

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO

TIGANÁ SANTANA NEVES SANTOS

A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo
2019

TIGANÁ SANTANA NEVES SANTOS

A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Álvaro Silveira Faleiros

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo
2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S237c Santos, Tiganá Santana Neves
A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki
Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a
partir do Brasil / Tiganá Santana Neves Santos ;
orientador Álvaro Silveira Faleiros. - São Paulo,
2019.
233 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Letras Modernas. Área de
concentração: Estudos da Tradução.

1. Tradução. 2. Provérbios. 3. Africanismo. 4.
Linguística. 5. Filosofia. I. Faleiros, Álvaro
Silveira, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): TIGANÁ SANTANA NEVES SANTOS

Data da defesa: 19/03/2019

Nome do Prof. (a) orientador (a): ÁLVARO SILVEIRA FALEIROS

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 17/04/2019



(Assinatura do (a) orientador (a))

**Para Risolá de Gongombira e Mãe Stella de Oxossi,
mulheres-pássaro, ancestrais no que vive; e viver é
como espantar-se numa floresta.**

Apresentação

Ao ingressarmos no Mestrado do Programa de Estudos da Tradução da Universidade de São Paulo, sob a primorosa orientação do professor Álvaro Faleiros, já havíamos sofrido o impacto do contato com a obra aberta e sistematizadora do congolês Bunseki Fu-Kiau em relação a filosofias *bantu*, especialmente, no que diz respeito aos princípios *bantu-kongo* de pensamento. A “Cosmologia africana dos *bantu-kongo*” entrou nas nossas prioridades reflexivas e não poderia deixar de compor a espinha dorsal da nossa pesquisa. A partir dos rumos por ela tomados, na Qualificação do Mestrado, por meio da imprescindível leitura e sugestão dos professores Roberto Zular, Pedro Cesarino e Maurício Salles de Vasconcelos, ao lado do professor orientador, fomos projetados ao Doutorado Direto, a fim de que tivéssemos mais tempo para que desvelamentos que poderiam ser trazidos à tona se apresentassem; era o que esta pesquisa, segundo os componentes da Banca de Qualificação, potencialmente, proporia. Aceitamos o desafio a exigir fôlego e aqui chegamos, com recortes, limitações, faltas, escolhas e inacabamento, a uma teoria de tradução a partir de âncoras filosóficas africanas e afro-diaspóricas. Há o olhar brasileiro, em diálogo com outros olhares brasileiros, latino-americanos, europeus, africanos, ameríndios, etc. Aspiramos a que gire a roda dos diálogos teóricos de modo cada vez mais simétrico entre perspectivas culturais distintas.

A escolha por traduzir o referido livro de Bunseki Fu-Kiau fundamenta-se no fato de, a nosso juízo, tal obra dar uma ideia panorâmica do sistema *bantu-kongo* de pensamento, ao tempo em que apresenta, de maneira aprofundada, alguns dos seus princípios. Essa seria, pensamos, uma via por intermédio da qual leitoras e leitores do Brasil (a princípio) poderiam acessar camadas de pensamento que lhes constituem, histórica e presentemente, a cultura, ainda que não se reconheça ou mesmo saiba. A “Cosmologia africana dos *bantu-kongo*” é um livro escrito originalmente em inglês por um Fu-Kiau já radicado nos Estados Unidos. A sua origem, no entanto, é remetida a um relevante conjunto de manuscritos, com mais de quatro centenas de páginas, intitulado “*Makuku Matatu: os fundamentos culturais bantu entre os kongo*”, obra desenvolvida ao longo das décadas de 1960 e 1970, num contexto de descolonização de nações africanas.

Conforme podemos verificar nos prefácios da primeira e segunda versões, a “Cosmologia africana dos *bantu-kongo*” foi impressa, primeiramente, em 1980, ainda como “O livro

africano sem título”, como uma compilação de estudos para seminários conduzidos por Fu-Kiau à Universidade de Yale. Vinte e um anos mais tarde, no ano de 2001, portanto, o livro torna-se, tal qual traduzimos, “Cosmologia africana dos *bantu-kongo*: princípios de vida e vivência”, revisado e com o acréscimo de um capítulo relevante sobre o princípio filosófico *kongo* do V, que o autor destaca no prefácio à segunda edição. Fu-Kiau dialoga, criticamente, com linhagens epistemológicas e antropológicas (em particular) eurocentradas, assim como o faz em relação a africanos que não mergulham nos seus pensares e culturas matriciais e aos africanistas que desconhecem línguas africanas. Estes, segundo a sua perspectiva e de acordo com a sua ênfase no prefácio à primeira edição da obra, jamais conseguirão adentrar os sistemas africanos de pensamento, filosofia, artes, etc. A “Cosmologia africana dos *bantu-kongo*” é a afirmação de Fu-Kiau de que há camadas profundas de pensamento e linguagens no continente africano — vejamos o exemplo mais pormenorizado dos *bantu-kongo*.

O autor, que teve experiências, nos Estados Unidos, como contínuo difusor de filosofias *bantu*, transitou, intensamente, entre circuitos acadêmicos e não acadêmicos, e fez-se reconhecer por pesquisadores, como Robert Farris Thompson e Wyatt MacGaffey, qual uma das principais referências mundiais, no que tange à cultura *kongo*. Teve, também, um notável trabalho docente nos presídios, levando a pessoas em reclusão referências africanas de pensamento.

A leitura da “Cosmologia africana dos *bantu-kongo*” e de *Makuku Matatu* levou-nos a reconhecer a relevância do que cunhamos como sentenças em linguagem proverbial entre os *bantu-kongo*. Assim, concentramos a nossa reflexão, em torno da tradução, nas sentenças *kongo* apresentadas por Fu-Kiau. Conforme se organiza esta tese, após os resumos escritos, respectivamente, em português, inglês e kikongo, a sua estrutura divide-se em duas partes principais, a saber: 1. O livro “Cosmologia africana dos *bantu-kongo*: princípios de vida e vivência”, integralmente, traduzido e com poucos comentários relativos à tradução, pois que o nosso intento principal foi o de, num primeiro momento, trazer o texto à língua-cultura de chegada (luso)brasileira, de modo muito próximo à voz do autor; 2. O estudo em torno das sentenças em linguagem proverbial (e sua tradução) e de pensares a elas agregados — tal estudo visou a estabelecer diálogos entre diversos pensamentos que concebemos poder dialogar. A segunda parte da tese, por sua vez, divide-se em quatro capítulos (que contêm os seus sub-

itens), à luz da relevante simbologia do cosmograma *kongo* (*Dikenga dia Kongo*), tão central para a nossa interpretação desse sistema de pensamento. Os títulos dos capítulos referem-se aos estágios ontológicos de tudo o que vem a ser numa existência tangível — *Musoni, Kala, Tukula* e *Luvemba*. Fizemo-lo na tentativa de, na prática, trazer à nossa reflexão elementos dos princípios de pensamento em cujas “águas” estávamos a trafegar. A propósito disso, Fu-Kiau alertou-nos, em sua obra, quanto aos prejuízos que certa ideia de imparcialidade e distanciamento podem trazer quando se quer entrar num sistema cultural que não premia aquelas pessoas que se pretendem impessoais e neutras ao criar, pensar, raciocinar. Há que se contaminar pelos sabores dos saberes para se constatar, em alguma medida, o que estes últimos são ou podem ser a quem os prova e dá corpo a uma experiência. Ressaltemos que as imagens utilizadas na primeira parte da tese são reproduções baseadas nas imagens originais do livro de Fu-Kiau.

Anexam-se ao trabalho total um arquivo com as sentenças em linguagem proverbial gravadas em áudio por nós e disponível por meio do *link* <https://soundcloud.com/tigana-santana/sentencas-em-linguagem-proverbial-gravacao-complementar-a-tese-de-tigana-santana>, e a transcrição da entrevista que fizemos com a sra. Valdina Pinto (*Makota Valdina*) — das poucas pessoas, no Brasil, a ter considerável proximidade com o pensamento e a pessoa de Bunseki Fu-Kiau quando vivo (o pensador faleceu em novembro de 2013). Sobre as sentenças registradas em formato de áudio, vale ressaltar que se trata de uma terceira forma de manifestação das sentenças ao longo desta pesquisa. A primeira manifestação das sentenças dá-se no livro traduzido. A segunda emana da nossa tradução-análise das sentenças, no terceiro capítulo da segunda parte da tese, em que se somam outros elementos que não foram apresentados na primeira apresentação do mesmo conjunto das mais de cinco dezenas de sentenças proverbiais já introduzidas na primeira parte, conforme descrevemos anteriormente. Por fim, a terceira manifestação das mesmas sentenças dá-se com voz gravada. Assim, procurou-se privilegiar a enunciação das sentenças com certo ritmo, de modo bilíngue (*kikongo*-língua [luso]brasileira), sem explicações posteriores, e sem considerarmos as possíveis variantes das sentenças, já que entendemos que, oralmente, a aplicação das sentenças implica a escolha assertiva de uma delas para o que solicita a circunstância social, filosófica, legal ou científica. Por mais que não se trate de uma “transmissão ao vivo” das sentenças, queremos, com isso, destacar a importância das ondas e radiações — princípio filosófico *bantu-kongo* sobre cuja importância

ao nosso processo de tradução versaremos oportunamente — emitidas pela voz-pessoa. A voz é a deste enunciador que aqui escreve, que não somente por formalidade estilística procurou usar a primeira pessoa do plural para se dirigir a potenciais leitores e leitoras, mas por reconhecer que, como se verificará ao longo de toda a tese, a propósito de uma sentença proverbial, não há criações fora de conjunturas coletivas.

Este texto espelha o nosso processo de certos aprendizados. É um diálogo e a fotografia de uma experiência a se querer viva, não acabada e que não oferece soluções técnicas. Trata-se de uma pergunta sobre tradução e modos de pensar. O conteúdo e a abordagem a constituir este trabalho influenciaram diretamente a sua forma de apresentação e disposição; eis por que a sua estrutura tem especificidades para as quais pedimos, de antemão, certa paciência para quem o for ler-ouvir.

É importante destacar o nosso agradecimento ao orientador Álvaro Faleiros, pela sua mundivisão em forma de V, e à CAPES, sem cuja materialidade do financiamento à pesquisa, desde o início desta, não teríamos podido construir a nossa tese de modo dedicado. Agradecemos, imenso, às pessoas (vivas ou que se ancestralizaram) e entidades seguintes por terem, em larga medida, construído conosco esses caminhos de pensamento e narrativa:

Bankulu, Nzila, Aldeia Tupinambá, Tat'etu N'Kongo, Lemba, Mam'etu Nzumba, Bankisi Bawonso, Bunseki Fu-Kiau, Arany Santana, Jaime Neves, Jaguaray Santana, Zulmira de Santana França, Clidelcina Conceição, Terreiro Tumbenci, Áurea Santana, Rogaciano Santos, Eugênia Lúcia Vianna Nery, Esmeraldo Emetério de Santana, Derivaldo França, Talanguê, Universidade Federal da Bahia, Rosângela Machado, Mestre Dedé, Jaqueline Coêlho, Departamento de Letras Modernas (USP), TRADUSP, Roberto Zular, Maurício Salles de Vasconcelos, Pedro Cesarino, Denise Carrascosa, Guilherme Gontijo, Rita Jover-Faleiros, Fabiana Cozza, Virgínia Rodrigues, Liliane Braga, Paulo Iumatti, Instituto de Estudos Brasileiros (USP), Marlon Marcos, Casa de Angola na Bahia, Makota Valdina, Dias Macaba, Lameck Macaba, Lígia Ferreira, Maria Luisa Ortiz Alvarez, Edimilson Pereira, Jurema Paes, Marcos Vaz, Sérgio São Bernardo, Leonardo Mendes, Helena Alessi, Adenair Moreno, Jaime Moreno, Christiane Duarte, Cristiano Santos, Bete Rabelo, Lourenço Leite, Roberto Kennedy Bastos, Aline Nascimento, Ana Maria Freire, Cristiane Taquari, Emílio Mwana, Mônica Cosas, Hélico, Adriana Zavaglia, Lenita Esteves, John Milton, Maria Sílvia Cintra, João Azenha, Maurí-

cio Santana, Francesca Cricelli, Telma Franco, Heloísa Cintrão, Ângela Zucchi, Thiago Mat-
tos, Mônica Kalil, Pedro Tomé, Francine Ricieri, Leandro Tibiriçá, Paula Souza, Abreu Paxé,
Edite Mendes, Júnior, Taata Katuvanesi, Maurício Dakere, Paulo Alafain.

RESUMO:

Esta pesquisa é focada nos Estudos da Tradução, em diálogo, sobretudo, com filosofias e pensares africanos, europeus, latino-americanos e diaspóricos. A partir da tradução do livro de Bunseki Fu-Kiau — Cosmologia africana dos *bantu-kongo*: princípios de vida e vivência —, escrito em inglês, para a língua-cultura (luso)brasileira, foi reconhecida a centralidade das sentenças em linguagem proverbial (*kingana*), originalmente, apresentadas pelo autor de modo bilíngue (*kikongo* - inglês). A análise tradutória concentrou-se em tais sentenças, e aspectos fulcrais do pensamento *bantu-kongo* precisaram somar-se à análise em torno do traduzir, para que se pensasse o seu processo, efetivamente, como interação. Princípios filosófico-culturais tais como o do cosmograma *kongo* (*Dikenga dia Kongo*), *minika ye minienie* (ondas e radiações) e o princípio V são alguns dos vetores relevantes para se pensar o sistema *bantu-kongo*, bem como para nele entrar por meio da tradução. A acepção de uma tradução negra surge do contato com as sentenças em linguagem proverbial e seu apelo já histórico por um entendimento das diversas camadas de negritude enquanto resposta legítima a um contexto de hegemonias eurocentradas e opressão, inclusive, epistemológica. Cunhou-se a ideia do tradutor-*ndoki* ou tradutor-feiticeiro como aquela pessoa que, efetivamente, apreende os encontros éticos enquanto articulações ou trabalho com as linguagens a partir da apreensão do real como algo constituído por partes co-pertencentes que, necessariamente, se intercomunicam. Eis a ideia *kongo* de totalidade: relação estabelecida entre entes, seres, coisas, imaterialidades existentes em qualquer dimensão de realidade. Percebe-se que as sentenças proverbiais, as quais, em culturas ocidentais, enquadram-se nos estudos da paremiologia, apresentam distinções importantes, no que tange ao que se conhece como provérbios. Tais distinções acontecem em termos estruturais, na sua aplicação, na sua linguagem e performance, na sua contextualização e na sua repercussão social. Por essa razão, optou-se pelo emprego da expressão sentenças em linguagem proverbial (*kingana*, em *kikongo* — língua dos *bantu-kongo* ou *bakongo*), em lugar de se utilizar o termo provérbio. No que diz respeito a culturas ocidentais, constatou-se que as sentenças em linguagem proverbial aproximam-se mais dos aforismos, diante do seu prevalente caráter filosófico. No entanto, é preciso atentar para o fato de que filosofias presentes no continente africano (*bantu*, *yoruba*, etc.) também são evocadas, a fim de que se configure uma discussão teórica mais simétrica e que, sem pretensões de universalidade ou resolução, possa contribuir para as reflexões sobre o traduzir.

Palavras-chave: Tradução; Negritude; Bantu-Kongo; Sentenças em Linguagem Proverbial; Bunseki Fu-Kiau.

ABSTRACT:

This research focuses on Translation Studies establishing a dialogue between such theoretical field and African, European, Latin-American and black diaspora philosophy. Based on the translation of Bunseki Fu-Kiau's book — African Cosmology of the Bantu-Kongo: principles of life and living — from English into Portuguese, one verifies that sentences in proverbial language (kingana), which have been introduced by the author in a bilingual form (Kikongo - English), occupy a central role. The translational analysis has focused on these sentences and some core aspects from the Bantu-Kongo general perspective have been necessarily added to the analysis of the translating process as interaction. Philosophical and cultural principles such as the Kongo cosmogram (Dikenga dia Kongo), minika ye minienie (waves and radiations) and the V principle are some of the most relevant mainstays to think about the Bantu-Kongo system as well as to enter such system through translation. The concept of black translation emerges from the contact with the sentences in proverbial language regarding their historical claim to understand the different layers of blackness as a real response to a Eurocentric hegemonic context that is also epistemologically oppressive. It has been conceived the idea of a ndoki or sorcerer translator as the one who apprehends the ethical encounters as articulation and language work from seizing reality as something that is constituted by co-belonging parts which necessarily intercommunicate. This is the Kongo idea for totality — an established relationship between entities, beings, things and immaterialities that exist in any dimension of reality. It can be seen that the proverbial sentences, which, in Western cultures, fit into the studies of paremiology, present important distinctions in relation to what is known as proverbs. Such distinctions occur in structural terms and also in terms of their usage, language, performance, context and social repercussion. Therefore the expression sentences in proverbial language (kingana in Kikongo, language of the Bantu-Kongo or Bakongo) was adopted instead of proverb. Concerning Western cultures, it has been found that sentences in proverbial language are closer to the aphorisms because of their predominant philosophical character. However, it is important to emphasize that African philosophy — especially the Bantu and Yoruba philosophy — is also evoked in order to raise a symmetrical theoretical discussion and to collaborate to reflect on translation without the idea of universality and resolution.

Keywords: Translation; Blackness; Bantu-Kongo; Sentences in Proverbial Language; Bunseki Fu-Kiau.

LUNKUFI:

E mbandzo zi dimbidi mu ndongokelu muna fokena ye musungula ye ayndudi, ye badyka a n'thu a Afilika, mindele, ye muana a mbandza a ki Latino, ye mwana a Mbandza a America ye ankaka a muangana , muna ntsi za kindzendza. Hambula hana e tsatsa anvimba dya n'kan-da wa tata "Bunseki Fu-Kiau" — m'pangama ya n'za ya Afilika y abana Bantu-Kongo: Lwu-atikilu lua n'zingu ye luzingo —, lua sonama muna ndinga Kinglezezu vo abandula e ndiga a Mbandza ya Brazili, a zaydisiô mukati a ndzengo an kanu ye n'vhuala, ye yingana yia khwlu ya songwa kua ban soneki mu m'pila n'dinga zole, za (Kikongo-Kinglezezu). Ô lufimphu lua hana e tsatsa lufitakane mu n'dzengo a n'kanu mplia sina za m'bandzu a bana bantu kikongo. A kondwa bundikissanga yo lufimphu muna simbylu e ludi vena sekola, hana tsatsa n'dinga-ma wehi vo n'guindula n'fundu andi kieleka kya mpila (awehy) mukati a mambu. N'guatikilu ô zay lusansu lua afwanana mpila (Dikenga dia Kongo), minika ye minienie yo edi dia han-gama (V) akumana, a kaka anthu alandissi a kieleka mu banza ô fuaninisu bantu-kongo, mpila a kota mu n'sekula. E nsasa muna n'sekula ndombe yo n'sengolomoka mu kwdywana ye n'dzengo an kanu mu n'dinga/(m'pova) a kingana ye mu lu samu lua n'tsi muna n'dongi ya n'kango a n'dombe muna tangua m'vukukilu ya n'sika mu n'gudi a mambu (mu kati a mam-bu), ma sunda. A sidi kidimbu ye n'guindu kua n'sekudi mpila n'dioyo n'thu ua kieleka (ua ngueta), simbidila lu wawanu luam m'pwena, ye fu ya n'tsi, tangua ykilu yovo salu kya n'dinga bula n'gindu za ludy ovo kyma kiavangama "akulu-avwidy" (oyo) am'fiinu a hoha-nanga. Eki ki m'bona kia Kongo m'vimba: M'fuaninisu asikididi mu kati kia helela (velela), athú ye yma, ye n'kondwa a nim, izingilanga kuonso kitezo kia ludy. Tomatona wehi e n'dzengo a ingana, kuna, lusangu lwa n'tsi, adywka e n'tangwa, akotesua mu salu kia n'gindu za mambu ma kingana, ba songanga n'tswatswani yan' mpuena, muna insyiki n'sukusu é ina ya zaywa, mu yngana. E zazy n'tswatsuanany zi hangamanga mu mbaninu an n'tungu mu mpuwana a m'funu, mu ndinga yo hanga yo katikisa ó mambu mu m'vhutula a kintuady. Mu kuma kyokyo, va solele m'pu wa a m'funu e m'phovelu za zenga em kanu mu kingana kia kongo, mu n'dinga yau Bantu-Kongo, muna fula kia sadila e kingana. Mu kazitu ó lusansu lwa tsi, adywka e n'thangwa am fimpha e n'dzengo za kingana, zina za fitakana mu n'tuala n'golo mu kinfumu kyo zay. Kansi kady dian n'funu, toma tala, e diambu dyo ô zay ua n'gin-du zazi mu hololo/(vololo) lua Afilika-(bantu-yoruba etc.) Akumama m'pe a susumuna muna songa fwaninika, lufimphu za n'guindula vana tandu m'fuanini oyu ke kondwa Universidade, n'dzengo lenda vakula kimana m'vhutwkila a vana tsatsa.

Mambu man sika: Hana e tsatsa; Buka kia ndombe; Bantu-Kongo; N'dzengo na kanu mu kingana; Bunseki Fu-Kiau.

SUMÁRIO

1. Cosmologia africana dos bantu-kongo: princípios de vida e vivência	14
2. Capítulo 1: Musoni - registros iniciais que motivam esta pesquisa	110
2.1. Dikenga dia Kongo e V (um esboço de reflexão tradutória)	126
2.2. Línguas bantu e língua kikongo: algumas palavras de contextualização	133
3. Capítulo 2: Kala - visualizando o corpo da pesquisa	145
4. Capítulo 3: Tukula - o cume ou realização da proposta	162
4.1. Apontamentos sobre traduzir sentenças em linguagem proverbial (kingana)	162
4.2. Kindoki: a atuação do tradutor-feiticeiro	169
4.3. Kingana em deslocamento	175
5. Capítulo 4: Luvemba - o ocaso-reinício da empreitada	207
5.1. Aproximações aforísticas	208
5.2. Makuku Matatu: os fundamentos culturais bantu entre os kongo	215
6. Referências	219
7. Anexo	230

COSMOLOGIA AFRICANA

dos

BANTU-KONGO

Princípios de Vida & Vivência

Diadi nza-Kongo kandongila: Mono i kadi kia dingo-dingo (kwènda-vutukisa) kinzungidila ye didi dia ngolo zanzingila. Ngiena, kadi yateka kala ye kalulula ye ngina vutuka kala ye kalulula.

Eis o que a Cosmologia Kongo me ensinou: Eu estou indo-e-voltando-sendo em torno do centro das forças vitais. Eu sou porque fui e re-fui antes, de tal modo que eu serei e re-serei novamente.

INTRODUÇÃO À PRIMEIRA EDIÇÃO

Malembe!

Este trabalho foi escrito para as discussões do meu seminário na Universidade de Yale em 1980. Eu também quis que ele fosse um livro para todos, eis por que decidi chamá-lo de O Livro Africano Sem Título.

Se um advogado, um antropólogo, um filósofo, um educador, um político, um lingüista, um diplomata, um terapeuta ou um homem comum podem encontrar neste trabalho algo que possa ser útil aos seus campos, então que chamem o livro do modo como o queiram chamar, a fim de o encaixarem em seus campos.

Os africanos, incluindo-se aqueles de descendência africana, devem amar o estudo de suas línguas se desejarem falar honestamente a respeito de si e a respeito do que são, pois todos os códigos dos sistemas de sua sociedade são codificados (conectados) nestas línguas [makolo mamô ma bimpâ bia kimvuka kiâu makângwa mu ndînga zôzo]. Estas línguas devem ser estudadas e utilizadas como línguas de instrução, a fim de se provar a sua capacidade científica [lêndo kiâu kianzâyila].

Estudar língua é o processo mais importante para se aprender a arte de codificar e decodificar sistemas sociais da sociedade humana no mundo [kinkete kia kânga ye kutula makolo ma fu bia kimvuka kia mûntu um nza]. Aprender é um processo acumulativo de codificar e decodificar culturas, portanto é necessário estudar a língua que expressa essas culturas – [longuka i nzila yangyumbikila ku nsia n'kîngu wa nkângulu ye nkutudulu a makolo manzâyila ma mûntu]. Alguém também tem que aprender a arte de conectar/codificar [kinkete kia kânga], a fim de entender o lado oposto dessa arte, de que maneira desconectar/decodificar [bwè mu kutula]; apenas alguém que entende os códigos dos seus sistemas sociais e conceituais pode decodificá-los para o mundo de fora. Este provérbio/princípio Kôngo enuncia: Os nós/os códigos de uma comunidade são decodificados pelos seus membros; os códigos de sis-

temas diferentes somente são decodificados pelos seus membros [Makolo makânga kânda kutula mwisikânda, diferentes Makolo makânga kimpâ, kutula kimpâ/mwisikimpâ].

Africanistas e todos os amantes da sabedoria africana, igualmente, devem se interessar pelo estudo das línguas africanas, a fim de evitar tendenciosos erros grosseiros de ontem. Como alguém pode ser um/uma verdadeiro/a africanista se ele/ela não está apto/a a falar sequer uma língua africana? Como ele/ela poderia representar um sistema que não experimenta ou sente verdadeiramente? Para alertar os africanos, esses estudiosos são muito perigosos para a África porque eles negativamente conduzem a mais perigosa exploração do homem pelo homem, a exploração intelectual. Eles se impõem aos outros interpretando negativamente ideias de outro povo, i.e., o que eles chamam de “suas matérias-primas/seu trabalho original”. Além disso, essas ideias são malmente entendidas desde que foram colhidas com pressa, e todas as sortes de deturpação cultural e fantasias ocorrem no processo de “preencher as lacunas”.

A comida parecerá boa apenas se se puder experimentar e sentir a mente e o coração da pessoa que a cozinhou. Isto também se aplica às culturas. Um entendimento sistemático, portanto, é possível apenas se alguém pode experimentar e sentir a beleza da radiação [n’niènzî a minienîe] da língua que gera essa cultura.

Um trabalho, um ensinamento, um presente, uma risada ou uma explicação de uma mente violenta e sangrenta tem um grande impacto sobre seu consumidor. Nós somos o que consumimos, aprendemos, ouvimos, vemos e sentimos. Nós sentimos ondas/vibrações e radiações [minika ye minienîe] porque produzimos ondas/vibrações e radiações. Somos sensíveis ao calor, frio e eletricidade [tiya, kiôzi ye ngolo za n’cezi/sula] somente porque, enquanto organismos, produzimos calor, frio e eletricidade.

O estadista americano que disse que cidadãos dos EUA devem estudar línguas estrangeiras para a segurança nacional não estava errado. Há de se concordar que o nosso presente modo conceitual de codificar e decodificar (conectar e desconectar) códigos sociais e sistemáticos de culturas alheias é a causa da insegurança e tensões no mundo hoje. Uma pessoa, pelos rótulos negativos que se crava em outras pessoas, cega-se e afunda-se.

O Livro Africano Sem Título mostra o quão forte e entranhado o conceito de codificar e decodificar [kânga ye kutula makolo] era e ainda é ao longo da vida nos conceitos africanos. Para aqueles interessados no estudo dos pensamentos e sistemas africanos, também recomendamos a leitura de Ku Nènga e Makuku Matatu.

K. Kia Bunseki Fu-Kiau

J.P., Cambridge, 1980

ALGUMAS PALAVRAS PARA A SEGUNDA EDIÇÃO

Há vinte e um anos atrás este estudo foi impresso para servir de solo firme às minhas discussões de classe na Universidade de Yale. Desde a sua publicação, muitos de fora da sala de aula quiseram obter um exemplar do Livro Africano Sem Título, mas não estava disponível. Amigos pediram para rever o material e estender o livro a uma nova edição. Isto não foi possível porque, cada vez que tentei fazê-lo, continuei a empurrar o trabalho para o próximo dia. Enquanto isso, pedidos e procura pelo livro se acumulavam. Finalmente decidi rever o material de estudo para uma segunda edição, que estamos felizes por lhes apresentar agora sob um novo título *Cosmologia Africana dos Bantu-Kongo: Princípios de Vida e Vivência*.

Existe alguma diferença em forma e conteúdo entre esta edição e a primeira? Minha resposta a essa questão será sim, de fato. Seu conteúdo foi revisado e expandido onde foi possível. Esta expansão inclui uma breve descrição do conceito Bântu-Kôngo de mapeamento do universo [kayêngele/luyalungunu] e um novo capítulo sobre o “V”, um dos mais secretos aspectos do ensinamento Bântu entre o povo Kôngo.

Uma vez revendo e expandindo a antiga edição, tínhamos somente um desejo em mente, ver muitas pessoas passearem nesta nova edição, não apenas com seus dedos e olhos, mas com suas mentes e corações, e tomá-la como uma das ferramentas básicas para se entender as estruturas “científicas” do desenvolvimento do antigo aprendizado africano tradicional e suas antigas escolas.

Cosmologia Africana dos Bantu-Kongo não é uma coleta de alguns dados para algum exercício acadêmico, que, usualmente, consiste em transferir ossos de um cemitério para o outro. Trata-se de um monte de matérias-primas que requerem, para trabalhar consigo, ferramentas afiadas e mentes treinadas para atender aos interesses individuais, sociais, e/ou acadêmicos. Há que se o ver e se o aceitar qual uma pequena, mas não sem importância, peça sendo acrescentada à nossa universal, acumulativa experiência de saber. Sua realização não foi simples. Atrás da sua presente forma, encontram-se muitos colaboradores próximos e distantes, que não hesitarei em mencionar, alguns com toda a minha gratidão: Danny Dawson,

quem tanto se esforçou para ver este livro revisado e estendido a uma segunda edição. Seu conselho e apoio foram imensuráveis. Franklin Steveson, quem habilidosamente ilustrou esta edição. Robert Marriott, Lisa Jones e Sarah Khan foram essenciais ao processo de edição. E, por último, mas não menos importante, Catheryn Vatuone, quem, voluntariamente, dispôs-se não só a ler, mas a editar e digitar o trabalho revisado, Anthony Ferreira e meus editores Roger e Rudolph Francis, Athelia Henrietta Press, Publishing in the Name of Orunmila.

Finalmente, minha profunda gratidão a todos os meus mestres, mortos e vivos, que souberam como abrir os meus olhos a este rico, tradicional “aprendizado” que ainda floresce na selva das mentes das bibliotecas africanas vivas.

