



**UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL
DA LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA
INSTITUTO DE HUMANIDADES E LETRAS DOS MALÊS
LICENCIATURA EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

ISRAEL MAWETE NGOLA MANUEL

**KINZONZI: ENTRE O ESPAÇO DISCURSIVO E A ESFERA PÚBLICA NA TRANS-
MISSÃO DE CONHECIMENTO ATRAVÉS DE PROVÉRBIOS NOS BAKONGO**

SÃO FRANCISCO DO CONDE

2023

ISRAEL MAWETE NGOLA MANUEL

KINZONZI: ENTRE O ESPAÇO DISCURSIVO E ESFERA PÚBLICA NA TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO ATRAVÉS DE PROVÉRBIOS NOS BAKONGO

Monografia apresentada como requisito para obtenção do título de Licenciado em Ciências Sociais, pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB, Instituto de Humanidade e Letras dos Malês.

Orientador: Prof. Dr. Bas'Illele Malomalo.

SÃO FRANCISCO DO CONDE

2023

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da Unilab
Catalogação de Publicação na Fonte

M251k

Manuel, Israel Mawete Ngola.

Kinzonzi : entre o espaço discursivo e a esfera pública na transmissão de conhecimento através de provérbios nos Bakongo / Israel Mawete Ngola Manuel. - 2023.

89 f. : il., mapas, color.

Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Sociais) - Instituto de Humanidades e Letras dos Malês, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, 2023.

Orientador: Prof. Dr. Basillele Malomalo.

1. Bakongo (Povo africano) - Usos e costumes. 2. Comunicação interpessoal - África Central. 3. Kinzonzi (Filosofia africana). 4. Provérbios africanos. I. Título.

BA/UF/BSCM

CDD 960

ISRAEL MAWETE NGOLA MANUEL

KINZONZI: ENTRE O ESPAÇO DISCURSIVO E A ESFERA PÚBLICA NA TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO ATRAVÉS DE PROVÉRBIOS NOS BAKONGO

Monografia apresentada como requisito para obtenção do título de Licenciado em Ciências Sociais, pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB, Campus dos Malês.

Aprovado em: 24/01/2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Bas'llele Malomalo (orientador)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

Prof.^a Dr.^a Jucelia Bispo dos Santos (Examinadora)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

Prof.^a Dr.^a Eliane Costa Santos (Examinadora)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

À
*Minha família, na pessoa de Ngongi Ngola (mãe)
e Kamba Miguel (pai), pelo carinho e amor.*

Bisoité.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Deus, o todo Poderoso, pelo dom da vida e pela força regeneradora que me concede todos os dias.

Estendo os agradecimentos a meu orientador Professor Doutor Bas'Illele Malo-malo, por ter me iniciado na Academia, pela coordenação no grupo de pesquisa e pela paciência durante todo processo desta investigação: muito obrigado, pai.

Nesta linha de pensamento agradeço, também, à professora Doutora Jucelia Bispo Santos, pela amizade e pela parceria na qualidade de orientadora no Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica da UNILAB e pelas orientações no Programa de Residência Pedagógica da Capes.

A meu padrinho professor Doutor Pedro Moniz Sebastião, por ter confiado em mim e dizer que eu poderia conseguir.

Ao colegiado do Curso de Ciências Sociais, em nome da professora Doutora Ana Claudia Souza Gomes e da professora Doutora Juliana Bueno Dourado.

Agradeço, também, a meus pastores Feliciano Ndamba Kiabaka, por ter me iniciado na obra do Senhor; pastor Daniel Makuiza, pelo resgate quando a vida cristã já não fazia sentido para mim e pastor Renivaldo Brito, por ser aquela pessoa que me acolheu e me cuida espiritualmente, aqui no Brasil.

Ao pastor João Manuel Ngodi (Tio João) e Kamba Miguel (meu pai), que muito me ajudaram na compreensão da temática desta pesquisa, através de diálogos intermináveis; o meu *tu tondele!*

Agradecimentos a meu amigo Avelino Costa Matias: graças a ele, hoje estou no Brasil, formado, e a caminho da terceira formação, no mestrado em Ciência Política.

Agradeço à minha turma de 2016.2 (pela qual ingressei na UNILAB), pelos momentos de partilhas e companheirismo.

Da mesma forma, agradeço ao presbítero Cardoso Domingos Andrade, meu grande amigo moçambicano, com quem dividi a mesma casa durante 5 anos da nossa permanência na UNILAB.

Agradeço a meus amigos e irmãos da ADP – Centro Glória a Deus, na pessoa de Patrick Mbunga e Manuel Sebastião.

Os agradecimentos vão, também, à professora Doutora Eliane Costa Santos e seu companheiro Edgar, por terem me adotado como filho.

Agradeço à professora Doutora Maria Claudia Cardoso, pelos aprendizados, afetos e humanismo que ela carrega.

À professora Doutora Zelinda Barros, pela parceria na minha gestão na Associação de Estudantes e Amigos da África. Agradeço à comunidade africana, que confiou a mim o destino da Associação dos Estudantes e Amigos da África, durante 3 anos.

À tia Maria Makambu pela amizade, amor, afeto e pelo apoio incondicional.

A meus amigos da PLACA +244, pelas trocas e parcerias.

A meus amigos e irmãos Bernardo Ntiama Nsakala (Guevara), José Dias Nsakala (JD) e a todos que torcem positivamente pelas minhas conquistas.

Finalmente, um agradecimento muito especial e do fundo do meu coração a minha família biológica, na pessoa da minha mãe Ngongi Ngola e de meu pai Kamba Miguel: o meu amor por vocês é eterno.

RESUMO

Na cosmopercepção Kôngo, entende-se o kinzonzi como o processo mais elevado da manifestação do pensamento filosófico dos bakongo, através do qual a arte da fala e/ou da retórica, é articulada ao processo de resolução de problemas sociais de natureza simples ou complexa, através do recurso da inteligência e/ou conhecimento/saber ancestral. O presente texto visa investigar a relação entre a transmissão de conhecimentos por intermédio de provérbios e a fundamentação do discurso no espaço público, através do kinzonzi nos bakongo. Neste sentido, busca-se compreender de que forma a esfera pública e o espaço discursivo são constituídos entre os bakongo no ato da transmissão de conhecimentos através de provérbios, para depois sistematizar os contextos e processos pertinentes à reprodução e formação do *muntu* kôngo. Esta investigação conta com abordagem interdisciplinar, focando na discussão travada nas Ciências Sociais, com especial atenção no debate sociológico. O presente texto é pautado em pesquisa qualitativa, de modalidade bibliográfica, que tem as leituras e fichamentos como principais técnicas de coleta e processamento de dados. Dessa forma, para a análise e a interpretação de dados, empregou-se o método de interpretação de sentidos. A investigação termina apontando que kinzonzi, enquanto ação de debater através do discurso fundamentado na sabedoria ancestral, proporciona um momento de aprendizado e de troca de saberes nos espaços públicos bakongo fulu e/ou Yala Nkuwu.

Palavras-chave: Bakongo (povo africano) - usos e costumes; comunicação interpessoal - África Central; kinzonzi (filosofia africana); provérbios africanos.

ABSTRACT

In the Kôngo cosmoperception, kinzonzi is understood as the highest process of manifestation of the philosophical thought of the bakongo, through which the art of speech and/or rhetoric is articulated in the process of solving social problems of a simple and complex nature through the use of intelligence and/or ancestral knowledge. The present text aims to investigate the relationship between the transmission of knowledge through proverbs and the foundation of speech in public space through kinzonzi in bakongo. In this sense, it seeks to understand how the public sphere and the discursive space are constituted among the bakongo in the act of knowledge transmission through proverbs, to then systematize the contexts and processes of production and transmission of knowledge through proverbs in the reproduction and formation of the *muntu kôngo*. This research relies on the interdisciplinary approach, focusing on the discussion held in the Social Sciences with special attention to the sociological debate. The present text is based on qualitative research, of bibliographic modality, which has readings and summaries as the main techniques of data collection and processing. In this way, for data analysis and interpretation, the meaning interpretation method was employed. The research ends by pointing out that kinzonzi, as an action of debate through discourse based on ancestral wisdom, provides a moment of learning and exchange of knowledge in the public spaces of Bakongo fulu and/or Yala Nkuwu.

Keywords: African proverbs; Bakongo (African people) - uses and customs; interpersonal communication - Central Africa; kinzonzi (African philosophy).

NKEVESO¹

KINZONZI: VAKATI E NGAMBWILA M'POVA YE BUTUKULU ABUTAMU MU NSAMBUKISA MA NGANGU MUNA MA WA ZINGANA MU BAKONGO

Muna mbweno ya yesi kôngo bamwena vo kinzonzi yi nzila ya mbote muna songesa ngindu za singama wa n'kangu wa kongo muna songesa toma zaya vova yi singikiluanga ye bakila nzengo ya mambu mana makete yevo mambu ma mpwena muna nzila za ngangu yevo ndenga za bakulu beto. O mama masono meto mena pasi muna vata e nzayilu ye longa nzayilu muna nzika ya bingaba ye n'kotelo ya mpova vana tanda ndonga, muna nzila ya kinzonzi kua yeto a kôngo. Muna pila yoyo tukuengekanga muna mbakisilu yikirukanga fulu kia tanda ndonga ye fulu kia vovela kia vangua kua a kongoko muna n'tangu ya lutisa nzayilu muna nzila ya yi ngana bosu beluaka vana nzengelo emvavilu zazi zitadiluanga ye ngiatikilu ya luzitu ye ntadilu ya mbokeneno ya bindama muna nvavilu za nduenda ye ntadilu ya nsuasuni muna mbokeneno ya e masono ma wawu matungikua muna mvavilu za mbole muna nzo ya nkanda muinina ye ntanggilu ye ye n'komua ye ntu wa ndekua wa Batila ye mvangilu za mambu. Muna mpila yoyo pa fimpa ye mbangudilu ya mambu batudidi mpila ya mbangudilu ya ndambu. E mvavilu yi zongele kuvo é kinzonzi, kina mpila ya mokenena muna mpila ya mpovelo ya vongela muna nduenga za ba kulu, yi songesanga ntangu ya longokelo ye nsobelo za nduenga vana fulu ya tanda ndonga kôngo yevo yala nkuwu.

Mvovo-mia nsabi: kinkulu ye nkatulu ya kôngo; Kinzonzi ntanda ndonga wa mbokeneno; mvaninu ya nsayilu; yingana ya kongo.

¹ O resumo no idioma Kikongo, é uma forma de proporcionar a ampla circulação do conhecimento e ao mesmo tempo, resgatando os valores civilizatórios africanos presentes no mundo, em particular no Brasil, com vista a evidenciar a sua presença no cotidiano de muitos brasileiros. É neste sentido, que também, fez-se o outro resumo na língua lingala. Nesta ocasião, aproveita-se agradecer à colega Juliana Pindi Pululu pela interpretação do texto em kikongo. Assim, ressalta-se o kikongo presente no texto é contemporâneo, ou seja, fez-se o uso de estrangeirismo do português.

NAMOKUSE²

KINZONZI: NA KATI YA ESIKA YA MASOLO MPE YA BATO BANSO NA KOPANZI BOYEBI NA NZELA YA MASESE NA BAKONGO

Na emoniseli ya mokili na ndenge ya kôngo, kinzonzi e sosolami lokola likanisi philosophique ya motuya ya bakongo, na tina na yango, lolenge ya kolobela na tina ya kobongisa makambo ya pete na ekolo mpe ya makasi na nzela na lisiba ya mayele to mpe boyebi ya bankoko. mokanda oyo ezali na tina ya koluka koyeba boyokani kati na bopanzi boyebi na nzela ya masele mpe moboko ya masolo na esika ya bato banso na nzela ya kinzonzi na bakongo. na lolenge oyo, tozo luka ko sosola ndende nini esika ya bato nyoso na esika ya masolo ezali ya ko tongama na kati ya bakongo na mosala na kopanza boyebi na nzela ya masele, mpo na sima kobongisa balolenge ya kosalela mpe na kopalanganisa boyebi na nzela ya masele na kobota bota mpe na boyekoli ya muntu kôngo. bolukiluki oyo ezwami na ndenge na ndenge ya kosala, oyo etali mingi masolo oyo salamaka na boyekoli ya makambo na bomoyi na bokebi ya koleka na lisolo sociologique. makomi oyo ezalami na bolukiluki ya lolenge ya kosala, ya lolenge bibliographique, na bongo, botangi ezwami lokola lolenge ya bosangisi mpe bosaleli ya ba données. na yango, mpo na botali mpe limbola ya ba données, esalami na lolenge ya kolimbola bandimbola. kolukaluka esuki na kolakisa ete kinzonzi lokala mosala ya lisolo na kati na bwanya ya bankoko, epesaka tango ya kolendisana mpe ya kokabola boyebi na esika ya bato banso ya bakongo fulu mpe/to yala nkuwu.

Maloba ya motuya: mimesano mpe bonkoko ya kôngo; kinzonzi; esika ya bato banso mpe ya masolo; masele ya bakongo; bopanzi boyebi.

² Resumo na língua Lingala: parte do princípio de democratizar o conhecimento para todas as pessoas e o seu acesso de forma gratuita bem como na valorização das culturas africanas como presente na lei 10.639/2003, da legislação brasileira.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BM	Banco Mundial
CRA	Constituição da República de Angola
INE	Instituto Nacional de Estatística
INS (C)	Institut National de la Statistique (Congo)
INS (RDC)	Institut National de la Statistique (RDC)
PALOP	Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa
RDC	República Democrática do Congo
UNILAB	Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1	Os bakongo na África Central	25
Mapa 2	Os bakongo em Angola	27
Mapa 3	Os bakongo na República do Congo	29
Mapa 4	Os bakongo no Gabão	31
Mapa 5	Os bakongo na RDC	33
Figura 1	Kinzonzi na atualidade matrimônio tradicional (Nkama longo)	57
Figura 2	Relações familiares e o casamento segundo Fu-Kiau	69

SUMÁRIO

1	MPAMBU A NZILA	15
2	BREVE HISTORIAL SOBRE O POVO E A COSMOPERCEÇÃO KÔNGO	21
2.1	OS BAKONGO: DA ANTIGUIDADE À CONTEMPORANEIDADE	21
2.2	OS BAKONGO EM ANGOLA	26
2.3	OS BAKONGO NO CONGO	28
2.4	OS BAKONGO NO GABÃO	31
2.5	OS BAKONGO NA RDC	32
2.6	2.6 COSMOPERCEÇÃO BANTU KÔNGO: O MUNDO VISÍVEL E INVISÍVEL	36
3	ESFERA PÚBLICA E O ESPAÇO DISCURSIVO	43
3.1	A ESFERA PÚBLICA	43
3.2	O ESPAÇO DISCURSIVO	51
3.3	KINZONZI: ENTRE A ESFERA PÚBLICA E O ESPAÇO DISCURSIVO	54
4	A FORMAÇÃO E TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTOS POR PROVÉRBIOS	60
4.1	<i>MALONGI MUNA KINGANA</i> : OS PROVÉRBIOS, DA COMUNIDADE PARA A CO-MUNIDADE	63
4.2	<i>O SOMPA SOMPEKA</i> : CASAR-SE É PEDIR EMPRESTADO	69
4.3	<i>KU FWIDI MVIPI, MBEVO SIDI</i> : A MORTE E A COMPLEXIDADE DE SUA COM-PREENSÃO ENTRE OS BAKONGO	73
4.4	ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE O PROCESSO FORMATIVO E EDUCATIVO ATRAVÉS DE PROVÉRBIOS BAKONGO	77
5	VAYIKA	81
	REFERÊNCIAS	83

1 MPAMBU A NZILA³

O presente texto visa investigar a relação entre kinzonzi e os provérbios na transmissão de conhecimentos na forma de discurso, no espaço público dos bakongo. Neste sentido, busca-se compreender de que forma a esfera pública e o espaço do discurso são constituídos entre os bakongo, no ato da transmissão de conhecimentos através de provérbios, para, depois, sistematizar os contextos e processos de produção e transmissão desses conhecimentos na reprodução e formação do *mntu* kôngo. Dentro desse quadro, as pesquisas sobre a esfera pública, bem como as suas dinâmicas e transformações, vêm sendo discutidas por diversos autores, desde os séculos passados; sobretudo, no período das revoluções (HABERMAS, 2003).

Para Habermas (2003), no debate travado em torno da esfera pública, além da dicotomia público e privado, também está implícito o poder da discursividade. Em outras palavras: o discurso é tecido e percebido, também, como marcador de poder entre as classes dominantes e dominadas, transformando-se num espaço discursivo de relação de poder (GRIGOLETTO, 2007). De outro lado, quando atentamente se observa a construção das esferas públicas e os espaços discursivos africanos (NGAMBU, 1996; HAMPÂTÉ BÂ, 2010; FILIPE, 2019; MIRANDA; DOMINGOS, 2021; KANDJIMBO, 2022), entende-se que são espaços forjados eminentemente de trocas e complementariedade, ou seja: a visão que se propaga é de debate livre e proposições. O que significa que prevalecem as relações equilibradas entre os participantes destes espaços. A concepção da esfera pública africana como espaço de debate e proposições, não deve ser percebida como homogeneização das sociedades africanas: em todos os casos, as especificidades dos povos se tornam fundamentais para demarcar as dinâmicas sociais e organizacionais, no continente africano.

Dito isso, os estudos sobre a organização social dos bakongo já foi e continua sendo assunto de várias dissertações e teses (STENSTRÖM, 1999; LEMBE-MASIALA, 2007; PEREIRA, 2008; BALANDIER, 2009; BATSÏKAMA, 2010), tanto de pesquisadores bakongo como não bakongo. Para isso, quando se fala da organização social dos bakongo, está-se referindo a manifestações culturais e tradicionais que formam este específico pano de fundo, isto é: estudos como o de Balandier (1970; 2009)

³ Utiliza-se MPAMBU A NZILA para se referir à introdução tal como aparece na literatura Ocidental. Neste contexto, esta é palavra da língua kikongo, que pode ser interpretada como ponto de partida ou encruzilhada. Assim, usar o conceito, é uma forma de exercer a desobediência epistêmica contra o pensamento hegemônico Ocidental, que é ensinado como único e verdadeiro.

em *Sociologia da África negra considerando as dinâmicas sociais na África Central e Reino/Império do Kôngo nos séculos VI e VII*, permitem perceber vários elementos culturais, bem como a relação dos bakongo com o pulmão da África (o centro do continente). Os apontamentos destas obras mostram as diferenciações deste povo para com outros da região, isto é: sua especificidade em lidar com a terra, as florestas, fundir o ferro e a sua resistência aos processos coloniais (BALANDIER, 1970), os faz diferentes de outros povos.

Batsíkama (2010), em *As origens do Reino do Kôngo segundo a tradição oral*, traz um panorama geral da estrutura deste povo em que, segundo ele, o apoio na tradição oral, permite visualizar a extensão territorial e a difusão cultural deles, compreendendo o extremo Sul de Angola (Cunene) e influenciando as zonas fronteiriças deste país com a Namíbia e Zâmbia, ao passo que os estudos recentes de Nganga e Mbinda-Nzaou (2020), registram a presença do Reino do Kôngo na atual República Democrática de São Tomé e Príncipe, o que difere de muitos outros apontamentos, que se limitam a apresentar os bakongo em quatro países (Angola, Congo, Gabão e República Democrática do Congo) da região central do continente.

Desta forma e considerando a tradição oral como ponto de partida para se compreender até que ponto a cultura e tradição do povo kôngo influencia a África Central (BATSÍKAMA, 2010), o conhecimento de sua língua é indispensável, vez que a língua se configura como a principal ferramenta de articulação da tradição oral (HAMPÂTÉ BÂ, 2010; VANSINA, 2010), isto é: para os bakongo, conhecer a língua kikongo facilita o acesso às profundezas do mosaico cultural deles. Neste sentido, as línguas bantu são consideradas como articuladas, eminentemente, através de sentenças proverbiais; o kikongo não escapa dessa visão (STENSTRÖM, 1999); portanto, o conhecimento de provérbios kôngo, à primeira vista, seria o primeiro passo para adentrar as entranhas da sabedoria kôngo.

Dadas as considerações feitas, o debate, neste texto, está travado em torno da temática de kinzonzi enquanto fenômeno da esfera pública e do espaço discursivo kôngo, o que se articula através de provérbios. No mais, apresentam-se as suas funções sociais na conciliação das relações entre famílias e sociedade, evidenciando, assim, o seu potencial no processo de ensino e aprendizagem na educação tradicional dos bakongo.

Dentro desse quadro, esta investigação responde à seguinte pergunta: qual é a relação entre kinzonzi e os provérbios na transmissão de conhecimentos na forma

de discurso, no espaço público dos bakongo?

Diante deste questionamento, parte-se do entendimento de que a ideia de tornar e/ou trazer ao público uma manifestação tradicional e cultural, é para gerar conhecimento, sendo que o mesmo independe de como ele é absorvido pelos indivíduos, considerando as diferentes formas de linguagens pelos quais uma manifestação tradicional e cultural pode ser apresentada. Desta forma, kinzonzi e os provérbios são complementares, visto que é através de provérbios que é, tradicionalmente, proferido o kinzonzi, no uso das palavras/discursos na esfera pública kôngo. Neste sentido, como se trata de manifestação cultural que visa o público, observa-se o processo de transmissão de conhecimentos.

Em outras palavras: tanto kinzonzi como os provérbios, contribuem no processo de transmissão de conhecimentos a partir de valores tradicionais e ancestrais, na manutenção das relações sociais e culturais entre os bakongo. Por isso, pode-se afirmar que o conhecimento transmitido no kinzonzi, se constitui como um conhecimento geracional; isto quer dizer que o kinzonzi se realiza quase em todas as circunstâncias que envolvem o encontro entre indivíduos, desde a antiguidade até os dias de hoje, muito embora com algumas alterações na sua materialização. Por último, a transmissão de conhecimentos pelo kinzonzi, dá-se ao longo do desenrolar do debate entre os dois nzonzi e os participantes. Daí que tanto as pessoas concernentes ao kinzonzi como os participantes, absorvem o conhecimento a partir de provérbios e adágios usados pelos nzonzi.

Portanto, esta investigação se justifica pela necessidade de dialogar com o que a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) propõe como produção acadêmica, desde a Lei de sua criação (Lei nº 12.289, de 20 de julho de 2010) até os parâmetros regulamentadores dos seus cursos de graduação; isto é: uma proposta de universidade que valoriza conhecimento-saberes produzidos a partir da perspectiva de Sul Global.

Por outro lado, sabe-se a importância da efetivação das Leis 10.639/2003 e 11.645/2008 no sistema de ensino brasileiro, vez que tornam obrigatório o ensino da cultura africana, afro-brasileira e indígena na educação básica; porém, a resistência quanto a este ensino persiste, sobretudo no discurso de não existência de materiais didáticos e/ou paradidáticos para utilização no ensino. É nesta perspectiva que esta investigação pode servir de material didático adequado, especialmente sobre os bakongo.

Outrossim, trata-se de pesquisa que muito pode contribuir na academia brasileira e no mundo em geral, quanto aos Estudos Africanos, considerando-se o teor do texto. Em síntese: a literatura consultada para a tecitura deste estudo, é majoritariamente de língua francesa; quer dizer: os autores que escrevem sobre a temática dos bakongo, precisamente o kinzonzi, são provenientes da literatura francesa, o que demonstra a insuficiência de textos em português; por isso, a investigação consiste como uma forma de contribuir na produção científica de língua portuguesa, sobretudo no contexto dos Países Africanos de Língua Oficial Português (PALOP).

Tendo em vista que as metodologias visam guiar o pensamento no exercício prático da “abordagem da realidade” (MINAYO, 2002, p. 16), esta investigação contou com metodologia qualitativa bibliográfica, a partir da abordagem interdisciplinar (CAPES, 2017), focando na discussão travada nas Ciências Sociais, com especial atenção ao debate sociológico. Uma vez que o texto é qualitativo bibliográfico, leituras e fichamentos foram as principais técnicas de coleta e processamento de dados. Dessa forma, para a análise e a interpretação dos dados coletados, foi empregado o método de interpretação de sentidos (GOMES, 2012).

