofisticadoras como meio de apaziguar.	Existência de duas Leis diferentes unificadores por Ngôngo	Dois primeiros Juizes: Vundjanga, por um lado, e Kavava, por outro.	Vambwela: terra da União e Dispersão—origem da unidade e diáspora

CAPÍTULO III

HISTÓRIA DE NOVE SÉRIES DE HERÓIS

III.1. Análise de Wyatt MacGAFFEY⁶³⁵

III.1.1. Generalidades

Wyatt MacGaffey é um dos antropólogos e professores americanos que tem escrito qualitativa e quantitativamente sobre os Kôngo e vamos aqui referenciar exclusivamente dados das suas escritas que consideramos interessantes do Herói Civilizador.

«Por exemplo», escreve Wyatt MacGAFFEY «as Tradições dos

⁶³⁵ «Wyatt MacGaffey went on to graduate school to study the Belgian Congo and received his Ph.D. from the University of California-Los Angeles in 1967. That same year he accepted a position on the Haverford faculty. MacGaffey has worked on the ethnography of Lower Zaire since 1964. From 1979-80, he was a Fulbright lecturer at the National University of Zaire, and, in 1984, he received a National Endowment for the Humanities Fellowship to translate KiKongo texts. He is the author of numerous articles and several books on the peoples of central Africa including “Structure and Process in a Kôngo Village” (1968), “Custom and Government in the Lower Congo” (1970), “Anthology of Kongo Religion” (1974), “Modern Kongo Prophets” (1983), and “Religion and Society in Central Africa” (1986). In 1993, MacGaffey organized an exhibition at the National Museum of African Art entitled “Astonishment and Power: Kongo Minkisi and the Art of Renee Stout.” The show, unprecedented in its combination of recent American sculpture with historical Kongo sculpture, was supplemented by a catalogue, “Astonishment and Power,” which he co-wrote with Michael Harris. He also received a Guggenheim Foundation Fellowship in 1993, which he used to write about BaKongo Chiefship. At Haverford, MacGaffey has held numerous administrative positions. He has been Chairman of the Educational Policy Committee, Chairman of the Ad Hoc Committee on the Freshman Year, Chairman of the Administrative Advisory Committee, Social Science Representative of Academic Council, and Faculty Representative on the Board of Managers. But he will be remembered most for the courses he taught, like ‘Anthropology of Religion’ and ‘Anthropology of Art,’ which forced students to de- and reconstruct their understanding of society and social structure. This process requires one’s fundamental notions, usually considered natural or common-sense, to be made conscious and re-evaluated» texto disponível na Internet.

Bakôngo levaram o Padre Van Wing a deduzir que os Bakôngo originaram de Leste. Eles estabeleceram-se em Mpêmba, na região à volta de San Salvador e, subseqüentemente, em resposta á *grande fome* que resultou da extrema densidade populacional, atravessaram o rio Inkisi (Nzadi). Mas as Tradições confirmam, também, que os Bakôngo foram dirigidos na sua marcha saindo de Mpêmba por um CÃO MISTERIOSO que antes não falava nada e «acabou por falar» no último dia. Os nove clãs levaram com eles os elementos da civilização, inclusive quatro tipos de armas, quatro tipos de comida (vermelha) básica, sementes para diversas colheitas e plantas e uma pilha do equipamento mágico, visto que cada clã era especializado na sua própria arte e que, no final de cada dia de marcha, UM DOS NOVE CHEFES estabelecia-se junto dos seus “seguidores”». ⁶³⁶

Vamos estabelecer a grelha na qual se enquadra o Herói Civilizador, tal como vimos atrás:

- 1) CÃO MISTERIOSO como líder ou Condutor da sociedade, um CÃO mudo⁶³⁷;
- 2) Nove clãs diferentes pelos seus «elementos culturais» que compõem em conjunto a civilização, ou melhor, a CIVILIZAÇÃO, na linguagem de MacGAFFEY (emprestada à de Van Wing);
- 3) A marcha para ocupação deveria levar no máximo nove dias, pela simples razão, que, assim como assinala Waytt MacGAFFEY, ao fim de cada dia um dos clãs se instalava (elite e os seus seguidores), deixando os outros numa boa continuação da marcha. Ora, se eram nove, esta marcha deveria levar normalmente nove dias. No nono dia, o cão falou para assinalar o fim da marcha.

Como podemos ver, existem correspondências com aquilo que já temos escrito atrás, principalmente sobre as versões e nomes do Herói Civilizador. Entretanto, prossigamos as explicações secundárias.

O cão é um dos animais mais citados nas Tradições orais,

⁶³⁶ MacGAFFEY W., o.c., p.421.

⁶³⁷ O cão mudo mostra que apesar de conduzir o povo nas migrações, falta-lhe o poder, visto que falar é um poder entre os Kongo, melhor até, nos povos geralmente chamados Bantu.

principalmente nas fundações das aldeias, na separação de aldeia, assim como na caça. Para irmos directamente ao assunto, começamos por citar Erwan Dianteill: «O melhor equivalente desta relação entre o vivo e o morto é do caçador e o animal que o serve é, em particular, o cão. No Kongo, a metáfora cinegética era, frequentemente, utilizada para qualificar o *nkisi*. O termo *nkondi* deriva de *konda* que significa «caçar a noite». O *nkisi* do tipo *nkondi* estava encarregado de perseguir e aniquilar os inimigos do *nganga* ou a pessoa que consultava. Cada pedaço de ráfia fixado por um prego na estatueta simbolizava uma acção a levar e foi chamado *mbua*, «cão». Ainda para mais, uma sineta do cão e uma linha utilizada para apanhar os «animais» (alimento) faziam parte dos atributos materiais da estatueta»⁶³⁸.

MacGAFFEY W., na sua obra sobre *Astonishment and power – The Eyes of Understanding: Kongo Minkisi*, publicado em 1993 por Smithsonian Institute, National Museum of Africa Art, p. 43 e 76-77, faz observar que os cães são os animais domésticos que vivem na aldeia ao lado dos vivos, mas divagam também na floresta, onde residem os mortos. Os cães têm também «quatro-olhos», dois para ver as coisas deste mundo, e outros dois para ver as do mundo dos mortos⁶³⁹.

Mas, voltamos a *Nkisi Nkondi* que discursámos atrás. Aqui, o *civilizador* introduz a caça - arte de guerra - e o seu acto foi com o consentimento dos bisavôs, simbolizado, então, pelo *cão*, cujos olhos têm por objectivo ver, ao mesmo tempo, os mortos e os vivos. Outras versões explicam que «Ntinu Lukeni foi curado da sua doença mental e casou-se com a filha do «nganga» que lhe curou». *A Insistência do cão* que os Kongo fazem é uma metáfora de um mesmo *pensar* que as vicissitudes da língua atestam em perfeitas condições. Aliás, W. MacGAFFEY tem toda razão

⁶³⁸ «Le meilleur équivalent de cette relation entre le vivant et le mort est celui du chasseur et de l'animal qui le sert, en particulier le chien. Au Kongo, la métaphore cynégétique était très fréquemment utilisée pour qualifier le *nkisi*. Le terme *nkondi* dérive de *konda*, qui signifie «chasseur de nuit». Le *nkisi* de type *nkondi* était chargé de poursuivre et annihiler les ennemis du *ganga* ou de celui qui le consultait, et chaque morceau d'étoffe fixé par un clou dans la statuette et symbolisant une action à mener était appelé *mbua*, «chien». De plus, une clochette de chien et un filet utilisé pour attraper les proies faisaient partie des attributs matériels de la statuette». In Dianteill E., «Kongo à Cuba: transformations d'une religion africaine», In *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 117, 2002, Janvier-Mars, p.72.

⁶³⁹ Dianteill E., «Kongo à Cuba : transformation d'une religion africaine», in *Archives de Sc. Sociales des Religions.*, 2002, 117, Janvier-Mars, p.72.

quando insiste que para entender melhor as Tradições Orais, é necessário que a sua análise não esteja separada da cosmologia do povo estudado: «I suspect that the interpretation of oral Tradition in Africa is far more difficult than is usually supposed. The modern willingness to employ indigenous texts and concepts for historiographic purposes is not enough unless the cosmologies that generate them can first be understood. This viewpoint can be illustrated from an analysis of Kôngo and other Traditions from West Central Africa, with reference to the work of Jan Vansina and W.G.L. Randles among others».⁶⁴⁰

Então, se bem que a própria palavra não conserva completamente a ideia primordial ou antiga, a cosmologia ou a cultura material e a filosofia à volta da sociedade contribuem de forma decisiva para entender melhor a sociedade. A única ponte entre os «mortos» e os «vivos», nesta ordem de ideias, é o cão que corresponde a Leis ou Constituição dos Ancestrais. Ou seja, no quadro onde é colocado MPANGI ou PANGA deve constar também o CÃO.

Ou para acompanhar melhor, começamos por citar o próprio MacGAFFEY: «Uma vez chegado ao local chamado Mbânza-Kôngo, Ntînu Lukeni, tal como é alvitado pela maioria das versões de Tradição, teria encontrado Mani Kavûnga, casando com a filha deste, depois de Kavûnga lhe ter curado de problemas mentais. Na versão de Cuvelier, a História é explicitamente o legítimo capítulo para o ritual da consagração do Rei⁶⁴¹. Problemas mentais - possessão espiritual - simbolizam o processo de eleição, regularmente curado através de uma iniciação. Ou como dizem outras versões antigas nos Vili, Mpunu, há um culto apropriado, neste caso, à *Kimfûmu*, conhecido em Inglês por *Chiefship*. A pessoa que confia as insígnias rituais estabelece uma relação classificatória entre *nkâaka*, “Pai” ou “Avô”, e o candidato. A confirmação da iniciação entrevê-se através do casamento entre o candidato e a mulher oriundo do clã do seu pai, que se torna seu aliado no culto. É interessante notar que o “conquistador” que teria finalizado a fundação na margem meridional do Nzâdi é exactamente aquele que falhou no norte da margem, nomeadamente, a relação satisfatória de dependência sobre o Pai. As narrações da família de Mani Kôngo são leais na ambivalência desta relação»⁶⁴².

⁶⁴⁰ Idem, p.427. «Desconfio que a interpretação da Tradição oral em África é mais difícil do que é sugerido normalmente...»

⁶⁴¹ Cuvelier J, *L'ancien royaume de Congo*, pp.15-16.

⁶⁴² MacGAFFEY W., «oral Tradition in Central Africa» In *The International Journal of*

«Um capítulo breve contido na obra de Laman sobre a História insiste sobre as três transacções com as origens legendárias dos clãs saindo de Mbânza-Kôngo. A abundância relativa e detalhada deste material, nestes capítulos, indica o interesse correspondentemente alto dos Bakôngo neste aspecto da sua própria satisfação. O chefe fundador de cada clã fala usualmente sobre ter um título particular – ngênda -, sobre ter estabelecido uma relação particular com o Rei Ne Kongo e sobre supostamente ter abandonado a capital original, Mbânza-Kôngo, na ocasião de querela, fome ou qualquer outra privação e ter atravessado Nzâdi, e chegado depois de *uma série de aventuras*⁶⁴³ no território actual do clã, onde, como primeiro colonizador ou *herói civilizador*⁶⁴⁴, ele «varreu os “droppings” ou a povoação dos elefantes» e construiu a sua própria capital ou Praça Central (*Mbânza*)⁶⁴⁵. Aliás, o termo *dropping* está também ligado à fertilidade.

Voltando ao sentido do cão mudo, que finalmente falou, esta metáfora insinua que durante as ocupações e quando o país ainda não estava completamente reunido, porque as populações ocupavam, ou melhor, sedentarizavam-se ainda nas localidades a ocupar e/ou já ocupadas, a elite não tinha poder nenhum sobre o povo inteiro. Os seus poderes limitavam-se apenas às populações dirigidas, eis um dos sentidos de cão (Nkîsi Nkôndi). Portanto, no fim da ocupação, quando o povo dissociado décadas antes, se reunificou novamente, reconhecendo-se como irmãos, primos, parentes e amigos, etc., foi altura do cão se pronunciar e exercer o poder da reunificação. Falar, entre os Kôngo⁶⁴⁶, é poder de reunificação

African Historical Studies, Vol. 7, n.º3, 1974, p.424

⁶⁴³ Sublinhado por nós.

⁶⁴⁴ Na nossa linguagem.

⁶⁴⁵ MacGAFFEY W., o.c., p.419.

⁶⁴⁶ O poder de fala é muito poderoso e isto vai de tio para sobrinho, de pais para filhos, de avós para netos e, finalmente, do chefe para os seus sujeitos. Alguns exemplos do poder da fala: 1) Como dizem os Kôngo, quando o seu filho está doente e com uma doença desconhecida de deus, o pai tem direito e deve apressar-se a ir à família da sua esposa e falar e gritar expressões como estas: “Não tenho dívida para com ninguém, já paguei o dote e tudo para o casamento e se alguém da vossa família sabe alguma coisa sobre o meu filho inocente, que o deixe em paz. De outra forma ele próprio vai cair!” 2) Uma noiva que se casa e que a sua família receba o devido dote, é interpelada pelos membros da família, mais especificamente pelo tio materno, tia paterna, a mãe e o pai que dizem: “seja fiel ao seu marido, nós já recebemos o consentimento. Se tu nos envergonhares, és tu quem vai sofrer mais”. E a mulher Kôngo compromete-se a ser fiel, mesmo se o marido arranjasse mancebas. Temos milhares de exemplos, e gostaríamos que o leitor consultasse os livros

do povo. Aliás, o provérbio diz: «*Nkwa nwândi ka mpûtu ko*»⁶⁴⁷. Já tentámos explicar isso e através dos números, assim como através de algumas versões que explicam a evolução ou génese da sociedade do Kôngo. Primeiro, teria existido um Rei sobre os nove, depois dois reis sobre dezoito e, por último, Três reis sobre vinte e sete. Assim estamos perante um só Rei-Grande sobre três outros Reis e, deste modo, a fundação do Kôngo está finalizada. Voltaremos com mais explicações mais adiante.

III.1.2. Outros sentidos de Nove Clãs

Na sua apresentação, MacGAFFEY fez saber que durante a marcha, os nove clãs, um depois do outro e em cada dia - precisamente no fim de dia -, instalavam-se. Sem sombra de dúvida, se bem que este antropólogo eminente esteja avisado de que é imprevisível fazer a Historiografia na África Central, especialmente no Kôngo. Ao esquecer a sua cosmologia, mesmo assim, não ajuizou melhor como se fazia esta marcha sob a égide e conduta do cão e como a instalação nocturna de cada clã era obrigatória. Vamos tentar fazer entender isso melhor através das escritas do próprio autor, escritas supracitadas e outras publicações da sua autoria, eventualmente acompanhadas com as análises das palavras-chaves.

Como temos visto, a palavra *nove* significa uma *unidade das unidades*: a palavra *três* quer dizer unidade, perfeição, o que significaria que três unidades ou três perfeições constituem uma outra unidade ou perfeição, desta vez ainda maior ou de uma dimensão superior. Eis o sentido de *nove*, *vwã*, em Kikôngo.

Uma questão, em princípio, banal, mas bastante atractiva pela sua insistência, é como os clãs, diminuindo de *nove* para *um*, teriam seguido a norma, ou melhor, a lógica da degradação numérica normal ou uma outra lógica correspondendo à «cosmologia» do Kôngo?

Começamos por assinalar que na concepção do Kôngo, *oito* é uma contra-unidade, assim como *sete*, *seis*, *cinco*, *quatro*, mas não o três. Três, nove, vinte e sete são, na literatura antropológica do Kôngo, as únicas unidades ou perfeições pela sua proporcionalidade a três, isto é, «*makukwa matatu*», como reza a Tradição. Um dos missionários que tem apreendido

do Padre Jean Van Wing, Leon Bittremieux, J. Mertens, etc.

⁶⁴⁷ Tradução livre: quem tem a boca, não é pobre.

concretamente este sentido de três é Padre Jean Van Wing⁶⁴⁸. Voltando à questão inicial da degradação numérica, teremos em conta a maneira como os Kongo tratam as suas dissociações.

Normalmente, baseiam-se fundamentalmente nas exigências de família e nos seus sistemas de parentesco. Os Kongo são irmãos entre eles, logo acreditam que são indissociáveis, assim como podemos ler nos provérbios, máximas e princípios: «*Kôngo'é tadi imwangana ko*», isto é, Kongo é uma pedra que não se quebra - *crença* popular. Aliás, a própria palavra *Kôngo* significa *assembleia, unidade, encontro, ciclo inseparável*. Contudo, com essa lógica exclusivamente do Kongo, a degradação de *nove* para *um* teria acontecido de uma outra maneira. Vamos explicar como. Em princípio, a palavra *nove* traduz-se por *vwa* (ma-*vwā*), termo que significa também «estar feito, acabado, terminado, cumprido, perfeito, aperfeiçoado, chegar ao seu fim, cessar, findar, pôr fim a, perder-se, fim, etc. O verbo *vwāka*, no qual encontramos *nove* (*vwā*), significa «estar reunido, concertado, estar junto, juntar, estar misturado, etc. No mesmo sentido, *vwāla* quer dizer «templo santo, consagrado, santificado, metido à parte por alguns usos específicos, mesmo na sua própria casa, quando os outros não têm o direito de lá entrar, santuário, templo, tabernáculo⁶⁴⁹».

Num dado clã, existe diferentes famílias, três em princípio: *Kinsâku*, *Kimpânzu* e *Kinzînga*⁶⁵⁰. E o clã pode muito bem ter o nome relacionado com uma das famílias, se bem que dentro dele haja outras famílias. O que significa que quando dizemos «*besi Kimvêmba*», *kimvêmba* sendo clã, não quer dizer que, de facto, todos pertencem a esta família de Kimvêmba (Nsâku), mas sim a um clã, cujo fundador era da linhagem ou da família Kimvêmba. Somente a família é unilateral, o restante é «makukwa matatu». Portanto, «*Esi kimvêmba*» pode muito bem designar uma linhagem como um clã, e isto é diferenciado pela sua localização e o tamanho do espaço que ocupa, para além da forma que é narrada a «história» desta linhagem ou clã. Ora, a divisão de uma linhagem ou de um clã é condicionado pelo

⁶⁴⁸ Remarcámos a sua grande preocupação de ser fiel ao número 3, conforme foi informado pelos Kongo de diferentes idades e especialidades.

⁶⁴⁹ Ver as palavras no dicionário francês-Kikongo de Karl Emma Laman.

⁶⁵⁰ Raphaël Batsíkama que entendeu melhor este uso do *três*, depois de estudar assiduamente o Padre Jean Van Wing e Monsenhor Jean Cuvelier que tem conhecido as escritas da Tumba onde estudou, oferece uma classificação de cada família e das suas variações patronímicas. Cf. *Voici les Jagas ou l'Histoire d'un peuple parricide bien malgré lui*, ONRD, Kinshasa, 1971, pp.243-247.

princípio da insociabilidade, isto é, como demonstrámos na primeira parte deste trabalho, a divisão de *lukobi lwa Bakulu*, visto que os Kôngo não conseguem viver nem serem sepultados longe dos seus ancestrais. E isso deve corresponder ao princípio «makukwa matatu», quando é clã, mas à hierarquia genealógica quando se trata da família (linhagem).

Para exemplificar isso, partimos do exemplo de óbito. Antes de iniciar os Kinzônzi, as famílias maternas e paternas do defunto devem estar presentes. O terceiro, o vizinho, é testemunha. Logo, constituem os «makukwa matatu». A ausência de uma parte, mesmo se for do vizinho convidado, não se pode tratar os «*mambu*» de óbito.

No percorrer das massas, a divisão dos emigrantes era feita consoante o seguinte princípio: as três famílias - linhagens - do Kôngo dentro de um clã mantêm-se inseparáveis de modo a que o clã tenha a obrigação, em caso de separação, de afastar de cada uma das famílias um homem e uma mulher (criança ou adulto), o gado (fêmea e macho), as sementes das plantas que cada família cultiva e até os restos minerais e dos defuntos. Isto não causava danos ou complicações na organização ou estrutura socio-económica e socio-política⁶⁵¹, nem na parte do emigrante, nem do acolhedor. Normalmente, deve existir três famílias repartidas em três clãs⁶⁵², e nisto resulta o termo *nove* não só como unidade, mas também, assim acreditam os Kôngo, como *perfeição*. É neste princípio que os nove clãs povoaram o espaço todo do Kôngo, de tal forma que em cada comunidade particular, isto é, em cada espaço conquistado, estes nove clãs mantêm-se. É justamente nesta ordem de espírito que MacGAFFEY e, tantos outros autores, que falam de nove clãs, insistem que «a civilização do Kôngo baseia-se nestes nove clãs, cada um constituindo o seu elemento particular, mas que, em conjunto, formam a totalidade da civilização do Kôngo devido à interdependência de cada elemento desta civilização». Por outras palavras, a ausência de um dos clãs não é permitido, sendo o facto considerado como uma aberração e alta deslealdade. Daí, o nove significar, também, «ser, tornar perfeito, aperfeiçoar».

⁶⁵¹ Mertens J., *Les rois couronnés des Ba-Kôngo orientaux*, IRCB, Bruxelles, pp.14-39.

⁶⁵² Cada clã levando três famílias ou linhagens. Tal como explicámos na primeira parte, a família é o núcleo. Uma linhagem só pode ser unilateral, isto é, *Kinzînga*, *Kimpânzu* ou *Kinsâku*. Nunca se reagrupa os três, «makukwa matatu». Em contrapartida, uma só linhagem não pode viver só. A sua harmonia que é, aliás, uma obrigação considerada tabu e inviolável, é o factor de viver em correlação com as duas outras linhagens a fim de formar a verdadeira unidade, a unidade permanente.

Isto traduz-se do seguinte modo: o Herói Civilizador (ou ainda consoante as expressões de outros autores, o Conquistador, o semi-deus do reino do Kongo) não se trata unicamente de Lukeni Iwa Nimi, tal como escrevem os autores. É obvio que existiram vários Lukeni Iwa Nimi, como Ntínu (monarca) em diferentes épocas, e previsivelmente em diferentes espaços. Logo, o Herói Civilizador do Kongo seria um conjunto de nove sequências da História ou nove diferentes épocas da História, nas quais derivou a actual civilização do Kongo. Vamos explicar, aprofundando o pensamento de MacGaffey nas linhas supracitadas.

III.2. As Origens dentro das palavras

Quando se fala de *três*, a correspondência é *kukwa*. Ora, a respeito de *nove*, a correspondência é *clã*. A terminologia sociológica sobre o clã - temos de sublinhar isso - é muito ambígua de acordo com os autores. Todavia, para sermos imparciais nas nossas análises, repetiremos *kânda*, (que difere de *luvila*), na linguagem dos autores. Mas daremos mais atenção na semântica da própria palavra.

Já vimos algumas raízes de nove, *vwa*, pois passemos a *kânda*⁶⁵³:

Kânda: secar, apertar;

Kânda: cavar para descobrir, procurar;

Kânda: alargar, estender, espalhar, espalhar-se⁶⁵⁴;

Ma-Kanda: parentesco, família, linhagem, tribo, género, natureza, (*bâna kanda* = escravos),

exorcizar para impedir a chuva de cair através de um *nkisi* (*kanda mvûla*);

Kanda: fome, grande fome, carência de comida, época do ano onde encontramos pouca comida, por exemplo antes da recolha; tempo árido, seco, acção de secar, desertificação;

Kanda: parte inferior de loando.

De facto, vemos uma ligação entre *kanda* e *vwa* (nove). Na realidade,

⁶⁵³ Os sentidos aqui levantados vêm de Laman, Bentley. Cfr. As suas lexicografias.

⁶⁵⁴ Em Umbundu, *handangala* traduz-se por «espalhar, crescer, aumentar, tornar-se comum. Ver *Yânda* também no *Ondisiunalyu Yumbundu* do Padre Etaungo, p. 216.

a palavra três (*matatu*) e pedras suportes (*makukwa*) marcam a primeira unidade pela sua interdependência, como vimos atrás. Portanto, no que diz respeito a *nove* e *kanda* temos primeiro três ligações: 1) *vwa* como *kanda* significa estar acabado, estar terminado, estar unido, estar misturado⁶⁵⁵; 2) *vwa* como *kanda* está ligado ao clima seco, desertificação, calor e fome (impedir que a chuva caia, *vwa*⁶⁵⁶) e 3) ambos termos são testemunhos de algo perfeito, designando até (*vwa*), um santuário⁶⁵⁷, templo ou lugar santo, purificado, etc. O dia *Kandu* ou *khandu* era sagrado, dia do mercado ou dia dos ancestrais.

Kânda está ligado a *nove* no sentido em que se fala da junção entre as nove diferentes linhagens⁶⁵⁸ e esta junção é perfeita. Numa óptica mais aprofundada, vemos que a palavra *kanda* tem a mesma raiz do que *yânda* (sul, origem). O que significa que se teria começado a falar realmente do «*nsi*», ou melhor, do pequeno «*nsi*», isto é, pequeno país das origens, quando foram *misturados* nove linhagens principais (estas nove reagrupam-se em três diferentes e principais – *makukwa matatu* – pilares da sociedade do Kôngo). Vamos confirmar isso uma vez mais: *kanda* e *yânda* têm por verbos: *kânda* que significa espalhar, estender, propagar-se. A palavra *yânda* também significa o mesmo. De igual modo, encontramos *kanda* que designa fome, tempo seco, desertificação, o que corrobora com *yanda*, *yandula*, *yandama* e *yanduka* que correspondem a queimar, aquecer e secar. Mas, de uma lógica muito *simplista*, o reino do Kôngo começaria como um KANDA, isto é, nove clãs misturados. Esta é a razão pela qual *Khandu*, ou Nsôna noutra linguagem, foi geralmente tido como um dia de feriado, dia dos Antepassados. Será uma lembrança da primeira pedra da

⁶⁵⁵ O Reverendo Padre Etaungo menciona no seu *Ondisionalu Yumbundu* as palavras *Voha*, que significa 1) todos, 2) conjunto e 3) soma. Vide p.899.

⁶⁵⁶ De acordo com Ver. Etaungo, *vawûla* significa queimar, passar o lume. Cr. p. 892.

⁶⁵⁷ *Vuwiya*, assim escreve Ver. Etaungo no seu dicionário Umbundu português: guardar, ocultar, encobrir. E no Valente assim como no Alves, a palavra está ligada ao sagrado, algo que todos conservam zelosamente.

⁶⁵⁸ Isto quer dizer três clãs, já que, como afirmámos atrás e na primeira parte deste trabalho, a interdependência das três linhagens forma a unidade primordial ou elementar, que é o *kânda*. Mas, é através desta lógica que a tradição se limita a falar de nove seios. Normalmente, nove clãs são vinte e sete linhagens, eis a razão pela qual alguns dos reis do Kôngo se proclamavam «Dono de vinte e sete argolas», ou «Mestre de nove coroas sustentadas por três famílias» (o que faz vinte e nove). A respeito a este título, cf. De Bouveignes O., *Les rois Kôngo*, ou ainda consultar Jean Van Wing J., quando fala de Dom Álvaro IV, *Etudes Bakongo, Histoire, Sociologie et Magie*, 2ª edição de 1959; e Jean Cuvelier na sua recolha sobre as Tradições do Kôngo *Nkutam'a mwila za makanda*, Tumba, 1953.

fundação do reino do Kôngo? Em princípio, é a palavra *yîla*, *vila* (família, linhagem) que confirma isso pelo facto de significar 1) terminar, algo queimado (besta ou seres humanos, casas); 2) enterrar mortos. Porquê? Em princípio, os antropólogos sabem qual a confusão que existe entre os conceitos de *Kânda* e *Luvila*. Sem entramos nesta trapalhada, digamos, simplesmente, que conforme as palavras fazem acreditar, *vila* ou *luvila* designam a fome e o fogo nasce junto com *Kânda*. Mas a diferença entre os dois termos parte, em princípio, deste sentido: três linhagens (*zivila*) constituem uma perfeição e estão na origem da sociedade, isto é, o triplo (três *zivila* = um *kânda*) linhagético que constituiu a primeira sociedade. Aqui estamos meramente a tentar entender as palavras. Ora, atrás demonstrámos o suficiente quanto e como teria evoluído esta sociedade chamada *Mãe com Nove Seios*. As palavras são os elementos mais fiéis que acompanham a história humana e este sentido vê-se na comparação entre os termos *kânda* e *nove*. *Três*, *makukwa* e *luvila*, estando também na base da sociedade do Kôngo numa região tendo conhecido a desertificação⁶⁵⁹, é também pressentido na relação *kanda-nove*, isto é, num país que, ao mesmo tempo, acolheu o povo pela sua fertilização, mas depois por causa da sua desertificação causada provavelmente pela ultra-densidade populacional, foi a própria causa da dispersão deste povo. Ora bem, este sentido ficou ramificado até San Salvador actual (Mbânza-Kôngo) para justificar a emigração de Mbânza-Kôngo para o resto do país, para outros locais). Até na época de Dona Beatriz Nsímba Vita, o povo do Kôngo reclamava ter deixado o actual Mbânza-Kôngo por causa da desertificação, bruxaria (falta de *nkisi*), etc. Ora, utilizava frequentemente um termo paralelo, a

⁶⁵⁹ Pode dizer-se que a base desta sociedade se situa numa época de desertificação de Kalahari. Os geólogos estão de acordo de que isto teria acontecido poucos séculos antes da Era cristã. De uma lógica *antropogeográfica*, as migrações e a sedentarização dos Bantu foi motivada pela abundância da comida causada pela *fertilidade da terra* (não percamos de vista que os Bantu eram agricultores). Neste caso, é arriscado sustentar a hipótese segundo o qual quando os Bantu instalaram no actual Kalahari, teriam encontrado já o deserto. A antropologia cultural e linguística não parece não provar isto. Pelo contrário, ambas antropologias indicam que os emigrantes instalavam-se nesta região provavelmente na altura que era um *excelente lar de viver* e satisfazer a sua agricultura. A ocupação, em outras regiões, foi provocada pela desertificação. Quem fizer a anatomia do rio *Kuvangulu*, *Ovângu*, *Kwându*, assim como o aspecto físico da região de Ovambo-land pode muito bem confirmar aquilo que dissemos. Cf. Bascom W. Herskovits MJ. (Ed.), *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago University Press, 1956; Fodor I., *The rate of linguistic change*, Londres, La Haye, Paris, Mouton & Cie, 1965; Ki-Zerbo J., *Histoire de l'Afrique noire*, Hatier, Paris, 1978; A respeito da Arqueologia da África meridional, um dos autores mais citado é De Pedrals.

FOME, como informa Bernardo da Gallo⁶⁶⁰ e, mais tarde, outros padres, nomeadamente Lucca Da Caltaniseta⁶⁶¹, Lorenzo da Lucca⁶⁶², Romano Dicomano⁶⁶³, etc. Nas suas justificações, nota-se uma ligação íntima com as epopeias das origens, isto é, pensam os Kôngo que as razões das origens são as mesmas.

O número *nove*, em Umbûndu, traduz-se por *etîya*. Ora, a mesma palavra ou a sua variante *etiy(el)a* é um vaso de ferro, louça ou madeira em forma de bolota esférica. Kôngolo em Kikôngo. Como pode se verificar nessas passagens, *nove* significa, para já, a panela (Kôngo) para cozinhar em base de três *makukwa*⁶⁶⁴. Será uma metalinguagem de nove como início do país já fundado?

Não é gratuito que a variante Umbûndu *handeleka* signifique «ordenar, governar, exercer autoridade, dirigir». Assim seria, pelo que se pode ler em congruência com a instituição *kânda* nos Kôngo, os sentidos de *handeleka* - variante morfológica de *kânda* - «tornar comum», depois «ordenar», «dominar» para passar a «exercer autoridade, governar». De facto, Mãe-de-nove-seios está em evidência, o que prova que, do ponto de vista da etimologia, *kânda* seria uma instituição política e não apenas social, de parentesco. *Yânduluka*, em Umbûndu, Nyaneke e em Cômwe também significa «renunciar» e *yandu-lukano*⁶⁶⁵ «demitir-se». Assim testemunha as próprias palavras, *kânda*, cuja etimologia remota em Umbûndu, Nyaneke e Cômwe, o que indica uma instituição política que existia desde as origens nas regiões de grandes calores ou fome.

III.3. Análise da Semana do Kôngo

A semana do Kôngo contava quatro dias, cujos nomes variam

⁶⁶⁰ Tradução de L Jadin, *Relations sur le Congo du Père Bernardo da Gallo et la secte des Antoniens*, In *Bulletin des Sciences de l'ARSC*.

⁶⁶¹ Versão de Fr. Bontinck, *Diaire Congolais de Fra Luca de Caltanisetta*.

⁶⁶² Versão de Monsenhor Jean Cuvelier, *Relations sur le Congo du Père Laurent de Lucques 1700-1717*.

⁶⁶³ Versão de Jadin L., "Relations sur le Congo du Pere Raimundo Dicomano" in *Bulletin des Seances de l'ARSC*, T. III, fasc. 2.

⁶⁶⁴ Tido em conta o código ideológico, a proporcionalidade em três faz com que nove sejam reduzidos em três.

⁶⁶⁵ Separado por nós. A palavra é *yandukanu*.

consideravelmente. Coloca-se uma questão inevitável: *qual era o primeiro dia e qual era o último?* O Reverendo André Conga da Costa propõe esta tradução:

ntono = Segunda-feira
nsilo = Terça-feira
nsona = Quarta-feira
nkoyo = Quinta-feira (*dia santo*)

Cardonega, Bernardo Da Gallo, Lorenzo Da Lucca, Lucca de Caltanisseta e Jerome de Montesarchio, quando escreviam sobre os Kongo, Kimbundu⁶⁶⁶, mencionavam uma semana a quatro dias, desta vez, Phica (ou *sona*), Quenque, Quonso (Bukhonzo), Nkoyi (Nkoyo, Nsila). Na recolha que tem feito V. Smith⁶⁶⁷, notamos esta sequência: Nkandu (Segunda-feira), Nkônzo (Terça-feira), Nkênge (Quarta-feira) e Nsôna (Último dia). Na linguagem corrente, Nkându é, geralmente, o filho mais velho, enquanto Nkênge o último dia, porque trata-se, em certas regiões, da última menina de três gémeos (os dois primeiros são aqui meninos) chamada Nkênge. Aliás, os filhos de Mazinga ancestral de todos os Kongo, a última chamava-se Nkênge, Mafûta, Lukeni, etc. Reza a Tradição que: «Nkenge, nguti'a amfûmu»⁶⁶⁸, isto é, Nkênge é a Mãe das Autoridade. Ora, esta Mãe era Lukeni, a única filha da primeira família do Kongo de onde originou todas as famílias.

Na opinião de Martins Vaz, a cronologia é: Nsôna (domingo), Nkoio (segunda-feira), Ntôno (terça-feira) e Nsilo (quinta-feira)⁶⁶⁹. Na sua opinião, assim como do Padre Conga, o casamento realizava-se no dia Nkoio⁶⁷⁰, dia santo, isto é, Nkôyo. Por um acordo unânime, Nkôyo sucede a Nsôna. Independentemente dos autores, se Domingo fosse Nsona, Nkôyo seria então Segunda-feira. A última alternativa seria se Nkoyo fosse tido como Domingo, então Nsona seria o Sábado. Portanto, na ordem de ideias

⁶⁶⁶ Aqui conta Imbângala, Pênde, Kyâka e vários pequenos grupos guerreiros que povoam esta zona.

⁶⁶⁷ Smith V., *Diatungwa va tadi*, 1966, p.210-213.

⁶⁶⁸ Cuvelier J., *Nkutama mvila za malakanda*, Tumba, 1972 ver Nkênge. Aconselhamos, também, a significação que avança Van Wing. Na pequena lexicografia de Bittremieux L., no seu livro sobre *Bakimba* (...) encontramos também algumas anotações.

⁶⁶⁹ Vaz J.M., *Filosofia tradicional dos Cabindas através dos seus cestos de panelas. Provérbios, adivinhas, fábulas I*, Agência Geral do Ultramar, Lisboa, p.282.

⁶⁷⁰ Conga Andrade, *O.c.* p.87.

do Kôngo quando vemos que Nkându e Nkênge são o primeiro e o último filhos dos gémeos, vemos que existe uma grande aproximação e lógica de Nkându ser realmente o primeiro e Nkênge o terceiro dia. Neste caso, qual seria o segundo dia e o último dia? É um paradoxo que surge, Nsîla (ou Nkôyi, Nkoyo) tem ligações fortes com o primeiro filho da família primitiva, Nsâku, o regulador da Lei, a pessoa vigila sobre o resto da família, etc. E, por esta razão, afilia a Nkându (segunda-feira), a Nkôyo (terça-feira), etc. Logo, torna-se complicado designar o segundo e o último dia. A causa desta confusão é, na nossa humilde opinião, o esforço de entender a realidade do Kôngo fora ou além de uma cosmogonia que não é Kôngo.

Vamos tentar responder à questão inicial de primeiro, segundo, terceiro e último dia da semana, o que, eventualmente, vai facilitar-nos desemaranhar alguns aspectos ligados ao Herói Civilizador na sua amplitude de personificar vários usos e costumes, culturas (agricultura, caça, pesca, etc.), etc. Cremos, humildemente, que a análise de cada dia da semana do Kôngo poderá facilitar o nosso entendimento a respeito da ordem da semana do Kôngo, assim como o Herói Civilizador se identifica nesta instituição.

III.3.1. Mpîka⁶⁷¹

A palavra Mpîka que é regional, especificamente nos Kôngo norte-ocidentais (Nsûnde, Hûngana, Vili), deriva de:

- 1) pîka: fazer entrar algo numa coisa;
- 2) pîka: engrandecer, crescer, engordar, ganhar corpo;
- 3) pîka: bater, chapar, bofatar;
- 4) pîka: segurar, afiançar, agarrar, amarrar, etc.

Na opinião de Raphaël Batsîkama, a palavra Mpîka significava⁶⁷²,

⁶⁷¹ Comparar com *bika* ou *yika* em Umbundu cujas raízes são:

- *okuyika*: fechar, cerrar, encerrar, limitar;

- *okuyika*: encerrar uma sessão, um julgamento ou culto de Adoração;

- *yika*: trancar, por fecho, aldrabar, etc;

- *yikulu*: tirar obstáculo que impede entrar ou sair ou ver.

Cfr. Ver. Etaungo D., *Ondisionalû Yumbundu – Dicionário de Umbundu*, Edições Naho, Lisboa, 2002, p.920.

⁶⁷² É um dos termos que já não são correntemente usados, mas exclusivamente reservados para os mais velhos com mais de 75 anos de idade. Esta categoria, assim insiste Ra-

«o filho mais velho dos gémeos». Algumas das pessoas a quem temos procurado a verdade, esse sentido já não estava em uso. Todavia, no seu famoso «Dictionnaire Kikongo-Français», Karl Emma Laman menciona este sentido. De acordo com Raphaël Batsikama, Mpika é comparado ao primeiro dia romano, isto é, à *segunda-feira*, sabendo que a semana Kongo acaba na *Quinta-feira*. Para sustentar esta hipótese, assinalamos que o autor baseia-se numa lenda muito popular entre os Vili, até no Gabão, que estipula que o Deus manifestou-se sob a forma de uma serpente que depois voou para o céu. O seu contemporâneo, ou melhor, a sua referência é chamada *Mpika-piki* (Laman escreve *Mpika-mpika*). Temos outros argumentos para sustentar isto: as primeiras convenções tomadas nas conversas de casamento entre duas famílias são normalmente chamadas *Mpiku za Kwêla*, porque a família do noivo faz um seguro, dando o *kidimbu* - sinal, ou «assinatura» do noivo na família da noiva. A palavra *Mpiku* tomou o sentido de *Lei, Mandamentos*. Este sentido está ligado também com o mercado, que era um lugar da Justiça. Eis a razão pela qual a palavra voltou a designar *Julgamento*⁶⁷³, uma resposta durante o processo ou julgamento: *Lamba Mpiku*, escreve Karl Laman, significa «prendre conseil pour réfuter ou défendre une cause, juger»⁶⁷⁴.

Existe um verme solitário muito falado nas narrações e nos provérbios Vili, Nsunde, Yombe. O nome é *Mpiki*. Muitas vezes, é confundido com *Mpiki-mpiki*, serpente voador; uns querendo diferenciá-los e outros querendo uni-los. De qualquer forma, se bem que as suas anatomias sejam dissemelhantes de um e outro lado, as suas funções, na sociedade, são quase as mesmas - é bom sublinharmos este facto muito importante. Pelos princípios da metamorfose das palavras⁶⁷⁵, *Mpiki-mpiki* é a repetição

phaël Basikama, é estrita pelo facto de abranger unicamente aqueles que cresceram nos matos». Os da cidade conhecem-no mal. Todavia, existe uma série de verbos que, apesar de não afiliar directamente nesta semântica, tem sentidos interligados. Por exemplo, *vikisa* nos mergulhos fala-se das primeiras pessoas que vão mergulhar, na «pesca do rio», por exemplo; *yikama* quer dizer expôr (peixes no rede de secagem) à primeira vista, ou o primeiro dia em que os peixes são expostos para mais tarde se tornarem peixes fumados. São termos que são correntemente usados, ou seja, no dia-a-dia nas sociedades do Kongo especializadas na pesca de rio, a Luwôzi por exemplo. Todavia, pode-se também consultar Karl Laman, assim como Bentley (idioma de San Salvador) onde encontramos estes termos ou outros e que afinam com um ou mais sentidos do *Mpiki*.

⁶⁷³ Gougenhein G., *Les mots français et dans la vie*, Vol.I., Portico. Neste livro, vemos que as palavras também têm História. Para uma boa aula, sugerimos ler DE SAUSSURE F., *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1964, pp.326.

⁶⁷⁴ Tomar lugar no Conselho para refutar ou defender uma causa, julgar.

⁶⁷⁵ Chomsky N., *Reflexões sobre a linguagem*, Edit.70, Lisboa, 1977, pp.123-153; Coseriu

de *Mpîki*. Em Kikôngo, a repetição da palavra insinua a degradação ou o diminutivo do objecto, enquanto a repetição de sentido insiste na pureza do objecto. *Mpiki-mpîki* sendo a repetição da palavra, vemos que o princípio da língua parece não responder bem, pela simples razão que o verme (*Mpîki*) é mil vezes mais pequeno do que a serpente (*Mpîki-mpîki*). Mas, seria *Mpiki*, a serpente e *Mpîki-mpîki*, o verme? Uma razão justifica esta suposta confusão: as próprias narrações, uma vez que *Mpîki-mpîki* é o diminutivo de Deus que foi para o céu. Ora, ao mesmo tempo, este verme famoso, que elogiam as narrações, é tido como deus⁶⁷⁶. De facto, *Mpiki* designa o verme, mas consoante múltiplas morfologias, uma das quais *mvidi* designa pulga, isto é, antes de entrar no corpo humano ou do cão é chamado *Mpiki*, mas quando adquire o corpo branqueado – verme - é-lhe dado o nome de *mvidi*. A forma da criação faz com que *Mpîki*, se bem que materializado em verme, seja conceptualmente maior do que a serpente, porque representa o Deus que foi para céu e que nunca mais quis voltar para a terra. E, como estamos a ver, o sentido de Deus, assim como os seus atributos, estão em evidência. Isto é o primeiro ancestral, o mais velho dos humanos que converge semanticamente e metaforicamente com o Herói Civilizador. Daí *Mpiki-mpîki* continua a ser maior conceptualmente por causa da imagem de Deus, enquanto *Mpîki*, a serpente, em relação ao seu criador (Deus, *Mpîki-mpîki*) é apenas uma miniatura.

Em Umbundu, aliás, *nyîko* é *preservador* do *hika*, sinónimo de *hindiko*. Esse antropónimo deriva de *okuyîka* que significa fechar, encerrar, encaixilhar, preservar, encerrar uma sessão, um julgamento ou culto. Os sentidos de *preservar e encerrar um julgamento* vêm apoiar que *Mpîka*, dia do Kôngo, lembra de facto as Leis que essa série de Heróis Civilizadores estabeleceu.

III.3.2. *Nkhonzo*

A palavra tem a mesma raiz que *Nkônzi* que significa «o primeiro

E.O *homem e a sua linguagem*, Presença, Rio de Janeiro, 1987, pp.57-79; Para entender a evolução da língua no espaço, se bem de forma mais geral, pode ler-se August Comte, *Leçons sur la Sociologie*, GF-Flammariion, Paris, 1995 ; Para um estudo aprofundado, aconselhamos Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1964; ou ainda com mais explicações na língua francesa Gourenhein G., *Les mots français et dans la vie*, acima citado.

