

Nzayilu kyûtilu, escola da Filosofia

Patrício Batsíkama ¹³⁰

Metodologia

Em 1995, apresentamos parte deste texto ao professor Kambayi Bwatshia.¹³¹ Ele limitou-se a realçar a nossa imaginação, ainda que lhe tenhamos comprovado que era o fruto de uma exploração etnográfica de 54 dias de observação participativa. De seguida, fez-nos a seguinte observação:

Tudo isso parece sistematizado. Não obstante isso, não lhe será fácil provar essa Filosofia kôngo, porque a Academia exigir-te-á um arquivo que preserve a memória da evolução dos pensamentos... Simples semântica não basta... É preciso um arquivo material acessível a todos, que mostre as produções anteriores... tudo deve ser plasmado nesse arquivo. Uma curiosidade: como uma sociedade da oralidade teria Filosofia?¹³²

A *história oral* é o depoimento de alguém. Do ponto de vista da História, é necessário recolher três depoimentos, ao mínimo, sobre determinado acontecimento. Depois, o pesquisador deverá reproduzir a *tessitura* do relato, para achar: (a) o texto e a identidade da sua autoria; (b) conteúdo; (c) movimentos; (d) espaço da produção dos factos. Com isso, pode passar pela *diferença entre facto e ideias*. Regra geral: onde o depoente menciona *eu*, há 50% de probabilidade que seja suas ideias, ambições e posições, ao passo que ao referir-se ao nós, há 50% de probabilidade de ser facto. Porém, existe um *nós* ideológico, tanto como um eu objetivo. Será necessário optar, na História, pelo **nós objetivo**. Com relação ao conteúdo, o pesquisador dará maior atenção a três variáveis: sobrevalorização, subvalorização e discurso neutro. Com isso, o pesquisador reconstrói os factos da comparação entre *discurso neutro* e *facto/nós*, e, na base deles, faz a síntese. Com base em três sínteses, o historiador pode reconstruir, objetivamente, o âmago dos factos sobre um determinado acontecimento. A diferença dessas sínteses indicará o subtexto não das narrações, mas do próprio

¹³⁰ Doutor em Antropologia. Diretor do Centro de Estudos e Investigação Científica do Instituto Superior Politécnico Tocoísta e Professor de História de Angola do Instituto Superior Politécnico Tocoísta. Professor do Programa de Pós-Graduação da Universidade Agostinho Neto.

¹³¹ A nossa nota foi 12/20. O texto hoje está atualizado.

¹³² Foi na sexta-feira, dia 12 de maio de 1995, às 11h33.

acontecimento. O subtexto torna dinâmica a reconstrução dos factos, e nos alerta que outros testemunhos dominariam a outra face da ocorrência. É assim que se consegue o *código discursivo* dos factos, a partir do qual poder-se-á confrontar com outras fontes escritas, sonoras, fílmicas etc., existentes, se necessário.

Ao fazer esse exercício com relação à Tradição oral histórica, a coerência interna é inquebrável, com pouca porosidade; as metalinguagens traduzem a multisssemântica que codifica os diferentes ângulos da ocorrência. Acontece que os conservadores dessas narrativas percebem parcialmente o conteúdo. Isto leva a que uma mesma Tradição seja interpretada de forma diferente e complementar no *nzo ndêmbó, ñkîsi lêmba, kimpasi, Bankîmba* etc. À medida que a pessoa é iniciada em diferentes escolas, mais robusta será a sua compreensão da narração. Pessoas assim não eram vulgares e os etnógrafos tiveram sérias dificuldades em alcançá-las, tal como se pode notar no caso de Marcel Griaule.

Para os provérbios, o método paremiológico obedece a dois momentos. O primeiro é parte da verificação interna do texto e suas origens. O segundo momento tem a ver com a comparação das sínteses para perceber o seu valor filosófico, numa trama semiológica (Okin, 1977, p. 156). Ainda nessa senda, aqui dá-se a maior atenção ao *eu/ideia* e ao *nós/facto*, tanto que a sobrevalorização interessa para medir a pulsação que proporcionam várias sabedorias produzidas na narração.

Existe um outro impasse que estudiosos apontam: a oralidade seria incapaz de preservar um espírito crítico. A tradição escrita é capaz e a partir dela cria-se o arquivo (Ngoenha, 1993, p. 91). Os Kôngo escreviam com ideogramas em diferentes suportes: cetro, faca, *mpângu za Bakûlu* (Batsíkama, 1970, p. 97), bengala, testo, marmita, estatueta, máscaras, decoração de casa, grutas, cânticos, hinos iniciáticos etc. Apenas os iniciados poderiam ler por ter aprendido, quer no *nzo ndêmbó* quer no *nzo lêmba* ou, ainda, no *nzo nzikudi*. Curiosamente, os primeiros rapazes e raparigas que foram enviados a Portugal já tinham passado pelas duas primeiras iniciações. Terão sido eles os primeiros a modificar o ensino *de nzayilu kyûtilu*, a partir de 1523, quando as escolas e igrejas foram construídas em Mbânza Kôngo. Por essa razão, iremos analisar o *ensino* em Mbanza Kôngo, de 1491 até 1706, para medir até que ponto as modificações verificadas importaram noções de Filosofia ocidental.

Estrutura de Ñzâyilu kyutilu

No fim de julho de 1994, Raphaël Batsíkama enviou-nos a fazer teste de admissão ao Ñzâyilu kyutilu, na comuna de Barumbu (cidade de Kinsâsa). Depois de admissão, fomos logo expedidos para uma autêntica “*école de la brousse*”, em Mbanza Lele. Passamos o primeiro nível de familiarização, que durou um mês, duas semanas e cinco dias. Durante esses dias, tal como consta do nosso caderno de campo, a estrutura dessa escola era a seguinte¹³³:

- a) **Ñtudi kyûtilu**: Grão-Sábio (*ñkûmbi* ou *ngânga Mbângu*) que era auxiliado por três conjuntos de sábios:
 - *Ngûdi’a lûmbu* que são: (i) *ngûdi’a ntûdi*; (ii) *ngûdi’a fulama*; (iii) *ngûdi’a nza*; (iv) *ngûdi’a mbolo* (Cavazzi, p. 225, 414)¹³⁴;
 - *Mavuzi ma ndwênga*: pessoas muito severas e muito sapienciais (Bittremieux, 1936, p. 43);
 - *Ñnânga ñzâyilu*: gestor administrativo e dois financeiros.

- b) **Kindwêngi**: Colégio de sábios, matemáticos, médicos:
 - *Mavôngo*: conjunto de juizes jubilados que orientam todas as atividades;
 - *Mavwâla*: conjunto de sábios instrutores distinguidos com cetro (Troesch, 1962, p. 96, 98);
 - *Na Mvêmbe*: os conhecedores dos segredos da morte: escatologia.¹³⁵

- c) **Mbôngi’a ndônguta**: santuário para meditações ou para discussão:
 - *Kiñlôngo*: areópago exclusivo dos sábios, advogados (Weeks, 1914, p. 245);
 - *Tûnda Ndôngi*: vários locais de instrução (Cavazzi, 1965, p. 191).

- d) **Mpângal’a lufusa**: escola elementar, pequeno tribunal, composto de:
 - *Tribuna/Ngânda*: Direção dos grupos de aprendizagem;
 - Duas câmaras: (a) *Mbâzi’a ñkanu*, juizes egrégios; (b) *Ngânda nsêmo*: sede dos *nsêmi*, os inteligentes;
 - *Mpângala*: espaço público para iniciação aos *matalatona* (pensadores).¹³⁶

¹³³ Foi-nos explicado logo nos primeiros dias. Também, no quarto dia da formação, todos são apresentados.

¹³⁴ Cavazzi pensa que *ngûdi’a nza* era a mãe do rei, e fala de *Nguri-a-nturi*.

¹³⁵ Geralmente são associados ao *ñkîsi Ndêmbo* (*nzo Ndêmbo*).

As designações são claras e nos deixam confortável em dois momentos. Primeiro: estaríamos dentro de uma escola daquilo que o Ocidente chamou de *Filosofia*. Segundo: as designações aqui mencionadas remontam a 1491. Pelo menos catorze fontes diferentes confirmam isso, embora com uma linguagem de desdém influenciada pelo cristianismo dos séculos XVI-XX. Citamos as principais: (1) Léo Bittrémieux, com uma boa coleção no Museu da África Central (Tervuren); (2) Karl Laman, com a densa recolha que publicou no *The Kôngo*; (3) Jean Malonga (1954); (4) Albert Doutreloux (1967) e a sua coleção no Museu da África Central; (5) padre Joseph Van Wing;¹³⁷ (6) pastor Jacques Bahele (1961); (7) Jean Cuvelier e as suas inúmeras traduções de documentos antigos;¹³⁸ (8) Olifert Dapper; (9) Filipo Pigafetta e Duarte Lopes; (10) Jeronimo de Montesarchio; (11) Girolamo Merolla; (12) N. De Cleen (1935, p. 63-75); (13) John Weeks; (14) fontes dos séculos XVI-XVIII em Portugal, Itália, Espanha, entre outros.¹³⁹

Doutreloux (1961, p. 45-57) menciona *ngânga Mbângu (Ñtûdi kyûtilu)* com atribuições religiosas e realça que toda a sociedade confiava na sabedoria dele. Quando um rei morria, o povo era informado que o monarca estava doente (Weeks, 1914, p. 36). O colégio dos sábios era convocado para a preparação das eleições das funções subalternas vacantes e, principalmente, a eleição do novo rei (Zucchelli, 1712, p. 148-149, 310). Sabe-se que os funcionários públicos eram instruídos no Mbôngi’a Ngîndu, e a instrução de *bumpati* passava-se num espaço sagrado chamado *mbôngi* (Mertens, 1942; Batsíkama, 2019, p. 478-502). Raphaël Batsíkama descreve Mpângu za Bakulu, Tâta Mi Kôno, Mabanda-Ñtela, Mpûngi da forma como os juízes jubilados (*Mavôngo*) apreciam-nas no Kindwêngi. O pastor Jacques Bahele fornece-nos as reminiscências na instrução de advogados.

Na escola-baixa, são quatro dias semanais de formação: de terça-feira até sexta-feira. Durante esses dias, as proibições são semelhantes aos chefes coroados (Mertens, 1942, p. 84, 87-89). Na terça-feira (*Nsôna*), os neófitos são chamados *Ma Mfuka ñsona*: aqueles que fugiram de seus pais para aprender (Laman, 1936, p. 655).¹⁴⁰ Pode, também, significar órfãos. Entre várias lições, destacamos duas¹⁴¹: (a) interpretar o silêncio; (b) fazer autorreflexões. Os

¹³⁶ Local dos estrangeiros: *Nsona mpângala*. Provavelmente o Changala que menciona o rei do Kôngo na sua carta ao Diogo Gomez, no dia 15 de agosto de 1546 (Brásio, 1953, p. 147).