K. Kia Bunseki Fu-Kiau

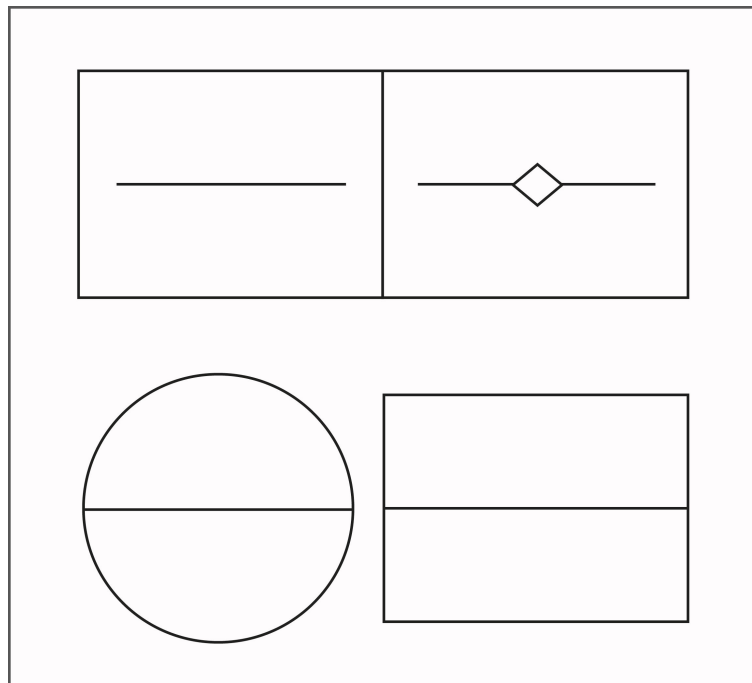
Boston, Junho, 1998/2000

I

COSMOLOGIA KONGO

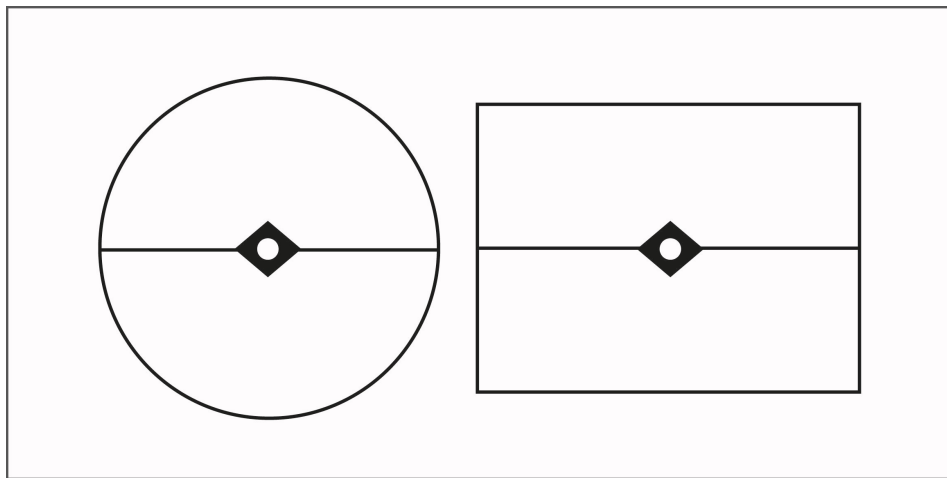
Os gráficos seguintes, acerca dos conceitos Kongo relativos ao seu mundo, são excertos baseados no meu livro *N'kôngo ye nza yakun'zungidila/Le Mukôngo et le Monde qui L'Entourait* (ONRD, Kin, 1969), e nos meus manuscritos inéditos *Ku Nènga: Verité Sur les Grandes Initiations en Afrique Centrale* (1973, pp.300) e *Makuku Matatu: Les Fondements Culturels Kôngo* (1978, pp.450). Um entendimento conciso desses conceitos, graficamente, é de grande ajuda para compreender as principais ideias a serem discutidas em *Cosmologia Africana dos Bantu-Kongo*. Neste livro, eu discuto certos conceitos, tais como o de lei e crime, que ligam comunidades vivas aos seus ancestrais, os seres espiritualizados. Para um Mun-tu africano, os mortos não estão mortos: eles são apenas seres vivendo além da muralha esperando pelo seu provável retorno à comunidade, ao mundo físico [ku nseke].

Uma linha reta/linha do horizonte [n'lônga – lukôngolo] ou uma linha com um círculo vazio [mbûngi] em seu meio é, entre os Bantu-Kongo, o símbolo do vazio, um mundo sem vida visível. Isso é o vazio [mbûngi, mwâsi, mpâmpa]. O mundo em seu começo era vazio; era um mbungi, uma coisa vazia, uma cavidade, sem vida visível.



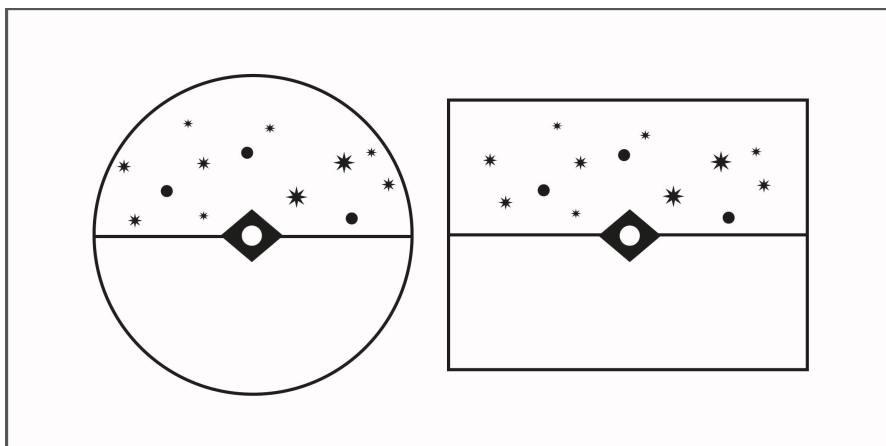
Há, no mbungi, forças ativas que podem explodir [Mu mbûngi yampâmba mwena ngolo zilênda kubuka kadi zena môyo]. Onde há vazio e nada, agem outras forças desconhecidas, invisíveis, naturalmente [Kwena mwâsi ye mpâmba kweti sala ngolo zankaka zazîmbwa].

A vida do homem está rodeada de diversas forças e ondas que a governam como num mbungi [Luzîngu lwa mûntu i zîngu kia mbûngi kiazûngwa kwa ngolo ye minika mia mpila mu mpila miyâlanga kio].

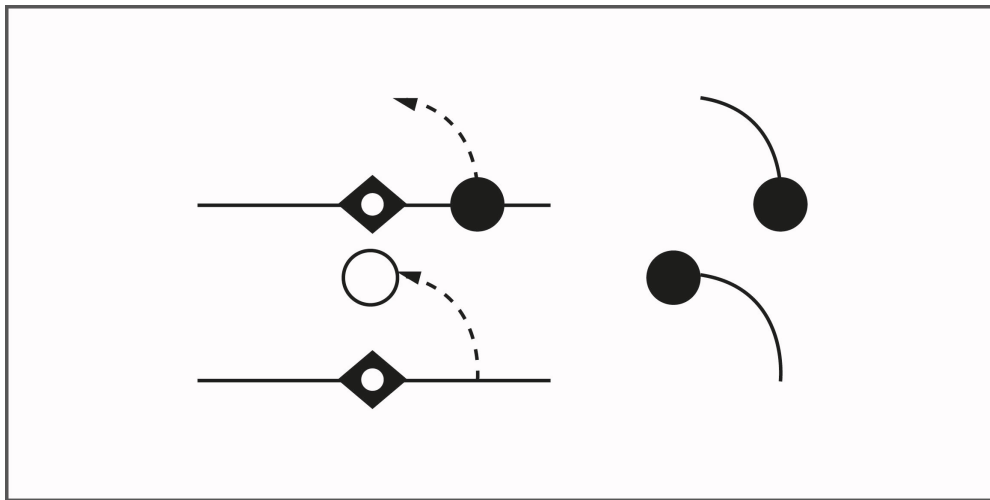


Uma força de fogo completa em si mesma, kalunga, emergiu dentro do mbungi, o vazio/nada, e tornou-se a fonte da vida [môyo wawo mu nza] na Terra. Ou seja, kalunga, força completa em si mesma, acendeu o mbungi e o transbordou (dominou) [kalûnga walûnga/kwî-ka mbûngi ye lungila yo].

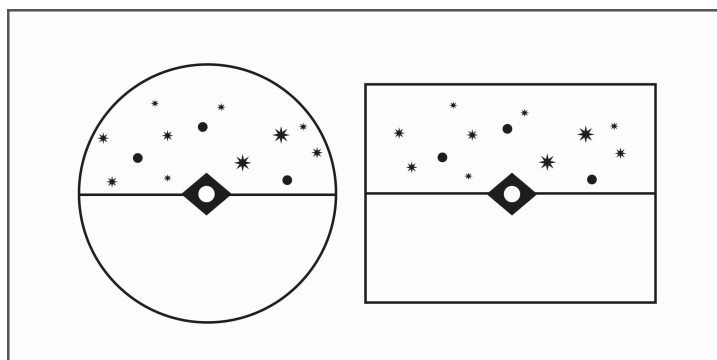
A força aquecida de kalunga detonou como uma enorme tempestade de projéteis, kimbwandênde, produzindo uma enorme massa em fusão [luku lwalâmba Nzâmbi] (Fu-Kiau, 1969).



Kalunga, então, tornou-se o símbolo para força, vitalidade e, mais, um processo e princípio de mudança, todas as mudanças na Terra [Kalûnga walûnga mbûngi ye lungila yo wayika se n'kîngu wa nsobolo]. E, ao esfriar a massa em fusão [zenge-zenge/ladi diambangazi], solidificou-se [kînda] e deu à luz a Terra. No processo de esfriamento [mvodolo/nghodolo], a matéria em fusão [luku lwalâmba Nzâmbi] produziu água [luku lwasânda], cujos rios, montanhas, etc. são os resultados (Fu-Kiau, 1969).



O mundo, [nza], tornou-se uma realidade física pairando em kalunga (água interminável dentro do espaço cósmico), metade emergindo para a vida terrestre e metade submergindo à vida submarina e ao mundo espiritual. Kalunga, que também significa oceano, é um portal e uma parede entre esses dois mundos. Kalunga tornou-se também a ideia de imensidão [sênselle/wayawa] que não se pode medir; uma saída e entrada, fonte e origem da vida, potencialidades, [n'kîngu-nzâmbi] o princípio deus-da-mudança, a força que continuamente gera. Porque kalunga era a vida completa, tudo em contato com a Terra partilhou essa vida e tornou-se vida depois. Tal vida surgiu na Terra sob todas as sortes de tamanho e forma: plantas, insetos, animais, rochas, seres humanos, etc. (ver em Kindoki, 1970).



A quantidade de partículas da massa infinita em fusão que permaneceram suspensas no espaço superior [mu luyalungunu] constituiu o que é conhecido, em linguagem humana, como sol, lua, estrelas [ntângu, ngônda, mbwetete], que são, na realidade, outros mundos. O ser humano é chamado a viver em alguns desses mundos também (Fu-Kiau, em Môyo, 1969). Kalunga, o princípio-deus-da-mudança, é a força em movimento, e, por causa disso, nossa Terra e tudo nela estão em perpétuo movimento. O ser humano, em si, é um “objeto” [ma] em movimento, pois é um trilhador-de-em-volta [n’zûngi a nzila] nos seus mundos superior e inferior (Fu-Kiau, 1969).

Eu gostaria aqui de fazer uma digressão para transmitir-lhes um breve conceito de mapeamento do universo de acordo com o ensinamento Bantu-Kongo; passo importante para ajudá-los a entender mais claramente alguns dos conceitos descritos neste livro.

Mapeando o Universo

Para o povo Bantu, em particular o Kongo, o universo como vemos e conhecemos é o resultado de um evento “primitivo” que aconteceu em e ao redor dele [dûnga kiantete], mais conhecido como luku lwalâmba Nzâmbi - Deus cozinhou a massa, isto é, as matérias magmáticas, o big bang (Fu-Kiau, 1969). É o resultado de um expansivo processo ígneo que lega, através de um processo de arrefecimento [nghodolo], satélites e planetas. Esse é o processo do fogo cósmico, em expansão [dingo-dingo dia mpiâya yayalanga].

De acordo com o ensinamento Kongo, o planeta Terra foi o ponto inicial desse fogo [mpiâya yâyi - centro/didi] no nosso sistema solar [kûndu kièto, nza, i kènko dia ntônono a mpiâya yâyi mu fu kia ntângu]. No solo do antigo ensinamento Bantu, o universo pode ser mapeado [tendumunwa/yalwa] em três principais camadas ou zonas [nyalu/zûnga], a depender se se encontra em estado verde, cinza ou vermelho.

a) Planetas verdes ou que respiram

[nza yankûnzû/yavûmuna]

São planetas vivos porque completaram os quatro grandes estágios de formação do cosmograma Kongo conhecido como dikenga dia Kongo (Fu-Kiau, 1969, 1980, 1991). A palavra-chave para esses planetas é verdor [bunkûnzû], a vitalidade fornecendo a natureza.

Planetas verdes, qual o nosso planeta Terra, podem ser pensados como os mais antigos planetas nos sistemas solares. A Terra, por exemplo, é vista, para o povo Bantu, como o plane-

ta mais antigo do sistema solar. Planetas verdes ocupam o centro [didi] dos sistemas no nosso universo em expansão.

A expansiva energia de fogo criativa que partiu do primeiro evento [dûnga kiantete] ou big bang [kimbwandênde] não foi uma explosão experimental de laboratório, dizem os Bantu-Kongo. Foi uma natural (diga-se divina) ordem imperativa para trazer à existência um processo de transformação por todo o universo e todos os seus planetas até a completa maturidade, ou seja, até se tornarem aptos a respirar e dar/portar vida [vûmuna ye vâna/tambikisa môyo]. No nosso atual “conhecimento”, a Terra é o único planeta conhecido que tenha cumprido tal ordem: Ela é verde (respira) e não só dá vida, como também, até agora, pode sustentá-la.

b) Planetas cinza [nza yavêmba].

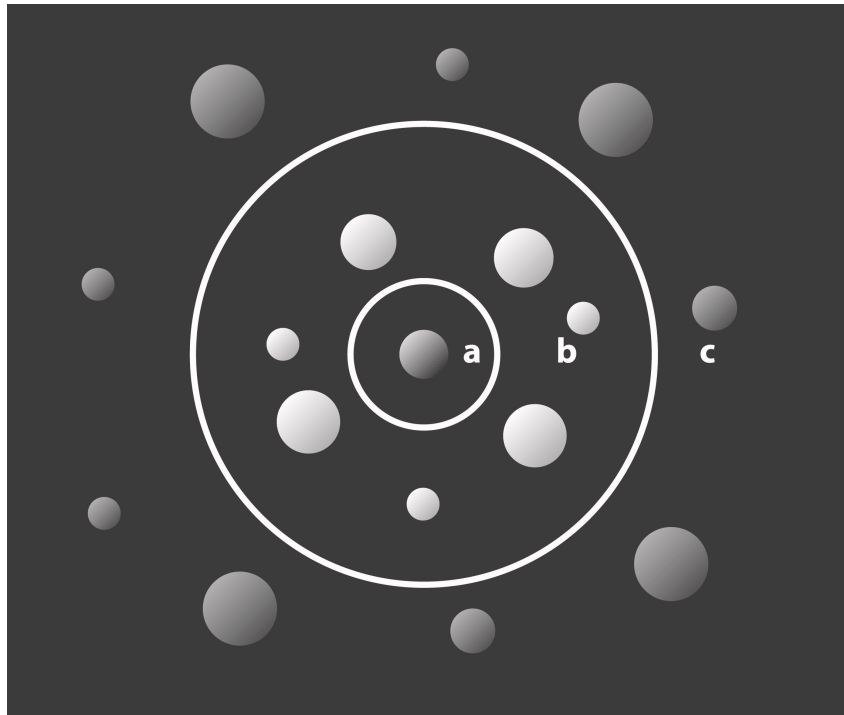
São planetas “sem” vida ainda. Eles são sem vida porque ainda estão em seu estágio de esfriamento [ghola], eventualmente, encaminhando-se ao segundo, terceiro e quarto estágio do dikenga dia Kôngo, as maiores etapas do cosmograma Kongo conforme descritas nos meus trabalhos (1969, 1986, 1991). A lua [ngônda] e o planeta Marte [n’kasi a ngônda], que significa “esposa da lua”, são desse estágio.

Planetas, nesse grupo, ocupam a segunda camada do mapa, imediatamente, após a camada dos planetas verdes. A palavra-chave nessa zona [lubata] é “cinzura”/pó [vêmba/fundufundu], e também aridez [yuma]. Esses planetas são desnudos, secos e cobertos de pó. Planetas cinza são sem vida como a conhecemos, ou seja, sem plantas, animais, e, naturalmente, sem seres humanos. O ensinamento Bantu-Kongo sugere que, se deixados sozinhos, irão finalmente completar os quatro estágios do processo de transformação dos planetas baseados no cosmograma Kongo; assistirão, portanto, ao surgir das plantas, animais e seres, assim como os humanos partilham a vida.

c) Planetas vermelhos/quentes [nza ya mbengelele]

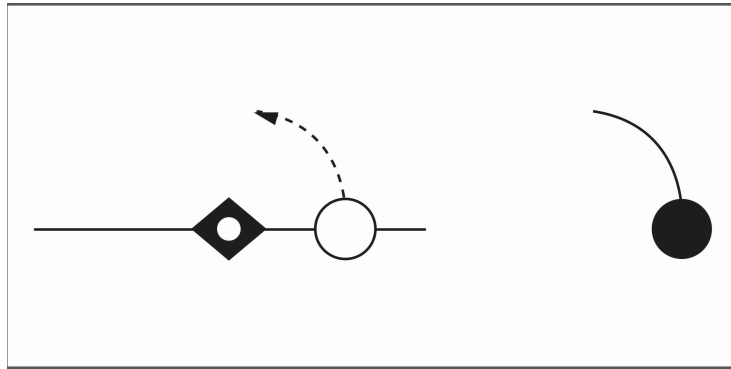
Planetas vermelhos ou quentes são, efetivamente, planetas ardentes. Eles ainda são matérias em fusão sem uma forma ou configuração claramente definida [zenge-zenge diatiya kôndwa mbêlo yasukuswa]. Situam-se em seu estágio primitivo ou “primeiro” do processo de formação planetária, estágio de big bang [kimbwandênde]. Os referidos planetas formam a última fronteira real de um sistema, tal como o nosso. Além dessas fronteiras, há infinitos campos escuros a serem invadidos pelo futuro processo ígneo [dingo-dingo] dos sistemas em expansão.

As palavras-chave nessa zona [lubata] são calor extremo [mbengelele] e maior temperatura [mbangazi]. Aqui tudo é matéria em fusão e gás [zenge-zenge ye kaudi]. Os planetas vermelhos sem forma não podem evitar o processo do dingo-dingo das quatro grandes etapas do processo de transformação planetária do dikenga, o cosmograma, mencionado mais cedo. Eles irão se solidificar, através do processo de esfriamento; depois, finalmente, irão completar todos os outros estágios, até que o dikenga de cada planeta seja todo feito para comportar vida. Até então, planetas nessa zona [lubata], por causa da intensidade dos movimentos, continuarão sempre a colidir e se lançar no espaço [bulana ye tûmba mikala]. A ilustração seguinte mostra o conceito Bantu-Kongo de mapeamento do universo [ngyalumun'a nkwal'a luyalungunu]. Cada círculo representa o limite entre as camadas de zonas planetárias.



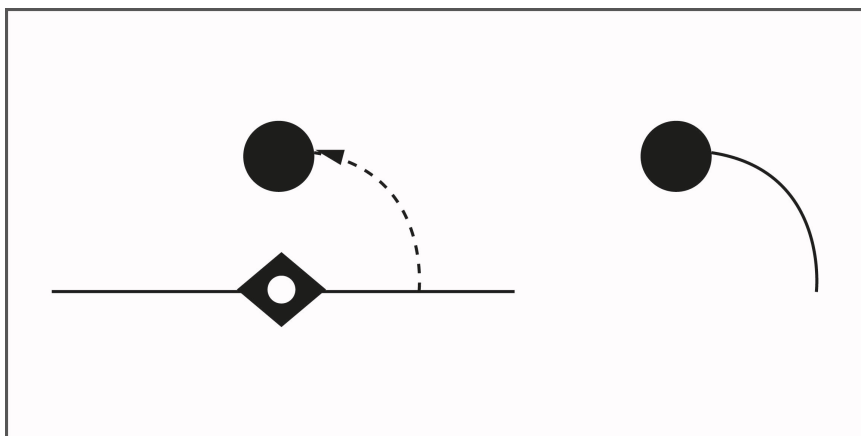
Após essa curta e concisa descrição do ensinamento tradicional dos Bantu-Kongo acerca do mapeamento do universo, retornemos aos movimentos aparentes do sol em volta do nosso planeta e seu impacto ou significado no sistema de pensamento Kongo.

O ser humano é um segundo sol nascendo e se pondo na Terra.



Ele tem que nascer, como o sol o faz, para Kala, para ser, para se tornar, para acender o fogo. O conceito de Kala e Kalazima é associado ao negrume e é usado como símbolo de surgimento da vida, o mundo físico [ku nseke]. O/A ngûnza, pessoa espiritual, é associada às forças por trás desse conceito e processo. Kala é a vontade mais forte de existência do mûntu, conforme encontramos em suas expressões diárias:

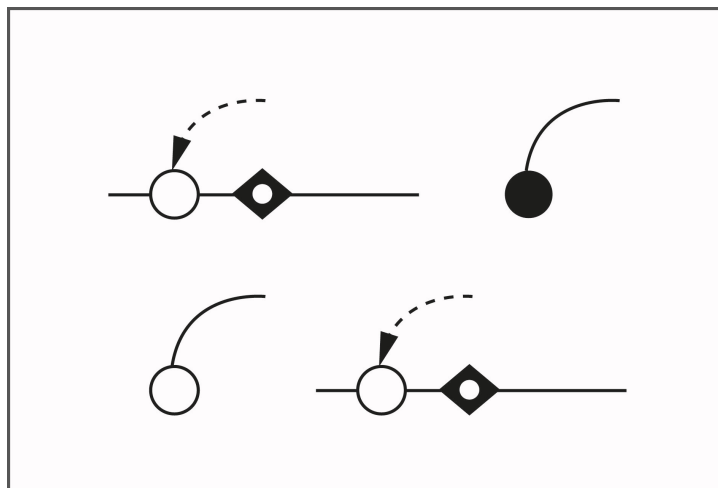
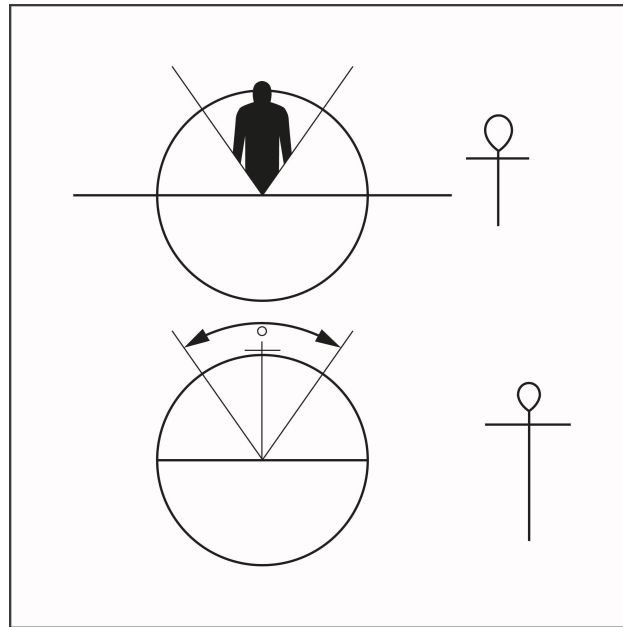
- Kala/ba mûntu – ser um ser humano, um ser útil
- Kala/ba n’kisi a kânda – ser o remédio da comunidade
- Kala/ba nkasi a kânda – ser o/a líder da comunidade
- Kala/ba ngânga – ser um(a) especialista, um(a) verdadeiro(a) conhecedor(a), um(a) mestre(a), um(a) executor(a)
- Kala/ba n’kîngu a kânda – ser o princípio da comunidade
- Kala/ba kimpa mu bimpa – ser um sistema dentro de sistemas
- Kala/ba diêla mu bimpa bia mûntu – ser sábio(a) e sensato(a) para os sistemas humanos
- Kala/ba kala, i sa vo n’zimi ye n’kwîki – estar vivo(a), ser aquele(a) que lida com o carvão, isto é, extintor(a) e acendedor(a)
- Kala/ba mfumu ye ngânga – ser um(a) líder e especialista
- Kala/ba lembanzau kia kânda – ser o/a mais forte da comunidade
- Kala/ba n’kôngo ye n’konguludi a kânda – ser um(a) Mukôngo e juiz(a) de sua comunidade.



Kula é crescer em direção a fazer a própria história, [kikulu] desenvolver, amadurecer até alcançar a posição de liderança e estar apto(a) a exercê-la. Estar no lugar do rei ou líder é estar na posição de autoridade e poder. Kala, através do processo de crescimento e maturação, torna-se tukula, o vermelho ou vermelhidão, que é o símbolo da liderança madura dentro da comunidade; é também a fase da pessoa de feitos [n'kwa-mâvanga]. O amadurecimento coletivo, sua liderança, por meio do processo de crescimento coletivo, leva em consideração o desenvolvimento social e da comunidade. A fase do segmento Kala-Tukula, a representar o tempo presente, é positiva no mundo superior, ku nseke, o mundo fisicamente vivo.

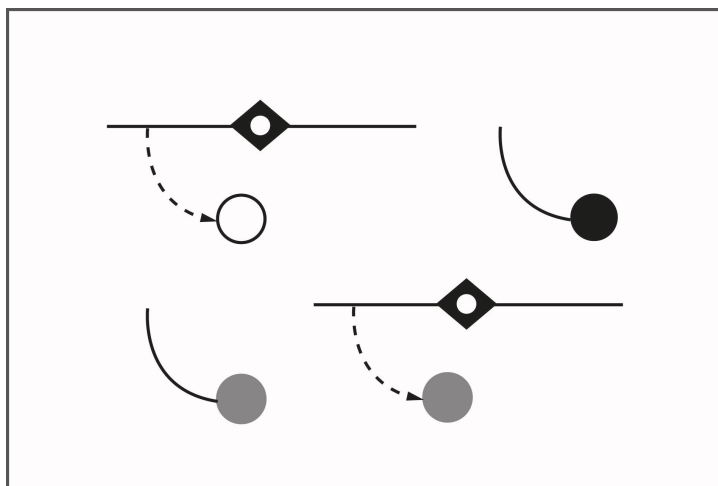
A posição de tukula ocupa o centro do cone de poder e liderança [sudi kia lèndo], o qual também posso chamar de o “V da vida”. Crescer, amadurecer [kula] é estar pronto(a) para adentrar essa poderosa zona do V da vida. É muito importante entender, também, que adentrar é ficar em pé, verticalmente [telama lwimba-ngânga], dentro do V da vida [V kia zîngu]. Ficar em pé, verticalmente, como mestre(a) [ngânga], entre a terra e o céu [va kati kwa n'toto ye zulu], e entre o mundo superior e o mundo inferior [va kati dia ku nseke ye ku mpèmbe].

O símbolo egípcio Ankh não é nada mais do que um símbolo de um(a) mestre(a) [ngânga] estendendo-se, verticalmente, dentro do “V” da vida de sua comunidade como um(a) sacerdote(isa) e um(a) líder. Todo o destino das sociedades, instituições e sistemas sociais depende de como as pessoas entram nessa zona.

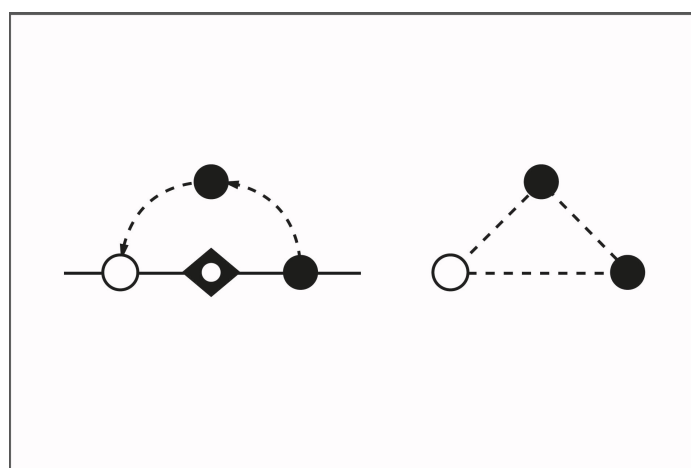


Mûntu ukulanga uvânganga kikulu ye kota mu n'lônga wa Bakulu bateka kula. Mûntu wakuya kavânganga kikulu ko; ukotanga mu n'lônga wa bakuya, n'kuyu, i bakulu bambi: Uma pessoa que cresce está no processo de fazer história e entra na categoria dos ancestrais - aquelas pessoas bem inclinadas que cresceram antes dela. Ao contrário, uma pessoa que não cresce, aquela que se desvia e não é bem inclinada, não está no processo de fazer história; ela entra na categoria dos [n'kuyu] ancestrais ruins - enquanto vivos, os desviadores, os ancestrais regressivos e “atrofiados”.

Tais ancestrais são aqueles indivíduos que não foram capazes de “telama lwîmba-ngânga”, de viver dentro de sua mais desejada zona do V da vida, o V3. Passaram essa zona de poder, criatividade, invenções, e mestria, em todos os aspectos da vida, num estado de cegueira. Foram ancestrais adormecidos, atrofiados [Bakulu bakuya].