⁶⁷⁶ Quando analisamos os termos que estão ligados a Deus, vimos que é considerado como princípio, causa e até esperma. Tal é o caso da semântica que produz o termo *Mpiki* (*Mviki*, *Mvika*, etc. ao mesmo tempo como Deus e como verme/pulga. Ovimbundu (vizinhos dos Nyaneka) tem o termo *esuku* ou *ehuku* que significa «germe», «embrião» ou «ovário da planta» e a mesma palavra quer dizer Deus, isto é, origem, princípio.

do dia», isto é, a pessoa que acorda primeiro na aldeia. *Nkônzi mbêele* é equivalente a *Ngundja* dos Umbundu, uma ave que de manhã canta muito cedo, segundo dizem, para acordar o SOBA. Em Kikongo, o sinónimo é *Ngili*. Já tratámos disso⁶⁷⁷. A expressão *Nkônzi'a Mbâkala*, literalmente *o mais velho rapaz*, falando dos gémeos, é sinónimo de *Mpiki*, segundo nos foi confidenciado por Raphaël Batsikama⁶⁷⁸, e confirmado por Laman que se limita a dizer «*personne grande; aux membres lourdes*». A própria palavra *Nkônzo* significa, também, pinhos, frunco ou, geralmente, uma parte parasita da árvore, especialmente falando de *nsâfu*, isto é, colina do chefe, tal como analisámos nas páginas anteriores. Ora, isto está ligado ao primeiro «Rei» e à sua região quando correntemente designámos por *Nkônzo*, uma pessoa idosa que gosta sempre de se aquecer ao fogo⁶⁷⁹. Fogo, calor, mais velho (pessoa idosa) são elementos que arquitectam as nossas hipóteses sobre o Herói Civilizador, assim como a sua região primordial.

Passamos, antes de cimentar aquilo que dizemos atrás, aos verbos com raízes dos sentidos que encontramos no termo *Nkônzo*⁶⁸⁰:

- Kônya (kônza): tornar seco, secar, (grelhar ou queimar sobre o sol⁶⁸¹);
 Kônza: ser fraco, fragilizado⁶⁸²;
 Kônza: bater, bofatar, chapar, cortar, crescer;
 Kônza: procurar com cuidados, recrutar, esquadrinhar, colher (frutas), tirar⁶⁸³;

⁶⁷⁷ Aqui voltamos aos *noves* campos ou clãs, assim como na aldeia primitiva que foi queimada.

⁶⁷⁸ Temos beneficiado do acesso de alguns artigos publicados nos Jornais *Ngonge, Kongo dya Ngunga, Kongo dieto, Kongo Mwinda*. Sem falar directamente de *Mpiki*, Raphaël Batsikama fornece algumas informações muito importantes, especialmente no *Courrier d'Afrique* onde, também, foi correspondente.

⁶⁷⁹ Cfr. Laman quando fala de *Nkhonzi* nos *Vili*, em Cabinda. Bentley, falando dos falares de Mbânza-Kongo dá palavras ou expressões que atestam: *Khonzo lêmba* está relacionado ou é directamente uma região unilateral quente, mas também a «pessoa» das origens.

⁶⁸⁰ Pode-se conferir os dicionários consultados. Vide Bibliografia.

⁶⁸¹ Em Umbundu, *oku-konya* significa 1) perder a frescura, segundo Reverendo Etaungo (vide p.262). De acordo com a nossa recolha, a palavra significa «reduzir a humidade, secar, expôr ao sol. Pode também verificar esses sentidos nos dicionários de Valente e sobretudo de Albino Alves (Umbundu) e de Adriano Barvosa (Còkwe).

⁶⁸² Reverendo Etaungo Daniel assinala que *okukonya* significa também «tornar triste» (p. 262).

⁶⁸³ Reverendo Etaungo Daniel, op. cit : *okukonya*: encolher, recolher, recolher para regaço,

Kônzakana: marchar como velhote (ombros inclinados⁶⁸⁴);
 Na-Kônzani: estar muito fatigado, miserável, magro;
 Kônzama: estar sentado de forma importante para ser consagrado
 (pessoa ou nkîsi);
 Kônzangana: vir e ir, andar muito.

O termo *Khônzo* contendo o sentido de secagem ou desertificação e o de «estar sentado de uma forma importante para ser consagrado» falando de pessoa ou de *nkîsi* justifica os «primeiros Mani Kôngo consagrados no país das origens». Mokônzi, em kikôngo de hoje, quer dizer «conexão, junção, o facto de juntar, o nó». Mas também, a mesma palavra com a mesma pronúncia das sílabas significa «giba». Como podemos ver, voltamos à *cidade real*, que era uma colina, cujas narrações associam-se, eventualmente, com *caçador* ou emérito das Lavras, *Agricultor Unificador* (sentido também presente na Kônza: colher frutas). Ora, um dos velhos sentidos de Ma-Kônzi é dirigente, cabeça de uma coligação, Elite. Porém, um dos sentidos populares passou a Kinsâsa⁶⁸⁵ que designa chefe, Autoridade, mas, desta vez, com modificação dos fonemas com U e O.

Nesta palavra, *Khônzo*, podemos também entrever a actividade que institui este *Dirigente* ou *Elite* (Cabeça de uma coligação): trata-se de um *Agricultor/Caçador*. O verbo *Kônza* do qual deriva significa: 1) «colher fruta depois de ter um trabalho penoso e duro (que realmente causa fadiga) ou entreter trabalho de campo de forma engenhosa para a semente germinar em boas condições (*pousser*, escreve Laman)»; 2) bater a árvore com catana. Este sentido tem dupla função: por um lado, quando entramos como caçador numa floresta, assim é o exemplo de Mayômbe e nos Yaka. Tal como escreveu Plancart, o caçador não pode faltar a catana,

etc.

⁶⁸⁴ Um Umbundu, *konyima* é um advérbio para dizer *nos tempos remotos*. Etaungo assinala a mesma palavra e traduz por «antigamente».

⁶⁸⁵ Na língua de Kinsâsa, *Mokonzi* quer dizer chefe. Nas nossas análises, remarcámos o uso de *Kûnzi* com o mesmo sentido. Ora bem, *Kûnzi* não significa directamente chefe, mas pilar que suporta uma casa, coluna. Sentido esse que, numa metáfora dos termos utilizados para designar as funções do chefe, intervém também. Portanto, *Kûnzi* é também de um calão juvenil da língua de Kinsasa, o chefe. Mas é melhor assinalarmos duas correntes de ideias nestes termos: 1) *Mokônzi* seria outra forma de *Ma-Kônzi* se em princípio aceitarmos a imputação de O e U. Mas em caso nenhum *Ma-Kônzi* tem morfológicamente o mesmo valor linguístico do que (Mo)kûnzi. O primeiro deriva de *Kûnza* e o segundo de *Kûnzi*. 2) Os dois termos tem porém uma semântica uniforme, fruto das vicissitudes históricas.

cujo objectivo é deixar a marca do seu caminho (sua passagem na ida) com o risco de entrar na floresta e nunca mais sair dela. Porque o mesmo caminho da entrada é a mesma da saída, diz o adágio Bêmbé. Por outro lado, bater correlaciona com procurar com cuidados, recrutar, escolher, tirar os espinhos, separar o joio do trigo. Vimos atrás nos nomes do Herói Civilizador que a cidade real era habitada por uma «ambivalência de autoridades», ou melhor, por duas pessoas para uma autoridade coerente: uma é secular e administrativa e a outra é religiosa e sacerdotal. Mas ambos habitavam numa colina e uma das suas funções era observar a LEI, razão pela que a raiz diz: *escolher, tirar um elemento errado diante dos outros* a fim de manter a harmonia, isto é, Chefe da Constituição. Felizmente, encontramos todos estes sentidos na palavra *Khônzo*, nome de um dos quatro dias da semana Kôngo.

Realçamos o sentido de «sentar de forma a ser consagrado» e de «chefe». A palavra *mfûmu* – autoridade - que é sinónimo, significa «ficar, tornar triste ou sentar com a mão no queixo». Em Umbûndu existe uma variante *okukunya*: tornar triste. Na filologia dos termos em Umbûndu/Kikôngo, nota-se que se trataria provavelmente de um estatuto social dos candidatos para eleição de chefe. *Kimfumu ma kya tumbwa*, diz o princípio Kôngo, enquanto *konyi*, em Umbûndu, é a pessoa escolhida entre a multidão ou propostas recolhidas.

III.3.3. *Nsîlu*

Nsîlu, nome de mercado significa em princípio (*nsîla*) «chicote, azorrague, castigo». Já vimos atrás que os mercados eram lugares da reeducação, onde se disciplinava os criminosos. O sentido de chicote remota há séculos, com a vinda dos Europeus, nos séculos XVI, XVII, XVIII, quando estes últimos utilizavam os «Kapita» ou «Soba» para maltratar os seus próprios irmãos com o chicote. A palavra *azorrague* vem cimentar isso, sendo uma invenção Europeia-durante-a-colonização. Quanto ao *castigo* é de lembrar que o «mercado» era o lugar do Justiceiro, onde os *condenados* eram obrigados a trabalhos esforçados por questão de castigo.

Por esta razão, em relação aquilo que vimos atrás sobre a Casa real, Justiceiro e Unificador⁶⁸⁶, a palavra *Nsîlu* significa, nas regiões do

⁶⁸⁶ Vide a gênese da sociedade do Kôngo. *Ngâdi, Kândi, Kângu, Ngandi, Zângu kya Nsi*.

sul de Mbânza-Kôngo e Kwîmba, no Zômbo/Ndâmba, por exemplo, 1) fundamento, 2) base, 3) algo duro e seguro. O Justiceiro-Unificador da Casa Real acabaria para ter o nome não só do lugar, mas também do dia: Nsîlu⁶⁸⁷. De facto, até neste ponto, ainda é difícil sustentar que Nsîla seja o nome de dia, mas provavelmente do lugar da pessoa que o dirige. Há uma razão que nos faz acreditar nisso: Nsîla, hoje em dia, é geralmente nome de pessoa - um nome de prestígio - que vigia⁶⁸⁸ a sua família⁶⁸⁹. Logo, a pessoa com esse nome é um *regulamento* personificado e respeitado, isto é, a sua presença na família é acompanhada pela observação das regras e a sua ausência é a desarrumação, a anarquia ou a confusão. Um provérbio diz isso desta forma: «Vo Nsîlu leka, nzô vangulwe kimfûmu'a basusu»⁶⁹⁰. Neste sentido, aumentamos o de «promessa⁶⁹¹» ou compromisso e juramento. O último faz sentido, quando sabemos que o mercado do Kôngo antigo era um lugar de Justiça. E porque não o primeiro sentido, sobretudo porque corresponde com a forma, segundo a qual se realiza a justiça entre os Kôngo⁶⁹². Também temos de sublinhar um facto, aquele de *Nsîlu* estar presente nas lendas do Kôngo, principalmente na *história* do dilúvio. Existe algumas palavras para esse efeito lendário, entre os quais *Nsîl'a masa* ou, simplesmente, *Nsîla*. A palavra está associada às chuvas com faíscas, com o dilúvio e, finalmente, com o arco-íris. Reza a lenda que *Nsîlu*, a mesma palavra que designa o dilúvio, serviu doravante para ilustrar o compromisso que Nzâmbi, manifestado sob *Nzazi*⁶⁹³, teria feito com o ser

⁶⁸⁷ Assim escreve Laman, *Nsîlu* é nome de pessoa. Geralmente, uma pessoa chamada *Nsîlu* é o mais velho de todos e os seus menores devem-lhe respeito.

⁶⁸⁸ O verbo *sîlama* ou *sîlikisa* significa tomar conta, olhar atentamente, dar a sua atenção total a uma pessoa a fim de ele exercer o trabalho como lhe foi ordenado (sentido que encontramos nos idiomas de Mpumbu antigo: Kinsâsa/Bas-Congo), e esse facto põe geralmente nervoso a pessoa controlada. (*sîlika*, em lingala de Kinsâsa significa afrouxar enervar, ficar chateado, aborrecer-se, etc.)

⁶⁸⁹ A palavra designa um desgosto cercando a casa, onde corre água. O verbo *silá* quer dizer, aliás, escavar um esgoto numa lavra para assim permitir regar as plantas enquanto não faltar corrente de água.

⁶⁹⁰ Na ausência do Nsîlu/regulamento (ou quando as regras são adormecidas ou ultrapassadas) a casa torna-se numa anarquia (uma capoeira). Literalmente, quando as regras não são aplicadas, a casa torna-se numa capoeira.

⁶⁹¹ Neste sentido afilia a *Mpiku za Kwela* promessa de casamento, ou *kidimbu*.

⁶⁹² Para mais informações, conferir: Cuvelier, Relations sur le Congo du Père Laurent De Lucques (1700-1717), I.R.C.B., Bruxelles, pp.81-82. Assim como Van Wing J., *Etides Bakôngo II, Histoire, Sociologie et Magie*, ver o significado da palavra Kôngo. A palavra significa, entre outros, promessa que se deve fazer para os seus bisavós e os seus contemporâneos, compromisso de optar pela verdade e bonança da sociedade.

⁶⁹³ Faíscas de uma grande chuva.

humano (muntu). De forma estruturalista, seria um pacto ou metáfora de espírito-carne⁶⁹⁴, assim como a própria palavra significa: ligação, nó⁶⁹⁵, fim (arco-íris =compromisso infringível, que não se pode quebrar) e conclusão (entre duas existências, realidades diametralmente opostas).

Algumas raízes da palavra são⁶⁹⁶:

Sîla: decidir, designar⁶⁹⁷;

Sîlana: fazer um acordo recíproco;

Sîla: bater, chapar, etc;

Sîla : estender o pé (dançando ou devido as dores), dançar mal, estar paralisado, etc.;

Sîla: louvar, permitir, etc.

Nesta semântica, Nsîla é tido como lugar das *decisões* ou de *acordo recíproco*, isto é, da Justiça. Mas *bater e chapar* reenvia ao *castigo*, tendo em conta que lá foi o lugar da *Justiça*. O sentido de *permissão* - temos que sublinhar isso, dada a sua importância - está ligado às novas *imigrações*, assim como à *consagração do eleito*. De acordo com as narrações do Padre Lorenzo da Lucca, *Nsîlu* era a *permissão que o Juíz outorgava aos Nzônzi*, ou advogado, *de expressar*.⁶⁹⁸ E como podemos ver, está ligado com a Casa

⁶⁹⁴ De uma forma estruturalista mais simples, podemos entender o casamento entre o espírito e a carne humana, ou o céu e a terra, analisando os topónimos, astrónimos, hidrónimos e teónimos, etc.

⁶⁹⁵ Mpîka também significa nó. Já podemos estabelecer um quadro de paralelismos entre os dois termos: *Mpîki-mpîki* relaciona-se entre o Deus celeste e o Deus humano que é o ser humano. Ora, aqui temos um acto divino e outro mundano, ou melhor, uma coligação de um acto espiritual e outro humano.

⁶⁹⁶ Em Umbundu, encontramos isso na nossa recolha (pode também conferir Reverendo Padre Etaungo Daniel, *Ondosionalyu Yumbundu*):

- sîla: espremer, comprimir, fazer pressão de cima para baixo (pisar);

- sîla(mela): proteger, guardar, abrigar, preservar, apoiar, auxiliar, economizar, evitar, poupar, respeitar;

- sîhila: impôr, exigir, obrigar, reclamar, pedir com insistência;

- sîlivila: servir, prestar, dedicar, render;

- sîliya: abastecer, aprovisionar, guardar comida, prover.

⁶⁹⁷ Segundo Albino Alves:

- sîla: determinar, resolver, comprometer-se (p.1279).

- sîla: matriz, estirpe, raiz ou tronco da família, base de árvore entre a raiz e o tronco, pecíolo ou pedúnculo da folha ou da flor; faro com criação (p.1297).

- sîla: espremer, comprimir, calçar (idem).

- sîla: aliança, acordo (p.1298); herança, legado, Tradição, costume antigo herdado dos antepassados; lei, uso.

⁶⁹⁸ Cuvelier, Relations sur le Congo du Père Laurent De Lucques (1700-1717), I.R.C.B., Bruxelles, pp.82-83.

Real e com o Justiceiro. Quanto às imigrações, uma analogia banal é tal como para dançar enquanto decorre a justiça. Um gesto muito comum consiste em *esticar o pé como princípio da dança*. Ou ainda, quando uma pessoa paralisada durante um tempo vai ao médico (terapeuta), este último, depois da cura, obriga o seu paciente a *esticar o pé* como sinal de pontapear a doença ou ainda para dizer que a doença já se teria ido. Ora, assim escreve Ndinga-Mbo⁶⁹⁹ no seu interessante artigo sobre as migrações Teke⁷⁰⁰. Muito antes de se movimentarem, os povos migratórios consideravam-se como «paralisados» e por causa de fome, de briga ou da feitiçaria, são obrigados a imigrar. Ou seja, deve-se primeiramente *esticar o pé*⁷⁰¹. Nesta palavra, estão reagrupados linguagens diferentes, nomeadamente a da justiça⁷⁰² e a da medicina. Isto reenvia-nos para a autoridade secular ou administrativa e para a autoridade religiosa. Ambos domínios consolidam a sociedade e afastam a dissolução da sociedade, mesmo dentro das cissões e outras separações.

Nsila teria sido a imortalização de uma outra série de Heróis Civilizadores. Quer em Kikôngo como em Umbundu, a trama semântica indica que a presente correnteza trabalharia na legislação da Economia Nacional e nos deveres do cidadão perante a terra que explora. Logo, vemos uma continuidade de *Nkônzi*. Nota-se que o cidadão é obrigado a preservar a terra não simplesmente como herança dos antepassados, mas também segue uma série de leis da terra. A pessoa que representa essa Lei habitava na colina-para-esse-efeito. Antigamente chamada Ma-Lwâla⁷⁰³, a literatura histórica e antropológica dá-nos várias denominações⁷⁰⁴.

⁶⁹⁹ Ndinga-Mbo A.C., “Réflexions sur les migrations Teke au Congo In *Cahiers congolais d’Anthropologie et d’Histoire*, n°6, 1981, pp.67.

⁷⁰⁰ Os Têke, umas das famílias Kôngo, eram sempre os «primeiros» na linha elite dos migratórios.

⁷⁰¹ Esta é a nossa conclusão, dando conta daquilo que nos faz esclarecer Ndinga-Mbo. Aliás, *paralisado e esticar o pé*, nesta linguagem da justiça e das migrações justifica-se com bastante termos e outros usos e costumes.

⁷⁰² A justiça aqui já é considerada como função que os Besi-Kinsâku outorgaram aos Besi-Kinzînga.

⁷⁰³ Lwâla aqui é parte da colina habitada por um dirigente religioso (Nkúwu, assim reza as tradições recentes). O local era sacrado, porque era o lugar onde o rei foi coroado como testemunha de árvore Nsânda. Actualmente, encontramos a sua sobrevivência nos Vili e Ladi, assim como a actual Mbânza-Kôngo onde encontramos Yâla Nkúwu.

⁷⁰⁴ Nsâku Ne Vûnda Dom Manuel de Nsôyo, o primeiro a ser baptizado, exercia as suas funções debaixo de uma árvore sagrada: Nsânda. Vários autores assinalam Ma-Lwâla ou Ma-Luyâla com o título de Mankûnku (Makoko), Mankândala, Nkúwu’a nene, Nsâku, etc., entre eles, Cavazzi, Van P. Haae Vanden Bsoch, Joris van Dheel, Romano Dicomano,

III.3.4. *Nkênge*

Nome de pessoa, geralmente mulher. Também designa o dia do mercado do Kôngo. Por este motivo, contém na sua expressão corrente, diversos sentidos oriundos da História que lhe deu origem. Começamos por enumerar raízes da palavra:

Kênga: controlar, vigilar, ter olhos sobre, arrumar uma guarda, inspeccionar, fiscalizar, policiar, examinar, revistar⁷⁰⁵, etc.;

Kênga ou yenga: espalhar a luz da lua, brilhar como a lua; estender sobre, distribuir, espargir a luz da lua ou o calor do sol⁷⁰⁶, etc.;

Kênga: andar à volta de, dar voltas, desaparecer das vistas de, sair da vista de, afastar-se, cessar de, renunciar a, omitir um costume⁷⁰⁷;

Kêngula: cumprimentar, chamar, visitar⁷⁰⁸, etc.;

Kêngomoka: ter algo derivado de vermelho, ser claro, brilhante como a luz de sol⁷⁰⁹, etc.;

Yênga: uma terra vermelha, queimada, argila avermelhada, amarela de crome, etc.;

Yênga: gritar com uma voz forte e alta, como um leão, bater em alguém, começar uma canção gritando: *yênga nkunga*, começar a cantar, gritar no começo de uma canção, etc.;

Yênga: calor no ventre durante uma doença⁷¹⁰;

Yênga: paz, tranquilidade, repouso, amizade, união, acordo; também caça *yêngumuna* caçar, agarrar, afiançar, cacear, catar, enumerar⁷¹¹, etc.

No dia *Nkênge* há controlo, inspeção, ou melhor, há a observância das Leis. O sentido do mercado está presente, aqui no sentido comercial e jurídico: policiar, revistar. Em Mbânza-Kôngo actual - San Salvador -, assim como em Mbâta, Kwimba, Bwênde, a palavra *Nkênge* está muito ligada à terra alta e vermelha, fogo e calor⁷¹². Estamos aqui perante o sentido

Bernardo da Gallo, Lorenzo da Lucca, Brazza, Jean Cuvelier, etc.

⁷⁰⁵ Em Umbûndu *yêngula* significa censurar, exprobrar.

⁷⁰⁶ Em Umbûndu *yênga*, *yêngula* significa derreter cobre com fogo.

⁷⁰⁷ Em Umbûndu *yêngula* significa voejar, esvoaçar.

⁷⁰⁸ Olhar, saudar, em Umbûndu, sedutoramente.

⁷⁰⁹ Liquefazer, tornar líquido um corpo sólido, dissolver.

⁷¹⁰ Calor quando se liquefaz um corpo sólido.

⁷¹¹ A comparar com *hênga* que, em Umbûndu, quer dizer celebrar, exaltar, afiançar.

⁷¹² Dores de barrigas. Laman cita o sentido de *calores de ventre durante uma doença*.

comum de Justiceiro, Mãe-com-nove-seios e Casa Real que tratámos atrás⁷¹³. Aliás, *oku'Hênge(li)sa*, em Umbundu, (Nyaneka também) traduz-se por: entronizar, pôr alguém no trono, entronar, elevar, coroar, pôr a coroa. Isso consolida a hipótese, segundo a qual a Mãe-com-nove-seios pode ter sido acontecido no Planalto Central. Contudo, o sentido banal de Nkênge - uma mãe educadora e exemplar - confirma isso. É de lembrar que, no mercado, as populações vão procurar a paz, a tranquilidade para os seus problemas e este sentido está inscrito na semântica de Nkênge. A caça como uma das actividades que marcou a sociedade, ou melhor, os produtos de caça assoberbando o mercado, também está presente na acepção de *Nkênge*. A constância de *vermelho, calor, queimada* evidencia as origens ou o aspecto geográfico ou astral do país das origens. Prova disso são as terras de Mbânza-Manteke, do actual Mbânza-Kôngo, Mbânza-Mbata e Mbânza-Nsônso, que são avermelhadas, assim como de diversas colinas que as populações explicam sendo as antigas sedes das Autoridades. No sul, entre os Kyâka, por exemplo, Mesquita Lima⁷¹⁴ notou a mesma coisa, mas, desta vez, a terra era amarelada por causa do clima. Portanto, reconhece que esta cor da antiga sede das Autoridade é relativamente exclusiva em relação ao resto da terra. Lemos no *Dictionnaire Kikôngo-Français*, de Karl Laman, que *yenga* significa, *jaune de chrome*, isto é, «amarelo de crome».

«Nkênge, nguti'amfumu»⁷¹⁵, reza a tradição. Isto traduz-se por: «*Nkênge, a Mãe das Autoridades*». Ou ainda «*Nkênge, songo'a nene wulungila meso, ka ntambi ko*»⁷¹⁶, isto é, Mkênge é uma montanha enorme na qual só pode circular o olhar e não os pés. Nestes termos, Nkênge é considerado como fonte das Autoridades e, ao mesmo tempo, como sede primordial. Esta fonte correlaciona-se com a caça e a sede primordial correlaciona-se com a montanha, cuja cor é avermelhada. Diacronicamente, são duas sequências. Porém, sincronicamente, é uma questão de uma mesma realidade representada de formas diferentes. Em primeiro lugar, remarcamos a

⁷¹³ Nkêenge, grosso modo, o lugar principal de uma antiga povoação ou ponto principal de um país inteiro. Este termo está ligado à antiga sede do Chefe. Porém, a insistência do vermelho era para lembrar, in Lima M., *Os Kiaka de Angola*, Ed. Tavotra Redonda, Lisboa, 1989, pp.153, 155. Ora, assim lemos no *Dictionnaire Kikôngo-Français*, de Karl Laman, *yenga* é amarelo de crome.

⁷¹⁴ Lima M., *Os Kiaka de Angola*, Ed. Tavotra redonda, Lisboa, 1989, pp.153, 155. Ora, assim lemos no *Dictionnaire Kikôngo-Français*, de Karl Laman, *yenga* é amarelo de crome.

⁷¹⁵ Cuvelier j., *Nutam'a mvila za makanda*, Tumba, 1952, 4 Edição, vide o patronímico. Também consultar Nkânga, Kyangala, mbângala.

⁷¹⁶ De Munck J., *Kinkulu kya nsi'eto'a Kôngo*, Tumba, 1953, p. 21.

antropomorfização ou a personificação de diferentes eventos históricos ocorridos em tempos diferentes, mas numa região relativamente uniforme. E em segundo lugar, observamos a geografixação de diferentes «heróis» em diversos domínios de actividades e diversos ângulos de observação. As raízes desta palavra acima referenciada confirmam isto de forma substancial: por um lado, kênga/policiar, kênga/dar voltas, yênga/gritar no começo de uma canção, etc., parecem a personificação de diferentes eventos históricos. Por outro lado, yênga/terra queimada e avermelhada, yênga/amizade, kênga/brilhar como a lua ou o sol, etc., portanto, explicam a geografixação de diferentes «heróis». Assim, kênga/brilhar como o sol consiste *na ocupação de uma região pelo povo sob a direcção de uma Elite* e isto corresponde a yênga/gritar para começar uma canção ou uma dança que todos vão seguindo. Ou ainda, yêngumuna/caçar que se relaciona com kênga/arrumar uma guarda. Como podemos ver, estas codificações alegóricas, *geografixação* e *antropomorfização*, complementam-se uma à outra.

Por último, *yênge* quer dizer «bracelete do braço». Voltando à História de Ruej Còkwe que herdou o bracelete do seu pai, vemos que existe uma correspondência real com Nkênge. Para começar, Ruej e Nkênge eram as filhas cassulas. Uma casou-se com um caçador e a outra tinha descendência, cujo âmago de caça justificava o direito de ser Elite das Migrações.

III.3.5. Nsôna

Começamos por assinalar que o termo Nsôna é sinónimo de Mpîka. Mas, se na verdade Mpîka designa o primeiro filho dos gémeos em Bembe, Nsôna, pelo contrário, designa o sobrevivente dos gémeos ou de uma família que sobreviveu a uma tragédia qualquer, isto é, corresponde ao sentido corrente da palavra «órfã, isolada, pessoa só, abandonada, desprotegida, sem auxílio, etc.». Geralmente, Nsôna é o nome de homem e mulher. Antigamente, como podemos ler nos dicionários antigos de Bentley (século XIX) e de Laman (princípios do século XX), Nsôna era um nome reservado às mulheres⁷¹⁷.

Os sentidos que contêm Nsôna ligam-se á última irmã de Nsâku e Mpânzu. De facto, ela foi afastada dos trabalhos de casa, visto que não

⁷¹⁷ Vide os seus respectivos dicionários. Na p.772 do seu dicionário, Laman fornece algumas informações necessárias a respeito deste nome de mulher.

fazia nada, como reza a Tradição. Aliás, também a chamada Nkênge, foi preguiçosa, apática e calma. Estando de acordo com esta hipótese, vemos logo que contrariamos quando sustentamos que Mpika seria o primeiro dia. Portanto, aqui a filha era a última. Ora bem, levava o nome de Nkênge e a sua semasiologia compila o primeiro e o último dia, isto é, Mpika, o primeiro, e Nsôna, a (última) afastada (Lukeni). Esta balbúrdia justifica-se, simplesmente, com o conceito do herói civilizador: diferentes codificações de uma só realidade interpretada em diversos ângulos de apreciação⁷¹⁸.

Portanto, vamos enumerar verbos que, na nossa opinião, têm derivado de *Nsôna*:

sôna: chover com o calor, chuva quente; fazer tornar água, etc.;

sôna: estar escrito, inscrito ao serviço de alguém; ser engajado, designado, escolhido, comandado por alguém, ser obrigado a, ter dever de, etc.;

sônanana: sentar-se sobre, estar sentado de forma cerimonial, as pernas afastadas uma da outra frente ao fogo; estar mal sentada e perto do fogo, sentar-se ao lado de uma banca, pronto a cair; etc.

Mas, o sentido de *sôna/designado por alguém*, assim como na mesma ordem de ideias, *sônana/estar sentado de forma cerimonial*, são formas figuradas para dizer que o responsável do mercado foi eleito (*sôna/ser eleito*) com o fim de comandar. Ora, os eleitos pertenciam à família dos *afastados* - dos Besi Kinzinga e Besi Nkênge - assim chamados, porque eram realmente postos de lado no direito à eleição. Portanto, foram eles os eleitos e, por conseguinte, não podiam em caso algum eleger a seu turno⁷¹⁹. Eis o sentido de «afastados» que encontramos na palavra Nsôna.

⁷¹⁸ Sendo duas palavras morfológicamente diferentes e semanticamente complementares, o herói aqui deve ser entendido numa ordem ideológica socializada consoante os códigos de parentesco em base das vicissitudes históricas. E nisso, entre Mpika e Nsôna, teriam existido Ntôna o explorador organizado e Nkôyo que lhe sucede.

⁷¹⁹ Cf. o último capítulo do Volume I, onde falamos de cargos sociais repartidos por três famílias. As duas primeiras famílias, Nsâku e Mpânzu, formavam a classe dos Eleitores das Autoridades administrativas, tal como atestam os verbos *sâka* e *vânza* que significam escolher, preferir, separar, peneirar, eleger, pôr de lado, etc. Estas duas famílias compõem, para além do que chamamos hoje em dia, CONGRESSO NACIONAL e ASSEMBLEIA NACIONAL, ou melhor, em Kikôngo, *Yala Nkûwu*. As famílias eram Nsâku, Mpânzu e Nzînga (Lukeni):

NSÂKU: sacerdócio, Presbiteriano; Religião (e Magia), Consagração das Autoridades, Diplomacia, Constituição, Poder Judiciário, Poder Legislativo.

MPÂNZU: Guerra, Indústria, Segurança da Corte, Segurança do País, Direito de Eleger.

Também considerado como o «triste», temos uma outra equivalente, *Mfûmu*. Esta palavra significa, hoje em dia, Autoridade. Ora, deriva do verbo *fûmunua* que designa *estar triste, sentar-se com a mão na bochecha*. O sentido de *Mfûmu*/ «sentar-se com a mão na bochecha» relaciona-se com *Nsôna*/sentar-se ao lado de uma banca e com *Nsôna*/estar sentado de forma cerimonial com as pernas afastadas uma da outra frente do fogo. Os dois sentidos de *Nsôna* mostram a existência de um *candidato* durante a cerimônia da consagração. É óbvio que se chama *Mfûmu*. E se bem que os sentidos de *Nsôna*, hoje em dia, não tenham aparentemente nada a ver com a *Autoridade* contemporânea, a sem antologia e até a filologia provam que, antigamente, o termo teria designado a Autoridade, se não de todo país, pelo menos de uma porção de território, principalmente do mercado. Eis a razão pela qual o sentido de mercado está mais fortificado no termo *Nsôna* e, ao mesmo tempo, é tomado no sentido de dia de feriado, dia santo.

Perante a *Mpîka*, *Nsôna* parece possuir a mesma história, mas acrescida, visto que é apenas uma imitação de um *típico protótipo*. E perante *Nkênge*, nota-se uma antecedência como se *Nkênge* tivesse já existido logo depois de um evento - presente na semântica de *Nsôna* - e que apareceu posteriormente, reproduzindo nele as semelhantes histórias. *Bayâka* e *Basûku* parecem, pelas funções exercidas, que eram «criadores» do termo *nsôna* (sinónimo de *Mfûmu*, *Kyâla Moko*), indicando, portanto, que começa aqui, com os *Bayaka* e *Basûku*, uma outra série de heróis civilizadores vindo do Leste⁷²⁰.

Na cultura material, *Nsôna* como Herói é representado por uma estatueta chamada *Mfûmu'a Kongo*, que foi genericamente chamado *Mintâdi*. Verly esclarece-nos: *mfûmu'otele fumani ye kiadi* que se traduz por “o chefe sonhador tem a mão no queixo”. O autor dá outro nome à peça: *Mfwîdi* ou *Mfûmuani*, o Pensador. A personagem representada é o chefe da família, do clã e da aldeia que tem a faculdade de reflectir para o seu povo e para os seus. Assim, é o sábio que protege os outros. Se é pensativo, na sua posição que representa o *ntâdi*, é porque antes de sair da sua aldeia, da sua habitação, pergunta-se a si próprio o que os membros

NZÎNGA: administração, Justiça, Poder Executivo (limitado), poder político (limitado), Classe dos Elites das Migrações.

⁷²⁰ Cavazzi, ao recolher os oratórios, nota que *Nsi'a Kwilu* era a origem dos reis de *Mbânza-Kongo*. Vide *Istorica descrizionne*, Livro 2, paragrafa 234.

da sua família vão fazer enquanto ele se vai ausentar⁷²¹. Pois é, apesar da ausência do termo *Nsôna*, os seus sinónimos e expressões inerentes explicitam largamente quem teria sido ele.

III.3.6. *Nkôyo*

Também chamado de *Nkôyi*, consoante as regiões, este dia do mercado é sinónimo de *Nkându*, na opinião de Laman⁷²². Como temos visto nas páginas anteriores, *Nkându* está ligado à fome, à seca e à origem. Ora, a versão Yâka, em Còkwe, fala-nos de *Nkôyi* (Sousberge) ou *Nkovwe*, na linguagem de Alves e Barbosa. De acordo com Plancart, Crime-Mavar e Sousberge, os autores que citam esta versão, é a ave «acompanhadora de *Nkumb*» e ambas são, nas análises de Luc De Heuch, «causadores da secagem da lagoa». Tal facto, por um lado, reenvia a desertificação e, por outro, reenvia a aquisição de comida (peixes depois da secagem de lagoa). De outra forma, *Nkôyi* tem algo em comum com *fome e desertificação (secagem)*. Aliás, *Nkôyi* significa o facto mágico de impedir a chuva de cair. A equivalência em Còkwe, Nyaneka-Nkúmbe ou Umbundu é *Nkovwe*, designando uma ave causadora da desertificação. Esse é o sentido de *Nkându*.

Notamos que *nkôyo* é correntemente ausente no Sul, no planalto central e relativamente presente entre Còkwe-Lûnda. Alguns termos, *Nkovwe*, por exemplo, não está directamente ligado com *Nkôyo* como dia semanal. O que indica que estamos perante outra série de heróis vindo desta vez do país de Kwângu'Kwîlu-Kasadi, ao que António Cavazzi chama de *nsi Kwîlu*.

III.3.7. *Buduka*

«Ntângu yidukidi va mbâta» que Laman escreve no seu *Dictionnaire Kikôngo-Français* significa «le soleil est au zénith, il est midi». No entanto, o verbo *yi-duki-di* conjugado no passado para mostrar o estado deveria traduzir-se por “estar”. Ora, por paradoxal que isto apareça, está

⁷²¹ Verly escreve *Mfumu'otele fumani una ye kiadi* que traduz por «le chef songeur ayant la main au menton». O autor dá outro nome *Mfwidi* ou *Mfumani*: Penseur. Le personnage représenté est le chef de la famille, de clan, de village, qui a la faculté de penser, de réfléchir pour son peuple et les siens; le sage qui protège les autres. S'il est pensif, dans la pose que présente le *ntâdi*, c'est parce que devant s'éloigner de son village, de son habitation il se demande ce que vont faire les membres de sa famille durant son absence. «Il sera comme un orphelin», isole, *nsôna*» In *Zaire*, Mai, 1955, 504

⁷²² *Dictionnaire Kikôngo-Français*, (...) p.726.

simplesmente ligado ao sol, calor e fogo. Prova disso, eis algumas raízes da palavra:

dûka: queimar-se, (*bi-duka*, folha seca, secada);
dûkisa: fritar a carne, peixe; fritar jingûba.

Todas as palavras aqui citadas estão ligadas directa ou indirectamente com o calor, fome e sol, como sustentámos desde o princípio, do primeiro herói civilizador, assim como da sua região primordial, então codificados. Analisando o termo *Ma-duki*, alguns são levados a crer numa corruptela de *Duc* ou *Duque*. Se bem que não negamos tal hipótese, o facto de *Ma-duki* significar Chefe-Adjunto e, ao mesmo tempo, *rapaz* (corajoso) e *conselheiro* prova *ipso facto* uma substância do Kôngo. O verbo *dûka* que designa impedir, fechar, prevenir, fechar, cortar o caminho, etc., é um elemento entimemático bastante suficiente para entendermos que se trata de Nsâku Ne Vûnda como a pessoa indicada para *impedir* ou *fechar o caminho*, tal como escrevem os antigos historiógrafos⁷²³, isto é, o *Conselheiro* e, ao mesmo tempo, a Autoridade impedida. Vimos atrás que o batuque *bi-kangi* era um dos instrumentos que as antigas autoridades usavam para reunir o povo. O seu sinónimo, *bi-dûku* caracteriza-se, especificamente, por «petit tambour (avec la planche trouée aux deux bouts) sur laquelle l'on frappe en criant ses lamentations sur le mort»⁷²⁴, escreve Laman. Antes de mais, tudo aquilo que sublinhámos tem o sentido de «gritar» presente nas palavras que significam *mercado*. Por outras palavras, se bem que *Ma-dûki* tenha aproximações com *Duc*, em francês, ou *Duque*, em português, existe numerosas ligações directas com a História pré-colonial. Para além daquilo que sublinhámos atrás, digamos que *dûka* é nome de mulher, assim como Nkênge e Nsôna. Ora, como vimos, essa forma é uma codificação linguística do herói civilizador, prova disso é *duka* que significa também uma ave, especialmente *Chalcopodia Afra*. Uma das singularidades desta ave, assim como *Nkôy* ou *Nkovwe*, é que existe muitas lendas acerca dela ligada à casa real, ao rei, ao soba, à autoridade, etc. Uma dessas lendas, entre os Yâka, é

⁷²³ Padre Raimundo Dicomano, Ver Jadin L., In, *Bulletin des Sciences de l'ARSC*, T.III, Fasc.2, p.329. Sem autorização de Nsâku Ne Vûnda, não haverá Poder. Eduardo dos Santos escreve na sua obra *Maza*, Edição do Autor, que esta Autoridade de carácter religioso impede a chuva de cair e para ir à guerra, a pessoa é consultada para dar autorização e abençoar os soldados para combates vitoriosos. Vide o capítulo que fala sobre *as afinidades entre Kôngo-Tshôkwe*.

⁷²⁴ Pequeno batuque (com uma placa furada nos dois extremos) na qual repercuta-se gritando as suas lamentações aos mortos.

que a ave, de manhã, acorda e indica aos caçadores e guerreiros o caminho certo para alcançar os seus objectivos. Nesta ordem de ideias, voltamos a MacGAFFEY que fala de um CÃO MUDO. O chefe de caça é também chamado *Dûki*, ou *Madûki*. De acordo com a forma com que se executa a caça, todos, de manhã, esperam *Ma-dûka/ave* cantar, vão para a caça e espalham-se por todo lado onde estariam concentrados os animais. O silêncio absoluto é de rigor. Nem o chefe de caça é autorizado a falar com risco de afugentar os animais (outro sentido de *dûka, sôna, kênga*). Por esta razão, o verbo *dûka* significa ser mudo, calado ou, ainda, gaguejar.

Em resumo, *Budûka* parece reunir os eventos Mãe-com-nove-seios, Justiceiro/Colégio dos Magistrados da Lei, mas não essencialmente de Unificador por causa de *ser mudo*.

Vemos aqui um outro elemento que ainda detêm sequelas das populações do planalto Central. Ao mesmo tempo estão visíveis as realidades Yâka, Sûku, Pende, Còkwe, etc. Também é interessante ver que o termo resistiu no Lwângu e nos Vili, por exemplo. A teoria da *tipicidade* dos «primeiros acontecimentos a serem repetidos e, por conseguinte, serem interpretados de forma imitada», autoriza-nos a observância de um círculo contínuo. Sendo diferentes heróis intervenientes nessa fundação da civilização, o facto indica *a priori* o processo da fundação do «nsi'a Kôngo».

III.3.8. Comparação dos dias e o Herói Civilizador

A palavra *Nkênge* designa, geralmente, uma mulher fértil, excelente criadora de muitos filhos (geralmente nove ou doze, em Cabinda, Bwênde). Logo, vemos que o sentido de Inspector, ou aquele que vigila sobre todos, reúne elementos comprovativos quanto à sua justificação em Nkândi, Mpângi e Nkayi que tratámos atrás. Inspector, o mesmo sentido dentro da palavra *Nsîlu, Nkându, Mpîka e Nkônzo*, relaciona-se com o primeiro filho da família de Nsâku. Neste preciso sentido, todos estes termos reenviam para o primeiro dia. Ou seja, todos estes termos significariam o primeiro dia. Portanto, filologicamente, o caso é outro. Do ponto de vista da sociologia, a realidade baseia-se nas realizações do Primeiro Nkayi, da Mãe-com-nove-seios e do Justiceiro primordial. Enquanto Nsîlu indica os primeiros passos da migração, Nkênge está ligado com o primeiro grito da canção⁷²⁵. Buduka, Nkându e Nkôyo significam «ser completo, perfeito»

⁷²⁵ Para cantar em conjunto ou pessoalmente, os Kôngo começam primeiro por um grito inicial, dando início a uma canção. Mesmo para dançar, é obrigatório o primeiro passo

e «santificado, correcto» e, com estes sentidos, podemos ver vestígios deste lugar como sendo um lugar, onde não há crime nem pecado. Ou seja, normalmente, o lugar teria sido habitado por uma autoridade administrativa e por uma outra religiosa. Ambas constituíam uma mesma autoridade, e isto resultaria no sentido de *correcto*, de *santidade* e de *consagrado*. Deixemos os termos explicar melhor.

Buduka significa impedir e *Nkôyo* (Nkându) impedir a chuva de cair. Deste modo, ambos lembram-nos a História do primeiro Herói Civilizador, segundo a qual teria sido impedido reinar pelo Sacerdote Nsâku Ne Vûnda. A mesma sesmiologia evoca que Nsâku Ne Vûnda foi a pessoa indicada para impedir os candidatos e escolher apenas um só eleito. Aliás, os termos como Leis ou Mandamentos indicam a dicotomia existente entre Nsâku Ne Vûnda e Lukeni. Aqui, o *Herói Civilizador* é obrigado a ser eleito, consoante uma série de critérios, mas também para depois ser Justiceiro juntamente com um Colégio dos homens da Lei.

Em breve, digamos que o Herói Civilizador, ou melhor, o Primeiro Dirigente está memorizado nos dias da semana, de tal forma que a semântica destes últimos parece confusa e, *ipso facto*, embrulha muitos conceitos para enfim dificultar uma *tradução cronológica* dos dias da semana no conceito romano. Convém acompanhar essa análise com a cultura material, assim como com os repertórios orais directamente ligados a esses nomes (de dias). Traduzindo a tradição oral dos Besi Nkônzo, Besi Nsîla e Besi Nkôyi⁷²⁶, tudo se explica⁷²⁷, a partir de que a noção teria partido os esforços dos fundadores do reino do Kongo.