¹³⁷ Citamos, frequentemente, aqui, o seu livro *Études Bakongo* e artigo sobre “Nzo lôngo”.

¹³⁸ Agradecemos ao professor John Thornton por nos fornecer a documentação das pesquisas desse padre.

¹³⁹ Citamos aqui: (1) *Monumenta Missionaria Africana* publicada por António Brásio; (2) Paiva Manso.

¹⁴⁰ Karl Laman dá um sentido ligeiramente diferente, senão contrário: “quem fugiu na noite de Nsona e estabeleceu-se na casa dos seus pais”.

¹⁴¹ Limitamos a dois aspetos por neles termos passado. Desistimos, por força de formação académica, nem voltamos por nos instalarmos em Luanda.

neófitos reagrupados em 12 são ajudados por três *ngânga* diferentes. De facto, no meio rural, o silêncio fala: o vento, os pássaros, os diferentes insetos, movimentos de pessoas etc. O sossego alimenta a alma. Muitas vezes, confunde-se alucinação com *flash*-realidade. Na autorreflexão, o *ngânga* solicita cada um a meditar sobre quatro aspetos: (a) avaliar o estado da alma e a saúde do espírito; (b) fazer autocrítica dos seus atos no dia anterior e expressá-la com sinceridade e objetividade; (c) conceber uma ideia sobre os ideogramas plasmados no objeto que recebeu (Batsíkama, 1971, p. 96-98);¹⁴² (d) fazer a interpretação do sonho das três noites anteriores, e prevenção dos próximos dias.

Esse exercício era constante, logo depois do banho matinal das 5h00 e das tarefas matinais: cada estudante se recolhia no *mpangala*, em jejum, contemplando a natureza. Durante o *mbata* (sol acima da cabeça), os grupos de doze faziam uma visita guiada para apreciar todo o *mpângala* sob a égide do seu monitor, sempre em jejum. Essa visita guiada repetia-se durante mais de um mês, com as mesmas explicações. Todos voltavam em silêncio para os seus aposentos até os primeiros raios do crepúsculo. Era preciso criar condições para o jantar, com responsabilidades partilhadas: todos contribuem para a preparação da comida. A digestão era feita à volta da fogueira, e três *ngânga* faziam as perguntas pedagógicas a cada um e sugestões para melhorar a presença de espírito. Manter a mente ativa, apta para prepará-la nas reflexões sobre os problemas de forma objetiva e evitar distração. O princípio da escola-baixa é claro: *vova, nталu; vuvama, mbuta*. Tradução: argumentar, vale; porém, o silêncio está acima de tudo.

Na quarta-feira, *nkându*: era o dia de aprender as leis. Existem, aqui, três categorias de leis. A primeira é o conjunto das leis fundamentais, que se diz *nkândukulu*: interdições que deixaram os ancestrais. A segunda é sinónimo de *nsíku* e constitui leis específicas seguindo os diferentes domínios da vida social. A terceira é deontologia, código de conduta (*nkându*) que, em contrapartida, distingue neófitos pela sua nova conduta na sociedade. No *nsuka-nsuka*, os primeiros raios da aurora, os candidatos iam ao rio, mas sempre passavam para colher vinho de palma. Aprendiam a utilidade das folhas, dos tubérculos, das frutas que constituem a dieta que cura o corpo. Ao mesmo tempo, eram instruídos a preparar diferentes medicamentos e o chá. As folhas pertencem ao *ar*, as cascas e tubérculos pertencem ao mundo da *terra*; os minerais pertencem ao domínio do *fogo* e as pedras-medicamento integram o mundo da *água*. Na base dessa tabela, que é dinâmica e não estática, aprendia-se a fabricar remédios consoante os sintomas. Por conta desse dia, os neófitos eram chamados defensores que montam a

¹⁴² Esses ideogramas poderiam ser gravados um vaso, um testo, uma escultura etc.

palmeira *nkândi* cujo sentido figurado é: corajoso, habilidoso de quem a sociedade pode esperar.

A quinta-feira correspondia a *nkênge*, dia de aprender três disciplinas: (a) história social das linhagens, a partir dos seus *ndumbululu* e código das relações de parentesco da integridade económica e territorial; (b) utilidade intelectual e social das lendas, provérbios, máximas etc. O método da sua interpretação reforça a sabedoria visto que disponibiliza os códigos para decifrar e facilitar diferenciar as variantes da Tradição oral e o género de *docta spes*; (c) educação no geral e instrução técnica ligadas à arte: dançar, cantar, esculpir. Pareceu-nos que o objetivo aqui terá sido memorizar hinos e outros cânticos para depois aprender os símbolos relacionados e as suas respetivas significações (Batsíkama, 1971, p. 100). Também os locais memoráveis para preservar a identidade territorial.

No último dia – sexta-feira, *nkônzo* – os neófitos aprendiam a economia e as leis contratuais em caso de empréstimo, repartição da produção consoante o labor (força laboral disponibilizada), fiscalização as diferentes taxas etc. A posição da *sede*, das casas, tribunais, mercados obedece à localização das nascentes de água e o fenómeno do pôr-do-sol, sem esquecer, fundamentalmente, o mapa geográfico do *sagrado* do território ocupado. A pertença das famílias com relação às nascentes dá alguma “prioridade” na distribuição, pois são os “donos das terras”. Empréstimo de dinheiro ou endividá-los de alguma forma com seus serviços é, deveras, uma boa engenharia financeira. Todo investimento deve ser rentável e subtil.

Uma preocupação sobre a nossa experiência reside na ordem cronológica dos dias que não nos parece ter sido seguida nessa breve formação. Por normas, a cronologia é: *nsona*, *nkênge*, *nkônzo* e *nkându*. Nem o sábio Raphaël Batsíkama esclareceu-nos essa dúvida, em virtude (provavelmente) de proibições que, ao integrar essa escola, passávamos a ter. Contudo, terminamos com êxito a fase elementar de *mpângala lufusa*¹⁴³ e já não seguimos por força da formação académica.

Possibilidades da influência portuguesa – 1491-1706

Alguns professores, em 1995, mostraram-se céticos ao nosso texto devido a dois aspetos relacionados com essa escola: (a) um possível legado das escolas europeias instaladas

¹⁴³ Em 1994, havia três grupos. O grupo onde eu integrava tinha 12 neófitos e os dois outros grupos continham onze candidatos por cada. A escola de Filosofia já estava em forte declínio.

no Kôngo entre 1491 e 1917; (b) escolas endógenas de Filosofia: onde estão as escritas dos filósofos e quais seriam as principais correntes existentes?

Com relação ao primeiro aspeto, Martins dos Santos observou que

a remodelação dos costumes com as primeiras tarefas da evangelização não foi profunda nem persistente, pois muitos voltaram às práticas gentílicas. Se Dom Afonso é apontado sempre como exemplo de fidelidade à nova fé, não podemos dizer o mesmo dos seus conterrâneos e contemporâneos (Santos, 1970, p. 17).

Com relação ao segundo aspeto, os autores como Karl Laman, Joseph Van Wing, Léo Bittrémieux, entre outros, dão-nos conforto que as escolas “secretas” não tenham imiscuído a fundo com os aportes externos, por um lado. Por outro, alguns hinos iniciáticos são textos autênticos, tanto quanto as esculturas em pedra (Tshiamalenga, 1982, p. 65-70).

Jean-Godefroy Bidima exorta-nos a explorar o que essas escolas teriam de endogeneidade e trazer uma discussão metódica e comparativa (Bidima, 1995, p. 39). No contexto kôngo, as causas poderiam estar no Cristianismo entre 1491 e 1706. A primeira data relaciona-se com a chegada dos padres com a missão evangelizadora e a segunda tem a ver com o momento em que o alógeno e o endógeno atingiram o pico da sua miscigenação com a morte de N̄sîmba Vita (mais conhecida como Kimpa Vita).

À luz da bula papal *Romanus Pontifex*, de 8 de janeiro de 1454, e das navegações do Infante Dom Henrique, Diogo Cão desembarcou nas duas margens do rio Mwânza (Zaire), em 1482, e capturou alguns habitantes que levou a Portugal, onde foram educados. Mas, em 1488, o Conselho do Kôngo decidiu enviar para Portugal vários rapazes (Brásio, 1952-I, p. 56-74), provavelmente já iniciados no *nzo ndêmbô*,¹⁴⁴ para se formar. No dia 19 de dezembro de 1490, Diogo Cão deixou Lisboa e chegou na foz do rio Mwânza (rio Congo) no dia 29 de março de 1491. Ao bordo estavam três padres: João da Costa, António de Porto e João da Conceição, com objetivos não meramente religiosos. Raphaël Batsîkama adverte que “não foi a primeira vez que se serviu da santa batina para agradar o príncipe de trevas” (Batsîkama, 1971, p. 26). Em 1491, esses padres edificaram igrejas provisórias, especificamente no Nsoyo, Mbânza Kôngo e Mbânza Mbata. As igrejas cobriam, ao mesmo tempo, o sistema de Educação de língua/cultura portuguesa e catequese. Rui de Sousa tinha a missão de estabelecer a primeira embaixada de Portugal no Kôngo. Chegado em Mbânza Kôngo, ele apresentou as cartas credenciais e, em contrapartida, o Governo do Kôngo pagou aos

¹⁴⁴ Por normas, apenas quem já passou pelo *nzo ndêmbô* poderá seguir ao país vizinho para aprendizagem.

portugueses em moeda local (*nzîmbu*) para as despesas da sua missão (THORNTON, 2020, p. 34).

A primeira carta que o Rei Nzinga Nkuwu Dom João I endereçou ao rei João II de Portugal sugere que essa missão tenha sido um autêntico êxito:

Sereníssimo e gloriosíssimo príncipe e senhor. Depois de humilde recomendação, João pela graça de Deus Rei de Congo, súbdito e amicíssimo e irmão teu, temo-nos dado nós mesmos a tua virtude, temos recebido Rui de Sousa, teu embaixador, juntamente com as tuas dádivas, com aquela humanidade e honra que convém e benignissimamente ouvimos aquelas coisas que da tua parte lhe expuseste. Damos-te graças imortais e estamos obrigados, o que pelas nossas palavras mais copiosamente transmitirá, juntamente com algumas outras coisas que lhe temos encomendado, o nosso embaixador, o qual te dará esta carta e lhe dareis fé incontestada.

O altíssimo Deus no teu potentíssimo estado te conserve longamente e de tal modo que finalmente consigas a eterna glória.

Dada de Congo, décimo das calendas (Brásio, 1973, p. 192).