Lândila tâmbi kia tukula, i bôbo bimvuka ye zinsi, mûntu fwiti kulumuka ku mpêmba. Nkulumukunu ku mpêmba i kota mu n'soko wa nsobolo kana vo yakula evo yakuya: Após a sua fase de tukula, o ser humano deve descer ao mundo mais profundo. O mesmo se aplica às comunidades, sociedades e nações. A descida a ku mpêmba é entrar, positiva ou negativamente, no processo de mudança. Luvêmba, giz branco, é o símbolo utilizado nessa fase. Luvêmba também significa elementos negativos (toxinas) acumulados por uma pessoa durante a sua vida, o que conduz à morte física de todos os seres vivos. Esse processo é associado ao/a ngânga, especialista ou curador(a). A luta vida/morte é experimentada aqui. A fase tukula-luvêmba no mundo superior [ku nseke] é negativa; ela representa o futuro. Também simboliza o processo pelo qual líderes anteriores [sîmbi bia nsi] passam a sua liderança à geração mais nova, muitas vezes através de iniciação [ghândisa biyînga mu kubayekudila kingânga ye kimbuta]. É o princípio de receber e liberar, ou o processo de vida e vivência [I n'kîngu wa tâmbula ye tambikisa evo dingo-dingo dia luzîngu] (Fu-Kiau, 1966).



Este mundo, o mundo físico, dispõe de três forças básicas, cujo comando é o próprio equilíbrio entre elas. O mundo superior é amplamente conhecido no sistema de simbolização tradicional Kongo como makuku matatu, três pedras de fogo, a partir da conhecida teoria Kongo advinda do provérbio: Makuku matatu matedimina kînzû kia Ne-Kôngo - As três pedras de fogo que sustentam o motor estrutural da sociedade Kongo, kinzu. A organização sócio-estrutural da sociedade Kongo é configurada e padronizada por três forças básicas:

1. Todas as forças sociais crescentes entre zingunza, juventude heroica, futuros membros da comunidade, em sua fase de kala.
2. Todas as capacidades positivas de líderes presentes e sua liderança, n'twâdisi/sîmbi ye kintwâdisi kiâu.
3. A experiência dos especialistas e suas especialidades, nkuma za bangânga ye kingânga kiâu.

Observe que, na sociedade tradicional Kongo, tornar-se um(a) especialista era algo exigido de todos os seus membros e era uma expressão de exigência profissional na vida social. Na sociedade Kongo, “Todo o mundo é um indivíduo livre e um(a) executor(a)/especialista”, Muna Kôngo mfumu na mfumu, ngânga na ngânga. Um(a) Mukôngo era aceito(a) como tal, como um(a) Ngânga em sua comunidade, apenas se pudesse ser um(a) executor(a) de algo para o bem-estar da comunidade; kala ye salu, ter um ofício. Esse Nza ya ku nseke, mundo superior, é baseado na vida real:

Movimento do sol: o nascer e o pôr do sol.

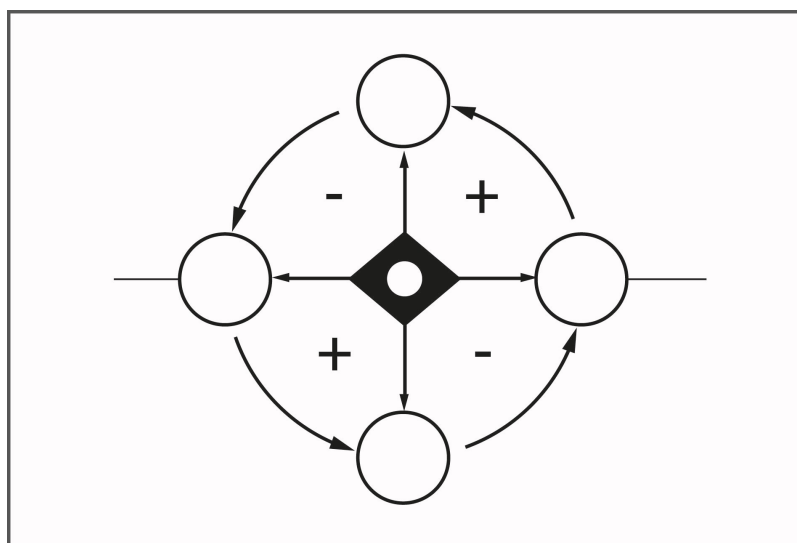
Ciclo da vida humana: nascimento, crescimento e morte.

Lareira [zikwa] com suas três pedras de fogo.

Cabaça divinatória no mundo superior com seus três ingredientes diferentemente coloridos, dingû.

De acordo com o autor Batshikama, igualmente um Mukôngo, makuku matatu, as três províncias-mãe Kongo, que apenas datam do século treze até o momento atual, não devem se vincular à visão de mundo Bantu-Kongo. A ideia de Batshikama de makuku matatu é incorreta. Makuku Matatu, que significa as três pedras de fogo, ligam-se à cosmovisão Kongo, através de sua presença no cosmograma Kongo. As três pedras de fogo, ou o mundo físico, [kala, tukula e luvêmba], são opostas ao mundo espiritual, Ku Mpemba. Essa teoria remonta ao princípio da língua e cultura Kongo. O conceito de makuku matatu (machua entre os Baluba), como um símbolo do mundo superior, é muito difundido entre as populações Bantu, e, no en-

tanto, também lá, não tem nenhuma conexão com a errônea ideia presente na concepção de Batshikama declarada em seu “Voici les Jagaz” (p.179). Os Kongo ignoram a teoria de Batshikama de makuku matatu porque esta apresenta a noção das recentes e pré-coloniais três províncias-mãe, sem ligar seu significado básico e simbólico às forças sócio-estruturais das três pedras de fogo.



Depois de cruzar a linha de kalunga, o portal em direção a ku mpemba (o mundo mais baixo), o(a) morto(a), isto é, o corpo transformado, também cresce de modo a alcançar a posição de musoni (sona designa marcar em, simbolizar, gravar) e tornar-se um(a) verdadeiro(a) conhecedor(a) do que está marcado na mente e no corpo.

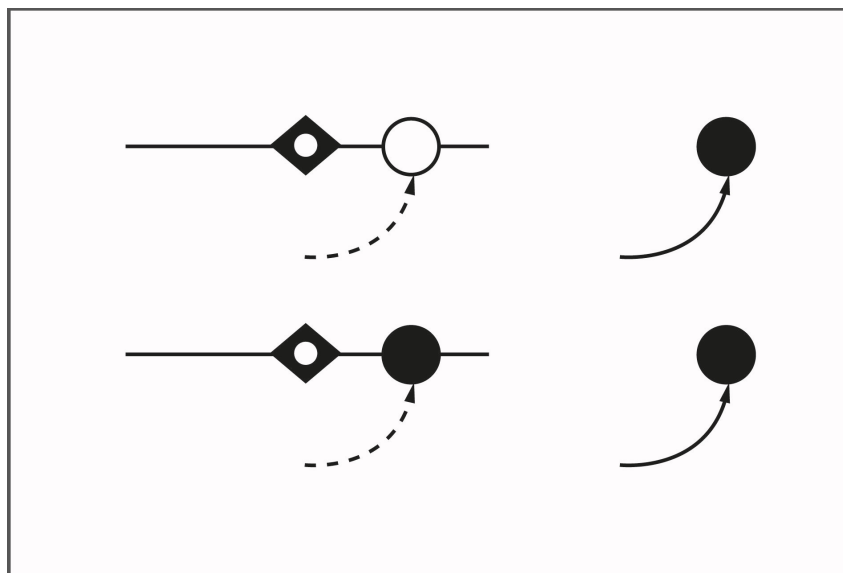
A posição de musoni é associada à noção de ndoki, o(a) conhecedor(a) dos princípios e sistemas humanos, n’kîngu ye bimpa, dos níveis mais elevados - kindoki ou ciência do mais elevado conhecimento. A manipulação desses n’kîngu ye bimpa - princípios e sistemas - permitiu, dizem os Kongo, ajudar o(a) ndoki a se tornar uma pessoa alada, alguém que voa. Era afirmado, publicamente, que um ndoki “havia voado daqui para Kinkênge e de lá para Boma” durante uma confissão pública (Diantêzilza, 1970).

Musoni representa a cor amarela, a qual se acredita ser associada ao conhecimento. Numa cerimônia iniciática que conduz às coisas mais profundas, um(a) iniciador(a), ngânga, começará o seu rito dizendo: Ntete mpemba mbo’ musoni kalânda. Na cerimônia da passagem descendente, primeiro vem luvemba, depois, musoni - o amarelo -, o que lembra o/a ngânga

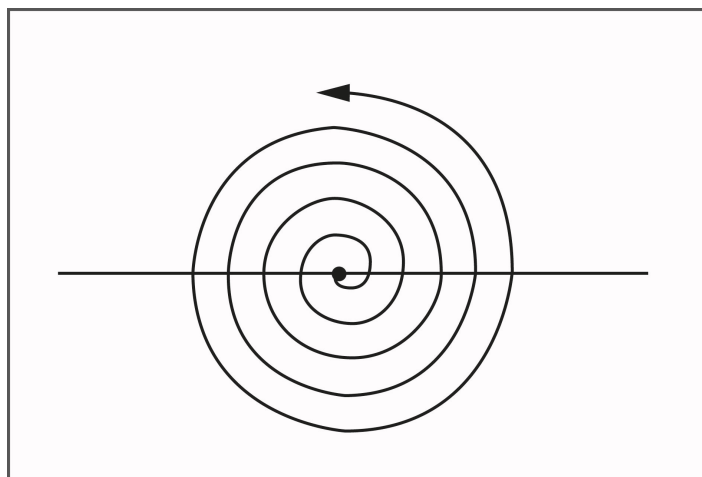
de que as coisas devem ser feitas em sua ordem natural. Não se vai além, nesse mundo mais profundo, ku mpemba, sem se passar por luvemba, a barreira da morte, o portal para ela.

A fase luvemba-musoni, no ku mpemba, é positiva; é o período de nascimento-crescimento nesse mundo, uma entrada através do cilindro cultural acumulado do tempo passado, a fim de se regenerarem as potencialidades da própria vida para um possível retorno do ngolo, energia, no mundo físico, ku nseke.

Após o acúmulo de todas as potencialidades espirituais, morais, intelectuais ou genéticas no ku mpemba, ao passar pela fase de musoni, a cosmologia Kongo nos diz que o duo alma-mente, mpeve-ngindu, está pronto para reencarnar (renascer ou re-re...nascido), de modo a surgir novamente no mundo superior [kala diâka ku nseke].



Isso é demonstrado num contínuo de renascimento após renascimento, ou seja, encarnação após encarnação. O corpo de ku mpemba tem, então, que mudar (morrer) para ser aceitável a um corpo físico do mundo superior. A fase musoni-kala, no mundo espiritual, é negativa porque representa a fase de partida de todas as forças/energias que são do mundo inferior.



A vida de um ser humano é um contínuo processo de transformação, um ir ao redor e ao redor, Mûntu ye zîngu kiândi i madièdie ye n'zûngi a nzila. O ser humano é kala-zimakala, um ser-vivo-de-vida-e-morte. Um ser de movimento ininterrupto, através das quatro etapas de equilíbrio entre uma força vertical e uma força horizontal. A força horizontal é fundamental porque é a chave para abrir ou fechar, para entrar ou sair do mundo diurno, nza a mwîni, ya ku nseke ou do mundo noturno, nza ya mpîmpa, ya ku mpêmba, e vice-versa. A força vertical, aquela perigosa e dominante, é secundária no equilíbrio exigido para a vida da comunidade [kinenga kia kimvuka], de suas relações religiosas.

É o plano da horizontalidade [lufulu lwabwa/lufulu lwa kilukôngolo] que amarra todas as relações entre os membros da comunidade: sua verdadeira religião [lukangudulu]. Quando tais relações são enfraquecidas ou rompidas, a liderança da comunidade convoca uma reunião de reconciliação [mu kangulula] para ligar de novo, para re-ligare; as relações rompidas são restabelecidas e a comunidade está equilibrada [kinenga]. Uma vez que as relações rompidas são restabelecidas e a “corda” bio-espiritual é fortalecida, toda a comunidade irá erguer-se novamente, lwîmba-ngânga, no plano vertical [kintombayulu], entre a terra e os céus, e entre o mundo superior e inferior, para comunicar-se tanto com kalunga - a completamente completa energia viva mais elevada [Nzâmbi], quanto com os ancestrais [Bakulu].

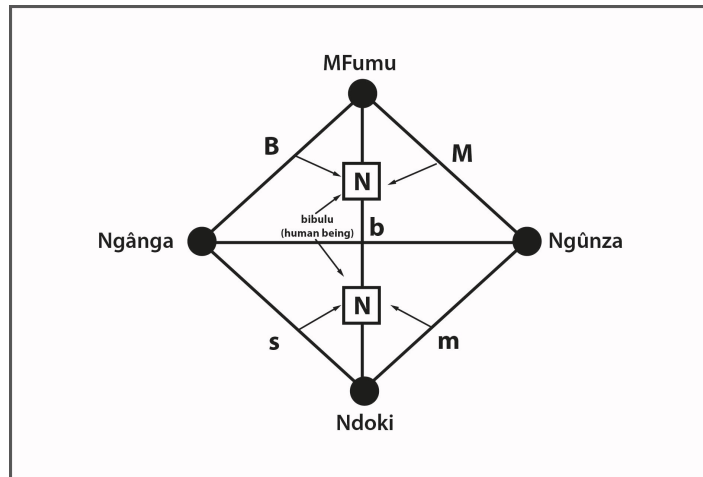
Os Kongo acreditam que pessoas e nações individuais possuem rolos de vida [luzîngu] na forma de fitas que armazenam (gravam) registros de todos os seus feitos. Por causa desses rolos escondidos em seus seres, o passado pode ser revelado, ou seja, lido como um livro [zingumunwa]. No dia do “julgamento”, o ensinamento sagrado da filosofia Kongo diz que

cada um verá seu rolo de vida [luzîngu], desenrolará e falará alto antes do universo e seu “grande juiz”.

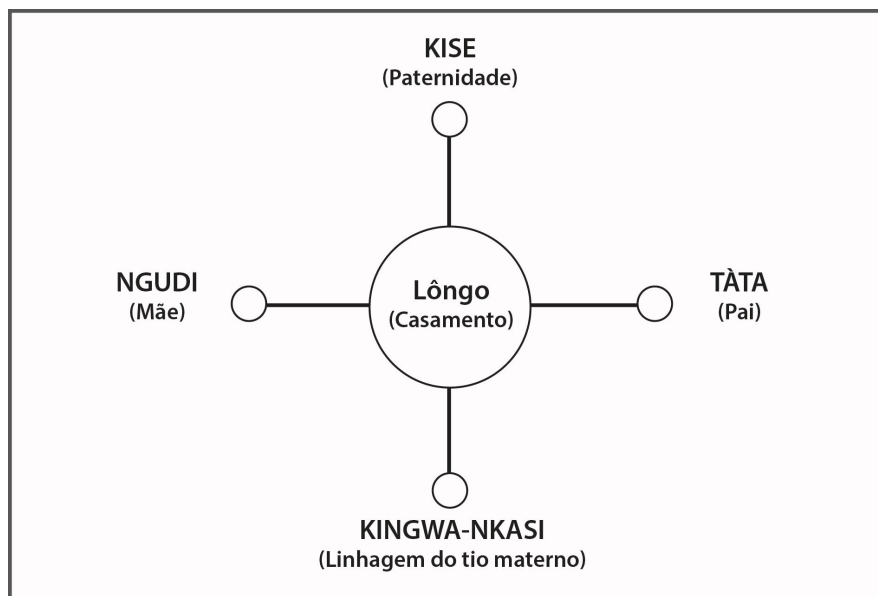
A atenção da vida do homem, ku nseke, está centrada no n’kisi (N), que é o elemento mais importante e central neste mundo. É a força-elemento que tem o poder de “kînsa”, radical de n’kisi, significando cuidar, curar, tratar, guiar por todos os meios, inclusive por cerimônia. O n’kisi cuida dos seres humanos em todos os seus aspectos de vida no mundo por ter um corpo material que requer cuidado através de n’kisi (remédio). Visto que o humano vive num mundo rodeado de matadi (M), minerais, bimbénina (B), plantas, e bulu (b), animais, seu n’kisi (N) deve ser feito de compostos de M-B-b.

No mundo espiritual, kundu, kindoki é o elemento mais importante e central de tal lugar insondável. Esse elemento é constituído pela experiência baseada em bibulu (b), incluindo-se o ser humano, em simbi (s), isto é, experiência ancestral, e em mpeve (m), a saber, experiência alma-mente. Nesse caso, kundu ou kindoki é o conhecimento vivido e acumulado. O conhecimento-experiência vivido e acumulado pode ser positivo ou negativo para a vida social na comunidade, dependendo do tipo de liderança que ela tenha. Em virtude de suas duas faces, uma positiva e outra negativa, tornou-se kundu-pessoa é mentiroso(a) [kundu n’kwa-mikalû]. Não se pode dizer sobre si o que se é, diz um provérbio Kongo. Kundu é parecido com as posses; ninguém concorda em ser rico [Kundu kimvwâma, ka kitambudulwanga ko]. O fato de não se concordar com a própria riqueza não significa que a riqueza seja totalmente ruim. Kindoki, igualmente nzailu, é um entre os termos equivalentes à ciência na língua kikongo, e, como em todo conhecimento, possui o seu lado positivo e também o seu lado negativo. Kindoki, Nzailu e Bumpitu são termos sinônimos, contudo o último é mais apropriado para química do que para ciência.

Nada na vida diária da sociedade Kongo está fora de suas práticas cosmológicas. O modelo do casamento em si, uma das instituições sociais mais importantes, simboliza um padrão cosmológico básico, em que a força horizontal e a força vertical são as chaves para essa importante instituição.



Observe a posição de cada elemento aliado ao casamento, lôngo. Lôngo ocupa a posição do centro (didi), a fonte de irradiação da vida. O casamento, em outras palavras, para os Bantu-Kongo, é um símbolo fisicamente vivo de aliança(s) entre, pelo menos, duas comunidades. Logo o divórcio não é uma questão de indivíduos, mas de comunidades envolvidas no casamento. Não existe essa coisa de “amor” no início de um casamento. Amor é um processo de crescimento mútuo de parceiros-símbolo de alianças das comunidades. Para os Bakongo, não importa o que aconteça entre parceiros no lôngo, ele (o lôngo) será mantido vivo tanto tempo quanto as alianças entre as comunidades envolvidas permanecerem em boas condições. As comunidades farão o seu melhor para manter vivo o lôngo.



O casamento, antes de tudo, é uma negociação social de grande interesse da comunidade e seus membros. É através da família, buta, que forças sociais são transmitidas, tais como normas, valores, ideais, etc.. Sem o assentimento dessas forças, é quase impossível, entre os Kongo, que indivíduos, de acordo com as tradições, legalmente formem uma família (buta), não importa o quanto eles se amem. Um(a) “buta” formada fora desse acordo é sempre visto(a) socialmente como ilegal, um desvio social por parte dos parceiros, pois lônço é mais do que a união entre dois indivíduos. Uma vez que as crianças por nascer ou por serem geradas pelos parceiros no seu lônço devem servir à comunidade, é importante que essa mesma comunidade ou comunidades tenham uma palavra a dizer no momento em que o desejo de formação do lônço aparece, isto é, ele deve ser preparado para aceitá-las em reconhecimento, antes de tudo, à união dos pais, e isto, publicamente, dentro das comunidades, caso contrário darão à luz a crianças que irão, por causa de suas possíveis crises sociais e psicológicas, tornar-se maus líderes ou ditadores como vingança contra a sociedade.

Além do mais, todas as forças sociais veem no lônço a instituição indissolúvel (na tradição Kongo, não existe aspecto legal de lônço-divórcio). Lônço cria alianças e neutraliza conflitos entre partes. A criança não pertence aos pais, trata-se de uma relação coletiva e social, diz um provérbio [Wabuta mbâwu ândi kayetila]. Ao reconhecer o lônço como legal, a sociedade aceita automaticamente a responsabilidade de educar todos os filhos desse lônço; segundo o ditado africano “É preciso toda a comunidade/aldeia para educar uma criança”.

N’kangi-dikanda, o modelo de clã, é uma totalidade estruturada das totalidades estruturadas dentro de um grande conjunto de conjuntos.

Muntu, pessoa: conjunto de relações sociais concretas, um sistema de sistemas, o padrão dos padrões em ser.

Buta, família: pai e mãe com ou sem filhos próprios. Na sociedade negra africana, um homem/uma mulher sem filho tem sempre, conforme a relação de parentesco, aqueles para quem ele/ela é pai/mãe com todo o respeito devido a um pai/uma mãe em todas as camadas sociais, de buta a nza.

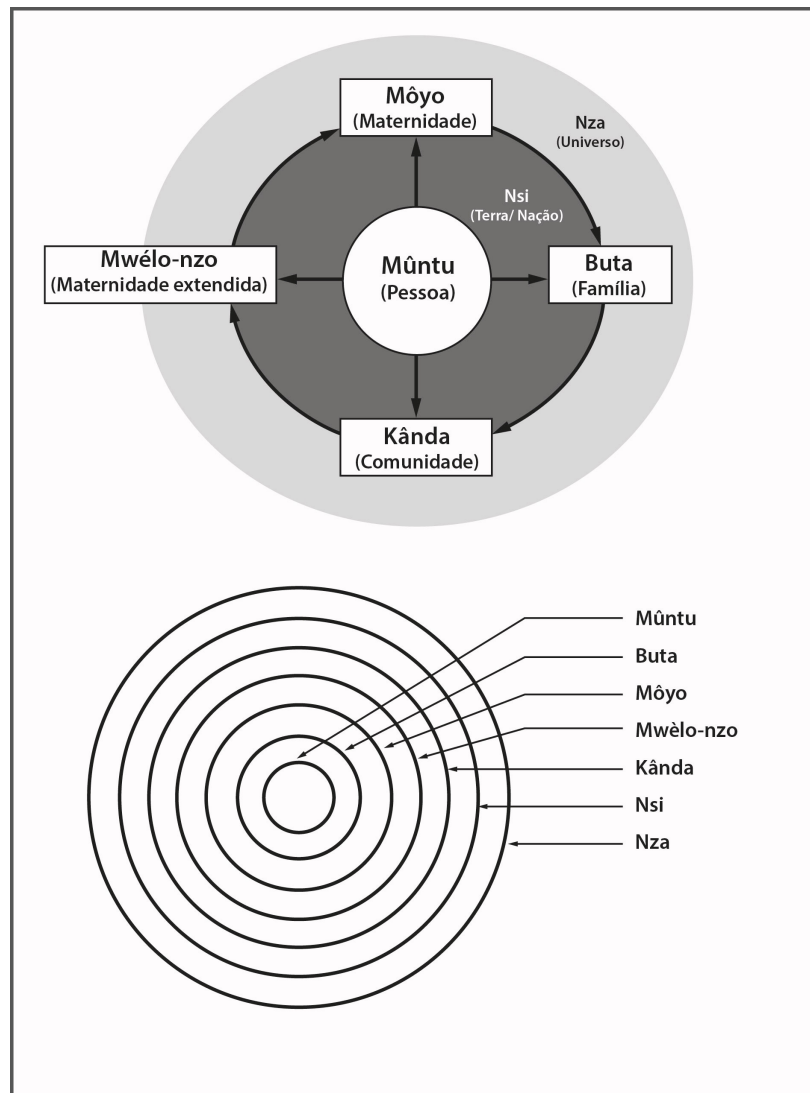
Moyo, literalmente, útero: conjunto de membros da família de descendência da avó.

Mwelo-nzo: conjunto de miôyo (plural de môyo).

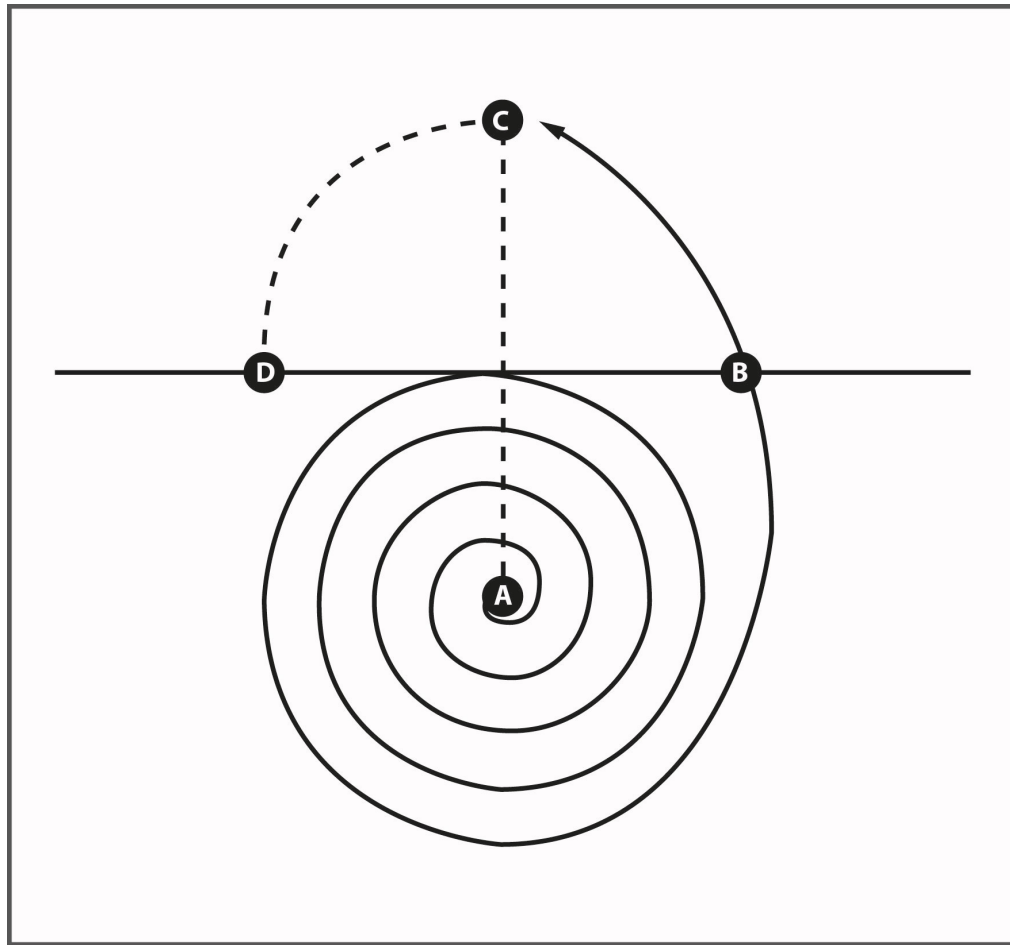
Kanda: comunidade, conjunto de miêlo-nzo (plural de mwêlo-nzo); um grupo étnico ou uma bio-ramificação com seu próprio “nome de glória”, ndumbudulu.

Nsi (n'toto): terra, região, país.

Nza: mundo, universo.



Este último conceito, o modelo de clã, e todos os outros, brevemente descritos acima, estão entre os que expressam a ideia Kongo de mundo, a cosmologia Kongo. Sem este breve resumo, pensei que seria difícil para alguns leitores compreenderem o conceito africano de lei e crime que será discutido agora. Várias partes conceituais de tal aspecto legal africano tradicional serão mais facilmente entendidas graças a algumas explanações anteriores. Agora, convido-os a ler sobre o aspecto africano de lei e crime, embora não seja aqui exposto por um especialista em questões legais.



A – Nkata ku mfinda i ntângu a bakulu ye sîmbi – O fardo da espiral (bobina) na floresta (mundo espiritual) representa o passado, i.e., o tempo dos ancestrais e gênios [Ntângu yankulu/tându kiankulu (A)].

B – O segmento do sol nascente (BC) representa o tempo presente, cujo “n’tinu” (sîmbi) é “n’kam’a ntângu”, a barragem do tempo.

C – O segmento do sol poente (CD) representa o futuro, i.e., o tempo depois do rei (n’tinu) ou um djin (sîmbi) e sua liderança. Uma previsão do que se será: um “n’kulu” (ancestral) ou um “n’kuyu” (fantasma, ancestral ruim), aos olhos da sociedade, uma vez que se tenha partido “ku mpêmba” (morrido).

II CONCEITO AFRICANO DE LEI E CRIME

Este estudo sobre o conceito africano de lei e crime é baseado no povo Bantu que vive no centro da África Ocidental, especificamente os Bantu-Kongo. Nesta análise, eu gostaria de enfatizar os conceitos tradicionais de lei e crime ainda utilizados na prática pelo povo Bantu-Kongo e seus vizinhos, em vez do que tem sido registrado por alguns viajantes europeus. Esses europeus escreveram sobre a cultura do povo dessa área, incluindo os Bantu-Kongo, sem saber, mesmo que superficialmente, qualquer idioma africano, o instrumento mais importante do ser humano para comunicação cultural e aprendizado social de padrões e comportamento.

Um dos problemas africanos mais cruciais, o que leva à anarquia dentro de muitos governos africanos contemporâneos e, portanto, não pode ser negligenciado, é a total ignorância do povo africano, no que tange ao seu próprio conceito de lei e crime. Tal ignorância confronta os líderes africanos modernos com um dilema, uma determinada impossibilidade de escolha. Porque eles não possuem um entendimento completo dos padrões ocidentais ou dos padrões africanos de lei, não podem optar totalmente por um ou outro sistema.

Com a adoção dos sistemas legais importados por novas nações africanas, tudo, desde então, virou de cabeça para baixo. Considerando-se o que se vê e vive na África de hoje, atrocidades coloniais não são mais vistas como tais. Muitos estrangeiros que têm testemunhado o humanismo africano, e sua forte e admirável vizinhança entre as pessoas, verbal e documentalmente, dizem-nos que a África, em muitas partes, está em mãos erradas de líderes “insensatos”. Os líderes africanos, com raras exceções, são considerados homens insensatos [bimpûmbulu, lauki ye m’bundumuni mia nsi] porque agem fora dos aspectos legais tradicionais africanos de liderança. Africanos concordam que a grande maioria dos seus líderes políticos é boa para nada. Esses líderes podem ter sido excelentes governantes durante o período colonial para servir a seus mestres suficientemente. Entretanto, de modo geral, devemos reconhecer uma competência: Eles são muito bem sucedidos em matéria de competição, em torno das damas dos seus colegas; uma competição que deu origem ao que é conhecido em certos países

africanos como “segundo biroismo”¹, chave para a maioria dos antagonismos na África atual; antagonismos que não são, muitas vezes, políticos ou ideológicos.