III.3.9. Cronograma das Nove Civilizações

De acordo com as palavras aqui analisadas, *Nkându* indica a primeira série dos Heróis Civilizadores, cuja função era *reunir as populações espalhadas*⁷²⁸, *ordenar essas populações reunidas* para, finalmente, *dirigir*,

que todos devem concentrar a fim de acompanhar melhor a dança. Porquanto, toda a dança é remarcada pelo seu primeiro passo, a partir do qual todos sabem o resto das cadências e ritmos. Esse primeiro passo é chamado *Nsîli* ou *Nsîla*, consoante os idiomas de Kikongo.

⁷²⁶ Pertencem às linhagens de Nkônzo, Nsîla, Nkôyi, etc.

⁷²⁷ Pelo menos as responsabilidades e o lugar onde exercia.

⁷²⁸ *Nkandu* e pequeno batuque. Ora, tal como é de conhecimento geral, o batuque foi o instrumento da música. Também serviu para reunir as populações nos eventos importantes. Pois aqui, reunir torna-se um sentido secundário de *Nkandu* como batuque.

*governar*⁷²⁹. Assim, nasceu uma sociedade.

Logo a seguir, surgiu *Nsila*, a segunda série dos Heróis Civilizadores. Como indica o termo, vieram com as Instituições estabelecendo um Governo estruturado: *Nsi*. Mais adiante vamos explicar melhor⁷³⁰. No princípio, foi estruturada a partir *da Lei e das regras de conduta* através das quais as populações reunidas e dirigidas encontraram abrigo, segurança e Protecção; da mesma forma, a economia foi sistematizada a respeito de todos (aprovisionar = *Nsila*) e, para os Bantu, esta é a tese mais aceite dos Historiadores, procedendo-se à sedentarização, uma vez que foi criada a base de uma estrutura político-económica fortalecida. Nessa altura, para termos as bases de uma sociedade politicamente estruturada, visto que todos respeitam os *compromissos* (*Nsila*) ou *Decreto* (*Nsilu*), faz com que as populações se sentissem em segurança (*Nsila*). Eis a razão segunda a qual *Nsila* significa *alicerces*; finalmente, a liberdade, ou na linguagem política, a *democracia, ipso facto*, surge⁷³¹.

Com a Democracia teria surgido a terceira série dos Heróis Civilizadores, cuja função principal era de observar e fazer observar o controlo mútuo e a inspecção mútua entre as famílias. De igual modo, o poder Executivo foi separado dos outros Poderes. Reza a Tradição que *Nkenge mungiti'a Mfûmu* (*Nkengue*, mãe das Autoridades) indica o surgimento de outras instituições devido ao crescimento da sociedade, assim com a natureza social, económica, religiosa e política que ganha nesses arredores de *Nkênge*. Veremos isso no capítulo seguinte. Vai, então, surgir uma época de tranquilidade, sucedendo a uma Era complicada e complexa de centralização dos poderes ou acumulação das tarefas. A separação dos poderes ou tarefas permitiu que as populações ressentissem de novo o clima de Paz e Tranquilidade (*Nsilu*). Finalmente, o povo teria sido multiplicado de modo que a insuficiência territorial obrigava, obviamente, que algumas famílias se distanciassem do Regulamento - sistema do Governo Central - devido à sua imigração tida como cessação obrigatória ou espontânea: afastamento *natural*. Nessa Era parece começar

⁷²⁹ Nos Vili *Nkându* significa Lei, Regra, Decreto: *Têdika nkându* quer dizer *fazer a Lei, Defesa*.

⁷³⁰ No capítulo V: As Instituições Políticas e Herói Civilizador.

⁷³¹ Como escreve Albino Alves no seu dicionário, *sila*, em Umbundu, significa: 1) aliança, acordo; 2) matriz, raiz ou tronco da família, base de árvore. Também a palavra significa *herança, legado; tradição, costume antigo, herdado dos antepassados, etc.* Os verbos são: *sila*: determinar, resolver, comprometer-se.

a expansão espontânea no espaço por causa de *nsi'a nkatu* (nsâtu).

Os Nkonzi vão entrar em cena para novas expedições organizadas (*konzama: andar muito*). E caso encontrassem outros povos, o procedimento começa relativamente pela força, eis a razão pela qual a palavra *konza* significa bater. Depois, a via mais votada teria sido a confraternização. Para a *confraternização* ter possível perspicácia, nota-se a presença de Autoridade Religiosa para a pacificação entre os novos povos e os espíritos locais. Aliás, a palavra *nkônzi*, em kikongo, é um batuque do *nkisi Lemba*, assim escreve Laman. Ora, *lêmba* é espírito de tranquilidade e de Paz. A palavra deriva do verbo *lêmba* que significa calmar, falar para apaziguar, detornar a ira de um *nkisi*. A expressão «lêmb'a nsi», acrescenta Laman, significa *devolver Paz no país*. Depois da separação dos poderes com Nkênge, surge aqui a necessidade de acasalar a Autoridade Religiosa (Nsâku Ne Vûnda) com a Autoridade Executiva (Nkênge).

A sequência dessa Nkênge/Nsâku teria sido, nas primeiras instâncias, o resultado de Nsôna: 1) tal como Mfûmu, Nsôna significa «triste, abandonado, isolado». O tecido semântico da palavra Nkênge indica que, de facto, o poder executivo em si não teria resistido muito tempo perante o crescimento das populações num espaço restrito. Embora a época em que começou o povoamento *Nsila* faça sentido, tudo indica que Mfûmu sem Nsâku era um «isolado». Porém, ele necessitou de Nsâku de forma que o trono foi, doravante e como reza a Tradição, tido como uma «ambivalência» de duas autoridades: secular e religiosa; 2) a participação dos Mpîku, série de Heróis civilizadores que alargaram as Leis antigas nas novas terras conquistadas é motivo de uma nova estrutura. Mpîku'a Nkîsi significa Lei, mandamentos invioláveis dos Bisavôs. Isso faz entender alguns rituais (Nzô'a longo, por exemplo⁷³²).

Aos expoentes dessa classe junta-se uma série dos Nkôyo e junto cumpriram uma tarefa comum: reorganizar a Administração dado que a *estrutura social* se tornou demasiadamente larga, provocando assim o declínio e o sumiço de algumas famílias. Mpîku, tanto como Nkôyo, teriam enfrentado guerras, como rezam as suas etimologias.

⁷³² O casamento ou Nzô'a longo é um processo que leva algum tempo. Mas uma vez concluído proclama-se o *makangu*, isto é, os acordos invioláveis, em outras linguagens e Mpîku.

A série de Budûka vem relativamente resolver os principais impasses que criaram, por um lado, os Nsôna⁷³³ e, por outro, os Nkôyo⁷³⁴.

Finalmente, estamos na última série dos heróis civilizadores como detentores de um poder centralizado: Mwêne, Ntôtila, Ntînu, Mâni, etc. Nestes títulos ainda podem entrever-se os sentidos das palavras atrás analisadas. Isto constitui a essência do capítulo seguinte.

Depois de falar sobre o cronograma, poderíamos também esboçar sobre a cronologia. Este pertence a um outro ensaio que prometemos voltar um dia em possíveis edições posteriores. Portanto, estão minimamente claras as circunstâncias que caracterizaram cada fase no processo da fundação do Kôngo. De certo modo, notamos uma interdependência e interferência entre as metalinguagens e as palavras analisadas nas oito fases. Justamente, são essas fases que, muitas vezes, encontramos nos relatos dos autores antigos - acolhedores das Tradições orais - cuja concretização da obra (fundação) se situa na travessia do rio por um Mutinu.

Aconselhamos a leitura de Jan Vansina no P. Curtin, *A History of Africa* publicado em Boston, no ano 1978 (1-2) p.2, "Once people became sedentary (...) a history of society and a history of culture now become meaningful" que se traduz por "Quando o povo se torna sedentário (...) a história da sociedade e da cultura começa a ser compreensível. Mas seria admissivelmente que, ao acreditar nas tramas semânticas das *palavras* e *metalinguagens*, começa a nona e provável a *última*."

⁷³³ Com os Nsôna, notou-se a instabilidade do poder importado, quer com isso dizer que as leis e regulamentos que os povos conquistadores impunham nas novas terras ocupadas. Nas primeiras instâncias foi a causa de descentralização do poder. Existiram poderes isolados (nsôna).

⁷³⁴ Ver o dia da semana do Kôngo, Nkôyo, que explicámos atrás. Traduzido por «fome, desertificação», devemos considerar o sentido figurado de *nsí'a nkâtu* como uma necessidade devido à falta de alguma coisa.

CAPÍTULO IV

INSTITUIÇÕES POLÍTICAS E O HERÓI CIVILIZADOR

IV.1. Nsi, o país

A palavra *nsatu* significa correntemente *fome* e *escassez*. Ora, como temos visto nas páginas anteriores, a *fome* e a *desertificação* está na base da separação e, ao mesmo tempo, da origem do povo do Kôngo.

Ainda recentemente, quando as famílias se separavam, indicava-se como causa principal a «escassez da comida», para além da bruxaria. E a palavra frequentemente utilizada é *nsatu*. Esta palavra tem muitos sentidos directos e figurados.

Sinónimo de *nzâla*, tem por raiz *sâ* ou *zâ*. Karl Laman enumera estas substâncias:

- Nsâtu: significa *fome, appetite, aspiração, tempo de fome, o que é raro*;
- Nsâtu: designa o período Janeiro-Fevereiro. Este período é variável consoante as regiões. Nos Vili, por exemplo, Nsâtu corresponde a Mwânga quando há risco de «escassez da comida» no fim de Fevereiro e princípio de Março. Os agricultores não têm resultados satisfatórios nas suas actividades por causa da escassez das chuvas. Nos Mbâmba, *nsâtu* é sinónimo de *Kânga, Kângala* ou ainda *Kyângala*. Os Kimbundu, seus vizinhos, chamam «Kyângala»,

pequena estação seca, escreve Virgílio Coelho.

Eis algumas expressões que Laman oferece para justificar o sentido de *nsâtu*:

- 1) *nsâtu'a kwênda*: desejo, aspiração de;
- 2) *nsâtu'a wônga*: sentimento de medo, de desejo ardente (de fazer algo);
- 3) *tatula*⁷³⁵ *nsâtu*: satisfazer a sua fome, um desejo, etc.

Os verbos/raízes desta palavra são:

- *satakana*: estar com ira;
- *sâta*: estar seguro, magro, estar com ira de, etc;
- *sâata*: abrir-se, explodir, desfazer, etc.;
- *sâta*: procurar, descobrir (galinhas);
- *sâtula*: sentir o bom gosto na boca depois de pôr algo na boca.

Assinalamos que *nsâtu* significa em alguns idiomas de Norte «Honra, glória, veneração, um respeito profundo». Tendo em conta os sentidos precedentes, reconhecemos a primeira ou a raiz mais antiga: SA e que *tu*, *tula*, *takana* são, simplesmente, sufixos para marcar o estado, a acção, o reflexo, etc, de SA.

A palavra *nzâla* quer dizer *fome, grande fome, dieta, falta de comida, apetite, um desejo vivo, aspiração viva, desejo de*. Sendo *sâ* a raiz, é provável que, no princípio, *nzâla* não seja exactamente equivalente de *fome*, ou *falta de comida*. Pelo contrário, *nzâla*, ou ainda a velha forma MA-ZALA, significa verdura numa colina. Hoje, a palavra é dividida semanticamente:

- 1) verdura
- 2) colina.

Para mais elucidações, citamos Laman que nota o seguinte no seu dicionário:

- Mazâla: trocha de ervas secas sobre as quais se põe a terra, acende-se, depois, o fogo para finalmente semear jinguba, feijão, etc;
- Mazâla: pequena colina;
- Nzâba: campo elaborado e pronto para semear (numa terra

⁷³⁵ *Tâtula* é o verbo no qual deriva *tatu* (três). Como indica o sufixo *la*, a acção de três (lares: makukwa matatu), na concepção dos Kôngo, indica a concretização, a finalização, a satisfação: *tâtula nsâtu*, por exemplo.

elevada).

Assim sendo, os verbos mais próximos da palavra são:

- zâla: estar desaparecido, ter nojos, estar mal disposto;
- zâla: estar cheio até ao bordo, ultrapassar, penetrar, encher, etc.

A forma antiga que deu origem a *nsâtu* e *nzâla* é *sâ* ou *zâ* que, hoje, deram sequência, ou seja, origem a NSI. Porquê? Começemos por notar que *nza* como *Nsa* significa, em princípio, PAÍS, TERRA, MULTIDÃO, MUNDO, UNIVERSO, mas também USOS, HÁBITOS, PRÁTICAS, MANEIRA, CONDUTA, DISPOSIÇÃO DE ESPÍRITO, etc.

O *nzâ* ainda guarda a História da génese da comunidade. Também indica como cedeu a NSI que paulatinamente adquiriu outros sentidos: 1) País, 2) Região, 3) Estado e Reino. De facto, NZA não é um Estado, nem reino ou uma sociedade bem estruturada social, económica e politicamente. Neste sentido, fala-se de NSI. Portanto, esse facto incita que NZA com o sentido de hábitos, prática e conduta seja mais antiga. Eis a razão pela qual um dos sentidos é o *princípio*, o *começo*, tal como afirmam as seguintes expressões:

- *nza kulu*: antigamente, outra vez;
- (bi) *zâku*: começo. Primeiros trabalhos para agricultura⁷³⁶, etc.

É fácil notar quando *nza nkulu* deu origem a este verbo *zâkula* (*zaka*), cujos *sâka*, *sâkula* são, simplesmente, variantes. Nas primeiras instâncias, designou: começar a cultivar, inaugurar a cultura para depois ter os seguintes sentidos: escolher a boa semente, o feijão, etc., e com o tempo, (bi) *zâku* especificar o primeiro filho: NSAKU. Por esta razão, os descendentes de *Nsâku* são guardiães da constituição (conduta), dos valores religiosos (usos, hábitos, prática), etc.

Voltamos a NSI já que esclarecemos as suas origens. A palavra deriva de:

- *Silama*: determinar, fixar, estabelecer, prender, estipular, tranquilizar, etc;
- *Sîka*: decidir, decretar, achar uma resolução;
- *Sîdika*: controlar, vigiar, tomar conta;
- *Sîka*: secar, desertificar, evaporar, tomar fim, desaparecer,

⁷³⁶ Como podemos notar está sempre ligado à agricultura.

diminuir, ser usado, etc.

Até este ponto, cremos ter elementos entimematicamente suficientes para confirmar, uma vez mais, aquilo que sustentámos atrás. Vamos analisar ponto por ponto.

Silama:

Tranquilizar. Vimos que a palavra *Nza* significa simplesmente *terra*, portanto *nsi* passou a designar uma sociedade bem estruturada. Logo, vemos que antes de chegar até esse ponto de «sociedade estruturada», precederam-se *confusões, batalhas, incompreensões*, etc. Quando, a um dado momento, os diferentes e conflituosos «grupos» se reuniram, adoptaram provavelmente o nome de KÔNGO, que, para além de significar «tranquilidade», indica sem intervenção alguma, que esta tranquilidade seria o resultado de uma «assembleia» onde se elaborou uma Lei unificadora⁷³⁷;

Decretar/Vigiar. É evidente que a formação de uma sociedade estruturada então chamada *nsi* tenha começado por um comum acordo, isto é, uma deliberação, ou melhor, uma lei unificadora. Quando analisamos os termos que teriam nascido nas primeiras vésperas desta união, vimos que Justiceiro-Mãe-com-nove-seios aclarava, de forma mais ou menos concreta, a História que se passou na altura. Lembremos que *vigiar/decretar* insinua que a *tranquilidade* (KÔNGO) estabeleceu-se e consolidou-se depois de decretar uma lei. Aí está o sentido de *vigiar*, porque foi instituída uma pessoa para controlar a fim que seja «cumprida» esta Lei, isto é, *vigiar*. Aliás, na mesma ordem de ideias, Victor Hugo, escreveu certa vez:

«Quem diz Direito, diz Força»,

«O que há fora do Direito?»,

«A Violência»⁷³⁸

Secar: o sentido de *nsi* – diminuir – insinua que na colina-verdura começou a faltar os «produtos agrícolas». A palavra *Ma-zâla* significa «pequena colina» e ao que parece (Ma) tratar-se-á da personificação de alguma reunificação das populações que anteriormente eram conflituosas entre eles. Ou seja, *Ma-zâla* ou, especificamente, *Nzâba* era um campo elaborado para semear o feijão. Por outras palavras, indica também um terreno capaz de fornecer alimentos suficientes para as populações. Isto por um lado. Por outro, *sîka*, que se traduz por «secar, evaporar, desaparecer»,

⁷³⁷ Nsilu.

⁷³⁸ Victor Hugo, *Oeuvres complètes. Politiques*. Bouquins/Lafront, Paris, p.397.

retrata ou talvez *denuncia* ao mesmo tempo todo o processo que inicia a partir de «húmido» para «desidratado», de «água» para «evaporar», da «existência» para «ausência». Logo, isto faz entender que o país se cimentou antes da desertificação ou o facto teria acontecido simultaneamente.

Nsi'a Nkatu

De acordo com a análise semântica e morfológica, tudo indica que a palavra *nsâtu* seja uma das moderníssimas metamorfoses morfológicas da expressão *Nsi'a Nkatu*. Linguisticamente, as substâncias são, vulgarmente, expressões abreviadas, ou melhor, comprimidas pelo tempo. Para exemplificar com a língua portuguesa *africanizada*, dissemos que «*matabicho*» é matar o bicho (de manhã com café e pão: pequeno almoço). Setúbal pronunciado por um Português é «*s'tuba*». Aliás, «*Os Lusíadas*» escrito por Luís de Camões não pode ser facilmente lida e entendida por um contemporâneo sem a intervenção dos filólogos. Isto porque as palavras se transformam morfológicamente, como semanticamente. Em nome deste princípio, *nsi'a nkatu*, numa primeira olhada morfológica, indica que seria comprimido em *nsâtu*. Será que a semantologia, também apoia, esta hipótese?

- *nsi'a katu*: deserto, falta do país, clima de queimadura, etc.;
- *nsâtu*: fome, falta de comida, tempo de fome, etc.;
- *nsi'a katu*: falta de vegetação, fraca existência humana;
- *nsâtu*: desejo de, aspiração a, o que é raro, etc.

Os dois paralelismos lógicos indicam que ambas as palavras referem a uma só realidade. Passamos desta vez ao sentido da palavra *nsi*. Laman insiste, falando de diversos sentidos, sobre o «país, estado e reino» fazendo entretanto estas observações:

- va *nsi*: debaixo de;
- mu *nsi*: baixo da terra;
- ku *nsi*: além, de baixo, debaixo da terra.

Em Kikôngo, *nsi'a nkululuka* significa «há muito tempo», sinónimo de «*kuna Mbângala*». Antes de analisar isto, aclaramos primeiro o sentido de *nsi* dentro deste provérbio:

«*Avwândanga mu nkuwu, se vwânda va nsi*», que se traduz por

“aqueles que se assentam nos assentos, assentar-se-ão no chão”. Pode encontrar-se outras variantes: «*awândanga mu nkûwu, se vwânga um ntôto*», por exemplo.

A frase carrega em si duas orações relativamente contrárias pelas formas e pelos objectivos. *Avwândanga* é a forma presente contínua, ou melhor, presente com gerúndio, enquanto *vwânda* é simplesmente o «futuro» presente. Isto é relativamente à forma. No que tange ao objectivo, as duas orações têm por fim «duas realidades opostas». A primeira é colocada em acção através de um verbo que marca o «estado actual» e a segunda proposição leva um verbo que aponta para um «estado futuro», ou melhor, para a possibilidade deste estado num futuro *feérico*. O primeiro complemento circunstancial de lugar é *acima da terra* «nkûwu» e o segundo *debaixo da terra* «va nsi».

Nkûwu significa assento sustentado pela lei. Prova disso é «nkûwu» é *giba*, colina onde vive a Mãe-de-nove-seios/Justiceiro. Portanto, tal como *nsi* – estado e reino - é resultado dos esforços feitos para acabar com as confusões e batalhas. Razão pela qual *kuba* significa, na opinião de Laman, «heurter», isto é, «duas ou mais realidades antagonistas» que se machucam ou confrontam, ou seja, lutam. *Nkubu* significa igualdade. Por essa razão, *nkûbu* designa também alicerces, fundamentos, fundação, constituição, etc.

Eis o quadro de comparação:

kubu: alicerces, fundamentos, Leis, Fundação;

nsi: (va nsi) debaixo da terra, fundação;

kubu: forte fome;

nsi'a katu: carência da comida.

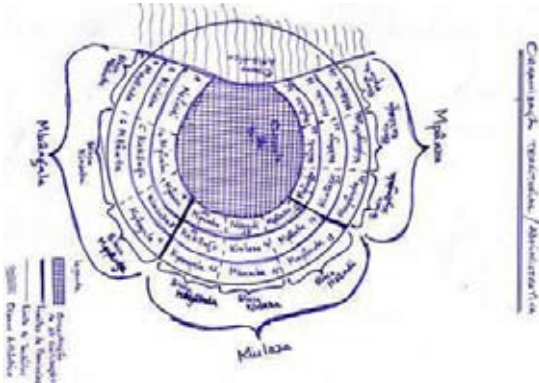
Mas, como podemos verificar, a fundação da «sociedade estruturada» do Kongo está associada com a elaboração das Leis e a desertificação do espaço ocupado. E visto que a língua é convencional, NSA, ou NZA, testemunha as condições minimamente plausíveis, para não dizer exactas, nas quais se fundou esta sociedade, isto é, a fundação do Kongo partiu de «disputas» e «desentendimentos» entre diferentes «grupos» que definitivamente adoptaram a «união e igualdade» num espaço que, ao instalarem-se, era florescente. Algum tempo depois, a terra já não era capaz de aguentar a demanda, o desejo, a ânsia e a aspiração de uma multidão bastante numerosa (nzâ). A oferta da terra ocupada tornou-

se incompatível face à necessidade exigida pela densidade populacional. Logo, o solo foi figurativamente tido como seco e desertificado, razão pela qual se deu a imigração. Eis, no nosso ponto de vista, um dos sentidos de «deserto» e «fome» como origem dos Kongo. Por este motivo, as origens forem sempre associadas à desertificação e movimentos da massa demográfica.

Nsí'a nkululuka

A expressão *nsí'a nkululuka* significa «antigamente». De facto, dentro da palavra *nkululuka* temos dois verbos unificados pelas vicissitudes históricas: *kûla* e *lûka*. O verbo *kûla* quer dizer «envelhecer, amadurecer, caducar». Quanto a *lûka* designa «vomitar, voltar a parecer, jorrar». Neste caso, o sentido literário de *nsí'a nkululuka* é de «país (dos antigos) vomitado» ou ainda «o mundo debaixo reaparecido».

O que significa realmente esta expressão? O sentido de *nsí* inicial é realmente país debaixo, país dos ancestrais, os verdadeiros «fazedores» da Lei, do Decreto, da Constituição. A oposição «*nkûlulûla*» indica o facto de este país estar no presente como sendo um «modelo» a seguir, um «arquétipo» que transmite alegria a todos, dado que é obra daqueles já falecidos.



IV.2. Nkûwu, Leis

Na frase «Avwândanga mu nkuwu, se vwânda va nsi», a palavra «nkûwu» significa «assento» composto e sustentado pela Lei⁷³⁹. Isso

⁷³⁹ Aqui o termo significa exactamente *Nsilu*.

justifica o duplo sentido de «nkûwu»: assento e lei⁷⁴⁰. Mas vamos analisar isto baseando-nos sobre as palavras que têm a ver com a fome, a fraca existência e a ausência, termos que estão ligadas às origens do reino do Kôngo.

Fome: ausência/presença das Leis

Kôngo Zita significa «manta religiosa», nome da ave/herói civilizador que está ligado à «fome», ou seja, «ave da fome». Segundo reza a tradição, esta ave é difícil/impossível de caçar, uma vez que se trata de uma ave-tabu. Tudo parece ter começado pelo insucesso dos grandes e melhores caçadores do país a falharem na aquisição de carne desta ave. Logo, a aldeia passou fome e assim começou as querelas e os desentendimentos entre as populações. Assim reza a Tradição⁷⁴¹ Vili, em Bwênde, por exemplo. Para justificar isso, digamos que a palavra Kôngo, ou Kôngi, significa ao mesmo tempo: 1) caçador; cigano (Nkâyi nsêke, Kôngo Zita); 2) Autoridade de Kôngo (Mwê Kôngo); 3) jejum, fome e 4) velhote (*Nkûlulûka?*).

A *fome* que insiste a tradição, tal com estamos a desenvolver o assunto, não pode evidentemente limitar-se unicamente à «carência de comida». Já provámos isso com *nsâtu*, que filologicamente explica as conjunturas, circunstâncias e as ocorrências nas quais se fundou o país do Kôngo. No entanto, FOME significa, diacronicamente, ausência e presença da lei no país.

Deserto: ausência/presença da Terra

O que sincronicamente poderia significar o *deserto*? Remarcar-se que, nos repertórios orais, a desertificação da Terra é um dos motivos principais da despovoação - migração. Mbângala que é evocado como topónimo das origens é na *verdade actual* a época de grandes calores remarcada pelas queimadas da floresta. Isto é a ausência da terra, porque depois de queimar as árvores, procede-se (durante *mbângala*) à preparação da semente. Ao cair das chuvas, época simultânea, a terra reaparece, isto é, volta a aparecer.

⁷⁴⁰ Esse sentido originaria da filiação com *nsilu*.

⁷⁴¹ As palavras também certificam aquilo que reza o repertório oral.

E como podemos ver, aqui está uma outra explicação de *nsí'a nkúlulûku*: presença e ausência da terra, existência e ausência do espaço, ocupação e desocupação da Terra. Porém, aqui é o inverso da *fome*, visto que *deserto* é presença/ausência. Neste caso, ambos os grupos metalinguagéticos (*fome* e *deserto*) constituem os dois movimentos do círculo repetitivo como estereótipo a perfilhar (modelo-tipo) da fundação, tal como se teria defendido pelos «Heróis».

Makukwa: fome/Deserto = Ausência/permanência de Lei/Terra

Quer a *fome* como o *deserto* fazem entender que, de facto, o Herói Civilizador, ou melhor, os Heróis Civilizadores começou ou começaram por ser Ne Nkâyi – Justiceiro – e ao mesmo tempo Ne Nkâyi – Unificador –, razão pela qual o termo *kâyi* contém ambos os sentidos. A *Ausência* da Lei necessita da *presença* do Justiceiro de tipo Nkûndi. Aliás, Ngândi tendo uma forte ligação com Ngânda (sede) e Nkûndi como viajante/Sem Paradeiro confirma, uma vez mais, esta semântica. Já tratamos do termo *makukwa* e *tatu*.

IV.3. Conceito do poder e de Herói Civilizador

No seu longo estudo sobre as instituições indo-europeias, E. Benviste sublinha o facto de as línguas indo-europeias terem uma abundante produção escrita desde a antiguidade, o que facilitou as análises. No caso das sociedades africanas, onde há quase uma inexistência de escritas, nós assinalamos que África dispõe de uma metodologia um pouco diferente para suas análises. A primeira é a Tradição Oral - provérbios, narrações das aldeias, danças e preces rituais, etc,⁷⁴² - e a segunda é a cultura material - esculturas, máscaras, utensílios domiciliares e técnicas. É, justamente, nestas duas possibilidades que partimos as nossas análises⁷⁴³.

Já temos visto quanto a Kongo, Còkwe, Kimbundu, Umbundu e Nyaneka-Nkûmbi que têm entre eles laços históricos, culturais, etc.,

⁷⁴² Já tratamos isso na introdução do primeiro volume.

⁷⁴³ Pode se conferir Levi-Strauss nas suas *Mythologiques*. Outra referência mais próxima de nós é Luc de Heuch.

relativamente fortes. Tentaremos aqui esboçar sobre o conceito do poder Kôngo que, de uma ou outra forma, deriva dos êxitos e fraquezas, altas e baixas, do *Herói civilizador*⁷⁴⁴, em diferentes regiões e épocas. Mas, vamos aqui começar com uma crítica que Luís Kandjimbo, ensaísta e crítico da Literatura, tem feito no seu livro:

« (...) O conceito de poder habita o pensamento das comunidades étnicas angolanas. Por várias vezes, ouvi uma pessoa idosa pronunciar o seguinte provérbio:

«*Mbewu kalondi kocisingi, omanu vakapako*».

«A tradição pode apresentar-se em duas versões, uma breve e outra longa. A versão breve é a seguinte: «o Cágado não sobe por si só ao tronco de uma árvore, são as pessoas que o colocam lá».

«Tem interesse observar a construção elíptica da versão breve. Podemos dividi-la em duas orações. A primeira é aquela oração em que o sujeito é *Mbewu* - o Cágado - e o verbo traz um prefixo adverbial negativo *ka*. *Londi*, do verbo *olukonda*, que significa «subir, ascender», sendo o objecto directo o cimo do tronco e uma árvore que já sofreu, de algum modo, é a actividade predadora do homem. O tronco simboliza, então, a partir da qual se exerce o poder.

«A segunda parte tem como sujeito *omanu* que significa «as pessoas». Por outras palavras, é a comunidade organizada de pessoas. O verbo, *vokapako* ou *vokapamo*, sem qualquer advérbio de negação, mas com sufixos, *ko*, *mo*, significa «instruir, introduzir, colocar, instalar ou ainda entronizar». O sufixo alude o lugar a que se tem acesso ou o cargo.

«No besteiário da literatura oral angolana, para não dizer das literaturas africanas, o «Cágado» é um animal que representa o poder do saber, da inteligência, da argúcia e da persuasão. Tais atributos contrastam com a sua pequenez física. Esta visão antiética concerta uma densa rede de significações. Mas a imagem principal resume-se na ironia que o exercício do poder inspira.

⁷⁴⁴ Já se pode remarcar que o herói civilizador em debate aqui não se trata apenas de uma só pessoa. É uma série de autoridades, cuja autoridade exercida na altura constitui a civilização que encontramos nesta sociedade ou ainda nestes grupos etnolinguísticos.

«A deferência da comunidade perante a ascensão do «Cágado» é uma consequência. Há um consentimento. A incapacidade natural de atingir a cumeada do poder é contornada pelo reconhecimento das suas virtudes sapienciais, além de outras qualidades de carácter. O poder do «Cágado» decorre de uma atribuição magnânime da colectividade que se realiza numa clara associação ao que pode ser visto como carisma. Chega-se a essa conclusão, após uma outra conclusão, após uma longa série de peripécias, num mundo ficcional em que demonstra dotes de alguém que sabe manter o equilíbrio e a ordem social. Em vários contos da tradição oral, vemos o «Cágado» a dirimir conflitos, a vencer a arrogância e a brutalidade. A suplantar com ponderação e sabedoria, comportamentos que, por um lado, podem ser tomados como violentos – caso do «Elefante» e do «Hipopótamo» - e, por outro lado, demasiadamente fúteis para servir a comunidade, o «Cágado» assume deliberadamente uma posição de divisor das águas.

«Todavia, tal desempenho resulta, talvez, do conhecimento que detém quer do passado, da história da comunidade, quer da tipicidade dos conflitos, quer das medidas de controlo social».⁷⁴⁵

Com base nesta observação que faz Luís Kandjimbo, vamos ver o sentido de Mbânza, Mbâza e de Monarca. De facto, o estudo de antropónimos (Mwêne, Ntôtila, Ntînu, etc.), assim como os topónimos (Mbâza, Mbânza, Yôngo, etc.) fazem acreditar que a fundação do reino do Kongo teria partido, metaforicamente, de três fases, em que cada uma é composta por diferentes séries supra-citas sobre os Heróis Civilizadores.

PRIMEIRA FASE⁷⁴⁶

MWÊNE:

- *wêna*: findar, cessar, acalmar (um filho);

- *vêna*: cessar, acalmar (um filho);

- *yênika*: amamentar, dar o leite de peito a um recém-nascido (chorando), dar comida a seu filho⁷⁴⁷.

⁷⁴⁵ Kandjimbo L., *Apologia de kalitangi. Ensaio e crítica*, INALD, Luanda, 1998, p.158.

⁷⁴⁶ Convém assinalar que as fases que vamos aqui diagnosticar consistem em três principais episódios típicos da fundação. *Típico*, porque responde largamente ao princípio da História, segundo a qual *a história repete-se e não necessariamente no mesmo espaço*.

⁷⁴⁷ Esse não está em Laman. Ele escreve *yêma*: ser amamentado, chupar os seios da mãe (falando dos bebês).

A palavra *Mwêne*, também dentro do vocabulário das populações de Mbângala (Centro e Sul de Angola), especifica que existiu, logo a seguir, a resolução das desordens e confusões entre os diferentes grupos humanos, uma «sociedade estruturada», isto é, *nsi*. Aliás, entre os Umbûndu, a inteligência é tida como o carácter máximo de qualquer autoridade. A citação de Luís Kandjimbo certifica isso. Portanto, além do termo *Mfûmu* confirmar o mesmo na semântica de *Mwêne*, verificamos que dois ou, até podemos admitir, três séries de Heróis Civilizadores concorrem para a realização. O primeiro grupo tinha por «função» «pôr fim às calamidades». Em Umbûndu, e relativamente em Cômwe, *kôndodjoka* significa «passar de lado evitando, esquivando, evitar, andar arredio, esquivo». Falando de uma ave que aqui glosamos, quando parafraseamos os primeiros nomes das autoridades do Kôngo, não é surpresa nenhuma que a palavra *Kond(jok)a* se relaciona com *Mwêne*. De facto, trata-se de uma ave real que, no pensar das populações meridionais, acordava o rei ou os caçadores nas primeiras horas, muito antes de aldeia acordar. Entre os Kôngo, a estatueta *Nkîsi Nkônde*⁷⁴⁸ tinha por «função» evitar as calamidades, de harmonizar a sociedade, tal como é o caso desta ave entre os Umbûndu.

Mas como evitar as balbúrdias? A própria palavra indica como: «amamentar, dar o leite de peito a um recém-nascido (chorando), dar comida a seu filho». De outra forma, a economia serviu de motivo para reunir o povo e, ao mesmo tempo, «evitar distúrbios» entre os grupos constituintes. Até hoje em dia, a separação entre os Kôngo, assim como a separação do Kôngo com a sua terra, é justificada pela «bruxaria, mas sobretudo pela «carência de comida». Então, o paralelismo abundância/carência de comida constitui, juntamente com presença/carência das Leis, uma explicação plausível para *Mwêne* ser um dos segundos grupos da fase primordial. Aliás, Jan Vansina apoia, largamente, a ideia quando escreve: «Farming created sedentism and hence was a prerequisite for any society more elaborate than a transient local community. Archaeologists of Africa, along with all others, accepted this notion and historians imbibed it from them. Given the suddenness and the importance of this revolution, it was only reasonable for historians to think that the foundations of modern African societies and cultures were laid during or after this revolution. Meaningful African history began with the acquisition of farming».⁷⁴⁹

⁷⁴⁸ *Nkônde* foi um dos termos que designou as Autoridades (caçadores de aves).

⁷⁴⁹ Vansina J., «Historians, are the archaeologists your siblings?» In *History in Africa*, #

Porém, o terceiro grupo cimentou a estabilidade no espaço, assim como nas instituições da altura.

Até este ponto, a residência era *Mbasa* ou *Mbazi*, onde reside o unificador, o rico fornecedor da comida. Aliás, Virgílio Coelho⁷⁵⁰, falando sobre Cabassa nota que a palavra significa entre outras:

- Cidade;
- Cidade principal;
- Cidade ou povoação;
- Residência real;
- Corte.

Fazemos observar que Mbâsa e Cabassa são duas variantes: M- é prefixo atributivo, enquanto Ca-, ou melhor, Ka- é prefixo locativo. Voltaremos quando falarmos de *ntôtilla*. Portanto, nota-se aquilo que George Balandier escreve na sua obra «*sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique social de l'Afrique Centrale*»: «la capitale de kôgo apparaît à la fois comme un lieu réel – on le sait situé en Angola – et comme un lieu mythique – on dit qu'il s'agit d'une ville magnifique où chacun des rameaux dispersés à sa rue et où chaque individu a la certitude de trouver une parenté prête à l'accueillir»⁷⁵¹.

NTOTILA:

- *tôta*: pôr junto, reunir, organizar uma assembleia, pôr em contacto, em comunicação, forçar duas coisas diferentes a aceitar uma união ou viver junto;
- *tôtasa*: causar uma discussão, provocar uma troca de palavras, um debate.

Ntôtilla resultaria das primeiras e subsequentes separações para uma nova reunificação, como insinuem os verbos dos quais deriva o termo (*Ntôtilla*). Nesta série, nota-se uma ligação entre os vivos em primeiro lugar, e em segundo, uma outra ligação entre os vivos e os mortos (antepassados). Eis uma das razões que faz com que o Kôngo não se dissocie facilmente da

22, University of Wisconsin-Madison, [1995], p. 384.

⁷⁵⁰ Coelho V., «Em busca de Kábàsà: uma tentativa de explicação da estrutura político-administrativa do "reino de Ndôngo"», *estudos Afro-Asiáticos*, Publicação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEAA da Universidade Cândido Mendes (Rio de Janeiro), Dezembro de 1997, p.146.

⁷⁵¹ Balandier G., *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, P.U.F., Paris, 1971, p.285.

região onde foi enterrado o seu umbigo.

Por esta razão, ao lado de Mbâsa, começou a existir, obrigatoriamente outra residência do «Consagrador do monarca». E esse domicílio foi, literalmente, chamado «onde-se-faz-o-Nkûwu» ou recentemente registado como topónimo de «Yala Nkûwu». Ou melhor, foi chamado de «Kikûlu» ou, segundo Cavazzi, *Mwâla*⁷⁵², em relação a «Mbâsa» ou «Mbâzi».

Para explicar o assunto, fazemos intervir de novo Virgílio R. Coelho⁷⁵³:

- Gémeo mais velho, primogénito;
- Antepassado;
- Primeira capital do reino.

Estas palavras testemunham que Mwêne designou, em princípio, uma «*pessoa influente*» pelo facto de fornecer comida suficiente a um certo número de pessoas». O filho mais velho tem esse papel entre os seus irmãos ou o Antepassado na sociedade inteira. A unificação teria sido um impacto instintivo, um resultado impensado, dado que todos se identificavam com este «fornecedor de comida». Logo, Ntôtela deveria assumir esta responsabilidade da «unificação de diferentes povos», assim como de «vivos e de mortos (espíritos locais)». A primeira unificação, sendo secular, não parece necessitar da «intervenção austera» que consiste em unir o visível e o invisível.

Aqui, também, nasce a noção de «terra», que não pertence a ninguém individualmente, mas a todos, aos vivos e, sobretudo, aos mortos. Razão pela qual, o eleito, mais do que qualquer outro, teme a punição dos antepassados, isto é, *nsi*. Em relação a isto, a palavra *kakûlu*, como sendo a «primeira capital», como escreve Virgílio Coelho, explica, no entanto, que de facto, tanto como a *Lei* é obra dos que vivem já no

⁷⁵² Cavazzi, ao falar sobre os *Ganguela*, parece-nos que se trataria porém dos Imbângala, como guerreiros que invadiram o Kongo, ganhando fama sob o nome de *Jagas*. Ora, na opinião de Raphaël Batsikama, constituíram uma das famílias do Kongo habitando as regiões longínquas de Outeiro do todo o reino (Capital). No Livro VII, parágrafo 19, António Cavazzi fala de *Mwâla* como uma «região antiga, divindade Ganguela». Mas esclarece que, em relação a Ngânda ou Mbâza que era reservado ao Mfûmu, Mwêne, Ntôtela, existia um outro *sítio* reservado ao Chefe religioso.

⁷⁵³ Coelho V., op. Cit., p. 149.

Além, também a primeira capital⁷⁵⁴, de igual modo, lhes pertence. Isto é de modo geral. Portanto, falando do uso que essa noção adquiriu ao longo do tempo, *Kakûlu* designou um lugar «físico» e «visível» em justaposição com *kabasa*, ou *Mbâsa*. Geralmente, são duas pequenas colinas numa só ou duas terras amontoadas em forma de mamelão ligeiramente separadas. Eis a razão pela qual os primeiros fundadores do reino teriam dado o nome de «Nkûmb'a wungudi» à Capital do país que Duarte Lopez, o primeiro a assinalá-lo no mundo (científico), traduziu de «OUTEIRO» de todo o país.

Assim como testemunha o termo *Mwêne*, o final da História fez com que os diferentes *Mwêne*, por terem capacidade de liderar economicamente diferentes famílias, constituem dissemelhantes *nsi* com seus respectivos *Mwêne*. Duas hipóteses justificam isso, primeiro, a superlotação da população, surgida no facto de as famílias se multiplicarem e se expandirem, fez com que ocupassem, por conseguinte, diferentes regiões que favoreciam a sobrevivência. É de salientar que o comando já não seria, como é óbvio, uma só pessoa, mas diferentes grupos de pessoas, então divididos em duas vertentes principais, os seguidores⁷⁵⁵ e os guias⁷⁵⁶. Segundo, em caso da conquista, assim como vimos com a palavra *casamento*, a mistura de diferentes famílias, ou melhor, “povos”, necessita sempre da competência de duas linhas ou colégios de autoridades: os conquistadores e os conquistados. Portanto, neste caso, o sentido da palavra KONGO já teria cessado de significar a UNIÃO. Razão pela qual a segunda mini-fase da primeira fase da fundação do reino do Kongo parece destacar a personalidade de NTÔTILA, o unificador. De facto, as “famílias esparsas e sob o comando de *Mwêne-Forneedor da comida*” eram chamadas de *Zûmbu*⁷⁵⁷. Já vimos os sentidos desta palavra nas páginas

⁷⁵⁴ Essa capital já não é essencialmente física.

⁷⁵⁵ Escravos, segundo a linguagem sociológica. Padre Lethur, por exemplo, quando fala das migrações dos Vili durante aquilo que ele chama *fundação do reino Lwânqu*. De facto, a própria palavra *escravo*, tal como é traduzida, contém uma história que ensina que os escravos do Kongo não teriam constituído uma situação social, mas jurídica. Isto por um lado. Por outro lado, chama-se escravo toda a pessoa que não pertence à nossa família. Portanto, isto não tem nada a ver com inferioridade das classes ou famílias. Aliás, Soret notou que entre os Kongo Norte-Occidentais, “o escravo pode tornar-se rei”. Vide *Les Kongo Nord-Occidentaux*, PUF, Paris, p.13.

⁷⁵⁶ Famílias reais, assim escrevem os cronistas que recolheram os repertórios orais nos séculos passados, nomeadamente XVII e XVIII. Alguns autores do século XIX anotaram também.

⁷⁵⁷ Na altura de António Cavazzi, o termo *zûmbu* designava uma aldeia abandonada. Vide

anteriores. Tal como estas sustentam, *Mwêne* teria o título de *Mazûmbu* e teria começado a utilizar *batuque* e *armas* como emblemas e instrumentos do seu poder. Sabemos que estes instrumentos simbolizam a unificação, o que, na realidade, foi o NTÔTILA, ou melhor, MAZÛMBU. Aqui estamos a falar do grupo ou linha dos “conquistadores” ou da *família real*, ou seja, os *guias*. Por outras palavras, temos os conquistados ou os seguidores, cujo representante teria o título de *Mpângi*, outro título de Mazumbu. É provável que este último esteja em contradição com os representantes de *guias* e *seguidores*. De qualquer forma, não ilude nenhum sentido primordial que congrega os dois, falando da *fundação do nsi* como principal objectivo. Aqui, *Mpângi* significa *conquistado/seguidor* e foi-lhe reservado a função de tomar conta de *Lukobi Iwa Bakulu*, Cesto dos Ancestrais. Nesta ordem de ideias, *Mazûmbu*, levaria o título de *Nkângu*, amigo, tal como *Mpângi*⁷⁵⁸, e para unir o povo, tinha, além de *batuque*, as *armas* como emblema. Sem sombra de dúvida, a força é um factor muito considerável na unificação de um povo em rebeldia⁷⁵⁹ e que aqui está simbolizada pelas *armas*.

MANI deriva de:

- *Mânika*: estender, pôr no tecto, pôr em cima ou expôr algo à vista (dos clientes, por exemplo);
- *Mânina*: findar, esgotar;
- *Mânisa*: terminar, acabar completamente uma obra.

Como a palavra indica, MANI caracterizou os últimos esforços para o encerramento deste processo: a fundação do reino do Kôngo. Nas raízes de MANI, encontramos a justiça e o aperfeiçoamento. *Justiça* tem a ver com o *guia/conquistador* e o *aperfeiçoamento* com o *seguidor/conquistado*. Aliás, já citámos John Thornton, quando escreve que «se encontrava rodeada por uma vedação, uma grande praça central, onde era aplicada a justiça, onde eram recebidos os visitantes e onde as coroações eram proclamadas

o Livro V, nota nº51.