É curioso que Nzinga Nkuwu, que nem sabia falar, ainda, *kimputulukezo* (língua portuguesa), naquela altura, se tenha declarado *súbdito* ao rei de Portugal, Dom João II. Deve ser trabalho diplomático de Rui de Pina, pois não faz sentido na conceção kôngo do Poder (Gonçalves, 1985, p. 87-146). Em 1504, depois da guerra de Mpânzu'a Lumbu (Matonda, 2020, p. 371-406), o rei português expediu uma missão específica para o Kôngo: educação e alargar a evangelização. Dom Afonso mandou vários rapazes irem estudar em Portugal no ano a seguir. O seu próprio filho também seguiu. Em 1508, vieram para Mbânza Kôngo, treze padres loios. Em 1516, verificaram-se dois esforços na expedição de jovens para se formar em Portugal. O filho do rei Dom Afonso Mvêmba Nzinga foi consagrado Bispo de Útica e regressou ao Kôngo no ano de 1521, em conjunto de vários outros formados. Os tradicionalistas não reconheciam essa autoridade sacerdotal desse bispo kôngo (Zau, 2013, p. 245). Com esse regresso, começou a desenhar-se a elite de Mbânza Kôngo, tal como o historiador John Thornton nos expõe:

Desde o início do seu reinado, Afonso começou imediatamente a alargar a elite cristã instruída existente, enviando nobres de alto escalão para estudar em Portugal, que, ao regressarem, abriram escolas. As escolas, por sua vez, produziam graduados capazes de servir eles próprios como professores. Afonso trabalhou com estes com conjunto do clero português residente... para alcançar um nível de educação, o que resultou na publicação de catecismos em kikôngo em 1557 e 1624.

Em 1530, como poderia ser também antes, havia uma rede de escolas em todo o país. É seguro dizer que a criação dessa rede de escolas, com professores locais provenientes da elite, foi a garantia mais segura do sucesso do cristianismo até o alvorecer do século XX (Thornton, 2020, pp. 43-44).

Os Kôngo que regressaram de Portugal nutriram esperança e foram enviadas mais pessoas a ir se formar em Portugal. Mbânza Kôngo passou a ser uma cidade dos sinos, cidade dos intelectuais, por conta de igrejas e escolas. Mas, depois da morte de Dom Afonso I Mvêmba N̄zînga, verificou-se uma ligeira turbulência. Havia três razões. A primeira é que ele usurpou o poder e os constitucionalistas pretendiam repor a ordem. A segunda consistia em os tradicionalistas tentarem restabelecer a cultura genuína em Mbânza Kôngo, pois a elite letrada passou a ser vista como aberração pela sociedade não-letrada, principalmente aquela que os militares portugueses expulsaram de Mbânza Kôngo em 1504-1505. A terceira razão: possibilidade de sincretismo político e religioso a longa escala.

Com a publicação do manual de catecismo de 1557, mas sobretudo o de 1624, o padre Pedro Tavares – que falava português e kikongo – desempenhou uma evangelização forte em 1629-1635 (Jadin, 1967, p. 271-402). Mas, havia uma grande resistência na parte das populações, do modo que ele começou a instruir os seus ajudantes diretos. Foi assim que se destacou Francisco Kasola. Segundo o próprio padre, ele era iniciado em feitiçaria. Podemos citar três iniciações obrigatórias e o *ñkîsi Lêmba* (pelo seu discurso). Acompanhada o padre nas suas atividades pastorais, foi um catequista assíduo até que, certo dia, decidiu criar um movimento que, para ele, traduzia melhor o Cristianismo para a cultura dos Kôngo.

Seria mais fácil traduzir o Cristianismo à luz da espiritualidade kôngo, para compreensão dos Kôngo. É isso que, em crer nas anotações do padre Pedro Tavares, Francisco Kasola fazia. O padre realça que era dinâmico e tinha muitos dons, entre os quais de persuadir a audiência e de curar as enfermidades (Jadin, 1967, p. 352). Os métodos que usava para curar deixam claro que antes de ser batizado, ele tinha passado por três escolas: *nzô ñtonono*, *ñkîsi lêmba* e *mavwâla ma ñkîmba*. Quem passou pelo *nzo ñtonono* é uma excelente *mpovi*, e curar da forma que faz, deve ter sido conhecedor de *ñkîsi lêmba*. Ora, proclamar-se filho de Deus, só poderá ser quem entrega *mavwâla* no *ñkîsi N̄kîmba* (*Bankimba*). De princípio, é exclusivamente no *mavwâla* (tabernáculo) que se recebe a missão de “*deambuler*” em nome de *N̄zâmbi Lêmba* e pregar a palavra de Deus e a salvação. Tal foi, como se verá adiante, *N̄sîmba Vita* (*Kimpa Vita*).

Na região de Mbâmba, Francisco Kasola criou seus discípulos e a influência destes entre os chefes Ndêmbo é indubitável, pela nova roupagem cultural destes últimos (Birmingham, 1966, p. 120-121). Francisco Kasola promoveu uma elite periférica, que sabia ler e escrever nas línguas latim e português, além dos saberes locais. Nasceu o primeiro sincretismo kôngo. Iludido pela sua popularidade, o messias kôngo encorajou a expulsão dos padres, estimulou o boicote às atividades eclesiais católicas e semeou um desdém tónico pelo

prelado católico. Esse nacionalismo impulsionou as escolas sincréticas diante das escolas iniciáticas existentes.

No dia 4 de abril de 1632, o inquisidor Jerônimo Vogado e o padre Pedro Tavares foram à procura de Francisco Kasola para prendê-lo na região de Namba Kalombe. Apesar de acompanhados por militares kôngo, não foi possível. A situação foi tumultuosa, mas o messias kôngo não foi detido. Desde então, já não se ouviu falar dele. Contudo, podemos enumerar espaços da sua influência:

1. *Nzo'a ñkîsi*: religião institucional;
2. *Nzo'a ñdêmbô*: iniciação aos saberes locais aos jovens;
3. *Ñkîsi Lêmba*: nas questões práticas medicinais;
4. *Kimpassi*: espiritualidade kôngo para reconstrução do país.

O segundo caso culminou com Ñsîmba Vita (Kimpa Vita). Presume-se que, logo depois da batalha de Mbwîla, em setembro de 1665, se tenham verificado, por um lado, a dispersão de militares e sociedades. Por outro, nasceu um impulso de reorganização. Isso justifica, de princípio, que *kimpassi* tenha sido convocado – secretamente – algum tempo depois da morte de Dom António Vita Ñkânga. A influência de Francisco Kasola é indubitável. Por um lado, John Thornton sugere que, em 1652, o padre Joris Van Gheel foi brutalizado em consequência de *kuimpassi* (Thornton, 2022, pp. 168-169). Por outro, no campo político, o nacionalismo antiportuguês era animado por Francisco Kasola, no espaço político; no espaço religioso, temos Mfu Maria Mafuta e Dona Apolónia, que expandiram o *kimpassi* na zona de Kimbangu, até que tenha surgido Dona Beatriz, que nasceu e cresceu num contexto social marcado pela briga entre católicos do centro e antiportugueses da periferia. Havia duas classes de intermediários: (a) *mestres d'escola*; (b) *mpângala lufusa*. O primeiro era composto de aliados dos portugueses; o segundo era um domínio exclusivo para preservar saberes locais. Com a morte de Njînga Mbande, aos 17 de dezembro de 1663, os fluxos entre Luanda e Ndôngo e Ndôngo e Mbânza Kôngo foram animados por *mestres d'escola* e *mpângala lufusa*, caso interpretarmos os relatos (Birmingham, 1966, p. 125-126). Isso estimulou a quebra de relação entre Dom António Vita Ñkânga e os portugueses e precipitou a declínio de Kôngo e Ndôngo, entre 1665 e 1670.

O *kimpassi* convocado nesse período era um espaço sincrético religioso, e reconhece-se, nitidamente, a influência de Francisco Kasola. Pelo julgamento de Ñsîmba Vita, que relata o padre Lorenzo da Lucca (Cuvelier, 1953, p. 228-259), ou pelos acontecimentos protagonizados pelos seguidores de Dona Beatriz, na pluma de Bernardo da Gallo (Jadin, 1961, p. 411-615), ou ainda, pela crítica histórica que nos expõe John Thornton (1998), é fácil perceber dois núcleos de influência:

1. *Kimpassi*: retiro da elite política, económica, militar e religiosa;
2. *Mpângala lufusa*: a parte teológica dentro da escola de Filosofia.

O *kimpassi* é exclusivamente religioso, embora o componente teológico que introduz Dona Beatriz tenha juntado a crença popular. Quem lhe faz esse reparo é o padre Bernardo da Gallo, que era teólogo com bases de Filosofia. Nsímba Vita foi *ngânga marinda*. Isto é, se, por um lado, ela tinha dons espirituais, por outro, não passou pela escola de Filosofia. Foram outras personalidades – Mfu Maria e Dona Apolónia – que eram do *kindwêngi* e com elas uma variedade de integrantes de *kimpassi*, como foi o caso de Kibenga Dom Pedro. Essa influência de *kindwêngi* influenciou o próprio conhecimento que permitiu Nsímba Vita desafiar o padre Bernardo da Gallo numa discussão teológica. Ela será queimada viva, acusada do crime de heresia, em 2 de julho de 1706.

Numa só palavra, entre 1491 e 1706, a preponderância externa na escola de Filosofia é evidente na fase inicial: *mpângala lufusa*. A fase secundária *mbôngi'a ndôngutu* é a estremadura de conceitos externos. Por um lado, ela naturaliza as importações desde que nelas se encontrem aspetos similares. É o caso de Nzâmbi Lêmba, a quem Kimpa Vita atribuiu a personalidade de Santo António. Outros casos são: Mfu Maria e Dona Mpolo (Apolónia) que a Tradição comprimiu em uma pessoa apenas. As influências externas não nos parecem ter infetado, nem alcançado a *estrutura* em si.

Hinos iniciáticos, lendas e fábulas kôngo

Liberdade

A iniciação ou rito de passagem cuja função é integrar solenemente jovens à sociedade por via de provas físicas e psicológicas é uma morte/ressurreição simbólica, com realce prático que abarca os domínios religioso, político e filosófico (Laburthe-Tolra; Bureau, 1971, p. 68).

Jean Price-Mars escreveu alguns textos sobre a formação étnica, o folclore e a cultura do povo haitiano e nos oferece o presente hino iniciático que servirá de ponto inicial de análise. Eis o texto, citado por Raphaël Batsíkama (1971, p. 36):

A ia bombaia, bombé
Lamma ramana quana
E van nanta
Vana docki

Ah Ya Mbûmba, Ya Mbûmb'e!
Lama, lamama kaka
E vana vata,
Vana ndoki

Eh! Eh! Bomba eh! Eh”

E, e, Mbûmba, e, e

Canga Bafio té
Canga mouné délé
Canga doki la
Canga li

Kânga Bafyôti,
Kânga Mundele
Kânga ndoki yâ!
Kânga i!