Infelizmente, africanos não querem tentar ver, através da estrutura legal e conceitual africana, o que está acontecendo agora com os seus líderes. Deve haver algo errado acontecendo aqui, eles dizem. Bem... um princípio filosófico Kongo e suas variantes irão nos iluminar quanto à questão. Considerando a saúde física e mental de um(a) líder, o(a) verdadeiro(a) líder, para um povo, dizem os Kongo: O/A chefe/líder da comunidade não tem doença mental [Mfumu-dikânda kalaukanga ko], exceto quando, de acordo com as três variantes do supracitado princípio:

Variante nº1: “Mfumu-dikânda kalauka milongi katundidi” – um(a) líder social torna-se insensato(a) se se desvia do conselho do seu povo.

Variante nº2: “Mfumu-dikânda kalauka bilesi katundidi” – um(a) líder de uma comunidade torna-se insensato(a) se usurpa as prerrogativas do seu povo.

Variante nº3: “Mfumu-dikânda kalauka yêmba katûmbudi” – um(a) líder de uma comunidade torna-se mentalmente doente se pretende destruir as instituições públicas fundamentais, como yemba.

O princípio Kongo de filosofia política mencionado aqui nos diz que um(a) líder não sofre de nenhuma doença, devido às suas funções, seja ela física ou mental, durante o seu mandato, se partilha seu poder, sua autoridade com o povo através dos(as) seus(suas) delegados(as) eleitos(as). Ao contrário, de acordo com essas três variantes do princípio, se ele(a) se considera a lei, o povo, um sinônimo de instituição e o Estado, então poderá se tornar alvo de todos os tipos de problemas: Trabalho excessivo ou fadiga mental, incapacidade, nervosismo, desejo incontrollável de permanecer no poder, ainda que impossibilitado(a). Em vez de ser um(a) líder que escuta o povo, torna-se um(a) líder que fala, matokula, ou seja, que impõe ao povo sua própria vontade, ao contrário da ideia tradicional africana da conduta de um(a) líder em assuntos públicos. O/A líder tem ouvidos; ele(a) não tem boca - “Mfumu matu; kavwa n’nwa ko”. Muitos líderes africanos, assim como intelectuais, continuam a subestimar seu próprio povo pelo simples fato de essas populações não falarem línguas ocidentais, as “línguas de ciência”, como eles dizem. Para eles, diz a antropologia imperialista de uns quinze anos atrás, essas populações ainda possuem “mentalidades arcaicas”. Essa é uma grave acusa-

¹ Segundo biroismo: poligamia secreta de elites e burgueses em determinados países africanos. Um segundo birô é, nesses países, em vez de um segundo escritório, uma mulher muitas vezes oficialmente contratada por uma autoridade governamental ou administrativa, não para desempenhar um papel governamental na vida pública, mas, aos olhos da parte contratante, para servir como um meio através do qual a autoridade pretende realizar alguns dos seus planos e propósitos secretos contra certos indivíduos que considera como inimigos.

ção². Para muitos líderes, as línguas africanas são as mais pobres do mundo. Eles não podem aceitar, por meio de nenhuma prova, que algumas entre nossas línguas são, de longe, mais ricas que as línguas da tecnologia preponderante de hoje. Com a palavra inglesa COME³, “moldada” por diversas preposições, o Kikôngo demonstra a riqueza de línguas africanas; línguas consideradas por muitos como incapazes de transmitir conhecimento:

- Come - vir: Kwîza, lwâka, pala, vaikissa, lumina
- Come (down) – descer de (posição, lugar, nível): Kulumuka, kôka
- Come (out) – emergir; tornar-se conhecido: Vaika, lènda
- Come (in) – entrar: Kota, fiolumuka
- Come (up) – subir; brotar: Tômbuka, maka, sônga
- Come (on) – vamos!; progredir; aproximar-se: Vova, tatamana, bwè kwândi
- Come (back) – voltar: Vutuka, vutukila
- Come (about) – acontecer: Lwâka, zûngana, bwa
- Come (across) – encontrar-se, acidentalmente, com; topar com: Bwâna, sabuka, luta
- Come (along) – aparecer; acompanhar; vir; progredir: Nûnga, tatamana, bûndana, wîzana, zolana
- Come (after) – vir depois: Lânda, vîngana
- Come (around) – mudar de opinião; acontecer regularmente; circular: Sîngisa, tambudila, siâmisa
- Come (at) – conseguir; atacar alguém: Lwâka, tûla, bwîla
- Come (between) – interpor; intrometer-se: Vâmbisa, pwaka, zènga, kambakana
- Come (out with) – dizer; expressar publicamente: Zâyisa, têngula, samuna
- Come (against) – vir contra; enfrentar: Bulana, ta sâkuba, kondama, bûtana
- Come (apart) – desfazer-se: Mwângana, kukivâmbula, tatuka, tîna
- Come (away) – afastar-se: Nânguka, lônduka
- Come (before) – vir antes: Tèkila, twâma, vita
- Come (by) – adquirir; fazer uma visita: Viôkila, lutila, yôkila
- Come (over) – vir; mudar de lado numa polêmica; fazer uma visita casual: Bwîla, tâna, kwîza
- Come (together) – reunir-se: Kutakana, yônzama, tôtana, bûndana
- Come (under) – pertencer a um grupo ou classe específica; ser responsabilidade de: Tambudila, yâlwa

Às vezes, pergunto-me de que africano(a) mesmo os intelectuais e estudiosos de todo o mundo zombam? Cresci numa aldeia de, pelo menos, 1000 habitantes (antes de ela conhecer o êxodo rural). Não havia um único policial; a cadeia era desconhecida; não havia agente secreto, isto é, um cão de guarda do povo. Não havia um escritório de investigação, nenhuma sentinela para vigiar os bens das pessoas. De dia, essa aldeia ficava, em sua totalidade, prati-

² Ver Th. Obenga em seu *La Cuvette Congolaise*, p.73.

³ O verbo *to come* significa, literalmente, “vir” em Língua Portuguesa (n.t.).

camente vazia, sem uma única pessoa para cuidar das portas destrancadas. Pessoas de fora eram sempre bem-vindas. Cada um(a) se sentia responsável pelo(a) outro(a) na comunidade e nas cercanias. Quando um membro da comunidade sofria, era a comunidade como um todo que sofria. Até a idade de 25 anos, era muito bom viver nessa comunidade; literalmente, uma comunidade sem problemas. Comunidades como essa ainda existem em muitas partes do mundo que são conhecidas como “regiões em desenvolvimento”, onde a corrida imperialista das armas ainda não perturbou a paz. Tome-se, contudo, qualquer cidade moderna africana (centro de civilização importada), em que encontramos milhares de policiais, serviços de segurança, escolas com suas muitas centenas de professores “civilizadores”, todas as espécies de conselheiros, todos os tipos de conhecimento ignorado pelos meios rurais, e nem se fale a respeito dos empregos garantidos! Pode-se imaginar ou dizer quantas corrupções, brigas, insultos, falsificações, discriminações, sequestros e crimes são praticados a cada dia por nossos líderes e intelectuais nessas cidades? Qualquer uma dessas cidades é parecida com qualquer outra no mundo. E a minha questão permanece: onde está "o" Kimuntu - estado de ser humano - que devemos ser?

A África está sofrendo agora porque escolheu e adotou uma lei que tem menos a ver com humanidade, uma lei que enfatiza mais a vida dos líderes odiados, antidemocráticos e impopulares e em favor dos objetos-desalmados. O peso é tão grande sobre os ombros dos líderes africanos que lhes é impossível pensar, coerente e conscientemente, acerca de suas responsabilidades nacionais. A África, sob tal liderança com essa lei, será boa para nada. Nosso mundo precisa de uma nova ordem. Essa ordem só é possível com uma nova lei nos países recém-nascidos. Uma lei que deve neutralizar antagonismos mundiais correntes. A África pode contribuir imensamente na construção dessa ordem se escolher uma lei que veja o valor e as necessidades do ser humano primeiro, em vez de sua destruição. Os africanos e africanas devem se unir e pisar fortemente com seus próprios pés neste tempo em que, mesmo os países mais democráticos, tornam-se antidemocráticos; um tempo em que países de manutenção da paz tornam-se países partidários da ditadura; um tempo em que os observadores dos direitos humanos tornam-se incentivadores da matança humana. A salvação africana não virá nem do Oriente nem do Ocidente; ela é, totalmente, um assunto africano. Nosso mundo está amedrontado com qualquer coisa porque estamos inteiramente jogados num oceano de sangue humano e ninguém pode respirar. Espero que este estudo, em sua perspectiva tradicional africana de

lei e crime, seja de interesse dos legisladores e melhore o seu entendimento desses conceitos africanos, especialmente os relativos à terra e à estrutura social.

O estudo em si não é comparativo entre os conceitos africanos e ocidentais de lei e crime, mas uma descrição dos conceitos tradicionais legais africanos entre os Kongo, uma das faixas mais importantes da cultura africana. Os elementos de lei descritos aqui poderiam, no futuro, servir como fontes de informação para um estudo comparativo de lei e crime. Esses conceitos são importantes porque refletem a história cultural e a sociedade em geral. Por causa de sua aliança com mestres capitalistas-imperialistas ocidentais, a liderança africana atual está desenvolvendo sistemas legais com fundamentos ocidentais, que carecem de um entendimento claro das tradições culturais africanas, no que diz respeito à lei; tradições que devem suscitar autênticas e originais constituições africanas [Tusikudukusu] - forma plural de Lusi-kudukusu.

É quase impossível, nos dias de hoje, evitar a influência ocidental, mesmo a oriental, na legislatura africana. Contudo a tendência à ocidentalização ou à orientalização da legislatura africana levanta sérias questões: As instituições ocidentais ou orientais importadas para a África ajustar-se-ão às bases culturais “tribais/étnicas”? Não estarão essas bases em constante conflito? A substituição das leis tradicionais africanas baseadas no tabu pelas leis ocidentais ou de outras bases não causará algum tipo de desequilíbrio social aos conceitos e valores fundamentais africanos? Não é o tabu tradicional, sistema africano coletivista ou comunalista, o melhor sistema para o desenvolvimento africano? São algumas questões importantes que eu gostaria de discutir, não como um especialista no assunto, mas como um africano que foi alimentado pela experiência da vida cotidiana dessa sistemática africana de viver por mais de quarenta anos em minha comunidade Kongo. Não nas cidades, mas no interior, onde a vida real africana é encontrada, e onde os problemas africanos mais críticos são vividos, e, acima de tudo, onde línguas e cosmologias que geram todo o pensamento e filosofia africana ainda estão vivas.

A maioria dos líderes africanos de hoje, em seus discursos políticos demagógicos diários, reconhece que seus países sofrem de uma doença mortal, cuja cura deve ser imediata. Uma doença que se tornou palavra-chave em todos os debates políticos, econômicos e filosóficos, no que toca a todos os níveis sociais, mundialmente: a questão da exploração. Todavia o que é muito estranho e incompreensível a qualquer mente humana é que esses mesmos líderes

ignoram o fato de eles serem, no momento, os líderes-chave dos países africanos onde a exploração persiste num ritmo mais rápido do que o sabido durante o período colonial. Essa exploração alcançou o ponto mais alto da ruína nacional. Ninguém se importa com as reais necessidades sociais e da comunidade; ninguém se importa com o que será do próximo dia nacional; ninguém se importa com as nossas positivas formas antigas de pensar e de cuidar dos nossos companheiros humanos; ninguém se importa com as nossas normas e valores; ninguém se importa... e assim por diante, exceto com planejar quem pode ser capaz de atirar no Kele-Kele-dia-Nsi, meu oponente; escavando causas e razões para eliminar alguém, atraindo-se de comportamentos políticos insanos. Que meios são necessários para parar uma região particular ou um grupo étnico progredindo nesse país? Esse é o modo de pensar e agir, não de todos os(as) africanos(as) comuns, mas da maior parte dos líderes africanos de hoje; líderes que não fazem nada mais que matar, enforcar, corromper e aumentar a doença entre nós: a exploração. É certo que todo o mundo concorda que, enquanto tal doença permanecer, na sua forma atual, toda a África continuará seguindo a trilha do subdesenvolvimento, isto é, da escravidão econômica. Suas populações, as pessoas da África, sejam elas negras ou brancas, permanecerão mal-alimentadas, mal-alojadas, mal-educadas, mal-vestidas, e, eternamente, vítimas de sistemas, ideologias, valores e leis de fora.

Não, a África precisa de uma mudança porque as suas populações precisam e não porque alguém diferente quer isso para ela. Cabe primeiro a todos os líderes africanos ter o entendimento mais profundo de todas as nossas culturas regionais que nos representam se esperarmos por uma verdadeira, real e profunda mudança na África, o primeiro continente da humanidade.

Um(a) líder africano(a) que considere tribalismo nossas diversidades nacionais comete um crime nacional porque, ao fazê-lo, nega a existência da nação em si. Não são as diversidades étnicas que fizeram dos EUA, Rússia e China grandes nações?! Etnia não é uma doença; é, em sua diversidade, um orgulho nacional. Nações são florestas – “Nsi mfinda”, diz um provérbio Kongo. Uma floresta de um único tipo de árvore não é uma floresta, é um “n’dima” (pomar), não importa o quão extensa seja, porque uma floresta é sempre um conjunto na diversidade. Nossas diversidades nacionais culturais, linguísticas, artísticas e econômicas são também o nosso orgulho nacional, em que as nossas Constituições Africanas devem estar baseadas.

São discutidas, aqui, essas ideias; especialmente as fundamentadas na cultura Kongo, um grupo étnico Bantu no centro da África Ocidental. Vamos, agora, falar brevemente a respeito dessa área cultural e seus antecedentes históricos.

III ANTECEDENTES HISTÓRICOS DA ZONA CULTURAL KONGO

Determinadas partes da África ex-belga, assim como algumas outras da República Popular Angolana e a da República Popular do Congo, eram partes constitutivas do Antigo Reino do Kongo, que foi destruído pelos portugueses e seus aliados em 1482. A Conferência Geográfica de Berlim, em 1884-85, dividiu esse reino em três áreas imperialistas: Uma parte, a da atual Angola, foi para o sistema império-ditatorial da Lusitânia; a segunda, parte do atual Congo, foi para o sistema imperialista da França, e a terceira, parte da atual, antidemocrática República Democrática do Congo, foi feita propriedade particular de Leopoldo II, o Rei da Bélgica.

Incapaz de desenvolver sua propriedade particular, esse rico território dentro do que os colonos chamaram de “continente escuro” (um ponto de vista que se opõe ao dos gregos antigos, os quais sabiam que a África era a fonte do seu progresso científico), Leopoldo II entregou o Congo no consentimento do povo belga em 1908. O Congo de Leopoldo II tornou-se, assim, Congo Belga. Desde então, o Congo entrou num período durante o qual suas importantes instituições tradicionais foram sistematicamente destruídas. Boko, a escola mais popular e mais importante, foi destruída; instituições sociais e políticas foram proibidas. Kânda, a base estrutural da vida da comunidade africana, bem como seus padrões organizacionais foram desorganizados. “Aqueles que eram gente tornaram-se macacos”, diz uma canção popular tradicional que mostra o quanto as torturas coloniais transformaram os africanos. Éramos pessoas, mas, pela exploração, fazem-nos macacos trabalhando na corveia [Twabèdi kwètò bântu twayikidi bankewa; salanga! o kiniemo!].

A palavra Salongo, em Lingala, é uma deformação do termo Kikongo “salanga”, que tinha, nesse caso, conotações negativas durante o período colonial. Significava ditadura, autoridade perversa, trabalho forçado, exploração, e muitas outras acepções similares. Hoje, é um lema político, pretensão pura e vazia de alguns governos africanos usada para levar seus países se não para a primeira, para a segunda ou terceira posição do desenvolvimento econômico, mas nunca para a quarta.

Autoridades africanas, por causa da sua falta de colaboração com seus bem informados compatriotas e estudiosos, tendem a inverter a verdade histórica nacional. É o caso de Salongo no “Zaire” de Mobutu e muitos outros casos. Salongo era uma canção popular tradicio-

nal entre civis, assim como entre militares. Essa canção tradicional era a mais forte canção popular a criticar e insultar a autoridade colonial belga no Congo. A canção é um verdadeiro monumento de ataque contra o colonialismo, em particular o leopoldiano, na África central, durante o tempo do que é conhecido como “Effort de Guerre” (esforço de guerra). Reproduzo aqui a versão Lingala da canção depois do cabo Bandi-Makaya, um veterano da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), e um dos nossos melhores informantes a respeito da nossa história oral nacional coletada por meio dos nossos esforços no Instituto Luyalungunu Iwa Kûmba-nsi.

Salongo
E e e
Salongo
Alinga mosala
Biso tokoma bakoko na bino
Kosalela bino
Mosala ya mbongo
Lokola ebende (máquina)

Salongo
E-e-e
Salongo
Alinga Mosala
Biso tokoma baumbu na bino
Kotekisa bino
Na Saki ya mungwa
Lokola mosolo

Salongo
E e e, etc.
Biso tokoma banyama na bino
Kokengela bino
Na porte ya ndako
Lokola bapaya

Salongo
Biso tokoma bangamba na bino
Komemaka bino
(Na) Mapeka na bino
Lukula ba mpunda

Mondele mobomaka bino
Lokola ba niama zamba
Likolo mabele
Bakoko batikila bino
Salongo

A oposição ao colonialismo e à exploração levou o país a lutar e ganhar sua liberdade em 1960. O principal propósito do povo, no momento, era construir o país sobre tradicionais valores culturais positivos de todas as nossas particularidades regionais. Valores profunda-

mente enraizados nas nossas organizações sociais, em nossas legislaturas tradicionais orais, fu-kia-nsi, sistemas sócio-estruturais nacionais.

Organização social

A sociedade Kongo, bem como a maioria das sociedades africanas, era e ainda é comunalista, a saber, cada comunidade autodetermina a liderança e organização social, política, econômica. “Os Kôngo tinham um rei até o momento da colonização, mas sua posição era decididamente titular” e o mesmo autor continua “O modo de produção estabelecia uma mínima dependência entre diferentes segmentos da comunidade e não havia propriedade privada dos meios de produção”. (Kajsa, 1972:3)

Cada comunidade local ou Vata, que é relativamente independente, dispõe de dois ou mais Belo. Cada Belo possui dois ou mais Mièlo-nzo (forma singular: Mwèlo-nzo/mwèlonzo); Mwèlonzo é dividido em Miôyo (singular: Môyo); Môyo é também denominado Buta; e Buta é a menor, mas a instituição mais importante na estrutura social e organizacional Kongo. É aqui que a educação familiar básica é cumprida: linguagem, relações parentais, um conhecimento geral sobre plantas locais como uma introdução à medicina popular, história da comunidade ou étnica (leis, migrações, ancestrais), etc. Cada uma dessas divisões é uma entidade social e política que se reúne para discutir ou para regulamentar problemas da comunidade sob a liderança da pessoa mais sábia e forte do grupo.

A instituição mais importante e poderosa dentro da comunidade, Vata, é Belo. O Belo é representado por sua casa pública onde questões sociais, políticas, econômicas e organizacionais são discutidas antes de serem discutidas pela assembleia da comunidade. A casa pública referida é chamada de Boko [mbôngi, yèmba, lusânga, kiôto], um termo que significa, literalmente, “casa sem quartos”, ou seja, uma casa em que a privacidade não tem quarto. Transmitemo, então, alguns provérbios relacionados a essa instituição social Kongo fundamentalmente importante, o BOKO:

- 1) “Boko wabokudisa nkuni mu vata.” É o boko que ordena a coleta de lenha na aldeia (para fazer um círculo de fogo para uma audiência pública).
- 2) “Vata dikôndo mbôngi diafwa.” Uma aldeia sem um boko está morta. Uma sociedade sem instituições em que a liberdade pública é garantida caminha diretamente para a sua queda.

- 3) “Boko wabokula mambu.” É o boko que separa (recorta) os assuntos na comunidade. Todas as decisões na comunidade são acordos públicos feitos em público no ku boko, a casa pública.
- 4) “Boko wabôka mu vata...” É o boko que convoca para as reuniões na aldeia. O boko, toda a comunidade, denuncia uma situação de emergência na comunidade.
- 5) “Mbila boko ni bèto kulu.” O chamado do boko pertence a todos nós. Instituições públicas são públicas; indivíduos não podem fazer delas assuntos privados. O chamado público faz-nos todos levantar.
- 6) “Mbôngi wabônga mambu”, variante “Mbôngi wabôkila mambu.” É o mbôngi que cuida, investiga todos os assuntos, no que tange às questões políticas, econômicas, sociais e diplomáticas, a fim de discuti-los publicamente aos olhos e ouvidos de todos os membros da comunidade. A comunidade sozinha pode fazer o que é melhor para os seus membros.
- 7) “Lusânga wasangumuna mambu.” É o boko que levanta problemas e questões de todas as ordens, sejam eles de ontem, hoje ou futuros. A comunidade sozinha está ciente dos problemas dos seus membros. O boko/mbôngi pode empreender qualquer projeto para o bem-estar dos seus membros.
- 8) “Lusânga didi dia kimvuka.” O lusânga/boko é o centro, reservatório para se pensar as atividades da comunidade (mvemono). Fora desse “didi dia kimvuka” as atividades do homem são estéreis.
- 9) “Yèmba wayembamana mambu ma kânda.” É o boko que abrange os assuntos da comunidade. A comunidade abrange mais do que o que se pode dizer.
- 10) “N’samu katoma ku kiôto; kabîya ku kiôto.” Todas as soluções são possíveis no ku boko. Os conflitos não são discutidos fora das instituições da comunidade.
- 11) “Kiôto kiôko kia kânda kalâmbanga.” É o boko que prepara a inalação da comunidade. A refeição de cura da comunidade é feita no boko. O boko é o curador das doenças da comunidade, problemas de todas as ordens.

A breve lista desses provérbios Kongo mostra o quanto, entre os Bantu-Kongo, o Boko é uma instituição social importante, em que somente assuntos públicos e da comunidade são discutidos. Falar a respeito de assuntos privados, em tal instituição pública, yèmba, é um crime público. Não se conspira dentro das instituições públicas Kongo. É interessante notar que a parte externa de uma casa, varanda, entre os Kongo, é chamada de yèmba, ou seja, a parte pública da casa. Essa parte é para uso público, para sentar-se, trabalhar, reunir-se, refugiar-se ou mesmo dormir. O proprietário da casa não tem direito contra esses atos. Outro provérbio/princípio Kongo muito interessante diz: “O que você pensa pertence a você, mas o que você fala pertence ao público”, [Ma ku nsia n’tima, mâku; matèle, ma ku mbazi]. Dentro de você está você; fora de você, não. Você é apenas uma minúscula parte de um enorme e coerente corpo, a comunidade, dentro da totalidade universal.

O conselho de anciãos da comunidade [mfûndu a mbuta za vata] reúne-se no boko. Seus deveres são rever e debater todas as questões relativas à vida da comunidade, e submeter suas propostas à assembleia de anciãos honorários da comunidade [fôngo dia mfumu ye ngânga za vata]. Membros do conselho da comunidade são enviados à assembleia da comunidade. O boko é também o centro, didi, de informações culturais. É aqui que a pesquisa ou o estudo acerca de problemas sociais são feitos. É aqui, também, que novos membros na comunidade, visitantes, dão o seu primeiro passo em direção à integração na comunidade. Todas as alianças pessoais e políticas são feitas no boko, em público, e por um acordo público. Todas as decisões fizeram ku boko ter “force de loi” (força de lei).

Quando a assembleia da comunidade [fôngo dia vata] se reúne, outras delegações são livres para participar dela, pelo interesse de suas próprias comunidades. Aqui, cada Belo, enquanto delegação, aborda cuidadosamente todas as questões pertinentes, que dizem respeito à vida da comunidade.

Em qualquer assembleia, as delegações podem discutir todas as questões pertencentes à comunidade, exceto três: clã, terra, tabu (Kânda, N’toto, Kîna). A terra da comunidade é intocável; ela é considerada tabu [kîna] ou [n’lôngo] porque pertence primeiro às eternas raízes da comunidade, os ancestrais (os reais deuses vivos), assim como pertence às pessoas na comunidade viva. Tradicionalmente, toda assembleia deve iniciar com lemas alternadamente repetidos denominados “bikûmu” (Fu-Kiau, 1973):

Kûmbisi: Kîna kia n’toto!

Kûmbi: Kîna kia nsi!

Kûmbisi: Kîna kia nsi!

Kûmbi: Kîna kia n’kângu!

Kûmbisi: Kîna kia n’kângu!

Kûmbi: Ndefi tûka mu bakulu!

Kûmbisi: E n’singa-dikânda!

Kûmbi: Nînga ka tabuka ko!

Líder: O tabu da terra!

Audiência: O tabu do país!

Líder: O tabu do país!

Audiência: O tabu do povo!

Líder: O tabu do povo!

Audiência: Juramento infalível!

Líder: E quanto à bio-corda da comunidade!

Audiência: Deve estar fortalecida, e não, reduzida (enfraquecida)!

Esses cânticos e aforismos dialéticos muito poderosos são utilizados pelos Bantu-Kongo ao lidarem, publicamente, com situações sérias que ameaçam uma organização social ou instituição, estruturalmente fundamentais, como boko ou um bem público como a terra. Esses “Kûmu”, aforismos dialéticos, são considerados juramentos legais públicos, e, ao mesmo tempo, tornam-se tabus sociais, isto é, conforme Balikci enuncia, “O primeiro mecanismo de defesa automático contra os perigos incontrolláveis e imprevisíveis” (Balikci, 1970:223). São valores do mecanismo de defesa de N’singa-dikânda acumulados pela comunidade no decorrer do tempo. N’singa-dikânda é o elo moral, social, espiritual, cultural e físico entre os membros da comunidade, mas também entre eles e os seus ancestrais, a eterna raiz não somente da vida, como também da lei. N’singa-dikânda é a corda biológica que liga todos os membros da comunidade, mortos ou vivos, às suas duas extremidades.

Através do seu conselho e assembleia da comunidade, a sociedade Kongo elabora suas leis e treina a juventude para a defesa nacional e da comunidade. Visto que o exército tinha que servir ao interesse da comunidade, era de responsabilidade de todas as pessoas educar os seus jovens homens e mulheres. ”No Kôngo não havia um real exército permanente. Soldados eram recrutados por mobilização geral” (Kajsa, 1978:79). O exército, no antigo Kongo, era por e para todas as pessoas. A missão principal desse exército popular era expulsar todos os inimigos das terras de tabu ancestral. A defesa da terra era e ainda é a pedra fundamental da legislação oral. Aquele que conhece o sistema de propriedade de terra Kongo conhece sua organização social, e, portanto, seu conceito de lei e crime no passado, bem como no presente.

A terra ancestral

Uma das características essenciais do sistema Kongo de propriedade é a sua inalienabilidade. Não há nenhuma condição de valor que poderia mudar essa inalienabilidade da terra ancestral. ”A terra não era uma mercadoria a ser comprada e vendida. A terra era inalienável no sistema tradicional. Cada domínio era possuído por uma determinada matrilinearidade que podia, de fato, conceder o uso de parte da sua área a um parente ou mesmo a uma matrilinearidade de fora, mas isso não significava que se havia desistido dos direitos sobre a

terra.” (Kajsa, 1978, p.71). Em seu *fu-kia-nsi*, a lei oral, o sistema tradicional de terra, os Kongo dizem que vender a terra da comunidade é carregar um jugo mortal [Wateka n'toto wa kânda neti ngôroro/vangu]. Malengreau também escreveu sobre esse mesmo conceito de inalienabilidade da terra entre outros povos Bantu da Bacia do Congo. Ele diz que o conceito africano de sociedade comunalista era baseado numa lei muito forte, a da “indivisibilidade e inalienabilidade da terra” (citado por Muller, 1956:13). Quem quer que seja que não tenha acesso à terra está morto(a); não importa o quão rico(a) ele/ela seja.

Ao contrário do que está acontecendo nos estados-fantoches da África moderna, com poucas exceções entre os países mais progressivos, “O chefe da comunidade não é o proprietário da terra, mas apenas um administrador dos interesses da comunidade da qual ele é a cabeça”, (Muller, 1956). Eis por que era quase impossível corromper um verdadeiro líder social africano; como os Kongo vão dizer, o líder da comunidade é incorruptível, pois ele sabe que *kinswèkila*, corrupção, é uma armadilha para a comunidade e para o país, [Mfumu-dikânda katâmbulanga kinswèkila ko, n'tâmbu kwa kânda ye nsi]. Hoje, *kinswèkila* (fraude) tem sido moeda corrente entre líderes na África. Quando os(as) africanos(as) falam sobre o que as tradições orais dizem a respeito da propriedade de terra, a maioria dos(as) estudiosos(as), comprada pelas empresas e corporações capitalistas-imperialistas, frequentemente responde que não confia em tradições sem registro; eles ignoram totalmente o que seus amigos e amigas, outros(as) companheiros(as) estudiosos(as), têm registrado sobre o conceito africano de propriedade de terra. Existem muitos documentos elaborados por escritores e repórteres ocidentais sobre as tradições orais africanas relativas à questão da propriedade de terra. A maior parte deles assinala a sustentação desse conceito pela maioria das sociedades e comunidades africanas, conforme um africanista escreve, “O clã possui terras a título de ocupação e de uso, i.e., de viver nelas e para elas. O direito de ocupação e o direito de uso pertencem não ao chefe do clã, mas a toda a coletividade” (DeCleene, 1946:25).