Este formato adere ao que Minayo (2002, p. 21) aponta:

A pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se preocupa, nas Ciências Sociais, com um nível de realidade que não pode ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis.

Neste sentido e para melhor compreensão da temática desta investigação, a pesquisa qualitativa foi usada na operacionalização dos conceitos que formam o quadro teórico e a categoria de análise do estudo em questão, na qual se procurou encontrar relações entre os conceitos e o grupo social, que são os sujeitos da pesquisa.

Nessa sequência, a tecitura deste trabalho investigativo contou com três etapas fundamentais: a primeira, consistiu em organizar os materiais das principais fontes, no caso as obras utilizadas para a fundamentação teórica. Uma vez organizadas, se fez a sistematização das principais ideias dos autores.

Na segunda etapa, realizou-se uma análise crítica conceitual entre os autores, a partir do que se entende como esfera pública e espaço discursivo no Ocidente e no

continente africano, visto que os autores que sustentam o texto, dividem-se entre europeus (como por ex.: Habermas) e africanos (como por ex.: Nganga). Ressalte-se que, neste processo de análise crítica conceitual, foi possível identificar certos europeus africanistas, isto é, aqueles cujas pesquisas sobre o continente africano, partem da perspectiva endógena africana. Em outras palavras: suas lentes de análise são alinhadas ao olhar analítico africano (como por ex.: Stenström).

Já na terceira etapa, voltou-se o foco para as seguintes obras: *Proverbes des Bakongo*, de Oscar Stenström (1999); *African cosmology of bantu-kongo: principles of life and living*, de Kimbwandende Kia Bunseki Fu-kiau (2001); *Dicionário de provérbios kikongo: traduzidos e explicados em português, francês e inglês*, de Emanuel Kunzika (2008) e *Kinzonzi: malongi ma ntela a mambu muna yingana - eloquência através de provérbios kikongo*, de Fernando Ndombele Kidima Tadi (2012).

A partir dessas obras, observou-se como cada autor relaciona e articula kinzonzi com os provérbios no processo de transmissão de conhecimentos dos bakongo. Nesta fase do texto, o método de interpretação de sentidos foi fundamental para a compreensão do sentido que cada autor dá na relação entre provérbios, *kinzonzi* e o *muntu* kôngo. Esta avaliação permitiu eleger o dicionário de Kunzika (2008) como uma das principais referências de *modus operandi* da interpretação e análise da pesquisa.

Assim, a partir do texto de Kunzika, selecionou-se alguns provérbios que foram divididos em três principais temáticas: a) aqueles que transmitem conhecimento geral; b) provérbios com finalidade matrimonial; e c) os que são usados nos atos fúnebres. Levando em conta que este autor já apresenta as interpretações dos provérbios no seu texto, foram tecidos comentários sobre as interpretações do autor.

Esse estudo se encontra estruturado em três capítulos, para além dos tópicos inicial e final da pesquisa. No primeiro, foi feita uma breve abordagem histórica sobre a distribuição geográfica dos bakongo, considerando-se sua expansão territorial desde antiguidade até a atualidade e, a partir do conceito de cosmopercepção, foi apresentado como eles percebem a realidade cósmica, considerando o mundo visível (mundo contemporâneo) e invisível (mundo dos ancestrais), bem como se dão as relações interpessoais, entre seres humanos e não humanos, assim como com a terra e sua sacralização nos espaços kôngo.

No segundo capítulo, o debate está travado em torno das categorias analíticas da investigação, ou seja: trata-se da fundamentação teórica da pesquisa, articulando-

se os conceitos de esfera pública e espaço discursivo e confrontando a visão Ocidental destes espaços com a africana. Para isso, primeiro, foi definido os dois conceitos: a visão europeia e a cosmopercepção africana sobre o tema para, depois, encontrar a relação dos conceitos na prática do kinzonzi. É neste capítulo que se procurou apresentar e conceituar o fenômeno do kinzonzi nas comunidades dos bakongo.

Quanto ao terceiro e último capítulo, a discussão se fixa na base da formação e transmissão de conhecimentos através de provérbios. Para tanto, apontou-se os processos pelos quais se transmitem os conhecimentos, partindo do pressuposto de complementariedade entre os elementos que formam o mosaico cultural e tradicional kôngo e mostrando-se como o kinzonzi e os provérbios são fatores preponderantes na formação do *muntu* kôngo.

2 BREVE HISTORIAL SOBRE O POVO E A COSMOPERCEÇÃO KÔNGO

2.1 OS BAKONGO: DA ANTIGUIDADE À CONTEMPORANEIDADE

Viver em sociedade é uma das características propriamente humanas; muito embora outros seres não humanos (os animais de forma geral) também apresentem estas características, o fazem de diferentes formas. As pessoas se organizam em sociedade desde a antiguidade, pela necessidade de agrupar-se e/ou de se agregar umas às outras. Por isso, pode-se notar que as primeiras comunidades humanas se agrupavam em comunidades familiares, impérios, reinos etc. Nos dias de hoje, essas organizações e agrupamentos de pessoas desenvolvem-se a partir de outras dinâmicas sociais: limites territoriais tais como continentes, países, estados/províncias, cidades, bairros/distritos etc., são os mais comuns.

Desta forma, não se pode falar de um povo sem que se fale da terra ou território como espaço demarcado e ocupado por eles. Assim, ao definir o território/terra (BORGES, 2014), entende-se que se trata de uma tarefa que requer ampliar a ótica conceitual e analítica, visto que implica várias formas de sentimento de pertença, que as pessoas manifestam em habitar ou não um determinado território.

Para Borges (2014), a ideia de território/terra transcende o espaço físico quando se enquadra no prisma da identidade, tendo em conta que só se pode considerar como um conceito dicotômico, a depender da forma e da visão como as pessoas de dada comunidade se entendem sobre a terra ou território. Mas, comumente, os territórios são definidos a partir de óticas exteriores à comunidade. Com isso, se quer dizer que nem sempre, o povo de uma determinada comunidade define seu território tal como se percebe. Por exemplo: a colonização europeia alterou as estruturas comunitárias e sociais de todos os povos onde prevaleceram seus domínios.

Esse processo de alteração e dominação dos europeus para com os demais povos, sobretudo os ditos do “Sul Global”, consistiu-se em impregnar valores das sociedades europeias em todas as sociedades nas quais passavam ou se fixavam, através da colonização. Nessa perspectiva, foram configuradas novas estruturas de organizações sociais, que se transformaram (DEBORD, 2003) em sociedades de espetáculos.

Diante todo esse processo, Godoi (2014, p. 444), propõe que a ideia de territorialidade decorre de processos de construção, implicando em “apropriação, controle,

usos e atribuição de significados — não necessariamente nesta ordem — sobre uma parcela do espaço, que é transformada em território”.

É importante entender que os processos civilizatórios das humanidades ao longo da história, foram construídos por diversas percepções e cosmovisões. Conforme Godoi (2014), quando a territorialidade é entendida como processo de construção de território, isto se constitui através de dois conteúdos diferentes – ligação de lugares precisos e princípios de organização. Assim, percebe-se que a territorialidade é concebível na marcação de lugares singulares e coletivos, a partir do sentimento de pertencimento e formando uma identidade que caracteriza uma singularidade ou coletividade.

Dito isso, o Reino/Império do Kôngo, origem comum de todos os bakongo, não difere das outras comunidades humanas, no que diz respeito a seus processos de agrupamento, quanto à noção da ocupação e demarcação de território/terra. Estima-se que o Reino do Kôngo surgiu por volta de século XIII da nossa era, resultando das grandes migrações dos povos Bantu⁴ (GIROTO, 1999; BATSÏKAMA, 2010), isto é: um grupo formado por diversos povos e de culturas diferentes; de fato, a proximidade entre eles se verifica nos aspectos linguísticos (VANSINA; OBENGA, 2010; CAREGNATO, 2011, RUFINO, 2019).

Nesta perspectiva, o Império Kôngo encontrava-se na África Central, sendo sua capital *Mbanza Kongo*⁵. Atualmente, é uma das cidades da província do Zaire (Angola) e, também, é a capital da mesma província. Esta região do continente, segundo Figueiredo (2011), é fortemente dominada pela bacia do rio Kôngo (Zaire). “[...] A África central, [...] constitui ela uma enorme bacia com altitude média de 500 m. Em torno dessa vasta planície interior, o solo se alteia em patamares sucessivos para formar montanhas e elevados planaltos” (VAN NOTEN; COHEN; MARET, 2010 p. 692).

As bacias hidrográficas de quatro grandes rios envolvem a região, influenciando bastante as condições climáticas locais. O clima é variado, e pode ser caracterizado como intertropical (CAREGNATO, 2011, RUFINO, 2019), com subdivisões do tipo equatorial, litorâneos e abundantes chuvas, apresentando clima úmido e tropical continental: elevadas temperaturas, sendo que o padrão predominante é a umidade e

⁴ Povos que habitam a África Subsaariana, caracterizados pelo mesmo tronco linguístico. Ver Vansina; Obenga 2010.

⁵ Em kikongo, refere-se à cidade do Kongo ou cidade do rei. Era a cidade política do reino/império: a administração de todo o reino funcionava em Mbanza Kongo.

chuvas; a região é também abundante em flora e fauna. A África Central é um conglomerado de povos e grupos sociais, com práticas culturais diversificadas. Os bakongo fazem parte desses povos. Durante muito tempo, o Reino do Kôngo foi um dos mais importantes da região, com grande influência entre seus vizinhos, sendo que foi o primeiro a ter contato com os europeus (portugueses).

Esse contato, conforme Balandier (2009) registra, deu-se em 1482, na foz do rio Kôngo/Zaire⁶, com portugueses e através de uma expedição comandado por Diogo Cão. A relação entre o Kôngo e o rei de Portugal, inicialmente, foi de forma “amigável”, o que levou Camões, na sua obra celebre *Os Lusíadas* (BALANDIER, 2009), a enaltecer o reino como o maior entre os existentes na costa ocidental africana.

O reino influenciou seus vizinhos, sobretudo com a sua língua (*kikongo*) e com vários dialetos derivados dos bakongo, pelo que seu poderio se estendeu quase por toda região Sul da zona das florestas tropicais (VANSINA; OBENGA, 2010), chegando até em zonas longínquas do rio Kwango/Cuango⁷. Reza a tradição oral, que o reino tinha uma estrutura social, política, econômica, administrativa estável (BATSÍKAMA; BATSÍKAMA, 2011; RUFINO, 2019), que poderia ser comparada às estruturas organizacionais da Europa medieval; porém, era autóctone.

Os relatos documentados consultados, que tratam com precisão a cronologia deste Império, datam do início do século XVI (SOUZA, 2005; BALANDIER, 2009; VANSINA; OBENGA, 2010), com o início de uma literatura sobre este povo. A partir dos finais deste século, conforme aponta Souza (2005), o contato com Portugal e Roma, através do cristianismo, despertou a curiosidade de muitos estrangeiros, sobretudo os missionários, em documentar o universo religioso e cultural do Kôngo.

Por isso, Vansina e Obenga (2010, p. 647) apontam que, “no que concerne o período de 1500 a 1800, estima-se em mais de meio milhão de número de páginas escritas na época contemporânea, número este nunca alcançado para qualquer outra parte do continente de tamanho comparável”.

Porém, a historiografia dos povos africanos não deve ser limitada simplesmente àquilo que está escrito, visto que, sem considerar outros elementos que compõem o universo africano, sobretudo a literatura/tradição oral, é quase impossível conhecer o

⁶ É o segundo maior rio do continente africano, seguindo o Nilo com uma extensão de 4.700 km. Ver Rosa, V. B. S. (2019). Estudo de navegabilidade do Rio Zaire (dissertação/mestrado) e história geral da África vol. V.

⁷ Um dos importantes rios utilizados nos contatos dos povos da África Central entre si e outras regiões do continente, sobretudo de grande importância para o domínio Kongo na região. Ver Rufino (2019).

passado histórico das sociedades africanas. O reino do Kôngo foi um dos importantes reinos na África Central, para não dizer o mais importante, na mediação de conflitos e na boa cooperação (TELO, 2012) entre seus vizinhos. Durante todo o século XV, este Império/Reino se relacionou com a coroa portuguesa (PEREIRA, 2008), através de cooperações e parceiras amigáveis.

Com o advento da colonização efetiva⁸ do continente africano, o reino conheceu seu declino: isto, por volta dos finais do século XVI e início do século XVII (MACEDO, 2013); com a conquista portuguesa dos seus territórios, finalmente o Reino/Império se enfraqueceu efetivamente, como decorrência da divisão do continente africano pelos países europeus, na Conferência de Berlim de 1884 – 1885.

Conforme Pereira (2008),

A partir do domínio colonial, iniciado de fato em fins do século XIX e efetivado no começo do século XX, o Rei do Congo tornou-se mera correia de transmissão (apoiando políticas de recrutamento forçado de trabalhadores e coleta de impostos de soberania) do poder colonial numa área, antes estratégica, na prática isolada e com pequena presença portuguesa até a década de 1940. Os portugueses conseguiram sempre influenciar a sucessão do trono – que não era hereditário e sim eletivo, onde dignitários escolhiam o sucessor entre candidatos de alguns dos clãs ligados à casa real – apoiando um candidato flexível aos seus interesses e, de preferência, católico (PEREIRA, 2008, p. 29).

Observa-se que o poder do rei se fragmenta a partir da colonização efetiva das terras do Kôngo e fortes influências da coroa portuguesa agem na estrutura da liderança do reino, procurando, a todo custo, alargar o poder e o favorecimento do rei no trono, alinhando-o ao interesse português. Para tanto, depois da Conferência de Berlim, os territórios africanos ganharam outras dinâmicas, ou seja: os limites entre grupos sociais para uns, foram reduzidos; para outros, aumentados.

Para Pereira (2008, p. 29),

foram os acordos posteriores à Conferência de Berlim que ocasionaram a divisão da área de fala kikongo por três fronteiras coloniais: a Angola portuguesa, o Congo dominado pelo Rei Leopoldo da Bélgica, depois Congo Belga, e o Congo francês.

⁸ O continente africano foi colonizado nos dois tipos. No primeiro momento, pautou-se pela colonização de exploração, onde as potências europeias saquearam, de forma sem igual e sem precedentes, as riquezas locais, bem como promoveram a escravização do seu povo. Já no segundo momento, o continente desperta o interesse de europeus em se instalar para melhor controlar o tráfico e a exploração de mão de obra barata, o que se chama de colonização de exploração.

Atualmente, os bakongo encontram-se fixados em quatro países africanos (Angola, Congo, Gabão e República Democrática do Congo) vizinhos, nos quais, em número considerável, estão em Angola, Congo e na República Democrática do Congo (RDC). O mapa abaixo ajuda a compreender a complexidade e a distribuição dos bakongo na África Central.

Mapa 1 - Os bakongo na África Central



Fonte: <http://wizi-kongo.com/aprender-kikongo/licao-de-kikongo-em-pedacos-pequenos/>.

O mapa acima oferece, mais ou menos, uma ideia de onde localizar os bakongo no continente africano (muito embora, do ponto de vista Ocidental). As palavras destacadas no mapa em letras maiúsculas, representam os países no qual eles habitam. De qualquer forma, é importante destacar que quase toda a África Central tem predominância do povo bakongo, ou melhor: eles estão fixados ao longo da linha do Equador, que divide o continente em duas partes (NGANGA; MBINDA-NZAOU, 2020).

Por isso, chama atenção a não limitação destes povos apenas aos quatro países ilustrados no mapa, visto que estudos recentes, como de Nganga e Mbinda-Nzaou (2020), apontam a presença dos bakongo em outros países da região central do continente, como é o caso de Guiné Equatorial e das ilhas São Tomé e Príncipe, sendo que estas formam um único país.

2.2 OS BAKONGO EM ANGOLA

Angola é um país africano localizado na Costa Ocidental do continente (INE, 2014), com uma superfície total de 1.246.700 km². Faz fronteira, a Norte e Nordeste, com a República do Congo e a República Democrática do Congo, sendo que, a Leste, limita-se com a Zâmbia, a Sul, com a Namíbia e a Oeste, com o Oceano Atlântico. O enclave (a província) de Cabinda, ao Norte, faz com que o país tenha, também, fronteiras com a República do Congo. Foi província ultramarina de Portugal até 1975: a data da sua independência, que foi precedida por luta armada, aconteceu em 1961.

Na qualidade de país independente e soberano, tem dezoito (18) províncias, sendo Luanda a sua capital (INE, 2014). Em 2021, sua população se estimava em cerca de 32.097.671 pessoas, ao passo que, em 2014, tinha um total aproximado de 25.789.024 de pessoas. Conforme a Constituição da República de Angola (CRA), a única língua oficial é o português; apesar de ser um país multilíngue, com cerca de nove (9) grupos linguísticos conhecidos institucionalmente e mais de uma dezena de línguas faladas não catalogadas, o português prevalece como única língua oficial.

Os bakongo em Angola, se localizam no Norte do país, nas províncias do Uige, Zaire, Cabinda e uma parte do Bengo. Dos nove grupos etnolinguísticos (COELHO, 2015) existentes ali, eles representam o terceiro maior (KIALANDA ET AL, 2019). O kikongo sua língua, embora existam suas variantes (INOCENTE, 2015).

Esse processo da variação linguística dos bakongo ou do kikongo, acontece através de pequenos grupos sociais, diferenciados por município ou, até mesmo, por família, o que os torna mais complexos, mesmo em se tratando do mesmo tronco linguístico (kikongo). Essas especificidades familiares e municipais, fazem com que haja pequenas diferenças entre os/as bakongo, na forma de falar (INOCENTE, 2015; KIALANDA ET AL, 2019).

Neste sentido, não é uma tarefa simples distinguir os subgrupos kôngo, mas pode-se identificá-los, em Angola, na região Norte do país, em três províncias/estados: Cabinda, Uige e Zaire, além de uma parte da província do Bengo. A variação do kikongo vem sendo o principal marcador de pequenas diferenças entre eles, o que é visível através dos limites existentes entre os municípios das mesmas províncias.

Mapa 2 - Os bakongo em Angola



Fonte: <https://www.coladaweb.com/geografia/paises/angola> (algumas adaptações do autor).

Conforme Pereira (2008 p. 38),

As subdivisões étnicas têm uma importância relativa. Parecem ser mais marcantes entre os zaienses/congoleses que entre os angolanos, entre os quais uma divisão provincial entre Zaire e Uíge faz mais sentido. Esta divisão não é arbitrária e responde a distinções processadas historicamente, que levam em consideração fatores de ordem geográfica, cultural, econômica e da dinâmica populacional.

Observa-se que, por exemplo, na província do Uíge, o kikongo falado no município de Makela do Zombo e aquele falado no Bembe, apresentam pequenas diferenças, a tal ponto que, para a população local, esse kikongo é conhecido como kizombo e kimbembe. Destaque-se que o nome do município é associado à língua falada, formando, assim, uma identidade linguística própria e local, o que não significa que deixaram de ser ou pertencer ao grupo social Kongo, bem como, também, de falar a língua kikongo.

Um outro fator marcante na diferenciação interna entre os bakongo de Angola

está, notadamente, nos que foram exilados e aqueles não exilados (PEREIRA, 2013): isto porque o movimento de deslocamento levou muitos deles para o país vizinho (RDC), já independente da colonização europeia em 1960. Segundo Pereira (2008), “os Bazombo possuíam, entretanto, um forte sentido identitário e, por serem a maior comunidade angolana no então Congo Belga” (PEREIRA, 2008, p. 31).

Mas, quando se atenta para o mosaico cultural destes povos, é possível verificar que estão ancorados nos mesmos princípios ontológicos e filosóficos da mesma ancestralidade, a partir da sua estrutura sociocultural.

Segundo Pereira (2008),

Era comum a passagem de angolanos bakongo pelos dois lados da fronteira. Uma fronteira recente, imposta pela colonização, num meio social comum, de mesma língua, costumes e laços de parentesco. As migrações ocorriam de forma temporária – busca de trabalho, visita entre parentes, comércio – mas também permanente, quando a pressão sobre as populações para o recrutamento, sob o regime de trabalho forçado, a falta de opções econômicas e de estudo empurravam cada vez mais angolanos para o Congo Belga (PEREIRA, 2008 p. 30).

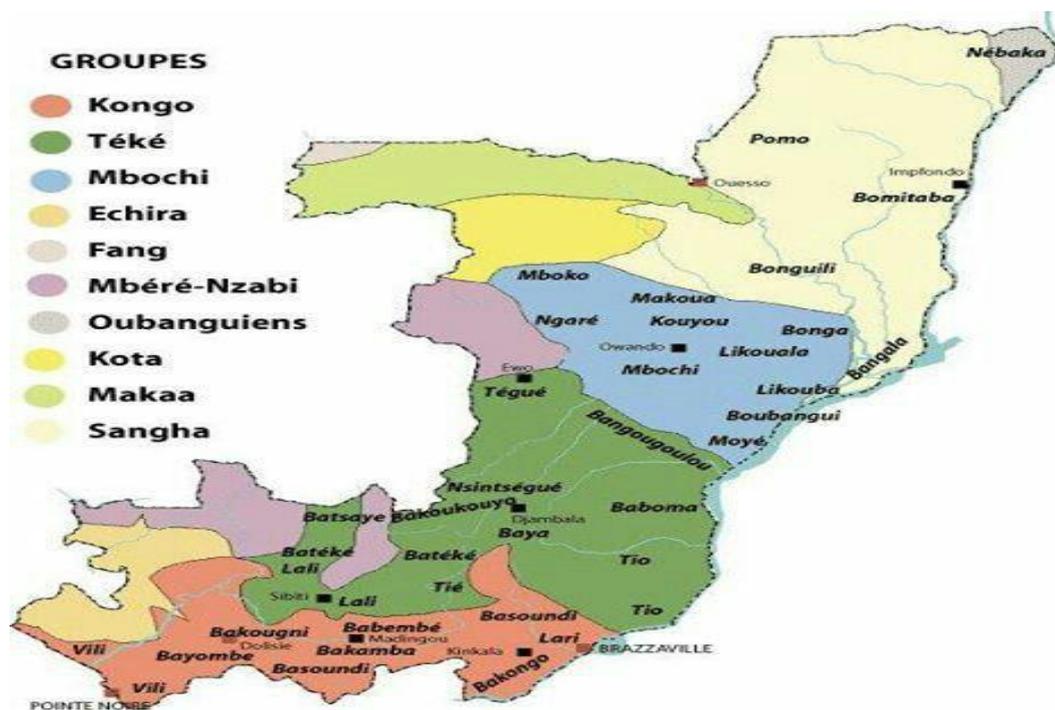
Esta ligação e o trânsito entre os bakongo dos dois países no contexto atual dos Estados-Nações, por vezes torna difícil distinguir a pessoa mukongo angolana e mukongo congoleza, tendo em conta as suas características culturais e linguística. Diante disso, surge uma outra questão, que é o preconceito e discriminação que a pessoa mukongo passa, ao transitar os dois países. Mas, esta questão não é um problema que interessa nesta pesquisa.

2.3 OS BAKONGO NO CONGO

A República do Congo possui uma área de 342.000 km² no âmago da África Subsaariana. Faz fronteira com os seguintes países: Angola (com o enclave de Cabinda) a Sul, Camarões e República Centro-Africana a Norte, República Democrática do Congo a leste, separadas pelo rio Congo e o seu afluente, o Obangui e, por último, a Oeste, pelo Gabão. Ainda a Oeste, tem uma abertura de 170 km para o Oceano Atlântico. A sua localização geográfica (BOUKA OWOKO; N'ZOBO, 2011), confere-lhe um papel estratégico nesta região africana, tornando a República do Congo a principal porta de entrada da África Central; por isso, é vista como um país de trânsito.

Desde 2002 o país, administrativamente, passou a ter onze (11) departamentos, que podem equivaler a estados/províncias, sendo Brazzaville sua capital. Conforme o *Institut National de la Statistique* (INS (C)), a população residente totaliza algo em torno de 5.336.074 (INS (C), 2019). O país possui mais de sessenta (60) grupos sociais e várias línguas ainda faladas, mas o lingala e o kikongo são as duas línguas nacionais que o país reconhece; o francês é a língua oficial (BOUKA OWOKO; N'ZOBO, 2011).