Segundo R. Batsíkama, a tradução do primeiro cântico é: “Oh! Mbûmba! / Cola, cola bem / na aldeia / nos bruxos». O segundo é: «Oh! Deus / salva os negros / Torna os brancos escravos / Oh! Captura esses feiticeiros / Captura, nós te suplicamos”.

As duas invocações são cânticos da *liberdade*, adaptados em Haiti. Trata-se do elogio à vida e Ya Mbûmba representa Ñzâmbi “criador com argila” e, simultaneamente, o *ñkîsi* Mbûmba, que cura as enfermidades. Ao referir-se aos *ndoki* (bruxos), diz respeito às pessoas sem virtudes nem valores. Por outro, *bafyôti* traduz-se por “aqueles que têm a tez escura” pois o termo deriva de *fyôtisa* (tornar escura) e *mundele*, aquele que tem a tez semelhante ao albino. Importa salientar que, aqui, *fyôti* não quer dizer *pequeno*.

Esse hino revela-nos os quatro conceitos principais da *liberdade*:

- a) *Mfumu moyo*: autoridade/vontade, dignidade/justiça, nobreza/sociedade;
- b) *Kinkotila*: desejo/leis, diálogo/potência, querer/direito, livre-arbítrio;
- c) *Nswa*: pleno poder, beleza/glória, sucesso/bênção, cura/felicidade;
- d) *Vuluza*: salvar, conservar a vida: inalienabilidade do espírito.

Para resistir contra as tendências dominantes, contra o alto preço emocional e a diferença jurisdicional numa sociedade onde a opressão é a moeda do mercado, esses Kôngo readaptaram esse hino iniciático. A fórmula “*kânga Bafyôti; kânga Mundele; kânga ndoki*” era evocada contra a diferença jurisdicional; tanto quanto para a igualdade das pessoas pretas ou brancas, servidor ou servido, mestre ou aprendiz, que todos tenham as mesmas oportunidades na sociedade. No *nzo lôngo*, os iniciados são tratados por *mwâna nzawu* (Van Wing, 1921, p. 377): filhos de chefes, nobres ou aqueles que gozam de todas as liberdades. Por outro, *mwâna nzawu* pressupõe liberdade na base de conhecimento das leis e consciência do aspeto relacional no qual elas se alicerçam. O termo *nzawu*, elefante, representa: (a) sublimidade; enormidade; (b) sabedoria profunda, memória densa; (c) prosperidade. A liberdade equivale a essas três dimensões na iniciação de passagem.

Ya Mbûmba é criador dos seres humanos. Esse nome deriva de *wûmba*: fazer estilosamente com as mãos, criador da cerâmica. Simboliza o espírito de todas as leis, que consiste em premiar e castigar todo comportamento perante o estipulado. Daí, *kânga*, que significa “capturar, prender”, significa também, “libertar, soltar” (Laman, 1936, p. 213-214). A liberdade torna-se um estado da ampla consciência de si e, ipso facto, a inviolabilidade da

integridade ontológica que – por força da relação [eu ↔ não-eu] → outro – faz prosperar o nós (comunidade). Isto é, além de ser consciencial, a liberdade é racional e articula uma personalidade de consciência.

Virtudes

A fábula de *Na Ngola* (Senhora Bagre) e *Na Maza* (Senhora Água) (Struyf, 1936, p. 31) narra uma suposta diferença genética das qualidades e, ao mesmo tempo, ilustra quão elas destinam o mesmo objetivo. Na Ngola foi pescado, secado, cozinhado e comido. Nesse processo, Na Maza acompanhou até o estomago.

Ma Ngola é *Clarias ngola* que, de princípio, simboliza: (a) potência, eletricidade; (b) força, resistência; (c) energia, saúde; (d) violência, intensidade (Van Wing; Penders, 1928, p. 252-253). Há uma lenda, no ñkîsi Lêmba sobre Taka Ngôla (Laman, 1936, p. 506) possuidor dessas qualidades, que transformou em virtudes: (a) autoridade colegial, liderança partilhada; (b) saber-ouvir, perseverança; (c) coragem, boa-disposição; (d) bondade, magnificência.

Isto é, Ma Ngola é a natureza bruta da pessoa, ao passo que Taka Ngola pressupõe que seja polido por ter passado pelas iniciações que lhe fazem de *muntu*. O termo *taka* deriva do verbo *ku-taka*, que significa “escolher o melhor; distinguir” ou ainda “partilhar, nomear”. É aqui que se percebe a *utilidade* da água, o mundo dos espíritos que sustentam a sociedade. Tal como na iniciação *nzo lôngo*, simboliza a morte/ressurreição do carácter dos novos iniciados que se pautam por um novo código de conduta. Atribuiu-se algumas propriedades a ela: agilidade, fluidez, incolor, inodora etc. A adição entre o sólido (Ma Ngola) + liquidez (Ma Maza) = Taka Ngola ou Maza ma Ngola. Não possuímos na íntegra as características de Maza ma Ngola, mas trata-se do outro nome de Taka Ngola. Justifica-se, visto que *taka* é sinónimo de *têka*, com a ideia insociável da água: *teka maza* (Van Wing; Penders, 1928, p. 309). Contudo, sublinhamos o carácter de Taka Ngola que indica *virtudes do muntu*:

Ma Ngola estado bruto do <i>muntu</i>	Taka Ngola virtudes do <i>muntu</i>
Potência, eletricidade	Autoridade colegial, liderança partilhada
Força, resistência	Saber-ouvir, perseverança
Energia, boa-saúde	Coragem, boa-disposição
Violência, intensidade	Bondade, magnificência

No passado, *ngola* era espírito de Ya Mbûmba, por corruptela de *argila* e *lamas*. O sacerdote Nsaku não poderia comer o bagre, tão logo for informado da morte de um Ne Nzînga: “*Nsaku dia ñtinu, ka dia ngolo ko*”. Tradução atual: Nsaku come rápido, mas não sem maneira. O máximo quer dizer: “Nsaku investiu o rei, é porque não comeu bagre”. A expressão *dia ñtinu*, à semelhança de *dia mungwa* (batizar), significa “consagrar, investir no

poder, delegar o poder”. Esse máximo é válido a Nsaku Ne Vunda e está ligado com Ñtinu Nsaku. Antes de este último transferir a responsabilidade a Ñtinu Nimi’a Ñzînga e se limitar apenas ao sacerdócio – o que leva a Tradição dizer *dia vunda, vova vûnda*, Ne Vunda (Cuvelier, 1934, p. 87-88) –, existia Ñtinu Nsaku, que terá sido o primeiro Ñtôtila e, com ele, faz sentido que *Nsaku dia ñtinu, ke dia ngolo ko*.

Responsabilidade

Existia, na chegada dos portugueses, um tipo de escritura: *mambika*, na fase inicial. Para ler cada texto, anuncia-se, primeiro, o tema: os objetos gravados. Depois, vem o texto. Trata-se de tema-texto que, durante o *mpângala* (Nzayilu kyûtila), os neófitos praticavam à volta da fogueira. Raphaël Batsíkama (1971, p. 97) dá-nos um exemplo que se segue:

- a) Tema: *Ntêndekele maki, bilendji*. Os objetos gravados são: uma fruta, uma cabeça de pessoa e um *ñkôdya* (guarda-medicamentos).
- b) Texto: *Vabêlé mûntu, mûntu vevîngana*.



Ideógrafo *Vabêlé mûntu*

“Coloca na minha cabeça (*wuñtendekela*)”, diz o responsável por uma família ou uma aldeia ou uma instituição àqueles que dele dependem, “todas as vossas. Eu aguentarei sempre”. Mas, acrescenta ele, “aprendam, então, com o meu exemplo, como deve se sacrificar pelos outros. Depois da minha morte, escolham entre vós aquele que mais tem competência e demonstra o espírito de sacrifício: *vabêlé mûntu, mûntu vevîngana*”.

Passamos, agora, à responsabilidade dos pais na educação. Citando Karl Laman, Oscar Stenström escreve o seguinte:

Os progenitores são responsáveis por aquilo que fazem seus filhos: “Não é aquele que comeu o dendê, mas aquele pisou no lixo”. *Didi ngazi ka yandi ko kansi dieti nkamvi*. Os jovens roubavam os frutos do dendê e os comiam, mas cuspiam os resíduos (fibras que não conseguiam engolir). Os filhos não são responsáveis pelo roubo, mas os pais são os responsáveis (aqueles que pisaram no *nkamvi*)... “As nozes foram comidas pelo *nswini* (o pequeno pássaro

nsuni); mas quanto à sede, são os ntietie que a pegaram!”. *Ngazi kudia banswini (bansuni), lemína kubaka bantietie!* Quando uma criança faz algo ruim, é o pai quem é punido (Stenström, 1999, p. 163).

A cultura kôngo condena os pais quando os filhos cometem erros. O provérbio é claro: *mfulututu kalendi namukwa mu ñti ko*. Tradução: a tartaruga não sobe numa árvore. As crianças que cometem erros correm sempre à casa dos seus pais para abrigar-se, onde se sentem seguras. É como o dedo que queima e que se refugia na boca: *ñlêmbó ka debuka, tinina mu nwa*. Ainda assim, uma fábula adverte em não cometer, pois a casa (*nwa* = boca) nem sempre garante um refúgio seguro. Poderá essa casa comprometer a vida para sempre. A partir de casa, as crianças aprendem a fábula de Na Nzevo (barba) e Na Nzala (fome). Ambos eram agricultores. O primeiro geria bem os seus produtos e prosperava, ao passo que o segundo não tinha gestão. Face a escassez surgida, esse último andou a roubar a produção do primeiro até que certo dia foi flagrado e fugiu. Na Nzevo seguiu-lhe veloz até que Na Nzala refugiou-se no estomago, entrando pela **boca** do *muntu* que bocejava. A toda velocidade, Na Nzevo (barba) tentou entrar impetuosamente, mas o homem já tinha fechado a boca. Na Nzevo chocou com a boca e ficou fora à volta da boca à espera do dia que Na Nzala tentará sair para apanhá-lo e levar ao tribunal. Ausência de regras e incumprimento de leis é inadmissível na educação de criança/jovem.

Ma Nzevo é sólido, ao passo que Ma Nzala é assimilado ao *ar* que pode ser sentido, mas não tangível. As leis são intangíveis, valores e seus efeitos são palpáveis. Estamos, aqui, perante a responsabilidade cívica que se alicerça nas regras do jogo anunciadas e na monitorização do cumprimento das leis. Em função disso, define-se de forma concreta as responsabilidades. A expressão *kola syama* vem a propósito do aspeto de *kimuntu*. A tradução é: (a) cresça e alicerça-te na pedra; (b) desenvolva-te e que tua evolução seja inquebrável; (c) progrida na vida com virtudes; (d) seja infrangível; seja indefectível.