Forças capitalistas-imperialistas não entendem o conceito africano de propriedade de terra. A exploração colonial europeia introduziu a teoria de “terras devolutas” na África, ignorando totalmente que, como declara Malengreau (citado em Muller, 1956:10), “O território é propriedade da comunidade... território vago não existe”. As terras incultas deixadas no processo natural de fertilização, de acordo com o sistema rotativo africano tradicional, eram vistas pelos europeus como terras desperdiçadas e vagas. O sistema rotativo africano foi insti-

tuído para evitar o empobrecimento do solo num continente, tal como a África, com clima muito severo e drástico. Sem saber a razão para o que viram e acreditaram ser um abandono precário da terra, eles a confiscaram porque tinham armas de fogo e a tornaram “vaga”. Devido à posse de armas e tecnologia agressiva, a colonização ordenou a expropriação e relocação de comunidades nativas. Eles declararam tudo o que era considerado terra vaga como terra do Estado, a saber, propriedade dos colonizadores europeus, dos colonialistas. Foi por esse processo que os governos minoritários e ilegais do sul da África apreenderam as terras que ocupam hoje, onde construíram o sistema governamental mais desumano que o homem já experienciou desde o início dos tempos: o ocidental, cristão sistema de apartheid (no Zimbábue e na Azânia).

O Estado Livre do Congo, libertado da penetração ocidental através de uma regulamentação de 1º de julho de 1885, cedeu à empresa de mineração da UMHK (União de Mineração do Alto Katanga) uma área maior do que metade do tamanho da Bélgica. Muitas outras propriedades e concessões também foram distribuídas livremente a outros aliados do imperialismo (Kajsa, 1972:73). Lemarchande confirma a mesma perspectiva “Milhares de acres de terra foram doados aos missionários, empresas privadas e colonizadores.” (Lemarchande, 1964:11). Somente terra boa e fértil era expropriada. A terra também era automaticamente expropriada, a qualquer momento, uma vez que fosse achado um mineral nela. Essa expropriação de solo bom, fértil e rico, entre 1910 e 1930, tornou-se a principal causa de subnutrição, doença, crescimento da taxa de mortalidade e êxodo rural. A transferência da terra de comunidade africana para propriedade privada e capitalista foi a chave para a destruição das instituições tradicionais africanas de lei e justiça. Esse mesmo fator também se tornou, de 1950 até o presente, a principal causa de luta no continente africano, a luta para libertar a terra ancestral de tabu das mãos das corporações e seus aliados.

A legislatura existente na África não pode libertar o povo africano porque é estéril e alheia a seu verdadeiro meio cultural e ambiental; não está enraizada na cultura do povo. Como Yabila diz “A lei se torna estéril quando se a separa do seu meio” (Yabila, 1974:78). Seu objetivo primordial é defender os interesses e propriedades existentes e de futuros aventureiros na terra africana, a terra do povo, que é uma terra ancestral de tabu. É necessário haver uma mudança radical nessa legislatura hoje porque “A lei não é apenas uma ciência, um conjunto de técnicas de análise, mas um veículo de cultura” (Yabila, 1974:79). Tal lei, a fim de se

enraizar na sociedade africana e servir de veículo cultural, deve surgir de dentro da cultura do povo. A lei deve falar a mesma língua do povo e ser escrita nessa língua. Todas as leis e constituições modernas africanas são escritas em línguas estrangeiras – o fato de serem escritas em idiomas desconhecidos pela maioria das populações africanas já é privar as massas africanas de um de seus mais importantes direitos, o de conhecer a sua lei. Entender a lei clara, exata e completamente é um direito humano. As leis africanas não são, nesse caso, escritas para os africanos; elas são escritas para aqueles que estão interessados em explorar a África e seu povo para facilitar a sua tarefa de subdesenvolvê-la.

Em alguns países, somente 1% de toda a população poderia ler e entender a língua oficial em que as leis são escritas (Fu-Kiau, 1969a:12). Em vários países africanos, documentos, jornais e livros relacionados às atividades governamentais, muitas vezes, não têm permissão para serem vendidos. Eles são mantidos em sigilo dos cidadãos e cidadãs, mas corporações e empresas exploradoras dispõem de todos os direitos de acesso a eles. Esse fato mostra e prova que a maioria dos governos africanos trabalha como agências de governos estrangeiros.

Mudanças em matéria de lei são quase impossíveis na África por causa da situação dos parlamentos que existem lá hoje “O parlamento tal como está... retarda a aplicação de decisões vitais e não cumpre o seu papel de guardião do interesse público” (Young, 1965:355). Os parlamentos africanos não podem funcionar com eficácia para o bem-estar do povo, em razão de influências externas que sempre tentam “comprar” todos os(as) filhos(as) do continente que deveriam ser responsáveis por ele. Essa situação ficou pior no caso do Zaire desde a retirada das forças militares das Nações Unidas em 1963. A remoção das forças internacionais do Congo (Zaire) deu lugar a uma nova situação: Neocolonização e sua intensificação. O país estava numa condição em que não encontrava solução para os seus problemas. Conforme Young afirma “Não existem soluções de dúvida, mas ninguém entre eles leva automaticamente ao sucesso porque em todas as circunstâncias a influência externa foi novamente mais e mais importante desde a retirada das forças das Nações Unidas” (Young, 1965:356). Assim, lutas internas continuarão na África até que uma mudança no interesse das massas ocorra.

As massas africanas brigam hoje porque os seus atuais líderes continuam a seguir a trilha de um capitalismo muito negativo, que não é o seu modo de vida. Esse capitalismo resulta em crimes contra pessoas inocentes e pacíficas ao impedi-las de ter acesso a sua terra ancestral de tabu e de ter o prazer da liberdade; a liberdade da participação política. As massas

africanas veem o comportamento dos seus líderes como um crime público. Eles serão julgados assim como os seus apoiadores.

Crime

Diz-se “cometer um crime” na linguagem jurídica ocidental. Mas, na maior parte das culturas africanas, e na cultura Kongo em particular, diz-se “Nata n’kanu”, carregar um crime. Deve-se discutir o contraste entre esses dois conceitos, de modo a se compreender mais facilmente o conceito africano de crime. A distinção é basicamente linguístico-cultural. Entender “les-jeux-des-mots”, os jogos de palavras, é muito importante em qualquer estudo entre duas ou mais culturas distintas. O jogo de palavras é a chave para o entendimento científico ou intelectual. Em línguas ocidentais⁴, “sente-se uma dor”; em Kikongo, “vê-se uma dor”, [mona mpasi]. Enquanto um(a) ocidental “fuma um cigarro”, um(a) Mukongo irá “beber um cigarro” [nwa saka/nsûnga]. No ocidente, “cheira-se um determinado perfume”; o/a Mukongo irá “ouvi-lo” [wa nsûnga]. Enquanto a escola ocidental define o ser humano como “um animal inteligente, um animal imperial” ou como um “ferramenteiro”, conforme o fazem estudiosos(as) africanos(as) não iniciados(as) - os(as) ocidentalizados(as), ou seja, os/as “kiyînga” no modo africano de pensar -, o/a “Ngânga”, pessoa africana iniciada na forma africana de pensar, um(a) especialista em perceber as coisas do mundo, preferirá dizer que o ser humano é um sistema de sistemas [Mûntu i kimpa kia bimpa]. Ele é também, variavelmente, chamado de “n’kîngu a n’kîngu” – um princípio de princípios, ou seja, o padrão dos padrões. Visto que “mûntu”, o ser humano, é o sistema-chave dos sistemas, ele é capaz, como tal, de produzir, material e tecnologicamente, outros sistemas mecânicos⁵. Para os Bantu, de acordo com o conceito exprimido na língua Kongo, o ser humano não é um animal nem é comparável

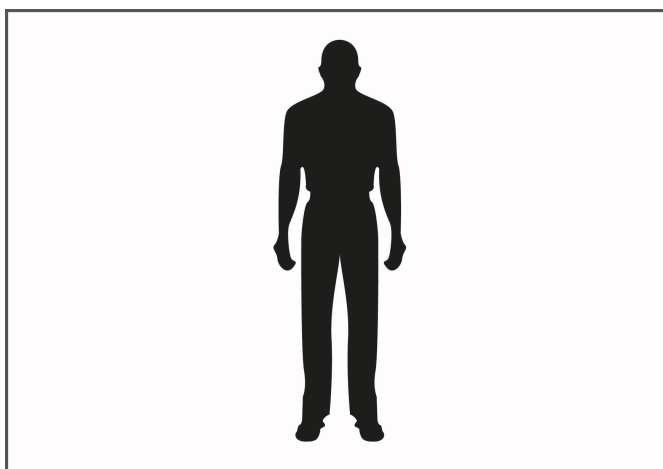
⁴ O autor empregou originalmente a expressão “In English...”. No entanto se optou aqui pela aceção de “línguas ocidentais”, em lugar, visto que não teria a mesma força de contextualização. Também não seria idôneo transladar o sentido da expressão – que, em verdade, ao que parece, reporta-se à Língua Inglesa enquanto uma das fortes representantes de aspectos fulcrais do pensamento ocidental – para “Em Português...”, pois, em nossa compreensão, quicá não tivesse o alcance semântico que o autor pretendia. (n.t.).

⁵ Para mais informações sobre o pensamento Bântu-Kôngo, ler o próximo livro de Fu-Kiau, Makuku Matatu.

a um; “mûntu”, o ser humano, possui o duo mwèla-ngîndu, alma-mente, que o distingue do resto das coisas da natureza⁶ [ma-bia-nsemono].

Quando o corpo físico morre, diz-se um Mûntu, o duo [mwèla-ngîndu] desse ser permanece dentro da comunidade ou fora dela. Mwèla-ngîndu continua a agir e falar, e entre os membros da comunidade, assim como na comunidade do mundo, através de sonhos e visões, ondas, radiações e através de atos monumentais: os tesouros biológicos, materiais, intelectuais e espirituais acumulados em rolos [ku mpèmba], o passado, o eterno banco das forças geradoras/motrizes da vida. (Ver figura 17). Não existe fim no processo do dingo-dingo, o perpétuo ir-e-voltar da vida, tal como no mwèla-ngîndu do Mûntu. A vida é um contínuo por meio de muitos estágios (conforme discutido em Makuku Matatu). Para os Bântu, não existe morte nem ressurreição: a vida é um permanente processo de mudança. A vida de um animal [zîngu kia bulu/môyo a bulu] não possui o duo mwèla-ngîndu (alma-mente). Ela não segue o processo porque o animal não é um sistema de sistemas [kimpa kia bimpa]; ele não é um ser vertical, é um ser prostrado. Animais são seres horizontais; movimentam-se e agem instintivamente. O mûntu, ser humano, é um ser-V-H [kadi kiatelama lwîmbangânga va lukôngolo]. Ele fica, verticalmente, sobre seus pés primeiro; pensa e raciocina antes de se movimentar, horizontalmente, para encontrar-se com os desafios da vida e do mundo.

Essas diferenças de sentir, pensar e perceber são similares aos conceitos de organização social e estrutural.



⁶ A tradução de Mûntu como pessoa ou ser humano é mais precisa do que a palavra “homem”, que possui os seus equivalentes “bakala, mobali, jend” em determinadas línguas Bântu.

Fora das expressões “beber fumo” [nwa saka], puxar fumo [benda fûmu], sugar fumo [wèla nsûnga], e [tompisa fûmu] fumar ou queimar fumo, é quase impossível encontrar, em idiomas ocidentais, o significado conceitual correto que um ou uma Mukôngo dá ao termo fumar em sua língua. Isso nos diz como é impossível impor um novo sistema que, talvez, não se possa ajustar a um povo que já possui o seu próprio sistema de pensamento. No ocidente, acredita-se que um homem/uma mulher nasça com seu poder de conhecimento (QI). O indivíduo africano que é iniciado nos princípios de vida e vivência dirá não. O conhecimento (QI) não está em nós. O conhecimento está fora de nós. A única coisa que temos é a capacidade de arquivar as informações ou dados em nós e os reproduzir à vontade. Não se pode dançar com facilidade num envoltório emprestado [N’lele ansômpa ka utominanga makinu ko]. É errado um sistema tentar manipular ou impor uma maneira de pensar a outros sistemas. Tal tentativa só piora as relações no mundo, uma confirmação da total falta de conhecimento na área de atar (codificar) e desatar (decodificar) na própria vida [kânga ye kutula mu luzîngu]. Mas voltemos ao conceito de crime.

No conceito ocidental, o indivíduo parece ser responsável por seu crime. Ele é ciente ou não do crime; é somente cometido por ele. A expressão ocidental “cometer um crime” não parece ter qualquer implicação histórica ou cultural. Mas, no caso dos Kôngo, a expressão carregar um crime [nata n’kanu] possui raízes culturais, linguísticas, sociais, ambientais e genéticas/biológicas. O indivíduo, antes de cometer qualquer crime, porta um determinado conjunto de conceitos criminais aprendidos, imagens, expressões, símbolos, discussões, palavras, hábitos e fatos em diversas cenas sociais. Em outras palavras, para os Bântu, um crime é o resultado de um estado psicológico interno trazido por um indivíduo desde a sua infância, acumulado, sobretudo, durante o período de crescimento, quando a criança adquire padrões sociais. Esse estado é dado a ele por intermédio do seu ambiente social, cultural, físico, e sistêmico, dentro do qual ele é banhado por ondas/radiações [minika/minienie] negativas, bem como positivas.

Crimes não são atos individuais. São, em muitos casos, criações sociais anteriores, as quais só aparecem no momento em que os crimes são cometidos por um indivíduo que é apenas o furúnculo sintomático das radiações criminais acumuladas dentro da sociedade.

Os crimes são encontrados dentro dos padrões sociais e culturais; na comida e na maneira com que uma sociedade come essa comida; nos seus tabus; na sua linguagem e no voca-

bulário usado para comunicar conceitos, ideias e valores; no modo como culturas alheias são interpretadas e no modo como discrepâncias sociais, culturais e ideológicas são entendidas.

Antes de se encaminhar à iniciação [ku kânga, ku kôngo ou ku lônde] (África) ou à escola (outras sociedades), a criança aprende determinados conceitos como roubar, matar, mentir, pecar, rico, pobre, minoria, estrangeiro, meu, seu, pessoas ilógicas, reservado apenas para pessoas inexperientes, etc. É através desse tipo de socialização que o conceito de crime é transmitido aos membros de um sistema cultural particular. Sociedades, assim como sistemas, preparam seus próprios inimigos e sabotadores. Crimes são inimigos e sabotadores das sociedades e sistemas; são a conduta das sociedades e sistemas. A repetição de um ato criminoso mostra o quão ruim um sistema é. O crime, para os Bântu-Kôngo, é um comportamento aprendido e é possível erradicá-lo da sociedade humana.

Ensinar aos jovens qualquer palavra que tenha uma conotação negativa para a comunidade é visto como injetar raízes criminosas dentro da comunidade. Os africanos e, em particular, os Kôngo, creem que a razão para se cometer um crime é relacionada ao crime e ao sistema social ou cultural em que se vive. Em outras palavras, um sistema social favorece ou não favorece um crime. Ao se despejarem brinquedos bélicos em nossas comunidades, crianças envolver-se-ão no processo mais fácil de aprender a como cometer crimes. Isto quer dizer que a indústria de brinquedos bélicos industrializou os crimes dentro da sociedade humana.

Quando um crime é cometido, o julgamento não deve ser transmitido apenas ao criminoso, mas à comunidade inteira, na qual o crime encontra suas raízes. Uma comunidade em que um homem ou uma mulher envenena seu/sua cônjuge terá problemas para encontrar novas alianças com outras comunidades e se dirá a tal comunidade: Esteja ciente de que essa comunidade, certamente, dá veneno [kânda diôdio ndíkila bavânanga]. Como consequência, ninguém apertará mais a mão de alguém dessa comunidade; ninguém mais irá lidar politicamente com essa comunidade; ninguém irá buscar água nessa comunidade; ninguém sonhará em se casar nessa comunidade, não importa o quão bonitos sejam os jovens dela; e ninguém irá procurar um bom amigo nessa comunidade. Esse comportamento social entre os Kôngo diz como o crime não é visto enquanto um ato individual, mas social. Se o veneno usado foi desenvolvido dentro da comunidade por outras razões que não matar, os titulares dela [sîmbi bia kimvuka] irão desenvolver uma ética social e legal forte sobre o uso desse veneno.

Numa sociedade em que as pessoas acreditam no conceito de carregar crimes antes de, possivelmente, cometê-los, a punição é, primeiro, considerada comum, antes de ser uma questão individual, e, como consequência, a disciplina dos anciãos sobre os jovens é muito importante.

A sociedade Kôngo é um bom exemplo de uma sociedade cuja estrutura social inteira é, basicamente, um sistema de tabu. Os tabus mais importantes são os que dizem respeito à terra, aos bens dessa terra, e toda a matéria relativa ao nome da comunidade. Deste modo, a maior parte do que é considerado crime está relacionada à questão da terra, fonte de todos os bens para a sobrevivência da vida.

a) Crimes concernentes à terra

Já dissemos acima que o direito à propriedade de terra pertence apenas à comunidade. Ninguém na comunidade poderia reivindicar propriedade privada em qualquer lugar da terra. Possuí-la ou vendê-la é considerado um dos crimes mais graves que um indivíduo pode cometer; crimes pelos quais ele não pode ser perdoado pelos membros da comunidade. A terra, pelo fato de ser um tabu inviolável, deve permanecer a serviço de todos os membros da comunidade.

Durante a sua vida, um membro da comunidade tem o direito de colher nos seus campos e árvores frutíferas, porém, após a sua morte, a terra e toda a propriedade nela, a saber, árvores frutíferas, casas, indústrias, fazendas, etc., voltam à posse da comunidade. Esse tipo de propriedade herdada pela comunidade, de acordo com o conceito básico e com o tabu da inalienabilidade da terra, é denominado fwa-dia-kânda. O fwa-dia-kânda é uma herança acumulada que faz cumprir o controle da terra e de todas as propriedades a ela relacionadas pela comunidade. Essas propriedades constituem as fontes básicas do bem comum do kânda [mvwîlu a kânda], também chamado de kimvwâma kia kânda ou mayudukwa ma kânda, utilizado para solucionar diversos problemas do kânda [lânda n'samu mia nsi ye mia kânda] ou para ajudar os membros da comunidade em tempo de necessidade.

b) A riqueza individual é um crime abominável

A riqueza individual de todos os tipos, acima do padrão aceito de bens necessários, é considerada crime. Diz-se que esse tipo de riqueza não pode ser acumulado sem se explorarem [wuka/yiba] outros membros da comunidade. Neste caso, a riqueza é denominada kimvwâma kia muyeke, riqueza que trai, yekula, a comunidade e seus membros. Os donos

dessas propriedades em excesso eram frequentemente mortos ou amaldiçoados [lokwa]. Comunidades africanas acreditam fortemente que o acúmulo individual de propriedade sempre teve efeitos negativos sobre a estrutura social tradicional e sobre as instituições de formulação de políticas.

O sistema social tradicional dos Kôngo não permite que pessoas ricas conduzam instituições nacionais ou da comunidade porque diz um provérbio que um homem rico nunca fala ou luta pelo interesse de outras pessoas, a menos que seja para favorecer seus próprios interesses [Mvwâma nsusu; kanwâna, mâki mandi katânini]. Eis por que, tradicionalmente, a riqueza não desempenha um papel no sistema de classificação social ou no estabelecimento de alianças entre os Bântu (Muller, 1956:8). Essa situação está mudando hoje porque os mesmos indivíduos ricos possuem o poder para comprar armas, o que lhes dá não somente mais poder, como também a licença para matar qualquer pessoa que eles declarem perigosas. Pelotões de fuzilamento estão crescendo por todo o continente africano, não para os criminosos, mas para indivíduos inocentes que contestem as práticas corruptas dos políticos.

c) Deturpar kimvuka é um crime político

Um provérbio Kôngo diz que política é um assunto da comunidade; o indivíduo não elabora as políticas da comunidade, já que a política individual era desconhecida desde o tempo dos ancestrais [Kinzônzi kia kânda; kia kingenga bakulu (ka) basîsa kio ko]. O indivíduo não formula as políticas da comunidade, pois diz outro provérbio Kôngo que uma boca é uma cabaça vazia [N'owa mosi tutu]. O pensamento tradicional Kôngo explica claramente que todas as pessoas desenvolvem e dirigem as políticas da comunidade. Indivíduos não o fazem mesmo que estejam autorizados a representar a comunidade por delegação. Um indivíduo que irá representar a política da comunidade é testado, publicamente, antes de ser enviado em qualquer missão diplomática. Caso falhe por deturpar a comunidade, ele é enterrado vivo num local público, geralmente na região da feira, zându (Munzele, 1965).

Deturpar o povo ou a comunidade, insiste Mbuta Munzele em seu maravilhoso livro sobre as tradições Kôngo, é comprometer o futuro da comunidade. Para mostrar a gravidade desse crime político, de acordo com a lei, o criminoso era enterrado vivo publicamente na região da feira. Antes do seu sepultamento, ele fazia uma declaração pública do seu crime, aconselhava os futuros representantes da política e diplomacia da comunidade, e, depois disso, era jogado vivo na sepultura. Mbuta Munzele claramente nos diz que a missão diplomática

[kintumwa kia maghûbi/kinimalônde] era uma das funções mais perigosas. Falhas nessa missão levavam diretamente a uma morte cruel e inevitável.

Missões políticas e diplomáticas eram como uma deificação para aqueles que sabiam lidar com a responsabilidade pelo povo. Voltando de uma missão importante e bem-sucedida para a minha comunidade, um sîmbi kia nsi, literalmente, detentor do equilíbrio do país, um homem sábio, pegou minhas mãos, cuspiu nelas e disse: “Se você temperar corretamente a política do povo e da comunidade, você é deificado” [Watwîsa mûngwa ye nûngu mu kinzôzi kia n’kângu ye kânda, zâmbusu]. Esse provérbio Kôngo mostra-nos que somente a obediência à vontade do povo faz das pessoas heróis e deuses, e não o contrário, pois o tapete vermelho não é solicitado, ele é auferido [nkwâl’a luzitu ka yilômbwanga ko].

Em virtude da incorporação desse conceito de outros antes de si mesmo, a expressão cotidiana Bântu tende a eliminar o uso subjetivo e egoísta do “eu” quando se lida com questões sociais importantes. Prefere-se construir o pensamento sobre a base “ancestral”, a saber, base histórica e de tabu, o conhecimento e experiência acumulados: os ancestrais em sua experiência disseram ou o passado diz [Bakulu bata ngana] ou [Bambutu bata ngana]; de acordo com a lei dos ancestrais [Ngana yata bambuta]; os donos espirituais do país disseram [Sîmbi bia nsi vo]; conformemente à lei oral, às constituições tradicionais [Lândila fu-kia-nsi]; as práticas, normas, valores, padrões e sistemas do país não dizem isso [Kisinsi ka kitèle bo ko] etc. Todas essas são expressões jurídicas, legais e sentenciosas utilizadas principalmente em declarações públicas, ou para encaixar o próprio pensamento na estrutura de padrões e valores sociais, mas também para evitar culpabilidade antes da lei e da condenação pública por egoísmo. Não existe criação fora do povo. Uma pretensa criação individual, de acordo com o pensamento Kôngo, é uma mentira e um crime social: criações são trabalhos coletivos por serem pensamentos acumulados do povo [Mpângulu mayîndu mantotikisa]. Elas germinam de ideias coletivas. É preciso observar que a época em que os provérbios foram criados [tându kiatewa ngana] compreende um vasto período histórico a transpirar antes da colonização; um período em que o Mûntu africano era capaz de criar e pensar livremente. Há uma enorme separação entre esse período e o tempo presente na África. A África atual “nada” num período sem “ngana”, (princípios, teorias, conceitos ou sistemas), um período do homem oprimido, isto é, do homem sem cérebro, de lavagem cerebral. Essa é a África que sofre porque vai de

encontro à autocrítica e à dialética coletiva [ntungasani ye kinzônzi], a seus próprios conceitos.

Para os Bântu, e os Kôngo especificamente, é um crime possuir propriedade que valha mais do que os bens-padrão dos membros da comunidade. Tal propriedade não poderia ter sido obtida por meios honestos, sem se tomar o rumo da exploração da comunidade e dos seus membros [wuka kimvuka ye bièla biândi]. Aqui está um aforismo muito difundido que os membros da comunidade cantam (citam) antes de alguma reunião que trate de sérias questões sociais, políticas, econômicas ou criminais na comunidade (excerto de Makuku Matatu):

Mu kânda

Dentro da comunidade

Ka mukadi mputu

Não há espaço para a pobreza

Mu kânda

Dentro da comunidade

Ka mukadi mvwâma

Não há espaço para riqueza mal adquirida

Mu kânda

Dentro da comunidade

Ka mukadi mpofo

Não há espaço para cegueira

Mu kânda

Dentro da comunidade

Ka mukadi mfumu

Não há espaço para “dador de ordens”

Ka mukadi n’ngânga

Não há espaço para escravos

Babo mfumu na mfumu

Todos são mestres e somente mestres

Babo ngânga na ngânga

Todos são especialistas e somente especialistas

Mu kânda

Dentro da comunidade

Bilesi

Gerações jovens

Mu kânda

Dentro da comunidade

Mwâna mfumu

Filhos dos ancestrais

Mu kânda

Dentro da comunidade

Busi/nsâng’a kânda

Uma irmã, o rebento da comunidade

Mu kânda

Dentro da comunidade

Nkasi a kânda

Um irmão, o futuro líder

Mu kânda

Dentro da comunidade

Kinenga ye dedede

Equilíbrio e igualdade

Mu kânda
 Dentro da comunidade
 Kingenga/kimpambudi mwânana
 Não há espaço para separatismo/privacidade
 Mu kânda
 Dentro da comunidade
 Sèkila kumosi
 Todos dormem de uma só vez
 Mu kânda
 Dentro da comunidade
 Sikamana kumosi
 Todos acordam de uma só vez
 Mu kânda
 Dentro da comunidade
 Mbèni ku mbazi
 Inimigos se destacam

O aforismo bastante poético e político de ensinamento popular demonstra o quanto a filosofia dialética do coletivismo africano “primitivo” está arraigado entre as sociedades africanas em geral, e entre os Bântu particularmente. O coletivismo africano praticado entre os Bântu-Kôngo rejeita a pobreza tanto quanto a posse de propriedade privada, tal como terra, indústrias, meios de produção, etc. Essas propriedades só devem ser apossadas e controladas pela comunidade. A atenção, nessa comunidade, é mais centrada no homem como parte de um corpo, a comunidade [kânda/mumvuka]. Tal parte, deste modo, deve obedecer à lei da comunidade e não o contrário desse n’kîngu, princípio. O conceito Kôngo de riqueza e kânda não designa que os Kôngo rejeitem o valor prático do dinheiro. Eles, certamente, precisam de dinheiro na comunidade para servir aos seus membros, não para oprimi-los; conforme eles dizem: Quando você gera filhos, deve também gerar os bens materiais para assegurar-lhes a vida [Wabuta, buta na mbôngo].

O processo de debate

De acordo com os Kôngo: questões sociais, políticas, econômicas e jurídicas devem ser discutidas publicamente. Esse conceito é confirmado pelo uso frequente de dois provérbios: Não existe privacidade nos assuntos [Kingenga kia mambu kwanâna] e Por não andar sozinho, o rio é curvo [Nto wayenda bukaka wakôndama]. Todos os problemas concernentes ao homem, dentro desse contexto, são sociais, econômicos e políticos. E todos os problemas sociais, econômicos e políticos são de interesse do povo; devem ser discutidos publicamente para instruir indivíduos inteligentes e idiotas [Mazoba ye bandwènga balwèngila mo].

A existência de tribunais públicos [Mbasi-a-n'kanu] ou [Fundusulu], entre os Bântu, exemplifica o quão a vida da comunidade era mais importante do que a de um indivíduo particular, não obstante a riqueza material que ele possuísse, “A riqueza não desempenha um papel no sistema de classificação social ou no estabelecimento de alianças”. (Muller, 1956:8). Os valores humanos e comuns são mais importantes do que todas as propriedades que um homem rico possa ter.

Quando ocorre um conflito dentro da comunidade, o mais velho dos líderes mais velhos convoca para uma audiência/reunião com a tolerância geral de uma a duas semanas se a questão não impescindir de uma solução imediata (a semana tradicional Kôngo tinha quatro dias). Ele deve exortar a que a reunião aconteça mais cedo se se tratar de uma situação grave. A reunião sempre ocorre debaixo da sombra de uma árvore sob a qual a corte de julgamento [Kiânzala kia mfundusulu] é organizada. Embaixo dessa árvore, especialistas investigam a questão à mão, suas ramificações e seus efeitos sobre a vida da comunidade. O debate prossegue, dialeticamente, através de diversas canções, lemas, provérbios, aforismos, apelos e respostas seguidos por comentários. O acusado é assentado dentro do círculo e qualquer membro da comunidade está autorizado a fazer-lhe perguntas. O objetivo principal dessa investigação processual é compreender problemas e conflitos sociais através do acusado, e, portanto, tentar encontrar um remédio para curá-lo, bem como toda a comunidade [nzila mu.lâmba kiôko/kiôto kia kânda].

Quando se acaba a discussão sobre o caso, duas comissões [mfûndu] são instauradas. A primeira, uma comissão de decisão [mfûndu za luzèngo], e a segunda, uma comissão de reintegração social [mfûndu za lutambudulu] ou [mfûndu za bindôkila]. A primeira comissão é estabelecida especialmente para tomar medida judicial, ajustando o caso; por exemplo, morte em caso de violação extrema da lei comum e do tabu. Essa comissão é composta apenas por homens e mulheres considerados dialéticos/juízes excepcionais [Zônzi biakafu-kafu], e cujos nomes são escolhidos por causa do seu interesse na defesa total da comunidade e da inalienabilidade da terra ancestral.

A segunda comissão [mfûndu za lutambudulu] ou a comissão ritual de reintegração é mais ética do que a judicial. Sua missão é descobrir os meios e um processo pelos quais o equilíbrio social será restabelecido e sua lei, reforçada. Mas também, no caso de pequenas infrações, estabelece um processo ritual por meio de que o culpado ou desviado será reintegrado

à vida na comunidade pelo ritual do perdão [Yambudila] (Fu-Kiau, 1969:68-70), ou, no caso de um criminoso, como ele será curado ou punido.

Cada comissão fornece, oralmente e em detalhes, um relatório completo ao público. Cabe ao público aceitar ou rejeitar a decisão proposta pela comissão. Em situação de rejeição pública, o caso é deixado, muitas vezes, nas mãos dos anciãos, e a decisão tomada por esses homens e mulheres raramente é rejeitada. É dito ser muito temível sempre que o lado das mulheres favorece uma decisão forte.