Mapa 3 - Os bakongo na República do Congo



Fonte: Ethnie republique du congo | Brazzaville, African art, Map.

Os bakongo do Congo, também chamado Congo Brazzaville, diferentemente de Angola, ocupam a zona Sul deste país e têm forte influência no poder político local. A dinâmica das condições de vida e o desejo das pessoas de se realizarem socialmente, faz com que a capital congoleza (Brazzaville) seja a preferida por muitas famílias para habitar. De fato, o massivo êxodo rural é corriqueiro no continente africano, por dois grandes fatores: as prolongadas guerras e a propagação do capitalismo. Assim sendo, as populações deixam o campo e/ou outras províncias/estados, para se instalarem nas capitais de seus países.

Como exemplo, segundo Dorier-Apprill e Ziavoula (1995), os inquéritos realiza-

dos na capital congoleza em 1980, detectaram um bairro completo habitado totalmente por bakongo, onde eles exercem influência e dominam grupos sociais minoritários.

Dorier-Apprill e Ziavoula (1995), apontam que, naquele ano e na cidade de Brazzaville, os bakongo representavam 60% dos chefes de família, sendo que em 1974, eram 48% da população nacional, quando comparados a outros grupos sociais do país, entre os quais os Teke ou Bateke.

Para Balandier (1970),

Desde que os bakongo foram instalados nas proximidades (bem como dentro) das duas grandes cidades que dominam a África Central, Brazzaville e Leopoldville, onde sua influência era predominante, a proximidade e a mobilidade da população urbana, deram origem a múltiplas formas de comunicação e influência recíprocas entre o meio rural e urbano (BALANDIER, 1970, p. 17, tradução nossa).

Dentro das diversidades culturais presentes nos grupos sociais da África Central, nota-se que os bakongo, de uma forma ou de outra, ao se destacar na região, influenciam outros grupos por sua economia, política e organização social, fator este que, muito peculiar e presente nas comunidades dos bakongo, é observado desde o antigo Reino do Kôngo com seus vizinhos: pacificar as relações, ao mesmo tempo estendendo seu domínio para com outros povos, que lhe pagavam tributos. Nos dias de hoje, mesmo com a divisão do povo em quatro países africanos, essa característica de influenciador ainda se faz presente.

Segundo Inocente (2015, p. 45), o kikongo, na República do Congo, é falada pelos povos do Sul, notadamente em quatro principais regiões, ou seja: “*Kwilu*, Sul de *Niari*, *Bwenzá*, e a metade da região Sudoeste do *Pool*”; se a língua é ponto de contato para se conhecer um determinado povo ou uma cultura, esta também é predominante na região onde o kikongo é falado.

Os grupos sociais que habitam atualmente a África Subsaariana, reza a história, foram nômades desde os tempos remotos. Para os bakongo, se dá o mesmo caso. A particularidade do povo na atividade comercial na região reforça, ainda, a condição de nomadismo deles. Mas, através da língua, é possível reconhecê-los facilmente, como veremos nos bakongo do Gabão.

2.4 OS BAKONGO NO GABÃO

A república do Gabão se situa na África Central, ao longo da costa do oceano atlântico. Tem limites geográficos com as repúblicas da Guiné Equatorial e Camarões ao Norte, e Sul/Leste com a República do Congo. A sua capital é Libreville, com população estimada, em 2018, em 2.119 milhões de habitantes, ocupando uma área de 270.000 km², dividido em nove (9) províncias.

O país é constituído, socialmente, por uma quarentena de grupos sociais identificados, (RAPONDA-WALKER, 1960), mas estudos apontam que todos podem ser resumidos em apenas uma quinzena, quando se trata da formação dos grupos sociais locais. Nessa variedade da formação do país por grupos sociais, eles podem ser reagrupados e subdivididos em oito grupos maiores (os omyènè, séké, echira, okandé, bakèlè, fang, bakota, mbédé).

Mapa 4 - Os bakongo no Gabão



Fonte: Gabão – Desciclopédia. Disponível em <https://imagens.app.goo.gl/EuEtiZ7kpQmoqk.JCA>.

(Adaptado pelo autor).

Diferentemente dos países acima mencionados, a presença dos bakongo no Gabão se justifica pela expansão (NGANGA; MBINDA-NZAOU, 2020), ou pela influência do Reino do Kôngo, na região. Dentro desse quadro, eles habitam o Sul do país, fazendo divisa com outros grupos que, noutra hora, já habitavam a mesma região.

Neste país, os bakongo, segundo Rogy e Dubow (2014), se encontram entre os três maiores grupos linguísticos (fang, tio e kôngo), sendo representados por pequenos grupos, tais como: os *bavarama*, *vungu*, *yaka-punu*, *echira* e *ashango*.

Conforme Nganga e Mbinda-Nzaou (2020), o pertencimento desses pequenos grupos é identificado, cientificamente, através de provas de consanguinidade e a presença linguística predominante do Reino do Kôngo (no caso o Kikongo), ou seja: segundo Inocente (2015), as línguas faladas nessa região, têm o kikongo como seu grande tronco linguístico. Em outras palavras: estes pequenos grupos sociais são originários do Reino do Kôngo.

Portanto, em muitas sociedades africanas, pode-se encontrar um mesmo grupo social com vários nomes diferentes, a depender do contexto a se aplicar. Isto se dá devido à complexidade da formação das sociedades africanas contemporâneas e, por outro lado, o olhar e as abordagens que muitas pesquisas tomam ao estudar a África e seus povos, onde o ponto de partida classificatório tem seus marcos nos limites impostos pela colonização Ocidental.

Assim, no Gabão e conforme a classificação dos grupos sociais de Raponda-Walker (1960), os bakongo são organizados em dois grandes grupos (*Eshira* e *Bakèlè*), sendo tratados de *bapunu* no grupo social *Eshira*; mas, no grupo social *Bakèlè*, a situação fica ainda mais complexa, visto que assumem ou são chamados de vários nomes, ou seja: a cada mudança de lugar, resulta em nome diferente.

Por isso, a vasta literatura que se debruça sobre os bakongo a partir dos limites geográficos impostos pela colonização europeia, limita-os, na grande maioria, a apenas três países (Angola, Congo e RDC), deixando o Gabão de lado, justamente pela transformação social e o processo de nova identidade que eles adquiriram no Gabão. Mas, Nganga e Mbinda-Nzaou (2020) e os estudos de Inocente (2015), confirmam, com precisão, a presença dos bakongo nos quatro países da região, através da língua kikongo.

2.5 OS BAKONGO NA RDC

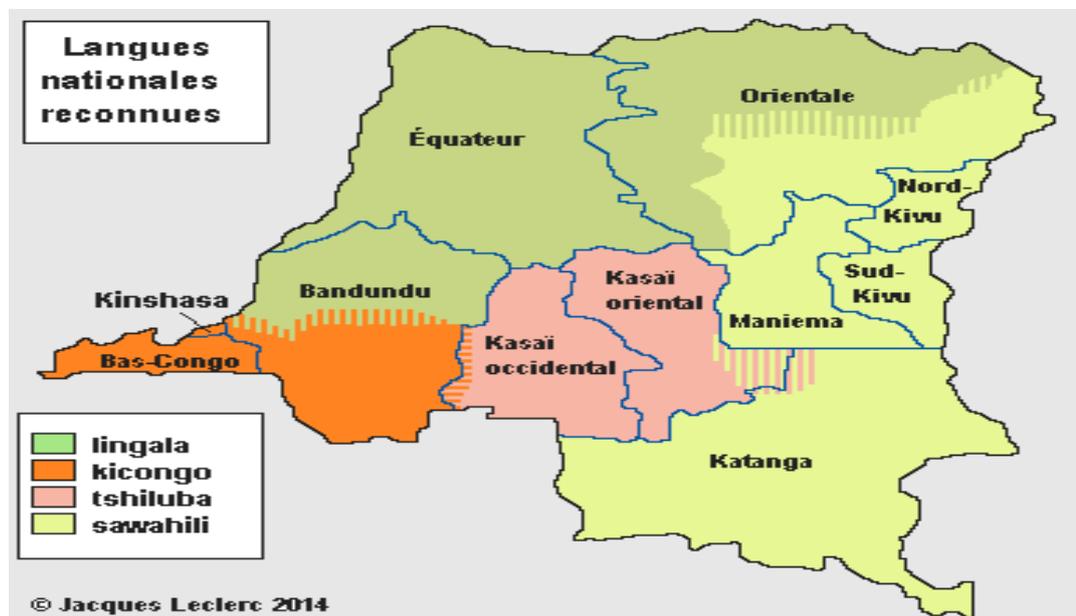
Conforme o Banco Mundial (BM, 2021), a RDC é o maior país da África subsariana, com superfície que pode equivaler à Europa do Oeste (2.344.858 km²). As suas fronteiras, a Norte, são com a República Centro-Africana e com o Sudão do Sul, sendo que, a Leste, tem limites com Uganda, Ruanda, Burundi e Tanzânia; a Leste e

a Sul, com a Zâmbia; a Sul, com Angola e, finalmente, a Oeste, com o Oceano Atlântico; encontra, ainda, o enclave de Cabinda e o Congo. A sua capital é Kinshasa.

Desde 2006, o país conta com 26 províncias (BRUNEAU, 2009). A estimativa da população realizada pelo *Institut National de la Statistique* (INS (RDC)) em 2017, registra cerca de 92 milhões de habitantes. A realidade linguística da RDC não é diferente dos demais países: é um país plurilíngue, com mais de 450 grupos sociais, reagrupados em 8 grandes famílias linguísticas. Mas, com toda essa riqueza linguística, tem, apenas, uma língua nacional, que é o Lingala; o francês é a língua oficial.

Na RDC, os bakongo estão presente no Sudoeste do país, na província Central do Kôngo (INOCENTE, 2015), que era chamado de Baixo Kôngo, o que deixou de ser desde o ano de 2006, com aprovação da nova Constituição da República. Ainda que a província Central do Kôngo seja conhecida como território da identidade e habitado pelos bakongo, na RDC existe uma parte da província de *Kinshasa, Kwango, Kwilu e Mai-Ndombe* também habitada por eles, nas quais estão impregnadas suas marcas culturais e seus traços indenitários.

Mapa 5 - Os bakongo na RDC



Fonte: <https://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/czaire.htm>

Dessa forma, entre vários subgrupos que este grupo social apresenta na RDC, os *Basolongo* configuram importante subgrupo da identidade Kôngo local (LEMBE-MASIALA, 2007), sendo, ao mesmo tempo, um dos mais importantes grupos para se

analisar os marcos históricos do contato do país com os ocidentais, visto que foi sua localização geográfica privilegiada (porto do *Mpinda*) o ponto de contato, ou seja, a porta que se abriu para o imperialismo Ocidental na África Subsaariana.

Dentro desse quadro, os *basolongo*, enquanto subgrupo dos bakongo, desempenharam papel fundamental, o que não significa que outros subgrupos sejam menos importantes; mas, é importante considerar dois fatores no que tange os *basolongo*: primeiro, ocupavam uma cidade que era metrópole no reino; por consequente, quem ali liderava era o sobrinho do rei (LEMBE-MASIALA, 2007), conhecido como Mani-Soyo⁹: pelo fato de a província ser liderada pelo sobrinho do rei, alguns privilégios e favores vindos do rei podem ter sido facilitados.

O segundo aspecto específico dos *basolongo*, está na importância que tiveram para os europeus, na colonização de Angola e da RDC: a amizade dos portugueses com os *basolongo* permitiu, àqueles penetrar em outros territórios do reino, bem como também do continente.

Para Lembe-Masiala (2007), Diogo Cão, ao desembarcar na foz do Rio Zaire, depois do contato com a população local, deixou quatro homens como prova da sua lealdade, mas levou, consigo, alguns locais que, para ele, seriam úteis em aprender a língua europeia (português) e servirem de tradutores em certas ocasiões. De modo geral, os bakongo têm papel preponderante (PEREIRA, 2008) na formação dos dois Estados-nações (Angola e RDC), a partir dessa identidade, criada pelos ocidentais.

As influências do grupo social kôngo, ou os bakongo, no caso da RDC, podem ser notadas em vários aspectos, sobretudo na gastronomia. A culinária nacional congoleza é predominantemente influenciada pela culinária dos bakongo: é quase impossível conhecer uma pessoa congoleza que nunca comeu *nfumbwa*¹⁰. Esse prato, típico dos bakongo, tem estatuto nacional e é referenciado mundialmente quando se fala da gastronomia congoleza. Isto é: não é simplesmente o ato de influenciar, mas, também, se trata de coabitação cultural (SAINT MOULIN, 2003) entre diferentes grupos sociais.

Apesar dessa divisão, feita pelos ocidentais (Portugal, Bélgica e França), entre

⁹ O nome Mani era um título dado aos reis no Reino do Kongo. Mani-Soyo pode ser compreendido como rei do Soyo; neste sentido, Soyo dá origem ao nome basolongo, um subgrupo dos bakongo. Atualmente, Soyo é município da província do Zaire, em Angola. Por se trata de uma zona fronteiriça entre Angola e RDC, encontramos os *basolongo* nos dois países, sem problema algum.

¹⁰ Planta silvestre e comestível. Até então, não apresenta possibilidades de ser plantada ou de fazer parte das sementes agrícolas, por conta das suas características. Existem estudos que apontam que há probabilidades de a planta entrar em extinção, por conta do consumo excessivo.

os bakongo em diferentes regiões do continente, mesmo com colonizadores diferentes, eles continuam a preservar suas memórias ancestrais (BALANDIER, 2009), através das mesmas práticas tradicionais, socioculturais, religiosidades, entre outras formas de modos de vida: nos quatro países apresentado acima, encontram-se as mesmas características entre os bakongo, sendo que a língua tem sido um dos elementos muito usados para identificar este grupo social, porque, ainda que existam variantes da língua kikongo, considera-se, também, a memória coletiva e o patrimônio simbólico que estes possuem, tendo em conta a ancestralidade comum.

Balandier (2009), em suas observações sobre o Reino do Kôngo e suas populações na atual Angola, Congo e RDC, aponta que os bakongo preservam os elementos fundantes das suas origens históricas e mítica, de tal forma que, em qualquer lugar que for, não se desfazem de suas culturas e suas tradições ancestrais.

No entanto, as relações apresentadas aqui, embora os pontos comuns entre os bakongo, não eliminam a possibilidade de haver algumas interferências externas em sua cultura e modo de viver, considerando que as culturas ou tradições não são totalmente fechadas, mas passíveis de mutações, até mesmo de transformações profundas em seus aspectos sociais.

Por exemplo: recuando-se alguns anos, no grupo social bakongo, o enlace matrimonial era feito, exclusivamente, entre membros da comunidade; mas, atualmente; uma pessoa mukongo pode se relacionar matrimonialmente com outros grupos (SAINT MOULIN, 2003); portanto, as relações interculturais são passíveis de novas configurações, como aconteceu com as sociedades africanas, com a chegada dos europeus.

A criação dos Estados-nação é o maior fator da divisão dos povos africanos e da existência das relações intergrupos sociais: isto, como efeito da valorização dos ideais da identidade nacional (SAINT MOULIN, 2003), forjada pelos europeus durante a Conferência de Berlim. A partir dessas identidades “fictícias”, as populações africanas foram obrigadas a conviver com novas realidades. Porém, embora existam diferentes grupos sociais, os processos coloniais desconsideraram tudo, colocando tudo no mesmo bojo (o novo contexto de países africanos a partir do modelo europeu).

Porém, é possível notar que as diferenças culturais não impediram o convívio como grupos diferentes: assim e como se observa, os bakongo, mesmo em países diferentes, preservam sua reminiscência ancestral, bem como sua tradição.

Tadi (2012) escreve algo muito interessante a respeito dos bakongo, no que

concerna a língua kikongo, que apresenta muitas variações (COBE, 2010) mesmo anteriores à divisão colonial; mesmo assim, as práticas culturais tradicionais continuam presentes no cotidiano local. Vale ressaltar que, com a modernidade forçada, na qual o continente africano foi obrigado a emergir, algumas propriedades da cultura dos bakongo foram se perdendo ao longo dos tempos; mas, os elementos basilares que formam a cosmopercepção, continuam salvaguardados (KUNZIKA, 2008).

2.6 COSMOPERCEPÇÃO BANTU KÔNGO: O MUNDO VISÍVEL E INVISÍVEL

A noção de cosmopercepção é uma forma de diferenciar o que é visto e o que é percebido. Para melhor compreensão: se os ocidentais observam o mundo para o explicar uma dada realidade, os africanos e outros não ocidentais buscam o mesmo, mas através de outros sentidos: a percepção. Ou ainda: a cosmopercepção se diferencia da cosmovisão, à medida que esta última se limita ao ponto mais alto da visão humana/observador/as (zénite), enquanto a cosmopercepção se preocupa em compreender as realidades humanas em suas diversidades, utilizando-se de todos os sentidos. Em outras palavras: abrem-se possibilidades de compreender o mundo não apenas por olhar/ver, mas sim, pela utilização de outros órgãos de percepção/sensoriais, para descrever uma dada realidade social (OYĚWÙMÍ; DE FREITAS NETO; PINHO, 2018).

É, ainda, na mesma linha, que Oyěwùmí (2002) tece interessantes considerações quando trata sobre como o corpo é visualizado no contexto Ocidental; ali, deixa patente que a noção de corpo, para os ocidentais, é demarcada pela biologia, ou seja: as relações sociais se estabelecem pela hierarquia inferioridade/superioridade de gênero. Isto, segundo ela em sua compreensão social como acadêmica, perpassa, necessariamente, pela dicotomia dos corpos masculinizado e feminilizado.

Portanto, as sociedades ocidentais funcionam a partir dessa dicotomia, ou seja: a compreensão da sociedade como um corpo, carrega consigo a corporificação de todas as instituições sociais nas quais os indivíduos se encontram inseridos. Daí a autora apontar como a visão tem sido o marcador da forma como as coisas são determinadas na realidade Ocidental: para ela, o conceito de “cosmovisão”, tal como o Ocidental usa para descrever uma determinada manifestação sociocultural, está preminentemente arraigado na forma como eles privilegiam mais a visão, para conceber as coisas, do que outros sentidos.

De acordo com Oyěwùmi (2002, p. 3),

O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, “cosmovisão” só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental e “cosmopercepção” será usada ao descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos.

A diferenciação entre perceber e ver é fundamental para a construção de epistemologias que visam reconhecer outras formas de se estar no mundo. Quem apenas vê para perceber, se limita àquilo que está exposto diante de seus olhos; já, quem percebe com todos os sentidos, permite-se acessar outras dimensões de conhecer ou compreender uma dada realidade social. Neste sentido, a cosmopercepção é percebida, aqui neste texto, como sendo a capacidade de compreender a realidade social além do que a visão pode proporcionar, porque a interpretação de uma dada realidade social deve, antes, considerar as condições visível e invisível pré-existentes.

De outro modo: a cosmopercepção é a ação de perceber o mundo a partir de fenômenos que são explícitos e implícitos para a compreensão corporativa da estrutura e do funcionamento social. Quer dizer: não se pode pensar o mundo numa única perspectiva, porque é preciso que, no processo da descrição da realidade social, se inclua a multiplicidade de sentidos, para a compreensão de forma mais abrangente.

Mahaniah (1982) aponta que a colonização europeia foi um dispositivo e um dos fatores que quebrou a harmonia e o equilíbrio das relações sociais no Kôngo. Isto porque, com o advento da colonização no seio das sociedades kôngo, houve uma ruptura, ou seja, o percurso normal de transmissão de conhecimento endógeno tomou outro rumo. De outro modo: o processo de formação da pessoa *mukongo* perdeu algumas propriedades características da endogeneidade kôngolesa, através da imposição do conhecimento colonial (OYEWÙMÍ; DE FREITAS NETO; PINHO, 2018), realidade esta que pode ser observada em outras sociedades africanas, como o é, por exemplo, o caso Yorùbá.

Esta imposição, para alguns, é tida como epistemicídio; mas, nesta pesquisa, é percebida como o ocultamento do conhecimento milenar das tradições vivas (na oralidade, nos ritos de iniciações, nas artes, na espiritualidade etc.) presentes nas sociedades e em cada pessoa kôngo (HAMPÂTÉ BÂ, 2010).

Dito isso, concordo com Mazrui et al (2010, p. 762) no texto sobre *Tendências*

da filosofia e da ciência na África, quando entendem que “o conhecimento é um fenômeno empírico”: nele, eles partem do pressuposto de que o conhecimento está atrelado à proeminência dos valores tradicionais e culturais, que estruturam os modos de vida das civilizações humanas. Para eles, falar “a respeito da ciência é tratar enfaticamente da questão filosófica e vice-versa”.

Nessa perspectiva, concordo que a filosofia, sendo o princípio de conhecimento, ou seja, a mãe das ciências, é, ela, a atividade reflexiva humana, o que significa que todos os povos do universo/terra são suscetíveis à prática da reflexividade filosófica em suas vivências.

Abre-se, aqui, um parêntese, para dizer que não se quer fazer um debate propriamente dito sobre a filosofia, no sentido científico. Trata-se de uma compreensão dela como modo de vida, em que todas as sociedades, a partir das suas cosmovisões/percepção, têm a filosofia, ou filosofias, como base para compreender e explicar a realidade vivida. Fecha-se o parêntese.

Dentro desse quadro, a compreensão do conhecimento a partir do fenômeno empírico, permite reconhecer outros saberes, não europeus (DIOP, 1974), que muito contribuíram para a história e na sistematização do conhecimento científico, quando percebido como hegemônico. Outrossim, as questões filosóficas, quando percebidas como práticas sociais, fornecem outras chaves de análise e de compreender outras realidades, além de outras existências longe do pensamento abissal¹¹.

Neste sentido, se estaria se permitindo e concordando que a diversidade de conhecimento/saberes é possível, quando vários conhecimentos/saberes convivem no mesmo espaço, desde que tendo o respeito como princípio de convivência, tal como Boaventura de Sousa Santos (2007) aponta, em seu conceito ecologia de saberes¹², confrontando o pensamento Ocidental propagado como hegemônico a partir do reconhecimento de existência da pluralidade na construção do conhecimento científico através das experiências do Sul global. Portanto, quando se refere a este conceito, compactua-se com a ideia de que os conhecimentos religioso, tradicional, popular, científico e tantos outros, devem ser considerados nas suas especificidades,

¹¹ Boaventura utiliza esse termo tratando do pensamento que divide o mundo em duas linhas quanto às realidades sociais, vistas como radicalmente distintas quando percebidas do lado de cá ou do lado de lá da linha. Essa divisão não é apenas no âmbito dos direitos sociais, mas consiste, também, nos direitos cognitivos. Em outras palavras: “a característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha”.

¹² A ecologia de saberes se baseia na ideia de que o conhecimento é interconhecimento. (Idem).

bem como nos valores que estes agregam e são usados socialmente.

Diop (1974), em *A origem africana da civilização: Mito ou Realidade*, com uma sapiência perspicaz, demonstra, cientificamente, como não se pode desconsiderar o conhecimento-saberes dos povos africanos, nem sua contribuição para os demais conhecimento-saberes de outros povos do mundo. Por outro lado, ele deixa patente que a ciência moderna tem fundamentos próprios, ou seja, suas bases epistemológicas, assentes na cosmologia dos povos africanos/egípcios. Todavia, a maneira como o conhecimento científico moderno é apresentado, tende a não os reconhecer como tais, além de rechaçar outros conhecimentos, sobretudo aqueles que não são produzidos no Ocidente. Sendo assim, partem do pressuposto de que todo conhecimento deve estar a serviço da manutenção das estruturas e das instituições sociais ocidentais.

Neste sentido e tomando como pressuposto de que a religiosidade é fruto das interações humanas com outros seres, afirma-se, aqui, que o *muntu* kôngo está em constante conexão com outros seres, que compõem o meio ambiente-universo-natureza em sua volta. Esta compreensão levará Fu-kiau (2001) a afirmar que, no plano da cosmopercepção kôngo, a morte é praticamente algo inexistente, ou seja: existe uma crença de que quando alguém morre, torna-se ancestral, com possibilidades de retornar novamente no plano físico, embora em outra matéria.