⁷⁵⁸ Mas a diferença situa-se no facto de o primeiro personificar a liderança e o segundo a coabitação entre diferentes famílias.

⁷⁵⁹ Quando, de acordo com um princípio da História, os povos imigram, logo surgem as confusões tanto no lar de origem assim como nos lares subsequentes, qualquer seja o nível da organização adoptada. A arqueologia neolítica confirma isso a respeito do nomadismo. Ainda hoje, esse facto é sociologicamente provado: nas regiões africanas ou asiáticas afectadas pela guerra e confusões étnicas, encontramos esse género de problema. Da mesma forma, nota-se que este princípio se justifica com esta segunda mini-fase da primeira fase da fundação do Kôngo.

e realizadas, assim como o palácio real⁷⁶⁰ (...). O significado económico e político tinha o seu paralelo também numa centralização no sentido religioso. As tradições do século dezassete assinalavam que, *mesmo antes da fundação do reino*⁷⁶¹, o lugar de Mbânza-Kôngo era a residência de uma personagem religiosa, conhecida como Mani Kabunga, uma espécie de “Sumo Pontífice”, ao qual as pessoas recorriam “nas suas necessidades e água para sua recolha.”⁷⁶²

Completamos Thornton com Virgílio Coelho que, afortunadamente, sustentou a partir de dados onomásticos que provavelmente teriam existido duas autoridades na cidade real, tal como os gémeos: Kakulu e Kabassa⁷⁶³.

Esta primeira fase localizar-se-ia no Kôngo-dya-Mbângala, ou melhor, no primeiro ‘lar’ onde os grupos linguísticos da família *Kikongo* se engendraram⁷⁶⁴ e arquitectaram, ou seja, fundaram. Depois esse facto tornou-se típico, como é óbvio, ao repetir-se nas outras regiões.

SEGUNDA E TERCEIRA FASES

Essas fases confundem-se por semelhanças de onomástica. Mas seriam necessários mais dados e trabalhos de campo para especificar cada uma delas. No entanto, visto que aquilo que possuímos favorece uma análise relativa ao tema, vamos aqui juntar as duas fases.

Mwêne, Ntôtila e Mani continuam a ser os mesmos na segunda

⁷⁶⁰ Brásio Padre António, *Monumenta Missionária Africana*; VI, *África Ocidental*, Agência Geral do Ultramar, 1952, Lisboa, pp.113-114 e 130. Cap. 60, ver também Cap. 62: a recepção dos Portugueses em 1491 quando vieram evangelizar o Kôngo pela primeira vez.

⁷⁶¹ Sublinhado por nós.

⁷⁶² In *Fontes & estudos. Revista do Arquivo Histórica Nacional*, n.º 4/5, Luanda 1998-1999, p.137.

⁷⁶³ Já citado anteriormente, no capítulo II: afinidades entre Kôngo-Kimbundu.

⁷⁶⁴ Amaral I., *O reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o reino dos «Ngola» (ou de Angola) e a presença portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI*, Instituto de Investigação Científica tropical, Lisboa, 1996, p.123; BONTINCK Fr. *Diare de Fra Luca Caltanissetta (1690-1701)*, Béatrice-Nauwalaert, Paris -Louvain, 1971, pp. xvii-xviii; CADORNEGA A O., *História geral das guerras angolanas 1680-1681* (anotado e corrigido por José Matias Delgado e monsenhor Manuel Alves da Cunha), Agência geral das Colónias, Vol I, 1940, Lisboa, p.34-65; FRANQUE J., *Nos, os Cabindas. História, leis, usos e costumes dos povos de Ngoio*, Argo, Lisboa, 1940, p.34.

fase. A diferença está *logo à partida* na edificação de Mbânza, a sua sede. Norman Yoffee, justifica esse círculo metamorfológico nas suas escritas “*Too Many Chiefs? (or Safe Texts for the ‘90’s)*” publicadas no livro em conjunto com Andrew Sheratt, eds., *Archaeological Theory: Who Sets the Agenda?*⁷⁶⁵

Comecemos por descrevê-la:

«A cidade de Mbanza-kôngo/Sã Salvador situa-se num interessante planalto montanhoso»⁷⁶⁶, observou John K. Thornton.

Alguns séculos atrás, Filippo Pigafetta, ou melhor, Duarte Lopes que esteve na mesma cidade, descreve da seguinte forma: «Esta cidade chama-se S. Salvador – está situada a 150 milhas do mar, numa grande montanha alta, quase toda de rocha, rica de minas (...) no cimo esta montanha tem um planalto inteiramente cultivado (...) onde viveram mais de 100 mil pessoas»⁷⁶⁷.

Na análise semântica anterior, vimos que as cidades reais foram em princípio «montanhas» naturais ou amontoadas. E quando Duarte Lopes relata que essa montanha de S. Salvador é «quase toda de rocha», no século XVI, isso leva-nos a entender que o actual Mbânza-Kôngo era uma «terra minimamente elevada» na qual os seus primeiros fundadores acrescentariam rochas – terras amontoadas – tal como explicitam as etimologias da palavra Mbânza.

Nos séculos anteriores, antes da crónica de Duarte Lopes, as Tradições afirmavam que a cidade era diferentemente chamada de NKÛMB'A WUNGÛDI. O próprio Duarte Lopes o notou. Portanto, nas recolhas de Bernardo da Gallo, notamos a interferência de *Hôngo, Môngo, Gôngo, Congo*, etc, para dizer montanha, país ou alguma região ou cidade-capital do país. O sítio onde Dona Beatriz, por exemplo, teria exilado era chamado montanha de *Kibangu*, diferente de pluri-morfonemo: *hôngo, Môngo*, etc. Porquê? De facto, essas últimas formas eram reservadas para

⁷⁶⁵ Cambridge, 1993, pp.60-77.

⁷⁶⁶ In *Fontes & estudos*, 4-5, Luanda, 1998-1999, pp.135.

⁷⁶⁷ Embaixada da Itália em Angola, «Itália, Angola: uma amizade antiga. Uma relação de retratos do *Relatório do Reino do Kôngo e das Terras circunvizinhas*, de Filippo Pigafetta, publicado em Roma em 1591», Cha de Caxinde, Luanda, 2003, p.53.

montanhas sedes. Vamos tentar ver e entender isso junto.

Podemos remarcar esse facto, de igual modo, nas anotações de Monsenhor Jean Cuvelier e outros missionários do Congo-Belga. E Karl Laman nos seus «The Congo» e *Dictionnaire Kikôngo-Français* teve cautela de notar e explicitar isso. Porém, vamos diagnosticar essas palavras:

Kôngo = País

(Mbânza) - Kôngo = Cidade-Capital

Yôngo = Montanha-Mercado-Centro-das-populações

Môngo = Montanha

Hôngo = (Primeira) Montanha-Mercado, Local da justiça.

Já vimos como teria surgido o país (nsî) de acordo a onomástica (filologia): entre os Kôngo era o «lugar principal *onde se reúne* que originou a estrutura de um país. No princípio, o «lugar» favorecia a abundância de produtos alimentares⁷⁶⁸. Pela sua fertilidade, o seu governador ganhou na semântica dos seus títulos as qualificações de «Fornecedor (da comida) /Justiceiro/Amigo/Parente de todos». Isso tudo traduz-se por sedentarismo, a unidade da sociedade. E visto que os termos citados têm a intenção de estarem interferidos enquanto se realizava esse processo, formam em conjunto a trama semântica que, de uma outra dimensão, é o tecido histórico da unidade (sedentarismo, unidade, etc.). Analisando os elementos da língua, o local ideal teria sido uma «montanha/Môngo» ou uma terra amontoada/Yôngo, acima da qual se cultivava. Daí surgiria, de forma paulatina, uma estrutura económica, política e depois alargando-se em várias regiões, até nas mais distantes. Já tratámos isso com as nove civilizações.

Fonologicamente, K e M são bilabiais⁷⁶⁹. Logo, a possibilidade da metamorfose (dialectal ou idiomática) dos fonemas, da mesma forma que pode se ouvir *binho* em vez de *vinho* (B e V sendo fricativas), em português, por exemplo. Y e H, de modo igual, são da mesma natureza, para além de parecerem dialectais. Contudo, falando da morfologia/fonologia em dialectos (idiomas) do Kikôngo, a metamorfose entre K,H,Y,B,S,(D),V, consoante se trata de vogal surda ou ditongo oral no princípio de fonema

⁷⁶⁸ Aconselhamos a tese de Jan Vansina sobre «Historians, are archaeologists your siblings?» que citamos atrás.

⁷⁶⁹ Na fonética da língua portuguesa.

ou palavra é, na verdade, muito frequente. Isto de uma forma geral. Salientamos também que, subsequentemente, o facto torna-se idiotismo ou regionalismo com sentido arcaico e novos, por um lado e, por outro, com neologismo e morfo-léxicas recentes.

Padre Placid Temples, o autor da «Bantu-Philosophie, Ontologie und Ethik»⁷⁷⁰, no seu artigo sobre a língua na filosofia bantu⁷⁷¹, faz entender que as palavras e as expressões são portadoras da cultura ou civilização que, no decorrer do tempo, o povo forjou espontaneamente. Tendo isso em conta, vamos tentar entender melhor como se teria começado a segunda fase, fazendo intervir primeiramente o antropólogo Virgílio Coelho. Para esse autor, Dôngo tem os seguintes sentidos históricos :

- Cidade real ;
- Sítio de Dôngo (província de Dôngo);
- Banza do Rei ou Corte;
- Lugar onde se concentrava o povo.

Cidade real

Citando Brasio: «A substância dela foi que não queria outra coisa senão a PAZ e AMIZADE com os Brancos (...), e que no demais fossem amigos, que desejava que a sua *cidade real de Dongo* (que assim se chama⁷⁷²) até à nossa fortaleza Cambambe não nascesse erva no caminho»⁷⁷³.

Sítio de Dôngo/ Província Dôngo

Citando Brasio novamente: «E com esta noua do desbarate pos fogo a banza, que en língua he o sitio de Donquo»⁷⁷⁴. As cartas mais antigas

⁷⁷⁰ Bantu-Philosophie, Ontologie und Ethik, [Deutsch von Joseph Peters], Mit Nachworten von Ernst Dammann, Hermann Friedmann, Alexander Rüstow und Janheinz Jahn. Heidelberg, Wolfgang Rothe Verlag, 1956, p.156.

⁷⁷¹ Tempels P. «L'étude des langues bantoues à la lumière de la philosophie bantoue», in Présence africaine, Paris, 1948, n.5, pp.755-760.

⁷⁷² Nota do autor.

⁷⁷³ Brasio, *Monumenta Missionaria Africana. Africa Occidental*, Agência Geral de Ultramar (Academia Portuguesa de História), Lisboa, 1955, pp.55-56.

⁷⁷⁴ Idem, p.423.

que o antropólogo V. Coelho se refere são de Março de 1591, Setembro de 1599, ou ainda de Janeiro 1583. Todas elas falam de «sítio de Dôngo» para especificar «corte» onde vive o Rei ou «grande Soba» juntamente com os seus funcionários.

Mais uma elucidação: «Urbs regia Dongus, dicta ab indigenis, lusitanas Cabassa»⁷⁷⁵, escreve o Padre Franco em serviço em África.

As fontes que V. Coelho se refere são ligeiramente hesitantes no sentido em que, Dôngo é ora «lugar onde vive o rei», mas o antropólogo considera-o Capital. Ora, «sitio de...», e chamou de *província* de Dôngo. Mas não especifica o espaço físico-onomástico do mesmo.

De acordo com os documentos supracitados, Dôngo designa uma grande população concentrada nesse «sítio» que é montanha. E, analisados os sentidos anteriormente focados, surgem na mente tantas indiscrições: porque que existe apenas um «sítio de Dôngo» (montanha) e não um povo Ndôngo descrito na mesma linha (texto)? Aliás, enquanto são chamados «indígenas de Dôngo», em nenhum lugar ou momento algum está definido nem focada a forma, segundo a qual eles próprios se auto-proclamam em relação ao termo *Ndôngo*.

Historicamente, essa inequação lexical tem explicações. Antes da legitimação do «reino de Angola» fundado por Paulo de Novais, Ndôngo é realmente «sítio/Montanha» onde se concentra o povo e onde vivem o *rei* e os seus funcionários. «Sítio de Dôngo» indica, porém, um povo comandado, governado ou sob um poder relativamente centralizado (*Reino do Ndôngo*). Não obstante, se Kimbundu é o termo mais abrangente que antigamente e como hoje se utiliza como seu legítimo povo, o reino teria o topónimo de Kimbundu também! Em contrapartida, se a Capital tem, em princípio, o mesmo nome do que o país, porque não encontramos Mbânza-(Ki)mbundu? Onde se localizaria Mbânza-Kimbundu? E porque não se diz Mbânza-Ndôngo?

Em princípio, as vicissitudes indicam que antes de Paulo de Novais Ndôngo não era um «reino» no sentido clássico, mas era uma

⁷⁷⁵ Citado por Coelho V. O livro de Franco A. intitula-se *Synopsis annalium societatis Jesu in ab anno 1540 ad annum 1725*, Augustae-Vindelicorum et Graecii, 1726, p.63.

dependência dado que significa «sítio», «cidade real», «província», etc. Aliás, António Cavazzi utiliza o termo *Akwa (N)dôngo* para designar apenas as populações dessa *monte gemenal* (Kakûlu e Kabâsa). Até numa época relativamente recente, enquanto lutávamos para a independência de Angola, *AkwaNdôngo* ou/e *Kamunôngo* designam os descendentes de Mpûngu'a Ndôngo, os privilegiados ou, se devemos utilizar a expressão de escritor angolano Pepetela, «os novos Colonizadores»⁷⁷⁶ (quer dizer dirigentes, governantes, etc.).

No entanto, não existe Mbânza-Ndôngo. Encontramos, portanto, a capital de Ngôla que é lugar principal de Ngôla. Esse termo significa *força, energia, bagre*, etc, assim reza a Tradição. Esse lugar fundado por Musudi constitui um dos territórios de fortificação, «lugar fortificado», «barreira», «fortaleza», etc. Neste caso, faz sentido que os habitantes sejam Kimbûndu, uma vez que *bûndu* significa lugar fortificado e cercado e que Musûdi, o seu fundador, teria sido um Guerreiro.

Filologicamente o termo *Ndôngo* dos Kimbûndu afina a *Kôngo*⁷⁷⁷, pelo facto de designar um país e montanha-capital, sobretudo porque ainda não encontramos Mbânza-Kimbûndu ou, permissivamente, Mbânza-Ndôngo. Ora, não somente Ndôngo limitou-se semanticamente a essa montanha sede do rei, mas, em relação a Kôngo, não parece levar o sentido do «país» à parte. Eis porquê, diz-se Mbânza-Kôngo ou, simplesmente, *Kôngo* mas não parece ser o caso de Mbânza-Ndôngo que seria meramente Ndôngo. As próprias palavras confirmam-no pela sua exploração semântica:

Aqui está o paralelismo entre Kôngo, Yôngo, Hôngo, etc, nos Kimbûndu, Cökwe, Umbûndu e até Nyaneka:

Kônga: reunir, convocar, cobrar, coligir (Kim, Umb, Nyan e Kik);
Kôngelo: Reunião, Congresso, Igreja, Congregação (Umb, Nyan);
Yôngo ou *Ndôngo* (loka): Grupo, multidão, população densa, Grande quantidade, Grupo, Reunião de muita gente, etc. Lugar de reunião (Kimb, Umb, Cök, Nyan, Kik);

⁷⁷⁶ Pepetela *A geração da Utopia*, Ed. Nzila, Luanda, 2004, pp.159-164.

⁷⁷⁷ Vide os dicionários mencionados na Bibliografia sobre os grupos etnolinguísticos citados. A metamorfose de Y,M,K,H é muito frequente. Por essa razão, alguns autores inter-mudam os fonemas, o que é resultado do dialectismo.

Kôngo: velhote, bisavô (kik); (...) *Ongo*: idoso, o mais velho (Umb, Nyan); tornar-se mais velho, envelhecer, etc;

Môngo: nó da cena, base dos ramos, nó de planta ao dar ramos ou raiz (Kimb, Umb, Cök, Nyan); *Kôngo* ou *makôngilakûlu* significa segundo Laman, *noeud solide qui ne se devore pas*, união, assembleia (Kik) sinónimo de *zita*, nó;

U-Kôngo: homem rico, cobrador, mas também caçador (Umb, Kik, Nyan, Cök, Kimb);

Kôngo: cimo, cérebro, cume, coluna vertebral, etc. (Kik, Umb, Kimb, Cök, Nyan);

Kôngulo: arco-íris (Kik, Umb, Kimb, Cök, Nyan).

Como topónimo, Ndôngo é um real e verdadeiro portador de uma *parcela* da História da Fundação do reino do Kôngo. O que quer dizer que, nas suas migrações, os Kôngo teriam passado nos espaços actualmente ocupados pelos Kimbundu e outras povoações do antigo reino de Ngôla (Ndôngo).

Como acabámos de ver, Kôngo (Ndôngo) sendo montanha-sede-da-concentração-dos-povos indica *ipso facto* não só a origem dos seus Senhores, como também as influências das regiões provenientes. Depois de o *Mwêne* estabelecer a «sedentarização» dos *povos errantes* provavelmente na actual *Kôngo* então chamada *Nkumba Wungúdi*⁷⁷⁸, notou-se que o território teria sido alargado de modo que, mais tarde, as funções de *Mwêne* seriam completadas por um certo NTÔTELA, o unificador. Mani é, tal como indica a etimologia, a série das Autoridades que findaram o processo da unificação. Isto teria sido, assim como faz entender a trama semântica, a primeira e subseqüentes fases de uma série de trabalhos realizados no Kôngo/Ndôngo/Concentração-dos-povos. Nesse sentido, a semântica de Ndôngo parece ultrapassada pela do Kôngo, como *nsi*.

O fim da segunda fase confunde-se com o princípio da terceira fase, tendo em conta a presença de um certo MUTINU. Antes de mais, vejamos as análises de J. Thornton: «Lukeni lua Nimi, who took the title *ntinu* and is regarded as the Founder of Kôngo must died quite young, because his successor and son Nkuwu'a Ntinu was not allowed to succeed his father upon his death. Instead, Cardoso related that first his cousin

⁷⁷⁸ Referimos as análises de John Thornton. Veremos isso nos pontos seguintes.

Kinanga and then another cousin, presumably children of his father's siblings, ruled before him⁷⁷⁹. If we anchor a chronology of Nkuwu'a Ntinu on the birth of his eldest son in 1437 and allow him to be between 20 and 35 at the point (to allow daughters or non-surviving sons), he would have been born between 1402 and 1427. This leaves the question of the birth date his father, the founder of the state, Lukeni lua Nimi.

«Cardoso noted that one of the reasons Lukeni lua Nimi decided to found his own state was that he was younger son of his unnamed father and thus not in line to inherit. While one should not take this reason too seriously since it might simply be a conventional explanation for ambition, Lukeni lua Nimi's name does tend to support it. At least in recent times, Kongo parents sometimes name children in honor of ancestors. If this pattern is followed, they will first use the paternal and then maternal grandparents, followed by the paternal and the maternal parents⁷⁸⁰. Lukeni's given name was then the namesake of his mother, Lukeni lua Nsanse, suggesting the he was at least fourth born. The fact that he died leaving a non-adult son suggests that he was not particularly old. Allowing him to have the son who would eventually succeed him at age 20-35 (in 1402-1427), so as to allow for daughters and non-surviving sons, he would have been born between 1367 and 1402.

«It is therefore possible within these limits to say that Nimi'a Nzima, in many respects the real founder of Kongo even if he did not bear the title ntinu, was active and operating in the last half of the fourteenth century. Cardoso, writing in 1624, placed the origin of Kongo «some three hundred and fifty years ago», or 1270, which seems too early by half a century for even the most extreme assumptions of reign length and birth dates. But it is hard to imagine that Cardoso had any particular basis for his estimate, at least from the evidence he left behind, and so we can let the later date stand. »⁷⁸¹

Para começar, é verdade que essa versão é uma *crítica histórica* que o professor J. Thornton faz sobre as escritas de Cardoso, Cavazzi e

⁷⁷⁹ Cardoso M., *Monumenta Missonária Africana* 15, "Morte de D. Álvaro III, rei do Congo e eleição de D. Pedro II," fol.174, p.494.

⁷⁸⁰ Thornton J.K., «Central African Names».

⁷⁸¹ Thornton J.K., "The origins and early History of the kingdom of Kongo", c.1350-1550"

Montesarchio a respeito do segundo 'lar' dos Kongo. Tal como os próprios autores citados - com toda a consciência - repetem nos seus repertórios, este lar chama-se KONGO-DYA-MULAZA. Raphael Batsikama localizou a região no país de entre-Kwango-Kwilu, um país chamado KWÎMBA, país dos YAKA. Daí, a razão dos Yâka dizer que são os ancestrais dos Kongo, tal como algumas famílias do Kongo querem informar. Portanto, nesta mesma versão de J. Thornton, que é, a nosso ver, uma *crítica histórica* sobre as versões supracitadas, faz intervir também uma outra versão que faz vir os Kongo do Norte. Em suma, J. Thornton fala das origens do Kongo através de duas versões.

Já tratamos do assunto na primeira parte. Estamos convictos de que as três etapas da primeira fase foram realizadas consoante explicámos cada mini-fase. Primeiro, existiu um Rei sobre os nove, depois dois reis sobre dezoito e, por último, três reis sobre vinte e sete. Assim, já estaríamos num só Rei-Grande sobre os três outros Reis. Deste modo, a fundação do Kongo está finalizada. Esta tese justifica-se com as explicações dadas sobre as mini-fases com base no diagnóstico dos próprios termos. A existência de um só rei explica-se razoavelmente com MUTINU. Primeiro, justifica-se que Kongo - Ndongo - sendo a *sede*, onde se regulam vários territórios distantes, teria conhecido na sua Administração, as influências oriundas desses «territórios afastados». Ou seja, tal como dissemos em «*um Rei sobre os nove, depois Dois Reis sobre dezoito e, por último, Três Reis sobre vinte e sete*». O pagamento de *Tributo* ao Governo Central (Kongo, Ndongo, Yongo, etc.) terá começado como sinal de *reconhecimento* ou *submissão* dessas províncias ao Kongo/Ndongo/Mongo, depois da reunificação dos territórios. No entanto, esse facto não basta por si só para que continuasse essa *submissão*. Daí, tal como mostra o *tecido significativo* do termo, MUTÎNU, uma instituição, segundo a qual o Senhor de Kongo/Ndongo/Mongo tornou a ser «O Chefe Exilado», isto é, a Autoridade Secular e tida como alguém que Kongo/Ndongo/Mongo, ou melhor, a Cidade-Capital recolheu. E como respeito às leis da natureza, deve ser abençoado por uma outra Autoridade, Nsâku ne Vûnda. Aliás, reza a Tradição que os Ntînu - reis - são estrangeiros na Montanha Real, onde são Juizes.

A segunda e a última fase estão ligadas à consagração dos «Hóspedes» - reis - por Nsâku. Se o futuro Mutinu for originário de Kongo-

dya-Mpânzu – no Norte - o seu consagrador será de Nsôyo⁷⁸². Caso for de Kôngo-dya-Kwîmba, o seu Consagrador será de Mbâta. Aliás, John Thornton faz-nos entender esse aspecto na sua análise supracitada sobre Cardoso e Cavazzi.

Os Mwêne, Ntôtila, Mâni da primeira FASE, tal como insinua a inter-compreensão dos tecidos semânticos e linhas filológicas parecem originários de Mbângala, país das origens. Portanto, a acompanhar literalmente J. Thornton, entendemos que os sentidos semelhantes com *Mwêne*, *Ntôtila* e *Mâni* continuam como *essência* dos episódios que delimitaram a segunda FASE, se aceitarmos (tal é de opinião comum) que este teria partido de «Nsiã Kwîlu», quer dizer, de Kôngo-dya-Mulaza. O que fortalece justamente a nossa hipótese, segunda a qual a instituição MUTINU originou de Leste, do «Nsi'a Kwîlu».

John Thornton escrevia num outro artigo: «Os Kimpânzu, apoiados pelos Príncipes de Soyo controlam áreas no Oeste do país; os seus rivais, os Kinlaza, tinham base no vale do curso superior do rio Marquesado de Nkôndo, e a sul do rio Zaire, no Distrito de Bula. Ambos os grupos procuram obter o controlo sobre São Salvador...»⁷⁸³

John Thornton relata e analisa um facto situado numa época - século XVII - que Mbânza-Kôngo a Capital-Sede está desocupada. O trono está à mercê dos conflitos entre duas famílias: Kimpânzu e Kinlâza. Em princípio, os Kôngo dizem: «Kyâku kyâku, kyangâni kyangâni» ou ainda «*likûngulu lya ngâna, sye ulûange nsinga ko*»⁷⁸⁴, o que significa “aquilo que não é seu não se pode se servir”. Ora, como vimos na primeira parte, o trono pertence à família Kinzînga, o que seria contraditório falarmos aqui de Kimpânzu e Kinlâza.

Lendo assiduamente o seu artigo, demos conta que Kimpânzu e Kinlâza a que se refere são dois «grandes clãs», ou melhor, duas províncias do antigo Kôngo. Vamos acompanhá-lo: os príncipes de Nsôyo eram, tal como reza a tradição, da família de Kinlâza e Kinsâku. Então, como podemos justificar que os Kimpânzu sejam apoiados por Kinlâza se nessa

⁷⁸² Vide o capítulo sobre a «Fundação do Nsôyo» do primeiro Volume.

⁷⁸³ In *Fontes & Estudos, Revista do Arquivo Histórico Nacional*, # 4-5, 1998/1999, ministério da Educação e Cultura, Luanda, p.143.

⁷⁸⁴ Essa versão é Kivili.

temporada eram inimigos?

De acordo com a trama semântica das palavras em relação à Tradição Oral, os Kimpânzu eram Soldados e, especialmente, a guarda real *Mpânzu Kitínu* que estava sob a égide de Mani Nsôyo. A História dos soldados de Mpânzu Kitínu saídos de Nsôyo, tal como anotou com muito cuidado Jan Vansina, é uma prova. Para reforçar isso, fazemos intervir o próprio autor - J. Thornton - que no mesmo artigo foca o seguinte:

- 1) D. Pedro III era de Kinlâza. A História linhagética diz que esse rei vem do Kwîmba, e teria passado por Mbâta, de acordo com as recolhas de Monsenhor Jean Cuvelier⁷⁸⁵. O rei chamava-se *Nzûku'a Ntâmba*. O seu nome indica que pertence à família de Kinzûku e Kimpânzu.
- 2) D. Manuel I, o líder de Kinmpânzu tem beneficiado do apoio dos príncipes de Nsôyo. O nome completo é D. Manuel I *Nzing'a Nkênge*. Pertence à família dos Besi-Kinzînga. Mas eles vêm de Kimpânzu (Kôngo-dya-Mpânzu) no Norte do rio Zaire, assim reza a Tradição⁷⁸⁶. Eis a razão pela qual os príncipes de Nsôyo eram obrigados a apoiá-lo, uma vez que são eles os seus consagradores.
- 3) Álvaro III *Ne Mpânzu'a Musûndu*, que sucedeu a Vit'a Nkânga, era de Kinlâza. De facto, a sua proveniência é de Kôngo-dya-Kwîmba, e tal como indica o seu antropónimo, pertence à linhagem de Kimpânzu.

John Thornton não é o único a ter debilidades quanto à diferença entre *luvîla* e *dikânda*, isto é, linhagem e clã. Jan Vansina também teve essas dificuldades, assim como Jean Van Wing e Jean Cuvelier, autores mais autorizados na sociologia e *etno-história* dos Kôngo. Até encontramos os mesmos problemas em alguns sociólogos ou antropólogos de origem Kôngo.

No entanto, remarcamos que a segunda FASE teria estabelecido as normas sobre a proveniência das Autoridades de Mbânza-Kôngo (Mutínu).

⁷⁸⁵ Conferir a linhagem Nzûku'a Ntâmba, nome kôngo do D. Pedro III.

⁷⁸⁶ Vide Jean Cuvelier, Joseph De Munck.

Se for de Kimpânzu (Kôngo-dya-Mpânzu) receberá o apoio e consagração dos Príncipes do Nsôyo, que, tal como nós, faz entender o historiador John Thornton. Se que o Monarca for originário de Kinlâza (Kôngo-dya-Mulâza), o seu Sacerdote consagrador será o Príncipe de Mbâta. E a filologia prova isso de forma simples e sem equívocos.

Também sempre existiu Kôngo-ya-Mbângala como origem dos reis. Mas antes de falarmos sobre isso, parafraseamos a nossa tentativa de releitura que estamos a fazer. John Thornton escrevia num dos seus artigos que «Even proverbs can be made historical by adding relevant information within their form...»⁷⁸⁷. Entre o mundo real, os rumores do passado, o *mens pensendi* e *sentiendi*, forja-se o provérbio, a máxima, o adágio e tece-se o oratório⁷⁸⁸.

«*Kana lâmb'e lûku, tala seko tala maza*», quando se cozinha o funge - farinha de mandioca -, a quantidade de farinha corresponde à quantidade de água, diz o provérbio do Kôngo.

Durante o processo judicial do Kôngo, o Juiz Grande convida o acusador e suas testemunhas, o acusado e suas testemunhas e os seus respectivos *mpôvi* - advogados. Antes de começar o julgamento, o Juiz Grande toca a sineta e pronuncia as seguintes palavras: «*kana lêm'b'a Kôngo, bula ngônge ye matu*» que se traduz por “para trazer a Tranquilidade de volta - que se perdeu -, deve-se tocar a sineta com as orelhas”⁷⁸⁹.

Lembramos que a sineta «ngônge» foi um dos símbolos do

⁷⁸⁷ Thornton J., «The origin and early History of kingdom of Kôngo, c.1350.1550» in *The International Journal of African Historical Studies*, 34, #1, 2001, p.102.

⁷⁸⁸ Vide os livros da filosofia : Silva A., *Filosofia social*, Instituto de Estudos Superiores de Evora, evora, 1966; Carney, David, *Soul of Darkness: Introduction to African Metaphysics, Philosophy and Religion*. Adastra, Limited, 1991; e especialmente o mito, o sistema cosmológico nos Dogon: Calame-Griaule, G., *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*. Paris, Gallimard, 1966.

⁷⁸⁹ Vide Van Wing J., *Etudes Bakôngo, I, Histoire et Sociologie*, Goemaere, Bruxelles, 1921, p 295-298 ; N' soko Swa-Kabamba J., *Le panégyque Mbiimbi: étude d'un genre poetique oral Yaka (Republique Democratique du Congo)*, CNWS Université de Leyden, Leyden, 1997, p.245-267,269, etc. ; Também aconselhamos a leitura sobre a forma como decorre a justiça entre os Kôngo : Cuvelier J., *Relations sur le Congo de Père Laurent de Lucques (1700 -1717)*, Institut Royal du Congo Belge, Bruxelles, 1953, p.278-298 ; Balandier G., *La vie quotidienne au royaume du Kongo du XVI au XVIIIe siècle*, Hachette, Paris, 1965 ; Mertens J., *Les Chefs couronnés chez les Bakôngo orientaux*, I.R.C.B., Bruxelles, 1936.

poder, além de ser usado para comunicar às pessoas para se reunirem nos eventos importantes, especialmente nos julgamentos. Um provérbio muito comum, já acima citado, é «a sinete é tocada não apenas com as mãos, mas também com as orelhas». Isto quer dizer que a Justiça é feita, quer para as pessoas litigiosas, como para os próprios juizes. Eis o sentido de «bûla ye matu».

Quanto a «Lêmb'a Kôngo», a frase significa literalmente estabelecer a Paz, a tranquilidade. Ora, isso torna-se realidade se «bula ngônge ye matu» ou ainda «tala nsêko, tala maza», ou seja, deve haver o equilíbrio. Somente nesse princípio o Juízo poderá declamar: «kônga nkanu» dando início à resolução do processo^{79º}.

Onde estaria o Herói Civilizador? Pela função frásica, *lûku* e *kôngo* convergem tendo *de surplus* o mesmo valor gramático: *lûku* é algo ressuscitado e *Kôngo* é antigo. Ambos cozinhados: *lamb'e lûku* e *lâmb'e Kôngo*. Um pouco mais atrás, vimos *Ma-Dûki* como um dos Heróis que eternizou a sua *civilização* com o nome do dia semanal. Ora, Ma-Kôngo também constitui os *últimos heróis* que institucionalizaram a definitiva *civilização*.

Eis uma comparação etimológica:

Lûku	Kôngo
1) <i>lûku</i> : farinha de mandioca já preparada, funge;	1) <i>Kôngo</i> : fome, jejum;
2) <i>lûka</i> : estar completo (v. <i>dûka</i>);	2) <i>kôngo</i> : «quantité de gens»;
3) <i>lûka</i> : dar o seu nome a alguém, nomear um cargo;	3) <i>Kôngo</i> : nó que não se desfaz via o princípio de <i>lûka nkumbu</i> , o nome;
4) <i>lûka</i> : ser inteligente, cauteloso, astuto;	4) <i>kôngo</i> : bom caçador, inteligente caçador;
5) <i>dûka</i> : ser suficiente, juntar os componentes;	5) <i>kônga</i> : juntar, recolher, por junto;
6) <i>dûka</i> : impedir, expandir um cheiro;	6) <i>kônga</i> : espalhar;
7) <i>dûka</i> : fritar a carne, elaborar o solo, etc.	7) <i>kôngo</i> : cultivar, fazer agricultura, etc.

«Lâmb'e lûku» e «lâmb'e Kôngo» não significam simplesmente «cozinhar». Também querem dizer misturar, juntar-se, fazer pazes, formar um só componente. Assim, por um lado, *seko*, farinha e maza, água e, por outro, *mbôndo'a Lukeni*, *Nzâ Lukeni* e *Nkwândanda Lukeni*. Alguns sentidos de *Kôngo* e *Lûku* fazem entender que se trata da PAZ como resultado de

^{79º} Lorenzo Da Lucca faz-nos entender isso nos relatórios durante a sua missão no Kôngo: cfr. Mgr. J. Cuvelier, op cit; De igual modo, pode conferir a *sociologie* de Jean Van Wing a respeito da forma como se passa a justiça nos Kôngo.

uma assembleia, da junção das partes antagonistas.

Falando de *Ngânga Matambola* (Atambola) que se traduz por Feiticeiro Ressuscitador dos Mortos, na sua *Descionne*⁷⁹¹, António Cavazzi tenta explicar que se trata de vomitar, aquilo que os Kongo pensam *ressuscitar*. E nota dois sentidos: 1) esse *ngânga* é tido como «balança» entre os vivos e os mortos. Nesse caso, «vomitar e fazer reviver os usos e costumes dos antepassados». 2) esse *ngânga* é considerado como um dos mediadores quando decorrem de *kimpasi* para estabelecer o equilíbrio social quando é deturpada. Mas «vomitar» aqui, como podemos verificar através do facto histórico de Ndonga Beatriz, é de ressuscitar o «*nsi'a kûlu*»⁷⁹². Lembremos que, nos Vili, no «arrondissement de Luwôzi», encontramos um culto de imputação do nome⁷⁹³. Quando a pessoa não cumpre o seu nome ou o seu título, realiza-se um culto que leva uma semana, quatro dias no mínimo. No primeiro dia, realiza-se um julgamento onde será comprovado que não exerce realmente o seu *nkûmbu* como devia. O julgamento decorre como os outros julgamentos, só que desta vez o Juiz é especificamente Mankûnku⁷⁹⁴. Uma vez provado no dia seguinte, o acusado é posto no *ghôla* ou ainda di-kôla⁷⁹⁵. Será visitado por *ngânga bilôngo* que, durante esse tempo todo, lhe dará banho com óleo de palma e cobre-o com folha de bananeira (*Nkôndo*). No crepúsculo, enquanto *di-kangi*, um tipo de batuque, tocar, *Ngânga Mandinga* entra no *ghola* para os *entretiens* espirituais. No terceiro dia, logo ao princípio da tarde, será visitado por *Nganga Ngômbu* e *Ngânga Mvûmbi*. No último dia, *Ngânga Vûtula* vem buscar o sujeito juntamente com o pai ou tio materno⁷⁹⁶, divulgando o nome que doravante dever-se-á usar. Contudo, notamos uma

⁷⁹¹ Cavazzi A., *escrção de tres reino...*, Livro I., paragrafo 202. De modo igual, tenta explicar os termos apesar de algumas debilidades semânticas em relação àquilo que se refere, ou tenta fazer entender.

⁷⁹² Ver a explicação que analisamos quando se formou «*nsi*»: A expressão *nsi'a nkululuka* significa «antigamente».

⁷⁹³ O primeiro acto é chamado Bumpûtu bwa Nkûmbu. E no terceiro dia o acto chama-se Hûngu bwa Nkûmbu. Ambos actos são chamados *bunduki* que significaria desfazer a nomeação de acordo com Nkênga Zôla.

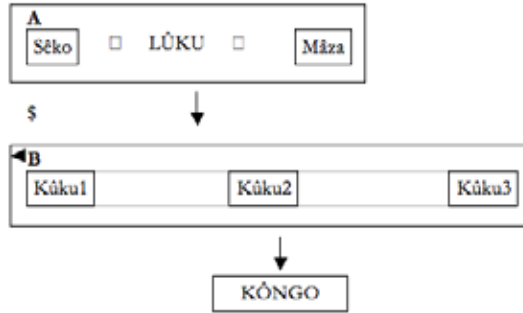
⁷⁹⁴ Termo utilizado por Ba-Vili.

⁷⁹⁵ Chamado também Tsi-bânga, é uma casa construída por todos. Num sítio sagrado e geralmente à esquerda da entrada principal e guardado alguns relíquias de *lukobi lwa bakûlu*.

⁷⁹⁶ De acordo com Joseph Nsemi, antigamente era o pai ou um dos delegados deste que tinha o poder de pronunciar o nome que normalmente deveria ser usado doravante. Num período relativamente recente e devido à falta de *dote* na rapariga, o tio materno começou a exercer esse poder (no caso a dote não for pago).

complementaridade com o provérbio que estamos a analisar.

Voltando,

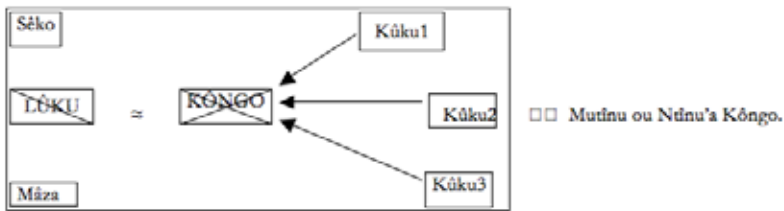


A composição de LÛKU é de dois elementos de natureza oposta. Ma-Dûki, tal como vimos, teria resultado de um conflito de ordem sócio-político dado o crescimento demográfico do povo e insuficiência territorial que precedeu.

Mesmo assim, teria nascido um outro conflito acrescido de uma ordem ideológica e causado pelo choque de *códigos de parentesco* entre os imigrantes - neste caso, os Kongo - e os conquistados - neste caso, os povos encontrados - enquanto decorria o processo de aceitação dos povos conquistados. Este conflito teria também sido fomentado pela inequação passiva da governação dos territórios reconhecidos e o surgimento de outros territórios ainda não decretados ou ainda em via de legislação. Ao analisar Ma-Dûki vimos que as duas autoridades, respeitando-se uma à outra, constituiriam um terceiro elemento de Autoridade (para não precipitarmos de dizer já autoridade): duas autoridades conservando seus respectivos *kútu* criam condições para o terceiro *kútu*, só que passam a ser chamados *kúku*, que sempre foram três.

Kútu é equivalente metalinguagético de *kúku* no seu processo evolutivo. Os dois termos envolvem numa mesma ordem cosmológica o sentido de «colina de legislação». Quer a trama semântica de três (*tâtu*), de colina (*kúku*) em relação ao LÛKU/KÔNGO, quer o tecido da Tradição em proporção com a lógica estruturalista - tendo em evidência a homogeneidade linguística e heterogeneidade factual - é bem visível que o *provérbio* e a *Tradição Oral* sejam suportes dos «Heróis Intermediários» para a transição de duas Autoridades para Três e de Três para, finalmente, uma só personagem chamada MUTÎNU.

Independentemente da ordem que é regida, a transformação cultural é a causa principal de diferentes interpretações consoante o enquadramento sociológico ou histórico na base de códigos inerentes. Muitas vezes, as consequências são de conteúdo e alinhamento distintos e contrários. Dado os códigos não mudarem estruturalmente, convém estabelecer uma dialéctica de complementaridade antagonista⁷⁹⁷. *Lûku* proverbial, por exemplo, é variante metalinguagética de Ma-Dûki histórico. E este último apresenta-se como sequência sócio-política⁷⁹⁸ de (Mutînu'a) Kongo. Nesta relação entre dois (Ma-Dûki) e três (Ma-kûkwa), o país teria conhecido, como indica a *ordem ideológica* da proporcionalidade com o número três, as séries sete e oito dos Heróis Civilizadores. A fase seguinte, sendo a nove, nota-se a presença de Ntôtila'a Kongo⁷⁹⁹, reinando sobre três *ma-kûkwa* (colinas de Lei).



É justamente nessa etapa que tendo em conta a teoria da *complementaridade antagonista do estruturalismo*⁸⁰⁰, se justifiquem o provérbio e a Tradição. Logo, $A \approx B \equiv$ Ntînu'a Kongo. Explicamos, Ntînu'a Kongo, os últimos dos Monarcas do Kongo foram precedidos por duas Grandes Ma-Dûki que supervisionavam vinte e quatro pequenas sobas⁸⁰¹.

⁷⁹⁷ Roumequère-Eberhardt (Jaqueline), *Pensée et société africaines. Essais sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantu du Sud-Est*, Cahiers de l'Homme, La Haye, Paris, 1963.

⁷⁹⁸ Consoante a *ordem histórica* tendo em conta o código ideológico do fluxo crescente populacional.

⁷⁹⁹ Tal como indica os sentidos, Ntôtila'a Kongo teria precedido a Mutînu'a Kongo. Ou ainda, teria um duplo título: Ntôtila e Mutînu simultaneamente.

⁸⁰⁰ Aquilo que fala Jaqueline Roumequère-Eberhardt pode ser completado por Levi-Strauss, *La structure de la parente*, ou *Anthropologie structurale*.

⁸⁰¹ Consoante os códigos de parentesco e ideológico.

IV.4. Mintadi

Outras séries de Criadores da Civilização do Kongo encontram-se nas esculturas chamadas MINTADI. De diferentes morfologias, começamos por dizer que cada escultura leva com ela um nome respectivo relativo à sua morfologia. O termo MINTADI teria surgido no decorrer da recolha das peças.

Robert Verly que presenciou a escavação desses objectos⁸⁰² faz entender que o termo de *mintadi* foi avançado pelas populações da região onde foram descobertas as peças. De acordo com a museologia, a designação de uma peça sempre foi o termo usado na região onde fora descoberta. No entanto, a respeito das pedras, as populações, escreve Robert Verly, chamaram a essas esculturas de MINTADI, isto é, pedras. Ora, isso não parece ser o nome verdadeiro. A palavra *mintadi*, no plural, designa apenas uma peça. Nunca um Mukongo que domina naturalmente a sua língua cometeria um erro desse género, a não ser um aprendiz, que somente poderia ser estrangeiro. Para além de R. Verly confirmar, no seu texto, nota-se que as esculturas não eram bem conhecidas das populações. De acordo com as análises de T.N. Huffman, é provável que essas esculturas / pedras tenham uma *origem longínqua* desde Zimbabwé⁸⁰³.

Na nossa opinião, eis algumas propostas dos nomes dessas esculturas⁸⁰⁴:

1) MFÛMU'A KÔNGO⁸⁰⁵

*Descrição*⁸⁰⁶: Escultura de *pessoa* sentada tendo a mão na bochecha

⁸⁰² Vide R. Verly in *Zaire*, Maio 1955.

⁸⁰³ *Symbols in stone: Unravelling the Mystery of Great Zimbabwe*, Johannesburg, 1987. O autor desenvolve a sua tese de forma geral, a partir de diferentes artigos que reúne nesse volume.