Os anciãos, na estrutura judiciária Kôngo, formam o mais elevado corpo de justiça, o tribunal [mbasi-a-n'kanu]; em outras palavras, as instituições judiciárias no sistema Kôngo são públicas e independentes. Os deveres do rei eram mais diplomáticos, bélicos e financeiros, em vez da administração interna, “Cada comunidade era um estado genuíno dentro do reino” (Fu-Kiau, 1973).

O conceito Kôngo de lei e crime, conforme descrito aqui, não é bem conhecido pelo mundo de fora, mesmo por aqueles que foram seus opressores, os ex-mestres coloniais. Tal ignorância deve-se a dois fatores principais: (1) O etnocentrismo do mundo ocidental construído sobre o fenômeno colonial, que é visto como “A dominação de uma maioria nativa por uma minoria de forasteiros, em nome da superioridade cultural e racial” (Balandier, citado em William, 1972:8). Essa noção de superioridade cultural e racial impedia os colonialistas de verem objetivamente os valores culturais dos colonizados. (2) Os mestres coloniais tinham um propósito diferente na África, contrariamente ao que muitas vezes foi declarado como “Missão de civilização”. Seu objetivo era e ainda é a exploração da riqueza natural ou de recursos, a fim de favorecer a sua própria economia na volta para casa. “Não existe desenvolvimento aqui, apenas exploração comercial de riqueza natural” (William, 1972:10), e ele continua “Para resumir, todos os aspectos do... empreendimento eram submetidos à consideração puramente econômica”. O sistema educacional gerou os trabalhadores qualificados e semi-qualificados necessários à exploração do Congo, enquanto as organizações missionárias implantavam nesses mesmos trabalhadores uma moralidade baseada na ordem e na autoridade. Por causa desses objetivos, o colonialismo-imperialismo fez tudo o que estava ao seu alcance para destruir as culturas e tradições africanas (o que continua a acontecer através dos líderes africanos atuais), a fim de intensificar a sua filosofia racista e exploratória que deixou como herança os problemas enfrentados na África hoje. Felizmente, eles não foram capazes de des-

truir os “rolos/nós vibratórios” do período dos pensadores [tându kiatewa ngana] que estão acumulados, “ku mpèmba”, o eterno banco das forças motrizes da vida.

A África está em conflito hoje por causa dessas estruturas artificiais estabelecidas por uma lei africana artificial; uma lei contrária à vontade do povo africano. A África luta porque procura cortar-se de todas as cadeias de exploração a que está ligada. Todos os investimentos, propriedades, concessões, etc. reconhecidos na África, hoje, sob a presente lei artificial, não são amparados pelo modo sistemático de organização africana. Kimpa kia kisinsi não irá tolerar tais desvios no que toca ao nosso kisinsi, o modo africano de organização da vida, porque esses domínios sustentam atuais regimes desumanos por toda a África. Mais cedo ou mais tarde, a África irá desvelar, através de forças motrizes culturais, os seus princípios de tabu, a lei da inalienabilidade da terra ancestral, etc. Seja o que for que o capitalismo ou o comunismo possam fazer na África, corrompendo os seus líderes, a África jamais adotará quaisquer desses sistemas porque nenhum deles, com o que lhes exista de melhor, poderia adaptar-se bem lá. O futuro africano será construído sobre suas normas e valores próprios, que estão impregnados nos seus sistemas próprios, nosso Kisinsi africano, os quais são, infelizmente, desconhecidos pela grande maioria dos líderes do continente. Uma vez que esse sistema não seja discutido, no âmbito dos estudos, em outro lugar, parece-me importante, antes de finalizar este capítulo, descrever brevemente o que demarca a principal diferença entre esse sistema e outros sistemas, a saber, capitalismo e socialismo/comunismo [Kinyudiki/Kimayudukwa ye Kimumvuka/Kikintwâdi].

O capitalismo, no âmbito nacional, é um sistema por meio de que o trabalho da maioria das pessoas produz riqueza para poucos indivíduos, que são os donos dos meios de produção. No âmbito internacional, o capitalismo é um sistema através do qual os países em desenvolvimento fornecem o trabalho e a matéria-prima para fazerem a minoria rica lucrar. Isto quer dizer que a escravidão do homem pelo homem é a fonte básica do capitalismo e sua expansão no mundo. Essa visão capitalista é diferente da comunista. O comunismo, ao contrário, é um sistema que tenta controlar, em nome do Estado, a riqueza e a terra de um dado país, fingindo igualdade entre os seus cidadãos. Esses dois sistemas, capitalismo e comunismo/socialismo, na perspectiva africana, decerto são igualmente imperialistas. Esses dois sistemas são a causa da insegurança no mundo, em virtude do seu antagonismo superficial. Pela falta de entendimento mútuo, são destruidores de instituições internacionais e, sobretudo, são assassi-

nos da ordem mundial e seus líderes. Eles são, na verdade, “oiseaux de même plumage” (pássaros de mesma plumagem), não importa o que as suas tensões sejam. Nenhum dos sistemas vive sem a mão na arma porque eles só se apossam pela arte de matar.

Ao contrário do capitalismo e comunismo/socialismo, o “Kisinsi” africano é diferente. O que os Bântu-Kôngo, Luba, Mongo, Nyarwanda, Zulu, etc. constituem na sua vida diária é um sistema [kimpa/fu] pelo qual a terra, fonte de felicidade e bênção a toda vida terrestre, não pertença aos indivíduos, senhorios ou ao Estado, como se verifica, respectivamente, no caso do sistema capitalista e do comunista, mas à essencial comunidade fundamental, kânda, e todos os seus membros, sejam eles pobres, ricos, eruditos, estúpidos, jovens ou anciãos. Todos eles dispõem de inteiro acesso à terra inalienável. Conforme um provérbio Kôngo diz, “A terra da comunidade é nossa vida” [N’toto wa kânda ni môyo èto].

O Kisinsi é um sistema no qual o chefe é um símbolo; mambu (literalmente: palavras, assuntos, política) pertence(m) às pessoas da comunidade (sociedade) em sua totalidade. No sistema africano, Kisinsi, o indivíduo jamais está numa terra que pertence aos herdeiros. O direito à herança diz respeito à comunidade apenas. O Kisinsi africano está explícito, aqui, através da sociedade Kôngo, que vem a ser um sistema em que a liderança é uma força motriz [Kimfumu ma kiantumba] obtida pelo processo de “excrementação” [mu ntumbulu], sob o controle de todas as forças sociais, ao longo das suas relações políticas, filosóficas, religiosas e produtivas, em todos os níveis locativos, conceitual e cosmologicamente, gerados aqui (ver figuras 6 a 17): de Kala, nível da vida emergente e seu crescimento em direção à liderança, até Tukula, nível das autoridades presentes e sua liderança; de Tukula, através de Luvêmba, a etapa para a grande mudança e para o abandono de todos os elementos negativos acumulados dentro do sistema, até Musoni, o jinn social⁷, [sîmbi bia nsi], a etapa para a regeneração das forças, potencialidades e vitalidade necessárias para remodelar e reconstruir o sistema, isto é, o renascimento do processo ou o dingo-dingo, o constante fluxo do atrás e adiante da energia da mudança. Na base dessas ideias cosmológicas, o conceito de ditadura é impossível no Kôngo-Kisinsi africano discutido aqui.

O Kôngo-Kisinsi é um sistema conceitual que é ciente de Mwisikânda, os membros da comunidade humana, em lugar de privilegiar interesses forasteiros [n’luta mia banzèza]. Kisinsi, um sistema africano forte e fundamental que ergueria um forte Kisafelika, não é um sis-

⁷ Expressão que se aproxima da ideia de “gênio social” (n.t.)

tema chauvinista de filosofia. O Kisinsi é uma enorme árvore que, em primeiro lugar, enfatiza, veementemente, uma vizinhança pacífica e fraterna entre todos os seus galhos: Em Kisafelika e Bisafelika, uma forte vizinhança entre Estados continentais e seus habitantes; em Kisinsi, uma forte vizinhança entre as diversidades nacionais; em Kisikânda, uma forte vizinhança entre os grupos étnicos e comunidades; em Kisizûnga, uma forte vizinhança entre as comunidades locais; em Kisivata, uma forte vizinhança entre as subdivisões da aldeia, tais como belo, mwèlonzo, môyo e buta⁸. O Kisinsi lida com todos os mûntu, seres humanos, como parte da raça humana e da sobrevivência de sua comunidade.

O Kisinsi é um sistema de filosofia fundamentalmente baseado na tolerância. Ele pune com cuidado e amor; regula conflitos sociais nos modos do amor e autocratismo [zola ye ntungasani]. Enquanto membro do Kisinsi, um Mwisinsi não se arma contra outro mûntu porque ele é, em si, um mûntu, um ser sob o controle do duo alma-mente. Ele quer ver, em toda a liberdade, outros alma-mente se desenvolverem em outros corpos, como si-mesmos, a fim de que vivam [zînga, ou seja, tâmbula ye tambikisa] recebendo e transmitindo. Porque os sistemas, de per si, não possuem o duo mwèla-ngîndu, tornam-se piores quando conduzidos por líderes cujo desenvolvimento alma-mente está sob o nível mais baixo de entendimento do valor humano. O Kisinsi, enquanto kimpa/sistema em mãos ruins, torna-se um assassino e mata.

Mûntu, o objeto-alma-mente [ma kia mwèla ye nitu], não deve matar outros objetos-alma-mente em respeito a si próprio e ao seu bumûntu (consciência plena). Quando um mûntu, com qualquer que seja a intenção, mata outro mûntu, ele perde o seu estado de ser humano interior [mbèlo a kimûntu], a saber, o de objeto-alma-mente. Ele se identifica com um animal, o objeto-sem-alma-mente⁹. Perde, então, a sua verticalidade [kintombayulu], o poder de pen-

⁸ A partícula “kisi” é um prefixo que significa sistema de normas, valores e crenças pertencente a. Não confundir com o prefixo “ki”, precedendo nomes próprios, o que vem a designar língua de, ou doutrina estabelecida por, filosofia de, e.g. Kikôngo (língua do povo Kôngo, Bakôngo); Kiswahili (língua de Waswahili); Kisokrate (doutrina, teoria ou filosofia de Sócrates: Socratismo); Kikimbangu (doutrina estabelecida por Kimbangu: Kimbanguismo, 1921); Kilenine (doutrina e teoria de ou sobre Lênin: Leninismo); Kiklisto (Cristismo [não Cristianismo]); Kibaklisto (Cristianismo).

⁹ O autor emprega, originalmente, a expressão “no-soul-mind-object”, referindo-se aos seres de horizontalidade, o que se poderia traduzir, com alguma literalidade, entre outras formas, como “objeto-não-alma-mente”. Contudo, numa interpretação do pensamento expresso por Fu-Kiau, se utilizássemos o termo “não”, poderíamos oferecer um sentido de negação do objeto-alma-mente, em Língua Portuguesa, quando, em Língua Inglesa, o autor parece, com o “no”, tratar de ausência. Isto quer dizer que os seres horizontais, em lugar de, precipuamente, negarem o que não têm, apenas não têm. Eis o motivo de o traduzirmos como “objeto-sem-alma-mente”. Por outro lado, no capítulo anterior, num dado momento, o autor se utiliza da expressão “no-soul-minded-objects”, o que traduzimos, diferentemente de agora, como “objetos-desalmados”, em virtude de tal adjetivação proposta pelo “minded” representar uma inclinação, uma parcialidade pertinente a um conjunto de características e/ou ações valorativas, e viger um contexto um tanto distinto deste ora apresentado. (n.t.)

sar antes de tomar qualquer decisão, para render-se à horizontalidade [kilukôngolo], faculdade de agir instintivamente, como fazem todos os seres prostrados.

O ato de matar objetos-alma-mente é o fator mais forte a revelar não somente a fraqueza de um líder, mas também o seu complexo de inferioridade e todas as sortes de problemas psicológicos que possa revelar. Essas são, em resumo, as ideias principais que explicam o Kisinsi, nas quais o conceito africano de lei e crime discutido neste capítulo encontra as suas raízes. É sobre esse sistema que a África construirá o seu futuro com suas portas amplamente abertas, não apenas para os “melhores amigos”, se efetivamente existirem, mas para todos os seus inimigos, uma vez também serem eles os conhecidos seres humanos, ou seja, são natural, justa e legalmente co-proprietários do nosso solo planetário.

Os líderes africanos devem ver a política mundial contemporânea de modo diferente, a fim de compreenderem, com cuidado, do fundo de seus corações, o papel que a África deve desempenhar no futuro dos seres humanos que todos somos, para a paz desse mundo. Os líderes africanos devem entender profundamente que o continente que estão conduzindo hoje possui uma missão especial. Uma missão que deve desenvolver uma nova ordem que irá salvar a humanidade e esse mundo. Como escravo negro, Hollis Read escreveu, há mais de um século atrás, “A África foi destinada ao desenvolvimento de uma ordem superior de civilização.”¹⁰ Tal ordem e responsabilidade jamais serão concebidas pelo despertar da África se seus líderes continuarem a seguir o trajeto das tensões do mundo atual baseadas nos antagonismos ideológicos, e, além disso, se líderes africanos fundarem nações africanas em cima de prestígio pessoal, corrupção, tortura humana, gastos inconcebíveis, projetos sem sentido, em vez de buscarem soluções para os problemas sociais, reais apresentados em todo o continente entre os seus habitantes: habitação, nutrição, água, doença, educação, transporte, pobreza, êxodo rural e desenvolvimento agrícola.

Penso ser um crime social que qualquer autoridade africana “pague” a si própria \$5.000, mensalmente, num país com um sistema econômico em que mais de 90% dos cidadãos, em razão da má política de planejamento nacional, vivem com menos de \$100 durante todo o ano. Os líderes africanos de hoje não parecem ser pagos. Eles vão, quantas vezes queiram, ao banco nacional e “carregam” os porta-malas dos seus carros com a quantia de dinheiro que desejarem. Para eles todos os dias da semana são dias de pagamento. É uma vergonha

¹⁰ H.Read, 1864: The Negro Problem Solved, p.25.

universal para governos estrangeiros apoiar tais políticas, quaisquer que sejam os seus interesses em tais nações corrompidas, antidemocráticas e falidas. A queda desses governos pesará mais aos seus apoiadores do que aos indivíduos apoiados.

Aos africanos de todas as idades, é tempo de repensar o que os ancestrais Kôngo, aforisticamente, disseram uma vez “Não permita que a exploração se repita” [Nkutu a zèngi fwânda lumbu kimosi].

Provérbios utilizados dentro da comunidade acerca da comunidade

Ngana zitewanga mu kânda mu diâmbu dia kânda

Quando o africano, em geral, e o Kôngo [N’kôngo], em específico, usa a expressão “bambuta bata ngana” ou “ngana yata bambuta/kingana kiata bambuta”, literalmente, provérbios/teorias ditos pelos ancestrais, ele se refere, de acordo com o contexto, a uma declaração filosófica, social, dialética, teórica, legal ou jurídica. Nesse caso, bambuta bata ngana pode, explicitamente, referir-se a uma entre as explicações seguintes:

De acordo com a lei oral de nossa sociedade

Conformemente à lei

Conformemente ao costume

De acordo com a teoria antiga

Em conformidade com a lei

Em conformidade com os padrões sociais, normas e valores

De acordo com os casos conhecidos

Em conformidade com os nossos princípios

A lei diz

De acordo com as exigências do sistema

Vamos consultar a lei

Nosso conceito de lei nos diz que

Legalmente isso significa...

Legalmente falando...

Juridicamente falando...

A lei é... etc.

O provérbio é uma entre as fontes mais importantes que melhor explicam o Muntu africano e seu pensamento. Nos debates, nas cerimônias, nos julgamentos, na alegria, assim como no sofrimento, os provérbios são frequentemente usados para repreender, criticar, comparar, segregar, encorajar, punir e curar. São usados para ensinar, explicar e, meticulosamente, codificar e decodificar [kânga ye kutula].

Para os africanos, os provérbios constituem uma linguagem especial. Às vezes, para muitos, eles são considerados uma linguagem secreta e sagrada na sua comunicação, donde a expressão “fale em linguagem proverbial” [zônzila mu bingana] é usada dentro da comunidade para impedir o vazamento de princípios muito fundamentais da sociedade, isto é, para impedir o forasteiro de examinar o debate e acessar quaisquer conceitos sistêmicos básicos da organização estrutural da sociedade, especialmente os seus segredos. Certa vez eu estava falando a uma audiência de mais de trinta intelectuais, e um amigo me passou, através dela, algo escrito que dizia, “Nesses locais, fale superficialmente; não cave o fundo das coisas” [Ta mayulu-yulu mu bëndo bia mpila yâyi]. Os africanos são muito sensíveis ao que toca suas bases conceituais.

Embora os africanos gostem de falar em linguagem proverbial, eles também reconhecem que o uso dessa linguagem bastante filosófica é perigoso e mesmo mortal. Em razão do perigo apresentado por essa linguagem, deve-se entender, perfeitamente, o sentido do provérbio que se usa, pois um kingana diz “Wata ngana bângula ngana kadi Na Kimbônga-ngana wafwîla mu ngana” – literalmente, “Saiba a explicação de qualquer provérbio que você utiliza, pois o senhor ‘Proverbista’ morreu sobre o provérbio que utilizou”. Pode-se ser condenado pelo que se diz.

Provérbios, enquanto um meio para a comunicação intelectual de grandes ideias na comunidade, são proferidos e aprendidos dentro da comunidade, numa casa pública [ku mbôngi], na região da feira, ao longo do período de iniciação, no período de trabalho, em qualquer lugar na mata, na rua, em casa, assim como enquanto se corre durante uma festa de caça.

Os provérbios, em contexto africano, são leis, reflexões, teorias, costumes, normas e valores sociais, princípios e constituições orais. Eles são usados para justificar o que deve ser dito ou o que foi dito. Desempenham um papel ético muito importante na narração de históri-

as, lendas, etc. Muitas vezes, os pais, como também os griots [n'samuni] e contadores de histórias, encerram suas narrativas com provérbios bem apropriados.

Os provérbios africanos são numerosos e diversos. Tratam de pessoas, Deus, ancestrais, animais, florestas, bens, dinheiro, ideias, guerras, sol, lua, tempo, problemas sociais, educação, comida, vida, ku mpèmba (mundo dos ancestrais), tradições [kinkulu], história [kikulu], plantas, insetos, etc. Apresentamos aqui uma pequena lista de provérbios Kôngo relacionados à comunidade, com o fito de mostrar aos leitores o quão ricos esses provérbios são, e, quiçá, eles pudessem reconfigurar nossas jovens nações corrompidas na África. Provérbios são leis [n'siku], princípios [n'kîngu]. Também definem os direitos humanos [n'swa] africanos.

É minha convicção que, possivelmente, as nações africanas não serão construídas sobre sistemas [fu] de fora, qual nos diz esse provérbio, “Kânda ka ditûngwanga va lwèka lwa fu kia nsi ko” – A comunidade não é feita fora do sistema social dos seus habitantes. A nação [nsi], tal qual a comunidade [kânda], deve ser construída sobre o sistema social nacional [fukia-nsi]. Construir-se uma sociedade fora do seu sistema próprio não é apenas enfraquecê-la, mas destruí-la. Quando uma sociedade é destruída a partir de suas raízes, devem-se esperar todos os tipos de padecimento que lhe possam acompanhar a destruição: desorganização, corrupção, fraudes, guerras internas, insegurança, bancarrota, violência, hostilidade ao próximo, injustiça social, pobreza, fome, doença e mortes em massa.

Alguns africanos instruídos imaginam-se mais inteligentes e qualificados que seus ancestrais “incultos”. Não sei. Talvez, mas os mesmos intelectuais esquecem-se do que se diz a respeito desses ancestrais “incultos”: Nossos ancestrais não tinham **dicionários** ou enciclopédias; verdade, no entanto, por suas experiências, provérbios e sua autocrítica sincera, mantiveram e salvaram a segurança nacional e da comunidade [Bakulu ka bavwa **dîngu** ko, i ngeta; kânsi mu nkuma, ngana ye ntungasani zâu zakedika balûnda luvuvamu lwa nsi ye kânda]. Nossos intelectuais poderiam fingir sustentar que os membros das nossas comunidades estão salvos, seguros, felizes e bem alimentados hoje em dia? Quiçá eles o façam do seu modo intelectual, mas eu não posso fazê-lo/dizê-lo. Além do mais, nenhuma geração em nenhuma sociedade pode alegar superioridade em relação à geração anterior. Aprendizado e progresso (civilização) são processos de blocos de montar; um não existe sem o outro.

Em que pese a nossa rejeição ao que realmente devemos ser, mais cedo ou mais tarde, nossas absurdas realizações intelectuais dentro das comunidades serão destruídas, a menos que estejam enraizadas no nosso sistema social [fu-kia-nsi], sejam elas sociais, econômicas, políticas, filosóficas, etc. O estudo das nossas línguas nos pode permitir compreender os sistemas (o que eles foram) no caso de serem destruídos pelo agressor. Os provérbios são uma das melhores maneiras para que os nossos conceitos sejam bem codificados e cuidadosamente guardados. O estudo proverbial é um campo muito rico e vasto que todos os amantes do pensamento e sabedoria africana, linguistas, filósofos, e todos os amantes do conhecimento deveriam investigar. Os provérbios, por razões essenciais, em qualquer contexto africano, são vistos como o depósito da sabedoria africana antiga. Eles são muito significativos por si próprios e soberanos em informações históricas, filosóficas, legais, religiosas e teóricas a respeito das escolas africanas do conhecimento humano. Jovens e estudiosos africanos atuais devem cavar fundo em direção a tal conhecimento se desejam apresentar novas teorias acerca do desenvolvimento da África moderna conforme suas realidades. Não é degradante aos nossos jovens estudiosos se eles tiverem algum tempo para gastar aos pés dos griots, a fim de serem “alimentados” pela experiência do passado [nkuma], nossa herança cultural [fwa dia lusânsu lwèto].

Os jovens “estudiosos” africanos devem concordar que uma educação assimilada é, às vezes, bastante inexpressiva dentro do contexto das realidades africanas. Uma vez ciente dessa situação, é aconselhável que se busque, após os estudos no exterior, contato com os sábios aldeãos para se aprender sobre suas opiniões, visto que “Os verdadeiros líderes de opinião não são sempre os indivíduos estereotipados como bem educados, profissionais ativos em trabalhos oficiais ou voluntários.” (M. Kochen, 1976:18).

Numa pequena área, Maniânga, no Baixo Congo, estudantes do Instituto Luyalungunu Iwa Kûmba-nsi recolheram mais de 1500 provérbios e nomes próprios num curto espaço de tempo. Ninguém poderia convencer esses jovens de que os africanos não possuíam sistemas lógicos como sempre é acusado por determinados grupos tendenciosos. Para eles, pensadores como Sócrates, Platão, etc. só existiram no Ocidente. A África, tal qual hoje, tinha os seus próprios “mestres do pensamento”, pois que suas ideias permanecem conosco: provérbios, lendas, narrativas, mitos, etc., conquanto seus nomes não sejam conhecidos, porque nomes,

no conceito africano, não são muito importantes no processo de criação de arte. Ninguém cria sozinho.

Os provérbios a seguir são extraídos do inédito Dicionário de Nomes e Provérbios Kôngo [Dîngu kia Nkûmbu ye Ngana Zêto] e coletados sob a nossa direção (1964-73). Essa breve lista mostra-nos como é forte o conceito de kânda (comunidade tanto biológica quanto social) entre o povo Bântu, particularmente, e entre o povo africano em geral.

A palavra Kôngo “kânda” foi sempre traduzida, dentro da literatura ocidental da África, sob um ponto de vista antropológico, como “clã”, palavra que tem conotação negativa. Esse não é o modo como ela é vista e compreendida por nós. Desta forma, para ser claro, o conceito de comunidade, tal como pode ser visto e compreendido no mundo africano, não existe nos países desenvolvidos do Ocidente. Nesses países, do ponto de vista africano, a palavra “comunidade” é inexpressiva, vazia de seu significado: Você tem algum problema com inimigos, acredite que, se a polícia não chegar, o mais breve possível, poderá ser morto na rua por esse grupo e ninguém da sua suposta comunidade ousará sair de casa para salvar-lhe a vida. O conceito de lei deles diz: “Não se envolva nos assuntos do outro; é problema dele.” E esse é o conceito de lei em que a África moderna está envolvida; eis por que o nosso continente está nadando em sangue.

Agora vamos examinar esses poucos provérbios, ou seja, pensamentos Kôngo, relativos ao conceito de “kânda”; pensamentos que são frequentemente repetidos, dentro da comunidade, acerca da comunidade:

1) Kânda mukûtu,

variante Kânda mutu.

A comunidade/sociedade existia antes de você; a comunidade conduz tudo, pois ela é a cabeça. O que é bom para a comunidade é bom para os seus membros. Todo o mundo é um produto social. Aceita-se a comunidade como ela é, não como se quer que seja.

2) Kânda wakândula bièla bia kânda.

A comunidade massageia os órgãos dos seus membros. A comunidade soluciona problemas da comunidade.

3) Kânda wakânda mâmbu.

A liderança da comunidade evita problemas e conflitos dentro da comunidade. É responsabilidade da comunidade criar leis para os seus membros.

4) Vo zèyi kânda, zèyi Nzâmbi.

Se você conhece a comunidade, você conhece Deus. Deus somente é visível através da nossa atitude cara a cara com os nossos vizinhos. Nossa existência cria a existência de Deus.

5) Nzâmbi mu kânda (kena).

Deus (existe) na comunidade. O princípio natural da mudança transmite-se perpetuamente em nós por meio do contínuo da comunidade.

6) Untèla n'kîngu miankulu (mia kânda) kidi yazâya miampa, variante Wata diampa teka ta diankulu.

Diga-me os princípios/teorias antigos, a fim de compreender os novos. Todo o processo educacional é gradual. Não inverta a verdade histórica. A história se acumula. Só se pode construir sobre material antigo. Leis naturais são irreversíveis. Para nascer, há que ser concebido primeiro. Antes da risada, ouve-se algo engraçado.

7) Mbôngo a kânda ka mbôngo âku ko.

Os bens da comunidade não são seus bens. Riqueza pública não é riqueza privada. Não ponha as mãos nos bens públicos (riqueza).

8) Mu kânda, babo longa ye longwa.

Dentro da comunidade, todos têm o direito de ensinar e serem ensinados. Educação é uma questão de reciprocidade. O verdadeiro conhecimento é adquirido através de compartilhamento.

9) N'kîngu mia kânda n'kîngu mia nsi.

Os princípios (teorias) da comunidade são também princípios nacionais. O que pertence à comunidade pertence à nação. O que é particular para um grupo é público para todos os grupos. Produções individuais contribuem para a riqueza da comunidade.

10) Kânda ka ditûngwanga va lwèka lwa fu kia nsi ko.

A comunidade, assim como a nação, não se constrói fora do seu sistema social. Uma sociedade são os seus conceitos, sejam eles políticos, filosóficos, sociais ou econômicos.

**11) Kânda n'landa: bankaka kwènda; bankaka kwîza,
variante Kânda ngongo: bankaka kwènda; bankaka kwîza.**

A comunidade é um canal: pessoas vão (morrem), pessoas vem (nascem). A comunidade renova constantemente seus membros e seus princípios, de acordo com os seus [fu] sistemas, conforme as leis naturais, as de nascimento e morte; a teoria de makwènda-makwîza, o que vai, voltará; o eterno processo de mudança através do dingo-dingo; o constante fluxo do atrás e adiante da [ngolo zanzîngila] energia viva.

12) Kutômbi didi dia minika mia kânda vo kwena mu kânda ko.

Não procure o centro das ondas sociais se você não pertence à comunidade e ao seu sistema. Não force para abrir a porta do sistema de outrem quando não estiver aberta para você. O estudo de um sistema só é possível se ela se abrir.

13) Dia ye nwa, walambalala; bwatûngulwa bwâla kuzèyi bo ko.

Coma, beba e depois durma para você ignorar como a aldeia foi construída. Apenas assista e veja; não se envolva em questões sociais fundamentais de discrepâncias culturais e sistêmicas.

14) Kutômbi didi dia (ngolo za) zûnga ko kwidi zûngwa.

Não procure conhecer o centro regional das forças motrizes por medo de ser confinado por elas.

15) Sîmbi bia nsi (bia kânda) mu kilômbo binikukinanga.

Líderes sociais se movem e agem no meio das massas. Um verdadeiro líder se mistura na multidão. Um líder que fica distante do seu povo é um fantoche.

16) Kânda diakuta Nzûndu, nkio¹¹ diawunuka, ukîtèle Zûndu. Nga zêyi diswasâni diena va kati kwa Nzûndu ye Zûndu e?

A comunidade nomeou-o Nzûndu¹² e você julgou que estivesse enganada; você chama a si mesmo de Zûndu¹³. Pode identificar a diferença existente entre Nzûndu e Zûndu?

Este provérbio contém uma verdade muito simples, porém básico-filosófica, acerca do significado do nome próprio, o si mesmo, entre os africanos, a saber: a) ser o que se é, e b) tentar realizar o que a comunidade (sociedade) espera de você, em conformidade com o rótulo (nome) que você carrega. Se a comunidade deseja que você seja a “Bigorna-da-Comunidade” [Nzûndu-a-kânda], seja-lhe essa “Bigorna” e não faça de si um “Sapo-dentro-da-Comunidade” [zûndu-mu-kânda], isto é, um “Bêbado-dentro-da-Comunidade.” (Para mais informações, ler o nosso Makuku Matatu, capítulo 2).

17) Nga nzèza mûntu katûnga fu kia bwâla?

Poderia uma pessoa estranha construir um sistema social favorável de uma aldeia que não é a sua própria? Somente os membros da comunidade de uma dada sociedade são capazes de fazer o que um estranho não pode fazer para a sua segurança,

¹¹ Nkio’: abreviação de nkiôngono.

¹² Nzûndu: bigorna – símbolo de produtividade dentro da comunidade. Nome dado a uma criança naquilo que a comunidade espera que o seu nascimento reavivar-lhe-á a economia estagnada.