Para Fu-kiau (2001), a transição de *muntu* kôngo entre os mundos visível e invisível, é ténue e de imediato. De outra forma: a divisão entre os dois mundos, tradicionalmente, não é possível, visto que o *muntu* kôngo se entende como aquele que pertencente a dois mundos. Por isso, Ntumba (2014) vai chamar a atenção, em sua crítica sobre a concepção do ser, como o Ocidente entende: para ele, o “ser” não pode determinar a existência da pessoa; pelo contrário: essa visão limita a existência humana a único plano.

Daí que ele propõe a compreensão da existência da pessoa a partir de “tornar-se”. O tornar-se, aqui, expressa a ideia de movimento constante e, ao mesmo tempo, o trânsito entre seres de naturezas distintas¹³. O movimento entre os dois mundos, de acordo com Fu-kiau (1991; 2001), seria mediado pelo Kalûnga, que é a porta, ou um portal, bem como, também, muro. A religiosidade, neste sentido e para o mukongo, representa a parte subjetiva e objetiva de se perceber enquanto ser em constantes

¹³ A distinção não deve ser compreendida como separação total entre os mundos, tendo em conta a tenuidade existente entre eles, na cosmopercepção kôngo.

transformações, atreladas às conexões permeadas pela relação com o meio ambiente-universo-natureza e com o sagrado Nzâmbi-Kalûnga (MALOMALO, 2018; 2021a).

A noção de ser e/ou tornar-se nos bakongo, se explica a partir do que se percebe espiritualmente como existência para, depois, a sua materialização. De outra forma: os fundamentos que sustentam a cosmopercepção kôngo, estão atrelados à sua espiritualidade (FU-KIAU, 1991). Por isso, para um/a *muntu* kôngo, a razão das coisas é explicada a partir da sua relação com os dois mundos (visível e invisível).

Fu-kiau (1991) compreende o mundo material, no caso visível na cosmogonia kôngo, como sendo um processo que existe através da “totalidade das totalidades” ligadas à *futu*¹⁴ e ao *ntu* da kalûnga (MALOMALO, 2021b), o que vai configurar a essência da existência da vida e de tudo que existe no planeta Terra. Existe aqui uma compreensão processual da existência das coisas. E, ao mesmo tempo, observa-se a intercomplementaridade na relação dos seres com aquilo que pode ser entendido, para eles, como: *dingo-dingo dia môyo ye zinga*.

Para Fu-kiau (1991, p. 1),

O conceito Bântu-Kôngo da sacralidade do mundo natural é simples e claro. Tem-se que deixá-los definir o nosso planeta com suas próprias palavras: “Aos olhos do povo Africano, especialmente aqueles em contato com os ensinamentos das antigas escolas Africanas, a Terra, nosso planeta, é *futu dia n’kisi diakânga Kalûnga mu diâmbu dia môyo* - um sachet (pacote) de essências/remédios amarrados por Kalûnga com intenção de vida na Terra. Esse *futu* ou *funda* contém cada coisa que a vida precisa para sua sobrevivência: essências/remédios (*n’kisi/bilongo*), comida (*madia*), bebida (*ndwînu*)”, etc.

Dentro desse quadro, existe um entendimento de que o planeta Terra é uma parte da humanidade kôngo; em compensação, o *futu dya n’kisi dyakânga* se torna responsável por suprir as insuficiências da vida. Percebe-se que, para os bakongo, a natureza, por si só, é parte da vida e tem, como missão, mitigar as necessidades inerentes à vida. Esta concepção permite que o *muntu* kôngo reconheça e valorize tudo a sua volta, pois, em todos os organismos, existe uma presença sacra ou divina.

Segundo Fu-kiau (2001), no que diz respeito à noção de propriedade de terra, existe um consenso de que ela pertence ao ancestral. Isto é, a terra é um bem coletivo e inalienável, que deve beneficiar toda a comunidade. Dessa forma, na cosmopercepção kôngo, ela é uma herança ancestral, que deve ser bem conservada para que as

¹⁴ Pacote coberto de força cósmica ligado à força vital e superior, que une todas as coisas no universo.

novas gerações possam usufruir dela, também. No mais a terra, para os bakongo, é a representação da vida familiar, bem como da comunidade, considerando os dois planos de existências (físico e espiritual). Daí, que não é apenas uma herança, mas é uma vida, ou vidas, que são preservadas.

A contraponto, quando se observa o modo Ocidental e capitalista, a terra é percebida como meio de obtenção de lucros. Por isso que, ao dividirem o continente africano na Conferência de Berlim (1884-5), não era importante, para eles, considerar as particularidades e as cosmopercepções dos povos africanos sobre a terra. Na visão europeia, as terras africanas mereciam ser exploradas (tal como acontece na atualidade) e tratadas como “comodities”, mais do que serem protegidas para a manutenção da relação dos povos originários com suas ancestralidades. A partir desse entendimento, a terra, para as pessoas africanas de modo geral e, em particular, para os bakongo, enquadra-se como elemento de continuidade da pessoa, ou seja: existe uma relação de Co-Existência (NTUMBA, 2014; MALOMALO, 2021a); ou, ainda, uma relação de complementariedade. O que significa que a pessoa existe porque existe a terra, que lhe proporciona o meio-ambiente-natureza para sua sobrevivência.

A terra, na qualidade de Kâlunga (FU-KIAU, 2001), aquela que gera vida a partir de Ntu – Força Vital (TEMPELS, 1945), é entendida como parte da humanidade e vice-versa. Para tanto, à medida que as pessoas se relacionam com a terra, o sentido de co-pertença se torna ainda mais evidente; isto é: nós pertencemos à terra e ela nos pertence, como é evidenciado por Kagamé (1955), na sua categorização (*Muntu, Kintu, Hantu e Kuntu*), na qual se observa a complementariedade entre os seres, sejam eles materiais ou imateriais. Ou seja: a matéria pode se tornar divino e o divino, em matéria (MALOMALO, 2021), considerando-se a relação processual (NTUMBA, 2014) entre os seres, a partir da noção do tempo-espaço.

Esse devir e tornar-se, é ainda enfatizado por Ramose (2002), na sua crítica a Kagamé, quando apresenta o Ubuntu como a categoria que faltava na classificação kagameniana, ou seja: Ubuntu representa a Força Vital em ação. Em outras palavras: a pessoa africana enquanto Ser-sendo¹⁵, é suscetível de sujeitar-se a qualquer um dos elementos da classificação de Kagamé. Dito isso, a esfera pública e o espaço

¹⁵ É fundamental destacar que a noção de Ser-sendo, neste texto, salvaguarda a ideia de que a vida se faz em comunidade, a partir da complementariedade entre os seres e as suas relações como a terra-universo-meio-ambiente.

discursivo se configuram como responsáveis pela disseminação do pensamento sobre as relações interpessoais, bem como com o universo.

3 ESFERA PÚBLICA E O ESPAÇO DISCURSIVO

Neste capítulo, a proposta é fazer o enquadramento teórico da investigação, a partir dos conceitos esfera pública e espaço discursivo para, depois, fazer articulação deles com o pensamento kôngo, a partir do kinzonzi no uso dos provérbios. Para isso, a construção da fundamentação teórica deste capítulo, está ancorada na teoria de esfera pública e a teoria discursiva de Habermas (2003), em diálogo com autores como: Fu-kiau (2001), Filipe (2019), Tadi (2012), entre outros.

Dentro desse quadro, é imprescindível afirmar que a esfera pública e o espaço discurso se entrelaçam, à medida que proporcionam redes de conexões entre os indivíduos numa determinada sociedade. Em outras palavras, consolidam a relação entre as pessoas através da circulação e combinação da discursividade e espaço público. Neste sentido, os dois conceitos são entendidos como agentes articuladores da manifestação simbólica das intenções interativas. É nesta perspectiva que as linhas que se seguem pretendem apresentar a esfera pública e o espaço discursivo.

3.1 A ESFERA PÚBLICA

As comunidades humanas formam-se por intermédio de interações e relações que, geralmente, são da ordem interpessoal. Isto é: as interações devem ser percebidas através de relações consensuais entre os indivíduos, nas quais implicam, consensual e arbitrariamente, preceitos, leis e normas válidas entre os indivíduos pertencentes à mesma comunidade. Daí que as tomadas de decisões de forma coletiva, devem ser pautadas na esfera pública¹⁶, ou seja: a criação dum espaço em que os indivíduos participam coletivamente, na formulação de opiniões ou ideias da ordem pública.

Considerando que “a pessoa é um animal político”, tal como dizia Aristóteles, percebe-se que as relações entre as pessoas estão sujeitas a agonismos e a antagonismos, permitindo, assim, a abertura do espaço político (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998), em que os indivíduos debatem e disputam abertamente seus interesses na esfera pública. Neste sentido, essa disputa está atrelada ao poder, o que pode ser percebido nas ordens políticas, sociais e econômicas, formando, assim, um

¹⁶ A esfera pública aqui deve ser entendida além da relação entre o Estado e o povo. Trata-se das relações estabelecidas em comum acordo entre os indivíduos numa determinada sociedade ou, ainda, um espaço de trocas e relações entre as pessoas, através de sentimentos de pertença, ou não.

campo de relacionamento ambivalente¹⁷ entre os indivíduos.

A esfera pública é a dimensão pela qual os indivíduos interagem socialmente, considerando o poder como elemento fulcral no processo de propagação de uma ideologia, que pode ser aceita ou refutada. Dentro desse quadro, o mesmo interesse ideológico entre membros de dada sociedade, é condicionamento para sua aceitação, ou não.

Segundo Habermas (2003, p. 13), “o uso corrente de “público” e “esfera pública” denuncia uma multiplicidade de significados concorrentes. Eles se originam de diferentes fases da históricas [...]”, sendo que, “o seu uso de forma tardia no contexto da organização socio-estatalmente da sociedade burguesa industrializada se manifesta em um turvo conúbio”.

Neste sentido e para ele, no seio das áreas de conhecimento como Direito, Sociologia, Ciência Política etc., a definição do conceito ainda é imprecisa, ou seja: existe uma dificuldade de ter uma definição mais ajustada sobre o que poderia ser esfera pública, bem como os conceitos “público” e “privado”.

Para isso e conforme Habermas (2003, p. 14), certos eventos, quando em contraposição às sociedades fechadas, são acessíveis a qualquer um, assim como falamos de locais públicos ou de casas públicas: tudo isso pode ser chamado de público. Por outro lado, ele chama a atenção para não confundir, por exemplo, quando a referência é a “prédio público”, visto que, neste caso, trata-se de espaço com acesso restrito àqueles/as que estão ao serviço do governo. A noção conceitual de prédio público apresentada pelo autor é, justamente, diferente daquele que, destinado ao exercício de serviços à população, tem acesso não vetado à população em geral, embora sujeito a norma de segurança bem definidas.

Em outras palavras: um prédio público pode ser o local no qual certas instituições do Estado funcionam permanentemente, sendo acessíveis para uma categoria de cidadãos/ãs. Daí, pode-se perceber a natureza complexa de conceituar a esfera pública. Diante disso Habermas (2003, p. 14), afirma que

a própria “esfera pública” se apresenta como um local onde o âmbito do que é setor público se contrapõe ao privado. Muitas vezes, ele aparece simplesmente como a esfera da opinião pública que se contrapõe diretamente ao poder público.

¹⁷ Aqui, pode-se dar o caso de um relacionamento agônico, quanto se partilham mesmas ideias, ou antagônico, quando existe disputas de interesses entre os indivíduos.

O conceito/categoria esfera pública é, com muita frequência, usado para se referir à opinião pública. (HABERMAS, 2003, p. 14), considerando o significado que é atribuído a ela quando se atrela a questões voltadas à comunicação, sejam elas de grande massa midiática ou até mesmo no processo do debate público, reivindicações populares, ou articulação entre indivíduos que buscam pelas mudanças sociais etc.: tudo isso atrelado à necessidade de ouvir-se e fazer-se ser ouvido. Para isso, o público é apontado pelo autor como sendo o agente e principal interlocutor da esfera pública, pelo fato de ser eminente emissário da “opinião pública”. Desse ponto, inicialmente o conceito/categoria era usado para se referir a processos instrutivos, ou seja, espaço de formação ou instrução coletiva, através da comunicação (HABERMAS, 1989).

Habermas (2003), ao estudar a estrutura da esfera pública da sociedade burguesa, apresenta elementos que permitem perceber esta esfera como espaço de disputa de poder nas relações entre os burgos e os monarcas: observa pessoas singulares, que se articulam publicamente para reivindicarem participação no que era regulamentado de forma autoritária, contra a vontade daqueles que reivindicam. De outra forma: o autor chama atenção à ambiguidade da esfera pública, tendo em conta que ela pode se transformar em lugar de reivindicações (fazer-se se ouvir), bem como lugar de opressão (oprimir de forma “legítima”), através do poder delegado (LUBENOW, 2007).

Embora a utilização de vocábulos alemães no estudo de Habermas sobre a categoria da esfera pública, ele reconhece a importância do grego na formulação dessa categoria: para ele, a concepção de esfera pública tem seus marcos iniciais na Grécia, a partir da *polis*, espaço e lugar em que os cidadãos livres participavam dos negócios públicos. Outrossim, observa-se uma nítida separação entre a esfera privada/particular (que pertencia a cada cidadão) e público/comum (de todos os cidadãos livres). Diante dessa constatação, escreve Habermas (2003, p. 15):

a vida pública, *bios políticos*, não é, no entanto, restrita a um local: o caráter público constitui-se na conversação (*lexis*), que também pode assumir a forma de conselho e de tribunal, bem como a de práxis comunitária (*práxis*), seja na guerra, seja nos jogos guerreiros.

Assim sendo, é interessante quando o autor coloca que a vida pública não é ou era restrita a um local específico, o que permite abrir o conceito/categoria para outras

realidades e civilizações do mundo. Além do mais, se a vida pública tem a comunicação como fator fundamental, então, pode-se afirmar que outras comunidades ou civilizações humanas fora da Europa, também faziam uso dessa ferramenta política.

Neves (2003, p. 162), ao estudar a categoria de esfera/espço público na perspectiva de Hannah Arendt e Habermas, apresenta alguns elementos que permitem refletir profundamente sobre a constituição dessa esfera, sobretudo no contexto europeu que engloba os séculos XVI, XVII e XVIII: segundo ela, Arendt descreve a questão da esfera pública como algo tenebroso, visto que a preocupação desta autora voltava-se à compreensão do nazismo enquanto “regime totalitário”, que não reconhece a alteridade; ou seja: regime que nega a possibilidade de quaisquer formas de diálogo com o/a outro/a. Portanto, a construção de um espaço público seria o caminho viável para que a alteridade negada encontrasse o reconhecimento de sua existência, participando “num mundo comum”.

Neste sentido e conforme Neves (2003), a esfera pública de Arendt é compreendida através de nova percepção do que seria o conceito de política, tendo em conta a ação e a liberdade públicas. Diferentemente do pensamento sobre a política como simples arte de governar, ela chama a atenção para a compreensão desta enquanto esfera de diálogo, de reconhecimento da diferença. Dessa forma, se a vida pública se faz na *polis*, as relações entre as pessoas devem ser consideradas, fundamentalmente, pela palavra, ou seja: o consenso e persuasão entre os indivíduos, devem ter seus alicerces na arte da fala.

Prosseguindo na mesma trilha, quando aborda Habermas, ela mostra a importância dele no estudo acerca da categoria esfera pública na Academia, porque reconhece que ele é um dos importantes estudiosos desta categoria porque ele começa seu estudo com os debates nos grandes salões literários dos burgos (NEVES, 2003). Porém, essa afirmação é algo que pode ser repensada se se considerar que a arte de se comunicar ou falar em público, já é consolidada desde a antiguidade.

Nas palavras de Neves (2003, p. 171), Habermas, ao analisar a esfera pública, apoia-se na teoria da comunicação, para evidenciar a sua tese no que diz respeito à forma como a sociedade burguesa se articulava face a vida pública. Neste sentido, o ponto fulcral da sua discussão, seria a valorização da vida humana. Assim sendo, sem a vida humana, é impossível pensar numa esfera pública que permita trocas entre os indivíduos. Diante do exposto e para Neves, a divergência entre Arendt e Habermas, ao estudarem esta esfera, consiste no que ambos buscam: num lado, Habermas está

preocupado com o “consenso”; do outro está Arendt, preocupada com o “dissenso”. Assim sendo, pode-se afirmar que a esfera pública se manifesta na ambivalência, o que torna possível a coexistência tanto de posições antagônicas quanto favoráveis ao longo do estabelecimento das relações entre indivíduos, na vida em sociedade.

Segundo Neves (2003, p. 171),

A democratização do espaço público se dá para Habermas na instauração de uma competência comunicativa, isto é, busca uma especialidade da fala, um tipo ideal de fala cujos cidadãos vivenciam e aprendem no debate, no diálogo construído no espaço público. Esse aprendizado democrático é importante para pensarmos as diferentes inovações democráticas.

É importante destacar, como exposto acima, que a esfera pública proporciona o aprendizado através do debate, ou seja: à medida que o diálogo é tecido no âmbito da esfera pública, cada pessoa presente neste espaço, bem como os participantes dela, absorvem todo conhecimento que é emanado durante o debate. Por outro lado, destaca-se a noção de que esta esfera oferece não apenas o antagonismo ou concórdância entre os cidadãos que vivenciam a vida pública, mas, também, a possibilidade de aprender e exercitar a arte da fala. Por isso é que a esfera pública deve ser considerada, sempre, como espaço de trocas, que podem ser de natureza simbólica, de forma racional e subjetiva, à medida que os indivíduos interagem entre si. Neste contexto, esta esfera se configura como ambiente de expressão da liberdade e, ao mesmo tempo, de continuidade de relações mútuas entre indivíduos, permitindo a interação e/ou integração entre aquilo que se compreende como bem público e privado¹⁸. Dessa forma, “só à luz da esfera pública é que aquilo que é consegue aparecer, tudo se torna visível a todos. Na conversação dos cidadãos entre si é que as coisas se verbalizam e configuram [...]” (HABERMAS, 2003, p. 16).

Neste sentido, Mendieta e Vanantwerpen (2011) chamam a atenção ao apontarem que a esfera pública não está isenta da coação, isto é: é esfera condicionada pela ação mútua. Em outras palavras: para que haja uma esfera pública, torna-se fundamental considerar a ação relacional entre os indivíduos, tomando como pressuposto os ideais pessoais e coletivos, que balizam a concepção de ser e de estar em

¹⁸ A esfera pública, no sentido mais amplo, deve ser compreendida como espaço de intercâmbio e trocas simbólicas (que podem ser culturais, ideológicas e econômicas), através da circularidade de tudo aquilo que os indivíduos implicados podem ter como patrimônio comum, o que determina as suas existências enquanto pessoas singulares e coletivas nas relações sociais. Cf. Mendieta e Vanantwerpen. 2011, p. 12.

sociedade.

O *modus operandi* desta esfera, tal como é apresentado na concepção de Mendieta et al, pressupõe o consenso entre os indivíduos, à medida em que proporciona a pluralidade de pensamento na partilha e na participação na vida social. Assim sendo, a vida social está atrelada à coabitação, sendo esta percebida, pelos autores, como sendo algo que precede as relações humanas, ou seja: durante todo o tempo, a humanidade está em constante relacionamento, que advém da ordem espiritual e material. Isto é: existe uma ordem no processo das relações entre as pessoas, o que é dado pela natureza, que se manifesta socialmente, de forma consensual.

Coabitar, como premissa, é dada de forma natural e se fundamenta pelo fato dos indivíduos não terem escolha sobre com qual pessoa partilhar ou povoar o planeta Terra, que é o bem maior de todas as pessoas. Para melhor compressão, segundo Mendieta; Vanantwerpen, (2011), mesmo que se escolha um país para viver, não se escolhe a família na qual se pretende nascer. A Terra, neste sentido, é vista como a esfera pública que antecede as relações humanas; entretanto, torna-se um espaço comum de coabitação e de circulação de ideias, que fundamentam a existência humana como composta por seres que interagem entre si (HABERMAS, 2011).

Entretanto a esfera pública, na sua concepção mais ampliada, deve ser espaço de proposição de debate e ideias, que consolidam a comunidade nas diversas facetas da vida. O que quer dizer que ela não deve ser, apenas, o lugar de resolução de questões públicas, mas, também, de questões inerentes à vida doméstica, tal como se pode observar no antigo império do Kôngo (STENSTRÖM, 1999; FU-KIAU, 2001): por debaixo de *Yala Nkuwu* (esfera pública kôngo), encontram-se resoluções de questões políticas, econômicas, sociais, tradicionais e espirituais. Diferentemente do que pode ser captado da esfera pública proposta por Habermas.

Isto porque a esfera pública proposta por ele representa, sobretudo, as discussões políticas e econômicas atreladas às relações de poder no aparelho do Estado, deixando de lado o debate sobre a tradição e a espiritualidade¹⁹. Por um lado, o debate fundante da esfera pública que os autores ocidentais (o caso de Habermas) estão propondo, vai ser centrado, sobretudo, em torno da dominação e do poder, bem como

¹⁹ A noção de espiritualidade não deve ser confundida com a religião. Antes de tudo, a espiritualidade é aqui entendida como força vital (Ntu), responsável pelas energias positiva e negativa que uma pessoa (*muntu*) pode canalizar ao mesmo tempo; espiritualidade é um dos princípios fundamentais da cosmogonia kôngo, cf. Fu-kiau, 2001.

sobre a forma como os cidadãos comuns podem participar deste processo; por outro lado, é está a questão que discute a representatividade dos mesmos na esfera pública (MIRANDA; DOMINGOS, 2021), a partir da igualdade de direitos.

Destarte, e face ao exposto, *Ondjango* e *Yala Nkuwu* (FU-KIAU, 2001; FILIPE, 2019), são exemplos de outras possibilidades de esfera pública, que a ótica Ocidental não pode contemplar, considerando a forma como os processos são tratados nestes espaços. Para Filipe (2019, p. 3), “o Ondjango é um dos espaços públicos africanos, é um *modus vivendi*, *essendi et pensandi* dos africanos”. Isto porque o discurso presente nesta instituição, vai além da dicotomia público e privado como presentes em Arendt e Habermas, ou seja: é uma esfera pública pautada pelos princípios filosóficos de modo de vida. Outrossim, *Ondjango*, enquanto esfera pública tradicional, caracteriza-se como lugar de encontros comunitários e pelo princípio de ouvir-se, privilegiando a palavra como principal meio de comunicação.

De acordo com a autora (FILIPE, 2019, p. 3),

No Ondjango, a palavra tem grande valor dinâmico e vital. [...] os diversos espaços Ondjango como fundamento, onde pode ocorrer a partilha, a criação, o confronto entre a existência humana e o cosmos. [...] para além de ser concebido como casa do encontro, compreende também as várias dimensões antropológica, social, cultural e política da filosofia africana [...] O Ondjango pode constituir-se, como conceito e problemática; como uma das expressões do conhecimento e construção de sentido da filosofia africana. Porque o consideramos uma das possibilidades de experiência sobre políticas de participação e de cidadania na construção dos diferentes espaços contemporâneos africanos.

Diante disto, observa-se que o *Ondjango* é um espaço democrático de contribuições e construção de pensamento coletivo para o bem da comunidade, onde a disputa pelo poder e representatividade não são graves problemas; aliás, o princípio africano da circularidade é uma de suas principais características, o que coloca em evidência a quebra da dicotomia entre liderados e subordinados. Em outras palavras: o respeito pelas diferenças humanas e o entendimento de que cada pessoa tem algo para contribuir na comunidade, faz com que se considere como o lugar de fala e de escuta de cada um.

No entanto, com a colonização da África, a esfera pública local sofreu grandes transformações; até mesmo nos países já independentes, a estrutura colonial da esfera pública prevalece: até atualmente (FILIPE, 2019; MIRANDA; DOMINGOS, 2021), o diálogo é monopolizado e hierarquizado, ou seja: muitos países africanos enfrentam

graves dificuldades no que diz respeito à vivência democrática na prática, porque o modelo de espaço para discurso que vigora nestes países, ainda continua sob o prisma do pensamento colonial (opressão dos populares e do pacato cidadão).