Há duas expressões tautológicas: (a) *mwana kola*; (b) *mwana syama*. A primeira pressupõe que a criança/jovem já tem consciência na base dos valores (educação), das virtudes (instrução) que é pilar nas responsabilidades sociais. A segunda tem a ver com a sociedade-*eu*. Quer dizer, *syâma* reverte-se na ideia de “algo construído na rocha, ou montanha firme” e, simultaneamente, “trabalhar duro, sacrificar-se no seu trabalho”. Isso remete-nos a dois domínios: (a) sociedade: integridade territorial, respeito às normas, inviolabilidade das normas; (b) *muntu*: educação que garante o equilíbrio ontológico, instrução profissional para prosperidade, sacrifício para o bem-estar de toda a comunidade. Kimbwandende Fukyawu, que foi criado nessas condições escreve:

Cresci numa aldeia de pelo menos 1.000 habitantes (antes de acontecer o êxodo rural). Não havia um único polícia, a prisão era desconhecida, nenhum agente secreto, ou seja, um cão-de-guarda do povo. Não tinha um departamento de investigação, nenhuma sentinela para vigiar os bens das pessoas. Durante o dia, aquela aldeia ficava prática e totalmente desocupada sem uma única pessoa para cuidar das portas, sempre destrancadas. Os estrangeiros eram sempre bem-vindos. Todos se sentiam **responsáveis** por todos os outros na comunidade e sua vizinhança. Quando um membro da comunidade sofria, era toda comunidade que sofria. Até os meus 25 anos foi muito bom viver naquela comunidade, literalmente uma comunidade sem problemas. Essas comunidades ainda existem em muitas partes do mundo conhecidas como “regiões em desenvolvimento” onde a corrida armamentista imperialista ainda não perturbou a paz (Fukyawu, 2001, p. 50).

A sociedade kôngo baseada no *kimûntu* elimina o perigo a partir do ser humano: educação em casa, instrução/sabedoria na escola e santidade na espiritualidade. A religião no antigo Kôngo era uma questão institucional, algo político. Nsaku Ne Vunda o fez saber, no dia 3 de abril de 1491 (Cuvelier, 1948, p. 81), o perigo sobre a estrutura kôngo.

Instrução

Quando um jovem ia *Nzayilu kyûtulu*, recebia quatro cruzetas (que valiam pouco dinheiro), na sua admissão. Era um tipo de *bolsa de estudo* que devia gerir. Ao fazer o câmbio, era um dinheiro insignificativo. Por isso, os jovens encontravam emprego ocasional de um ou dois dias por semana: segunda e sábado. A gestão desse dinheiro era supervisionada por *Ñnânga mbôngo* (súbdito de *Ñnânga nzayilu*). No final, fazia-se balanço das despesas e o aluno era avaliado em três dimensões: (a) despesas imprescindíveis; (b) receitas a partir de trabalho ocasional; (c) benefícios pessoais e comunitários. Os benefícios pessoais revertiam-se nas cruzetas disponibilizadas; as despesas em benefício da comunidade para medir a entrega do aluno ao bem-estar e progresso da sociedade em si.

O conceito da *instrução* é triplo. Primeiro, duas ações: (a) *tôka*: instruir, ensinar; (b) interpelar severamente, forçar seriamente. O ponto (a) refere-se à construção do intelecto e de uma profissão, ao passo que o ponto (b) remete-se a medidas correcionais quando se desvirtua do caminho correto. Segundo, duas ações: (a) *visa*: aprender a fundo, saber a fundo; (b) reconhecer, examinar de forma metódica. Trata-se, aqui, por um lado, da formação de espertos e, por outro, do trabalho que fazem os espertos para se certificar das coisas. Terceiro, duas ações: (a) *yîmbula*: instruir convenientemente; aprender com experiência profunda. Essa fase é superlativa com relação à segunda e a diferença está na experiência de aprendizagem e na longa experiência. Isso gere o respeito.

O objetivo da instrução no antigo Kôngo consistiu em um exercício seletivo, a partir das necessidades da elite em todos os domínios, para garantir a transferência geracional das forças produtivas da sociedade. Por outro, visava a ordem cosmológica. Desta feita, a escolha de integrar as sociedades iniciáticas da instrução era reservada aos espíritos inteligentes. Daí a razão se chamá-las sociedades secretas. Ora, a educação – em casa, na aldeia e nas sociedades iniciáticas genéricas – era para todos, com fins de salvaguardar as virtudes, a ordem social.

Os serviços públicos tinham *escola de instrução* que preparavam as pessoas, com exigências que não existiam nas escolas normais iniciáticas. Aprender a forja, a medicina, o sacerdócio etc. passavam pela *instrução*. Isto é, instruir com técnicas e experiências.

Depois de observar os sistemas educacionais na África austral, o professor Filipe Zau defendeu uma educação bilingue e intercultural (Zau, 2013, p. 340-341). Isto é, evitar qualquer educação incapaz elevar a autoestima sociocultural do seu povo (Diop, 1977, p. 57), por um lado. Por outro, fazer face à educação caricatural que se herdou da colonização a partir de um sistema, à partida, baseado num conteúdo comparado entre endógeno e alógeno. Isso fomentaria o exercício filosófico profundo na Filosofia pedagógica.

Origem da morte

Entre várias lendas que narram a origem da morte, citamos a seguinte:

Ñzâmbi desceu na terra através de uma corda. Na terra, criou uma mulher e casou-se com ela. Depois voltou para céu; cedo, visitou a sua mulher e o seu filho para saber deles. A criança ficou doente e morreu. Ñzâmbi voltou ao céu, mas deixou instruções à sua mulher de não chorar. Desceu na terra e cobriu o seu filho de uma cobertura e o colocou no quarto advertindo a sua mulher de, em momento algum, abrir o quarto. Ele voltou para céu para aprovisionar-se de remédios para ressuscitar o seu filho. Porém, a mulher não resistiu à tentação e abriu o quarto e viu o seu filho em plena metamorfose. Quando o filho viu sua mãe, morreu de novo. Quando Ñzâmbi voltou, percebeu que a mulher agiu contra as suas instruções e lhe disse: “Porque não obedeceu? Se não tivesse entrado nem tocado na criança, esta última ressuscitaria. Poderiam todos os seus filhos viver para sempre e escapar da morte. Por me desobedecer, doravante todos os seus filhos devem morrer” (Stenström, 1999, p. 61-62).

A origem do *mntu* é plural segundo Merlla da Sorrento (1692).¹⁴⁵ Concernente à origem da morte e aos rituais funerários, os Kôngo apontam três cenários. O primeiro situa-nos numa relação sexual entre Ñzâmbi Lêmba e a sua mulher, conhecida *ñkama* Lêmba. O

¹⁴⁵ Para esse padre, tudo é imundice, diabolice. Prelevamos o que nos serve aqui.

filho chamava-se Luvêmba, por ser o sémen (*mfu*) de Ñzâmbi Lêm̃ba. Visto que a mãe dele foi feita de *argila* e do *mwêla* (sopro, alma) do seu pai. Para salvaguardar o seu *mfu*, Ya Mbûmba (criador) instituiu os rituais funerários, *nzîkulu*.¹⁴⁶ O segundo cenário é o valor teológico que nos faz perceber as posições de Francisco Kasola, Mfu Maria, Dona Mpolo e Kimpa Vita. É uma compreensão de dentro, embora haja possibilidade de empréstimos externos (Van Wing, 1938; Laman, 1953). O terceiro cenário é complexo: Ya Mbûmba, *ñkâmba* Lêm̃ba e Luvêmba simbolizam eternidade, existência e destino.

Ñzâmbi Lêm̃ba instituiu primeiro o ritual de separação do espírito (*mfu*), *mwêla* (alma) e o corpo (*nitu*) que dura três semanas (doze dias). Na primeira semana, Ñzâmbi Lêm̃ba domiciliou o espírito de Luvêmba nas sementes que trouxe do céu, e confiou aos *nkîta* tomar conta na sua ausência: o *mfu* (*mfumu kutu*) sai pela orelha e o *mwêla* sai pelas narinas. Depois, fecha-se essas portas por meio de grão-sementes do céu. No quinto dia, já na segunda semana, Ñzâmbi Lêm̃ba retirou os intestinos, fígados e colocou em diferentes partes da floresta para alimentar os animais carnívoros. Começa o processo da mumificação, ao pequeno fogo: *yita*. No sexto dia, Ñzâmbi Lêm̃ba separou, a partir de Yôngo (digamos Paraíso), dois mundos: (i) Yôngo, para os espíritos; (ii) Luvêmba, para os mortos.¹⁴⁷ Na terceira semana, o morto perde o seu ñkûndubulu (espírito) e Ñzâmbi Lêm̃ba realiza a viagem cosmogônica com *mwêla*. Mas este último deve, ainda, visitar lugares e a sua mãe. Na última semana, procede ao enterro. Na noite do 11.º dia, acende-se um fogo enorme até madrugada e a mãe é proibida de fechar os olhos. No 12.º dia, o cadáver é sepultado perto de uma nascente de água, chamada Vululu.¹⁴⁸ Nesse lugar, surge uma floresta grande: Luñzâmba.

A origem da morte está associada à desobediência às instruções de Ya Mbûmba e a desobediência nasce na ausência de virtudes primordiais do espírito, da vontade e do corpo (Batsíkama, 2023, p. 189-191). Por essa razão, a desobediência às normas/*ñkângu* era severamente punida. A Constituição é clara nesse aspeto: *nsi'a lubîndu*. País das leis severas. Mas, antes, a maior preocupação foi de educar e transformar a pessoa em *mûntu*: pessoa virtuosa com valores.

Com relação a essa versão, há duas probabilidades. A primeira indica que seja uma adaptação bíblica, e pode fazer sentido visto que o Cristianismo foi instalado no Kôngo em 1491. Mas, há um sim-não devido ao conteúdo do catecismo de 1557 até os nossos dias que

¹⁴⁶ Existe uma fronteira diferencial tênue entre Ya Mbûmba (Ñzâmbi Lêm̃ba) e Ñzâmbi das origens.

¹⁴⁷ É chamado de Luvêmba visto que o nome do primeiro “habitante”, *bañkûlu*.