¹³ Zûndu: em virtude da eliminação do “N” no nome acima, a palavra torna-se Zûndu (sapo); para os Kôngo, Zûndu é o símbolo do bêbado, mas também da embriaguez habitual. Ao suprimirem algumas letras, principalmente “n” e “m”, dos seus nomes, muitos intelectuais na África atual passam a ter nomes com sentido vulgar ou simplesmente nomes sem sentido, como no caso de Zûndu.

assim como, para o seu bem-estar humano. Ninguém pode fazer melhor por você do que você mesmo.

18) Wampâna nsengo, kunkâmbi kwè ngâtu bwè isadila yo ko.

Se você me dá uma enxada, não me diga onde ou como eu devo usá-la. Não sufoque o meu campo de atividades e o meu desenvolvimento normal por uma pretensa assistência.

19) Kânda diazûngulwa lusunga lwa kimfumu-dikânda luzîmbale.

Quando a liderança da comunidade perde a sua direção, a comunidade fica oprimida. Somente a liderança e sua direção devem ser responsabilizadas em qualquer crise social, econômica ou política. Só se cospe no líder.

20) Ka ngw'ândi ko, kânda dian'kitula kinsevanseva ye luntoyo.

Foi a comunidade que fez dele/dela um/uma risonho/a habitual e um indivíduo loquaz, não a sua mãe. Os membros da comunidade nascem simples, agradáveis e bons, mas se tornam o que a comunidade deseja que sejam/se tornem. O ser humano é um produto social; ele é o que ele come, aprende, ouve, vê, sente e vive. O comportamento efetivo de um ser humano é um comportamento aprendido. Muitas vezes, a natureza de alguém é oprimida pela sociedade.

21) Kânda kându: ka kilôswa; ka kisâmbu.

A comunidade é um tabu: nunca se pode jogá-la fora e nunca se pode venerá-la. Ninguém pode ser senão o que se é. As sociedades, como os seres humanos, possuem suas próprias identidades/personalidades, sejam elas abertas ou ocultas.

22) Kânda diansânsa, kânda isânsa.

A comunidade cuidou de mim; eu cuidarei dessa comunidade. A vida da comunidade é um processo de receber e transmitir/passar [tâmbula ye tambikisa]. Ensine a uma criança, completa e cuidadosamente, sobre o que você é, enquanto comunida-

de, e o seu ensinamento vai continuar completa e cuidadosamente. A vida e viver é um processo de mudas.

23) Kiasôla kânda ko; kânda diansôla.

Eu não escolhi a minha comunidade (sociedade/raça); foi a comunidade que me escolheu, fazendo-me nascer/trazendo-me até onde estou. A comunidade tem responsabilidades para comigo, tanto quanto eu tenho responsabilidades cara a cara para consigo. A discriminação é uma doença.

24) Kânda diasâla nsâng'a n'kènto ka ditûmbukanga ko.

Enquanto houver um “rebento” feminino dentro da comunidade, ela não poderá ser aniquilada. A presença de uma mulher na comunidade é o símbolo da continuidade da vida nessa comunidade, e, ao contrário, a ausência é o símbolo do seu término. O feminino é a vida (Deus) em e ao redor de nós.

25) Kânda diamôyo dîmbu yèmba.

A casa comum e pública é a representação de uma comunidade viva. O yèmba/boko é o ponto de centralização e descentralização de forças, bem como de atividades dentro da comunidade. Sua vivacidade é um sinal de vitalidade na comunidade. Instituições bem assentadas são a chave para a estabilidade social, econômica, política e filosófica das nações; são, não apenas os corações das nações, mas também os seus cérebros.

26) Kânda nkasa ye nome/niosi.

A comunidade é, ao mesmo tempo, veneno e mel. A comunidade é bastante viscosa para os seus membros. É difícil, mesmo hostil para se viver nela, todavia é o melhor lugar para se “fixar” [nama], ou seja, para se viver e pertencer.

27) Kânda i (mbûndani a) bafwa ye bamôyo.

A comunidade é a união entre os ancestrais e os vivos. A comunidade é um acúmulo da unidade viva dos elementos físicos e espirituais.

28) Mu kânda ka mwena nzaku (za n'toto) ko.

Não existem limites de terra dentro do território da comunidade. A liberdade de uso da terra por todos os membros da comunidade é garantida na comunidade. Não há privacidade nas questões da terra; a sua propriedade é pública, pois ninguém veio a este mundo com um pedaço dela nas mãos. Portanto não pode ser vendida, comprada ou alienada.

29) Wasînga kânda ukisîngidi.

Se você ofende a comunidade, você ofende a si mesmo. É desconfortável culpar ou condenar a comunidade. Evite o ataque dela contra você.

30) Wakatuka mu n'kîngu mia fu kia kânda kitukidi mapeka ye wûngani.

Se você abandonar os princípios do sistema da comunidade, você se torna um errante e um desviado. A perda do próprio direito de se pertencer a uma comunidade (sociedade/nação) talvez seja mais prejudicial do que a prisão perpétua.

31) Kânda diafûka nza yifûkidi.

Se o conceito de comunidade for aniquilado/destruído, o mundo será destruído. Se os princípios, conceitos, normas e valores que tornam vivas as comunidades do mundo forem violados, enfraquecidos ou totalmente destruídos, o ser humano irá destruir facilmente o seu mundo.

32) Yimbu mu kânda sînsu kia mfwîlu a kânda.

O veneno na comunidade é um sintoma de destruição da comunidade/social. Armas mortais na comunidade do homem são não só um símbolo de desorganização da sociedade que as possui, mas, ainda mais importante do que isso, são um sintoma de sua própria destruição e do fim próximo do mundo do homem.

33) Dièla dia kânda m'bikudi.

A sabedoria da comunidade profetiza. A comunidade enxerga mais longe do que pode um indivíduo. Qualquer um que aprende a enxergar por meio dos olhos (sabedoria) da comunidade é uma pessoa brilhante.

34) Kala n’lôngi a kânda mbo’ wazâya mayenda mu kânda.

Seja um professor/líder da comunidade para saber o que se passa dentro da comunidade. A real sabedoria de uma sociedade e suas necessidades básicas só são conhecidas por aqueles que se misturam à realidade das vidas diárias das pessoas nessa sociedade.

35) Kânda kabelanga nzèza ko.

A comunidade não é hostil a um estranho. A comunidade dá boas-vindas a todos os seres humanos, desde que não se atrevam a interferir nas suas práticas/princípios sociais básicas/os.

36) Kubungi kûmu kia kânda mu kinzèza kiâku ko.

Não tente destruir a reputação da comunidade/sociedade enquanto usa, em outro lugar, o rótulo de “ser um estrangeiro.” A sua má conduta alhures possui impacto direto ou indireto sobre a sua comunidade/sociedade, bem como sobre você mesmo.

37) Mvita makânda mawûbi ulèndanga zo.

As brigas (guerras) entre comunidades/sociedades são resolvidas por encontros diplomáticos. A diplomacia [kimawûbi] é a chave principal para a paz.

38) Ku kânda dia mbadio mpaka (ntantani) ze’ ko; nga ziswèmi mu dia diâku zazèyi?

Existem muitos conflitos dentro de determinada comunidade; você imagina quantos existem na sua? Cuide dos seus assuntos e deixe que os outros se preocupem com os próprios. Tente aprender minuciosamente o que se passa na sua sociedade antes de sondar outras sociedades.

**39) Lumbu-ki bisikânda, mbazi bakulu ba kânda,
variante Lumbu-ki lesi bia kânda, mbazi bakulu mu kânda.**

Hoje somos os membros da comunidade; amanhã seremos os ancestrais da comunidade. O que fazemos e pensamos hoje prepara-nos para o que será a avaliação da comunidade amanhã. Se somos hoje indivíduos simples dentro da comunidade, podemos amanhã ser deificados (espiritualizados), isto é, ser considerados como fonte de forças motrizes e radiações na comunidade viva; e isso, em conformidade com a nossa atitude cara a cara com a comunidade ao longo da nossa vida física [ku nseke]. Qualquer semente pode dar vida a uma grande árvore.

40) Mu kânda kikânda, bukânda, kinkwèzi, kimwânambuta, kisikânda, kikûndi, kinzâyani. Ka mwena kimpala ko.

Dentro da comunidade existem todas as alianças: justiça da comunidade, alianças de casamento, afiliação, amizade, relacionamento; não há antagonismo. É agradável viver numa comunidade, visto que, na comunidade, segundo o conceito africano, de fato, sua dor e seu prazer são compartilhados, suas alegrias duplicadas, ou mesmo triplicadas. A comunidade, sua comunidade, assim como a minha, é o seu lugar de alegria, amor e vida.

41) Mwîsi wa mbôngi a kânda wubote ke lusekeseke lwa nim'a lônde ko.

É melhor a fumaça da casa pública da comunidade do que o calor de além das nossas fronteiras. Conflitos sociais dentro da comunidade são menos nocivos que o exílio.

42) Kânda diakôndwa n'toto, bilesi bilaukidi/bimwângane.

Se a comunidade carecer da terra, a porta para a sobrevivência, os seus membros dispersar-se-ão. A disponibilidade da terra da comunidade a todos os seus membros é símbolo de segurança e união dentro da comunidade. Um líder de comunidade, bem como um líder nacional deve saber que a terra da comunidade/nacional é a primeira propriedade da sociedade que deve ser protegida, mesmo a preço de sangue. Um líder que vende ou aliena a terra da comunidade/sociedade é um assassino porque impede a comunidade/sociedade de ter acesso à sua primeira fonte de todas as possibilidades para a sobrevivência.

43) Dûnga mu kânda ka (biena) kinkuma ko.

Acontecimentos dentro da comunidade não é raridade. A comunidade humana tem sempre problemas para enfrentar. A vida na comunidade é um eterno debate. Ser um membro da comunidade é estar pronto para enfrentar problemas.

44) N'samu mia kânda miale' bulungi,

variante N'samu mia kânda ka mivwîdi bulungi ko: mia ndo ka ndo.

As questões (assuntos) da comunidade não dispõem de aniversário; elas acontecem a qualquer hora. Qualquer coisa, a qualquer hora, pode acontecer dentro da comunidade. No que diz respeito aos aniversários, eles pertencem às estações do ano, plantas e seres vivos. Qualquer membro da comunidade, bem como qualquer líder de comunidade, deve estar ciente do “kôndwa-kwa-bulungi”, princípio nos assuntos da comunidade.

45) Wazangisa Kimvwâma zîmbisi n'swa ye nièenzi mu kânda.

Ao se adorar a própria riqueza, perdem-se direitos e o gozo social da comunidade. Mûntu, o ser humano, é, fundamentalmente, um ser social e, como tal, seus supostos direitos privados não possuem qualquer sentido antes dos direitos sociais e coletivos. Uma riqueza compartilhada traz mais felicidade interna.

46) Makani ma kânda, mwâna mu ntûnda; ka matewanga nkûmbu ko.

Planos/projetos da comunidade são uma criança no útero de sua mãe; não possuem nome. As fontes das forças motrizes sociais são fundamentalmente desconhecidas. Se o nome do seu plano/projeto, explicitamente, diz o que você quer fazer, não o revele ao seu inimigo, e a melhor maneira de mantê-lo em segredo é amarrá-lo = codificá-lo [kânga yo kolo].

47) Kolo diakânga ngânga, kutula ngânga,

**variante Kolo diakânga mwisikânda, mwisikânda kutula dio,
ou ainda, Kolo diakânga mwisikânda, kutula mwisikânda.**

Um código (nó) de um especialista deve ser decodificado por um especialista (do sistema = kimpa, fu). O que é fundamentalmente sistêmico só pode ser facilmente entendido dentro do sistema. Nosso atual conhecimento das formas de codificar e decodificar códigos culturais – de culturas alheias – é a base do antagonismo humano no mundo hoje.

48) Mfumu-dikânda n'tu a mbwa watôndila makome.

O líder da comunidade é uma cabeça de cão; todos batem nela. Só se cospe no líder. Um verdadeiro líder é objeto de críticas.

49) Kwena sîmbi kia kânda, kwena didi dia kânda.

Onde existe o djinn (liderança) da comunidade, existe o centro da comunidade. As sociedades, assim como as pessoas, tem seus corações.

50) Kisikânda, vo ka butukila ko (mu) bukwângi.

Se não por nascimento, é possível tornar-se um membro da comunidade por refúgio (adoção/exílio). Todos os meios estão disponíveis para se integrar uma sociedade.

51) Kânda, kându kia kânda ye nsi.

A comunidade é um tabu para a comunidade e para a nação. O orgulho nacional é constituído por homens de feitos, membros de comunidades nacionais. Não existem duas leis diferentes numa nação: uma para o pobre e outra para o rico, ou uma para a aldeia e outra para a cidade.

52) Bându dia kânda nsâng'a a mûntu ye n'toto.

A capital (bându, de bânda – começar) inicial da comunidade são os seus recursos humanos e a terra. A vida seria impossível dentro da comunidade sem a terra e sem pessoas válidas nela. A comunidade deve prestar particular atenção à sua juventude, assim como à sua terra, capitais fundamentais de uma sociedade.

53) Mbôngi nkat’a kânda ye nsi.

A casa pública da comunidade é o assento da comunidade, bem como da nação. A unidade da comunidade encontra a sua fundação a partir do “boko”, a casa/instituição pública. As sociedades, tais quais as pessoas, possuem os seus rolos de vida; esses rolos, nzingu/nkata, são enrolados e desenrolados dentro das instituições sociais e públicas.

54) Mbûngi a kânda va kati kwa nsi ye yulu.

O centro (cavidade) da comunidade está localizado entre o mundo de cima e o mundo de baixo. A realidade da herança cultural de uma comunidade, a saber, o seu conhecimento, é a experiência desse conhecimento mais profundo encontrado entre os ancestrais espiritualizados e os pensadores fisicamente vivos dentro da comunidade.

A África foi invadida, em toda a sua região, por viajantes, missionários, jornalistas, pilotos, pacifistas, gente-do-apartheid e, atualmente, por “homens-comprados”, os mercenários, com o objetivo principal, de acordo com o que se diz, de compreender e civilizar o seu povo. Eis a missão de civilização que “cumpriu” a sua “nobre” incumbência; um fracasso total, pois o povo africano ainda era visto como um povo sem lógica, sem sistemas, sem conceitos, o povo primitivo, o povo de sociedades ilegítimas, etc. Pode-se perguntar: O que há de errado com estudiosos das ciências sociais e seu mundo acadêmico? Por quanto tempo devemos continuar mentindo? Os provérbios relativos à comunidade e os nossos comentários sobre eles provam o contrário do que sempre tem sido dito e ensinado a respeito do povo africano. Eles nos comunicam o quão legítimos, filosóficos, sistêmicos e práticos eram os africanos em seu próprio mundo. Não se deve ser arrebatado pela sabedoria africana e empreender um estudo mais ou menos completo dessa sabedoria ocultada nos provérbios, o antigo modo de se teorizar entre as pessoas de literatura oral? Deve-se entender que um provérbio, para os africanos e aqueles de literatura basicamente oral, não é visto e compreendido da maneira com que o mundo ocidental o vê e compreende. Para nós, em razão da ausência de material para se escrever no passado, provérbios são princípios, teorias, armazéns de conhecimento, livretos, informações gravadas e, sobretudo, tem “force de loi”, força de lei, em circunstâncias jurídicas. Um tribunal sem provérbios (traduzidos aqui como documentos, juridicamente, legais e

referenciais) pertence aos mortos [Mbasi-a-n'kanu yakôndwa bingana ya bafwa], conforme diz um provérbio/passagem constitucional (legal) Kôngo.

Ouvir é ver e ver é reagir/sentir

A vida é fundamentalmente um processo de comunicação constante e mútua, e comunicar-se é emitir e receber ondas e radiações [minika ye minienie]. Esse processo de receber e liberar/ou transmitir [tâmbula ye tambikisa] é a chave para o jogo de sobrevivência do ser humano. Uma pessoa é constantemente banhada pela carga das radiações [zitu kia minienie]. A carga [zitu/demo] das radiações pode ter um impacto negativo ou positivo sobre qualquer pequeno ser, por exemplo, uma pessoa, que representa o “kolo” (nó) mais vibrátil das relações. As expressões seguintes são bastante comuns entre os Bântu, em geral, e entre os Kôngo, em particular, o que nos prova a antiguidade desses conceitos no continente africano: Nossos negócios estão ondulados/abalados; nossa saúde está ondulada/abalada; o que possuímos está ondulado/abalado; as comunidades estão onduladas/abaladas – De onde essas ondas (negativas) estão vindo? [Salu bièto bieti nikunwa; mavîmpi nikunwa; bituvwîdi nikunwa; makânda nikunwa – Kwè kutûkanga minika miâmi?].

Para os Bântu, a pessoa vive e se move dentro de um oceano de ondas/radiações. É-se sensível ou imune a elas. Ser sensível a ondas é reagir negativa ou positivamente a essas ondas/forças. Mas ser imune a ondas/forças circundantes é ser menos reativo a elas ou de modo algum. Tais diferenças explicam os vários graus no processo de conhecimento/aprendizagem entre os indivíduos.

Uma enfermidade pode ser causada por ondas/radiações enviadas ou emitidas por um corpo estranho num dado ambiente. Embora o assunto já tenha sido discutido de outra maneira em Kindoki e Makuku Matatu, retomamos a discussão aqui para auxiliar aqueles que podem não ter tido a oportunidade de ler meus trabalhos anteriores. A figuração a seguir será bastante útil.

Quando um nó [kolo] vibrátil de relações, ou melhor, um ser vivo M, está em comunicação com uma fonte visível de ondas, FVO, num raio [n'nienie] de audibilidade AB na linha de direção da extensão das ondas, AC, sabe-se que pouca ou nenhuma atenção é dada à importância das ondas/vibrações. Imagens e voz/som, por si sós, são os fatores importantes des-

sa comunicação. Por outro lado, imagens e vozes/sons, por si sós, podem atrapalhar tal comunicação. Observe que a intensidade da voz/som [zu/n'nîngu] diminui à medida que se fica alheio a todas as direções (para cima, para baixo, para trás ou para os lados) de FVO. Se a voz de FVO não pode ser ouvida fora do círculo de audibilidade [lukôngolo lwangwîla] formado pelo raio AB, então dizemos que o ponto B é aquele em que a “mensagem-de-onda-sonora” torna-se uma “mensagem-ondulada-áfona”. Além desse ponto, vozes tornam-se menos importantes, o que quer dizer que ondas/vibrações e imagens invadem o campo BC de comunicação.

Essas ondas e imagens podem ser perturbadas por outras ondas e imagens. Tal perturbação, da mesma forma como ocorreu com as vozes aturdidas, pode atrapalhar a mensagem original. Este é o motivo por que muitas vezes é difícil para a destinação invisível, DI (por exemplo, aquele que sonha/o sonhador), localizada em qualquer ponto no campo de comunicação BC dentro das camadas de ondas [nyalu/ngwèngwe a minika], 7-0, entender a comunicação.

Em lugar lotado, é fácil para alguém ficar confuso acerca do próprio nome quando chamado por outrem que está em FVO. Isso pode acontecer por causa da existência de outras vozes/forças, que são agentes perturbadores, por todo o campo de comunicação AB, em seus diversos pontos de camadas de ondas [ngwèngwe za minika], 13-8. A pessoa tem que ser avisada por outra de que “está sendo chamada”. Aquele que avisou [sunsumuni/te] foi capaz de ouvir a voz/as vibrações do chamado de FVO porque estava mais consciente e mais sensível a essa voz: ouvir é ver, e ver é reagir/sentir [Wa i mona, ye mona i sunsumuka]. Existe uma relação fundamental entre ouvir, ver e sentir/reagir [wa, mona ye sunsumuka]. Sentir é entender. Os Bântu não “sentem” uma dor, a menos que a “vejam” [mona mpasi], conforme dissemos no segundo capítulo. Ter o juízo em perfeito estado de saúde é ter a chave para o processo básico de acúmulo de conhecimento. Alguém que não tenha o juízo neste estado, diz-se ser, a um determinado nível, uma pessoa mentalmente “incapaz”, abaixo do nível de conhecimento [tûlwa/kiâtwa ku nsia tèzo kia zâya/nzailu].

O que foi dito acima revela o padrão no processo de comunicações naturais áfonas por todas as ondas/radiações e sonhos [minika/minienie ye ndozi], consoante discutimos em Makuku Matatu.

Um sonho [ndozi] é uma comunicação áfona. É, ao mesmo tempo, um meio e uma mensagem. Esta mensagem pode ser audível, pictórica e cênica. Possui uma origem [tûku], um canal [ngongo/n'landa], com ou sem um receptor [tâmbudi] destinatário. A origem/fonte da mensagem pode ser natural, espiritual ou sobrenatural. Antes de se tornar um sonho [ndozi], tratava-se de uma comunicação que era “sem fio” (“wireless”) da sua fonte (o ponto FVO dentro da camada de ondas 13) ao ponto no qual tal comunicação se torna um sonho (ou seja, qualquer ponto dentro do campo de comunicação BC). A referida comunicação é áfona a partir de qualquer ponto fora do círculo B de camada de ondas, através do campo de comunicação BC, até o círculo C de camada de ondas. Algumas comunicações onduladas são áfonas de sua origem, diga-se FVO, até C, isto é, o infinito [sêsele]. A comunicação passa por dois campos principais, AB e BC, antes de se tornar um sonho no ponto em que o sonhador está, o ponto C.

No primeiro campo, AB, a comunicação era principalmente uma “mensagem-ondulada-pictórico-sonora” [n'samu-wangwa-wambona-wanikunwa]. Neste mesmo campo, outras “mensagens-onduladas-pictórico-sonoras” positivas ou negativas podem perturbar a primeira. As mensagens perturbadoras, ou, aquelas indesejadas, podem estar sob diversas formas: ruído, chamado, acontecimento, grito, imagem, um movimento, uma risada, etc.

Ao contrário, no segundo campo, BC, a comunicação torna-se, sobretudo, uma “mensagem-áfona-pictórico-vibrada” [n'samu-wanikunwa-wambona-wadikama]. Enquanto atravessa este campo, a mensagem ondulada também pode ser perturbada por outras mensagens onduladas e indesejadas. Em outras palavras, a mensagem emaranha-se com todas as sortes de símbolos e imagens que se diz serem “aderentes” [n'samu weka lunama]. Essas mensagens aderentes e indesejadas acrescentam à mensagem/comunicação verdadeira e original formas simbólicas diferentes que são, muitas vezes, bizarras e assustadoras: afundar na água ou em lava vulcânica; enterrar-se; lagartos; cercar-se por lava quente vermelha, e todos os tipos de pesadelos. Tais imagens simbólicas encobrem profunda e totalmente o verdadeiro significado do sonho. Deve-se, então, passar pelo processo de eliminação ou descarte de todos os símbolos falsos e suas significações indesejadas acrescentadas à mensagem do sonho, a fim de se descobrir o verdadeiro símbolo do sonho e seu sentido ao sonhador ou à sua comunidade. Esse processo de eliminação é desenterrar o lixo ou entulho [sâta mfuti].

Visto que o sonhador não pode compreender sempre a mensagem contida em seu sonho, ele precisa de ajuda, assim como no caso da pessoa que não ouvia o chamado do seu nome até que obteve a ajuda de um intermediário sensível o bastante para entender o chamado. No processo de esclarecimento de sonhos, o auxiliar chama-se intérprete de sonhos [m' -bângudi-a-ndozi]. O sonho pode ser um reflexo de atividades diurnas, uma repetição de atividades passadas ou uma projeção das próprias atividades e imaginação no futuro. Mas, ainda mais importante, ele pode ser um aviso sobre um evento futuro ou iminente: boas ou más notícias. Um intérprete de sonhos [m'bângudi-a-ndozi] é uma pessoa cuja sensibilidade e consciência em relação às ondas, símbolos e seus significados são muito elevadas. Há muito a se aprender, através do estado onírico [ndozi], sobre as pessoas e sua saúde, sobre as sociedades e suas organizações, sobre ciência, o passado, o presente e o futuro da humanidade e do mundo. Contudo apenas poucas pessoas podem compreender. O estudioso, tal qual o homem comum, muitas vezes, não é capaz de ver o que é verdadeiro ou falso num sonho, a mensagem-aderente-ondulada [n'samu-wa-lunama-wanikunwa].

O conceito Bântu/Kôngo de sonho [ndozi] é a aplicação direta da sua teoria sobre radiação. Essa teoria é muito popular nas expressões africanas cotidianas, todavia, ignorada por intelectuais africanos tanto quanto por amantes da sabedoria africana. De acordo com essa teoria [lôngi diâdi], são as ondas/radiações que abalam/ondulam sociedades, nações e comunidades [i minika/minienie minikunânga bimvuka, zinsi ye makânda]. Trocando em miúdos, as ondas/radiações [minika/minienie] são frequentemente a causa de acidentes, doenças, cansaço, tensões, mudanças, etc., (ver Kindoki). Radiações de um corpo estranho num dado meio, assim como palavras, podem exercer um impacto catastrófico no ambiente.

É 1939. Eu tinha 5 anos. Um homem de nome verdadeiro Matidi-Mukôdia, na aldeia Kûmbi, entrou em cena (était à la page). Este homem, após a perda de vários membros de sua família, passou por uma crise psicológica. Sem o conhecimento dos outros moradores da aldeia, ele foi comprar alguns “saquinhos” (sachês) fortes e perniciosos de um n'kisi [mafutu ma n'kisi wambi] e os enterrou, à noite, ao longo de toda a aldeia e em todas as suas saídas [mafula]. Três semanas depois da operação clandestina, a aldeia inteira estava abalada/ondulada por estranhos padecimentos [vata diadio dianikunwa kwa mpila vûnga bianzèza]. As pessoas gritavam e murmuravam: de onde estão vindo essas ondas a abalar/ondular a aldeia? [Bântu bakwâya ye vunguta: kwè kweti tûkanga minika mieti nikuna vata?].

Por causa desse desequilíbrio social, os anciãos do lugar solicitaram uma reunião/debate urgente para “agarrar/golpear a questão” e “amarrá-la” em n’kôndi, o “objeto-registrador-agarrador-de-problemas” [sîmbi bia vata biavwândisa bântu mu koma binko ye kânga/loka nkôndi/mfûna], ou seja, enviar ondas/radiações defensivas à aldeia pelo ar e pela terra para “atacar” a fonte dessas radiações negativas e o malfeitor em seus núcleos (ver figura 21).

Poucos dias depois da cerimônia ritual de amarrar o “nó vibrátil” de autodefesa social, Matidi-Mukôdia perdeu o equilíbrio e ficou gravemente doente. O conselho da aldeia sentou-se mais uma vez para discutir a questão e interrogar o doente moribundo. Matidi admitiu a sua culpa e explicou o que fez. Era um domingo. Matidi-Mukôdia pediu à multidão que o seguisse para desenterrar todos os nós vibráteis negativos [mafutu/makolo ma minika miambi] que ele enterrou na aldeia e que eram a fonte das ondas negativas [minika miambi] a abalar toda a aldeia. Nós todos fomos ver, depois dele, com os nossos próprios olhos, o n’kisi que ondulou/abalou a comunidade da aldeia. Depois da operação de exumação, as ondas negativas desapareceram da aldeia [minika miambi miavila mu vata].

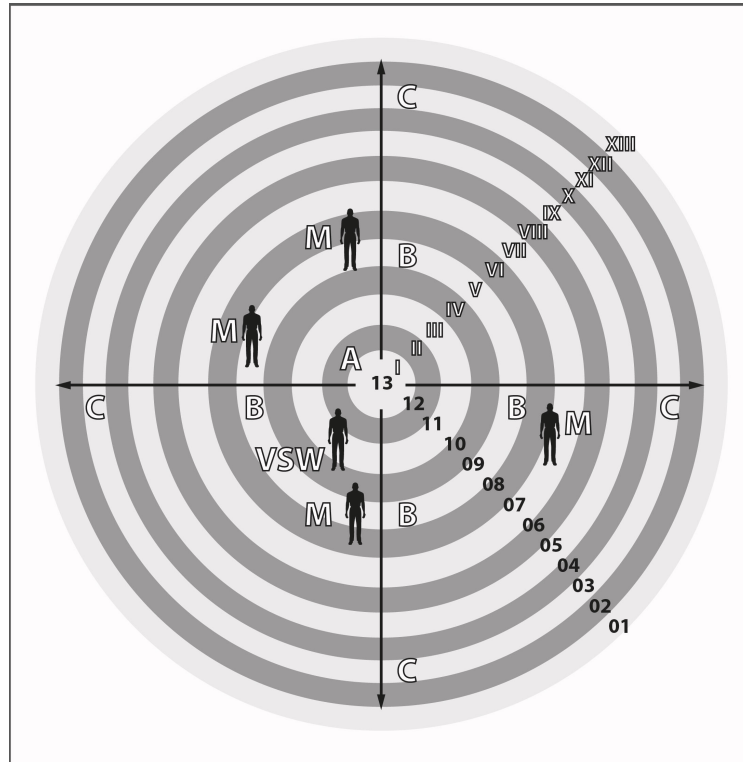
Superstição? Alucinação? Manipulação mágica? Questão relacionada ao não-científico? Não posso dizer. A única coisa que sei é que aconteceu e eu estava entre as testemunhas no local.

Quando um Mûntu, em geral, e um Mukôngo, em particular, diz que nossos corpos estão sendo abalados/ondulados [nitu zèto zeti nikunwa bèni], ou que nossa comunidade está sendo terrivelmente abalada/ondulada de novo e de novo [kânda dièto dieti nikunwa ye nikunwa], ou que nós estamos em um período ondulatório/vibrátil [mu tându kia ndikununu/ndikutusunu twena], ele se refere à teoria de ondas/radiações, as quais podem, positiva ou negativamente, banhar e abalar/ondular corpos, nações, governos e comunidades/sociedades, estejam eles desenvolvimento ou já avançados. Igualmente, quando uma pessoa profunda, um psiquiatra, um vidente [m’fièdi/ngûnza] dizem que pessoas estão sussurrando sobre você [bântu beti kwènda niungutanga mu ngeye], ou que você está acompanhado de má sorte [n’loko weti kulândanga], ele se refere a essa teoria [lôngi]. Essas ondas podem ter boas ou más consequências sobre as pessoas, nações e organizações sociais [Minika miâmi milènda tûkisa lèmina diambi evo diambote mu bântu, zinsi ye mu bimvuka]. Entretanto três casos são possíveis nesse processo de comunicação por ondas/radiações naturais ou sobrenaturais:

1. O ser humano, receptor [tâmbudi], sonhador, pode receber e compreender completamente a mensagem ondulada [n'samu wanikunwa/tubwa], e, então, tomar suas precauções. A receptibilidade, como a audibilidade, depende não só da perfectibilidade (saúde) e sensibilidade do juízo, mas também da distância e obstáculos encontrados no campo de comunicação [yînza dia ntambukusulu/dia minika].
2. O sonhador/receptor pode só receber e compreender uma parte da mensagem ondulada, pela qual alguma ansiedade e dúvida lhe chegam, em conformidade com “eu sonhei, então tenho dúvida se pessoas na comunidade da minha aldeia estão bem” [Kizèyi ko keti ku vata mbote kwâu bena].
3. Ele pode não receber a mensagem de modo algum. Neste caso, ele a ignora completamente, ao que consequências imprevistas, desastrosas e funestas lhe podem afetar a vida cotidiana.