⁸⁰⁴ Tratamos o assunto num outro trabalho, *Sculture et Statuette: Question de différence dans l'Art Kongo et Tshôkwe*.

⁸⁰⁵ Verly escreve: *Mfûmu'otele fumani una ye kiadi* que traduz «le chef songeur ayant la main au menton». O autor dá outro nome *Mfwidi* u *Mfumani*: *Penseur*. Le personnage représente est le chef de la famille, de clan, de village, qui a la faculté de penser, de réfléchir pour son peuple et les siens; le sage qui protège les autres. S'il est pensif, dans la pose que présente le *ntâdi*, c'est parce que devant s'éloigner de son village, de son habitation il se demande ce que vont faire les membres de sa famille durant son absence. «Il sera comme un orphelin», isolé, *nsôna*» In *Zaire*, Mai, 1955, p.504.

⁸⁰⁶ As informações são do Museu Nacional de Antropologia. Na nossa lista, algumas peças

e orneada pelo *chapéu* de chefe.

Substância: Pedra.

Função: Funerária.

Origem: Kôngo.

A designação Mfûmu corresponde com a descrição. Mfûmu é prefixado de *M* nominal e deriva de *fûumuna* que significa sentar-se com a mão na bochecha, estar triste, meditar, reflectir, etc.

Em princípio, a função dessa escultura parece ser o emblema do poder. Lembrava o seu detentor que a sua responsabilidade é de resolver os conflitos das populações pelas suas capacidades de reflexão⁸⁰⁷, escreve Jean Van Wing. Até os Ambûndu vinham a Mbâzi'a Nkânu para resolver os seus conflitos. E quando morria, enterrava o Monarca defunto junto com os *emblemas* que caracterizaram o exercício do seu poder.

2) MWÊN'E KÔNGO⁸⁰⁸

Descrição: Escultura de uma mão-chefe amamentando uma criança. A criança também leva o chapéu.

Substância: Pedra.

Função: Emblema do poder.

Já vimos que Mwêne era Autoridade que fornecia *comida* ao seu povo, aqui exemplificado por *filho amamentado*. Era um emblema para lembrar o seu detentor que era garantia da economia.

3) NTÔTIL'A KÔNGO⁸⁰⁹

Descrição: Escultura de uma pessoa tocando batoque.

Substância: Pedra.

Função: Emblema do poder.

não constam no acervo actual do Museu supracitado. Portanto, o leitor poderá rever isso no livro de Henriques Abranches: *Reflexões sobre a Cultura Nacional*. Também pode procurar esses objectos no Museu de Loango à la republique du Congo-Brazzaville onde encontramos mais detalhes embora as esculturas estejam em madeira.

⁸⁰⁷ Luís Kanjimbo já especificou ao respeito dos Umbûndu.

⁸⁰⁸ Robert Verly chamou de «Ngûdi mwâna» (Mwâla nkâsi) O autor precisa a forma como foi obtida essa informação: *les Noirs disent qu'elle est ngûdi uyemika mwâna, mère allaitant son enfant*. Vide a revista *Zaire*, Maio, 1955, p.511.

⁸⁰⁹ R. Verly chamou de *Nkîsi Ngôma*: le joeur de tam-tam (*Zaire*, idem., p.519)

O verbo *tôtesa* significa exactamente o que a morfologia da peça representa. A autoridade tinha entre as suas funções reunir o povo, e esta escultura lembrava, como símbolo do exercício do poder administrativo, essa função de reunificação aqui simbolizada pelo batuque.

4) YÂLA MÔKO⁸¹⁰

Descrição: Escultura de uma pessoa genuflectida e que estende as mãos pedindo.

Substância: Pedra.

Função: Emblema para eleição.

Yâla Môko, tal como explicou Raphaël Batsíkama, indica a Autoridade pedindo o poder do povo. «Kôngo dya nkôngo'a ngôlo», isto é, o trono do Kôngo pertence ao mais forte Cidadão do Kôngo. Esse símbolo de poder lembra que «Kimfûmu ma kya ntûmbwa», ou seja, o poder é um assunto de investidura do homem pelos homens.

Vamos tentar parafrasear. Se a *Civilização* se define como a transformação da natureza ou rompimento do habitual, essas esculturas então imortalizam diferentes «civilizações»: *Mfûmu'a Kôngo* indica que o poder se obtém através da avaliação dos seus programas e dos seus pensamentos; *Mwên'e Kôngo*, por sua vez, lembra que a Autoridade é garantia da estabilidade demográfica a partir de uma economia estável; *Ntôtel'a Kôngo* é o unificador de um *povo denso* num espaço largo; *Yâla Môko* indica, porém, que o poder pertence ao povo e que deve pedir-lhe em via das eleições ou como se diz concretamente em Kikôngo «nomeações». *Yâla Môko* é um pedinte legítimo.

A passagem de uma ordem histórica para ordem simbólica resulta de uma aquisição cultural: código ideológico que exprime as *mintadi* citadas. O pensamento escultórico indica o movimento dos «Portadores» dos títulos e define relativamente o grau político atingido: exercício de uma democracia espontânea para uma democracia social estruturada. As transformações da cultura no espaço e no tempo respondem a essa gira

⁸¹⁰ Verly chamou de *Mpôvi*. «Agenouillé, selon la coutume, sur le tapis *nkûku* réservé au zimpôvi, *privilege* leur appartenant rigoureusement le mpôvi est représenté dans l'exercice de ses fonctions, avec les attributs propres à sa profession d'avocat, d'orateur» (p.519).

escultórica ou talvez *estético*. Pode conferir-se a teoria de Julian Steward, no seu livro intitulado *Theory of Culture Change*⁸¹¹ ou de Leslie White, *The Evolution of Culture*⁸¹².

IV.5. Democracia no velho Kôngo

Generalidades

Abraham Lincoln define a democracia como um governo do povo para o povo e pelo povo. Quando o Congo ainda era Kôngo, o princípio era «makukwa matâtu malâmbe Kôngo», isto é, tal como vimos atrás, o funcionamento do Kôngo na sua estrutura social, económica, religiosa e política era condicionada pelo princípio.

Tal como indicam os provérbios, a palavra e a opinião está disponível a todos. A ideia julgada sábia e correcta passa a ser opinião maioritária, o que não implica que os minoritários sejam minorizados, prova disso podiam recorrer a uma nova apreciação ou julgamento.

Outrossim, vamos aqui analisar alguns termos que justifiquem a democracia, isto é tal como a define Abraham Lincoln, «poder do povo, para o povo e pelo povo».

Eleição

Uma das formas mais corrente de o povo exercer o seu poder, ou que indica que o povo detém de facto o poder, é «a eleição». O princípio do Kôngo adverte: «kimfûmu ma kya tûmbwa», que se traduz por «o poder é um assunto de investidura do homem pelos homens. Os Nyaneka dizem que uma só família não pode construir a país, ou seja, “*enanthiya like kalinthiki mbiya*”.

As três famílias do Kôngo, Kinsâku, Kimpânzu e Kinzînga, exerciam, cada uma delas, diferentes funções na sociedade. Kinsâku, de Ki e de *sâku* que deriva de *sâkula*, *sâka*: escolher, pôr de lado os pinhos, ervas arruinadas, etc. Kimpânzu, de Ki e de *pânzu* que deriva de *vânza*: preferir, tirar de lado entre multidão, fazer uma boa escolha, etc. E como podemos

⁸¹¹ Urbana, 1955.

⁸¹² New York, 1959.

verificar, as duas famílias tinham direito ao voto. A família Kinzînga não gozava desse direito. Não encontramos dados, quer na tradição oral, quer na exploração dos antropónimos, nem sequer nas crónicas austeras dos antigos missionários e comerciantes. Como já mostrámos no primeiro volume, os poderes foram repartidos e segmentados consoante as famílias:

NSAKU: Sacerdócio, Presbiteriano; Religião (e Magia), Consagração das Autoridades, Diplomacia, Constituição, Poder Judiciário, Poder Legislativo.

MPANZU: Guerra, Indústria, Segurança da Corte, Segurança do País, Direito de Eleger

NZINGA⁸¹³: Administração, Justiça, Poder Executivo (limitado), poder político (limitado), Classe dos Elites das Migrações.

Ora, os Eleitores eram Kinsâku e Kimpânzu, sendo os Kinzînga os eleitos. Os Cökwe contam que a sociedade é composta das descendências de Ruej, Kinguri e Tsiamá. Os primeiros são os eleitos, os segundos sacerdotes e os últimos tornaram-se grandes caçadores - guerreiros. Ruej, de acordo com algumas versões que aqui tratámos, teria sido eleita pelo Conselho dos Velhos. Isso indica que a chefia era adquirida através dos sufrágios. Os Umbûndu são democráticos por excelência, diziam Ernest Damann e Carlos Esterman, basta ver como se faz a justiça entre eles. Aliás, um provérbio diz «*Mbewu kalondi kocisingi, omanu vakapako*», ou seja, o cágado não consegue subir numa árvore por si só. Por isso, são as pessoas que elegem o cágado (o animal inteligente como o Soba). Os Cökwe dizem *Liso liafua, tfulo muali*, que significa “o olho cego, mas o sonho continua.” ou “perdi a fortuna, mas continuo a viver”. Ou ainda os Kimbundu dizem *Kibaku koazeka bukanga, o mona-a-amuthu uazeka monzo*, que se traduz por “o animal pode dormir fora, a pessoa sempre dorme no quarto”. Por sua vez, os Kongo fazem *Nkamba dya kola ye mu luvukulu. Ngânga, naveka Nzambi to*, isto é, uma grande quantidade de conchas de “kola” no “luvukulu”. O cirurgião é Deus. Em resumo, todos eles acreditam que a Vida é sagrada.⁸¹⁴ Daí, a democracia.

⁸¹³ Em Kimbûndu, *njinga* designa o chapéu do chefe.

⁸¹⁴ Aconselhamos a leitura da sucinta recolha de Valter Filipe Duarte da Silva, Provérbios sobre os direitos humanos nas culturas étnicas angolanas, Cokwe, Kimbundu, Fiote, Kwanyama. Trocaire-Jesuit Refugee Service.

Cabrita, ao escrever sobre as populações de Luena em 1954, faz entender que Mwatiyamvu e Mwatisenge teriam sido duas autoridades: a primeira executiva e a segunda religiosa. Uma consagrava outra, mas essas instituições foram isoladas e depois fixadas adulteramente pelas vicissitudes históricas. O que indicaria que o poder entre essas populações era gerida consoante os princípios da democracia⁸¹⁵. As escritas de Carvalho parecem explicitar isso quando relatam sobre os «Estados» de *Mwatiyamvu* com uma grande pormenorização dos poderes⁸¹⁶.

Escravidão ou o Poder totalitário?

Como já foi explicitamente demonstrado, a evolução da sociedade está impressa na língua. Eis a razão pela qual, apesar de citar alguns autores, vamos fundamentar a nossa análise em língua.

Será um poder totalitário?

Alguns autores argumentam que a escravidão teria sido o elemento contrário que no entanto impossibilita qualquer democracia no velho Kongo. O que significa que o poder do Kongo seria totalitário.

Ora, como falar de uma democracia onde há escravidão? É evidente que os escravos existiram antes da vinda dos Portugueses. Mas é de assinalar que esta prática, *a moda* do Kongo, não se assemelha aquela crueldade que os piratas e flibusteiros fizeram nos séculos XVI-XIX.

O que significa *escravo* no entender do Kongo 1) alguém que não pertence á nossa linhagem é o nosso escravo, eis porquê os Kongo não conseguem viver longe dos seus ancestrais. No entanto, esse facto não obriga que o estrangeiro seja maltratado, pelo contrário, é objecto de respeito e atenção; 2) os criminosos, aqueles que violam a Leis (*nsilu*), usos e costumes foram enviados em prisões a fim de serem reeducados. Enquanto prisioneiros são tidos como escravos também e 3) os prisioneiros de guerra foram reduzidos em situação de escravos.

⁸¹⁵ «Na terra dos Luena. Breve estudo sobre os usos e costumes da tribo Luena», Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1954, 195.

⁸¹⁶ Cf. *A Lunda ou os estados de Muatiânva*, Imprensa Nacional, Lisboa, 1890, pp.354.

E como podemos ver, o escravo Kongo não tem nada de comum com a situação social do indivíduo. É uma situação jurídica e, assim sendo, não parece comprometer um poder ditatorial.

Um poder divino.

Weeks afirma, no seu valioso livro intitulado *l'Histoire du royaume de Kongo. Des origines au siècle XIX*, que o rei Mani-Kongo tinha o poder de vida e de morte sobre os seus sujeitos.

Como temos visto antes, os títulos que o monarca do Kongo tem, indica as suas funções e entre eles, nenhum confirma isso. Ao analisar a obra de Weeks, notamos que ele fundamenta as suas afirmações em eventos mal relatados ou fantasiados pelos próprios Kongo, assim por exemplo o facto de Dom Afonso ter enterrado viva a sua mãe.

De igual modo, Weeks, e tantos outros autores, baseiam-se sobre as tradições que relatam que Nsaku Ne Vunda tinha esse – assim traduzem - *grande poder de vida e de morte*. Sabendo que foi uma outra autoridade com um título igual a Mani-Kongo, dissemos antes de tudo que a linguagem religiosa dos Kongo sempre foi ambígua, até para os melhores linguistas especializados, em Kikongo. O facto de Mutinu ter *matado* a sua tia - mulher do seu tio materno - e ter sido abençoado pelo Mestre das Terras (Nsaku Ne Vunda, ou numa apreensão sociológica, a mesma pessoa) cria uma ambiguidade para quem não estiver atento ou detalhadamente informado. Portanto, tal como tentamos esclarecer nas páginas anteriores, trata-se de uma cerimónia, cujos rituais têm sentidos figurados⁸¹⁷, além da sua narração ser feita em *metalinguagens*. E, sem preocupação dos sentidos realmente Kongo e a sua variação metafórica, Weeks, assim como Lethur, Felner, etc., afirmam que o monarca Kongo equivale ao soberano religioso que era *rex, rix* indo-europeus⁸¹⁸. Obviamente que apesar das informações bastante ricas, eles não podiam pensar *Kongolesamente*, salvo *indo-europeamente*.

⁸¹⁷ Cfr. Mertens J., *Les rois couronnés (...)* pp.104-143 ou ainda pode se ler *Les légendes* do mesmo autor.

⁸¹⁸ No reino do Kongo foram dois poderes diferentes. O religioso foi administrado por Nsaku Ne Vunda e o secular por Ntinu'a Kongo.

Democracias Kôngo e moderna

A definição etimológica, ou como fez Abraham Lincoln, prova que cada sociedade pode ter a sua própria democracia e não é obrigatória que seja igual a outra (democracia) tida como a mais perfeita. A dos Americanos é diferente dos Franceses; os Nigerianos têm uma democracia diferente dos Senegalenses. E de uma sociedade a outra, as diferenças aumentam. Do igual modo, se no antigo reino do Kôngo teria existia uma democracia, não seria obrigatória que respondessem rigorosamente às realidades actuais pela simples razão que as épocas eram totalmente diferentes. Será importante não confundir essa democracia que deve assim ser relativamente a sua época, longe da electrónica, da indústria mecânica, etc., actuais. Voltaremos num outro projecto específico⁸¹⁹.

⁸¹⁹ *Vocabulário das instituições angolanas.*

Conclusões do livro II

MITEMAS (Metalinguagens)		ACEPÇÃO VEROSÍMIL								
Descrição textológica		Síntese bibliográfica		Localização dos eventos						
Herói	Civilização	Tradição	Autores	Espaço lendário	Geogr. Compatível					
1	<i>Nkándi</i> (Mpángi)	Uma estrutura social espontânea num território vasto.	<i>Mãe de nove seios.</i>	1) Tshúngu Bamesa Zakama	Kôngo-dya-Mbângala	De Ovamboland(?)				
2	<i>Nánga</i>			2) Jean Van Wing						
3	<i>Nkándu</i>			3) Fukiawu						
4	<i>Nkángu</i>			Em Cabinda fala-se, por exemplo, de doze linhagens Kôngo. Vide José Franque			4) Jan Vansina 5) Wyatt MacGaffey	Imbâmbala Mpási	E Alto Zambeze	
5	<i>Nsila</i>									
6	<i>Ndângu</i>									
7	<i>Nkéngé</i>									
8	<i>Makândala</i>									
9	<i>Mpânzu'a Nsi</i>									
10	<i>Mata</i> (Kôngo)	O surgimento e expansão das novas leis ⁸²⁶ .	As tradições recolhidas por nós entre os Vili e Ladi.	6) Cavazzi 7) Mgr Jean Cuvellier 8) Joseph De Munck 9) Análises de John Thornton 10) José Franque 11) Martins Vaz J. 12) Souberrghé 13) Pedro Sadi	Kôngo-dya-Kwimba	País de Kwilu				
11	(<i>Ma</i>) <i>Lwála</i> ⁸²⁵									
12	<i>Nkônzi</i>									
13	<i>Zânda</i>									
14	<i>Mpiku</i>									
15	<i>Mbênze</i> ⁸²⁷									
16	<i>Ntôno</i> (<i>biena explorador</i>)						Tradição Bwênde, Banda Nsi, Bayâka, Sûku, Pende, Mbâta e Zômbo.	R. Verly, os Muséus Royal de Tervuren, Etnográfico de Nechatel, de Antropologia/Luanda	Kôngo-dya-Mpânzu	País de Kasâdi (Kasâyi)
17	<i>Nkôyo</i>									
18	<i>Mpânda Mvângi</i>									
19	<i>Kyála Moko</i> ⁸²⁸						O fracasso do poder por causa de alargamento do espaço ⁸²⁹ .	Mgr. J. Cuvellier, Joseph De Munck, As nossas recolhidas, Pedro Vincente Sadi, Savorgan Brazza	Kôngo-dya-Mpânzu	De África Equatorial Francesa para o sul da margem sul do rio Congo
20	<i>Nsôna</i>									
21	<i>Mfumu</i> (<i>Nkéngé</i>)									
22	<i>Nkúwu</i>	Explorações organizadas e administração organizada apesar das expedições espontâneas.	Análise de Ba-dúki; oratório sobre Nkúwu e Makoko	(Vúngu) ou	Actual San Salvador					
23	<i>Budúka</i>									
24	<i>Mankúunku</i>									
25	<i>Ntôtila</i>	A passagem de duas Autoridades ⁸³⁰	Resumo das análises feitas pelos diversos autores.	Mbânza-Kôngo						
26	<i>Nfínu</i>									
27	<i>Mani</i>									
						Os próprios Monarcas proclamam-se Mestre de vinte e sete reinos.				

Eis em resumo a lista dos antropónimos dos *agentes* da civilização do Kôngo – vulgo Herói Civilizador. Cada antropónimo é portador de outros termos com o mesmo valor semântico.

Temos em acabamento uma série de trabalhos que, por uma ou outra razão, não puderam de imediato ser incluídos nessa edição. *A data da fundação do reino do Kôngo*, por exemplo. Antes de fundarmos sólidas hipóteses a esse respeito, somos obrigados, por um lado, a estabelecer a equivalência desses 27 heróis civilizadores cronologicamente, isto é, em termo de tempo. Por outro lado, a determinar, no *pensar* dos Kôngo, a «data inicial» a que se referem. Essa já foi ordenada, mas ainda carecemos

de recolhas específicas da calendarização em várias localidades distantes uma da outra entre os Kôngo. Também a estabelecer equivalência dessa calendarização em relação aos outros grupos etnolinguísticos Angolanos a fim de «*delimitarmos*» a data inicial provável da fundação do reino do Kôngo, assim como é óbvio, o seu valor cronológico em relação à contagem do tempo tal como o fazemos hoje em dia. Portanto, se resolvermos isso antes, não hesitaremos de incluir o capítulo nas próximas edições, ou conceberemos um trabalho à parte, tratando apenas do assunto: *data da fundação do reino do Kôngo*.

EM GUISA DE CONCLUSÃO GERAL⁸²⁰

A História de África acerca das origens dos velhos reinos que o explorador europeu e/ou árabe descobriram, dorme ainda tranquilamente debaixo da terra. Talvez os arqueólogos consigam escavá-la cuidadosamente sem causar muitos danos. O que esperamos, oxalá! Todavia, ninguém gostaria de depender totalmente de uma só possibilidade. É um risco que nem tão pouco passa pela cabeça de qualquer simplório. Eis a razão que nos levou a ousar «tocar» na Tradição Oral.

A Tradição Oral é a língua. Em princípio, é difícil escrever a história das origens dos reinos africanos sem, ou omitindo, as suas respectivas línguas. Não obstante, as histórias das origens em África foram escritas pelos autores que, ora não sabiam nem balbuciar uma frase em línguas africanas, ora tinham por obstáculo os usos e costumes desse continente. Já pensámos escrever a História de África em suas respectivas línguas. Tomaremos essa postura num projecto subsequente. *Nowaday*, alguns africanistas não-africanos fazem melhor do que muitos Africanos, e este facto merece também atenção.

Já fizemos discurso a respeito desta fonte histórica logo na introdução. Ao contrário daqueles que pensam que a Tradição permanece como um lixo em relação às outras fontes históricas – escritas, por exemplo – cremos que vale a pena explorá-la em vez de criticar, algo que nunca foi devidamente diagnosticado. O que fizemos ao longo destas páginas constitui o sino do gongo que tocámos a fim de chamar a atenção dos especialistas sobre a *riqueza* ainda inexplorada da fonte que a ciência negou *outra vez* por um *preconceito* aparentemente racionalizado e algumas *ideologias* ligeiramente *radicalizadas* pelos cientistas. Obviamente que tal foi a verdade daquela época.

De acordo com as fontes consultadas e os métodos aqui utilizados, as origens do reino do Kôngo teriam começado no Sul da actual Angola. A sua expansão através do território angolano ainda guarda marcas antigas nos falares dos grupos etnolinguísticos Umbundu, Kimbundu, Còkwe e Nyaneka. Ou seja, o trabalho que apresentámos ao público é apenas o

⁸²⁰ Ainda é muito cedo de concluir: sobre o assunto. Ainda temos uma série de estudos a publicar a respeito por exemplo a «outras afinidades entre os Angolanos», «data de fundação do Kôngo», «evolução pensativa através da linguística entre os Angolanos», etc. Por isso consideremos isso como uma *nota prévia* da conclusão.

começo de um projecto interdisciplinar – que na nossa óptica engloba principalmente a intimidade investigadora de Antropólogos, Historiadores e Linguistas de diferentes grupos etnolinguísticos angolanos – o que poderá ser um dia concretizado a partir de diferentes contribuições⁸²¹. Por um lado, é preciso recolher a maior parte das linhagens, assim como os seus respectivos nomes e narrações, sem esquecer a *corporificação* das estruturas linguísticas em línguas africanas. E por outro lado, é urgente que se faça um eventário analítico sobre 1) as fontes existentes; 2) a sua interpretação na cultura material, assim como os meios/formas da sua codificação; 3) a sua classificação/nomenclatura, uma vez (as fontes) diagnosticadas consoante os devidos métodos e princípios apropriados e 4) a sua confrontação com as outras fontes já exploradas - sobretudo escritas e arqueológicas - com o objectivo de estabelecer as *verdades históricas relativas*. Mas quando reunirmos essas condições todas, orgulharemos de efectuar o primeiro passo do *começo* na História menos ambígua de África antes da Colonização.

⁸²¹ Voltaremos com «O valor filológico do vocabulário das Instituições Angolanas» já na sua penúltima fase de recolha.

BIBLIOGRAFIA

- 1) ABRANCHES H., Sobre os Basolongo. Arqueologia da tradição oral, Fina Petroleiros de Angola, Luanda, 1991, 184pp;
- 2) ABRAHAMSSON H., The Origin of Death. Studies in African Mythology, Uppsala, Studia Ethnografica Uppsala, 1951, III-178p;
- 3) ABRANCHES H., Comentário a tradição Ne-Zinga, Laboratório Nacional de Antropologia (LANA), Luanda, 1981, 8pp;
- 4) ADOTEVI Stanislas, Negritude et negrlogues, Plon/Union Geral d'édition,, Paris, 1972, 306p ;
- 5) AKINJOBGIN I. A., Le concept de pouvoir en Afrique, Presses de l'Unesco, Paris, 191pp ;
- 6) ALLIER, R., Le non-civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière, Payot, Paris, 1927, 312 p ;
- 7) ALLIER, R., The Mind of Savage, transl. by Rothwill, F. London, G. Bell and Sons, 1929, XIV-301 p;
- 8) ALTUNA R.R.A., Cultura tradicional Bantu, Cooperação Portuguesa em Angola, Luanda, 1993, 622pp;
- 9) F. ALVES, J. ARÊDES, J. CARVALHO, Introdução a Filosofia. Pensar e Ser, Texto Editora, Lisboa, 1997, 335pp;
- 10) AMACKER R., Ed. Cahiers de Ferdinand de Saussure, 53: Actes de la Table Ronde, «Lecture plurielle de W. von Humboldt», Luasanne, 18-19 Juin 1999, 2000, 238pp ;
- 11) AMARAL I., O reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o reino dos «Ngola» (ou de Angola) e a presença portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI, Instituto de Investigação Científica tropical, Lisboa, 1996, 276pp;
- 12) AMSELLE J.L & M'BOLOKO E., Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique, Editions la Découverte, Paris, 227pp ;
- 13) ANCIAUX DE FAVEAUX (A.), S.D., «La préhistoire du Katanga», Bulletin trimestriel du Centre d'étude des problèmes sociaux indigènes, 69, pp.71-76 ;
- 14) AOUN J. & YEN-HUI A Li, Essays on the representational and derivational nature of Grammar. The diversity of «Wh», Constructions, 2003, 289pp ;
- 15) AREIA M., Les signes du pouvoir, Roland Kaehr, Neuchatel, Musée d'Ethnographie, 1992, 221pp ;
- 16) ASIS JUNIOR A, Dicionário kimbundu-Português. Linguístico, botânico, histórico e corográfico, Edição Agente Santos & C Lda., Luanda, 384p;
- 17) ASANTE, Molefi Kete, The Afrocentric Idea, Temple University Press, Philadelphia, 1987, 217 p;
- 18) AUGÉ, Marc, Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort, Flammarion, Paris, , 1977, 216 p ;
- 19) AYISI, E.O., An Introduction to the Study of African Culture, 2^o Edition. London, Heinemann, 1979, X-121 p ;
- 20) BA, Amadou Hampaté, Aspects de la civilisation africaine (Personne, culture, religion). Paris, Présence africaine, 1972, 141 p., ill. ;
- 21) BA, Amadou Hampaté, DIETERLEN, G., Koumen. Texte initiatique des pasteurs Peul, Mouton, Paris-La Haye, 1961, 95 p. – Cosmogonie ;
- 22) BALANDIER G., Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale, Presses Universitaires de France, Paris, 1971(3^e Edit.), 532pp ;

- 23) BALANDIER G., La vie quotidienne au royaume du Kongo du XVI au XVIIIe siècle, Hachette, Paris, 1965 ;
- 24) BALANDIER G., Anthropologie Politique, P.U.F, Paris, (3^a édit), 1978, 240pp ;
- 25) BALANDIER, Georges, «Le noir est un homme», in Présence africaine 1 (1947) Nov. déc., 31-36. - Identité; sociologie ;
- 26) BALANDIER G. & MAQUET J., Dictionnaire des civilisations africaines, Harzan, Paris, 1968, 448pp ;
- 27) BAMUNOBA, Y.K.; ADOUKONOU, B., La mort dans la vie africaine, Présence africaine, UNESCO, Paris, 1979, 335 p ;
- 28) BARRETT, D.B., Schism and Renewal in Afrika. An Analysis of six thousand Contemporary Religious Movements Nairobi, Oxford Univ. Press, 1968, 363 p;
- 29) BATES R. & MUDIMBE V.Y. & O'BARR J. (eds), Africa and the Disciplines, University of Chicago Press, Chicago, 1993, 245pp;
- 30) BATSÏKAMA P., «The Origins of Kingdom of Kongo», in Sephis E-Magazine, Vol III, 3, May, 2007;
- 31) BATSÏKAMA P., «Será Mbânza-Kongo origem de todos Kongo?», in Jornal de Angola;
- 32) BATSÏKAMA R., Voici les Jagas ou l'Histoire d'un peuple parricide bien malgré lui, Office National des Recherches et du Développement, Kinshasa, 1971, 320pp ;
- 33) BATSÏKAMA R., «A propos de la cosmogonie kongo» (de Fu-yawu) in Cultures en Afrique et au Zaïre, Kinshasa, n^o3, 1972 ;
- 34) BARBOSA A., Dicionário Cokwe-Portugues, Junta de Investigação do Ultramar, Lisboa, 639pp;
- 35) BASCOM W. HERSKOVITS MJ. (Ed.), Continuity and Change in African Cultures, Chicago University Press, 1956, 309p;
- 36) BAUMAN & BRIGGS C L., Voices of modernity: language, ideologies and Politics of inequality, 2003, 346pp;
- 37) BEIER, Ulli, The origin of life and Death: African creation myths (African writers series 23). London, Heinemann, 1966, 65 p ;
- 38) BENOT, Yves, Idéologies des indépendances africaines, Maspero, Paris 1972, 538 p ;
- 39) BENVENISTE E., Le vocabulaire des institutions indo-européennes.I., Economie, parenté, société, Les Editions de Minuit, 1969, 376p ;
- 40) BENVENISTE E., Le vocabulaire des institutions indo-européennes, II, pouvoir, droit, religion, Les Editions de Minuit, Paris, 1969, 340p ;
- 41) BIANES P. L'Afrique aux Africains, 20 ans d'indépendance en Afrique Noire Francophone, Armand Colin, Paris, 1980, 480pp ;
- 42) BIDIMA, Jean-Godefroy, Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'Ecole de Francfort à la Docta spes africana (Philosophie, 1). Paris, Publications de la Sorbonne, 1993, 343 p ;
- 43) BIDIMA, Jean-Godefroy, La philosophie négro-africaine. (Que sais-je, 1985). Paris, Presses Universitaires de France, 1995. 127 p;
- 44) BIEBUYCK, D., Lega Culture: Art, Initiation, and Moral Philosophy among a Central African People. London, University of California Press, 1973, XXIII-268 p;
- 45) BILLIZ J. ed., Contacts de langues. Modèles, typologies, interventions, 2003, 318pp ;
- 46) BILOLO Mubabinge, Les cosmo-théologies philosophiques de l'Egypte antique. Problématique, Prémisses herméneutiques et Problèmes majeurs, Kinshasa-Libreville-Munich, Publ. Universitaires Africaines, 1986, 278 p ;
- 47) BILOLO Mubabinge, Contribution à l'histoire de la reconnaissance de philosophie

- en Afrique noire traditionnelle 1900-1945. Présentation des textes et effort de compréhension, Mémoire de licence en Philosophie et Religions Africaines., Faculté de Théologie Catholique., Kinshasa, 1978, 219p. Dir. A.J. Smet ;
- 48) BILOLO Mubabinge, Les cosmo-théologies philosophiques de l’Egypte antique. Problématique et essai de systématisation. Thèse de doctorat, München, 1985, 980 p. Cópia oferecido pelo autor ;
- 49) BILOLO Mubabinge, Les cosmo-théologies philosophiques de l’Egypte antique. Problématique, Prémisses herméneutiques et Problèmes majeurs, Kinshasa-Libreville-Munich, Publ. Universitaires Africaines, 1986, 278 pp ;
- 50) BIMWENYI Kweshi, O., Discours théologique négro-africain, Problème des fondements, Thèse de doctorat en théologie, Univ. cath. de Louvain, 1977, XXV-796 pp ;
- 51) BITTREMIEUX L., Société secrète des Bakhimba au Mayômbé, Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles, 1936, 327pp ;
- 52) BONTINCK Fr. Diare de Fra Luca Caltanissetta (1690-1701), Béatrice-Nauwalaert, Paris -Louvain, 1971, 249pp ;
- 53) BONTINCK, F., Aux origines de la philosophie bantoue. La correspondance Tempels-Hulstaert (1944-1948). Traduite du néerlandais et annotée (Bibliothèque du CERA). Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1985, 209 pp ;
- 54) BONTINCK Fr., «Les Panzelung, Ancêtres des Solongo», *Anales Aequatoria* n^o1, 1980, pp.59-86 ;
- 55) BODUNRIN, O. (ed.), *Philosophy in Africa: Trends & Perspectives*. Ile-Ife, Ife Universerty Press, 1985, 279 pp;
- 56) BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo. A fraseologia medieval latina como reflexo de uma sociedade, Tese de Doutorado em Língua e Literatura Latinas, Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, 1998, 204 pp;
- 57) BUAKASA Tulu kia Mpansu, Le Zaïre face au développement du sous-développement. Essai d’analyse des écarts d’une société africaine. Kinshasa; Libreville; Munich, Publications universitaires africaines, 1988, 220 pp ;
- 58) BUAKASA Tulu kia Mpansu, «Lecture symptomale des origines et de l’histoire d’un lignage», in *Cahiers des religions africaines* 6 (1972) n.12, 167-199 ;
- 59) BUAKASA Tulu kia Mpansu, L’impensé du discours, «kindoki» et «nkisi» en pays kongo du Zaire, Préface de Benoît Verhaegen. Kinshasa, PUZ; Bruxelles, Centre d’étud. et de documentation africaine, 1973, 328 pp ;
- 60) BURTON, W.F.P., Luba Religion and Magic in Custom and Belief. Tervuren, Ann. in-8, Musée Roy. Afr. Centr., 1961, X-193 pp;
- 61) BURTON, R.F., Wit and Wisdom from West Africa. A Book of Proverbial Philosophy, Idioms Enigmas and Loconisms, London, Tinslay, 1865, XXXI-455 p.; Reprint in New York, Negro UP, 1969;
- 62) BOUTIN-DOUSSET, Claudine, Contribution à une analyse polylectale du français parlé à Kinshasa, capitale du Zaïre, Mémoire de DEA, Université de Paris III, 1990, 159 pp ;
- 63) CABRITA C. A., Em terra dos Luenas. Breve estudo sobre os usos e costumes da tribo Luena, Agência geral do Ultramar, Lisboa, 1954, 195pp;
- 64) CALAME-GRIAULE, G., Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon. Paris, Gallimard, 1966, 289 p.- Mythes, système cosmologique;
- 65) CARREIRA A & QUINTINHO F., Antroponímia da Guiné portuguesa, Lisboa, 1964, Volume 1, 433pp;
- 66) CADORNEGA A O., História geral das guerras angolanas 1680-1681 (anotado e corrigido por José Matias Delgado e monsenhor Manuel Alves da Cunha), Agência geral das Colónias, Vol I, 1940, Lisboa, 620pp;

- 67) CAREY M., *Myths and Legends of Africa*, Hamlyn and Melbourne, London, 1970, 159 pp;
- 68) CARNEY, David, *Soul of Darkness: Introduction to African Metaphysics, Philosophy and Religion*. Adastral, Limited, 1991, 146 pp;
- 69) CARVALHO H.A D., *A Lunda ou os estados de Muatiãnvã*, Imprensa Nacional, Lisboa, 1890, 354pp;
- 70) CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO J. A, *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Angola e Matamba*, Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa, 1965, 430+493pp;
- 71) CAZENEUVE, J., *Les rites et la condition humaine d'après des documents ethnologiques* (Bibl. de philosophie contemporaine). Paris, PUF, 1958, 500 pp;
- 72) CHERRY C., *On Human Communication*, Science Editions, 1963, New York, 333 pp;
- 73) CHOMSKY N., *Reflexões sobre a linguagem*, Edit.70, Lisboa, 1977, 285pp;
- 74) CHARBONNIER, Dr, *Les Européens au contact des Africains*. Bruxelles, De Ghilage, 1905, 307 pp ;
- 75) CHUKWUDI Eze, Emmanuel (ed.), *African Philosophy. An Anthology*. (Blackwell Philosophy Anthologies, 5). Oxford, Malden (Mass.), Blackwell, 1997, xiii-494 pp;
- 76) CLASTRES P., *A sociedade contra o Estado*. Investigações de Antropologia política, Afrontamento, Porto, 1979, 214pp;
- 77) COELHO V., . Coelho V., «Implicações sócio-economicos e religiosos numa comunidade Kimbündü» in *Dinâmicas multiculturais, novas faces, outros olhares*, 7, Instituto de Ciências Sociais, Lisboa, 1996, 472-476;
- 78) COELHO V., «Agostinho Neto: Kilamba kyaxi da nossa esperança», *Angolê*, Lisboa, 1989, p.171-174;
- 79) COELHO V., in *Fontes e Estudos*, nº4-5, 1998-1999;
- 80) COLLEYN J.-P., *Éléments d'Anthropologie sociale et culturelle*, Ed. de l'Université de Bruxelles, 2^e édit, de 1981, 191pp ;
- 81) COMPTE A., *Leçons sur la Sociologie*, GF-Flammarion, Paris, 1995, 402pp ;
- 82) COPANS J. *Introdução à etnologia e à antropologia*, Publicações Europa-América, Lisboa, 1999, 131pp;
- 83) CORREA Alias Alexandre da Silva (1792), *História de Angola*, Vol1, Ática, Lisboa, 375pp;
- 84) COSERIU E.O *o homem e a sua linguagem*, Presença, Rio de Janeiro, 1987, 190p;
- 85) CRAWFORD, D., alias KONGO VANTU, *Thinking black, 22 yaers without a Break in the long Grass of Central Africa*, Morgan and Scott, London, 1912, 486+18 p;
- 86) CRESSWEL R., *Éléments d'Ethnologie*. 2. Six approches, ARMAND COLIN, Nancy, 1978, 284pp ;
- 87) CROCKER M.W., PICKERING M, & CLIFTON Jr. Eds. *Architectures and mecanisms for language processing*, 2000, 365pp;
- 88) CRYSTAL David, *Linguistics*, a Pelican Original, London, 1972;
- 89) CUVELIER J., *Nkutâm'a mvila za makânda mu nsî'a kôngo*, Tumba, 1972 (4^e Edit.), 96pp;
- 90) CUVELIER J., *L'Ancien royaume de Congo*, Desclée, Bruxelles, 1946, 361pp ;
- 91) CUVELIER J., *Relations sur le Congo de Père Laurent de Lucques (1700-1717)*, Institut Royal du Congo Belge, Bruxelles, 1953, 352pp ;
- 92) CUVELIER J. & JADIN L., *L'ancien Congo d'après les archives romaines. (1518-1540)*, IRCB., Bruxelles, 600pp;
- 93) CUVILLIER A., *Manual de Filosofia*, Editora Edcação Nacional Lisboa, 1948, 864pp;
- 94) DAMMANN, E., *Les religions de l'Afrique*, traduit de m'Allemand par L.Jospin, (Bibl. historique). Paris, Payot, 1964, 270 pp ;
- 95) DAVIDSON, Basil, *Les Africains*, Introduction à l'histoire d'une culture. Traduit de l'anglais par Michel Janin (Esprit «Frontière ouverte»). Seuil, Paris 1971, 346 pp ;
- 96) DECAPMAKER, J., *Sanctions coutumières contre l'adultère chez les Bas-Congo de la région Kasi*, in *Congo* 20 (1939) t.2, 134-147 ;
- 97) DE CASTRO SOFRIMENTO F., *Lendas negras*, Editorial Cosmos, Lisboa, 1930, 45pp;

- 98) DELAFOSSE, Maurice, Les noirs de l'Afrique. Paris, Payot, 1921, 160 pp ;
- 99) DELAFOSSE, Maurice, Les civilisations négro-africaines, Librairie Stock, Paris 1925, 142 pp ;
- 100) DE MUNCK J., Kinkûlu kya nsí'eto'a Kôngo, Tumba, 1953, 79pp ;
- 101) DE PREDALS, D.P., La vie sexuelle en Afrique noire. Paris, Payot, 188 pp ;
- 102) DE VEYRIERES, ; DE MERITENS, G., Le livre de la sagesse malgache, Proverbes, sentences, expressions figurées et curieuses, Ed. Maritimes et d'Outre-Mer, Paris, 1967, 663 pp;
- 103) DEVISCH, R., From Equal to Better: Investing the Chief among the Northern Yaka of Zaïre, in Africa 58 (1988), pp. 261-290;
- 104) D'HERTEFELT, M.; COUPEZ, A., La royauté sacrée de l'ancien Rwanda, texte, traduction et commentaire de son rituel, Tervuren, Musée Roy. de l'Afrique Centrale, 1964, VIII-520 pp ;
- 105) DIANTEILL E., «Kongo à Cuba : Transformations d'une religion africaine», In Archives de Sciences Sociales des Religions, Janvier-Mars, 117, 2002, pp.59-80 ;
- 106) DINIS J. O. F., Etnografia dos povos de Angola, Luanda, 1918, 756pp;
- 107) DE SAUSSURE F., Cours de linguistique générale, Payot, Paris, 1964, 326pp ;
- 108) DE WITTE Ch.M., «les Bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siecle», Revue d'Histoire Ecclésiastique, n^o 48, 1953, n-49, 1953, n-53, 1958 ;
- 109) DIAS G.S., África Portentosa, Tipog. Torres, Largo do Tertorres, Lisboa, 1926, 253pp;
- 110) DIOP Cheikh A., «As origens dos antigos Egípcios» in História Geral da África, Vol.2, Unesco, Paris, 1983;
- 111) EISANSTADT S.N., From generation to generation, New York, 1964, 357 pages;
- 112) ESTERMANN C., Etnografia do Sudoeste de Angola, I, os povos não-banto e o grupo dos Ambos, Junta de Investigação de Ultramar, Lisboa, 1956, 266pp;
- 113) ESTERMANN C., Etnografia de Sudoeste de Angola, II, Grupo étnico Nhaneca-Humbe, Junta de Investigações de Ultramar, 1957, 299pp;
- 114) FELNER A. A., Angola. Apontamentos sobre a ocupação e início do estabelecimento dos Portugueses no Congo, Angola e Benguela extraídos dos documentos históricos, Imprensa da Universidade, Coimbra, 593pp;
- 115) FOULIQUIE P., Traité élémentaire de philosophie II, Ed.Ecole, Paris, 1950, 801pp ;
- 116) FODOR I., The rate of linguistic change, Londres, la Haye, Paris, Mouton & Cie, 1965, 85p;
- 117) FRANQUE J., Nos, os Cabindas. História, leis, usos e costumes dos povos de Ngoio, Argo, Lisboa, 1940, 231pp;
- 118) FREITAS De G., História, Plátano Editora, Lisboa, 1978, 314pp;
- 119) GARCIA P. & MOTES M. De, A humanidade pré-Histórica, Editorial Verbo, Lisboa, 1970, 189pp;
- 120) GAUDIBERT p., Art africain contemporain, Diagonales, Turin, 1991, 175pp ;
- 121) GODELIER M., Horizons, trajets marxistes en Anthropologie, T.I., François Maspero, Paris, 1971, 309pp ;
- 122) GODELIER M., Horizons, trajets marxistes en Anthropologie II., François Maspero, Paris, 1971, 240pp ;
- 123) GOLDMANN L., Marxisme et sciences humaines, Gallimard, Paris, 1970, 365pp ;
- 124) GOUGENHEIN G., Les mots français et dans la vie, Vol.I., Portico, 331pp ;
- 125) GREGORIEFF V., Mythologies du monde entier, Marabout Université, Paris, 1987, 383pp ;
- 126) HAUENSTEIN A., Examen de motifs décoratifs chez les Ovimbundu et Tchokwe d'Angola, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra, 1988,85pp ;