¹⁴⁸ É possível que essa versão seja dos seguidores da Dona Ñsîmba Vita (Kimpa Vita) visto que ela foi queimada em uma localidade com esse nome. Vululu, quer dizer, esperava-se que o espírito da criança falecida voltasse ao mundo dos vivos. Pensar o contrário também é possível.

não aponta esse tema. Outra probabilidade é olhar dois aspetos: (i) a tese de Cheikh Anta Diop com relação ao parentesco cultural entre Egito e África saariana e subsaariana (Diop, 1977); (ii) a versão dos Lûnda ou Còkwe sobre a origem, que passamos a citar:

Ndala Karitanga (Deus que se criou a si próprio) vomitou durante alguns dias, o que resultou na criação do mundo: estrelas, Sol, Terra, plantas, mar, animais etc. Ele viu que no mundo que tinha criado faltava coordenador, e começou por fabricar a sua mulher. A esta chamou de Na Kalûnga, por causa da primogénita que se chamou Kalûnga, e Deus passou a ser Sâ Kalûnga. Numa viagem realizada entre pai e filha (contestada pela mãe), esta volta grávida, e Na Kalûnga suicida-se. Kalûnga deu à luz um filho que chegou a casar-se com ela. Desta união, saíram um filho e uma filha, que se multiplicaram até formar uma grande sociedade. Antes de se separar da sociedade primitiva humana, Ndala Karitanga ensinou os usos e costumes sobre o casamento (entre os primos), sobre a arte de caçar e de **esculpir** etc.¹⁴⁹

Aqui, a versão còkwe apresenta o incesto original e o primeiro suicídio. Isto é, o mundo resulta de uma união incestuosa em duas razões. Primeira: Na Kalûnga torna-se a primeira habitante do mundo dos mortos e este mundo chama-se Kalûnga. Segunda: o sémen de Ndala Karianga em Kâlûnga e aos gémeos simboliza a pertença paternal dos seres vivos ao seu criador. A palavra *lûnga* significa “espermatozoides”, tal como Carl Estermann e Adriano Barbosa o verificaram entre os Còkwe e diferentes povos do centro-sul de Angola (Batsîakama, 2023, p. 80). Essa versão traz resquício da institucionalização de dois sistemas de parentesco (os gémeos: rapaz e rapariga¹⁵⁰), o que nos leva a considerar essa versão como anterior às influências cristãs.

Provérbios

Segundo John Weeks, que conviveu com os Kòngo, ele encontrou uma agudeza *intellectual* que associou à existência da *filha* da Filosofia. Mas, ao mesmo tempo, realça que esse conhecimento na base de experiência quotidiana não alcançou o *status* de Filosofia porque o povo não possui a escrita:

A probabilidade é que muitas “filhas” tenham morrido ao nascer, pois até os missionários irem para lá o povo não tinha uma linguagem escrita na qual pudesse preservar os “filhos” de sua imaginação ou registar o nascimento de um aforismo espirituoso ou contundente... Um provérbio perde muito da sua obviedade, e não pouco da sua concisão e força, ao ser traduzido para outra

¹⁴⁹ Martin recolheu esse mito em Cambulo, em 1945, Angola, junto de dois velhos que se chamavam Tchinjamba Sâ Fuca e Sâ Hongo. Em 1962, ele recolheu a mesma lenda junto do Mwatisenge José Sâ Tambi, e dos chefes lundas Ritende e Mwatchyanvwa.

¹⁵⁰ Patrilinear: Lûnda; matrilinear: Còkwe. Dataria da época de Rueji, Cinguri e Cyama.

língua; e quando a tradução é feita de uma língua africana para uma língua europeia a dificuldade aumenta um pouco...

Por esta razão, um grande número deles nunca será traduzido para qualquer língua europeia, pois exigiriam um estudo longo e minucioso da vida do homem negro e uma compreensão clara do que está no fundo da mente do homem negro para avaliar sua inteligência e Filosofia (Weeks, 1914, p. 79-80).

Essa leitura do missionário inglês foi, para nós, um desafio para o estudo de provérbios. Podemos, porém, perceber a perspectiva que levou Henry Odera a falar, no caso de Quênia, de *Sage Philosophy* (Oruka, 1990). É possível perceber a razão de Bentley, visto que em Mbânza Kôngo já não existiam escolas secretas específicas para explicar quer o provérbio, quer a Filosofia em si. Com relação à oralidade como “arquivo” dos pensamentos de filósofos, Zung Okin apresenta uma visão contrária (Okin, 1977, pp. 153-164). A distância tênue entre Filosofia e provérbio está explicada no artigo do professor Benoît Okonda Okola (1975-1976, p. 129-146). Aqui, os autores desenvolvem noções heurísticas na estruturação da ideia de *Filosofia africana*.

Ao ler Jacques Bahele (1961), nota-se uma preocupação de adaptar os saberes locais a um entender ocidental. Raphaël Batsíkama (1971, p. 96-99) trouxe alguns exemplos de textos eminentemente filosóficos e explicou como se lê, dentro dos parâmetros das sociedades secretas. Kimbwandende Fukyawu (2001), outro iniciado no *ñkisi lêmba*, faz uma excelente apresentação da metafísica e da hermenêutica, entre os Kôngo. Outro exemplo, desta vez no Congo-Brazzaville, nos foi avançado por Jean Malonga (1954). Mas, com relação à Filosofia propriamente dita, Mwamba-Nzambi Ngandu (1979, p. 96.108) publicou um texto de boa qualidade sobre a Filosofia do nome, e apresentou a hermenêutica do nome. O nome é, pelo menos, a explicação racional da primeira existência tangível do homem.

Ñzâmbi e *nsîmbi*

No início da vida na terra, *Ñzâmbi wûmba, wula kavânga*: “Ñzâmbi criou o homem a partir de argila e limitou os anos de vida” (Stenström, 1999, p. 48). Nessa criação, Ñzâmbi Mpûngu nos criou e nos posicionou no meio das árvores vivas: *Ñzâmbi Mpûngu wuyidika beto minti dimoya* (Van Wing, 1938, p. 25). Mas, antes da vida terrestre, logo depois de o universo ter sido criado, Ñzâmbi Kalûnga tornou-se símbolo da força, da vitalidade e muito mais; o processo e princípio da dinâmica que transforma tudo sobre a terra: *Ñzâmbi Kalûnga walûnga mbûngi ye lûngila yo wayîka se ñkîngu wa nsobolo* (Fukyawu, 2001, p. 20).

Antes de prosseguir, importa sublinhar um aspeto. Esses provérbios nos foram fornecidos por pessoas que, aparentemente, não foram iniciadas no *ñkisi Lêmba*. A ordem hagiográfica não está respeitada aqui. Voltamos aos provérbios acima referenciados.

Esses três provérbios constituem a primeira lição que se aprende no *ngânda nsêmo* que é a sede dos inteligentes, iluminados (*ntemo*). Diferencia, Ñzâmbi'a Mpûngu, Ñzâmbi Kalûnga, Ñzâmbi Mbûmba, Ñzâmbi Lêmba, Ñzâmbi Funza. Importa assinalar, aqui, que Ñzâmbi Fûnza é chamado, também, Ma Funza ou Ma Ñtûnga, que “cria as crianças disformes, árvores tortas, mãos com seis dedos etc.” (Laman, 1936, p. 508).

Na primeira posição da hagiografia, temos Ñzâmbi'a Mpûngu Tulêndo, Ñzâmbi Kalûnga e Ñzâmbi Ñsêmo. As três apelações simbolizam as três fases da criação do Universo. Na segunda posição da hagiografia kôngo, vem Ñzâmbi Mbûmba, Ñzâmbi Lêmba e Ñzâmbi ma Fûnza ou Ma Fûnza simplesmente. São as três fases da criação da existência: pré-existência, existência e pós-existência. Por influência do cristianismo, há tendência de reduzir a termo Ñzâmbi Ma Funza em apenas Fûnza.¹⁵¹ Na terceira posição, *ñkita*, *ñsîmbi* e *matebo*. Constituem as três fases que precederam imediatamente a criação do ser humano na terra.

Joseph Van Wing procurou saber a noção de Deus na concepção dos Kôngo, e o ngânga ñkisi lhe respondeu da seguinte maneira:

Em verdade, o céu tal como é, quem o criou? E essas estrelas, e o sol e a lua? Todas essas maravilhas são inatingíveis, logo Nzambi as criou, pois ele próprio é intocável e invisível. Quanto aos ndôki e matebo, eles têm a inteligência mas foi Nzâmbi que lhes deu (Van Wing, 1938, p. 25).

Holman Bentley faz-nos observar que, para dizer *God/Deus*, na sua acepção ocidental, usa-se Ñzâmbi'a Mpûngu. Mas revela-nos dois aspetos: (a) Deus-Pai diz-se *Sê dya mungwa*; (b) *ñkanka za Ñzâmbi'a mpûngu*: religião cristã (Bentley, 1895, p. VII). Há duas notas. A primeira é que há um *forcing* de naturalizar a posição cristã sobre a espiritualidade kôngo. A expressão *dya mungwa* quer dizer “ser batizado segundo o ritual da Igreja romana”. Logo, percebe-se, aqui, a influência católica em dizer “*Sê dya mungwa*”. A segunda suscita uma dúvida e aparenta ser paradoxal. Apropriação de *mpûngu*, todo-poderoso, para associar *kinkanka* (fé, crença) ao Cristianismo (que é um sistema). O paradoxo é que o termo Ñzâmbi, em si, não explicita de que Deus se trataria. Deriva de *zâmba* ou *yâmba* para dizer: “*have a clesest relations*” (Bentley, 1895, p. 933). Pressupõe que, para o *mûntu*, existe nele o mwêla que vem de Nzâmbi. Daí, o melhor é que o *muntu* mantenha a sua espiritualidade observando as virtudes.

¹⁵¹ Elimina-se a ideia cristã de que Deus é exclusivamente bom, pois Ma Fûnza cria todas as anormalidades

Os génios são chamados de *bisîmbi bya nsi* ou *biñkîta*. Os primeiros são os espíritos que se seguiram logo depois de Ñzâmbi Ma Funza, com a missão de assegurar a harmonia cósmica na terra. Eles encarnam-se em quatro tipos de líderes: (i) políticos; (ii) religiosos; (iii) militar; (iv) social. Kimbwandende Fukyawu escreve o seguinte:

Sîmbi bya nsi (bya kanda) mu kilômbo binikukinânga. Os líderes sociais movem-se e agem através das massas. Um verdadeiro [líder] se mistura na multidão. Um líder que se mantém indiferente ao seu povo é uma marionete (Fukyawu, 2001, p. 101).

No início da pré-existência térrea, os *Bisîmbi* ocuparam quatro domínios: água, terra, luz/fogo e vento. *Bisîmbi bya maza* são os espíritos que controlam as águas a partir das nascentes e as lagoas. Toda comunidade deve possuir as suas nascentes de pertença. Depois, temos os *Bisîmbi bya nseke*, os espíritos que habitam as montanhas, as matas e extensões de savanas ou chanas. No terceiro ponto, temos os *Bisîmbi bya bisyêsye* que são espíritos da luz, fogo. As trovoadas são dominadas por eles. Finalmente, temos os *Bisîmbi bya kimbônga*, espíritos do vento que se manifestam nas águas e terras (*kimfusu, ngambula*). Geralmente, é simplesmente chamado de *kisîmbi* (Laman, 1936, p. 900).¹⁵² Para liderança de povo e harmonia entre Ñzâmbi e os homens, apenas os dois primeiros tipos de *Bisîmbi* são do domínio do *muntu*. A partir dos espíritos da água e da terra, foi moldado o *muntu*, no qual foi posto o *mwêla* (Espírito do Nsemo).