Em Fu-kiau (2001), entende-se que a esfera pública kôngo é uma fusão de numerosas forças de ordem espiritual e natural, que determina como as pessoas se relacionam. Este espaço não está preocupado, apenas, em resolver questões humanas e naturais; todavia, o debate tecido neste lugar, envolve a vida do *muntu* na sua relação com o cosmo (mares, rios, florestas, animais etc.) e com a sua ancestralidade. Diante disso, o entendimento que se tem sobre a esfera pública na cosmopercepção kôngo, consiste em relação que vai além da materialidade, isto é: é uma forma de se relacionar extra-humana²⁰, considerando a manifestação da interdependência entre os seres (MAHANIAH, 1982).

A visão Ocidental de explicar a realidade social, sobretudo na esfera pública, não contempla as relações extra-humanas. Observa-se, nos autores ocidentais citados aqui sobre a temática, que estão mais preocupados com uma ideia que traduz a esfera pública como espaço de proposições em torno da vida material, ou seja: o bem-estar material das pessoas torna-se o ponto fulcral. O que não é menos importante ali, entretanto, é uma questão de complementariedade. Não se pode querer o bem-estar da vida material sem, antes, considerar o bem-estar espiritual (MAHANIAH, 1982), ou seja: para o *muntu* kôngo, o relacionamento no espaço público envolve todos os elementos à volta dos indivíduos; assim, não se pode pensar num espaço de relacionamentos, sem antes ter em conta toda diversidade do ecossistema. Para isso, é de suma importância que o espaço discursivo público africano, priorize o paradigma sociopolítico e tradicional africano para o resgate de seus valores ancestrais e para a sua auto-inscrição na contemporaneidade. Assim, o espaço público que se defende aqui, é aquele apresentado por Arminda Filipe (2019), que visa ser um espaço de proposições entre os participantes através do diálogo, valorizando a escuta, isto é: ouvir e buscar soluções coletivamente. De outro modo, não é apenas lugar de proposições, mas, também, a componente discursiva, fundamental no processo de veiculação das proposições.

²⁰ Essa concepção permite repensar a humanidade a partir da sua relação com o universo/meio-ambiente e com o Divino/Nzambi; só assim ter-se-á a capacidade de compreender a pessoa para pessoa.

3.2 O ESPAÇO DISCURSIVO

Habermas (1989, p. 143), na sua obra sobre a “Consciência moral e agir comunicativo”, ao trata da questão da teoria discursiva da ética, apresenta dois fundamentos para defender sua tese: a) o princípio de universalização (U), que aparece como regra no processo argumentativo para discursos práticos; por sua vez, a regra é ancorada nos pressupostos pragmáticos do processo argumentativo de forma geral: segundo ele, “em conexão com a explicitação do sentido de pretensões de validade normativas”. Tal como se pode observar no mesmo texto, “o princípio da universalização pode ser compreendido [...] como uma reconstrução das instituições da vida cotidiana, que estão na base da validação imparcial de conflitos de ação moral”.

Dentro desse quadro e ainda segundo Habermas (1989, p. 143),

[...] a ética do discurso também se apoia, como as outras ciências, [...] exclusivamente em reconstruções hipotéticas, para as quais temos que buscar confirmações plausíveis começando naturalmente, no plano em que elas concorrem com outras teorias morais.

Prosseguindo, para Grigoletto (2007, p. 7),

[...] é possível pensar na noção de lugar discursivo como uma categoria de análise, que é materializada na passagem do espaço empírico, onde se encontram os lugares sociais, para o espaço discursivo. Ou seja, o lugar discursivo estaria no entremeio do lugar social, da forma e da posição-sujeito. Portanto, ele não é sinônimo de posição, já que pode abrigar, no seu interior, diferentes e até contraditórias posições de sujeito.

Portanto, percebe-se o espaço discursivo como lugar que possibilita a articulação de pensamentos ou ideias através de representações simbólicas, em consonância com o lugar social. De outra forma: o espaço discursivo é lugar de mediação da posição-sujeito com os lugares sociais. Por outro lado, observa-se que a língua enquanto fenômeno social, será a responsável pela veiculação do intercâmbio ou mediação entre o espaço discursivo e as representações simbólicas dos lugares sociais.

Na mesma linha de pensamento, Barros (2002, p. 2) aponta que o discurso/espaço discursivo tem a sua própria linguística, que pode ser expressa da seguinte maneira: “A linguística do discurso pode ser, assim, considerada como uma tentativa de ruptura de duas barreiras: a que impede a passagem da frase ao discurso e a que separa a língua da fala, ou melhor, dos fatores sóciohistóricos que a envolvem”. Neste

sentido, o discurso enquanto representação do sistema social (língua), se materializa de forma individual através do ato da fala (BARROS, 2002) que, por sua vez, a depender do seu enunciado, assume a forma coletiva.

Florencio et al (2009, p. 26), apontam o dissenso que existe em torno da definição, ou seja, o que se pode compreender como discurso. Para estes autores, existe uma divergência no processo de conceituar o discurso nas mais diversificadas áreas de conhecimento que se dedicam aos estudos da linguagem como um todo. Ao se apoiarem em Pêcheux, deixam evidente que o discurso não deve ser confundido com a língua, muito menos com a fala; todavia, deve ser percebido como “fenômeno que permeia o atual em conexão a uma teia de memória”.

É fundamental perceber que o discurso não surge do vazio: antes de tudo, existe um conjunto de fenômenos que antecedem o discurso proferido, que se preservam na ordem de tempo, espaço e memória coletiva, o que forma um dado mosaico cultural. Isto é: envolvem contextos históricos, que podem anteceder ou proceder o processo no qual o discurso se manifesta.

Dentro desse quadro, Florencio et al (2009, p. 27) opinam,

[...] podemos entender que todo discurso é uma resposta a outros discursos com diálogo, reiterando, discordando, polemizando. Sendo produzido socialmente, em um determinado momento histórico, para responder às necessidades postas nas relações entre os homens, para a produção e reprodução de sua existência, carrega o histórico e o ideológico dessas relações.

Importa captar, na afirmação acima, as noções que se referem à produção social do discurso, que se atrela a fatos históricos e ideológicos das relações humanas. Desse modo, pode-se dizer que é possível construir um espaço discursivo visando a articulação de ideias, que remetem um pensamento ancestral à atualidade (HAM-PÂTÉ BÂ 2010; VANSINA, 2010), na transmissão de conhecimento/sabedoria, para a manutenção das relações sociais entre os indivíduos.

Aqui, a memória pode ser percebida como todo conhecimento ancestral-oral²¹ que perpassa as entranhas da sociedade, sendo a argumentação ou comunicação boca a boca, o seu principal meio de transmissão na tessitura e na passagem de uma história coletiva desde os tempos remotos. Neste sentido, Hampâté Bâ (2010, p. 168)

²¹ Não significa dizer que o conhecimento-escrita-ancestral seja menos importante, cf. Jan Vansina em *Tradição oral e sua metodologia*. Neste sentido, o que se está chamando, aqui, de conhecimento-ancestral-oral e escrita, se refere a toda produção material e imaterial que um povo tem, para a manutenção de sua tradição e memória coletiva.

aponta que,

O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra.

Dentro desse quadro, a ligação entre a pessoa e a palavra é percebida como espaço discursivo, que se manifesta de forma tanto implícita quanto explicitamente, através da relação do espaço-tempo e sociedade-sujeitos, e/ou entre os agentes da interlocução. A noção de espaço-tempo representa o lugar e o tempo em que o ato do discurso/discursividade se manifesta a partir do imaginário da coletividade em questão, na articulação do passado, presente e futuro. Já sociedade-sujeitos, está aí representando a forma como os indivíduos se organizam, tomando, como ponto de partida, as instituições sociais pré-estabelecidas.

Barros (2002), ao tratar da questão da temporalização e espacialização no processo discursivo, apresenta as noções de desembreagem e embreagem como fatores procedimentais na observação de tempo e espaço, ao longo da projeção do discurso. Em outras palavras: em um discurso proferido, sua compreensão deve se atrelar com que frequência se repercute, em função do tempo e do espaço em que decorrem os eventos. Para tanto, Barros (2002, p. 81) opina: “pode-se considerar o narrador como o resultado da projeção da instância da enunciação, fundadora do discurso, tendo o narrador manifestação explícita ou implícita no discurso-enunciado”.

Diante do exposto, percebe-se que o espaço discursivo na esfera pública, é responsável pela garantia e manutenção das relações comunicativas entre os indivíduos, permitindo, assim, a circulação de sentidos práticos implicados no processo da interatividade, na qual participam os agentes da comunicação. Quer dizer: a opinião formada no espaço discursivo público, tem sua eficácia a partir do momento em que a propagação de ideias parte de aspirações comuns, bem como com a concordância e a discordância, desde que o argumento, através da fala/palavra, seja o seu principal fundamento para o entendimento das pessoas envolvidos (HABERMAS, 1997).

Desta forma, Otene (1991) vai afirmar que a comunicação, enquanto estado de espírito para os povos bantu, ocupa um papel fundamental na tradição destes, ou seja:

o entendimento de que a comunicação é ato de transmitir e receber a mensagem/informação, está intrinsecamente ligado ao que se percebe como “*être avec*”²². Para eles, o espaço discursivo é público e relacional, de *mntu* para *mntu* (como seres mortais) e de *bantu* para Nzambi (relação de seres mortais com o divino/espiritual e imortal). Nesta perspectiva, o espaço-discurso é feito de relações, a partir do que se observa através dos valores socioculturais presentes no mundo a seu redor, bem como nas línguas que formam a comunidade linguística dos bantu. O ouvir é uma das características fundamentais no espaço discursivo africano (FILIPE, 2019), visto que, através desse processo, estabelece-se a conexão mútua, respeitando o princípio de falar e ouvir entre os membros da comunidade. Assim, o espaço discursivo africano não é algo individual, ou seja: a conectividade entre as pessoas, é fundamental na tomada de decisões coletivas.

3.3 KINZONZI: ENTRE A ESFERA PÚBLICA E O ESPAÇO DISCURSIVO

Se a cosmopercepção é a maneira como as pessoas visualizam e pensam o mundo, então, cada povo tem um elemento fundamental que representa ou expressa aquilo que se preconiza como o “tipo ideal” de perceber o mundo à sua volta. Ou, ainda, pode ser um conjunto de elementos que um povo tem e usa, para interpretar a realidade social. Isto é: pode ser expressa através de uma palavra ou conjunto de palavras, símbolos divinos e outras representações, que refletem o mosaico social comum entre os membros da sociedade (HAMPÂTÉ BÂ, 2010; BARBEITOS, 2014).

Nesta perspectiva, como, por exemplo, para os bakongo, o ato de nomear não é meramente uma tendência de dar nome à criança que nasce/novo membro da comunidade, mas, acima de tudo, é uma tarefa que pode ser compreendida a partir de dois aspectos fundamentais: a) a maneira como se compreende o mundo (a cosmopercepção), e, b) a circunstância que envolve a condição na qual a criança nasce. Estes dois elementos são percebidos, aqui, como peças fundamentais na compreensão de uma identidade sociocultural kongo.

Por isso, Kialanda et al (2019, p. 74), afirmam que,

²² Expressão que pode ser interpretada como estar/ser com. Isto é: o universo comunicativo na cosmopercepção bantu, sempre é relacional, à medida em que a pessoa, ou melhor dizendo, o *mntu*, se compreende como ser em conexão.

[...] O nome indica o começo de um provérbio que faz referência a um acontecimento. Significa que o nome tradicional carrega elementos culturais profundos de tal forma que basta dizê-lo para se descobrir qual é a etnia, a região de proveniência e, provavelmente, os parentes mais próximos (pais, avós, bisavós) de uma pessoa.

Na cosmopercepção Kôngo, entende-se o kinzonzi como o processo mais elevado da manifestação do pensamento filosófico dos bakongo, através do qual a arte da fala e/ou da retórica (KANDJIMBO, 2021), é articulada ao processo de resolução de problemas sociais, quer de natureza simples, quer complexa²³, através do recurso da inteligência e/ou conhecimento/saber ancestral. Outrossim, o kinzonzi consiste em fazer o uso da fala (*vova*) com sabedoria e de forma eloquente, na esfera pública (LUTETE, 2015).

Isso posto, uma possível transposição do kinzonzi da língua kikongo para a língua portuguesa, pode significar debater/debate ou discutir/discussão²⁴ na busca do entendimento e/ou de um ponto de concordância: aquilo seria *vova wizana*. Ao mesmo tempo, premia e configura o diálogo no espaço público kongo. Entretanto, a sua manifestação pública envolve, sempre, um mediador, ou seja: o kinzonzi se faz com o nzonzi²⁵, aquele que abre os caminhos das encruzilhadas entre o *muntu* na sua relação com outro *muntu*, através do diálogo. O interessante de tudo neste processo, é sua característica processual (OTENE, 1991; NTUMBA, 2014), ou seja: a relação é feita mediante a “nós”.

O historiador e antropólogo angolano Patrício Batsíkama (2012), via *Portal da Damba e da história do Kongo*, deixa patente a dificuldade de traduzir as instituições africanas, no caso particular do kinzonzi, considerando o nível elevado de processo de ocidentalização que as sociedades tradicionais africanas se encontram. Porém, para ele, kinzonzi, numa perspectiva ocidental, pode assumir a forma de três instituições, que serão sistematizadas logo em seguida.

²³ A noção de simplicidade e complexidade na resolução de problemas nos bakongo, está atrelada à noção de comunidade, ou seja: para eles, os problemas são tratados, sempre, de forma coletiva, considerando a família restrita, a família alargada (a grande família onde se tem: patriarcas e matriarcas), bem como a sociedade como um todo. Em outras palavras: é aquilo que, no dia a dia dos angolanos, chama-se de sentada familiar: sem a sentada, é impossível tratar de problemas coletivos.

²⁴ É apresentado como possível interpretação, porque compreende-se que não é apenas um simples ato de debate ou discussão, mas que, por detrás deste processo, encontram-se conjuntos de elementos que manifestam o pensamento filosófico dos bantu kongo. Neste sentido, o debate e discussão seria uma forma reducionista de tratar o kinzonzi, porém, necessária para a compreensão dos leitores.

²⁵ A pessoa que intervém neste debate (kinzonzi), que pode ser entendida como interlocutor, advogado etc. Geralmente, o nzonzi é, sempre, um homem.

Quadro 1 - Possíveis interpretações de kinzonzi em três instituições ocidentais, conforme Batsíkama

1 - Areópago grego
<p>Onde se faz exercício de argumentação filosófica. Os MPOVI (aqui significa retórico) são treinados, e eles criam grande divertimento ao público, que assiste como se utiliza a sapiência. Eles conheciam muitos provérbios, as suas utilidades e os contextos exatos de usá-los. Hoje, isso desapareceu, e os KINZONZI atuais são apenas 7% da herança dos nossos ancestrais. Contudo, várias relações dos missionários mencionam KINZONZI;</p>
2 – Tribunal
<p>No seu sentido restrito de local da sapiência jurídica na resolução dos problemas sociais, de acordo com as normas estabelecidas pelo Homem e pela Natureza. É nesse sentido é que estão os verdadeiros advogados (MPOVI): é depois de um grande treinamento (desde a juventude) que lhes permite divertir pessoas e passar a mensagem de que, através da sapiência, resolve-se os problemas, que passavam a utilizar KINZONZI para a resolução factual dos problemas sociais;</p>
3 - KINZONZI era a condição <i>sine qua non</i> do CONSELHO DO REINO
<p>Não foi por acaso que o nosso reino se chamava KONGO. Deriva de KONGOLA, juntar. KONGO significa ASSEMBLEIA!!! O grande KINZONZI era lá. Razão pela qual os Ambundu, os Mbundu (Umbundu), os Kota do Gabão, nos séculos XVI, XVII, viajavam até KONGO DYA NTOTELA para resolver seus problemas na base da sapiência. Hoje, isso se limitou ao "Julgamento Tradicional de Quarta-Feira". É de lamentar, mas devemos saber que o povo é dinâmico. Tudo muda.... Foi com muita tristeza que descobri o que era, de facto, KINZONZI no Kongo kya ntama, que não é o que temos no Kongo kya mpa. Ingeta!</p>

Fonte: Batsíkama, via portal da Damba e da história do Kongo (tabela elaborado pelo autor).

Como se pode observar no quadro acima, Batsíkama tenta traduzir kinzonzi para o contexto Ocidental; porém, ainda o sente vazio, porque tal como se fala popularmente, a “tradução é uma traição”; isto é: a tradução não fornece o entendimento pleno da sentença proferida na língua que se traduz. Isto quer dizer que, à medida que o autor faz o exercício da tradução (kikongo para português), perdem-se algumas propriedades do verdadeiro sentido da palavra/instituição. Por um lado, está a crítica que ele faz sobre a realização do kinzonzi na atualidade; por outro, trava-se a necessidade de coabitação entre a tradição e a modernidade. Para isso, no lugar da tradução, torna-se fundamental fazer a interpretação, de modo que se possa buscar algumas equivalências de um idioma para outro.

Para o efeito, o nzonzi torna-se, de fato, nzonzi, à medida que articula o seu discurso ou mediação, a partir da concepção que reflete o grupo ao qual pertence. Observe-se que, mesmo que internamente ao mesmo grupo social, a articulação das

ideias obedece à lógica da interpretação (no caso, uso de provérbios durante o kinzonzi) para melhor compreensão entre os membros da comunidade. Daí que se observa o “nós processual” presente em Ntumba (2014), bem como o *être avec* de Otene (1991); na manifestação do pensamento social e filosófico dos bantu kôngo, como elementos que articulam o sentimento de pertença da coletividade.

Dessa forma, o nzonzi não é qualquer pessoa da sociedade: em todos os casos, deve ser alguém dotado de conhecimento construído socialmente; isto é: conhecer a temática do kinzonzi em questão, saber falar a língua kikongo, conhecer provérbios, a cultura e as leis que se aplicam em cada temática do kinzonzi. Para tal, este princípio é observado com rigor nos dois grandes momentos e/ou fases da vida do *muntu* kongo: os casos de casamento e óbito²⁶.

A partir disto, percebe-se que o conhecimento e a observância destes fatores, fazem com que o nzonzi esteja apto para realizar o kinzonzi. Um outro fator importante, é o conhecimento da temática do kinzonzi, tal como já se referiu anteriormente: isso lhe permite estabelecer o equilíbrio ao longo da discussão. Quando surge uma outra questão, ou a mudança da temática no debate, ele solicita, logo de imediato, sair com a parte que ele representa (família), isto é: uma rápida ida ao *Mfulu/Fu-andu/Beko*²⁷, para questionar como pode se posicionar perante a nova temática ou questão que surgiu no debate.

Geralmente, contrair o matrimônio, nas sociedades africanas, não é um ato individual. Ao casar-se com alguém, significa relacionamento entre as comunidades/famílias a que os noivos pertencem. Sendo o casamento umas das mais importantes etapas da vida, os bakongo tratam-no com muita delicadeza, visto que envolve não apenas os nubentes, mas, também, a família e a comunidade no geral; por esse motivo, o kinzonzi é indispensável (FU-KIAU, 2001), tal como se pode observar na figura 1, abaixo.

²⁶ Na cosmopercepção kongo, a vida humana é compreendida através do nascimento, casamento e a morte, cf. Kialanda et al. O casamento e o óbito, são duas manifestações culturais dos bakongo, que têm uma dimensão familiar de grande envergadura; o que significa, para eles, que tanto o casamento quanto óbito, são fenômenos familiares e não pessoais: a pessoa que casa é representada pela família e, por isso, quando se confeccionam os convites para contrair o matrimônio, este vai em nome da família (família A e a família C convidam...), não da pessoa que vai se casar. O mesmo acontece com o óbito, quando não se faz convite, mas sim, um comunicado em nome do conjunto familiar.

²⁷ Um lugar restrito de conversação entre a família, representada pelo nzonzi. Ou, ainda, um lugar que outra família se reserva para buscar a solução da questão, ou a nova temática introduzida no desenrolar do kinzonzi.

Figura 1 - Kinzonzi na atualidade matrimônio tradicional (Nkama longo)



Fonte: Página do Facebook longoka kikongo.

A figura acima mostra a realização do kinzonzi na contemporaneidade. A forma como as pessoas estão sentadas, representa o encontro entre duas famílias (do noivo e da noiva). O cenário que se observa, se refere à entrega de dotes (MARTINS; TAVARES, 2017; ANTÓNIO, 2018), depois do momento intenso de debate entre os dois nzonzi (no caso, o que representa a mulher e aquele que representa o homem). O senhor em pé com o terno azul-escuro que está com a palavra, encontra-se nas vestes de nzonzi. Ele apresenta os bens que foram solicitados no *Kamalongo*²⁸.

Neste sentido, entende-se que o kinzonzi como conversa coletiva, regida por leis e princípios próprios, estabelecidos na mediação de embates²⁹ de natureza ideológica, em que os dois nzonzi demonstram as capacidades de que dispõem sobre o conhecimento necessário para o assunto do kinzonzi em questão, através da língua kikongo. Por outro lado, também é a representação do uso da razão publicamente (MENDIETA; VANANTWERPEN, 2011), de forma convincente, eloquente e através da oralidade (JACQUES, 1964; HAMPÂTÉ BÂ, 2010; TADI, 2012).

Por isso, Kialanda et al (2019), afirmam que o verdadeiro sentido da língua é quando ela consegue atender às demandas do contexto social, ou seja: ela deve estar a favor do serviço social, bem como constituir-se como responsável pelo processo de conectar as pessoas, tendo, como a principal função, a difusão de informações na

²⁸ O nome dado ao casamento tradicional kôngo. CF. António, 2018.

²⁹ Embates, aqui, não deve ser interpretado como litígio ou briga que envolve todas as formas de agressões e/ou violência, mas sim, como disputa de ideias que convençam o interlocutor.

formação e no conhecimento da identidade sociocultural de qualquer povo. De outra forma: haja visto muitas formas de representações simbólicas das linguagens, a língua falada, pelo que parece, continua a ser o maior meio de disseminação de conhecimentos e da cultura de um povo.

Quer dizer: ela pode ser manifestada na oralidade através de: contos, fábulas, epopeias, anedotas, histórias, cantigas, lendas, provérbios etc.; posto isso, ela é a porta de entrada para uma determinada cultura (TIMBANE; CÁ; MANUEL, 2019); por outro lado, no contexto africano especificamente, será, então, a guardiã das bibliotecas africanas (MALOMALO, 2017), sem descartar outras possibilidades existentes para se acessar estas bibliotecas. Neste contexto, a língua kikongo, para os bakongo, é essa chave de acesso; tanto é que é a única língua usada para a realização do kinzonzi, o que significa dizer que não importa o local, território, espaço geográfico em que o kinzonzi é realizado, o kikongo continuará a ser a sua língua “oficial”³⁰ (COENE, 1960; KUNZIKA, 2008; COBE, 2010). Por isso, faz-se necessário o desenvolvimento de forma sistemática das línguas africanas de modo geral, e particularmente do kikongo, como forma de garantir e preservar as culturas africanas, no caso de kôngo, bem como na transmissão de conhecimentos/saberes endógenos africanos.

³⁰ Tradicionalmente, o kinzonzi é realizado na língua kikongo: mesmo que as famílias envolvidas não saibam falá-lo, são obrigadas a procurar alguém que conheça esta língua e que tenha habilidades para realizar o kinzonzi.

4 A FORMAÇÃO E TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTOS POR PROVÉRBIOS

A formação é indispensável na vida do ser humano. Para tanto, a pessoa percorre caminhos que configuram o processo formativo que, ao longo da transmissão de conhecimentos, tomam diversas linguagens como forma de dispositivos pedagógicos, que participam na formação da pessoa (MALOMALO, 2017); ou seja: processos formativos que se apropriam dos conhecimentos que a sociedade oferece, para a formação humana. Em outras palavras: a formação da pessoa se dá através de todo o conhecimento que o universo proporciona, sendo aquilo que, no contexto africano, Malomalo (2017), vai chamar de bibliotecas africanas; isto significa a totalidade do conhecimento proporcionado pela natureza-universo, sendo a língua o maior veículo da cultura, secundado pelo meio-ambiente, contos, tradição, provérbios etc.