- 127) HAUENSTEIN A, «Noms accompagnés de proverbes chez les Ovimbundu d'Angola», in Bulletin de la Société Suisse d'Anthropologie et d'ethnologie, n°48 Année 1971/1972 ;
- 128) HENDERSON L., A Igreja em Angola Um rio com várias correntes, Editorial Além-Mar1990, 494pp;
- 129) HERSKOVITS M. J., Antropologia cultural (Man and his works) II, Editora Mestre Jou, Sao Paulo, 1964, 546pp;
- 130) HEUSCH De L., Mythes et rites bantous. Le roi ivre ou l'origine de l'Etat, Gallimard, Paris, 1972, 331pp ;
- 131) HEUSCH De L., Le roi de Kongo et les monstres sacrés : mythe et rites bantous, Gallimard, (Coll. Mythes et Rites Bantu),Paris, 2000, 424pp ;
- 132) HEUSCH, Luc, Essais sur le symbolisme de l'inceste royale en Afrique, Ed. Inst. Solvay Bruxelles, , 1958, 274 pp ;
- 133) HEUSCH, L., Le Rwanda et la civilisation interlacustre. Etudes d'anthropologie structurale et historique, Institut de Sociologie, ULB., Bruxelles, 1966, 471 pp ;
- 134) HEUSCH, L., Le cru et le cuit dans le domaine bantou, in Présence Africaine (1968) n.67, 33-48 ;
- 135) HEUSCH, L., Pourquoi l'épouser? et autres essais (Bibl. des sciences humaines), Gallimard, Paris, 1971, 330 pp ;
- 136) HOUIS M., Anthropologie linguistique de l'Afrique noire, P.U.F, Paris, 1971, 232pp ;
- 137) ILIFFE J., Africans: the history of the continent, Cambridge, New York, 1995, 323pp;
- 138) KANDJIMBO L., Apologias de Kalitangi. Ensaio e Crítica, INALD, Luanda, 1998, 245pp;
- 139) KANNEH K., African identities: race, nation and culture in ethnography, panafricanism and black literatures, Routledge, London, 1998, xii-204pp;
- 140) KESTELOOT L., "Problématique de la littérature orale" in Afrique littéraire, 54/55 Colloque afro-comparatiste de Limoges 31/12/1980.pp.38-48 ;
- 141) KI-ZERBO J., Histoire de l'Afrique noire, Hatier, Paris, 1978, 731+XXXIIpp ;
- 142) LAMAL Fr., Basuku et Bayka des Districts Kwango et Kwilu, Musée Royal Congo Belge, Tervuren, 1965, 323pp ;
- 143) LAMAN K.-E., Dictionnaire Kikongo- français, I.R.C.B., Bruxelles, 1936, 1.183 pp ;
- 144) LEBLANC M., «Evolution linguistique et les relations humaines» in Zaire, Octobre, 1955, pp.787-799 ;
- 145) LEFEBVRE Georges, O nascimento da moderna historiografia, Sá da Costa Editora, Lisboa, 1981, 370pp;
- 146) LETHUR R., Etude sur le royaume de Loango et le Peuple Vili Ngônge, Kinshasa, 1960, 62pp ;
- 147) LEVI-STRAUSS C., Anthropologie structurale, Plon, Paris, (2^a édit) 1974, 452pp ;
- 148) LEVI-STRAUSS C., Anthropologie structurale, Deux, Plon, Paris, 1973,450pp ;
- 149) LEVI-STRAUSS C., Les Mythologiques. I.Le cuit et le cru; Plon, Paris, 1964, 402pp ;
- 150) LEVI-STRAUSS C., Structure élémentaire de la parenté, Mouton-la Haye, 1967, 591pp ;
- 151) LEVI-STRAUSS C., Le totémisme Aujourd'hui, Presses Universitaires de France, paris, 1980 (5^a édit), 160pp ;
- 152) LIMA M., Os Kiaka de Angola, Ed. Tavotra redonda, Lisboa, 1989, 255pp;
- 153) LOMBARD J., L'Anthropologie britannique contemporaine, P.U.F., Paris, 1972,260pp ;

- 154) LEVI-BRUHL L., *La mentalité, Primitive*, P.U.F., Paris, 1974, 543pp ;
- 155) LOPEZ D. & PIGAFETTA F., *Relação do Reino do Congo e das terras circunvizinhas*, Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1951, 160pp;
- 156) LOWIE R., *Traité de sociologie primitive*, Payot, Paris, 1935, 460pp ;
- 157) MAES J., *Notes sur les populations des bassins du Kasai, de la Lukenie et du lac Léopold II*, Annales du Musée du Congo belge, Bruxelles, 1927, 212pp ;
- 158) MANNERS R.A. & KAPLAN D. (Edit.by), *Theory in Anthropologie. A Source book*, Aldine Publishing Company, Chicago, 1968, 578pp;
- 159) MacGAFFEY W., «Lineage structure, marriage and the family amongst the Central Bantu» in *The Journal of African History*, Vol. 24, n^o2, *The History of the the Family in Africa*, Cambridge University Press, 1983, pp173-187;
- 160) MARC-LIPIANSKY M., *Le struturalisme de Levi -Strauss*, Payot, Paris, 1973, 347pp ;
- 161) MARTINDALE Dom, *The nature and types of sociological theory*, Houghton Mifflin, Boston, 900pp;
- 162) MARTINS J.-P.O., *Elementos de Antropologia (história natural do homem)*, Parceria António Maria Pereira, Lisboa, 1924, I 293pp;
- 163) MARTINS J.-V., *Elementos de gramática de Utchokwe*, Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa, 1990, 249pp;
- 164) MATTHIEU J. L., *Les grands problèmes de population*, PUF, Paris, 120pp ;
- 165) MAUDIT J.-A., *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris, 1960, 317pp ;
- 166) MAUREL-INDART H., *Du plagiat*, P.U.F., Paris, 1999 (Collection Perspectives et Critiques), 129pp ;
- 167) MAUSS M., *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., Paris, 1966, 483pp ;
- 168) MEAD M., *L'anthropologie comme science humaine*, Payot, Paris, 1971, 271pp ;
- 169) MEAD M.& CALAS N.(édit., avec une introduction, par), *Primitive heritage an Anthropological Anthology*, Victor Gollamez L.T.D., London, 1953, 592pp ;
- 170) MERTENS J., *Les chefs couronnés chez les Bakôngo orientaux*, I.R.C.B., Bruxelles, 1936 ;
- 171) MERTENS J., *Les Ba Dzing de la Kamtha. Iè Partie: Ethnographie*, I.R.C.B., Bruxelles, 1935, 381pp ;
- 172) MUDIMBE V.Y., *The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge*, Edição de Autor, London, 1988, 241pp;
- 173) MUJYNYA E.N., *L'homme dans l'univers des Bantu*, Press de l'Université National du Zaire, Lubumbashi, 1972, 186pp ;
- 174) MYRDAL G., *Objectivity in social research*, Pantheon Books, New York, 1969, 105pp;
- 175) NADEL S.F., *La théorie de la structure sociale*, Editions de Minuit, Paris, 1970, 229pp ;
- 176) NATTIEZ J.J., *Problemas e métodos de semiologia*, Ed.70, Lisboa, 1966, 191pp;
- 177) NDINGA-MBO A.C., «Réflexions sur les migrations Teke au Congo» In *Cahiers congolais d'Anthropologie et d'Histoire*, n^o6, 1981, pp.65-76 ;
- 178) NGALASSO, Mwatha Musanji «Le kikongo, le français et les autres: étude de la dynamique des langues dans la ville de Kikwit (Zaire)», in Gouaini E., Thiam N. (éds), *Des Villes et des langues*, 1990, pp. 445-474 ;
- 179) NGOIE NGALLA D., «Réflexions sur le peuplement de la Vallée du Niari par les Kôngo In *Cahiers congolais d'Anthropologie et d'Histoire*, n^o2, 1978, pp.13-25 ;
- 180) N'SOKO SWA-KABAMBA J., *Le panégyqye Mbiimbi: étude d'un genre poetique oral Yaka (Republique Democratique du Congo)*, CNWS Université de Leyden, Leyden, 1997, ii-336pp ;
- 181) NYEMBWE, Ntita T. (1981): *Le français et les langues nationales au Zaire*;

- problématique d'une approche sociolinguistique, Thèse de doctorat, Université Catholique de Louvain, 556 pp ;
- 182) OBENGA Th., Les Bantu, Présence africaine, Paris, 1985, 376pp ;
- 183) OBENGA Th., La dissertation historique en Afrique. A l'usage des Etudiants de 1ère année d'Université, Les Nouvelles Editions Africaines- Présence africaine, Dakar-Paris, 1980, 111pp ;
- 184) PAULME D., Les sculptures de l'Afrique noire, P.U.F., Paris, 1956, 129pp ;
- 185) PAULME D., Les civilisations africaines, P.U.F., Paris, 1962, 128pp ;
- 186) PARREIRA A., Dicionário glossográfico e toponímico da documentação sobre Angola, séculos XV-XVII, Editorial Estampa, Lisboa, 1990, 248p;
- 187) PLANQUART S., Les Jagas et les Bayaka du Kwângo, I.R.C.B., Bruxelles, 1932, 185pp ;
- 188) REDINHA J., Distribuição étnica de Angola, Fundo de Turismo e Publicidade, Luanda, 1975, 35pp;
- 189) REDINHA J., Etnossociologia do Nordeste de Angola, Agência-geral do Ultramar, Lisboa, 1958, 247pp;
- 190) REDINHA J., Etnias e Culturas de Angola, Instituto de Investigação Científica de Angola, Luanda, 1975, 396pp;
- 191) REGO A., Lições de metodologia e críticas históricas, Junta de Investigação Ultramarina, Lisboa, 1963, 263pp;
- 192) PHILLIPART L., Le Bas-Congo: cet état religieux et social, Biblioth. Alfonsiana, 1947, 246pp;
- 193) SANTOS E., Sobre a religião quiocos, Junta de Investigação do Ultramar, Lisboa, 1962, 160pp;
- 194) SANTOS E., Maza Edição do Autor, Lisboa, 1965, 302pp;
- 195) SANTOS E., Religiões de Angola, Junta da Investigação do Ultramar, Lisboa, 1969, 539pp;
- 196) SAPIR Ed., Anthropologie. I. Personnalité et culture, Minuit, Paris, 1967, 207pp ;
- 197) SAPIR Ed., Anthropologie. II. Culture, Minuit, Paris, 1979, 225pp;
- 198) SECRETARIADO de Pastoral Ngangela. O mundo cultural dos Ganguelas, Doiceuse de Menongue, 1997, 642pp;
- 199) SESEP, N'sial Le métissage français-lingala au Zaire. Essai d'analyse différentielle et sociolinguistique de la communication bilingue, Thèse de 3^o cycle, Université de Nice, 1978, 470 pp ;
- 200) SCHADEN E., A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil – Ensaio etno-sociológico, Ministério da Educação e Cultura, rio de Janeiro, 1959, 185pp;
- 201) SILVA A., Filosofia social, Instituto de Estudos Superiores de Evora, evora, 1966, 348pp;
- 202) SILVA MAIA A., Português-kimbundu-kikôngo (línguas nativas do centro e norte de Angola), Cooperação Portuguesa, 1994, 658pp;
- 203) STRUYF I., Les Bakôngo dans leurs légendes, I.R.C.B., Bruxelles, 1935, 280pp ;
- 204) SORET M., Les Kôngo Nord-Occidentaux, P.U.F., 1959, Paris, 139pp ;
- 205) SORRENTO G.M., Breve e succinta relazione del viaggio nel regno di Congo nell'Africa meridionale, Francisco Mollo, Napoli, 1692, 466+40pp;
- 206) TEMPELS P.«L'étude des langues bantoues à la lumière de la philosophie bantoue», in Présence africaine, Paris, 1948, n.5, pp.755-760 ;
- 207) THINES G. & LEMPEREUR A.(sous direction): Dicionário geral das ciências humanas, Ed.70, Lousã, 1984, 954pp;
- 208) TITIEV M., Introdução a antropologia cultural, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1991, 419pp;
- 209) THINES G. & LEMPEREUR A.(sous direction): Dicionário geral das ciências

- humanas, Ed.70, Lousã, 1984;
- 210) THOMPSON R.F., *Flash of the spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*, Vintage, New York, 1984;
- 211) THORNTON J. K., «The origin and early history of Kongo» In *International Journal of African Historical Studies*, Vol., 34, nº1, 2001, 89 pp;
- 212) VAN ROY., *Les proverbes Kongo*, Musee Royal de l-Afrique Centrale, Tervuren, 1963;
- 213) VANSINA J., *Introduction à l'ethnographie du Congo*, Ed.Universitaires du Congo, Lubumbashi-Kinshasa-Kisangani, 1966, 228pp;
- 214) VAN WING J., *Etudes Bakongo, I, Histoire et Sociologie*, Goemaere, Bruxelles, 1921, 391pp ;
- 215) VAZ J.M., *Filosofia tradicional dos Cabindas através dos seus cestos de panelas. Provérbios, advinhas, fábulas I*, Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 792pp;
- 216) VEREYCKEN, “ La région des cataractes “ in *Congo illustré (revue)*, 1895 ;
- 217) VINTE-E-CINCO G., *Os Kibalas. Sua origem e tradição*, Núcleo-Centro de Publicações Cristãs, Queluz, 1992, 64pp;
- 218) WEBER M., *Essais sur la théorie de la science*, Agora-Plon, Paris, 1992, 478pp ;
- 219) WILKINSON R. H., *Symbol & magic in Egyptian Art*, Thames & Hudson, London, 1999;
- 220) WRIGHT E (ed.), *The critical evaluation of African Literature*, Heinemann, London, 1978.
- Godishope

ANEXOS

SINA YE NSÂS'A LUVILA⁸²²

Ñzînga: Ngûdi ya Bakôngo bawônso
Ke vena lekwa kikôndelo sina ko.

Kuna luyântiku lwa ñkângu'a Kôngo ye Bakôngo ovo besi nsi ya Kôngo, kuna mwân'añkênto mosi. Zina dya yândi mwân'añkênto ndûna i ÑZÎNGA:

"Bu bavovânga vo kânda dyantete i Ñzînga ovo Mazînga. Bakôngo bawônso mu Ñzînga batûka, wazînga mvila zawônso"⁸²³.

Ngwa ÑZÎNGA wakwêlwa lwa Tâta NYIMI ndu babuta yândi bâna batatu: bôle ba babakala, i NSAKU wantete ovo ÑKULUNTU ye MPÂNZU; mosi wa ñkênto, i LUKENI wayikwa dyâka vo NGÔNGO⁸²⁴.

MAKUKWA MATATU MAMLÂMB'E KÔNGO

Bâna bobo ba batatu ba Mâma Ñzînga, i tûku dya Bakôngo bawônso ovo nze (bônso) i bu divovelwânga mu mpovelo za Lusânsu, i "MAKUKWA MATAU MALÂMB'E KÔNGO"⁸²⁵.

⁸²² Extracto do manuscrito de Raphaël Batsikama ba Mampuya ma Ndwâla, intitulado: *Mvil'eto ye lu-KÔNGO-lo lwândi*. Estamos a corrigir e, como não foi concluído, tentamos dinamizar e acrescentar uma vez que conhecemos o projecto (fomos nós que, depois do Rapahâel Batsikama perder a visão, dactilografamos as suas ideias). Isso levou-nos a incorporar as nossas posturas e hipóteses por um lado, e por outro introduzimos métodos feis a história e ciências auxiliares.

⁸²³ J. Cuvelier, *Nkutama mvila za makânda*, Tumba, 1953, lukaya lwa 123.

⁸²⁴ J. Cuvelier, mpila mosi, luk. 18 ye lwa 38.

⁸²⁵ Mpila mosi, yuk. 27, 51 ye 94

Mu tala Ñkangu ovo besi Kongo bawonso, dyambu dya “MAKUKWA MATAU MALÂMB’E KONGO”, nsasa vo bantu batatu batuta Bakongo bawonso, bivumu bitatu, mvila tatu zivânganga kânda dya Bakongo dyawonso, mpila mosi vo NSAKU, MPÂNZU ye LUKENI.

Konso muntu mu bâna bobo ba batatu ba Mâma ÑZÎNGA wuna mpila mosi nsinga wa nda wuwûdi sina kânsi ke nsuka ko. Wowo nsinga, wukânganga bawonso batûka yovo nkutu batûkanga mu yândi va kimosi, bafwa ye bamôya ye bina byawonso bi bavwîdi mpe. I wowo nsinga wavewa nkumbu vo LUVILA⁸²⁶.

LUVILA i kimpangi kya mvu ye ye mvu kya bantu batûkila mu nkaka mosi ya kisina, nkaka yina nze mbângala ovo nti wu bavwa vîndwa (vilaneswa), zîma mpasi, ke i mu lulu luzîngu kaka ko, kânsi mpe, ye muna lûna lwa mu nsi’a Bafwa⁸²⁷.

Luvila ovo lubôngelo mu vata vata, kânsi sungulako mu belo, lubikwanga vo KÂNDA⁸²⁸. KÂNDA mpangu, i bantu ba luvila lumosi bakalanga mu belo kimosi. Kânsi entângwa zañkaka, dyambu dya kânda disadilwanga bônso mfwânani (synonymes) ya dya luvila. Luvila lweto lumosi, i mpila mosi ye kânda dyeto dimosi.

Ovo KÂNDA ditomene wutana, ku nim’a kingândi kya ziñkaka dilêndele mpe, mpangu, i nталu’a mazyâmi mpe. Mu konsó belo ovo mu konsó zyâmi, bantu ovo besi vumu kimosi nzo zawu kani nkutu mpyêma (ñkala, dyambu), bifwanikinu lândana.

Mu kubika ye ta mâmbu ma ngûndi’a wungudi, mu longela balêke

⁸²⁶ Luvila: lu, i vitilu kisônganga fu ovo kadilu, ebôsi mpanga (verbe, verbo) vila: syêta, zînga, yîla. Luvila, i sya vo bantu bena môdya bâwu basyêtwa, bazîngwa mu nti wuna vo, nkumbu’a wâwu, i yoyo mpe yibolelwanga bawonso.

⁸²⁷ Mu ngûndu za Bakulu bêto, ku nsi’a Bafwa, mavata mpe mena kûna bônso kaka mamu lulu luzîngu. I dina, konsó muntu wafwâna zyâmina ku bikînda (zyâmi, ntoni) bya kânda dyândi, bya vumu kyândi. Bambuta bazaya dyâka vo, dede mu lulu luzîngu, ku nsi’a Bafwa mpe kuvwîdi bantu bambote ye bambi. Bambote, i bâwu bababika vo BAKISI (mu mpanga kisika: sinika, sakumuna, sâmbula, velelesa); Bakisi: basakumunwa, bevêlela, basântu. I Bakisi ba konsó kânda basadisânga bampânzi zâwu bakinu kimôya. Bambi i bâwu bababika vo matebo ovo bakuya, bavânganga mbi kwa bantu ntwâdi ye bandoki.

⁸²⁸ Kânda, mu mpanga *kânda*, mpila mosi vo *lâmbula*; ndambudilu, mpâla (mavâla) malâmbulanga luvila, mpâmbu za mvila. Kânda mu kifwalansa i *famille* kânsi ke *clan* ko.

mawônso mafwanikinu zâya kwa mûntu mu toma zînga: bisalu bya mpila mu mpila, luzitu ye fuka, lusânsumlwa kânda ye lwa nsi, kônso luvila mu kônso belo, vwîdi fulu kyândi kya nkutakanena. I va kyokyo fulu vafwete kweleselwa busi ovo nsânga, vafwete fûndisilwa ye zêngelw'emâmbu, vafwete têlw'eñkinzi mya kânda, kîna kyakal'ensi, makala dilwânga. Va kyokyo fulu vatûngwanga kimpangala mu dyâmbu dya kikamena mu ntângw'a mvula, mu tînina mîni yovo mpe mu lûndila byawônso bivuwâng'eñkinzi mu ntângw'a dya kani vo nwa. Kyokyo kimpangala kibikwânga nkûmbu vo mbôngi, kânsi mpe mu tini byañkaka mwânzu, lusânga, boko, yêmba ovo mpe kyôto. Mu ludi, i fulu kaka kyawônso kya nkutakenena kibikilwânga mu momo mazina, kânsi ke kimpangala kaka ko.

Ensâs'a mpînda ya zozo nkûmbu zawônso, i èyi kaka vo, fulu bya mvukanena, bya nkutakanena, mu sa, mu ta ovo mu wa kimosi, mu kuma kya kânga ye lûnda wungudi *Lusânga*: mu mpânga sângana, i sya vo vukana, kutakana, kala va kimosi. *Boko*: bôka (wôka, vôka, hôka): kutakesa, vukasayônzeka. *Kyoto*: yôta: kutakana, vukana, sângana; sa, ta va kimosi (zându). *Yêmba*: Yêmba ovo yêma: kala ndônga, kala bayîngi, bilama. *Mbôngi*: vitilu **m**, ebôsi bôngi tûkiânga mu mpânga vôngesa: 1^o lêmbeke, manisa mpasi, vâna ngêmba, ngwizani; 2^o kitula kya nene, kya ngolo; *mbôngi*: fulu kisîmbânga ngwîzani ye lulêndo (ngolo) lwa kânda, lwa nsi. *Mwânzu*: vitilu *mu* ye vânzu (hânzu) tûkilânga mu mpânga vânza (ghânza), i sya vo sônga ngolo; *mwânzu*: fulu kina vo, i ngolo za kânda, ngolo za nsi.

Kina vo NKAKA ZITATU ZINA ZATUKILA BAKONGO BAWÔNSO, emvila mpe zitatu kaka mpe tu zifwete kala, nze i bu tuvovele kala va zulu. Wâna i mu kizoba kaka kya zola tanginina lusânsu lwangani lwa Bayuda lwa Bîbila, bañkaka vana vena bêto Bakôngo bazola silânga vo mvila kûmi-ye-zole zina.

Ovo tubakidi Ngwa Ñzînga bônso i sînza kyatûka Bakôngo bawônso, beto bawônso wâna mpe tuvûlû mu tûku dya bungudi. Kânsi ovo tuyantikidi omu bâna bândi ba batatu, okingudi ke kilêndi kala dyâka kya kyeleka ko mu kuma kya beto bawônso, ekuma kadi NSAKU ye MPÂNZU, ke bankênto ko.

Mbadi k'ufwîla wo ko vo dyodyo Lusânsu wawilakana dyo. Nkatu

kibêni, ekuma kadi besi zozo mvila zawu zizole wukubabikânga vo ba-Ne “nzo’a ngudi ka tângw’emvila⁸²⁹, mpila mosi vo, tûku dyâwu mu bungudi, ke dya bukôngo ko, ke da kiñzînga ko; nkûmbu za ngudi zâwu za kisina, ke zavewa kwa mvila ko⁸³⁰. Bungudi bwa mvila za NSAKU ye za MPÂNZU, bwayantikila kaka ku nim’a bâna, yovo nkutu, batekolo bânwu ba bakênto.

Mu kwiza tala nsi ovo ñtoto kibêni wa Kôngo mu ñlumbu myândi ovo mu nkayilu’ândi mu bimfumu bya bizûnga, dyâmbu dya “MAKUKWA MATAU MALÂMB’E KONGO”, nze i bu se twasêngelwa dyo koko ñtwâla, dibakidi dyaka mbângula vo bizûnga, bimfumu, ñlambu ñtatu mya nen mivângânga nsi ya Kôngo. Myomyo ñlambu mitewânga vo BINKOSI i sya vo provinces mu kifwalansa.

Bônso kaka mvila za zítatu zavelwa nkûmbu za bakulu batatu, BINKOSI bya bitatu mpe, i mpila mosi mpe. Kya ntete kyavewa zina dya Lukeni, kya zôle dya Nsaku, ebôsi kya tatu ovo kya nsuka, dya Mpânzu.

Kina vo mu bungudi tuna, vana vena bâna bândi ba batatu, mûntu wuna zimi (ndônga) dimosi ye Mâma Ñzînga, i LUKENI. I mu kuma kyokyo mpe luvila lwa Lukeni lufwete mpe kwândi bokelelwa mu zina dya Ñzînga. Dyâka, ovo kinkosi kya ntete kya Kôngo kifwete vewa nkûmbu’a Lukeni, i mu kuma mpe kyokyo kwândi kaka.

“Makukwa matatu mavilânga nzûngu, môle mbôdi’a mâmbu”. Makukwa matatu kaka mafwete kala i bôsi nzûngu yilênda telema va ziku; ovo môle, yitebokele, ovo luta matatu, zitu kya nzûngu mu mawônso ke kilêndi kwênda bêtela ko.

Kadi mu dyâmbu wutu mpe, ñsamu wa makukwa matatu malâmbâng’e Kôngo, ke i mu zâyisânga kaka ko vo besi Kôngo bawônso mu vumu bitatu bavwîlu yovo nsi’âwu mu bimfumu bitatu bya binene yakaywa, kânsi mpe mu longânga vo mu yandi yoyo nsi, dede nzûngu yatênsama va zulu’a kukwa makukwa matatu yinina mu dikididi,

⁸²⁹ J. Cuvelier, *Nkutam’a mvila*, Tumba, 1953, tuk.51, 109 ye 110.

⁸³⁰ Bakulu bêto bakala ye fu vo, bu banwene ye bambêni mu kubazyôt’êntoto, babakala ba zozo mbêni bafwete vwâ kângwa mu kubavônnda ovo mu kubakitula bawâyi. Ovo i bakênto bâwu ye mpângi zâwu za bakênto, bâna bena nkwêlelo, bafwete vwâ kw~ela. Bâna babutukila mu mpi’a yoyo nkwêlelo, bafwete baka mvila za mase mâwu. (J. Vansina, *les anciens royaumes de la savane*, PUZ, Kinshasa, 1976, luk. 167).

mawônso matadidi luzîngu lwa bântu ye yândi nsi, mavwa sikidikiswa; vo Kongo i sikididi, i sikidilu.

Kânsi sikididi ke dilêndi kala ko ovo kukwa dimosi dikôndelo; ntentila (équilibre) ka kilêndi wangakana ko ovo vasidi kaka makukwa môle ovo dimosi ye ndâmbu. Mpângumu wowo ñsamu wa makukwa matatu⁸³¹, Bambuta balonga vo Bakôngo bafwete kalânga ye keto dya lûndila nsi'âwu muna ndungilu'ândi ya mvîmba.

Nzûngu kanêle vo kônso kaka ntângwa katûdilulu va zikwa fwete bulana ye makukwa, kânsi ka tenganesânga mo ko, nkwa kukibwîsa yandi kibêni mu kubu. Ñkôngo mu kônso dyâmbu, va kônso fulu, mu kônso ntânwa fwete kukimwênânga bônso nzûngu yina va ntându'a makukwa: sikididi i yifwete kalânga mbindumunu'ândi yantete-ntete. Sikidii, ke i mu kuma kya yandi kibêni kwândi kaka ko, kânsi mu kuma kya Bakôngo bawônso, mu kuma kya Kongo dyawônso.

I kuma, kafwete tînânga mu tenganesa mukukwa, i sya vo mu sawula ñsiku ye nkînda za nsi, mu vweza fuka ye luzitu lwa nsi. Ntôtela nkutu, wuna kayiza fûndilwa ñkanu wa ngûdi'ândi ye nzênz'ankênto'a ñtantu'a mbuzi, mu nwânina sikididi, ka sa nkutu kani fimanzeki'êfi ko, mpila mosi vo walânda kaka kyeleka kya ñsamu mu lûngisa yândi wakala ku ndûnginu ye belesa yândi wakala ku mbelelo, i sya vo ngudi ya yândi kibêni. Wakota mu nzo, wabônga ñsiku ye wafuta.

Mu kuma kya nzitisilu'a ñsilu myomyo ye nkînda za nsi, kana nkutu wûnu tulênda sa vo "nsi ya nkulu, ntâmbe za mpa", kânsi entâmbe zozo za mpa, e ndyâta yoyo ya mpa, ensadilu zozo za mpa, zifwete kala mu tomesa kânsi ke mu yivisa ko, mu tômboka ku ngudi'a kimûntu kânsi ke mu vutukisa ku kimbizi ko.

I mu kuma kya sungânga sikididi dyodyo, i sya vo, kimâna bawônso babambukilânga dyo môyo ntângwa zawônso, dyakadila vo, ñsamu wa makukwa matatu malâmbâng'e Kongo wufwete tûngunwa va kônso fulku kivângwa mambu ma manene ye ma mfumu, bônso sôla ye tûmba mfumu, kwêla lôngo, zênga mambu mu mbâzi'a ñkânû, sambidila mûntu ovo kânda mu ntângu'a mpasi...

⁸³¹ Ntalu za mu Lusânsu lwêto zisungulânga ndungilu'a mvîmba ya nsi ye ya ñkângu'eto, i êzi: 3,7,9,27 ye 100.

Sikididi ovo ngemb'a nsi, luvuvamu lwa nsi, ke i mu lûnda kaka ñsamu ko, kânsi mpe ye mu tânina yo, mu nwânina yo kônso kaka ntângwa yinwânisu kwa mambêni, i mu bûngula mênga, i mu fwa mpe mu fwa mpe mu kuma kya yâwu: "Itânina ñtinu k'ivakula ñtinu ko"⁸³². Sikididi dya nsi i mu simbinina Kongo muna ndilu zândi ovo mbâmbi, ndilu zina vo, ovo zisîmbilu kwa bambêni, Kongo dyawônso difwete telema mu nwâna: "Mbâmbi yasumikwa, ka yisumunwa. Ovo yisumunwa, ensi ye zulu bifwîdi"⁸³³.

Sikididi dyâka, i mu langidilânga kimâna bântu ovo ñkângu ke wusakanenwa kwa batântu ko. Ndofo yadiwa kwa bakulu vo kônso kaka nsi yibûngula mênga ma besi Kongo, ma besi nsi'ândi mafwete bûnguka kwândi kaka mu kaka mpe: "Mono Kongo i nkûnkuta ka sôngwa ñlêmbu, ovo wunsôngele ñlêmbu, makânda mamwângane".

I dya dilwa mpe ndofi vo, mwisi Kongo ka lêndi zakamena mvita ko kadi wazâya wo vo makesa mândi mayîngi kikilu makala ye ma ngolo ovo kibakasa mpe kya makûmbu: "Tu mfula zatsâmuka (zayituka, zatyâmuka) mpika (kya nsona), zalembakana bayângu (batântu, banzênza) mu tôta"⁸³⁴.

Ensâsa vo, makesa ma Kongo mena bônso madyânga. Mu nsyûka ovo nwêne ye mo, vôndele mo, kânsi va wakwîza lwâka mu ntângw'a mbara ovo nsînza (midi) mabila mene kwândi dyâka; mena dyâka ne mfula za tiya (Ñzôngo), ovo zityamukini, mpasi muna zo lênda totakesa zawônso, i sya vo, makesa ma Kongo ovo mayangumukini mu nwâna mu sukisa mo mawonso mu vônnda m'una mele vwâ swâmini, mpaka ditête.

Mu dyâmbu dya tânina nsi'âwu, binwâni ovo makesa ma Kongo ovo se manwâna, ke mayîndulânga dyâka dya ko: "Mu ntângw'a dya yilêmbelânga, kânsi ke mu ntângw'a tâna ye nwâna ko"⁸³⁵.

Kongo, i "mfiti'a nene wafitakesa makânda mangani, edyândi ke difitakeswa ko, i Mavûngu manikun'enkôsi, manikun'engo, ngo kana lêle,

⁸³² J. Cuvelier, *Nkutam'a mvila mvila za makânda*, luk. 108

⁸³³ Mpila mosi, tuk. 90, 107, 108, 110 ye 129.

⁸³⁴ Mpila mosi, yuk. 78, 94, 96 ye 111.

⁸³⁵ Mpila mosi, luk. 52.

onsânsi'a ñkila ke yilêndi lêka ko, mpîmpa ye mwîni tîtîlânga kwândi kaka, i kimbota-mbota mu ñlâmbu a maza: âna fûmba, âna veteka, efûmbwa kana fûmbilu, evetekwa kwa mpândi ye ñlôngo"⁸³⁶.

Mpila mosi vo Kongo i nsi ya ngolo zazîngi kibêni (mfiti'a nene, Kavûngu, kimbota-mbota) êyi ke yilêndi sundwa kwa mbêni nkutu ko. Yândi kafitakesa kwândi makânda mañkaka, kânsi ka lêndi tadila ko vo bafitakesa dya dyândi.

Mu kuma ka tabila sikididi ovo ngêmb'a nsi, makesa ma Kongo kwawônso ye ntângwa zawônso ye ntângwa zawônso bena ye lwelwe mpîmpa ye mwîni. "Ngo kana lêle": ntôtela ye ñkângu kana nkutu vo balêndele lêka, kânsi "ensânsi'a ñkila", mpila mosi vo makesa, "kya tîtîla fuku ye mwîni", kya langidilÂnga kwândi kaka mpîmpa ye mwîni, kônso ka ntângwa.

Ke makesa kaka ko, kânsi ezula (nation) kyawônso kya Kongo kifwete kala ntângwa zawônso mêso ye lwelwa, makutu ye puku, ke mu dyâmbu dya kaka ko vo bambêni se bafwas'ensi, kânsi mpe mu dyâmbu dya tînisâ mo mavwânga ye mpasi bilênda mo kotesa ntuminu ye ngyântilu by ku nsi'a nkuwu ovo zambi"⁸³⁷.

Kina vo Kongo nkwa ngolo kwândi, ke dya ngituka ko vo kakala mpe nkwa lulêndo. I kuma, mingutukila kaka mifwete mo nwânina mvita mu dyâmbu dya nsi, mifwete mo kadila makesa, kânsi ke banzênga ko, ke bimfutula (mercenaires) ko.

Bakôngo bafwete bûndila vûvu mu ngolo, mu kibakala kya bawu kibêni, kânsi ke mu bimfutula ko. Kilômbo (armée) kya Kongo, i ñkele mosi wa lulêndo, êmu ke mulêndi koteswa mingizila ko, ke wulêndi mpe tumwa kwa mingizila ko: "Lukânda lwakandakazi: ñkele mosi ke wulêkwa kwa ñtânda"⁸³⁸.

⁸³⁶ Mpila mosi, tuk. 22, 24, 28, 29, 31, 103 ye 141

⁸³⁷ Bakôngo bakala ku mayându ma kiki kimpwânza ovo basa zâya vo i wowo dyalongidikilwa, ngâ eñkûnga wa "Mbuta-mûntu zêye kwândi" wu bakala kwenda yimbidingi, ka bameka mu soka wo ko. Si batadi mabwîdi, bu bavalakana zozo ndongidika za bakulu bawu ye zayi.

⁸³⁸ J. Cuvelier, mpila mosi, tuk. 52, 70, 95, 111, 120 ye 129. Ñtânda. **M** (ñ), vitilu kya nkûmbu kisôngânga fulu, ebôsi mpânga *tânda*, i sya vo yala, tadisa, sônga; ñtânda: fulu kyantândwa, kyayalwa bîma mu sônga ovo mu teka byo; makazini ovo lôza; mûntu wutekânga mu makazini, kizadi, ngâmba, mbwadi (mercenaires), mûntu'a nsûmba, nzênga.

NKUMBU ZANKAKA ZA KONSO KUKWA⁸³⁹

Nsuzulwîlu:

Va zulu'a nkumbu zozo zi tuwîdi zi tuwîdi za «MAKUKWA MATATUMALÂMB'EKONGO», venadyakaye zañkaka zi mebokedelwânga, zi mavewa, ntângwa zañkaka mu dyambu dya kadilu kya zûnga bina manena (mwîni, kyôzi, buene bwa ñzânza ye mpe mañkakani), ntângwa zañkaka mu kuma kya kadilu bya yândi wavânwa kyo nkumbu ovo zina ye bisalu ovo biyekwa bina kakala ye byâwu y'ovo byakala ye luvila y'ovo mpe tuvila tutûkânga mu yândi.

Kukwa ovo Kôngo dya ntete

Kôngo dya ntete dyatûngilwa mu nsi y'ovo nkutu mu zûnga kina ye bidi kya mîni.

Emîni myomyo, myavâna ngîndu kwa Bakulu bêto za bikila dyo vo MBÂNGALA, nkutu, KONGO-DYA-MBÂNGALA⁸⁴⁰. I mu kuma kya myomyo mîni mpe kwândi bavânina dyo dyâka ezina dya KIKYÂNGALA ye dya KÔLA: "Kyângala kya Ñzînga: wafinama, kyângala; watatuka: kyôzi⁸⁴¹"; Ensâsa vo, ov'osakisi vwânda muna Kôngo-dya-Mbângala ovo dya ntête, fwete mona mpasi mu dyâbu dya kyângala (mwîni), ov'otatukidi mo, fwîdi mpe mu kyôzi.

Mkenga yikengânga ntângwa ovo mîni mu dyodyo Kôngo dya matûku, i yavayikisa mpe nkumbu ya NKÊNGE, yi divewânga mpe.

⁸³⁹ Este anexo, como o primeiro, é um extrato de um dos manuscritos intitulado *Mvil'eto ye lu-KONGO-lo lwândi* da autoria de Raphaël Batsikama ba Mampuya ma Ndwâla (já falecido). Publicaremos na íntegra nos próximos tempos.

⁸⁴⁰ Kôngo-dya-Mbângala-mpasi dyâka betânga. Mbângala-mpasi, mpila mosi vo mîni mya bidi ye mya ngolo kibêni mikalânga mûna. Nkumbu ya Mbângala, i yoyo Bamputulukêzo bavitula vo Bengwela.

⁸⁴¹ J. Cuvelier, Ñkânda wowo tuvitiidi sungula, lukaya lwa 135.

Mpângu, Kôngo-dya-Mbângala dilênda mpe kwândi bikwa Kôngo-dya-Nkênge: “Ñzînga, ñtinu wa mpasi-za-Nkênge, wawuta mbâmbi ye mboma”⁸⁴², i sya vo, Ñzînga, ngudi ya Bakôngo bawônso, yândi wu kubatumânga ye yâla, wumonânga mpasi kibêni ye kyâdi mu kuma kya kwâma kukwâmânga bana bandi mu dyâmbu dya mîni mya muna Kôngo-dya-Nkênge ovo dya Mbângala.

Nkênge ovo mwîni wa mbâlu (wa nene, wa ngolo) ovo mpe mwâkasa: “mwâkasa ntekênge, i mwîni’ a mbângala”⁸⁴³, wutwâsânga lukala (lukalala, kikala), mpila mosi vo ngyuminu’ a maza, ngyuminu’ a ñtoto ye byawônso bimenânga mo, mu kifwalansa ‘sécheresse’, mu kimputu, ‘seca’.

I mu kuma kya lukala lwolwo, ebântu baluta mwânganana, kanêle vo nsi yafwâna neneveswa, muna Kôngo dya ntete: “mwâkas’ a mbâlu wamwângasa nsi yâkulu”⁸⁴⁴, y’ovo mpe: “Mbûmbulu, watîna mwîni’ a Mbângala”⁸⁴⁵, mwîni’ a Mbângala, mpila moso, was Kôngo-dya-Mbângala, wa Kôngo-dya-Nkênge.

Mbânz’ a Kôngo ya ntete yatungilwa mu ñzânza mosi wa mpwêna-mpwêna watoma yangalakana, wa mu dyodyo Kôngo dya ntete. I yangalakana y’ovo nene kwa wowo ñzânza besungulânga va besânga mu Lusânsu oku vo: “Kwâmbalela o nseke’ a nene, mulungila mêso (kânsi) ke mulungila ntâmbi ko”⁸⁴⁶. Mpila mosi vo, wuna nzânza, mu zyêtela wo mu mêso, i syavo mu tala kwândi kwa mpâmba nânga si walênda wo mu manisa, kânsi mu sa wo ntâmbi wawônso, mu dyâta vo wawônso mu mâli, ka dilêndi lendakana nkutu ko, kadi, enene kwândi kwasaka kikilu.

Mu kumakya *ngyangalakan’ a ñzânza yoyo*, Kôngo dyantete dyayiza bikwa dyâka vo MPÂNGALA ovo nkutu KONGO-DYA-MPÂNGALA.

Kânsi yangalakana ovo kala yovo mpe mwângana mu ndâmbu zawônso ye mu byawônso, kani mpe mu ntângwa zawônso kuviluzukânga

⁸⁴² J. Culevier, mpila mosi, lukaya lwa 11, lwa 54, lwa 96 ye lwa 136.

⁸⁴³ J. Cuvelier, mpila mosi, lukaya lwa 66.

⁸⁴⁴ J. Cuvelier, mpila mosi, lukaya lwa 66.

⁸⁴⁵ J. Cuvelier, mpila mosi, lukaya lwa 80. Mpângu lukala (kikala) lwolwo ovo sécheresse mu kifwalansa ye seca mu kimputu lwasiwulu Angola mu ñlônga wa nsi zifwete sadiswa mu kuma kya mvêngele (lughagha, famine, fome), ke lwa wûnu ko, Bambuta batoma lwo zâya.

⁸⁴⁶ J. Van Wîng, *Etudes Bakôngo: Sociologie, Religion et Magie*, Desclée de Brouwer, Bruxelles, lukaya lwa 57 ye 65, ebosi J. Cuvelier, *Ñkânda wowo wu tuitidi sungula*, lukaya lwa 8

mu zûnga byañkaka vo yanzalakana, yambalakana (bambalakana).

Mu mpânga yambalakana i mwatûkila nkûmbu ya Nzâmbi, ya Mayâmba ye ya Mazâmba. Ne i bu batuzâyisi va zulu nsâs'a mpânga yambalakana, nkûmbu ya Nzâmbi wâna mbangudilu vo yândi wuna kwawônso, mwawônso ye mu ntângwa zawônso.

Kôngo-dya-Mpânga, i kinkônsi kyantete; i luyântiku lwa nsi ye lwa luyâlu lwa Kôngo. Mbâdi Bambuta bazola vo mawônso mana bakala kwenda sadîngi, mawônso mana bakala kwenda monênge mu ntânw'a kubika Kôngo mafwese bambukil'emôyo kwa mbându za tându ka tându, dyodyo dya luyântiku lwa nsi ye lwa luyâlu mpe, bamona vo difwete vayikisa nkûmbu zifwete vânwa kwa Kôngo-dya-Mpângala ovo dyantete.

Mazinga momo, i êma: Kyându (Kiyându), Wându (Wu-wându). Kimbâmba ovo Kabânda ye Mbânda. Kânsi yântika (hântika) mu tini byañkaka bya Kôngo, sungulako yântika mu tûnga vata ovo mu vânga nsi, *bâla* betânga. Zina dya Kôngo dyantete ditûkânga mu yoyo mpânga, i MBÂLA ovo KIMBÂLA.

Kina vo Ngwa Ñzînga i ngudi yabuta Bakôngo bawônso, i tûku, i luyântiku lwa makukwa matatu malâmb'e Kôngo, bûna bitomene twa mpe mu dyambu dya yândi mu nkûmbu zozo zavewa kwa Kôngo dyantete zivayitilânga mu mpânga yântika. Va lwêka, kina vo Mâma Ñzînga i tûku dya makukwa matatu, tulênda kwêto ta mu mpovelo'añkaka vo Yândi i mvwe wa Kôngo dyawônso ye wa Bakôngo bawônso mpe. I nsâs'a mpova vo: "Ñzînga wazînga mvila zawônso" ovo mpe "Ñzînga wazîngila ñtu mya makânda nkama"⁸⁴⁷.

Mfumu'a ñtête, mpila mosi vo yândi vwîdi wo ye wudevesânga wo kwa bañkaka, mu kikôngo kya kuna ngui'a malênde-nkama bakala kumbikilânga vo MUHOYI ovo Mungoyi, Ngoyi y'ovo mpe Ngoyo.

Nkûmbu ya NGOYO (Buwoyo) yavewa mpe kwa Kôngo dyantete.

Yandi nkûmbu mpe ya Mama Ñzînga kibêni, yavayikisa zina dyavewa kwa kukwa dyantete. Kânsi tufwete dyo zâya vo kuna masina

⁸⁴⁷ J. Cuvelier, *Ñkânda nowo wu twitidi sungula*, lukaya lwa 134.

kwatûk'e Kôngo, kina vo ndînga viluzuka ziviluzukânga, edyodyo zina, mu mpila zañkaka dyakadila. Vana vena mpila zawuzîna za kuna matûku, tulênda baka NSINZI ye NGUNDU.

Mazina ma kinkosi kyantete matûka mu nkûmbu'a NZÎNGA, i êma MAZÎNGA, MASÎNZI ye KINGUNDU (Bungundu).

Tûka kuna matûku, vamoneka vo ntînu ovo ntôtela wakala toma zolânga mu kwênda mu wêla (ku mbindu). Wêla ovo veta y'ovo dyâka binga, mu yila ntângwa babikidîngi kwo vo hîna (yînda, bînda).

Mu kuma kya kyokyo fu kya miñtinu mya kôngo myakala toma zolânga hînda (veta), Kôngo-dya-Mpângala dyakomwa nkûmbu vo KABINDA. Ovo i mpânga wêla, yâwu mpe yavayikisa nkûmbu'añkaka, ovo mfwânani'a Kabînda. Toyo nkûmbu, i BWENDE ye mpe MBWELA.

Mbote mu kukibakisila vo, tûka kuna mayându ma nsi ye luyâlu lwa Kôngo, luvila lumosi kaka lwakala kwênda yadîngi'ensi, tûka muna mavata, tê ye kuna Lûmbu lwa Ntôtela. Lwolwo luvila, i Kinzînga ye mpâla zândi zawônso. Momo, si twazâyiswa mo kuna lônde mu tini kya nsingikilu'a ngyâdilu'a nsi. Edi mu sônga ovo zâyisa vo, nkûmbu zawônso zilênda sunga ngyâdilu, zivwîlu mu Kinzînga.