Verdade, razão, meditações

Já abordamos esses temas anteriormente. Holman Bentley oferece-nos duas expressões interessantes a partir das quais iremos dar sequência a esse tema de *verdade*: (a) *sai e yeleka*: “*to put torth all the evidence*”; (b) *songa e yeleka*: “*give the true version*” (Bentley, 1895, p. 845). Em tese, *yéleka* significa, na sua versão antiga (*yêla*): ler, analisar e corrigir. Na espiritualidade kôngo, todo *muntu* enumera – no fim do dia – todos os atos que ele faz no dia-dia, com o fim de analisar as razões deles. No fim, ele arrepende-se, na base da sua própria consciência e faz pacto com a sua consciência de corrigir os atos menos abonatórios. No caso de *ntona* (Filosofia), o mesmo exercício de olhar os factos de forma objetiva quer na introspeção (que aprendeu no diálogo introspectiva: silêncio), quer em comparação com o que orientam as virtudes. No fim, o *muntu* emite uma síntese, com o objetivo de corrigir e retificar a sua conduta no futuro. Van Wing e Penders mencionam o verbo *yela*: corrigir, retificar etc.

¹⁵² “*Sîmbi = tourbillon de vent*”.

(Van Wing; Penders, 1928, p. 354). Isto é, a verdade é uma leitura corrigida e, simultaneamente, análise corrigida.

No domínio da *ntona*, a razão é, ao mesmo tempo, explicação de uma realidade e a própria realidade. A expressão *mpitu ye nséngo* (razão-explicação) situa-se fora de qualquer dogma (crenças) e fornece medidas para diferenciar razão, não-razão e contrarrazão. A razão demonstra a *verdade*, ao passo que a não-razão apresenta a falsidade e a contrarrazão expõe o simulacro. Daí, a escola de Nzâyilu Kyûtilu destacava-se, na sua base, pelo valor do *ndônguta*. E eram os *ndônguti* que administravam o Kinlôngo (ou mesmo Tûnda ndônga).

O *ndônguta* tinha quatro níveis: (a) *makoza*: câmara de advertência, colégio dos pensadores íntegros que se interessavam pelos saberes práticos¹⁵³; (b) *lusîngunuku*: câmara de críticos de teorias, que analisam as interpretações feitas por pensadores chamados *ñkozi*; (c) *nkuta tasani*: assembleia de deliberações respeitadas, mas também era o grémio de visionários: essa câmara debatia as deliberações feitas na base das medidas de precaução sobre as consequências das decisões tomadas; (d) *ndônguta*: centro de meditações. Sobre esse último, Karl Laman nos informa o seguinte: «exploração, pesquisas filosóficas, filosofando, investigação». Holman Bentley escreve: «Ndongota: investigating, philosophic pursuits, philosophing». Esse autor traduziu o filósofo por *ndôngoti* ou *ndônguti* (Bentley, 1895, p. 882).

O que seria *Filosofia* nesse campo preciso?

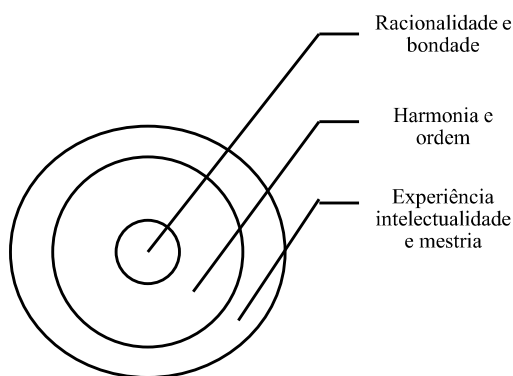
Souleman Bachir Diagne sublinhou o *discurso racional* que veicula na oralidade africana, quer através da palavra (sob forma de provérbio, cântico iniciático etc.), quer por meio do som de batuque ou sineta (Diagne, 2013, pp. 14, 17, 31). Os Kôngo chamam isso *ñtona*, Filosofia. Já debruçamos sobre esse tema no segundo capítulo. Em rigor, não é correto, pelo menos na visão interna, considerar *ndônguta* como Filosofia. O termo significa, no máximo, *meditação filosófica* ou uma investigação nas questões filosóficas. Mas, em si, não é Filosofia. Porém, na visão externa, é tida como *filosofia* uma vez que *ndônguti* é equivalente de filósofo. Hoje (1994), os velhos consideram *meditação filosófica* como sendo o epicentro da própria Filosofia.

¹⁵³ Bentley define *kosi* como integridade. Os integrantes eram chamados de *ñkôsi* ou *ñkôzi* (Bentley, 1895, p. 852). Laman fala-nos de *koza*: meditação, exame. Deriva do verbo *koza*, que significa: advertir, persuadir (Laman, 1936, p. 320).

Beleza, gosto, gênio

Uma das áreas da Filosofia que ainda não abordamos aqui é a estética. Por ter já debatido essa questão em um outro trabalho (Batsíkama, 2023), iremos, aqui, nos limitar a tecer algumas considerações básicas. De forma geral, *mfúzi* é traduzido por *arte*, mas significa o talento artístico em alguma profissão. Considera-se *ki-mfuzi*: arts et métiers (Laman, 1936, p. 72, 254). A arte como diálogo de beleza, gosto e gênio chama-se *nkete* (*wuñkete*) que se caracteriza pela *mpwênnya* (beleza pelo gosto) e exprime o gênio criador (*ñtona*). A abundância vocabular é indicador da proficiência de vários sectores da filosofia, tanto quanto da sua produção concorrencial.

Eis o *organon* de *mpwe+nya* (beleza) que caracteriza o *wuñkete* = arte (Batsíkama, 2023, p. 97):



A criação da *arte* requer o gênio que se diz *ñtona*. Por essa razão, os artistas passavam, obrigatoriamente, pela formação em *nzo ñtonono*. Artista é racional e goza de bom-coração na fase elementar na sua experiência artística. Essa experiência centra-se na articulação permanente entre harmonia e ordem, e ele deve ser, na prática, um partícipe ardente da razão crítica e virtudes. Será nessa viagem de intelectualidade que construirá a sua notoriedade. Como se pode notar, está à margem do poder político: artista é um crítico permanente em busca incessante da *perfeição*. As suas ações versam-se nas liberdades individuais do *mûntu*, mas também, pela observação das virtudes. A questão *sine qua non* de espiritualidade de cada um, antes da presença europeia, era inviolável em todos os aspetos.

A questão de gosto artístico baseia-se em quatro minigostos:

- a) *ntomo*: deriva do verbo *tomisa*, para dizer: embelezar, alindar, dar um bom gosto, aperfeiçoar. Significa gosto virtuoso (sem açúcar nem o sal: sem exageros);

- b) *mfunu*: significa preço, dinheiro/salário, valor, estima de um trabalho que agradou. Isto é, valor do gosto. No *nzo Lêmba*, diz-se *mfunu'a nguti Ñkenge* para dizer: (i) gostos nobres; (ii) órgãos sexuais (Laman, 1936, p. 166)¹⁵⁴. Daí, *fûnu* é associado ao orgasmo em dois gêneros;
- c) *ñkêmba*: deriva de *kêmba*, ornar para honrar, ser bom/gostoso racionalmente, exibir pompa de forma solene, entrar em êxtase pelo prazer. Significa prazer, preço, valor, alegria, festa, mas também, delícia, êxtase, catarse etc.
- d) *ñlaku*: gosto que embebeda, como do vinho de palma (Bentley, 1895, p. 802). Gosto para alguma coisa prazerosa, delícia; gosto sagrado.

Toda modalidade artística contém esses minigostos, sem os quais não será possível apreciar *gosto estético*. Vamos pegar uma peça do acervo do Museu da África Central em Tervuren com o seguinte código: EO.1979.1365/échance MRAH (ED) ET.38.20.126. Trata-se de uma estatueta. As dimensões são: 49cm x 19,5cm x 15cm. Origem da peça: Santo António do Zaire (Nsoyo) e foi recolhida por Edmond Dartevelle. Pela morfologia, trata-se de *mpaku za Kôngo*: chapéu com grifos de leão e leopardo, com decoração geométrica semelhante à dos vasos antigos (*byansyãnkûlu*), bracelete (*ñlûnga*) nos dois braços, saco de impostos (*nkutu*).

A peça chamada *mintadi*, que pensamos ser o *Mpâku za Kôngo* do ñkîsi Lêmba, é uma insígnia, cujo valor varia segundo o lugar. Trata-se da importância das finanças na gestão de uma casa, uma oficina, empresa ou governo. A sua forma expressa códigos valiosos. O chapéu contém os motivos geométricos muito estimados no espaço kôngo por significarem *valores ancestrais*. A posição “cruzar os pés” chama à meditação do filósofo: *ndongoti*. Estar perante essa peça, para qualquer iniciado na puberdade, exige uma reverência consciencial: todo orgulho curva-se. O apreciador sente-se acolhido, embrulhado nas reflexões, na ânsia de uma satisfação do coração e da mente. Trata-se de um objeto de valor (*Sache*, em alemão) e, na leitura estética – uma apreciação sociológica –, a peça contém os quatro atributos do belo estético acima referenciados.

¹⁵⁴ Karl Laman fala de *mafunu*, órgãos sexuais femininos.



Mpaku za Kôngo do Museu de Tervuren

© Batsikama

Robert Verly fez um inventário interessante sobre os *mintadi* cujas datas situam entre século XVI e XX. O autor observou que os *mintadi* ornavam as sepulturas (Verly, 1955, p. 491). Em tese, o que ele chamou *mintadi*, por ser em “pedra” tinha, na verdade, diversas apelações e menos ainda eram apenas “escultura ornamental” de túmulos. As pessoas enterradas com esses *mintadi* como adornos exerciam as funções nitidamente expressas pelas morfologias das peças, presumivelmente de chefes auxiliares ou titulares (De Cleen, 1935, p. 63-75). A conceição estética dessa estatueta remontaria de antes do século XIII, por dois motivos: (i) conceito do Poder horizontal (*ñtûmbuki*) foi muito antes de Ñzînga Nkuwu (1482); (ii) os motivos geométricos que simbolizam Ñtûmbuki foram descobertos em fragmentos de vaso, que datam de 1256 d.C., a Kimwenza. Um outro vaso inteiro foi descrito por Igor Matonda dessa forma:

Ce pot kôngo qu'on retrouve à Mbânza Kôngo est associé à la royauté kôngo. Elle est très vielle. Entre le XIII e le XV siècle qu'elle a été produite. La circulation de cette poterie dans l'espace peut permettre de reconstruire des maillages territoriaux, mais aussi des circuits économiques très anciens que les textes n'ont pas laissés ou que la Tradition Orale ne sait plus¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Comunicação no seio de especialistas sobre reino do Kôngo.