Para Tadi (2012), a eloquência e o uso de provérbios, são formas particulares de reconhecer os bakongo nas suas relações sociais e interpessoais. Isto é: quer na fala/diálogo, quer no processo comunicativo de forma geral, eles usam os provérbios durante a interação interpessoal. Este fato é observado, sobretudo, durante eventos tais como matrimônio, ritos fúnebres, conflitos familiares, ritos de nascimentos etc. (STENSTRÖM, 1999; KUNZIKA, 2008). A linguagem proverbial está presente na formação sociocultural, socioeducacional e sociopolítica do *mntu* kôngo, configurando-se como uma das principais formas de veicular a sabedoria kôngo na pessoa desde a tenra idade.

Conforme (TADI, 2012, p. 17),

Com a sua sabedoria, os nossos antepassados sempre souberam que é através dos provérbios que se pode encurtar o debate sobre qualquer assunto e resolver qualquer problema susceptível de criar perigo ou confusão entre as pessoas. Alguns dos casos não eram discutidos publicamente, razão pela qual se diz que "o país vive do sigilo", muitos dos assuntos eram tratados com rodeio ou diplomacia aplicando o princípio "zaya kesa ye venga", literalmente, saber cortar e esquivar, isto é, fazer uso de sabedoria.

Assim sendo, para o povo kôngo, os provérbios não são apenas recursos estilísticos de linguagem; todavia, mais do que participar no processo de formação e transmissão de conhecimento nas nações kôngolesas, proporcionam a economia de tempo, das palavras e da discussão. Por outro modo: pode-se dizer que os provérbios não apenas encurtam o debate, porque abrem possibilidades de dois *nzonzi* refletirem de forma independente, permitindo, assim, ao público presente no *kinzonzi*, apreciar,

de forma inteligente e a partir de julgamentos, possibilidades de tirar proveito para a manutenção das relações sociais.

O recurso de formação/transmissão de conhecimento através de provérbios, proporciona a compreensão da realidade social de forma multifacética, ou seja: um único provérbio proferido, carrega consigo instruções relativas às questões sociais, políticas, econômicas, familiares e espirituais/religiosas. Desta forma, a efetivação do *devoir e tornar-se* (OTENE, 1991; NTUMBA, 2014; MALOMALO, 2018), assim como o de *être avec*, é manifestado a partir do momento em que a pessoa se permite fazer o movimento *sankofa*, ligando o passado com o presente, para melhor projetar o futuro: ou melhor: *AKULU ADYA MBÁ (NGAZI), ATAWEL'E NKAMFI*³¹.

Isto é: o legado ancestral continua com as novas gerações (os jovens). Por sinal, as novas gerações têm, por missão, de beber constantemente da fonte ancestral, de modo a estarem capacitadas a salvaguardar a sabedoria ancestral e, por conseguinte, prosseguir com a tradição do patrimônio cultural deixado pelos antepassados; só assim que *AMBUTA KADI KUSISILA NZUNDU KO AVO KAMONI MPINU KO YOVO: AMBUTA ASISILA NZUNDU, MPINU AMONA*³², serão capazes de confiar as questões delicadas sobre a sociedade, nas mãos das novas gerações.

Em outros termos: quando os jovens se apropriam do conhecimento ancestral, os anciãos de coração “aberto” os delegam para se ocuparem de tarefas inerentes à continuidade da valorização de princípios que regem a vida em comunidade. Para isso, o processo de transmissão de conhecimento na oralidade (HAMPÂTÉ BÂ, 2010), apresenta-se como fator fundamental, no qual a juventude é convidada a estar lado a lado com seus anciãos.

Kunzika (2008, p. 18) define os provérbios como sendo “o que sempre existiu”, e que “caracteriza-se pela transmissão verbal dos usos e costumes de gerações em gerações com vista a ligar o passado ao presente”. Dessa forma e para ele, na cultura e tradição dos bakongo, os provérbios são grandes poços e reservatórios da sabedoria kôngo. Partindo do pressuposto de que eles servem para entreter, instruir, formar, capacitar e informar o *muntu* para a vida socialmente útil, o conhecimento sobre como aplicá-los e interpretá-los é, socialmente, primordial.

Os provérbios, enquanto *locus* que sustenta o modo *operandi* da cosmoper-

³¹ Cf. quadro 2.

³² Ibidem.

cepção ou visão de qualquer sociedade, devem, geralmente e em todos as comunidades humanas, desempenhar as seguintes funções: informar, de forma inteligente, estética e moralmente (STENSTRÖM, 1999); isto quer dizer que, imprescindivelmente, o uso deles deve estar a serviço da sociedade, na forma de educar as pessoas através do intelecto, da estética e da moralidade.

Dentro desse quadro, Stenström (1999), deixa evidente que a compreensão de provérbios e sua interpretação de forma correta, permite acessar as instâncias mais elevadas de qualquer cultura ou tradição, sobretudo a tradição e cultura kôngo. Por isso que o estudo, de forma metódica, do constructo do pensamento bantu kôngo, permite o acesso a conhecimentos inéditos acerca deste povo, que muito impactou positivamente o centro africano ao longo dos anos. Aliás, atualmente nos dois Congo (Kinshasa e Brazzaville), a cultura nacional de ambos os países, sobretudo a sua arte, no caso da música, tem fortes influências da tradição kôngo. No mais, só para se ter noção, os dois países levam o nome do antigo Reino/Império do Kôngo: isto demonstra a forma como a presença e a influência dos bakongo predominam no ambos os países.

Retornando sobre a possibilidade de acessar a cultura kôngo através de provérbios: para Stenström (1999), conhecer um provérbio nos bakongo não é o bastante; isto é: você deve acessar as bibliotecas tradicionais³³ do povo, para melhor compreender e interpretar um provérbio bakongo. Em outras palavras: a pessoa que faz o uso de um provérbio, deve conhecer o uso social do mesmo e os possíveis sentidos e significados que o mesmo terá quando aplicado a determinado contexto.

Como exemplo, Stenström (1999, p. 25) aponta que o provérbio “*Nlembo yakedi sukulanga mputa weti kunsonga nsongo e?*” embora sua interpretação possa parecer simples e fácil, não é tão simples assim; a) literalmente, pode ser interpretado como: o dedo que utilizaste para lavar a ferida, é o mesmo com que usas para apontar-me? Até aqui, tudo bem. Porém, detrás desta frase, existe outro entendimento que um *mukongo* pode trazer, no que diz respeito à compreensão contextualizada da mesma: para este autor, nas sociedades kôngolesas, é expressamente proibido apontar alguém com o dedo, para tratar de questões particulares ou comunitárias. Este ato se configura numa ofensa grave, que pode vir a ser punível com pena de morte.

³³ Refere-se as bibliotecas africanas que vão além dos livros, ou seja: a riqueza do conhecimento que a tradição, cultura, arte e os anciãos de uma comunidade africana, podem nos oferecer. Cf. Bas'Illele Malomalo (2017; 2019).

Quanto à sua interpretação social: b) o “dedo usado para lavar a ferida”, pode significar “alguém que se prepara para ato sexual”, ou quem saiu dele.

Portanto, é de suma importância o conhecimento exato da interpretação social de cada provérbio, visto que se evita o erro de interpretações impróprias. Neste sentido, o processo de aprendizagem deve ser constante, no qual os mais velhos da comunidade têm, como dever, ensinar as novas gerações. Todavia, o processo se torna mais facilitado se os mais novos se dispuserem ao processo de aprendizado.

Segundo Stenström (1999), os provérbios bakongo têm uma origem múltipla, ou seja: é impossível atribuir uma única origem a eles. Entretanto, eles refletem a realidade social a partir de sua plenitude, considerando a relação tridimensional, isto é: o convívio entre as comunidades: Natureza/Universo – Bantu/Muntu – Ntu/Nzambi (MALOMALO, 2021a), o que proporciona a formação entre os indivíduos e a relação da pessoa com o meio-ambiente (vivências entre as plantas, pessoas e animais), bem como a relação com o divino.

Assim sendo, é a partir deste entendimento que o *muntu* kôngo estabelece e/ou cria *insight* fundantes da sua cosmopercepção através de provérbios, considerando, sempre, que criação deve partir da vida como um todo, ao serviço da própria vida. De outro modo: os provérbios bakongo têm sua origem nas circunstâncias da vida. Cada experiência e ciclo (Musoni, Kala, Tukula e Luvemba) revela e proporciona o ambiente propício à existência de provérbios (FU-KIAU, 2001).

Dito isso, apresenta-se, a seguir, uma discussão sobre a utilidade de provérbios, considerando o papel que eles representam no processo formativo do *muntu* kôngo, a partir da cosmopercepção ancestral no processo de transmissão de conhecimentos entre as pessoas kôngo.

4.1 MALONGI MUNA KINGANA: OS PROVÉRBIOS, DA COMUNIDADE PARA A COMUNIDADE

O conhecimento que não está a serviço da sociedade, de nada serve. Para isso, todo conhecimento/saber, seja ele endógeno ou científico, deve refletir a realidade social: em primeiro lugar, do grupo social a que pertence para, depois, as outras realidades. Isto é: atender às necessidades científicas da comunidade em questão, bem como as atreladas à vida social da mesma. Neste sentido os provérbios, para os africanos de modo geral e, em particular, para os bakongo, desempenham funções

importantes no processo de ensino e aprendizagem, a partir de valores endógenos engendrados desde os tempos remotos. Assim sendo, os provérbios, nos bakongo, estão presentes em quase todos os aspectos da vida. A título de reforço, isto quer dizer que fazem parte da vida política, social, econômica, espiritual, nacional, familiar e moral (STENSTRÖM, 1999).

Os provérbios têm uma forma particular de transmitir conhecimento, o que requer muita sabedoria nos seus usos, bem como a capacidade interpretativa para sua compreensão. Em linhas gerais, os provérbios são, por excelência, ferramentas de uso didático nas epistemologias africanas, no que diz respeito a processos de ensino e aprendizagem comunitária. Isto é: o ato de congregar-se, falar e ouvir-se nas sociedades africanas, em muitos casos, são evidenciados no uso da fala através de provérbios (STENSTRÖM, 1999; RAMOSE, 2002; NTUMBA, 2014; MALOMALO, 2017), fato verificado nas filosofias Ubuntu e Bisoité; portanto, o processo de ensino e aprendizagem se dá a partir do entendimento que parte da perspectiva do nós³⁴ plural, processual e multiforme (NTUMBA, 2014), ou seja: o conhecimento que se produz através de provérbios, é resultado de aspirações coletivas, tomadas de forma consensual. Por isso, Stenström (1999) aponta que os provérbios, entre os bakongo, são de utilidade pública; quer dizer: tal como já foi referido várias vezes aqui, criados pela e para a comunidade, com o objetivo de servi-la.

Para melhor compreensão, logo em seguida será apresentada um quadro com alguns provérbios, que representam o processo de transmissão de conhecimentos entre os bakongo; ressalta-se que foram extraídos do dicionário de provérbios de Kunzika (2008), acrescidos de alguns comentários deste pesquisador.

Para tanto, eles foram articulados da seguinte maneira: provérbios que expressem conhecimentos gerais, usados no cotidiano para várias finalidades; que tratam do acontecimento fúnebre, com uso específico nestes ritos; que são direcionados para os nubentes, na celebração matrimonial, caso em que remetem a conhecimentos da vida conjugal, bem como aos cuidados interpessoais no lar.

Ei-los, no quadro 2, abaixo.

³⁴ “nós” no sentido de comunidade cósmica integral, compreendendo as comunidades humana, cósmica e espiritual;

Quadro 2 - Provérbios selecionados da tradição Kôngo a partir da obra de Kunzika³⁵ (2008)

Conhecimento geral
<p>AKULU ADYA MBÁ (NGAZI), ATAWUL'E NKAMFI = “os antepassados comeram as nozes da palmeira e deitaram os sobejos”. Isto é, os antepassados cumpriram com seus deveres e transmitiram o facho às novas gerações. Neste sentido, agora é a vez das novas gerações se mostrarem dignas da herança recebida. O provérbio aponta a necessidade de continuidade do legado ancestral pelas novas gerações; porém, elas precisam ser dignas. A continuidade do legado ancestral é possível, à medida que as novas gerações se disponham a aprender com os anciões. Em outras palavras: sem o aprendizado, não há continuidade do legado. Neste sentido, apela-se aos jovens que tenham aspirações de conhecimento e saber, fundadas nos processos de aprendizado traçados pela ancestralidade.</p> <p>AKUNDI KAKONDI KO, AKUNDI KASAKI KO = “Não à falta de amigos, e não a numerosos amigos”. Os amigos desempenham papel fundamental na vida de qualquer pessoa. O provérbio alerta para a importância de saber selecionar amigos, ou seja: não se pode ser amigo de todos, e nem se pode viver sem amigos. Para tanto, é imprescindível que se tenha amigos de forma equilibrada, para não os ter nem em falta, nem em abundância.</p> <p>ALEK'AYOKANGA NDUNGU AKOVOLWESANG'AZITU = “Os jovens que queimam pimenta, fazem tossir os sogros”. Isto é: o mau comportamento dos jovens, envenena as relações dos adultos. Para uma boa relação e coesão social, observa-se que, nas sociedades kôngolesas, cada pessoa tem um papel a desempenhar; quando acontece comportamento diferente do que esperado, a consequência é a desestabilidade das relações entre as pessoas na comunidade, tal como se pode ver quando os jovens se esquecem de seus deveres sociais como as boas maneiras, a educação familiar de base etc., o que coloca em causa o relacionamento entre as pessoas adultas. Para isso, o que se pede, no mínimo, é o respeito para com os hábitos e costumes na convivência social.</p> <p>A TUMA AVAVA, ANATI A NSANGU A ENGI (A INGI) = “Os mensageiros são raros, os boateiros abundam”. Olhando para a contemporaneidade, as <i>Fake News</i> têm ganho a capacidade de desinformação sem igual, confundindo a opinião pública. Neste sentido, este provérbio aponta dois elementos importantes: primeiro, consiste em ter prudência com qualquer tipo de informação que circula na sociedade/comunidade; em seguida, deve-se averiguar, sempre, a veracidade das informações, antes de tê-las como críveis.</p> <p>AVO TOTA NTUMBU MU NZILA, MUNTU VITIDI MO SOTWELE YO = “Se achares uma agulha no caminho, foi alguém que te precedeu quem a deixou”. Isto significa que tudo quanto recebemos na vida, é obra de alguém que nos abriu caminho. Percebe-se, aqui, a valorização entre o antecessor e</p>

³⁵ As interpretações dos provérbios salvagam a originalidade da obra, sendo que este pesquisador fez alguns comentários, para reforçar o texto.

o sucessor. Quem sucede tem, por “obrigação”, reconhecer que onde está, outras pessoas estiveram antes, para melhor preparar o lugar, ou seja: o provérbio chama a atenção para o reconhecimento e a valorização dos feitos que remetem à anterioridade e a ancestralidade kôngo.

Matrimonial

DYA WAKAYILA NKAZ'AKU DYU, DYU KADILONGESELWANGA KO = “Comer e não partilhar comida com o seu cônjuge, isto não se aconselha”. Trata-se de noções básicas que a pessoa deve ter ao casar-se. Neste sentido, toma-se como pressuposto que, no matrimônio, todas as coisas devem ser partilhadas, sempre. Outrossim, o provérbio remete à ideia de cuidar-se dentro do lar, ou seja: os cônjuges têm, por obrigação, a realização contínua da ação recíproca.

E KANDA, KANDA, KU VONDI LONGO LWAME KO. E LONGO, LONGO, KU VONDI UNGUDI WAME KO, YOVO: E UNGUDI, UNGUDI, KU VONDI KO LONGO LWAME; E NKENTO, NKENTO, KU VONDI KO UNGUDI WAME = “Família, família, não destrua o meu matrimônio. Mulher, mulher, não destrua a minha família”. Na tradição kôngo, o casar-se reflete a relação entre duas famílias, e não, apenas, duas pessoas, como acontece no Ocidente. Para isso, a mulher que é pedida em casamento, quando casada, deve sentir-se parte da família de seu cônjuge. Isso também vale para os familiares do cônjuge, que devem receber a mulher como parte da família. Assim, ambas as partes não devem se constituir em principais problemas de fracasso ou desmoronamento do matrimônio.

FWA MFWIDI KALA, NSUDI A WOLA ITINA DIAK'E? = “Eu que já estou morto, vou ainda ter medo de apodrecer?” Este provérbio representa a responsabilidade e o espírito de achar solução ao problema que se deu início. Por exemplo: durante a celebração de Kamalongo, a família da noiva faz algumas exigências à família do noivo, que se materializam através de bens. Dentro desse quadro, nem sempre a família de noivo tem estes bens materiais e, para isso, o nzonzi, durante o kinzonzi, pode usar este provérbio para pedir uma pausa e reunir-se com outros membros, na busca de solução.

KANA SOPA NKENTO, NDONA SOPELE = “Quem casa com uma mulher, casa com uma senhora de honra”. Este provérbio ensina respeitar e considerar a mulher no matrimônio, isto é: reconhecer que a mulher, como pessoa, é digna e tem todas as potencialidades e responsabilidades sociais, assim como o homem.

KANA SOPA NKENTO, SOPELE MPE MAMBU MA KANDA DIANDI = “Quem casa com uma mulher, casa-se também com os problemas da família dela”. Se, no Ocidente, o casamento é entre duas pessoas, na cosmopercepção kôngo, ele é entre as famílias. Por isso, quando a família de um dos cônjuges estiver a passar por problemas, o casal tem a responsabilidade de se envolver no assunto, como parte da sua relação conjugal. Por exemplo: quando morre um dos parentes próximos da mulher, o homem tem a obrigação de realizar o funeral e/ou enterrar essa pessoa, através de uma contribuição material, que é entendida, entre os bakongo, como *NKANGO*, que é acompanhado de

dinheiro e cobertor/manta. O mesmo com a mulher, se o fato acontecer com os familiares do homem.

Óbito

AVITANGA ZIKA MVUMBI KIE NTU AZIKANGA YOVO AKANGANGA, AY' ASUKININANGA KIE MALU AZIKANGA = “Os primeiros que estão presentes num funeral enterram a cabeça do defunto”. Assim, os que chegam depois do enterro, enterram os pés. Para o entendimento do *mntu* kôngo, a cabeça se refere à pessoa que se encontra morta, ao passo que os pés se remetem a todos os problemas atrelados ao morto. Quer dizer: debater sobre a causa da morte, os bens deixados por ele, a quitação das dívidas e o cuidado com os filhos/esposa/o (se era pessoa adulta), está a cargo das pessoas responsáveis que chegam depois do ato fúnebre. Observa-se que as responsabilidades coletivas entre os bakongo, continuam sendo reforçadas mesmo quando um membro morre.

DYA MU LUNGILA, KA DYA MU YUKUTA KO = “O mais importante é que a comida chegue para todas as pessoas e não que todas estejam repletas”. Geralmente, na cultura kôngo, quando se vai à casa de óbito, prepara-se comida para as pessoas que estão reunidas na casa do defunto. Visto que, quando uma pessoa morre, o velório bakongo pode durar cinco dias ou uma semana, durante todo esse tempo os familiares e outras pessoas próximas ficam concentradas no mesmo lugar e, neste sentido, todos devem comer. Por isso, o mais importante é que as pessoas comam ao invés de ficarem repletos. Entende-se, aqui, a importância da partilha de alimentos quando as pessoas estão reunidas, na qual a comida, repartida por todos, é mais importante do que saciar a fome. Por outro lado, o provérbio força a frase: “de bocado a bocado chega para todos”.

LUFWA KINZU KYA MATE YE MATE =” A morte é uma panela que se enche com a saliva de toda a gente”. As pessoas são capazes de agendar datas de viagens, festas de casamento e aniversário entre outras coisas, mas ninguém consegue agendar a data da sua morte. Daí que, na cultura kôngo, quando alguém morre, a comunidade tem, como responsabilidade, reunir-se e procurar mecanismos para enterrar essa pessoa. Por isso, anteriormente, falou-se de que a realização de enterro entre os bakongo, é um ato que pode durar de cinco dias a uma semana, porque se espera toda família; sobretudo. os responsáveis (no caso, aquelas pessoas que são conhecidas como chefes de família, ou seja: os guardiões da tradição): sem a presença destes, nada se pode fazer.

LUFWA NKUTU A NSIMBANI = “A morte é uma bolsa de solidariedade”. Este provérbio reforça o de cima, visto que remete à ideia de unidade através de contribuições de cada pessoa presente, para a realização do ato fúnebre. Neste caso, as contribuições variam desde alimentos até os utensílios para a realização do funeral. É importante destacar que, mesmo se a pessoa falecida fosse rica, isso não exime as pessoas de fazerem suas contribuições, visto que este é um ato simbólico, que vai além da materialidade. Em outras palavras: é um processo que mostra a vivacidade e a força do espírito de coletividade, que a tradição kôngo possui.

LUFWA NLUDI A NZO KA UNATANGA MUNTU MOSI KO = “A morte é como o teto de uma casa que não pode ser removido por um só indivíduo”. Aqui, se tem outro provérbio que reforça mais os dois primeiros. Neste sentido, a ideia de teto de casa remete à forma como as casas tradicionais kôngo são construídas, isto é: de palha, em que uma única pessoa não seria capaz de erguer esse tipo de teto. Para fazer paralelo como as construções modernas, pode-se referir à aplicação de uma laje. Na construção civil moderna, uma única pessoa não pode aplicar uma laje. Para o feito, requer, sempre algum outro. O mesmo acontece quando alguém morre: para os bakongo, as pessoas se unem para resolver, coletivamente, esta situação.

Fonte: Dicionário de provérbios kikongo de Kunzika (adaptação e comentários do autor).

O quadro acima permite perceber e evidenciar como os provérbios são articulados na sociedade kôngo, considerando a especificidade de cada assunto. Nas três temáticas apresentadas, não aparecem, apenas, para resolver ou dar solução a um problema; pelo contrário: desempenham funções educativas e instrutivas. Sobretudo, os provérbios apresentados no âmbito geral, são direcionados para a educação, em vários aspectos da vida em sociedade. Os dois últimos, mesmo direcionados em termos de temática, também remetem a processos educativos e formativos para as relações sociais (MALOMALO, 2018), ou seja: trata-se de processo de transmissão de conhecimentos, da vida e para a vida.

Outrossim, a partir dos provérbios apresentados, pode-se observar a questão da transcendência no processo de transmissão de conhecimento, isto é: o que se transmite através de provérbios, passa por um crivo além da experiência humana. O processo de criação e transmissão de provérbios nos bakongo, parte da articulação de saberes entre o mundo tangível e intangível (FU-KIAU, 2001); em outras palavras: neste processo de criação ou transmissão de conhecimentos, articula-se a espiritualidade³⁶ de todos os entes que fazem parte comunidade, tanto os presentes quanto os ancestrais (MALOMALO, 2021a).

Assim sendo, as três temáticas de provérbios apresentados acima, tornam-se fundamentais no processo de iniciação de *muntu* kôngo como ser social, bem como no processo de integração entre indivíduos, na sociedade. Por isso, os provérbios que compõem o quadro geral, ajudam a pessoa na ampliação da sua visão sobre os fenômenos sociais, sendo que os que tratam da morte proporcionam, ao indivíduo, conhecimentos referentes à vida pós vida, o quer dizer: a pessoa aprende sobre a relação

³⁶ Percebe-se como toda força natural e cósmica que move os indivíduos, independentemente de crenças religiosas dos indivíduos.

entre o mundo dos vivos e dos ancestrais (em idioma kongo, *luvemba*); em outras palavras: seria o cuidado que a pessoa poderia ter na compreensão sobre o ciclo da vida, como ensina o *Dikenga dya kôngo* – cosmograma dos bakongo; finalmente, aqueles relacionados ao matrimônio, devem ser entendidos como uma possível iniciação à vida adulta responsável, o que significa que a pessoa começa assumindo engajamentos e responsabilidades sociais, na edificação da comunidade.

4.2 O SOMPA SOMPEKA: CASAR-SE É PEDIR EMPRESTADO

O debate que será apresentado aqui, será em torno deste provérbio, apresentado na seção pertinente. Ressalta-se que ele é usado com frequência no kinzonzi, durante a celebração de matrimônio. O interessante, aqui, é apontar como uma única sentença pode expor amplo conjunto de conhecimentos de valor social, além de refletir toda a vida matrimonial. Estes conhecimentos são transmitidos em forma de conselho, sobretudo para o noivo, uma vez que ele é a pessoa que, junto com sua família, pedem a mão da noiva.