Konso nsi wusôlânga bulu kisôngânga ovo kisungulÂnga lulêndo lwândi. Bêto mu Kôngo, "mu ngo tuyÂdilânga, lulêndo lwêto mu ngo luna"⁸⁴⁸.

Ngo yasôlwa mu kala dîmbu kya luyâlu, kya lulêndo lwa nsi ya Kôngo, ke mu kuna kya ngolo zândi kaka ko, kÂnsi sungula, mu kuma kya matoma-matoma ovo matete-matete ma ñkând'andi, êma mebikwânga dyâka vo mankanga.

I matoma-matoma momo mavayikisa zina dya BUKANGA dyavewa dyÂka kwa Kôngo dyantete. Kânsi mu zûnga byañkaka bya Kôngo, ke basânga ngo ko: nsumi (nsum). Etûku dya zina dya NSUMBA ovo NSUMBI dina dyâka vo i dya Kôngo-dya-Mpângala, i dyodyo.

⁸⁴⁸ J. Cuvelier, *Ñkânda novo nu tuitidi sungula*, lukaya lwa 84.

Kânsi mu kuma kya NKANGA, vena dyâka nsâsa yifwîdi tûku dyañkaka. Dyâmbu dya NKANGA mu dyâmbu, dibambukisânga dyâka salu kya ndwânina nsi, mpângu kya makesa: “Na Nkânga Kâlala-Kâlala, wakala nsângu za dya, ka kala nsângu za tâna ye nwâna ko. I mfula zatyâmuka mpika (kya nsona) zalembakana Bansûndi mu tôta”⁸⁴⁹.

Na Ñkânga Kalala-Kalala, i sya vo co Na Nkânga ka zolânga vûnda ko, ka yôyânga ko. Tâna, mpila mosi yangumi, bwîsa, yântika mvita (attacher) ovo mpe vola (envahir). Nkânga, mu tadila dyo mu mâmbu ma mvita, mpila mosi makesa ma bidi-bidi matoma kângasana bônso kaka bu kanganenânga yândi nuni za nkûmbu’a nkânga ovo zibwîdi mu ñzânza, matoma kângasana bônso mfula zityamukini mu ñzânza wamvîmba wu zizêle, ke mu sîsa nkutu fimpwâsika ko.

Nkânga: ni vitilu kya nkûmbu kisungulânga salu kisadilu, evôsi kânga tukilânga mu mpânga hânga (kuhânga): veta, kwênda mu wêla (ku mbingu), kula; kângalala: syaminina mu ngolo, ke yôya mkutu ko, ebôsi kânga (kuhângidila): bakisa, sadisa, vuluza, yika môko. Nkânga: makesa mafwete yika môko kwa mavitidi ovo ke masîdi dyâka ye ngolo ko, kilômbo kya ntabi ovo mu kifwalansa “l’armée d’intervention”. Makesa makala bikwânga nkânga i makala kwênda kadîngi kaka mu zimbâmba ovo mu zûnga bya nkûmbu za Mbâmba.

Ñtinu ovo luyâlu *wukalânga kwawônso ye mwawônso*, yândi wuna mpângu *wa lungila kwawônso ye mwawônso* kadi kônso kaka fulu ofwete kwênda, ofwete mpe kaka vo wâna (bwâna) mûntu wutumânga, wuyâlâng’ensi ovo zûnga mu nkûmbu’a ntôtela. Kana nkutu vo k’uta mona mûntu ko, kânsi ñsîlu mya nsi mivwidi vwâ kulangidila kônso ka ntangwa, va kônso ka fulu mu kutumânga ovo mu kusimânga vânga.

Okadilu kyokyo kya sa vo ñtinu ovo luyâlu wuna kwawônso ye mwawônso ye mu ntângwa zawônso, wuna walungila mu nsi yawônso ya Kôngo mu ntângwa zawônso, i kyavayikisa nkûmbu’a KALUNGA yavewa dyâka kwa kukwa dyantete ovo Kôngo-dya-Mpângala. “Mbâmba, kalûnga, walungila mavitu ma Wêne wa Kôngo”⁸⁵⁰, mpila mosi vo, luyâlu wuna

⁸⁴⁹ Matona ma ngo ovo nkutu ñkând’a ngo y’ovo dyâka nkuwu ke wusungulânga mpângu ngolo za luyâlu ovo za nsi ko kânsi wêne (majesté, noblesse, honneur), lulêndo (mu kukizitisa) ye vumi. Ngâ ovo i ngolo, zâsungulako za Mpângu bankwa mbebe ya mwanin’ensi.

⁸⁵⁰ J. Couvelier *Ñkânda wovo wu tuitidi sungula*, lukaya lwa 94.

walungila mu nsi yawônso ya Kôngo, mu ntângwa zawônso.

Ezina dya KALUNGA dyavilulwa mpe mu bikila ntôtela⁸⁵¹.

Nzâmbi kwawônso kena ye mwawônso, walunga mu mawônso ye wa ntângwa zawônso. I mu kuma kyoyo mpe, mu ndâmbu zañkaka za Kôngo, va fulu kya sa vo Nzâmbi, besilânga vo KALUNGA. Vana ntându nkutu, eyandi nkumbu ya NZÂMBI, mu mpânga yambakana yatûka. Yambakana, i syavo kala kwawônso, mwawônso ye ntângwa zawônso Mpângu, wasa vo KALUNGA ovo NZÂMBI, i bêtela kaka vo lusala lwa mpese i lwa nzênze.

Nkumbu za ñkaka za kukwa ovo Kôngo dya zôle

Kôngo dya ntete ovo Kôngo-dya-Mpângala bu dyabola ye bôta,

⁸⁵¹ Bakôngo batoma sângwa ovo babôkelo mbila, ke batambudilânga «we» ko, môdya ngulu, kânsi «KALUNGA» ovo mpe «KONGO». Ekuma?... Mu nsikidisilu ya Bakulu bêto, kônso mwisi Kôngo wuna ye luvila ye mu luvila: mfumu, ntôtela. Mpângu Kalunga ovo Ne Kôngo. I kuma, ovo mpângi'aku wukubokele, yândi bu kena vo ñtinu, Kalunga ovo Ne Kôngo, ngeye mu tunatina mu tambudila, ofwete vutula vo «KALUNGA!» ovo mpe «KONGO!» Mu fu kya tunatina bamindele, ovo ngudi'aku wutwakubôkela, ofwete tambudila vo «MAMA!». Kânsi ovo Ñtôtela (mpângi'aku) ovo kalunga wutwakubokela, awêy'ofwete tambudila, keti ke Kalunga ko'e?...

I éva mpe nânga tufwete vovela ovo nkutu vânina nsâs'a dyâmbu dya «INGETA» Muntu ov'oyuvwîlu dyâmbu di kavênge ovo mpe di kazeye, otambudilânga vo «inga» (ninga). Kânsi mpe wâna mpâsi'a muntu kwândi. Bakôngo batoma sânswa muna bukôngo bwa lunga, «INGETA» besânga. Ingêta nsâsa vo nki?... Mu nsingikilu'a fuka yakubika Bakulu bêto, muntu ovo se kayântika ta dyâmbu kwa êndu ketwavovana yândi va mbazi'a mambu, fwete sunzudila êwu: "Oku kwalêkel'eta wa... (nkumbu'a muntu). Eta (ta, buta), i sya vo ñlêke. Eva ta, ñkele, mpila mosi kimbuta, kimfumu, wisa, lêndo, lulêndo, wunene, wêne. Oku kwalêkel'eta wa..., mpila mosi, ndômbel'eñswa mu vova mu vumi wawônso ye luzitu kwa ngeye Ne Ngândi.

Mu dyambu dya «INGETA» mwavukwa inga (ninga), i sya vo, i wowo, i wûna ye «eta». Ingêta (inga eta: ing'êta), nsâsa vo i wowo Mbuta, i wowo Mfumu, bonso kaka buzolele mfumu.

Kalunga ye ingêta bena kwâwu balunga mu ma luzitu mu bâwu kibêni, mpila mosi ku momo mambu ke kulêndi kudikwa dyâmbu dya Tâta, dya mâma, dya mbuta ovo dya mfumu ko. Ingêta kaka yifwete siwa ya mpâmba ovo kalûnga, kânsi ke ingêta Mfumu ko ovo kalûnga Mfumu kadî mu igêta ye mu kalûnga, dyâmbu dya mfumu dyakikoteselwa.

Zozo i ntambudilu za fuka zifwete longwa mu nzo zawônso za Bakôngo, sungula ko mu bikalasi byawônso bya Bakôngo. Bañkaka nena ye fu kya tambudilânga vo «Eyu». Nânga mvutu yoyo ya luzitu kwândi, kânsi lulêndo lwa nsi mwa nkatu kina vo yasokwa kwa bamindele babalula «présent» mu kikôngo; yetwasônga dyâka vo, mawônso ma mbote ma tulenda vwa, bamindele kaka bafwete mo kutukubikila. Kalûnga ye ingêta betwasônga lulêndo lwa nsi bu betwazâyisa keto ye ngângu za Bakulu bêto mu vwa ñkângu watoma sângwa. Vana ntându, ensâs'a momo mambu mu nene, mu vumi ye mu mpînda, ke yilêndi têza mekana ko ye êyi ya «êyu» ovo «présent» mu kifwalansa.

bântu mpe bu bayântika mu toma bilama, dyamoneka vo i ntângwa yakala yafwâna mu kwenda buba lufulu lwa nkunina kukwa dya zôle.

Tumwêne vo Kukwa dya ntete dyavewa nkûmbu'a ngudi'a Bakôngo bawônso ovo ÑZÎNGA ye ya mawônso mafwete bâmbulânga ovo mafwete bambukilwânga ñtima mamoneka mu kîna zûnga.

Kukwa dya zôle, dyavewa nkûmbu'a mwâna wa ntete wa Ngwa Ñzînga ye zañkaka zatûka mu salu byawônso bi kakala salânga ye byakala salânga ñkuna wawônso watûka mu yândi.

Lukanu lwa ngudi lwa baka Nsaku, i *Kingânga kya Nzâmbi*. I kabikwa vo yândi i "Ñsîng'a wôlo wukulukumukinânga Nzâmbi'a Mpûngu va ñtoto"⁸⁵².

Tulênda ta vo mâmbu môle ma ngudi mavâna ngîndu kwa Bakulu bêto za mpânina nkûmbu kwa kukwa dyazôle: 1^o) Kimbuta ovo Kiñkuluntu kya Nsaku; 2^o) Kingânga kyândi kya Nzâmbi ye mawônso matadidi kyokyo salu.

1^o) Nkûmbu zitûnga mu kimbuta kya Nsaku

KIMBATA, KINSUVI ovo mpe KIMBUTA. Kânsi mu bizûnga byankaka bya Kôngo, ke mbuta ko besânga: KOTA ovo mpe HUNDA. Kota ye Hûnda bavayikisa nkûmbu ezi zavewa kwa Kôngo dya zôle: Bukota, Lûnda (lu-hûnda; Mbûnda, bu-hûnda), Kabûnda ovo Vûnda (vu-hûnda, wu-hûnda)⁸⁵³.

Nsaku, ke mbuta kaka ko ya Lukeni ye Mpânzu, kânsi wuna dyâka ngudi'a nkazi ya bâna ba yandi Lukeni, ovo nkutu ngw'añkazi ya bâwu bafwâna sôlwânga ye tûmbwa kitinu, kadi bônso i bu tumwênene dyo va zulu, i ntekozola za Lukeni kaka kyavayikisa nkûmbu ya ZOMBO ovo mpe ya KAZOMBO, yina vo ya kukwa dya zôle mpe.

2^o) Nkûmbu zitûkânga mu bungânga bwa Nzâmbi.

⁸⁵² J. Cuvelier, *Ñkânda wowo wu tavitidi sungula*, lukaya lwa 67.

⁸⁵³ Etûku dya nkûmbu ya Mbata dil~endele kadila um mpânga vatalala (vandalala); vatalala ovo vândala, mpila mosi vyokelela, lutidila um ñt~ela, mu kimfumu. Tala salu kya Mani Mbata ku Lûmbu lwa Kôngo kuna lônde mu lukaya lwa twâla.

Kingânga kya Nzâmbi kya Nsaku, i kingânga kya Nzâmbi kibêni kânsi ke kya nkadyampêmba ko. Se tadi bu ketwabikwa vo yândi i “ñsing’a wôlo wukulukumukinânga Nzâmbi’a Mpûngu wa ñtôto”.

Mu nkûmbu’eyi ya Nzâmbi, mwetwavayikila zin’edi dya KINZÂMBI ovo MANZÂMBI dina vo i dya kukwa dya zôle. Kânsi kuna matûku, ke Nzâmbi ko batêlênge Bakulu bêto: SUKU⁸⁵⁴. Nkûmbu’a Kukwa ovo Kôngo dya zôle yitâkânga mu’eyi ya SUKU, i BAsUKU ovo nkutu MUSUKU.

Nsaku kina vo Ngâng’a Nzâmbi wâna mpêve mpe ya kinzâmbi kakala bakamânga, kingûnza kakala bakamânga. Tûntuka ye vova ku nsi’a mpêve, i kwîmba (kwîma), yila (bila), kwîta (kuta) ye sângila.

Ke mpasi ko, mbênzi, mu tezakesa nkûmbu zatûka mu zozo mpânga: KWIMBA ovo LWIMBA, BUVIDI (Mubidi), LWILA, MBWILA; KIKWITI ye NSANGA ovo KASNAGA yovo mpe dyâka KASANZI. Tufwete koma dyâka KINSAKU, kadi, enkûmbu’a Nsaku yibutwânga kwa mpânga sakula. Sakula, i sya vo bikula, zayisa mesinga kwîza ku ñtwâla.

Ntângwa, zañkaka, ongûnga ovo’obakemene mpêve, ndinga vila yi kumvilânga, i sya vo, ka lêndi vova ko; kitukidi ye dingi-dingi ovo nkutu fwidi ndingi. Itûku dyôdyo dya zina dya NDINGI se dikwizi vewânga mpe kwa Kukwa dya zole.

Ngâng’a Nzâmbi wusâmbilânga mu kuma kya vwîsa bântu nsâmbu ovo malawu. NsÂmbu mu kikôngo kya kuna malênde nkama, i NSONGO ovo NSONGO ye NSOYO kwa Kukwa dya zôle, nani ke zâya yo dyâka ko?

Ngâng’a Nzâmbi wusâmbilânga dyâka mu kula myânda mya mbi, mu twâsa ngêmba mu nsi, mu lêmba yo. Ngêmba wetwaketuvâna nkûmbu za KINGEMBA ye BUKAMBA (ñkÂmba mu kikôngo kya nkulu, i mpila mosi ye ngêmba). Lêmba wuvayikisânga MALEMBA ye NDEMBO.

Wâwu kadi, o Ngâng’a Nzâmbi fwete kala wavêlela bônso i yândi Nzâmbi. Dyodyo mpe, Bakulu bêto ke babilakana dyo nkutu ko. Wuvêledi wowo wa Ngâng’a Nzâmbi, i wowo wavayikisa nkûmbu ya KIMPEMBA ovo mpe MPEMBA kwandi nkutu ovo mpe KAHEMBA.

⁸⁵⁴ Mu byâka bitini um Kôngo-dya-Mpângala bakinu sadila dyâmbu dya Suku...

Eva tul̃ enda sa fyôti vo i difwîdi'enkôkela dyele kibeni bêtela ye tulu mu tungidila nkômbo yavânga bamisyôni mu kuma kya nsekola yi basekola dyâmbu dya «saint» mu kikôngo.

Ovo Bampêlo babaka dyâmbu dya kilatinu, i sya vo «sanctus» ye babalula dyo mu kikôngo vo sântu, Bapolotesitânti babânzila vo dyâmbu dyakala dyafwânana kibêni mu sadila, i NLONGO. Mu bâwu mpângu, wasa vo nzâmbi wavêlela kena, ovo wa ñlôngo kena, i mpila mosi kaka.

Kânsi ovo tutomene tala kibêni ye sungamena, eñlôngo ke i wuvêledi ko ovo kimvêmbe (wumvêmbe). Mu dyâmbu dya ñlôngo, ke muna nkutu kani fing̃̃ indu fyôti ko fisôngânga vo kyokyo kîma kibikilu vo kya ñlôngo kina, i kya mbote, i kya vêlela.

Ma kya ñlôngo, ñsiku kina mu tala, mu sîmba, mu dya ovo mu nwa. Ov'otadidi kyo, ov'osîmbidi kyo, ov'odîdi kyo kani vo nwa, fwete bakama kimbêvo. Ozevo kyokyo kima kivânânga kimbêvo ovo kidîlu, ovo kisîmbilu, ovo kitadilu kwândi kaka talwa kwa mpâmba, ke kya vêlela ko: kya mbi, kya mvîndu.

Mu kizumunu, mu mona dya tuna vo êwu ñlôngo⁸⁵⁵ wakubamena mu mâmbu môle: 1^o. Vitilu ñ ovo mu, kisôngangânga êva kima ovo lekwa kyazadiswa (kyafuluswa) ye ; 2^o. Ebôsi, mpânga wôngesa, mpila mosi vo vâna wônga, sa bunkuta ovo lwâka, vumisa, bângisa, tîtisa, pamisa, sisikila, ... Ñlôngo: lekwa kyasiwa ma bivânânga wônga, bisânga bunkuta, bipamisânga, bilênda vânga mpasi.

I kuma bânza dya ntete-ntete difwete kala mu dyâmbu dya ñlôngo'̃ ewu, i dya sima kaka ovo kakidila mu tala, mu sîmba, mu dya, mu sala, ... Mpângu'êwu ñlôngo, i dedede kaka ye ñsiku kani vo ñkôndo ovo kônko mpe⁸⁵⁶.

Bazwîfi ovo nkutu Bîbila, va fulu kya sadila dyâmbu dya «saint»

⁸⁵⁵ Vena dyâka ye ñlông'añkaka wuvwîdi mbangudilu vo lekwa katûlwa ma bivôngesânga, bivânânga mpôngoso, i sya vo bilêmbekânga ovo sukisa mpasi, biyêlosânga, bikisikânga. Ewu ñlôngo tûku i vitilu n (mu), ebôsi mpânga vôngesa, mpila mosi vo lêmbeke, kulula, yêlola mpasi; ñlôngo ovo lôngo (bilôngo): ma kilêmbekânga ovo manisa mpasi za kimbêvo.

⁸⁵⁶ Bu duyimbilwânga vo “ba-nsîmba ye Nzuzi, bâna ba ñlôngo”, ke i mu sônga ko vo bâwu bavêlela ovo bamvêmbe bena, nkutu; mu zâyisa kaka vo bobo bâna mpasi kikilu bena mu sânsa ekuma kadi bavwîdi bidi kya ñsiku ovo ñlôngo mifwete lûnda bibuti byâwu.

mu bikila ma kya vèlela, kya mvêmba mu kikôngo kya vinu bônso besi Fwalansa, basadilânga dya “kados”. “kados” i sya vo wavâmbuka, kyavâmbuka, ke kifwânane ye byańkaka ko. Nzâmbi wa “kados” kena, mpila mosi vo fwânane ye mûntu nkutu ko, yândi wampila ñkaka kena.

Ne Nzâmbi kaka ko fwete siwa vo wa “kados” kânsi ye byawônso kaka byavâmbulwa ovo bivâmbulwânga bina mu salu kyândi: bântu, salanganu ye yandi salu kyândi mpe kadi byasiwa maveko ovo byavâmbulwa kwa yandi kibêni ye sinikwa.

Keti i kadilu kyokyo kaka kya Nzâmbi wuna vo ka fwânane ye mûntu ko (wavâmbuka, wa mpil’añkaka) bazola sunga Bamisyôni mu sekola »saint» mu kikôngo vo wa ñlôngo’e?...

Wutu tulênda sa vo i wowo nânga dilêndele kadila, kadi ma kya ñlôngo, kina nze kyavâmbulwa (kadosh) mpe. Byawônso bilênde kwândi diwa, bilênda talwa ovo s`imbwa, kânsi ke kya wumvêmba ovo wuvêledi wândi ko. «Saint», i sya vo wuna ye tuyatuya ovo wuna ye vê, mu kikôngo kya vinu i MVÊMBA.

3) Nkûmbu zitukânga mu bikuma byańkaka

Lusânsu yândi vo: Lumbu kîna kyasólwa ñtînu wa ntete muna Mbânz’a Kôngo mpe yantete, i sya vo ya mu Kôngo-dya-Mpângala, besi luvila lwa Kinsaku batoma bânza vo i mwisi kânda dyâwu kaka fwete sôlwa, bu dina vo bâuwa bena mu vumu kya ñkuluntu.

Mpaka za ñgôlo kib`eni zayisa bwa, kânsi bayiza zênga vo, kina vo Bakôngo mu ñsing’a bungudi bavwîlu, bântu bafwete yâlanga, bafwete kalânga kak batekolo ovo ntekozola za Lukeni zibutwânga kwa ntekozola zândi za zikênto.

Tul`enda banzikisa vo ñtinu wa ntete wa Kôngo muna Kôngo-dya-Mpângala nzûndu Tadi, ñtekolo’a Lukeni kakala, kadi wakala bikânga nsaku vo Nkâka. Ye tûka kina lumbu tê ye mu wûnu, besi Kinsaku bebikwânga nsaku nkâka za ñtinu myawônso mya Kôngo, kônso kaka ñtînu, ba NKAK?ANDI NE KONGO.

Elo, Nsaku ka baka kitinu ko, kânsibu dina vo yândi i Mbuta bûna wasiwa se ÑLUNDI’a nsi ye wa ñsiku myawônso myafwâna lûndilwa ye

yâdilw'ensi. Nlûndi mu kina tându, mpila mosi MULAZA. I ngikwa yoyo kukwa dya zôle dyayikwa mpe vo KONGO-DYA-MULAZA (Kongo-dya-Nlûndi).

Mu mbaka bakala kwenda bakîngi'ensi ye mu nkubika bakala yo kwenda kubikîngi, vakala lumbu Bakulu bêto banwân'evita yo banzêza. Nânga dîna vita mu mpêmba ya mu Kongo-dya-Mpângala dyakadila. Esivi dyamoneka mu ntângw'a dîna vita, i êdi vo makesa ma Bakôngo makala *yakânga* madyônga, mpûnza y'ovo mpe kyônso kyônso kaka kîma kya ndwâzi ki bakala tubwânga kwa mambêni: "Mayaka Kongo: mayaka mbêle, mayaka mpûnza"⁸⁵⁷.

KIYAKA ovo BUYAKA, i nkûmbu mpe kukwa dyazôle. Tûka mu yîna kaka ntângwa mpe, makesa ma Kongo i mavewa nkûmbu vo MAYAKA MA KONGO y'ovo mpe dyâka BAYAKALA (BAYAKA).

Widi vo kuna ngudi'a kintete kya Kongo, i besi "Nsaku'elawu kaka bakala kwenda nwânîngi'evita"⁸⁵⁸. Keti i mu dyâmbu dya kyokyo kuma sungula (kadi bâwu i makaya ovo makesa ma Kongo), nkûmbu ya MIYAKA, muna êwu wutadidi mazina ma mpâla za mvila, yifwete kadila ya besi Kinsaku?...

Wutu mu dyâmbu dya vita dyodyo tusungidi va nima, tulênda badika kwândi mpe dyâka vo nânga mu Kongo-dya-Mulaza ovo kinkosi kyazôle dyakadila. Nânga i wowo nsâmu bazôle tânga wu basânga mu Lusânsu vo "Kwîmba: fûmfu kya Miyaka"⁸⁵⁹. Kwîmba, ne i wu se twawîla dyo koko zulu, i zina dyañkaka dya kinkosi kyazôle kya Kongo. Fûmfu ovo Fûmfu, i sya vo kilômbo (armée), eki kilêndeke bikwa dyâka vo kinkûmba y'ovo mpe Kinkânga. Kwîmba i Fûmfu kya Miyaka, mpila mosi vo, kinkosi kyazôle kya Kongo i kibâmbulânga mawônso matadidi besi mvila za Nsaku.

Wâwu kadi, mu ntângwa bamindele bakala kwenda

⁸⁵⁷ J. Culevier, *Nkânda wovo wu tuitidi sungula*, lukaya lwa 3. Mayaka: ma, vitilu kya nsâdi, isya vo êki kina vo, ovo kikomamene kwa mpânga, kizâyisânga yândi salânga salu kisôngwânga kwa yoyo mpânga, êbosi dyâka yaka, mpila mosi, bakila mu zulu kîma ki baktubidi. Mayaka: yândi wuyakânga, yândi wulêmbânga: malôka: yândi wulôkânga. Kânsi ntângwa zañkaka, dyâmbu dya Mayaka disadilwânga va fulu kya dya Mayakala Bayakala, Mbakala, Vakala, Mavakala), i sya vo bântu ba ngolo, makesa.

⁸⁵⁸ J. Cvuelier, mpila mosi, lukaya 121.

⁸⁵⁹ J. Cvuelier, mpila mosi, lukaya 13

kângingi'ebântu mu nsi'eto mu kwenda kubatekânga kuna Amedika, dyâmbu dya MAYAKA ovo BAYAKA dyabak'ensâsa ya mbi, ya luvwezo. Ekuma?...

Mu dyâmbu, yaka, ke i bakila kaka mu zulu kîna ki bakutubidi ko, kânsi mpe, mu ndînga ovo mpovelo ya kinkita y'ovo nkutu mpe, ya nt'elo'a mazându, yaka i bônga kîma kya mûntu ki ketwateka y'ovo ki kazolele kwenda teka, ye kani dya sa vo, se wamfuta kuna ñtwâla; ovo mpe bôngela mûntu kîma, ebôsi kafuta ku nima ovo va kesînga kwîza.

Yaka malavu, yaka mbizi, yaka ñlele, fyôti ngâ i dedede ye deva malavu, deva mbizi, deva ñlele bôsi wafuta ku nima. Yaka dyâka, i sûmba bîma mu lumbu kya zându, sungulako ovo byobyô bîma ke bitwamoneka bêni dyâka ko, mwânina bîma ku fula dya zându. Yakisa nkâdi ovo munkita, i bôka vana zându, mu nzila, mu balabala, ovo va makazini mu zâyisa kwa bântu kyokyo kyetwatekwa.

Bûna mpe, entângwa kîna kyakala kwenda bûmbîngi'emindele bântu mu Kôngo mu kwenda kubateka ku Amedika, ne i wu tuviti di dyo sonekena, vakelênge Bakôngo bakala kwenda sadîngi kwa yandi bâwu bamindele.

Bobo Bakôngo, bakala bikwânga vo BIYAKI ovo mpe BISANZI⁸⁶⁰. Esalu kyâwu kyâwu i kwenda *yaki* mu mavata ovo mu zimpâmbu za nzila bîna byakala kwenda bûmbi, kwenda bwîdi, kwenda *baki* bântu mu kingolo mu kwenda kubatwâdi kwa mindele.

Ku se ñtu, yoyo nkûmbu ya BIYAKI yakotesa mvwalangani va kati kwa yâwu ye ya MAYAKA MA KÓNGO yakala bokelelwânga makesa mawônso mu Kôngo, i sya vo, bântu bayântika sadila dyâmbu dya BIYAKI va fuklu kya dya BAYAKALA evo BAYAKA ye dya BAYAKA, va êki kya BIYAKI.

Kina vo salu kyokyo kya tekânga Bakôngo kwa mindele, kya

⁸⁶⁰ BISANZI : mu womsi (singulier) kisânzi ; sânzi, mu mpânga sâza, i sya vo bula nzo, vata, ovo mpe nsi mu bônga mu kingolo byawônso bikalânga mo, mu kifwalansa, i «piller» ovo mpe «mettre à sac». Bisânzi: bâwu basânzânga (pillards). Bisânzi ovo Biyaki, bayaka kwenda bikwânga dyâka vo “Abaki'a mbaki” (*Nkutam'a mvila za makanda*, lukaya lwa 86). Mbaki, mpila mosi mûntu bakamene, nkole (prisonnier).

kwenda bûmbi, kya kwenda baki bântu, ke kyakala zolwângako, ngutuko kyakala monekenânga vo salu kya bibulu, kya bakôndelo ye n̄tima, kya mazowa, i dyamonekena mpe vo, bobo bawônso bakala kwenda bakisîngi Bamputulukêzo mu kyokyo salu kya bumbizi, i mbizi mpe kaka bafwete bikwa kânsi ke bântu ko. I mu kuma kyokyo mpe nânga dyâmbu dya MAYAKA, kânsi mpe wâna BIYAKI ovo ABAKI dyakitukila dya luvwezo. Bântu. I mu kuma kyokyo dyâmbu dya Mayaka, kansi wutu biyaki dyakitukilo bônso dya luvwezo.

Bayaka bena ku Kwângu, nkûmbu yoyo bavena yo ekuma kadi mbokelelo'a zûnga kyâku kina kyakala luyâlu Iwa Kongo dya Bakulu bêto, mbokelelo'a Mumvuk'âwu (Commune) i Buyaka, kadi nze i bu se twamwêna dyo kuna n̄twâla Mambala, i sya vo besi Mumvuka (Commune) wa Mbâmba, Basuku wa Musuku; Babinda, wa Kabinda; Babwênde, wa Bwênde; Bayânzi wa Buyânzi, ye bônso bobo.

Mu nsî'ankulu, dyâmbu dya Bayaka ovo Bayakala dyakala toma sadilwânga mu bokelela makesa (masoda). Vo mindele myakala kwenda zyetênge mu Kongo mu kina tându bakala kwenda bwâbwanênge ye Bayaka fisidiko ngâ ndâmbu zawônso⁸⁶¹, ke dya ngituka ko, nze wu babânzila dyo bâwu.

Nga ovo i Bayaka mu Congo populaire, bâwu mpe, bônso kaka ba ku Kwângu, nkûmbu yoyo yitûkanga mu'eyi ya zûnga kyâwu ovo Mumvuka (commune), i sya vo Buyaka.

Mbânza zawônso ovo Ngânda yovo mpe Kimbânda (capitales, chef-lieux) tûka ya Kongo dyawônso, tê ye kuna zina za bizûnga, i mu ntoto wa nkûmbu za besi Kinsaku kaka zakala kwenda kadidîngi, mu Mpêmba⁸⁶².

⁸⁶¹ Fr. Bontinck, *Diare Congolais*, Nauwelaerts, Louvain, lukaya 51. O. de Bouveignes ye J. Cuvelier, *Jérôme de Montesarchio, Apôtre du vieux Congo*, Grand Lacs, Namur, tuk. 71, 85 ye 103.

⁸⁶² Nkûmbu zitatu tuvwidî zitomene zayakana zibokele lwânga fulu ovo vata dikalânga mfumu (capital, chef-lieu): Mbânza, Ngânda ye Kimbânda (Mbânda). Nsâsa za êzi nkûmbu, zisôngânga bunene, wêne, lulêndo ye luyântiku. Tulênda sa vo zâwu zitatu i mfwani (synonymes) kaka. *Mbânza*: m, vitulu kisôngânga salu kisadilu, ebôsi bânza tukilânga mu mpânga yanzalakana, mpia mosi vo kala kwawônso; mbânza: fulu kya yândi wuna kwawônso (luyâlu, mfumu): fulu kya kinene; kya bunene, kya kimfumu, kya ntete. Lûmbu. Mu kikôngo kya wûnu, nkûmbu'a Mbânza yivânwânga dyâka kwa kônso kaka vata dya nene kani nkutu vo ke mukalânga kwandi mfumu'a zûnga ko; yivewânga mpe kwa fulu kya nzyâmina ovo bizyâmina ovo bizyâmi mu

Etini ovo zûnga kya yandi Mpêmba mwakadidingi Mbânza, kyakala bokelelwânga vo KAKONGO. Ekuma?... Kai i zûnga, i ñtoto wakala vwândanga yândi wakala tumÂnga Kôngo, Ne Kôngo ovo mvîngi myândi mu bimfumu byafyoti.

Mu mazina mawônso ma kukwa ovo Kôngo dyazôle, êdi dyatoma zayakana, i dya KÔNGO-DYA-MULAZA, ntângwa zañkaka dya KWÎMBA ovo mpe dya MPÊMBA'A KAZI⁸⁶³.

Nkûmbu zañkaka za Kukwa ovo Kôngo dyatatu

Tuwîdingi vo i nkûmb'a Mpânzu yavewa kwa kukwa ovo Kôngo dyatatu. Kânsi tuzâyisûngu mpe vo ke i zima kaka dya nkatu dya Ñkulu dya difwete vena kwa Kimosi ko, ye salu byawônso bina bi kasadidîngi kani nkutu byakala salânga ñkuna wutûkânga mu yândi, bifwete bambukilwânga mu kukwa dyodyo diveno nkûmbu'ândi.

Ekadilu kyantete kya MPÂNZU, bônso kaka bwetwa dyo kutuzayisila nsâs'a nkûmbu'ândi, i ngolo za nitu.

Ovo tusansumwini enkûmbu yoyo, isyavo twakala yomu ndâmbu ndâmbu zifwete sâdilwa ovo bângulwa, wâna se:

M: i vitilu kisôngânga kikadilu, ye pânzu wetwavayikila mu mpânga vânda (ghânza), mpila mosi bwîla, zuba; ebôsi vânzula (ghânzula): mwângasa pasula, tênda mu ngolo ye vayika mpe mu bônso bu mwanganenÂnga mbutu za mvânzi va zikelokânga.

sônga vo kifwêne luzitu nze i luvewânga kwa Lûmbu lwa Mfumu, kadi mpe wutu, Bamfumu bevûndilânga kyo. *Mbânda* (Kimbânda): **m**, vitilu bônso kaka va zulu, ebôsi bânda mu mpânga bântika (yântika): vuma vena nyantikilu'a kimfumu, vena ñtu'a nsi ovo wa zûnga, Lûmbu. *Ngânda*: **n**, vitlu bônso kaka va zulu, ebôsi vânda, 1° mu bântika, 2° mu vandalala, i sya vo lutidila, vyokelela mu nene, mu wisa, mu ngolo, mu kimfumu, Lûmbu. Nzo ya mûntu wuna ye bakênto bayîngi, mu mfwananesa bafwananesânga yo ye nsi ovo lûmbu lwa mfumu, yibi-kwânga vo ngânda mu zûnga byañkaka. I mu kuma kya mfwananesa mpe yoyo kaka, eyoyo nzo yinina dyâka zina vo ñkôngo mu ndâmbu zañkaka; ñkôngo mpila mosi mosi Kôngo (nsi) dyafyôti, Lûmbu lwandêlo.

⁸⁶³ Kânsi vele nânga mpe Lûnda. Ke mu dyâmbu dya sa kaka ko vo Lûnda i yimosi mu nkûmbu za zûnga bya Mpêmba ovo bya Nsaku, kânsi i momo mufwete tûkila nsâsa yi twabikila Pigafetta bawu ye Lopez Zânga dina mu kyokyo Kinkosi vo dya Akilûnda, Zânga dyodyo tubikânga wûnu vo dya Mâyindômbe. (Pigafetta-Lopez, *Description du royaume de Congo et ses contrées environnantes*, Mbaludilu ya W. Bal, tukaya 36, 48 ye 68). Zânga dya Akilûnda, i sya vo Zânga dya Balûnda, dya besi Lûnda, dya Lûnda.

Mpânzu i dedede ye ñkele (buta) wukubukânga ye wavayikisânga bimwânga. Kânsi éva, Mpânzu mpila mosi makesa (masoda) mawônso ma nsi ya Kôngo, kilômbo (armée) kyawônso kya Kôngo.

Mu ngyâdilu'a Kôngo, salu kyantete kyavewa kwa Mpânzu ye kwa ñkuma wawônso wutúkanga mu yândi, i tabila ovo tânina ye nenevesa yovo vôngesa nsi. Mu dyâmbu dya salu kya tânina, zûnga byawônso bya ku nsuka mu Kôngo, bya ndilu ovo Mpûmbu mu kônso kinkosi, byavewa kwa besi Kimpânzu.

Mu dyâmbu dya nenevesa nsi, besi Kimpânzu⁸⁶⁴ babaka salu kya kwenda *vitîngiku ñtwâla* (ku ntându). Ñtwâla wakala kwenda yendênge bakulu mu tûnga Kôngo, i ku Ntându kaka. I batêla dyo vo: “Nsûndi tufila ñtu, Mbâmba tulambudila mâlu”⁸⁶⁵.

Mu salu byâwo byobyoy, i sya vo kya tânisa ye kya nenevesa nsi, i mwatûka mpova za lulêndo êzi: 1^o “Mono Mpânzu, i buta bwanene, mûntu wasîswa⁸⁶⁶ muna ndilu'a nsi”⁸⁶⁷. 2^o “Mono Mpânzu, i buta bwanene, kîma kiyîtanga mu ndilu'a nsi”⁸⁶⁸.

Tulênda samuna mpova za lulêndo zañkaka za besi Kimpânzu mu salu kya nwânina nsi. “Mono Mpânzu'a Yâzi, bwîla ngo, ka vumina ngo ko”⁸⁶⁹, i sya vo, makesa ma Kôngo, ke masakanenwânga ko, ke malêndi vumiswa ko: kônso nsi bafwete yo kaka nwânisa. “Mono Mpânzu yalêmbela ntângu'a dia, k'ialêmbela ntângu'a tâna ye nwâna ko; i ñkele mosi ke wulêka ñtânda⁸⁷⁰. EnsÂsa vo makesa ovo binwâni bya Kôngo mu ntângu'a dia kaka bilênda lembela ovo yôyela kânsi ke mu ntângu'a mpâmba mpâmba (ñtânda) ovo kwa mungizila; mafwete tumwa kaka kwa mungutukila. Mpânzu dyaka, i ñtu wa Kôngo, i yândi wutalânga

⁸⁶⁴ Tala mvila za Mpânzu.

⁸⁶⁵ Salu kya têkele kya Kimpânzu. Bobo bakala kwenda *têkelênge* ku ñtwâla, ke besi Kimpânzu kaka ko, kânsi masoda ma mvila zawônso, makala vo mfumu ovo Kibênga fwete kala mwisi Kimpânzu. I mu kuma kya dyâmbu dyodyo dya kwenda têkele, masoda momo mavewolwa nkûmbu vo Bateke (Batêkedi).

⁸⁶⁶ Wasîwa isyavo muna ndilu ya kuna kwayâtikila Kôngo, ku ndâmbu'a Namibiya, i Mpûmbu ya Mayânda-ma-Kôngo yavilulwa kwa mindele vo Ovomboland.

⁸⁶⁷ J. Van Wîng, ñkânda wutuvitidi sungula tuk. 59 ye 60.

⁸⁶⁸ J. Van Wîng, mpila mosi.

⁸⁶⁹ J. Cuvelier, ñkânda wutuvitidi sungula, luk. 51

⁸⁷⁰ J. Cuvelier, mpila mosi, tuk. 52 ye 57.

Kôngo dya wônso. Yândi i Kib̃enga isyavo mu kifwalansa, Général; kya mwân'ayakala, mpila mosi nkwa ngângu ye ngolo za ndwânina.

Mpânzu dyâka i “kindele kya bûndi kyangântama ku ntându'a Ngômbe kyalembakana pasula ñtu mya makânda nkama”⁸⁷¹. Kilômbo (armée) kya Kôngo kina bônso tênda kya ñlele wa bûndi kyangântama ku ntându'a Kôngo kilembakanânga têndwa kwa makânda ye makânda.

Ekadilu kyangtete ovo lawu dyantete dya Mpânzu mpângu, i ngolo za kinitu, za kiñsuni kadi za kimpêve, nze i bu tumwênene dyo zavewa kwa Nsaku wa Ñkuluntu ovo Ne Vûnda (Ne Hûnda). Fwâfwa dyodyo ovo nkutu, mbede yoyo ya mvwîla ngolo za bamûntu difwete vâna kwa Mpânzu, mpângu mpe ye kwa ñkuna watûka ovo wutûkânga mu yândi, makubungu (capacité) ma nsosela ye ma *mpângingila* ovo ma nkubikila yandi zozo ngolo, ntete ntete, kimâna ñkângu wavwânga bwa mbakila ye bwa ndûndila ñkuma mu nitu (wavwa bya nsadila bônso nsêngo, tânzî, mbêle,...), ebôsi mpe kavwânga bya ndwânina mu dyâmbu dya tâninanânga (tabilânga, kakilânga) nsi, kani mpe kwenda *vole* nsi ovo ndâmbu za nsi za malôngo (za nzênza) kimâna byanenevesenwa Kôngo⁸⁷².

1^o Nkûmbu zisôngânga ngângu za nsosela ye za mpângila

Zozo nkûmbu zitûkânga lutidila mu mpânga vânga (hânga).

Zitomene zakana, i êzi:

MPÂNGU: muna M, vitilu kisôngânga mpila ya..., ebôsi pângu wutûkanga mu mpânga vânga. Mpângu, i sya vo mpila ya mpângila.

KIBANGU: Ki, i vitilu kisôngânga fulu, ebôsi bângu tûkilânga mu mpânga vânga Kibângu (kivângilu), mpila mosi vo fulu kivÂngilwânga.

KABANGU: Ka, vitilu kisôngânga yândi wuna ye wîsa mu,... wîsa kya tumina. Zûnga kisungulânga yândi (mu bâna ba Ngwa Nzînga) wuna ye lêndo kya mpângila.

⁸⁷¹ J. Cuvelier, mpila mosi, luk. 104.

⁸⁷² Mu dyâmbu dya yoyo nkabananu ya kabanena Bakulu bêto mbebe (responsabilité) ye bisalu mu luvila luvila, oku vo, kitinu ye yâla i zitu kya besi mvila za Ñzînga kaka, vo kya kingânga kya Nzâmbi kya besi mvila za Mpânzu kaka, bâwu ba tuna ye ngângu kib̃eni zitêle yûka Mbâmba tê ye Nsûndi 8i sya vo zasaka), bafwete kaka mu kaka kubamwêna vo, i mazowa mantete kikilu. Kânsi nkinga, e Nzâmbi yandi kibêni, widi i wowo mpe kasila dyo mu kuma kya Bazwîfi bakazêngela vo, Kingânga kya Nzâmbi i dya luvila lwa Lêvi ye lwa Aloni kaka (Mpayikilu 32, 23-27; 40, 12-15; NtÂngilu 3, 1-20; 4, 1-48; 18, 30-32; 25, 7; Kingânga 8, 1-13; 9, 1-14), ebôsi mpîndu za mpângila (inventions, fabrication), i dya luvila lwa Dâni ye lwa Yuda kaka (Mayikilu 31, 1-6; 35, 30-35).

LWANGU (kuna kintete luhângilu, luvângilu): Lu, i vitilu kisôngânga fulu, ebôsi hângu tûkilânga mu mpânga *vânga*. Lwângu ovo Luângu: fulu kivângilwânga, ne i Kibângu, kânsi mpe vitilu kya Lu kina dyâka ye nsâsa ya salu kidadilu ovo kya ya ndandu'a salu. Wana eva, LWANGU bakidi dyâka nsâsa ya mpangameno, ebôsi mu bindumuna yo, lusâmbulu, lusakumunu.

VUNGU: Tûku dya êyi nkûmbu i dyâmbu dya vûnga. Vûnga mpila mosi ñwva mu nsî'a ntoto mi bakwenda timinîngi matadi ma mbôngo ovo "minerais" mu kifwalansa, ovo dyâka, zûnga kibâmbulânga bâwu bazeye solola ye tima matadi ma mbôngo.

MAYOMBE: Ma, vitilu kisônga zûnga ebôsi *Yômbe*. Yômbe. Mpila mosi lûvu. Mayômbe, nsâsa vo zûnga kya lûvu, zûnga kya bâwu bafulânga sêngwa.

NDAMBA: N vitilu kisôngânga salu kidadilu, ebôsi dâmba tûkilângaku mpânga *lâmba*. Lâmba mpila mosi teleka va tiya ye sangalakesa. Lâmba va tiya ye sangalakesa, ke madya ko, kânsi bisêngwa mu kubika ñkele mivânanga mgolo kwa Kongo. I nsâs'a mpova ya sa vo "Ndâmba walâmba ngolo". Yandi wulâmbânga ngolo za Kongo, mpila mosi vo wukubikânga ñkele minvwâninânga nsi ya Kongo.