Bungwa ou *kinzo*: vaso (em Mbânza Kôngo)

© Igor Matonda

Os motivos geométricos correspondem aos mesmos que encontramos em algumas peças chamadas *mintadi*, no Museu da África em Tervuren (que acima desenhamos). Igor Matonda é arqueólogo e nos fornece não apenas a data mas nos situa a importância do objeto. Segundo a Tradição oral, o vaso era chamado de *bûngwa* (BENTLEY, 1895, pp. 808, 821), o vaso de argila com escritas sagradas¹⁵⁶. O termo *bûngwa* deriva de: (a) *bunga*: escrever, desenhar na areia, codificar em símbolos que não servem para nada; (b) *bungula*: encher em abundância com vinho de palma, ou comida (LAMAN, 1936, pp. 77, 78). Os motivos geométricos no *bungwa* (vaso em questão) e nas peças de *mintadi* são indicadores da transferência do Poder horizontal para o Poder vertical (BATSÍKAMA, 2023, pp. 49-50). Igor Matonda acertou em três aspectos: (a) *maillages*: organização territorial; (b) circuitos económicos; (c) data. Com relação à data, a arqueologia dispõe de método de datação muito aproximada da verdade. No que diz respeito a *circuitos económicos*, a estatueta *mpaku za Kôngo* (com os motivos geométricos) é das raras insígnias entre os *mintadi* que simbolizavam a recolha de impostos. No que diz respeito a *maillages*, que significa organização territorial em francês, há duas leituras. A primeira: as linhas indicam Mpêmba (linha do meio), Mbâmba (parte do sul) e Nsûndi a norte. Lê-se da seguinte maneira: *Nsûndi tufila ñtu; Mbâmba tulâmbudila malu* (BATSÍKAMA; 1971, p. 192). A segunda: os quadrados que formam nove ou doze quadradinhos que correspondem a dois modelos de recolher os impostos.

¹⁵⁶ *Kibûngwa kya mfumu bungula ngêmba ye wizani*. O copo do Chefe enche-se de paz e entendimento.

Passamos, agora, à dança *kûnga*, que Cuba absorveu, no século XVIII, com o nome de *cônga*. A mesma dança sobreviveu no Brasil, com a sua particularidade e maior visibilidade nas *casas* de afirmação identitária. Ainda é visível a dança/cântico chamada *ñkûnga* no *mpângala* (Nzayilu Kyutilu). Existem nove instrumentos repartidos da seguinte maneira: (a) quatro batuques: *masikulu*, *ndûngu*, *ñsukulu* e *nzoko*; (b) três instrumentos de percussão: *mankunku*, *ngonge*, *marimba*; (c) dois outros instrumentos: *sanzi*, *mpûngi*. Com esses instrumentos, toca-se as danças-músicas *ñkûnga ñlêmba*.

Antes, importa realçar que, por princípio, cada batuque implica uma dança específica. Em kikôngo, diz-se *sîka ngôma* para «tocar batuque». A crença geral é que o som de batuque é uma informação, notícia, aviso etc. Por isso, eles chamam esse som de *nsângu*. O primeiro batuque, *masikulu*, é sempre acompanhado por uma flauta com o mesmo nome e implica danças específicas. Karl Laman o descreve assim: “instrumento de música (o qual se toca com os dedos); flauta, etc. Tipos de batuque que são utilizados nos enterros e nas festas públicas; batuque com pele nos dois lados” (Laman, 1936, p. 897). O *ndûngu* é para os dignitários, na proclamação de leis ou nas visitas de cortesia. *Ñsukulu* é um batuque específico, durante banquete: toca-se com uma mão na pele e outra mão com baquete a tocar no tronco do instrumento. O último batuque, *nzoka*, é acompanhado de uma dança cujos dançarinos têm nas mãos uma vara. São, no total, quatro coreografias diferentes e mensagens divergentes. Os percussionistas são chamados de *ñkûngi* e animam grandes espetáculos (Bentley, 1895, p. 754, 793, 890). Quer dizer, *animadores da festa*. São verdadeiros artistas, de facto. O restante dos instrumentos acompanhava apenas. Os dedos eram revestidos de anéis para dar uma dinâmica melódica no som.

Assistir à harmonia do som desses batuques, a concordância das coreografias e interpretar o discurso artístico é, na verdade, fabuloso, mágico, extático. É possível ver o resquício de *ñkûnga ñlêmba* com os congueiros sul-americanos como Candido Camero, Mongo Santamaria, Pedro Conga etc. Faltam a eles o cenário propício de *ñkûnga ñlêmba*, a partitura com cada nota tocada e a interpretação coreográfica dessa orquestra. A salsa ressalvou a dança, mas já modernizada com novos aportes. Mesmo a rumba (*ñkûmba*) cubana preservou alguma coisa ínfima. É contagiante assistir a *ñkûnga ñlêmba*, tal como se verifica no *ñkîsi Lêmba* ou, ainda, na saída de *mpângala* de Nzâyilu Kyûtilu. Infelizmente, são “sociedades secretas”, banidas pelo Cristianismo, que hoje quase já não existem no espaço kôngo. Felizmente, vários missionários deixaram seus testemunhos nos séculos XVI-XVIII nas festas de coroação do rei ou governadores no antigo Kôngo. Com esses relatos, é possível reconstruir o cenário na base do que restou concernente ao *ñkûnga ñlêmba*.

Referências

- BATSÍKAMA, Patrício. *Filosofia da arte no espaço muntu-angolano*. Recife: EDUPE, 2023.
- BATSÍKAMA, Raphaël. *Voici les Jagas ou l'Historie d'un peuple parricide bien malgré lui*. Kinsâsa: O.N.D.R., 1971.
- BENTLEY, Holman. *Dictionary and Grammar of the Kongo Language*. Londres: British Missionary Society, 1895.
- BIDIMA, Jean-Godefroy. *La philosophie négro-africaine*. Paris: P.U.F., 1995.
- BITTRÉMIEUX, Léon. *La société secrète des Bakhimba au Mayombe*, Bruxelas: I.R.C.B., 1936.
- BRÁSIO, António. *Monumenta Missionária Africana*, I. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952.
- BRÁSIO, António. *História e missiologia. Inéditos e esparsos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973.
- CAVAZZI, António. *Descrição histórica de três reinos do Congo, Matamba e Angola*. I. Lisboa: Junta de Investigações de Ultramar, 1965.
- CUVELIER, Jean. *Nkutama mvila za makanda mu nsi'a Kôngo*, Tumba, 1934.
- CUVELIER, Jean. *Relations sur le Congo du Père Laurent de Lucques (1700-1717)*, Bruxelas: I.R.C.B., 1953.
- DE CLEEN, N. Les chefs indigènes au Mayombe. *Africa*, n.º 8, p. 63-75, 1935.
- DIAGNE, Souleymane Bachir. *L'encre des savants: Réflexion sur la philosophie en Afrique*. Paris: Présence africaine/Codesria, 2013.
- DIOP, Cheikh Anta. *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*. Dakar: IFAN-NEA, 1977.
- DOUTRELOUX, Albert. Magie yombe. Notes sur la fonction sociologique des formes parareligieuses. *Zaire – Revue congolaise*, n. 15, p. 45-57, 1961.
- FUKYAWU, Kimbwandende. *African Cosmogony and the Bantu-Kongo Principles of life and living*. Athelia Henrietta Press, 2001.
- GONÇALVES, António. *Le lignage contre l'Etat. Dynamique politique Kôngo du XVIème au XVIIIème siècle*. Lisboa/Évora: Instituto de Investigação Científica da Universidade de Évora, 1985.
- JADIN, Louis. Pero Tavares, missionnaire jésuite ses travaux apologiques au Congo et Angola, 1629-1635. *Bulletin, Institut historique belge de Rome*, t. 38, p.271-402, 1967.
- LABURTHE-TOLRA, Philoppe; BUREAU, René. *Initiation africaine. Supplément de philosophie et de sociologie à l'usage de l'Afrique noire*. Yaoundé: éditions CLE, 1971.

- LAMAN, Karl. *Dictionnaire Kikongo-français*. Bruxelles: Institut Royal Colonial Belge, 1936.
- MATONDA, Igor. L'identité des Pamzoallumbu ou Pangelungus du royaume Kongo. Essai d'interprétation du sens et du contexte d'un terme au XVI^e siècle. *Cahiers d'études Africaines*, vol. LX (2), n. 238, p. 371-406, 2020.
- MERTENS, J. *Les chefs couronnés chez les Bakonto orientaux. Étude du régime successoral*. Bruxelles: Institut Royal Colonial Belge, 1942.
- NGOENHA, Severino. *Filosofia africana das independências às liberdades*. Maputo: Edições paulistas-África, 1993.
- OKIN, Zung. De la prosodie linguistique à l'originalité de la philosophie africaine, une phénoménologie de la question. *La sémiologie et la littérature africaine*. Lubumbashi: CELA, p.153-164, 1977.
- SANTOS, Martins dos. *História do Ensino em Angola*. Luanda: Edição dos Serviços de Educação, 1970.
- STENSTRÖM, Oscar. *Proverbes des Bakongo*. Uppsala/Kimpese: The Swedish Institute of Missionary Research, 1999.
- THORNTON, John. *A History of West Central of Africa to 1850*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- TROESCH, J. Le Royaume de Soyo. *Aequaroria*, n. 25, v. 3, p. 95-100, 1962.
- TSHIAMALENGA Ntumba. L'art comme langage et comme vérité ? *Art religieux africain – Cahiers des religions africaines*, v. 16, n. 31-32, p. 65-70, 1982.
- VAN WING, Joseph. Nzo longo ou les rites de la puberté chez les Bakongo. *Congo – Revue général de la Colonie belge*, t. I, n. 3, mar. 1921.
- VAN WING, Joseph. *Études Bakongo. Magie et Religion*, Bruxelles: M.I.R.C.B., 1938.
- VAN WING, Joseph; PENDER, J. *Le plus ancien dictionnaire Bantu*. Lovaina: Kuyl-Otto, 1928.
- VERLY, Robert. Les *mintadi*: la statuaire de Pierre du Bas-Congo (Bamboma-Mussurungu). *Revue Zaïre*, v. 9, n. 5, p. 451-528, 1955.
- WEEKS, John. *Among The Primitive Bakongo*. Londres: Seeley Service, 1914.
- ZAU, Filipe. *Educação em Angola. Novos trilhos para o desenvolvimento*. Lisboa: Movilivros, 2013.
- ZUCHELLI, António. *Relazioni del viaggio e missioni del Congo*. Venezia, 1712.