O provérbio em questão pode ser entendido como uma advertência ao noivo, justamente por duas questões fundamentais: a) tradicionalmente, para os bakongo, o homem/sua família é quem pede em casamento a mulher/família. Este processo é acompanhado de bens materiais (ANTÓNIO, 2018), como forma de honrar a noiva e sua família, conforme manda a ancestralidade kôngo; em segundo lugar, à medida que os tempos foram passando, as coisas também foram mudando, isto é: os bens que são entregues no ato de Kamalongo, podem gerar a ideia de que a mulher/noiva passa a pertencer ao noivo, sobretudo na atualidade.

Porém, o provérbio acima aponta caminhos acerca de como lidar com situações em que, geralmente o homem, se percebe como proprietário exclusivo da mulher. Acontece que os bens que são entregues à família da noiva no ato de Kamalongo, não são uma troca que se faz entre as duas famílias, mas, sim, um ato simbólico que remete à ancestralidade kôngo, como penhor, não como compra.

Para Fu-kiau (2001), o casamento (longo) é uma das principais instituições que estruturam as relações sociais entre os bakongo. Isto porque, na cosmopercepção kôngo, ele é entendido como uma instituição atrelada às forças das relações tanto vertical quanto horizontalmente. Neste sentido, o longo vai desempenhar o papel fundamental nas relações interpessoais, à medida que é percebido como fonte da vida;

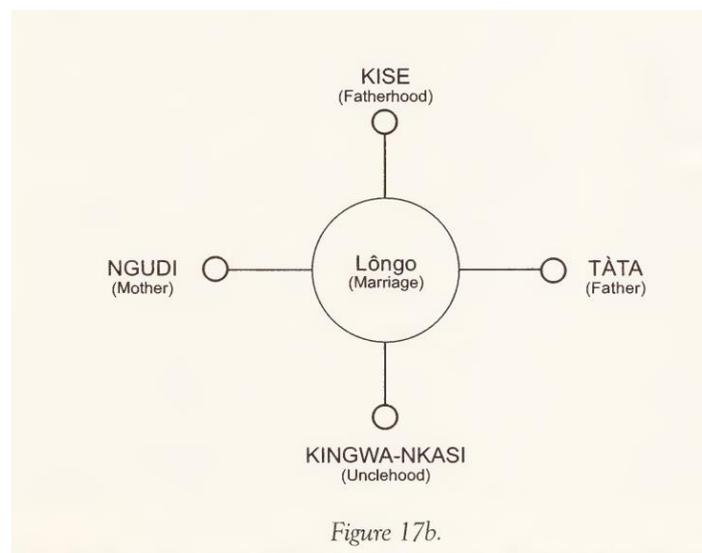
em outras palavras: o autor aborda a ideia de uma sociedade que é forjada a partir do casamento; ou seja: o casamento forma famílias e, por sua vez, famílias formam sociedades.

Segundo ele (2001, p. 39),

O casamento, por outras palavras, para os Bântu Kôngo, é um símbolo fisicamente vivo de aliança(s) entre, pelo menos, duas comunidades. Portanto, o divórcio não é uma questão de indivíduos, mas de comunidades envolvidas na idade do casamento. Não existe tal coisa como "amor" no início de um casamento. (tradução própria).

Como já mencionado anteriormente, a pessoa (*muntu*) kôngo casa-se com a família e não com a pessoa em si. Quer dizer: o ato do casamento sempre é coletivo, não individual; tanto é que o desequilíbrio na relação entre os cônjuges, não se configura em problema quando não afeta as famílias envolvidas. Em outros termos: o casamento assume o papel de centralidade das relações na comunidade, unindo, assim, os encontros que podem ser interpretados, conforme mostra a figura abaixo, em paternidade e maternidade.

Figura 2 - Relações familiares e o casamento segundo Fu-Kiau



Fonte: Fu-kiau (2001, p. 39).

Detalhando, o que interessa é tentar aprofundar as relações apresentadas dentro do casamento, entre *KISE* e *KINGWA-NKASI*, cuja interpretação, na língua Ocidental (inglês), parece ser muito reducionista. Primeiramente, a interpretação de *KISE* como a paternidade do inglês, causa a impressão de que se trata daquela pessoa que

gera alguém fisicamente, e *KINGWA-NKASI*, aparece como tio materno, o que, literalmente, pode ser interpretado como mãe que não amamenta (neste caso o irmão da mãe). Porém, não é essa a compreensão (de tio e paternidade) que se pretende trazer aqui, visto que, tal como foi referido acima, isto remete a uma interpretação reducionista da relação e pertencimento familiar de uma pessoa kôngo.

Indo além: antes de tudo e para os bakongo, a criança gerada no lar/casamento possui duas matrizes familiares fundamentais, conforme se pode observar nesta figura apresentada por Fu-kiau. Na linha vertical, base das relações, *KISE* tem a representação paternal, ou seja: a ancestralidade e linhagem completa, de proveniência familiar do pai ou, ainda, precisamente, a linhagem de origem maternal (*kanda*) a que ele pertence, ao passo que *KIGWA-NKASI*, vai ser a mesma representação, porém, voltada à proveniência da mãe. É importante ressaltar que tanto *KISE* como *KIGWA-NKASI*, são representações de autoridade sobre as crianças que nascem no casamento; por isso, na resolução de conflitos ou quaisquer problemas referentes às crianças no lar, sem as duas representações não se pode prosseguir com resolução alguma.

Neste sentido, são duas representações masculinas (*KISE*=tio paterno e *KIGWA-NKASI*=tio materno)³⁷, potencializadas por entidades femininas; em outras palavras, é o que Oyěwùmí (2016), vai chamar de matripotência em seu *Matripotência: iyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]*. Daí que se pode afirmar que a base estrutural do poder nas sociedades kôngo, é matriarcal e matrilinear, pelo que o poder maternalidade³⁸ se constitui como fator principal do *modus operandi* social nos bakongo. Por isso, os bakongo dizem: “uma linhagem/clã/família de descendência/ascendência feminina não desaparece, ou seja: é de uma vitalidade inesgotável” (*KANDA DINA NKUNA-NKENTO, KA DIFWANGA KO*)

Dito isso, a linha horizontal da figura 2 deve ser interpretada como a representação dos progenitores dos nubentes. No caso, *NGUDI*, a mãe e *TÀTA/SÉ* o pai da pessoa que se casa. Esta é a interpretação de forma resumida que se tem, partindo do pressuposto da relação maternal e paternal física, quanto à origem biológica dos cônjuges. Em outros casos, pode revelar os tios e tias de primeiro grau, afetos aos

³⁷ O tio, na cosmopercepção kôngo, é entendido como irmão da mãe, ou seja: a interpretação das palavras *KISE* e *KIGWA-NKASI* traduz-se como tio irmão da mãe do pai e tio irmão da mãe da mãe. Assim sendo, refere-se a uma questão geracional das relações e pertencimento familiar.

³⁸ A presença total feminina nas estruturas da vida social.

cônjuges. Quanto a isso, evoca-se, também, a noção do entendimento que se tem de crianças como pessoas que pertencem à comunidade, isto é: comunidade composta por pessoas da mesma família, apenas como parte da sociedade no geral. Em outras palavras: é comum uma pessoa/criança mukongo chamar mãe/pai, tio/tia, avô/avó etc. outras pessoas da comunidade, mesmo que não sejam seus familiares biológicos.

A partir disso, Fu-kiau (2001) aponta algo interessante sobre o casamento bakongo: antes de tudo, trata-se de um ato comunitário, o que significa que é muito mais que o fato de amar-se, entre os nubentes. De outra forma: para Fu-kiau (2001), o casar é um ato social que muito interessa à comunidade, pelo que é afirmado como acordo social, no qual a família geradora (*buta*), aparece como oportuna para a transmissão de valores educacionais e civilizatórios, ou seja: é mais um episódio que completa o ciclo formativo da pessoa kôngo, o que difere daquilo que se observa na concepção de casamento no Ocidente, onde, além do acordo, o contrato é entre duas pessoas que o celebram entre si, independentemente da vontade da comunidade.

Mas, nos bakongo, como se trata de ato que envolve a comunidade, a família é quem casa, não a pessoa por si. Isto é verificado no ato da escritura da carta de pedido de casamento e na confecção dos convites direcionado a amigos e a outros familiares (ANTÓNIO, 2018).

É neste sentido que se entende o casamento, ou, “casar-se é pedir empregado”. Para isso, durante o Kinzonzi (no ato da celebração de matrimônio), os nubentes são instruídos a esse respeito. Se, de um lado, o Kinzonzi se manifesta como o momento e espaço que as duas famílias (do noivo e da noiva) têm para afirmar o acordo matrimonial entre ambas através do casamento, de outro se manifesta como instituição social com dupla função: a) um espaço de proposições normativas e de instruções para os noivos, pelo qual se evidenciam e reforçam a valorização de todo o conhecimento adquirido na educação sociofamiliar, que é levado a cabo na vida matrimonial, e b) o Kinzonzi proporciona, para ambas as famílias, o momento de se conhecer através da tradição, bem como o fortalecimento dos laços como pessoas pertencentes ao mesmo grupo social.

Portanto, a relação conjugal transcende os cônjuges, visto que o casamento deixa de ser de duas pessoas: mesmo se um dia o amor entre os nubentes terminar, a relação entre as famílias continuará (LONGO LUFWANGA, MVILA KAZIFWANGA KO), tanto no plano espiritual quanto material (KUNZIKA, 2008). Para tanto, o casa-

mento, na cosmopercepção kôngo, é uma instituição complexa, da qual a visão Ocidental não reflete vários elementos da cultura original e da tradição dos povos africanos.

4.3 *KU FWIDI MVIPI, MBEVO SIDI*³⁹: A MORTE E A COMPLEXIDADE DE SUA COMPREENSÃO ENTRE OS BAKONGO

É um fato que a morte, para todas as culturas, sempre foi um mistério. Cada cultura tem sua forma peculiar de explicar a morte, isto é: os povos buscam, a partir de suas realidades, dar uma explicação lógica sobre o fenômeno da morte. É nesse sentido que se pode observar que, para algumas culturas, ela sempre é um fenômeno que se manifesta a partir da concepção de causa e efeito (MAHANIAH, 1982).

Para os bakongo, a morte é entendida não apenas como fim ou desaparecimento físico da pessoa, mas, sim, o meio pelo qual esta transita para outro plano (MAHANIAH, 1982; FU-KIAU, 2001), ou seja: no cosmograma kôngo, é a partir dos quatro elementos da existência, *musoni, kala, tukula e luvemba*, que a morte é considerada como a passagem para *luvemba*, o mundo dos ancestrais; sem ela, é impossível acessar este mundo. Daí que a morte é entendida de uma forma relacional e casual.

É relacional porque envolve pessoas da comunidade: para os bakongo, a pessoa, mesmo morta, continua fazendo parte da comunidade, tal como foi observado acima, nos provérbios sobre a morte. Por isso, a comunidade tem um cuidado especial com a pessoa que morre e, neste sentido, da mesma forma que acontece *kinzonzi* no ato matrimonial, os procedimentos, no óbito, também são os mesmos: é apenas a temática do encontro que muda (de casamento para fúnebre).

Neste segundo caso, as duas famílias reúnem-se para tratar do processo funerário. Para ser mais específico, o *kinzonzi* proferido no ato fúnebre, pode ser mais complexo do que aquele do matrimônio, visto que sai do âmbito das duas famílias da pessoa morta, no caso, a paterna e a materna, abrangendo outras duas famílias, quando se trata de pessoa casada. Neste sentido, o problema é tratado entre as quatro famílias, sem contar com a família comunitária de que faz parte o morto (FU-KAIU,

³⁹ Este provérbio é literalmente interpretado como “os que morrem saudosos e ficam os doentes”. Cf. Dicionário de provérbios kikongo de Kunzika.

2001).

Esta composição se deve à teoria da causa e efeito, que sustenta todas as narrativas em torno da morte (MAHANIAN, 1982); quer dizer: para os bakongo, toda morte tem uma explicação, independentemente de sua causa mais aparente. Por detrás disso, existe uma racionalidade implícita, que explica os motivos da morte: se esta é causada por doença, a primeira coisa que os membros da comunidade ou da família buscam saber, é se a doença é benigna ou maligna.

No caso de doenças malignas, a comunidade e a família procuram um possível culpado pela mesma. Como se observa no provérbio que abre esta seção, ele aponta para o paradoxo da morte entre pessoas saudáveis e doentes, ou seja: literalmente fala que “morreu um são e ficou um doente”.

A partir deste provérbio, pode-se verificar como a questão da morte é complexa nos bakongo. Em outras palavras: este provérbio pode ser compreendido por múltiplas formas: a) é inaceitável que a pessoa saudável morra; b) no geral, morre quem está doente; c) a pessoa saudável só pode morrer se for vitimada por agentes do mau; d) por último e como já foi referido, a crença de que a morte não é um acaso, sobretudo quando se trata de jovens. Portanto, sempre existe uma explicação plausível a partir da cosmopercepção dos bakongo; isto é: a comunidade tem fundamentos que sustentam os argumentos tecidos em torno do fenômeno da morte (MAHANIAN, 1982).

A partir do exposto, a morte de pessoas sãs na comunidade, gera sempre outras interpretações, ou seja; as pessoas locais não recebem de “bom” grado a notícia de que uma pessoa saudável morreu. A concepção de morte súbita, para os bakongo, é improvável, visto que eles entendem que tudo o que acontece na comunidade e com os seus membros, deve ter uma relação entre ancestralidade e divindade. Portanto, as explicações sobre tais fenômenos partem, sempre, de concepção divina e ancestral, ou melhor dizendo: quando alguém morre nessas condições, faz-se uma consulta ao mundo dos ancestrais e às divindades, conforme ordena a tradição (FU-KIAU, 2001; MAHANIAN, 1982; NGAMBU, 1996).

Daí que se pode perceber que a morte não é apenas um fato de separação física entre as pessoas: no mais, ela ocasiona momentos de celebração, entendida dentro da tradição kôngo como transição transcendental para nova encarnação, ou seja: à medida que uma pessoa morre, entende-se esta como em conexão com seres de diferentes planos (no caso, material e espiritual), proporcionando o reencontro e a passagem de membros de um plano para outro (NGAMBU, 1963; MALOMALO,

2021a).

Diante dessa compreensão e para o entendimento do *muntu* kôngo, a circunstância e a causa que leva à morte (NGAMBU, 1963), são atribuídas a agentes externos à pessoa, ou seja: as experiências humanas, por si só, não são suficientes para explicar o fenômeno da morte. Decorre que é importante articulá-la a outras experiências além da materialidade, visto que a condição relacional de existência que, para Otene (1991), será percebida como *être avec* e que Ntumba (2014) aponta com a concepção de *bisoité*, explicam o processo de correlação entre a conexão espiritual e material da morte.

Isto porque, nas percepções de *être avec* e *bisoité*, os seres e os fenômenos não são tão separados como parecem. Existe uma condição de complementariedade entre eles; é por isso que Ntumba (2014) entende que a existência entre os seres se manifesta de forma multiforme e processual. Dessa forma, a realidade natural e sobrenatural não se explica por um único ângulo, ou de única forma; todavia, a multiplicidade de olhares e a processualidade são condições necessárias à compreensão de qualquer fenômeno-realidade⁴⁰ social, nos bakongo. Sendo assim, tanto a concepção espiritual da morte quanto a material, são fundamentais para a consciência coletiva da comunidade dos bakongo.

Esta concepção de estar com e compreender o fenômeno-realidade a partir de, no entendimento de Stenström (1999), é visualizado no culto a *Nkisi*, na relação do *muntu* com os *bakulu*, na busca de proteção e/ou cura sobre qualquer moléstia. Para isso, quando alguém está doente e consulta *Nganga Nkisi*, este, na qualidade de sacerdote, faz seu trabalho de cura; porém, reconhece-se que ele apenas trata a parte exterior, porque quem tem o poder de tratar o interior, é *Nzambi*, aquele que tudo conhece e é mais poderoso que os *Nkisi*. A partir disso, percebe-se que a compreensão do fenômeno da morte, entre os bakongo, requer compreender o fenômeno da força vital-*Ntu*, que se manifesta sobre os corpos materiais e imateriais (MALOMALO, 2019; 2021b).

Segundo Stenström (1999), a morte é um dos principais fatores e causa de enormes tristezas nos bakongo, visto que é percebida como sendo o fenômeno que

⁴⁰ Este conceito se refere a todos os acontecimentos sociais que são da ordem material e que os seres humanos visualizam; mas, para a sua compreensão e explicação entre os bakongo, é preciso articular outras realidades, isto é: a combinação entre os conhecimentos racional e espiritual.

dá fim à continuidade dos diferentes grupos sociais kôngo. Para este autor, as prolongadas doenças e epidemias que afetaram o Reino do Kôngo durante muito tempo, foram a causa de várias mortes deste povo. Por isso, é possível encontrar provérbios propriamente relacionados com a questão da morte a partir de diferentes aspectos.

Dentro desse quadro, tal como já foi mencionado no quadro 2, encontram-se provérbios que tratam diferentemente a morte entre os bakongo. É importante ressaltar que, muito embora as proximidades que um provérbio possa ter com o outro, cada um tem um alcance diferente; isto é: os elementos sociais usados para os tipificar, diferem uns dos outros.

Ainda conforme Stenström (1999), o teor destes provérbios, quando trata, sobretudo, da morte de jovens e adultos/anciãos, é como forma de lamentar o fim da linhagem. No mais, o lamento é maior quando se trata da morte de uma jovem, dado que, sendo a sociedade kôngo matrilinear, é através das mulheres que se dá a continuidade da geração. É neste sentido que a morte de uma jovem mulher causa muita dor, sendo que, se por um lado se considera a idade, do outro está o fim da linhagem; porém, isto não significa que outras mortes não causem dor na sociedade.

Nas palavras de Stenström (1999, p. 174),

[...] Não é, portanto, surpreendente encontrar provérbios que mencionam a morte dos jovens e dos adultos, o que provoca o lento desaparecimento do clã. "A panela quebrada, o desejo de comer amendoins (assados) está morto. Kimenga kiabudika, nzala nguba yafwa [...]. Ficou tão perturbado com a perda da "sua panela" que perdeu o apetite por amendoins: os mais velhos citam este provérbio quando um jovem morre numa aldeia. Mas a tristeza é maior quando morre uma jovem, que é o futuro do clã. "Numa aldeia onde todas as meninas são dizimadas, os homens velhos carregam chocalhos. Bula kafoka ndumba, bahunda balweti nsakala. (tradução própria).

Como já exposto, é possível compreender como é complexo lidar com a morte nos bakongo. Deste modo, aponta-se aqui duas questões fundamentais para refletir: a) a morte pode ser compreendida a partir da dualidade existencial, mundos visível e invisível; b) as implicações sociais de existência material sobre a continuidade do grupo social, ou não. Isto porque, no ato da morte, a sociedade se articula de várias formas, para buscar e dar respostas aos questionamentos atrelados a ela. Para isso, são realizados rituais e cerimônias (NGAMBU, 1963; STENSTRÖM, 1999) que, por um lado e através da espiritualidade kôngo, buscam descobrir o ator/agente por detrás da morte; por outro, servem para a proteção e/ou para impedir a presença de mortes causadas por agentes do mal.

4.4 ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE O PROCESSO FORMATIVO E EDUCATIVO ATRAVÉS DE PROVÉRBIOS BAKONGO

Sabe-se o quão importante é o papel da educação e formação para os seres humanos. Para isso, cada povo cria sistemas e instrumentos próprios, como forma de disseminar valores e conhecimento-saberes que lhes são característicos. A depender de cada sociedade, a forma como os processos educativos e formativos se dão, variam. Em algumas delas, a responsabilidade de ensinar é exclusivamente atribuída a pessoas adultas; em outras, o princípio de quem sabe é quem ensina, prevalece.

Por um lado, se a preocupação é quem pode ensinar e quem pode aprender, por outro, está em como deve ser o ensino. Em outras palavras: quais seriam os mecanismos de propagação do sistema de ensino adequados a cada sociedade, como modelo próprio. Diante desta e de outras preocupações, acredita-se que cada sociedade tem suas próprias ferramentas para solucionar quaisquer problemas de ordem social ou espiritual, a partir dos conjuntos de bibliotecas sociais⁴¹ que possui.

No contexto africano, os provérbios desempenham papel importante no processo formativo das pessoas. A natureza da oralidade⁴², pela qual as sociedades africanas transmitem seus conhecimentos, proporciona ambiente propício à disseminação dos saberes necessários à formação dos indivíduos. É importante destacar que a oralidade não anula a presença da escrita, bem como que há outros tipos de textos que não são permeados pela oralidade (MOKHTAR, 2010).

O contexto da vida na aldeia, permite que a pessoa kôngo se aprofunde num conhecimento que, necessariamente, deriva da linguagem proverbial. Isto porque os provérbios se manifestam como principais elementos e veículos de princípios fundantes da educação tradicional e familiar do *muntu*, o que acontece pela oralidade. Neste

⁴¹ Esta é uma adaptação do conceito de bibliotecas africanas criado/cunhado pelo Bas'Illele Malomalo (2021a). A partir dessa adaptação, afirma-se que as bibliotecas sociais, são todas as estruturas sociais que cada sociedade tem como fontes de produção de conhecimento e que servem a si mesma, ou seja: todo conhecimento proveniente do conjunto de sistemas da existência humana, que fundam a sociedade em questão.

⁴² Ressalte-se que as sociedades africanas, embora priorizem a oralidade, não são exclusivamente orais, como a ciência Ocidental costuma propagar. Muito além disso, elas têm longa tradição escrita, o que pode ser comprovado pelo achado de papiros no Egito, nas figuras rupestres das grutas/cavernas dos primórdios e por diversas outras provas mais, cf. pode ser constatado no v. I da História geral da África.

sentido, os provérbios explicam a realidade social dos bakongo em todas as circunstâncias, o que envolve o processo de relacionamento mútuo (STENSTRÖM, 1999).

Para Stenström (1999), os provérbios estão presentes em todas as instâncias formativas da pessoa. Estão na formação da vida espiritual, na vida familiar, comunitária e/ou nacional e escolar (obviamente, nas escolas formativas tradicionais), entre outros segmentos da vida. Se, de um lado, se observa que os provérbios servem como ferramentas de formação da vida no cotidiano, noutra, também têm funções profissionalizantes, vez que, em cada instância da vida, o *muntu* kôngo percebe e aplica os provérbios de maneira diferente. Como, por exemplo: os provérbios empregados no contexto espiritual-religioso visam, essencialmente, proporcionar conhecimentos especializado para esta realidade.

Diferentemente de outros contextos, ou seja, além daqueles que são conhecidos como provérbios de forma geral, a função profissionalizante dos provérbios, nos bakongo, serve para atender às necessidades da comunidade de forma específica e especializada. Tal como foi apresentado na seção sobre kinzonzi, uma pessoa nzonzi também se especializa através de provérbios, além de outros conhecimentos inerentes à sua atuação como nzonzi. Para tanto e conforme Stenström (1999, p. 49-50),

A segurança do leopardo na floresta. Nzenzele a ngo ku mfinda [...]. O leopardo só pode ter sucesso (prosperar) na floresta onde se pode refugiar. Este provérbio é utilizado em relação a processos judiciais e refere-se a um homem que não tem factos que sustentem o seu caso. Se um homem quiser ganhar o seu caso, deve ter factos em que se refugiar (ou seja, as provas devem estar do seu lado). (tradução própria).

Neste contexto, observa-se que este autor chama a atenção para a forma como o provérbio deve ser empregado, e que tipo de conhecimento transmite. Segundo ele, neste provérbio específico, encontram-se dois elementos fundamentais: a necessidade de alguém querer ganhar uma causa e a possibilidade de ter evidências necessárias para sustentar a causa que se pretende ganhar.

Em outras palavras: ao longo de um debate, como acontece no kinzonzi, o nzonzi deve conhecer, com profundidade, cada provérbio a ser empregado, de modo que possa convencer não só seu interlocutor como, também, as pessoas que participam do kinzonzi como assistentes. Daí que os provérbios desempenham o papel importante na formação socioeducativa dos bakongo, considerando que eles são elementos de socialização entre tais pessoas.