MUSULU: Mu, vitilu kisôngânga fu kya mpila ta,... ebôsi mpânga *sula*. Sula mpila mosi tûta sêngwa kya tiya ye nzûndu. Musulu, mpila ya nsudila ovo mpe zûnga kina masudilu, mayômbe ovo mpe tûvu.

DONDO (Nsôndo) ovo KINDUNDU ovo mpe MANDUNDU. Ndôndo i ntini za bisêngwa, i sya vo za nsôngo (cuivre) ovo za kônso kaka butadi (minerais) zalâmbwa, mu kifwalansa, ndôndo i lingot.

2^o Nkûmbu zisungulânga makubungu ma ndwânina:

NGOLO: tukilânga mu mpânga kola. NGOLA ovo LUHOLO yovo mpe LUBUDI, nkûmbu zina tûku vo i mpânga *vola*. Vola mpila mosi wâla, katudila mu mayela ovo mpe mu kingolo. Vola mu kifwanalnsa i envahir, mpângu kutumuna nsi. I nkûmbu yoyo ya Ngola yakitulwa kwa Bamputulukêzo vo Angola. Mu ludi, Angola nsânsa vo, besi vata, besi zûnga kya nkûmbu vo Ngola (Angola)

VUNGU ovo BUNGU: edi Vûngu divayikilânga mu mpânga *vûnga* ovo wûnga. Vûnga, mpila mosi vuma bônso têmbo, sônga ngolo. I kuma, VUNGU y'ovo BUNGU, i sya vo zûnga kilûndamenânga ngolo, kikalânga makesa, binwâni.

MATAMBA: Ma, mpila mosi zûnga kya..., ebôsi tâmba tûkilânga

mu mpânga *dâmva*. Dâmva i bêtela ye bwîla, kânga. Matâmba, zûnga kya bâwu bakwênda bwîdingi bântu, bakwênda kângîngi nkole. Zûnga kina nkûmbu yibâmbulânga salu kya bwîla nkole.

NBUNDU: M, vitilu kisôngânga salu kidadilu, ebôsi bûndu tûkilânga mu mpânga *bûndukila*, i sya vo nwânisa mu kintulumukina, ye mpe bûnduna, i sya vo sunda, luta mbêni ngolo ye kuñkitula se ñwâyi, mûntu'a mvwa. Wumbûndu ovo Bandûndu, i sya vo zûnga kya makesa bakângânga banzêza mu kubakitula bawâyi.

MPUMBU: M, vitilu kisôngânga salu kidadilu ebôsi *pûmbu* tûkilânga mu mpânga *wûmba*. Wûmba mpila mosi kumpika ñtoto môdya fimôngo. Mpûmbu. I sya vo baka mu tabila, mu kakila, mu nwânina. Mpûmbu i zûnga kya nsuka ku ndâmbu'a Ntându (Nord) mu kônso Kimbuku, mu kônso mpe Kinkôsi kya Kôngo⁸⁷³.

KILUMBU: Ki, vitlu kisôngânga salu kidadilu, ebôsi lûmbu (luhûmbu) tûkilânga mu mpânga *wûmba*. Kilûmbu (Ki-lu-hûmbu): zûnga kyakubikwa Mpûmbu. Kânsi, etûku dya Lûmbu mpe i mpânga *lûmba*. Lûmba i kwenda viti ku ñtwâla, kwenda kubidi ovo nyema matiti mu kubika nzila. Eva, yiyi nkûmbu yibâmbulânga salu kya makesa mu kwenda viti ku ñtwâla mu ntângwa yakala kwenda kubikwânga nsi ya Kôngo.

MPINDI: M, vitilu kisôngânga salu kidadilu, ebôsi mpânga *yînda*, i sya vo syêta toma kubika nsuka, bônso za kitunga, za mbângu ovo leko. Mîndi i bêtela ye Mpûmbu, bu yisôngânga nsuka ya kônso Kimbuku ovo ya kônso Kinkosi.

MULILU: (Mudilu, N'dilu): M, vitilu kyetwasônga mpila ya..., mboki (ebôsi) mpânga *yila* yena vo, i mfwânani'a vînda. Mulilu, i bêtela ye Mpîndi, i sya vo, nsuka za zûnga ovo za nsi.

KIMPÂNZU: Ki, vitilu kyetwasônga salu kisalwânga, ebôsi mpângu, tûkidi mu mpânga vânzula (ghânzula): lôsa kîma kina kina vo, ovo kiwudikiadi, kifwete vayikisa binwânga bilwêka bântu ovo bibulu byena va ndâmbu; Kimpânzu dyâka, i kadilu kya lekwa kyokyo kina vo, ovo kilôselo, vana kikwenda bwîla kifwete wudika ye vayikisa bimwânga, nsânga, nsângi ye tiya.

MBEMBE: M, vitilu kyetwasônga salu kidadilu ebôsi mpânga vêmbe (ghêmbe). Vêmbe mpila mosi, katula, tûmbula, tînisa; kânsi eva, tînsa, tûmbula makela ovo dyônga ovo kônso kônso kaka kîma ki bakutubidi mu ntângw'a mvita. Vêmbe dyâka, i kwenda mu ndônga ya yîngi yîngi, i

⁸⁷³ Mpûmbu yabadikilwa bônso ñkama wufwete kakilânga ovo kângânga maza. Maza i sya vo bambêni. I nsâs'a nôngo ovo ngan'êyi vo "Bawûmbu (Besi kônso kaka Mpûmbu mu zawu zi kûmi-ye-zôle) i mukama mya Kôngo".

sya vo, wômboka (makesa).

Mu ntângwa Bakulu bayelekubikîngi'ensi ya Kongo, besi mvila za Kimpânzu, nze i bu tuviti diyo vovlea, bakala ye salu kya kwenda vitîngi ku ñtwâla (ku ñtwâla: ku ntându) mu kônsozûnga ovo nsi ya mpa yi bazolele kota. “Na Tava, Ne Madyâdya watêkela muna Wêne wa Kongo”⁸⁷⁴. Ne Madyâdya yakituka mbokelelo'a luvila lwa Mpânzu, kansi mu ludi, i nkumbu'a makesa ovo kilômbo (armée) kyabokelelôngo wowo ekuma kadi ke bakala monânga wônga ko mu nwâna mvita. I batêla vo mpe nôngo oku vo “madyâdya masâkwa mene-mene, entângwa va mbata, vêvela kwândi mevêvelânga”⁸⁷⁵, ensâsa vo, masoda ma Kongo, ka vena muntu lênda mo sukisa ko mu vônga. Mu syûka bu lunwâna yâwu, wubavôngele, kânsi bu kwîza vutuki dyaka mu nsînza (mu midi) babilamene kwâwu dyâka.

Kânsi mu ludi, ke bsei mvila za Mpânzu kak ko, kadi bâwu bakala kwenda *têkelênge*⁸⁷⁶, i makesa. Wâwu kina vo mfumu'a yandi maksa ovo Kibênga mu kina kolo wakala kalânga kaka mwisi mvila za Mpânzu, i dyodyo bayîza sila vo makesa i besi mpe luvila lwolwo.

Bâwu bamakesa ovo bavwidi vwâ nwâna mvita ye bântu bobo bababwêne mu wowo ñtoto, ovo bavwidi vwâ kubalêmvola, i bosu kaka ndônga yifwete kwiza tûngi yiyântika mu kota. Eba bu bakotele, bâwu bayîza mo *têkele* (bamadyâdya ovo binwâni), batombokele dyâka mu ntându mu kûva ovo zyôna mu ngolo, zûnga byaînkaka⁸⁷⁷.

I salu kyokyo kya kwenda vitîngi ku ñtwâla mu kwenda kubikidi'enkângu wawônso wa Kongo'efulu ovo nsi, kisôngwa mu mpova za lulêndo za besi mvila za mpângu êzi: 1^o “Yeto ntete twavayika muna

⁸⁷⁴ J. Cuvelier, Nkutam'a mvila, lukaya lwa 89.

⁸⁷⁵ J. Cuvelier, mpila mosi, tuk 17, 42, 78.

⁸⁷⁶ I mu kuma kya salu kyokyo kya kwenda *têkelênge* ku ñtwâla makesa mabakil'enkumbu ya BATEKE (Batêkedi). Bateke mpângu, ke nkumbu'a kânda dya bântu ko. Bateke bâwu mpe besi Kongo kwâwu, mpângu Bakôngo. «Mutê wa Ngûnu, Mukwô, wa Ngûnu», mu ntêlo'a kya, vo Muteke ye Mukôngo i bâna ba Ngunu (Nzînga). Bateke mu wûnu, bafwete kadila kaka mu Mpûmbu, isya vo mu tini bina byababwânina mundele mu salu kyâwu kya kwenda nenevese Kongo

⁸⁷⁷ G. Balandier, i bu kakondwa zâba ya bakisa wowo ñsînnsa ketwavovela oku vo “Batêke batambudilânga kwâwu mu kwenda zomwa (kulwa) ye filwa muna ñzânza my ku Ntându kwa Bansûndi bakwenda kubavinganenênge mwawônso muna bakwenda katukîngi” (G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, PUF, Paris, 1955, lukaya lwa 56.

vitu dya Kôngo⁸⁷⁸. 2^o “Mono Mpânzu, i ngûmbe’a koko wamanta vana ntându’a vâmpa (sama), wabôkela ntênda ye mingunga⁸⁷⁹. Nsâ sa vo, ovo vwidi vwâ lêmvola bambêni ana vê, i bôsi se kabokelesa balêke (ntênda) ye bamfumu (mingunga) mu kwenda tûngi. 3^o “Mono i ngûng’a nene yavita vova muna Kôngo, i bôsi yingunga-ngunga yavova⁸⁸⁰, ensâsa vo mu kônso kaka zûnga kyatûngilwa nsi ya Kôngo, i nding’a makesa ntete ntete yavita mo wâkana.

Kânsi vita (yita) ovo têkela ku ntwâla, kwabikilûngu dyâka vo *sâmba* yovo mpe *lûmba*. Nkûmbu zavewa kwa Kukwa ovo Kôngo dya tatu, zina vo, etûku i salu kyokyo kya kwenda vitîngi ku ntwâla, i MUSÂMBA ye MULUMBA.

Makesa mu nwâna, ke i nkele kaka ko bakala kwenda sadidîngi. Ntângwa zañkaka mabulu ovo tubila bakala kwenda timîngi ovo mpe kuna ovo mwânga ma bya ndwâzi bônso nsônso, nsênde mu nzila zi babânzidi vo bambêni balênda mo lutila Ntâmbilû’a byobyoby ma bya ndwâzi i yavayikisa nkûmbu ya MASONSO ovo BUSONSO.

Kukwa dyodyo dyatatu ovo Kôngo-dya-Mpânzu, dyakala vo nzênda zawônso za Ntându⁸⁸¹ zizolele kituka Bakôngo, i momo bafwete lwâkila ovo kotela, Ngutu, sûnda batêlênge mu kîna kolo. Sûnda isyavo katuka mu nsi’èyi ye kwênda mu nsi’añkaka. Mu fifwalansa i bêtela ye «émigrer».

Mu mpânga *sûnda* wâna i mwatûka nkûmbu ya NSÛNDI yavewa mpe kwa yandi kukwa dyatatu.

Banzênda babikilûngu vo *malôngo*. Ekuma kadi besi Nsûndi bafwete nwânisânga *malôngo* mu kubakânga ye kubanata mu ñlâmbu’âwu, bakituka bawâyî, Kôngo-dya-Mpânzu dyavewa dyâka zina dya Ndôngo.

Ku Lûmbu lwa Mbânz’a Kôngo, i Mani Ndôngo watâmbudîngi banzênda⁸⁸². Mani Ndôngo wâna i bêtela ye Minstre des Affaires Étrangères

⁸⁷⁸ J. Cuvelier, *Nkutam’a mwila*, lukaya lwa 87

⁸⁷⁹ J. Cuvelier, Ñkânda wutuvitidi sungula, luk. 27, lwa 87 ye lya 93.

⁸⁸⁰ J. Cuvelier, mpîla ye mosi, lukaya lwa 87

⁸⁸¹ Mu ngîndu za Bakulu, i ku Ntându ku bakala kwenda yendênge kwaluta kadila bambêni, ngâ ku Bânda ku bakala tûkanga bakala kwo badikilânga bônso nsi za bakûndi, za bampângi: “Ma Nsûndi kalêki, Mbâmba kabaka tulu?” J. Cuvelier, *Nkutama mwila*, luk. 124.

⁸⁸² W. Bal, *Le royaume du Congo aux XV et XVI siècles*, Institut National d’Études politiques,

mu kilfwalansa.

Mu nkumbu zawônso za kukwa ovo Kongo dya tatu, éyi yatoma zayakana i ya Kongo-dya-Mpânzu. Kânsi éyi ya Kabângu mpe ke yakala siwânga ku diya ko: “Nsângu zayiza tufuka kuna Lumbu kwa Ntînu Mvemb’a Mvêmba III (Mvik’a Ntumba⁸⁸³) okuvo kimfumu kya Mbângu, mindele mya mbaki mya bântu bavwidi kyo vwâ buluzula kyawônso ye mfumu mpe bavôndele yo. Zozo nsângu zatoma kafidika kibêni ntima wa Ntôtela kadi kimfumu kya Mbângu i kimosi mu bya bitatu bivângâng’e Kongo⁸⁸⁴.

Tufwete ta vo nkumbu zavewa kwa kônso kukwa ovo kinkosi (province) i ézi zisôngânga salu kya ngudi kyabaka kônso luvila mu lûnda luzîngi lwa Kongo.

Kongo dyantete ovo kinkosi kyantete vo Kongo-dya-Mpângala ovo Mbâmba, mu sônga vo luyâlu wayangalakana, walungila mo Kongo dyawônso; vo mu Kongo dyawônso, bântu bena ku nsi’a luvuvamu kadi bena balangidilwa kwa luyâlu fulu byawônso ye ntângwa zawônso: “Kyângala kyayangalakana Nsûndi ye Mbâmba⁸⁸⁵ y’ovo dyâka “Mazinga wazinga mvila zawônso⁸⁸⁶.

Kongo dyazôle ovo kinkosi kyazôle (deuxième province) dyabikwa vo Kongo-dya-Mulaza, Kwimba y’ovo mpe Mpêmbe Kâzi. Mulaza mu kikôngo kya kîna tându, mpila mosi nîlundi. Kongo-dya-Mulaza, i bêtela ye Kongo dya nîlundi, nîlundi’a nsi, nîlundi’a nsiku miyâdilwâng’ensi ye wa kimfumu ye lulêndo lwa nsi byayalangana kwawônso.

Kongo dyatatu dyabikwa vo Kongo-dya-mpânzu ovo Kabângu mpila mosi yândi wuvângânga, wukubikânga bizîngisânga nsi ye besi nsi ya Kongo bayangalakana kwawônso.

Kinshasa, luk. 106.

⁸⁸³ Um kîna tându (1622-1624) Mubika batêlênge mu Mbânz’a Kongo, kânsi ke Mvika ko, ne i wûnu. Tala L. Jadin, *Relation sur le Congo et l’Angola...*, luk. 383.

⁸⁸⁴ Paiva Manso, *história do Congo*, matangwinu kwa J. Cuvelier, «traditions congolaises», *Congo*, II, n°4 Novem., 1930, Bruxelles.

⁸⁸⁵ J. Cuvelier, *Nkutam’a mvila za makânda mu (nsi’a) Kongo*, lukaya lwa 9.

⁸⁸⁶ J. Cuvelier, mpila mosi, lukaya lwa 26

ÍNDICE REMISSIVO

- ABAKO: 81
Abrantes, H.: 107, 185
Afonso Kangingi: 35
África: 18, 23, 29, 77, 143, 161
Agostinho Neto: 35
Akinjobgin, I.A.: 112, 282, 286
Albert Mvougou: 34
Altuna, A.: 60
Álvaro III: 275
Álvaro IV (Ntûmb'a Nzînga): 98
Álvaro V Ntûmb'a Mbânda (ou Nzînga): 98
Álvaro VI Ntûmba (Mpûdi'a) Mbânda: 98
Alves, A.: 43, 55, 206, 207
Amalas: 198
Ambriz: 12
Ambûndu: 75, 76, 80, 103, 155
Ana de Sousa (Rainha Nzînga): 97
Ana Muinga: 26
Andreyen, I.: 118
Angola: 8, 19
ARL: 193, 195
Aristóteles: 27
Auge, M.: 179
Avô Georges: 199
Bachmann, C.: 13, 31
Bailly, R.: 127
Balandier, G.: 16, 19, 75, 83, 102, 118, 170, 188, 202, 264
Ball, W.: 77, 95, 113, 118
BANDA NSI: 102
Bantu: 21, 24, 43, 44, 59, 60, 73, 143, 224, 231, 249
Barbosa, A.: 43, 45, 55, 192, 206, 207, 215, 216
Bas-Congo: 21
Bastin, M.L.: 42
Basuku: 137, 138, 139, 156
Batêke: 21, 34, 138, 156, 157
Batsikama R.: 8, 42, 43, 50, 54, 83-85, 93, 95, 99, 101, 112, 114, 126, 128, 136, 138, 151, 153, 161, 182, 185, 186, 190, 199, 234, 236, 273, 281
Batsikama, P.: 18, 33
Baumann, D.: 16, 48, 83, 218
Bayâka: 69, 126, 137, 138, 139, 212, 245
Basuku: 245
Bêmbe (Mbêmbe): 243
Benguela: 10
Bentley: 41, 84, 117, 154, 190, 228
Benveniste: 41, 75
Bidima J.G.: 30, 31
Bié (Viyé): 35
Bittremieux, L.: 227
Boka, A.: 34

BOKO: 132
Boma: 120, 121, 126
Bontinck, F.: 93, 95, 96, 98, 120, 138, 232, 267
Boone, O.: 120
Botswana: 48
Brasil: 8
Brasio, A.: 194, 266, 269
Brunschwing, H.: 151
Buakasa: 143
Bumputu, E.: 34, 198, 199
Bûngu (Vûngu/Hûnga): 93, 102
Butaye: 114, 117
Bwênde: 132
Cabinda: 102, 117, 247
Cabrita: 72
Cacuaco: 35
Cadornega: 9, 95, 97, 193, 267, 287
Call, D.F.: 16
Camões (Lusiadas de L.): 255
Cardoso, M.: 9, 109, 118, 272, 273, 275
Carney, D.: 220, 276
Carvalho A.H.: 36, 54, 72, 284
Catete: 35
Cavazzi, A.: 9, 39, 80, 94, 96, 97, 190, 191, 193, 195, 246, 264, 270, 273, 275, 277, 287
CHARI: 88
Chatelain, H.: 25
Chin Tsen Huan Chin: 164
Chomsky, N.: 235
CHUVAS FORTES: 126-128
Cibind Irung: 68, 224
Coelho, V.: 56-60, 65, 180, 194, 252, 263-265, 267, 269, 270
Coene, A.: 19, 36
Cohen D.W.: 8, 12, 16
Côkwe: 24, 41, 43, 44, 46, 48, 50-52, 55, 56, 59, 60, 62, 65, 68, 69, 71, 155, 189, 196, 198, 204-208, 214, 215, 219, 260, 262
Compte, A.: 235
Conga A.: 204
Congo-Brazzaville: 8, 17, 28, 33, 121, 281
Congo-Zaire: 8, 33
Corimbra (Coimbra): 94, 95, 131, 133
Coseriu, E.: 44, 235
Crine-Mavar: 198, 215, 246
Crocker, M.N.: 13
Cuba: 8
Cunene/Kunene: 10
Curtin, P.: 251
Cuvelier, J.: 8-12, 19, 28, 29, 33, 34, 39-41, 45, 81, 82, 86-88, 91, 92, 99, 101, 112, 117, 118, 126, 148, 150, 152, 154, 155, 157, 175, 186, 188, 228, 229, 231, 232, 241, 242, 275, 276, 287
Da Caltanissetta, L.: 9, 151, 231
Da Costa, C.: 214
Da Gallo, B.: 9, 14, 39, 40, 80, 185, 232, 341
Da Lucca, L.: 9, 14, 80, 101, 116, 120, 150, 210, 232, 240
Da Matta, J.D.: 25
Damann: 16
Damann: 16, 283
Dapper: 9

De Bouveignes, O.: 34, 95, 98, 101, 102, 113, 120, 231
De Lucques, L. (Da Lucca, L.): 152, 178, 239, 240, 241
De Munck, J.: 12, 16, 39, 82, 92, 120, 121, 155, 184, 242, 287
De Pedrals, D.: 218
De Vide, R.C.: 9
Declerq, L.: 19, 20, 36
Delachaux: 41, 44, 101, 217
Déreau, L.: 19, 20, 36
Derrida: 32
Deschamps: 16, 19, 20, 143
Dianteill, E.: 224
Dicomano, R.: 53, 116, 134, 150, 210, 213, 231, 341
Diogo Cão: 54, 60
Diva (soba): 35
Dom Álvaro: 102
Don Diogo: 100, 101, 102
Dona Anna: 95
Dona Beatriz (Nsimb'a Vita): 81
Dondo: 35
DONGO: 270-282
Dundu: 20
Durkheim, E.: 202
Dyusters: 54
Eisansdat, S.N.: 107, 220
Esau/Jacó: 23
Espanha: 8
Estados Unidos de América: 8
Estermann, C.: 16, 36, 44, 48, 72
Esteves, E.: 207
Europa: 158
Eutango, D.: 189, 190, 230, 234, 236, 237
Felner, A.: 52
Ferraz, A.: 116, 185
Fodor, I.: 44, 107, 181, 220
Fonseca, A.: 80, 114
Franque, J.: 150, 199, 267
Fukiawu, B.: 9, 128
Fundu: 10, 35
Gabão: 8, 168
Gatti, M.: 25
Godelier, R.: 130
Gonçalves, A.: 114, 120
Gougenheim, G.: 221, 235
Guennec, L.: 42
Haris, Z.: 32
Hauesttein, A.: 72
Heintze, B.: 9
Heródoto: 24, 161
Heusch, L.: 10, 13, 24, 28, 29, 31, 60, 166, 167, 187, 198, 213, 215, 218, 220, 246
Hilton, A.: 8-9, 16, 19, 170
Huambo: 10, 35
Huffmann: 169
Hugo, V.: 255
Huila: 52
Huvala: 48
Iara: 163

Iavé: 27
IKO (EKALA): 42, 44, 47, 48
Iliffe, J.: 16
IMBÂNGALA (MPASI): 54, 120
Irmãos de Tumba: 28
Isabel Nzôngo: 11
Isheen: 23-24
Ísis de Katânga: 210
Itumba: 199
Itumba II: 199
Jadin, L.: 16, 150, 158, 231, 246
Jesus: 94
Judeus: 94
Káagaba: 163
Kakôngo: 102
Kalahari: 40, 41, 44, 143, 196, 231
Kalumbu (Caçador): 214, 215
Kalunga: 32, 60, 61
Kalungangômbé: 59
Kaluvundu, P.: 35, 36
Kandjumbu: 260, 262
Kânga: 61, 196, 199
Kantuku: 200
Kanyôngo, D.: 35
Kasai/Kasadi ka Ilunga: 13
Kasânda: 35, 58
Kasokolo: 199
Kavava: 199, 200-202, 221
Kavûnga (Ka-Vûnga): 226
Kayove (soba): 35
Kelo Luzayamo: 11, 34
Kembo: 200
Keswa: 35
Kève: 49
Khonzo Ikhulu: 21, 22
Kibokolo: 10-12, 33
Ki-fuma: 106
Kilâmba Kyaxi: 35
Kimalômba: 11, 136
Kimanawêze kya Tumba à Ndâla: 67
Kimbundu: 35, 56-60, 62, 63, 65, 69, 73, 93, 102, 155, 207, 213, 252, 260, 271
Ki-Mrizi: 106
Kindômbé/Ndômbé Zowa: 10
Kindominyêdi: 11
Kinsâsa/Kinshasa: 21, 22, 33, 83, 90, 151, 239
Kinsîmba: 10
Kintam(b)o: 21
Kinzaki: 11
Kisâma: 56
Kisevo kya Zombo: 11
Kisoba-Nânga: 11
Ki-vuzi: 106
Ki-Zerbo, J.: 12, 14, 15-16, 23, 29, 43, 120, 155, 232
KOLA: 13, 42, 44, 48, 50
Kônde: 44, 212
Kôngo dya Kwîmba: 275

Kôngo dya Lêmba: 82, 119
Kôngo dya Ngûnga: 77, 183
Kôngo dya Ntinu: 80
Kôngo dya Ntôtela: 77, 79, 80, 88, 106
Kôngo Wene: 80
Kôngo (reino do Congo): 8-10, 16, 18-19, 22-24, 26, 28, 30, 32-33, 39-41, 44, 45-51, 55, 56, 60-64, 68, 69, 73, 74, 77, 82, 83, 84, 88, 91, 96, 99, 102, 108, 116, 117, 120, 121, 134, 135, 143, 146, 148, 150-152, 155, 157, 158, 161, 165, 168, 171, 177, 185, 186, 196, 200, 207, 210, 218, 221, 224, 228, 239, 260, 262, 263, 268, 271, 274, 277, 283
Kôngo-dya-Kati: 74, 104, 143
Kôngo-dya-Mbângala (Mpângala Nzûndu Tâdi): 32, 41, 54, 99, 101, 102, 103, 104, 120, 189, 267, 276
Kôngo-dya-Mpânzu: 99, 104, 156, 185
Kôngo-dya-Mulaza: 94, 95, 98, 99, 102, 104, 120, 132, 138, 185
Kongo Zita: 199, 259
Kuanda-Kubângu: 52
Kûba: 23-24, 187, 198
Kunzika, E.: 33, 136
Kushi: 48
Kwându: 48, 50, 200, 201
Kwângu: 51, 94, 138, 143, 207, 213
Kwângu-Kasayi: 55
Kwanyâma: 10, 19, 28
Kwanza Norte: 52
Kwânza Sul: 52
Kwânza: 48, 51, 56, 60, 143
Kwatili: 201
Kwebe: 48
Kwîlu: 49, 50, 102
Kwimba (Kôngo dya): 10, 95, 117, 130, 132, 133, 156, 213
Kwîtu: 48, 50
Kyâka (Umbûndu): 15, 54, 191, 242
Kyângala: 39, 40, 58, 172, 214
Ladi (Lulâdi): 126
Lamal, F.: 44, 54
Laman, K.: 9, 20, 36, 39, 41, 46, 60, 75, 77, 85, 102, 114, 117, 134, 148, 150, 151-154, 166, 175, 183, 190, 204, 228, 234, 235, 237, 238, 241, 244, 245, 262, 268
Lelûnda (rio): 113
Lethur, R.: 88, 134, 135
Levi-Bruhl: 118, 164, 167, 218
Levi-Strauss C.: 23, 28, 31, 32, 83, 85, 107, 130, 141, 164, 166, 167, 220
Liana: 49
Lima, M.: 15, 36, 42, 43
Lincol, A.: 282, 286
Lomba: 48
Lombard, J.: 146, 152
Lopez, D.: 77, 78, 80, 113, 118, 265, 267, 268
Louboumou: 21
Lowie, R.: 202
Luanda (Loando): 35, 43, 120
Luba: 24, 73
Lubâmb'a Ndoki: 11
Lueji/Ruej: 44, 45, 46, 68, 196
Luengue: 49
Lukala: 68
Lukeni (Ne Lukenya): 46, 94, 95, 189, 207, 225, 228

Lukeni lwa Nimi (lwa Nsanse): 158, 272
Lukeni lwa Nzanza: 94, 95, 96
Lukobo lwa Bakulu: 79
Lûnda: 51, 196, 197, 198, 213, 215, 219, 220
Lûndu nyi Sênga: 42, 189
Lusengele: 33
Luvwêzo, L: 11
Luwôzi: 22, 126, 215, 234, 277
Lwângu (Loango): 42, 43, 88, 89-91, 101, 102, 118, 133, 136, 137, 153
Lwanguinga: 49, 50
Lwêna: 219, 220
M'laza mi Kwo: 34
MacGaffey, W.: 9, 16, 120, 166, 204, 213, 214, 218, 223, 225-228, 247
Mahaniah, K.: 75, 83, 96
Makandala: 98, 101, 119
Makângu André: 35
Makela: 11
MAKONDE: 197, 212
Makota: 54, 79, 134
Malange: 12, 35, 58, 213
Malimba: 106
Mani Kabûnga: 179, 188, 207, 225, 266
Mani Kôngo: 87, 116, 119, 179
Mani Luwânda: 100
Mani Mbtata: 79, 87
Mani Mpângu: 76
Mani Mpêmba: 79, 116
Mani Mpûmbu: 76
Mani Mpûngu: 76
Mani Mulaza: 94
Mani Nsônso: 76, 79
MANI PÊMBA (Mani Mpêmba): 53, 116, 151
Mani Tumbûngu (Chefe de Conselheiros): 116
Mani Vûnda (MANI VOUNDA): 116, 120
Mani Zômbu: 76
Mankûnku (Makoko): 150, 151, 152, 241
Manuel, Don: 275
Manyânga: 21, 34, 86
Marc-Liapianski, M.: 107, 139
Maret, P.: 8
Martindale, Dom: 13, 218
Martinet, A.: 31
Martinez-Raiz B.: 166
Masaki: 116, 151
Masâmba: 148, 150, 151, 152, 179, 180
Masola ma Nsi: 34
Mata ma Kôngo: 132, 188
Matadi: 10, 28, 34, 83
Matadiwâmba: 43, 46
Matâmba: 67
Matôndo: 11-12
MAU PUNGU: 193
Mavînga (Mazînga): 30,
Mavûngu (Ma Vûngu): 83, 101
Mayala ma Mvika: 91, 134
Mayômbe (Mayûmbe): 86, 102, 204, 237

Mazînga/Nzînga: 11, 29, 30, 54, 82, 91, 112, 137, 146, 158
Mbalaka Nzôndo: 126, 127, 129, 130, 139
Mbâmba: 31, 32, 3, 40, 42, 172
Mbângala (Mpângala): 13, 43, 44, 49, 54, 56-58, 60, 61, 101, 103, 172, 186, 207, 217, 218, 260
Mbânza Diadia: 90
Mbânza-Kôngo: 10, 30, 33, 45, 74, 75, 77, 78, 79, 88-90, 92, 94, 95, 97, 99, 106-109, 113-116, 118, 119, 138, 179, 225, 232, 241, 266
Mbânza-Manteke: 133, 242
Mbânza-Nsonso: 242
Mbata (Mbânza): 79, 96, 97, 120, 138, 241, 242, 274
Mbazi' a Nkanu (Kôngo): 76, 80, 92, 94, 116, 118, 119, 214, 280
Mbênza Ni Mavûngu: 83
MBINDA (grupo): 102
Mbînga: 88
Mboi-tâtá: 163
Mbôm'a Ndôngo (Ne Kôngo): 100
Mbôma: 34
Mbongo, C.: 21
Mboumou, J.P.: 21
Mbûku' a Mvêmbe: 41
Mbûmba Matâmba, C.: 35
Mbûndu: 52, 54, 55
Meno ma Nkôsi: 11
Mertens, J.: 85, 114, 135, 210
Mfulankazi' a Kôngo: 89
Mfumu' a Kôngo: 209, 210, 245
Mfumu' a Kyângala : 214
Mfutil' a Kôngo: 85
Miller, J.: 53, 55, 163
Mimoso: 25
Mina Nzima: 94, 96
Mindele: 92
Mintâdi: 210, 280
Miro, D.: 193
Molley Julieta Nsambu: 33
Monakimbûndu: 35
Montesarchio, J.: 40, 95
Moxico: 35
Mpabi António Sami (tradição de): 106
Mpaku Ne Kôngo: 103
Mpând'a Mvângi: 88, 89, 91, 133, 134-136, 138, 156
Mpânda: 153-155
Mpâng'a Sadi/Mpâng'a Mvângi: 11
Mpângala: 72
Mpângi za Mpûngi: 11
Mpângu za Bakulu: 86, 148
Mpângu: 76, 153, 154
Mpânzu ('a Nimi): 12, 39, 81, 82, 91, 152, 154, 156, 152
Mpânzu' a Lûngu/Kitinu/Nzînga: 12, 33, 91, 93
Mpânzu' a Nzînga: 91
Mpasi za Nkênge: 101,
Mpêmb'a kati (Mvêmbe' a kazi): 78, 103, 131
Mpêmba Maria (avó): 11
Mpêmba: 39, 1712
Mpêmba: 39

Mphangale: 72
Mpûdi: 137, 153, 154
Mpuku'e Nsaku: 96
Mpûmbu: 21, 22, 39, 76, 171, 172, 177
Mpûngu'a Ndôngo (Mbânza Ndôngo): 35, 59, 101, 271
Mujinya, E.N.: 60
Mukûngo: 199
Mussuma: 49
Musudi: 156
Mvêmb'a Ntûmba: 152
Mvêmb'a Nzînga (Afonso I): 11-12, 90, 91, 92, 157, 158
Mvika (kya Vûngu): 83, 91
Mvîmba: 30
Mvûla za Ngôlo (Kôngo): 124, 127
Mwâla Nlênge: 35
Mwânza: 60, 141, 143
Mwatisenge: 284
Mwatiyamvu: 284
Mwêne (Mani) Mbâmba: 76, 98
Mwêne Kânga (Mwata Kânga): 212
Mwêne Kôngo: 119, 171, 208, 209
Mwêne Nsôyo: 76
Mwêne Nsûndi: 76
Na Kôngo Dom Zuân: 81
Na Mpângu za Kôngo (Bakulu): 103
Nadel, S.: 44, 146, 148
Nambwa Ngôngo: 35
Namibia: 48
Nâng'a Kôngo: 11
Nankoy (Na Nkoy): 215
Ndalambela, J.: 35
Ndâmba: 10
Ndâmba: 11, 154, 156, 157
Ndînga-Mbo, C.: 138, 240
NDEMBO: 95
Ndimbo: 199
Ndjindo: 199
Ndo Manuele: 120, 180
Ndo Nzwâwu: 81, 83, 91
Ndona Beatriz (Nsîmb'a Vita): 15, 33, 34, 232
Ndona ya (ki)Ntûmba: 12,
Ndôngo (DONGA): 57, 67, 101, 193, 194, 272, 274
Ndûmbu Kin(a)zawa: 10
NDUMBU'A NZÎNGA: 89
Ne Masaki: 29
Ne Ntâmba: 119
Ne Ntômbe: 106
Nea Kon Dianne Kongo: 94
Nezinga (Tradição): 105-107, 110-113, 116, 119, 165, 171
NI MPANGU ZA BAKULU: 146
Ngalangômbe, J.: 197
Ngâng'a Ngômbo: 68, 72, 87
Ngâng'a nkisi: 87
NGÂNGELA: 43, 44, 47, 51, 199, 201, 217, 218
Ngeende: 23
Ngidi (Ngili/Ngiri): 181, 197, 205, 212, 232

Ngoie Ngalla, D.: 138
Ngola (Kilwânji): 35, 272
Ngola Musudi: 67
NGÔMBE ZI KÔNGO: 158
Ngôngo: 200, 202, 203
Ngôyi'a Nkânga: 157
Ngôyo (Ngôyi): 87, 157
Ngugi wa Thiongo: 25
Ni Mavûngu: 82, 86
Nima Nzima: 95, 273
Nimi: 153
Njing'a Mbânde: 35
NKAKA DYA NE KÔNGO: 97
Nkânga (Ne): 82, 88, 89
Nkâzi za Kôngo (Ne): 112, 115
Nkêng'a Mbûku: 41
Nkênge: 157, 158, 243, 246
Nkisi Mbili (Yili): 204
Nkisi Nkôndi: 30, 203, 204, 225, 226
Nkôndi: 204
Nkôndo'a Malêmbé (Kôngo'a Malêmbé): 133, 137, 138
Nkûmb'a Wungudi: 76, 78, 189, 207
Nkumbe (Hûmbe): 41, 43, 48, 62, 53
Nkûwu ('a Ntinu): 82, 88, 89, 272
Ñlându Kisema: 12
Ñlaza Ntotela: 11
Novais P.: 270
Nsaku (Ne Vûnda/Dom Manuel): 12, 45, 46, 53, 79, 81, 89, 94, 96, 101, 109, 113-116, 118, 150, 151, 156, 194, 218, 220, 241, 243, 246, 250, 274
Nsaku'e Lawu: 96, 103
Nsând'a Nzôndo: 30, 126, 127, 129, 132, 137, 139, 142, 213
Nsânga: 151, 156
Nsîmba Vita (Dona Beatrix Kimpa Vita): 81, 151, 185, 232
Nsoyo (dya Nsi): 34, 90, 96, 105-114, 116-119, 120, 208, 213, 241, 274
Nsûndi: 31, 32, 39, 42, 76, 91, 93, 102, 132, 151, 172
Nsûka za Kôngo: 132, 138
NTADI'A KÔNGO: 89
NTAMBA DIA WAU: 107, 108, 117, 118
Ntinu Makaba: 204
Ntinu Mbênza: 86
Ntinu Wêne: 83
Ñtôtil'a Kôngo: 76
NTU'A NKOSI'A KÔNGO: 89
Ntûmb'a Mvêmbe: 33, 34, 151
NTÛMBA: 152
Nyaneka: 41, 43, 46-50, 62, 63, 68, 69, 72, 179, 191, 202, 207, 210, 235, 260, 271, 283
Nymilong: 24
Nzâdi za Kôngo: 34, 121-123, 126, 129, 130, 142
Nzâmbi: 11
Nzâya Mwâla: 11
Nzêto: 10
Nzînga: 29, 30, 54, 82, 91, 112, 130, 136, 158
Ñzîng'a Mpûdi: 100
Ñzîng'a Nkânga: 89
Nzîng'a Nkûwu (Dom João): 54, 81, 85, 86, 87, 88, 91, 92, 93, 101, 148, 158
Obenga, T.: 21, 54, 158

OKANGA: 95
Okavângu: 49
Okavângu: 49, 50,
Okeya (soba): 35, 36
ONDIVA (Ondivi-ndivi): 48, 50
Ovimbundu: 71, 235
PANZELUNGU: 92, 93
PANZOU NZINGA: 134
Paulme, D.: 43, 54, 75, 83, 115, 188
PEDRO III, D.: 275
Pedro Vicente Sadi: 33, 136
Pende: 13, 54, 215
Pepetela: 272
Persons: 16
Pigafetta, F.: 9, 84, 113, 190, 194, 267
Pina, R.: 9
Planquert, M.: 215, 246
Platão: 83
Pouillion, J.: 126
Portugal: 8, 100
Quembo: 48
Quibeta S-F.: 34
Randels, W.R.: 53, 218, 225
Ravenstein, E.G.: 91
Redinha, J.: 44, 52, 72, 204
Roumeguère-Eberhardt: 279
Roma: 100, 101
Romus: 164
Ruej: 243
Saci: 163
SAKA dya Natdi: 107, 108, 117
SAKALENDE: 44, 45, 46, 220
Sakayala Mwali (sênge): 35, 36
Samba: 59
Sankoy: 215
Santa-Maria (bairro em Malange): 35, 58
Santos, E.: 46, 72, 194, 246
Santos, M.: 26, 109, 118
São Salvador (San Salvador): 76, 77, 151, 236, 241, 268
Sapir, E.: 13, 32, 55
Saussure, F.: 13, 31, 32, 44, 55, 235
Sawônga, M.: 35
Schaden, E.: 137, 163, 165
Schwartz, W.: 163
Senge Barroso, M.: 36
Sette Cama: 43
Setúbal: 255
Silva Maia, A.: 127
Shona: 155
Solongo (Assorongo): 34, 118
Soret, M.: 135, 194
Sorrento, G.M.: 9, 218
Sousberghe, L.: 13, 26, 215, 246
Sousa, L.: 91-93
Stanley, H.M.: 21, 22, 132
Steward, J.: 282

Struyf, Y.: 83, 88, 207
Suku: 204, 245, 247
Têke: 168
Tempels, P.: 268
Tetela: 73
Thomas, L.: 8
Thompson, R.: 208
Thornton, J.: 8-9, 16, 19, 33, 76, 96, 120, 151, 166, 179, 184, 185, 187, 218, 266, 267, 272-276, 287
Todorov, T.: 31
Torday, E.: 187
Tsakala Mumvidya: 44
Tсібінд Ірунг Тсібінда Ілунга): 196
Tsinguri: 196
Tshimbungu Tsha Ilunga: 13
Tshungu Bamesa Zakama: 166
Tsyoula Ndoulou: 34
Tyivalo: 201
Tyima tya Nano: 201
Uige: 11
Umbundu: 10, 19, 41, 43, 50, 51, 55, 59, 62, 63, 64, 65, 72, 155, 161, 171, 191, 198, 205-207, 219, 214, 235, 236, 239, 260, 262
Utembo: 48
Valente, : 42, 207
Vambwela: 199, 200, 201, 202
Van Kerken: 133
Van Moorsel, H.: 143
Van Roy, J.: 86
Van Wing, J.: 9-12, 16, 18, 21, 33, 41, 74, 75, 80, 94, 96, 99, 115, 136, 155, 175, 183, 185, 186, 188, 194, 203, 212, 215, 221, 224, 227, 231, 239, 287
Vansina, J.: 8, 11, 16, 17, 19, 23, 28, 54, 96, 107, 168-172, 176, 182, 187, 251, 263, 268, 275
Vatunga Miguel: 33
Vaz M.: 181, 219
Verly, R.: 210, 245, 280
Viana: 35
Vili (Ladi): 42, 60, 68, 134, 156, 198, 199, 204, 214, 215, 241, 247, 252, 259, 277, 278
Vinte e Cinco, G.: 183
Vit'a Nimi'a Lukeni: 103, 146, 148, 150, 151-153, 156, 180
Vit'a Nkanga: 33
Vit'a Nsanga: 52
Vundjanga: 199, 200, 203, 221
Vungu: 83
Vuzi dya Nkūwu: 88, 89
Wamba: 68
Weeks: 75, 284-286
Werlesse: 16
Westermann, H., 16, 48
White, L.: 282
Woodson, C.G.: 8
Woot: 23-24, 102, 187, 188
Xamuteba (Tshamuteba): 213
Yaka: 60, 196, 247
Yala Mwaku: 196, 197, 213, 221
YALA NKUWU: 116, 212, 224
YÔMBE: 207
Yoffe, N.: 267

Zaire: 113, 117, 275
Zambeze (Yambesi): 43, 49, 50
Zâmbia: 48
Zeunner, F.: 143
Zîmba: 126, 127, 129-131
Zimbabwe: 73
Zirimu, P.: 25
Zita dya Nsi: 104
Zombo (Ne): 41, 134, 136, 138
Zûnda-dya-Ngôla 191, 194

(Footnotes)

1 Ver a nota nº 96.

2 Van Kerken, *Ethnie Mongo*, Vol 1, Institut Royal Congo Belge, Bruxelles, pp.230-235.257, 346. Maes J., *Notes sur les populations des bassins du Kassai, de la Lukeni et du Lac Leopold II*, Annales du Musée du Congo Belge, 1924, pp.34-54 ; Paulme D., *Les civilisations africaines*, PUF, Paris, 1956, p.86

3 Entende-se os elementos sincrónicos como elementos diacrónicos.

4 Kongo é nome de uma pessoa velha. Também é costume que o uso dos nomes faz com que o Kongo permaneça.

5 Cada família do Kongo já tinha a sua respectiva função na sociedade: Kênge ou Nzînga é poder executivo, Nsâku é sacerdote, e, finalmente, Mpânzu é força do país.

6 Chefe da Colina. A palavra significa combater. E insere nesse grupo de Nkônzi e Mata que para ocupação das terras usavam primeiro a força. E como poderemos ver, tal como já explicámos nas páginas anteriores, depois desse grupo, vem logo Zûnda. Aliás, tal como sustenta o bloco precedente, já existia um Mpânzu, o mais forte.

7 Resultaria do bloco precedente no ponto de vista a estrutura sócio-política estabelecida por Mãe-com-nove-seios.

8 Mbênza deriva de benza: cortar com a faca de modo correcto. A Justiça adaptada consoante novas Mpiku, leis.

9 Teria sido revista a Lei da Eleição, assim indica o termo na sua ordem histórica.

10 Como as próprias palavras indicam, a lógica do Poder Executivo já não era compatível ao espaço. Precisou-se de outros elementos para unir esse poder: força e alinhamento religioso.

11 A civilização dos Nsôna e Mfûmu foi sucedida pelo reforço no domínio da religião. Nkûwu e Mankûnku são de carácter religioso e indicam uma complementaridade no Poder Executivo (fracassado).