Para o efeito, Stenström (1999, p. 125), aponta que “*wanwa maza ku makumu kutadi ko*”. Conforme ele informa, este provérbio ensina a questão da vigilância, bem como o cuidado com tudo que pode estar a sua volta; sobretudo, é um alerta sobre o escapar de inimigos. Dessa forma, o provérbio aborda, também, a necessidade de estar prevenido em qualquer circunstância.

Ademais, os ensinamentos que a pessoa pode captar neste provérbio, encontram-se na necessidade de sobrevivência, ou seja: estar em alerta perante as adversidades da vida. É neste contexto que se pode observar que os provérbios são fundamentais para a formação do *muntu* kôngo como ser social.

Note-se que Fu-kiau (2001) aponta como, a partir dos provérbios, se visualiza a maneira como funcionam certas instituições sociais dos bakongo. Em outras palavras: para que uma pessoa acesse o conhecimento kôngo e as suas instituições sociais, deve, primeiro, conhecer e saber interpretar os provérbios bakongo. Dito isto, a pessoa se inicia no pensamento social-filosófico bantu kôngo, que envolve o conhecimento-saber comunitário além do pessoal, isto é: a pessoa formada na cultura kôngo, desde cedo tem, como responsabilidade, pesar seus atos tanto na fala como na prática. Daí que os ensinamentos e/ou a transmissão de conhecimentos através de provérbios nos bakongo, referenciam estes cuidados.

Dentro dessa perspectiva, para Fu-kiau (2001, p. 61-62),

Outro provérbio muito interessante do Kôngo/princípio diz: "O que pensas pertence-te, mas o que dizes pertence ao público", [Ma ku nsia n'tima, maku; matele, ma ku mbazi]. Dentro de ti és tu; fora de ti não és. Sois apenas uma pequena parte de um corpo enorme e coerente, a comunidade dentro da totalidade universal. (tradução própria).

Deste registro, observa-se que o pensamento-conhecimento que se constrói através de provérbios enquanto princípios de vida na cosmopercepção kôngo, conforme apresentado acima, desempenha duas funções: em termos de utilidade e responsabilidade no ato da fala, emprega-se: a) para aproveitamento pessoal, isto é, à medida que a pessoa fala com seu “eu”, através de pensamentos autorreflexivos, pelos quais estabelece ligação do seu ser enquanto mukongo, com sua espiritualidade ancestral kôngo e, b) o pensamento proferido a partir do ato da fala, torna-se comunitário, uma vez que a comunidade o recebe, independentemente do seu conteúdo.

Portanto, na tradição kôngo, apela-se pela maior responsabilidade no ato da fala, o que quer dizer que a pessoa é chamada à razão o tempo todo, antes de proferir

qualquer discurso, no âmbito da esfera pública. Para o feito, percebe-se que, através de provérbios, a pessoa é introduzida ao processo de construção de conhecimentos no reconhecimento e na celebração da sua ancestralidade. Dito de outra forma: os provérbios kôngo introduzem, na pessoa, conhecimentos sólidos, fundamentados na ancestralidade e espiritualidade dos bakongo (STENSTRÖM, 1999; FU-KIAU, 2001).

Como resultado, pode-se afirmar o seguinte: primeiramente que, nas sociedades kôngo, os conhecimentos transmitidos pelos provérbios desempenham papel fundamental, pelo fato de se manifestarem como principais veículos da circularidade do conhecimento ancestral, entre gerações; segundo, que é através deles que a criança é iniciada socialmente, o que significa que os hábitos e costumes dos povos kôngo são acessados, numa primeira instância, através de provérbios; em terceiro lugar, o processo de transmissão de conhecimentos por intermédio de provérbios, precede qualquer tipo ou forma de educação nos bakongo: a pessoa, antes mesmo de ter contato com a educação sistematizada, a microsociedade (a família restrita) e a macrosociedade (a família alargada e a comunidade no geral), são responsáveis pela pavimentação das primeiras instruções, através de provérbios e outras formas ou vias do processo de ensino e aprendizagem.

5 VAYIKA⁴³

Estudar o espaço público africano não é uma tarefa fácil. Isso se pode dizer, também, para a forma como se dão os processos discursivos nas esferas públicas africanas. A complexidade da estrutura e configuração de muitas sociedades africanas, são condições suficientes para as afirmações acima, visto que, quando se visualiza as cosmopercepções delas, se observa que as conjunturas pelas quais são forjadas, partem de entendimentos diversos, plurais e multiformes. Isto é: os assuntos da esfera pública são, antes de tudo, de base tradicional, o quer dizer que é impossível romper com o entendimento tradicional das coisas, mesmo quando apresentadas na esfera pública, a partir da concepção moderna de espaço público.

Com isso, se quer dizer que as sociedades africanas, mesmo adentradas numa modernidade forçada pelo Ocidente, continuam preservando as formas tradicionais de lidar com o espaço público, permitindo, assim, que a tradição e a modernidade convivam em processo de complementariedade, o que seria um pouco difícil explicar a partir da lógica cartesiana, segundo a qual tudo que não se adapta a ela, é visto como inexistente e não se pode explicar; porém, esquece-se que também existem outras lógicas e perspectivas que podem ser utilizadas como lentes, para observar e explicar realidades inconcebíveis pelas compreensões ocidentais.

Dito isso, acredita-se que, ao longo do texto, foi possível demonstrar, através da literatura consultada, como o kinzonzi se manifesta enquanto escola na transmissão de conhecimentos especializados, bem como conhecimento do cotidiano⁴⁴. A primeira forma de conhecimento se refere àquelas pessoas que pretendem, futuramente, tornar-se nzonzi e, para tanto, é durante o kinzonzi que essas pessoas são capacitadas para o exercício deste ofício.

Já o outro conhecimento, aquele do cotidiano, entende-se como o momento em que cada pessoa presente no kinzonzi, absorve conhecimentos para a vida, ou seja: o conhecimento da utilidade pública ou social. Como exemplo: durante o kinzonzi de casamento, os provérbios proferidos beneficiam não apenas os nubentes, mas, também, todos os presentes. Neste sentido, não se trata de um conhecimento profissionalizante, mas sim de conhecimentos que os noivos e outras pessoas presentes

⁴³ Dentro da proposta de desobediência epistemológica, faz-se necessário trazer elementos textuais que caracterizam as ideias de forma mais englobante. Para isso, propõe-se a palavra do kikongo /vayika/ como forma de apresentar, no texto, as considerações finais.

⁴⁴ Refere-se aos conhecimentos que a pessoa usa no dia a dia.

no casamento, levarão para a vida socialmente útil.

É neste sentido que se pode afirmar que kinzonzi, enquanto ação de debater através do discurso fundamentado na sabedoria ancestral, proporciona um momento de aprendizado e de trocas de saberes nos espaços públicos bakongo *fulu* e/ou *Yala Nkuwu*. Se assim for, o espaço de discurso dos bakongo, como apresentado nas páginas anteriores, tece-se na complementariedade de ideias e naquilo que se pode chamar de espaço de proposições de pensamentos, no qual as distinções hierárquicas ou posições sociais não são, necessariamente, condições importantes para considerar um conhecimento como válido ou não. Isto é: os bakongo buscam, nestes espaços, a construção de conhecimentos fundamentados na sua ancestralidade e espiritualidade, como forma de equilibrar as relações sociais.

Para isso, um dos requisitos para se tornar um nzonzi, tal como observado durante o texto, é conhecer a língua kikongo. Essa condição não faz divisões entre os bakongo; em outras palavras: a princípio, todo mukongo pode ter conhecimento e se tornar num nzonzi. Por outro lado, aparece a questão de conhecer e saber interpretar os provérbios kôngo: ora, a língua kikongo, qualquer pessoa pode conhecer; porém, para a elevação da pessoa à “categoria” de nzonzi, exige-se o aprofundamento de conhecimentos: não bastam, apenas, os provérbios apreendidos na educação familiar, mas, também, aqueles de todas as bibliotecas africanas. Quer dizer: a pessoa deve conhecer e saber interpretar os provérbios usados nos principais eventos sociais (festas, caças, pescas, agrícolas, artes, casamento, óbito etc.) bakongo.

Em suma: a partir desta investigação, acredita-se que é possível afirmar o seguinte: a) o kinzonzi proporciona formação educacional e profissional; b) a articulação através de provérbios, permite, às novas gerações, se conectar com a ancestralidade; c) finalmente: o kinzonzi é um processo de continuidade e manutenção das relações interpessoais, entre os bakongo.

REFERÊNCIAS

- ANTÓNIO, Fernando Júnior Adão. **Casamento tradicional na etnia Bakongo (Kamalongo) em Luanda - Angola**. 2018. 22 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Humanidades) - Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unilab.edu.br/jspui/handle/123456789/846>. Acesso em: 10 maio.2020.
- BALANDIER, Georges. **Le royaume de Kongo du XVI^a au XVII^a siècle**. 1. ed. Hachette littérature: Paris, 2009.
- BALANDIER, Georges. **The sociology of black Africa**: social dynamics in central Africa. ANDRE DEUTSCH. New York. Trad. Andre Deutsch Limited; Frederick A. Praeger, 1970.
- BANCO MUNDIAL RDC. Disponível em: <https://www.banquemondiale.org/fr/country/drc/overview>. Acesso em: 15 fev.2021.
- BARBEITOS, Arlindo. Tradição, modernidade e mudança social em Angola. **Mulemba online**. 4 ago.2014.
- BARROS, Diana Luz Pessoa de. **Teoria do discurso**: Fundamentos semióticos. 3. ed. – São Paulo: Humanitas / FLLCH/ USP. 2002.
- BATSÏKAMA, Patrício Cipriano Mampuya. **As origens do Reino do Kongo**. Mayamba: Luanda-Sul/Angola, 2010.
- BATSÏKAMA, Patrício. O que é o Kinzonzi? Portal da Damba e da história do kôngo. 2012. Disponível em: <http://muanadamba.over-blog.com/article-o-que-e-o-kinzonzi-108613437.html>. Acesso em 20 ago.2022.
- BATSÏKAMA, Raphaël; BATSÏKAMA, Patrício. Estruturas e instituições do Kongo. **Revista de História Comparada**. 5. 1. 6-41. 2011.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Trad. Carmen C, Varriale et al; coord. Trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacaís. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1a ed., 1998. vol. 1: 674 p. (total: 1.330 p.).
- BORGES, Antonádia. Terra. In. SANSONE, Livio; FURTADO, Cláudio Alves (orgs) **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. EDUFBA: Salvador, 2014.
- BOUKA OWOKO, Roger.; N'ZOBO, Roch Euloge. **Les peuples autochtones de la République du Congo**: discriminations et esclavage. OCDH: Brazzaville, 2011.
- BRUNEAU, Jean-Claude. Les nouvelles provinces de la République Démocratique du Congo: construction territoriale et ethnicités. L'Espace Politique. **Revue en ligne de géographie politique et de géopolitique**. 7. 2009.

CAPES. Relatório de avaliação interdisciplinar. Ministério da Educação, 2017. Disponível em: <http://capes.gov.br/images/stories/download/avaliacao/relatorios-finais-quadrinal2017/20122017-INTERDISCIPLINAR-quadrinal.pdf>. Acesso em 10 maio.2022.

CAREGNATO, Lucas. Em Terras do Ngola e do Manicongo: Descrição dos reinos do Congo e do Ndongo no século XV. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História–ANPUH**. 17. 2011.

COBE, Francisco Narcisco. **Novo dicionário português-kikongo**. 1.ed. Mayamba Editora: Luanda, 2010.

COELHO, Virgílio. A classificação etnográfica dos povos de Angola: 1ª parte. **Mulamba. Revista angolana de Ciências Sociais**. Luanda. 5. 9. p. 1-15. 2015.

COENE, R. Père A. **Kikongo**: Notions grammaticales – vocabulaire français-kikongo-néerlandais-latin. Imprimerie Mission Catholique: Tumba, 1960.

DEBORD, Guy. A sociedade do espetáculo. eBookSBrasil.com. 2003. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/debord/1967/11/sociedade.pdf>. Acesso em: 28 out.2020.

DIOP, Cheikh Anta. **A origem africana da civilização**: mito ou realidade. Trad. para o Português da edição inglesa Lawrence Hill & Co, 1974.

DORIER-APRILL, Elisabeth; ZIAVOULA, Robert. Géographie des ethnies, géographie des conflits à Brazzaville. *In*: **Colloque Le territoire: lien ou frontière**. 2. 1995.

FIGUEIREDO, Fábio Baqueiro. **História da África**: módulo 1. CEAO-UFBA. Brasília. 2011.

FILIPE, Fernando Arminda. Ondjango: Filosofia Social e Política Africana. **Jornal de Angola**. Cultura, Eco de Angola, Luanda, 5 a 18 de novembro, 2019..

FLORENCIO, Ana Maria Gama et al. **Análise do discurso**: fundamentos & práticas. 1. ed. Maceió: EDUFAL, 2009.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. A visão bantu kongo da sacralidade do mundo natural. Tradução de Valdina O. Pinto. **Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu–ACBANTU Comunidades Organizadas da Diáspora Africana–Rede KÔDYA. Parceria Fome Zero**, n. 067, 1991.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **African cosmology of bantu-kongo**: principles of life and living. 2.ed. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001.

GIROTO, Ismael. O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nagô. Tese de doutorado. Departamento de Antropologia. **Faculdade de filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo**. São Paulo, 1999.

GODOI, Emília Pietrafesa de. Territorialidade. *In*. SANSONE, Livio; FURTADO,

Cláudio Alves. (org.). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. EDUFBA: Salvador, 2014.

GOMES, Romeu. A análise de dados em pesquisa qualitativa. *In*: Deslandes, Suely Ferreira, et al. (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 31. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GRIGOLETTO, Evandra. Do lugar social ao lugar discursivo: o imbricamento de diferentes posições-sujeito. **Análise do discurso no Brasil: mapeando conceitos, confrontando limites**. São Carlos: Claraluz, 2007, p. 1-11.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. v. 1. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política. *In*: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (orgs.). **El poder de la religión en la esfera pública**. Trad. José María Carabante e Rafael Serrano. Madrid: Editorial Trotta S.A, 2011.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. *In*: Joseph Ki-Zerbo (org.). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. INE, Angola. Resultados definitivos recenseamento geral da população e habitação – 2014. Disponível em: https://www.ine.gov.ao/images/Populacao_Sociedades/Estudos_tematicos/POPULACAO_RESULTADOS_DEFINITIVOS_DO_CENSO_2014.pdf. Acesso em: 10 jul.2019.

INOCENTE, Luntadila Nlandu. Nominalisaton en kîsikôngò (H16): les substantifs pré-dicatifs et les verbes-supports vângo, sala, Sá et Tá (≈ Faire). Tese (PhD). Universitat Autònoma de Barcelona (UAB). **Facultat de Filosofia i Lletres Departament de Filologia Francesa i Romànica**, 2015.

INS, Congo. Population 2019. Disponível em: <https://ins-congo.org/systeme-statistique-ssn/>. Acesso em: 10 fev.2021.

INS, RDC. Population 2017. Disponível em: <https://www.ins.cd/#>. Acesso em: 28 fev.2021.

JACQUES, N. Bahelele. **Kinzonzi Ye Ntekolo Andi Makundu**. EEMM/ Matadi: Matadi, 1964.

KAGAMÉ, Alexis. **La Philosophe Bantu-Rwandaise d'Etire**. Mém. Acad. Royales Ciencias Colon: Bruxelles, 1955.

KANDJIMBO, Luís. Máximas de Ptahhotep e a arte de argumentar. 2021. Disponível em: <https://www.jornaldeangola.ao/ao/noticias/maximas-de-ptahhotep-e-a-arte-de-argumentar/>. Acesso em: 07 set.2022.

KIALANDA, Kialunda Sozinho et al. O kikongo e a cultura do povo bakongo: a cultu-
linguística nos nomes próprios. **Revista Versalete**, 2019, p. 72-91.

KUNZIKA, Emanuel. **Dicionário de provérbios kikongo**: traduzidos e explicados em português, francês e inglês.: Luanda: Editorial Nzila, 2008.

LEMBE-MASIALA, Nathalis. Le Káandu chez les Basolongo du Bas-Congo (RDC). Tese (Doutoral). Ghent University. **Faculteit Letteren en Wijsbegeerte Vakgroep Afrikaanse Talen en Culturen**. Gante, 2007.

LUBENOW, Jorge Adriano. A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para uma reconstrução da autocrítica. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. 2007, 10. 1, p.103-123..

LUTETE, Mbotemunzila Sylvain. **Le mariage coutumier**: kinzonzi kia longo: chez les Kongo. Châtenay-Malabry: Éditions EKI, 2015.

MACEDO, José Rivair Jagas. Canibalismo e "Guerra Preta": os Mbangalas, entre o mito europeu e as realidades sociais da África Central do século XVII. **História** (São Paulo). 2013. 32.1. p. 53-78.

MAHANIAH, Kimpianga. **La maladie et la guérison en milieu Kongo**. Kinshasa: EDICVA, 1982.

MALOMALO, B. Estudos africanos ou novos estudos africanos: um campo em processo de consolidação desde a diáspora africana no Brasil. **COPENE Anais eletrônicos**. 2018. Disponível em: <https://www.copene2018.eventos.dype.com.br/site/anaiscomplementares>. Acesso em: 05 maio.2022.

MALOMALO, Bas'ilele. Anterioridade e feitura da sociologia africana. **Revista da ABPN**. v. 13, n. 36. p. 32-60. 2021b.

MALOMALO, Bas'ilele. Estudos africana ou novos estudos africanos: um campo em processo de consolidação desde a diáspora africana no Brasil. **Capoeira – Revista de Humanidades e Letras**. 2017. 3. 2.

MALOMALO, Bas'ilele. Filosofia da Macumba: a sacralização do corpo do negro na poética de Solano Trindade. **Voluntas**, Santa Maria, v. 10, p. 26-42, set. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39947>. Acesso em: 09 maio.2022.

MALOMALO, Bas'ilele. O significado da comunidade-orum-aiyé ou comunidade-universo-natureza na filosofia africana do ntu-axé. **Revista Communitas**. 5. 10. abril-junho. 2021a.

MARTINS, Maria do Rosário Antunes Rodrigues; TAVARES, Ana Cristina Pessoa.

Singularidades museológicas de uma tábua com esculturas em diálogo: do alambamento ao casamento em Cabinda (Angola). **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, 2017, v. 25, p. 83-115.

MAZRUI, Ali Al'amin; et al. Tendências da filosofia e da ciência na África. *In*: Ali A. Mazrui; Christophe Wondji (Org). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília. UNESCO, 2010.

MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Orgs.). **El poder de la religión em la esfera pública**. Trad. José María Carabante e Rafael Serrano. Madrid: Editorial Trotta S.A, 2011.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social. *In*: Deslandes, Suely Ferreira, et al. (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 21. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MIRANDA, Osmilde; DOMINGOS, Anacleto Aníbal X. A constituição da esfera pública em África: a especificidade de Angola do pós-independência à República. **X Jornada Internacional Políticas Públicas**. UFMA. Trabalho alienado, destruição da natureza – Consciência de classe e lutas Sociais na Superação da Barbárie. 16 a 19 de novembro 2021.

MOKHTAR, Gamal (org.). **História geral da África, II: África antiga**. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

NEVES, Angela Vieira. Espaço público em Hannah Arendt e Habermas: em busca de uma reflexão. **Tematicas**, 2003, v. 11, n. 21, p. 161-177.

NGAMBU, F. Ngoma. **Manuel de Sociologie et D'anthropologie**. Kinshasa: Presses Universitaires Kongo, 1996.

NGAMBU, Ngoma. **L'initiation Ba-Kongo et sa signification**. ed 15. Collection de mémoires, Centre d'étude des problèmes sociaux indigènes: Sorbonne, 1963.

NGANGA, Arsène Francoeur; MBINDA-NZAOU, Roland-Christian. **Peuples et civilisations kongo dans le sud du Gabon**. France: L'Harmattan, 2020.

NTUMBA, Tshamalenga. **Le réel comme procès multiforme: pour une philosophie du Nous processuel, englobant et plural**. Paris: Edilivre-Aparis, 2014.

OTENE, Matungulu. **Une spiritualité bantu de l'être avec: heurts et lueurs d'une communion**. Limete-Kinshasa: Editions Saint Paul Afrique, 1991.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. **What Gender is Motherhood?** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92, tradução para uso didático por Wanderson Flor do Nascimento.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects *In*: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Rea-**

der. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké; DE FREITAS NETO, Leonardo; PINHO, Osmundo. Visualizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos. **Novos Olhares Sociais**, v. 1, n. 2, 2018, p. 294-317,

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda. **Serviço de Comunicação Social**. São Paulo FFLCH/USP, 2008.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. Religião e parentesco entre os bakongo de Luanda. **Afro-Ásia**. 47. 2013, p.11-41.

RAMOSE, Mogobe. A ética do Ubuntu. Tradução para uso didático de: RAMOSE, Mogobe B. The ethics of Ubuntu, por Éder Carvalho Wen. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 324-330,

RAPONDA-WALKER, André. **Notes d'histoire du Gabon**: avec une introduction, des cartes et des notes de Marcel Soret. Brazzaville: Impr. Charité, 1960.

ROGY, Michel; DUBOW, Jacqueline. **Technologies de l'Information et de la Communication, Langues Vernaculaires et Stimulation du Haut Débit au Gabon**. Banque Mundial, 2014.

ROSA, Virgílio Baltazar Santa. **Estudo de navegabilidade do Rio Zaire**. 2019. (Dissertação de Mestrado em Ciências Militares Navais na especialidade de Marinha). Escola Naval, Alfeite-Portugal, 2019.

RUFINO, Laurindo Lussimo. MIWENE-KONGO: a instituição teocrático-absolutista do Reino do Kongo, no seu primeiro século de vida. **Revista TransVersos**. 15. 2019, p. 503-517.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estudos CEBRAP**, p. 71-94, 2007.

SAINT MOULIN, Léon de. Conscience nationale et identités ethniques: contribution à une culture de la paix. **Congo-Afrique: économie, culture, vie sociale**. 43. 372. 2003, p. 93-136.

SOUZA, Marina de Mello. Evangelização e poder na região do Congo e Angola: a incorporação dos crucifixos por alguns chefes centro-africanos, séculos XVI e XVII. In: **Congresso Internacional “o espaço atlântico de antigo regime: poderes e sociedades”**. 2005.

STENSTRÖM, Oscar. **Proverbes des Bakongo**. Tese (Docteur en Philosophie). Studia Missionalia Upsaliensia et Presses de L'université Protestante de Kimpese I. Trad. en français: José Dianzungu et Joseph Mbelolo ya Mpiku. UPPSALA et KIMPESE, 1999.

- TADI, Fernando Ndombele Kidima. **Kinzonzi**: malongi ma ntela a mambu muna yingana - eloquência através de provérbios kikongo. Luanda: Mayamba Editora, 2012.
- TELO, Florita Cunhanga António. Angola: a trajetória das lutas pela cidadania e a educação em direitos humanos. **Dissertação (Mestrado)**. UFPB/CCJ. João Pessoa. 2012.
- TEMPELS, Placide. **La philosophie bantoue**. Trad. Antoine Rubbens. Paris: Presence Africaine, 1945.
- TIMBANE, Alexandre Antonio; CÁ, Segunda; MANUEL, Israel Mawete Ngola. Metodologia do ensino de língua francesa em cursos de extensão no Brasil. *In*: Alexandre TIMBANE, Alexandre António; OLIVINO, Paim Robson. **Temas em debate**: a educação no Brasil, 2019.
- VAN NOTEN, Francis.; COHEN, Daniel.; MARET, Pierre de. A África central. *In*: MOKHTAR, Gamal. **História geral da África II**: África antiga. 2.ed. rev . UNESCO: Brasília, 2010.
- VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. *In*: Ki-Zerbo, Joseph (org.). **História geral da África, I**: Metodologia e pré-história da África. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.
- VANSINA, Jan.; OBENGA, Théophile. O Reino do Congo e seus vizinhos. *In*. OGOT, Bethwell Allan. **História geral da África, V**: África do século XVI ao XVIII. Brasília: UNESCO, 2010.