Por causa disso, o Mûntu consultará, para um sonho, o m'fièdi, pessoa-que-se-aprofunda-no-coração, intérprete de sonhos [m'bângudi-a-ndozi], advinho [m'moni-a-mâmbu], vidente-atraves-dos-rolos-de-vida [n'zingumuni-a-mâmbu]. Ele pode também optar por discutir a situação num conselho da comunidade, com um amigo sábio ou, se for o caso, “kângisa mio; minika”, literalmente, amarrar/atar, ou seja, codificar em um nó vibratório que poderia produzir radiações/ondas defensivas para evitar consequências indesejáveis ou desastrosas dentro da comunidade.

Trata-se de usar o poder mental e natural do feixe luminoso (laser) [Lèndo kiampîtila]. E o homem continua a sonhar velhos e novos sonhos da mesma maneira com que os seus avós, bisavós, trisavós e tetravós o fizeram.



A: Centro/fonte de emissão [didi/nto a ntubulu/ndikusunu].

B: Fim do raio do campo de audibilidade [nsuk'a n'nienie wa yînza dia ngwîlu].

BC: Campo infinito de recepção de ondas áfonas [sêsele/yînza diakôndwa nsuka dia ntambudulu a minika miadingalala].

M: Receptor de mensagem sonora/audível [tâmbudi kia n'samu wawâkana].

AC: Linha de direção da extensão de ondas [n'lông'a lusunga lwa mbwangununu a minika].

FVO: Fonte visível de ondas. Voz do ser humano no círculo A [Tûku kiamonika kia Minika, TAM - Zu dia mûntu mu kindiongololo A].

I – XIII: Os números romanos indicam as diferentes distâncias nos campos de recepção. O número I indica a menor distância da FVO e o XIII indica a maior distância [Sono bia Lôma bieti sônga nswâsani a tatuka kwenamu bendo bia ntambudulu. Dîmbu I kieti sônga tini kilutidi nkufi ye kilutidi finama ye TAM (FVO) ye dîmbu XIII, tini kilutidi nda ye kilutidi tatuka ye TAM].

13 – 0: Os números arábicos indicam as frequências de ondas emitidas, a sua quantidade. O número 0 indica o campo de comunicação ainda intocado por ondas emitidas. O número 1 indica a primeira camada de ondas emitidas por FVO e o número 13, a última camada [Sono bia kialabia bieti sônga ndikit'a minika mitubulu, ntalu âu. Dîmbu 0 kieti sônga yînza dilêmbolo lwâkwa kwa minika mitubulu. Dîmbu 1 kieti sônga nyalu yantete ya minika mitubulu kwa TAM ye, ntalu/nomba 13 yeti sônga nyalu yazimunina/yan-suka ya minika mitubulu kwa TAM].

Isso é mágica?

Ket'i muyeke?

Quando se entende, essencialmente, uma língua africana e os conceitos culturais simbólicos gerados por essa língua, é preciso saber a que direção tecnológica o conceito tradicional africano de conhecimento [zâya] está se conduzindo. Podemos hoje, com o nosso atual

sistema de codificação e decodificação de conceitos culturais, ser capazes de desencobrir essa dimensão ainda desconhecida?

Lèmba-dia-Kânda, literalmente, “A Pacificadora-da-Comunidade”, era a única irmã de Baniunguta-Kwâu, literalmente, “Deixe-Os-Murmurar”, e a única irmã da comunidade [kânda]. Inesperadamente, Lèmba-dia-Kânda foi sequestrada em seu caminho para o campo. Ela foi espancada e dada como morta pelo sequestrador desconhecido. Toda a comunidade ficou chocada com tal desumanidade.

Baniunguta-Kwâu, irmão de Lèmba-dia-Kânda, tomou a iniciativa de procurar o especialista possuidor do recipiente-televisor [ngânga-sênsô], a fim de vingar-se por sua irmã – “A iniciativa é positiva”, concordou toda a comunidade.

“Queremos saber quem foi o sequestrador da única irmã da comunidade”, esta foi a única pergunta feita ao ngânga-sênsô. “Vocês verão agora a prova sobre o sequestrador da única irmã da comunidade” [Si lwamona kimansuna], respondeu o ngânga. O ngânga colocou o seu sênsô no meio do círculo; em seguida, inseriu água limpa e medicamentos [maza malônga ye bikôla]. Ele pediu que o mais velho da comunidade e a irmã sequestrada lavassem as mãos dentro do sênsô, o recipiente-televisor¹⁴.

Após esse ritual, o ngânga-sênsô cobriu o sênsô com um pedaço de pano vermelho. Depois, falou consigo numa língua estranha e, apontando para o mais velho da comunidade, disse para descobrir “o recipiente-televisor” [Yabula sênsô]. Surpreendentemente, todos puderam ver o sequestrador desconhecido dentro do prato (recipiente) espancando a única irmã da comunidade. “O que vocês querem?” [Bwâbu nki luzolele], perguntou o ngânga. “Faça o que você geralmente faz [Sa bu usânga]; quebre a agulha; mate-o [tabula ntûmbu]”, responderam os membros da comunidade.

O ngânga pegou a faca apropriada à prática e bateu na cabeça do sequestrador, cuja sombra irradiava dentro do sênsô. Imediatamente, a água limpa transformou-se em sangue; o inimigo da comunidade é inequivocamente atingido [N’tântu wa kânda utêlo].

Isso é mágica [ket’i muyeke] ou, meramente, conversa impensável das pessoas chamadas de “primitivas” e “ilógicas” pelos especialistas no entendimento do homem? Ou o pre-

¹⁴ Sênsa: Aparecer (de longe), vir à visibilidade, aproximar-se, revelar-se;
 Sênsinsa: Fazer aparecer ou tornar visível, trazer à visibilidade, tornar mais próximo, revelar (imagem);
 Sênsisi: Aquele que manipula ou usa o sênsô/sensosolo. Revelador (foto);
 Sênsô: Aparecimento, visibilidade, tela, recipiente-televisor, filme, aparelho de televisão;
 Sensosolo: Instrumento e produto para fazer aparecer (foto), binóculo. Sinônimo de sênsô.

cursor dum campo ainda desconhecido, cujo fundamento já está posto na África? Este é um dos aspectos do “conhecer” abortado pela colonização em todo lugar do mundo.

O conceito africano de conhecer [zâya], no que tange às ondas [minika], ainda está fundamentalmente desenterrado; ele dispõe de uma direção diferente dentro de uma dimensão diferente; quiçá ele não seja sentido, pelo motivo de ser desconhecido pelos especialistas no notório conceito atual de conhecer/conhecimento [zâya/nzailu].

Se um Mukôngo, em específico, e um Mûntu, de modo geral, sentar-se, por um instante, em um lado do seu caminho, certificar-se-á, antes de partir dali, de que pegou [bônga bendo] sua sombra eletrônica irradiada [kîni kia minika/minienie kisîdi va bendo], deixada no local em que estava sentado: pegar a própria sombra irradiada deixada no local assentado [bônga bendo/kîni], variante [bônga kîni kia minienie mia bendo], por medo de ser manipulado pelo inimigo, no caso de esse inimigo possuir o delicado conhecimento acerca da [kîni kia bendo] sombra (sensibilidade) irradiada eletronicamente sobre as coisas em que se toca ou nas quais se senta.

Esses conceitos não refletem um elevado nível de pensamento sobre eletrônica e ideias avançadas em tecnologia? Não são os conceitos e ideias, quer sejam míticos, utópicos ou mágicos, que precedem todas as invenções? Nosso principal conceito de conhecer [zâya] do mundo atual mudaria quando esse outro conceito chegasse completamente à sua visibilidade ou compreensão [mbwèno yâyi bu yina sènsa va mpènzà]? Não posso dizer porque não sei; mas uma coisa é verdadeira: pessoas ficarão curiosas a respeito dele. Então veremos se esse conceito não impedirá, em prol da paz mundial, o aparecimento dos rostos dos líderes mundiais indesejados na tela da TV [sènsa] devido aos seus regimes antidemocráticos, ditatoriais e “desmandados”.

IV O “V”: BASE DE TODAS AS REALIDADES

Em 1964, aos 30 anos, fui apresentado a um dos ensinamentos mais importantes, secretos e sagrados dos Kôngo, um grupo étnico de tronco linguístico Bântu situado no centro da África Ocidental, ao longo das margens do Oceano Atlântico. Aqui a palavra Bantu deve ser entendida enquanto um termo antropológico. Como tal, deve-se o ver e compreender qual uma casa complexa com dezenas, se não, centenas de quartos. Cada um desses quartos será visto, compreendido e tomado como um grupo étnico, tal qual o povo Kôngo.

Esses ensinamentos Kôngo foram transmitidos no Instituto Lêmba, em Maniânga, Baixo Congo, onde nasci. O instituto era um dos cinco principais que havia no antigo reino do Kôngo antes da Era Colonial. Os outros quatro eram Kimpasi, Kinkîmba, Bwêlo e Kikûmbi. Este último, o Instituto Kikûmbi, era especializado em focar nas mulheres e todas as questões que lhes fossem correlativas. Todos os ensinamentos nos institutos eram ensinamentos dos Bântu, isto é, relacionados à complexidade da “casa Bântu” conforme foram disseminados dentro do “quarto Kôngo”.

Em virtude do seu segredo, sacralidade, bem como da sua natureza mística, apenas a entrada de pessoas iniciadas era permitida nessas instituições. A exceção era Kikûmbi, que exigia uma condição principal para que qualquer candidata adentrasse a instituição: “estar na idade”. Isso significa ter tido a primeira menstruação [yikama/kala ku mbôngo]. É nesse estágio que uma candidata pertencente à cultura Bântu, na área Kôngo, é apresentada ao segredo e sacralidade do primeiro “V”, em seus aspectos biológicos para a vida e no que diz respeito à vivência, no “ambiente interno”, de qualquer vida por ser [Fu-Kiau, 1991]. O Kikûmbi era a única instituição que difundia não somente o segredo e sacralidade do primeiro “V” para os seus candidatos, mas também o seu significado místico.

Para ilustrar para os candidatos que os ensinamentos eram altamente poderosos, secretos e sagrados, todos eram pintados com tukula (vermelho), o símbolo do perigo e morte, da maturidade e liderança. A pintura simbólica em vermelho era fundamental para se transmitir a essência do ensinamento a todos. Isso impedia que esses ensinamentos fossem violados pelas pessoas que oferecem o primeiro ambiente, o ambiente interno, ao ser vivo por nascer. Aqui estamos a falar do que eu chamo de “V” reverso, conforme será discutido.

Por causa da medida de portas fechadas aos não-iniciados [biyînga], as autoridades coloniais decretaram essas instituições como perigosas à sobrevivência da colonização. Consequentemente, destruíram-se as instituições sem que se levassem em consideração os seus valores sociais, culturais, educacionais, espirituais ou morais. Muitos dos seus principais mestres [ngudia-ngânga] mais tenazes foram executados ou condenados à prisão perpétua. Os mestres remanescentes conduziram-nas, às ocultas, por centenas de anos, com medo da represália das autoridades coloniais e religiosas.

Foi aos pés de alguns desses mestres secretos que aprendi não somente a respeito do “V” (a base de todas as realidades), como também da fundamentação do sistema de pensamento dos Bântu, suas cosmologias. Ninguém pode, verdadeiramente, compreender o “V” sem algum conhecimento básico sobre a cosmovisão Bântu ou suas cosmologias. Nosso trabalho, segundo escreveriam mais tarde dois estudiosos americanos, é o primeiro no assunto: “Este estudo é o primeiro, em qualquer língua, a revelar o sistema da religião popular Kôngo, sua cosmologia.” (McGaffey et.al., 1974).

Compreender a cosmovisão de um povo é o alicerce para entender-lhe a cultura. Se a cosmologia Bântu só foi mostrada ao mundo de fora em 1966, poucos anos depois da libertação de parte considerável da faixa territorial Bântu, então se pode dizer que o mundo Bântu ainda não é verdadeiramente compreendido pelo mundo externo nem cultural ou artisticamente, nem filosoficamente. Portanto a literatura ocidental sobre a África prévia a esta data, necessariamente, contém muitas fantasias que devem ser refutadas, caso se queira contribuir para o processo de “Construir um aprendizado africano na África e na Diáspora.”¹⁵ Um aprendizado superficial, em qualquer lugar do mundo, é muito perigoso, no que diz respeito às relações humanas. É sempre melhor permanecer calado do que proferir declarações incorretas sobre outras culturas (elas vêm assombrá-lo). Muitas das tensões mundiais correntes são o resultado dessas declarações.

Não é fácil aos estrangeiros acessar o núcleo cultural de um determinado povo, a não ser que sejam guiados por um mestre nativo local. É o caso do “V”. Jamais se falou ou escreveu sobre o “V” Kôngo por ser ele uma parte integrante da cosmologia Kôngo; uma cosmovisão que nunca foi divulgada antes de 1966 por mestres locais. Agora podemos falar a respeito

¹⁵ Fu-Kiau, 1997: Título de uma conferência ministrada na Universidade do Estado de Iowa.

e discuti-lo abertamente, tal como ele foi compreendido e disseminado nas instituições antigas do mundo Bântu.

O que é o “V”? Pode-se prontamente perguntar.

Em razão de o tema ser estimulante e essencial à vida, tenho feito diversas conferências sobre ele, desde quando vim morar nos Estados Unidos, privada ou publicamente, em faculdades, universidades, museus, centros culturais e também nas prisões. Tudo, incluindo-se a vida individual e a coletiva, depende dele. A segurança nacional, em si, de qualquer país, está-lhe sujeita. E, ainda, ele continua a ser segredo para a grande maioria porque não se está ciente dele. O “V” é um dos fundamentos mais importantes do entendimento da vida na Terra e também em corpos celestes (planetas) se neles houver vida. Ele é, de algum modo, a vida em si (como a “tentamos” conhecer). Tudo é um “V” porque o princípio, ou o big bang, explodiu em forma de “V”; porque é ele o “fio” de ligação entre a matéria-pensante, o humano [mûntu], e o mundo da matéria-impensada (mundo e fonte das ideias e imagens “incompreendidas”). O “V” é a base de todas as realidades inspiradas, tais quais as grandes ideias, imagens, ilustrações, invenções de todas as ordens (incluindo-se as obras de arte), guerras e concepções, tanto biológicas quanto ideológicas. Ele é o processo [dingo-dingo] para todas as mudanças: sociais e institucionais; naturais e não naturais; vistas e não vistas.

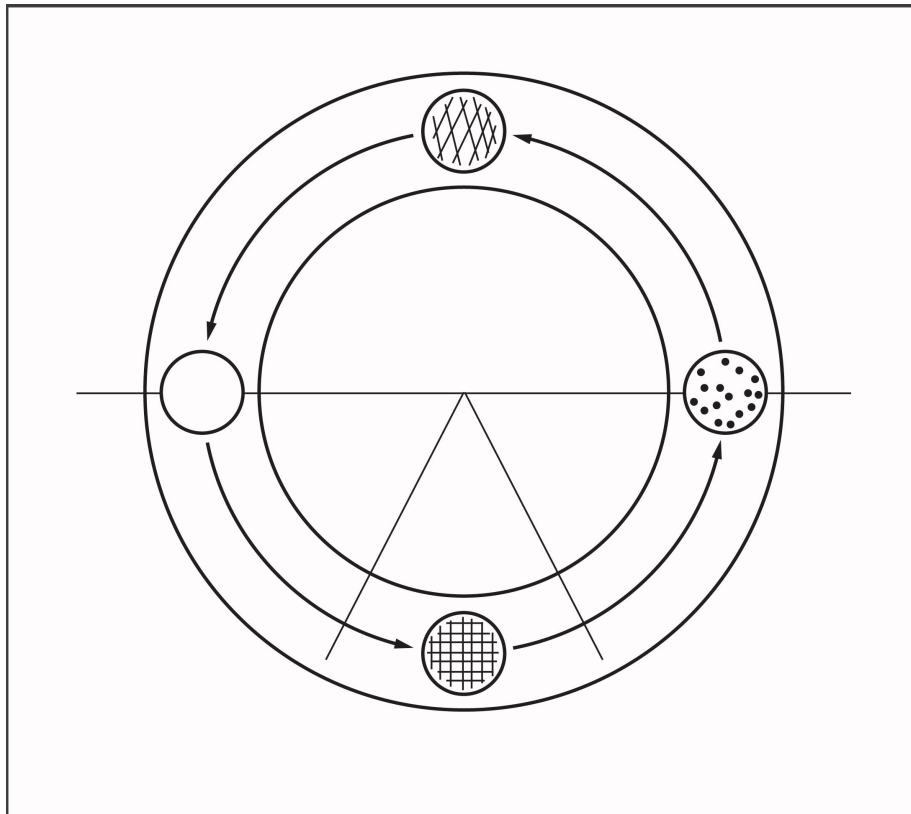
Falar do “V” é falar das realidades, quer sejam biológicas, inspiradas ou ideológicas; materiais ou imateriais. Todas elas estalam em nossas mentes nas formas do “V” (feixe de extensão do “V”) dentro de nós, na zona do Musoni da cosmologia Kôngo. Buscamos ideias e imagens através do “feixe aberto do V” dentro de nossas mentes, e, ao contrário, focalizamos os detalhes e especificidades sob o feixe reverso do “V”. O “V” não é uma religião, nem uma prática acadêmica, a consistir em transferir ossos de um cemitério para o outro. Ele é uma das chaves mais secretas da vida e vivência.

Cosmicamente, o “V” ensina, com toda a simplicidade, o processo [dingo-dingo] de formação do universo e seus corpos ou planetas (Fu-Kiau, 1994), ao passo que, biologicamente, ele explica a formação, bem como, o processo de desenvolvimento da vida através de todos os seus estágios: concepção, nascimento, maturidade e morte. A partir do “V”, podem-se entender, ideologicamente, sistemas sociais: sua ascensão e sua derrocada (Fu-Kiau, 1980).

O “V” possui um fundo permanente, a intangível “matéria escura”, que constitui a “sala escura de impressão” das realidades. A partir dessa sala escura, figuras e ideias tornam-

se realidades nas mentes humanas, as quais as canalizam para processos de transformação que as conduzem às realidades tangíveis. “V” é o âmago de todos os círculos dentro dos quais ele se encontra. Esses “Vs” são individuais ou coletivos, materiais ou imateriais, biológicos ou ideológicos. Dentro do “V” do círculo da comunidade está o mestre [ngânga], professor, sacerdote, enquanto figura de poder. Essa figura de poder, o líder/sacerdote [ngânga], que se encontra, ativamente, no centro dos assuntos [mâmbu] da comunidade, tornou-se o ankh egípcio ou símbolo da vida.

Certamente, entre os Bântu, um ngânga encontra-se, “vertical” e poderosamente, no interior do “V” da comunidade [telama lwîmbangânga mu kânda] como o símbolo da vida ativa na comunidade.



De dentro do “V”, o ser humano [mûntu] vem para ser [kala], e dentro do “V” ele se extingue [zima] como energia viva. Logo o “V”, na realidade, é uma pirâmide viva, em constante movimento, que segue o curso da vida e passa os quatro principais pontos de demarcação do cosmograma [dikenga], o qual, por sua vez, faz-se simbolizar pela chama da vida dentro do círculo da comunidade. Quanto mais perto se está do centro dessa chama, cujo “V” é a

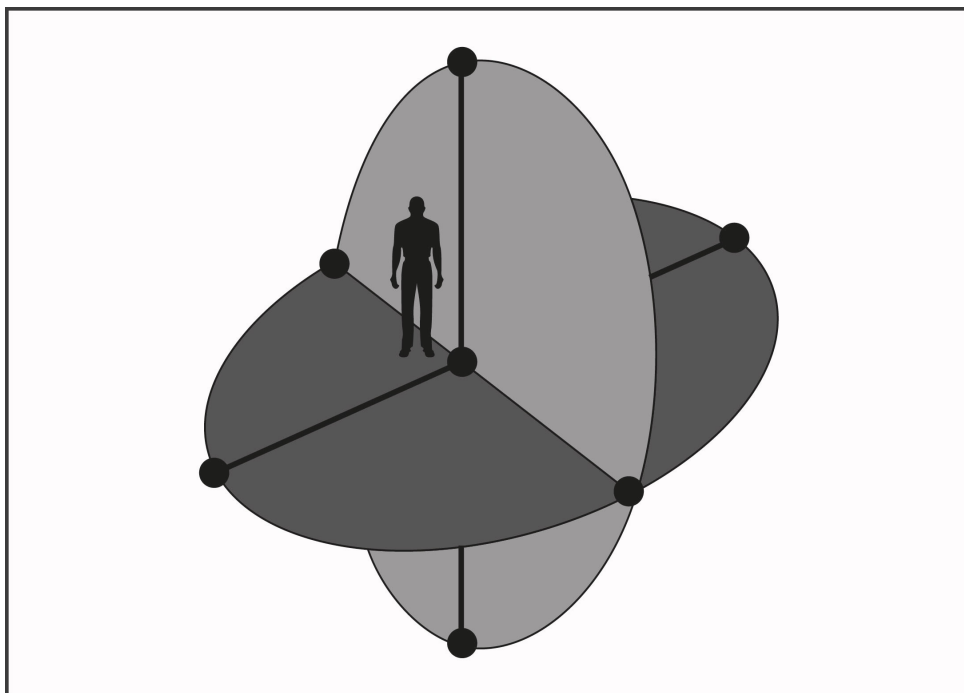
representação, mais saudável e poderoso se é. Ao contrário, quanto mais distante se está do centro, mais fraco e menos poderoso alguém se torna (ver figura 19).

O povo africano, na África e na Diáspora, perdeu a sua proximidade do centro do “V” cultural da comunidade. A filosofia Bântu-Kôngo, em que o “V” é um entre os seus aspectos mais importantes, ensina que o ser humano [mûntu] – plural [bântu] – é tanto um ser-de-energia-viva (ser espiritual) quanto um ser físico (matéria). Pode-se dizer que ele é um “ser V-H”, a saber, um ser [kadi/be] que se sustenta, verticalmente (ele pensa-raciocina-pondera), antes de caminhar e agir para encontrar, horizontalmente, os desafios do mundo instintivo; e este é o mundo horizontal, chão principal para todos os aprendizados.

Andar horizontalmente é um processo e movimento com uma intenção, que é ir aprender com o ambiente, o círculo, pois “o conhecimento não está em nós; ele está fora de nós.” Apenas somos máquinas de arquivo, computadores vivos, com o poder de coletar e arquivar as informações para uso futuro, à vontade¹⁶. O movimento horizontal [kilukôngolo] é, especialmente, um processo cognitivo [dingo-dingo dianzâyila]. Sem esse movimento cognitivo, o ser humano [mûntu] torna-se impotente em seus próprios ambientes, o interno e o externo.

Na base “V-H”, vertical-horizontal [Kitombayulu-Kilukôngolo], o ser humano [mûntu] dispõe de dois planos para o seu movimento. No plano horizontal, ele se pode mover em quatro direções: para frente, para trás, para a esquerda e para a direita. Os movimentos para essas quatro direções são para o aprendizado, ou seja, para se coletarem informações (dados) a serem arquivadas no banco humano, a mente. Mas, graças ao plano vertical, pode-se andar em mais três direções, das quais uma é decisiva para a saúde e para a autocura. O plano vertical permite ao ser humano andar para baixo, para cima, e, para a saúde “perfeita”, verdadeiro autoconhecimento e autocura, permite-lhe que caminhe para dentro.

¹⁶ Fu-Kiau: Conferência no Caribbean Cultural Center, Nova Iorque, 1988; Universidade de Harvard, Deptº de Estudos Negros, 1992; Conferência (ASA), Pittsburg, 1995.



Os Bântu, em seu ensinamento, acreditam que o ser humano sofre, sobretudo, em virtude da sua falta de conhecimento de como caminhar para essa 7ª direção, a interior. Suas próprias palavras expressam isto perfeitamente bem: Kani ka bwè, kana ku lumoso-ku lubakala-ku n'twâla-ku nima-mu zulu evo mu nsi ukwènda, vutukisa va didi i yând (Não importa, você pode andar para a esquerda, para a direita, para frente, para trás, para cima ou para baixo, você deve voltar para o núcleo/centro).

O ser humano é nada, a não ser que ele descubra como caminhar para a 7ª direção, o centro [didi], o mundo interior, que representa a essência do seu ser [bukadi bwândi/bukadi bwa mbêlo ândi]. Deste modo, há que se descobrir ou redescobrir esse caminhar para a 7ª direção não apenas por causa da saúde e autocura, mas também porque ele o potencializa para o autoconhecimento. Esse caminhar permite que, verdadeiramente, tornemo-nos “seres-pensantes-que-agem” [kadi-biyîndulanga-mu-vânga], isto é, executores [vângi] porque somos mestres [ngânga] de nós mesmos.

Contudo, quando um núcleo é oprimido, destruído, poluído, corrompido ou violentado, seja ele biológico, social, institucional ou nacional, o corpo que o envolve é, em si, morto. O caminho que leva a ele, à sétima direção, também é aniquilado. As pessoas ficam desamparadas. Perdem o seu poder de autocura e seu estímulo-de-comando.

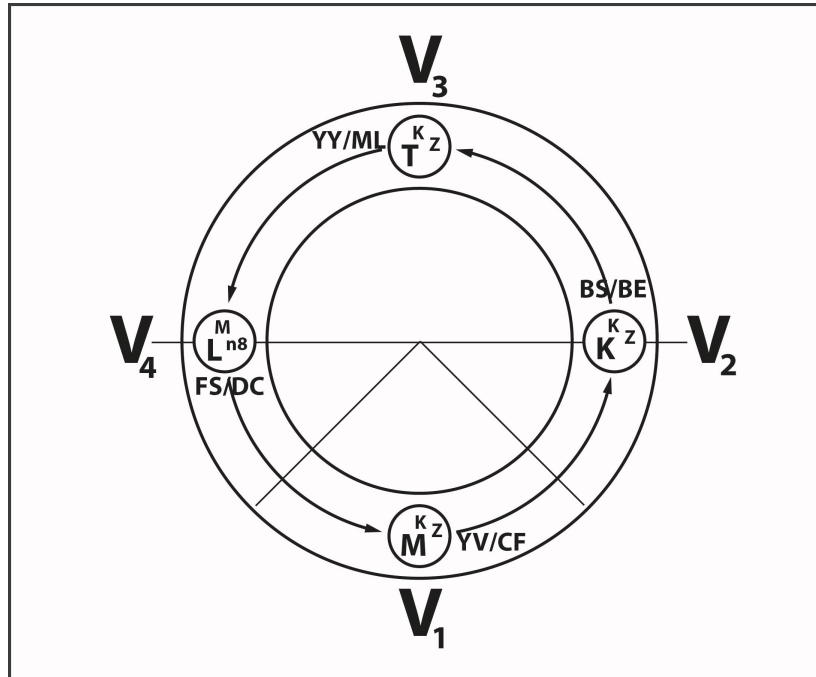
Nessa situação, o corpo não pode ser curado, a menos que o estado “primitivo” do núcleo seja restabelecido. Fazê-lo é um processo de limpeza do seu núcleo, ou de “despoluição”. Dizendo de outro modo, é aprender as técnicas da “garbologia” curativa [kinzûdi kiandiakisi-na], que é um processo de desenterrar os resíduos, para se impedir o acesso ao âmago do poder interior.

A caminhada no trajeto para a 7ª direção é a solução para todas as curas. Ajudar alguém a andar nesse trajeto é não só potencializá-lo, mas restaurá-lo como um todo. Trata-se de recuperar o poder de autocura e acender novamente o estímulo-de-comando.

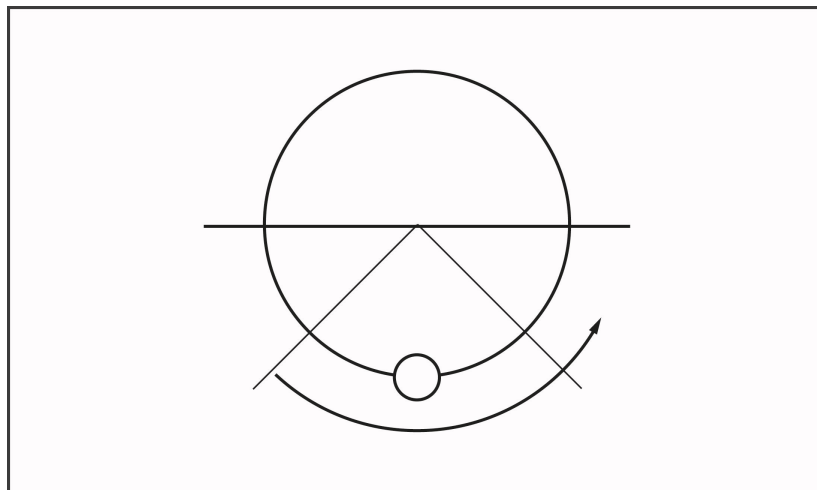
O “V”, ensina a filosofia Bântu-Kôngo, é expansível e retrátil. Através da iniciação [Ghânda/Vânda], aprende-se como ampliar [vôngisa/zibula] o próprio “V”, a entrada para a percepção profunda [vitu diambwèna]. Se aprender [longuka] é o processo por meio do qual alargamos as nossas portas para a percepção profunda, nossos “Vs” individuais e coletivos, nós as estreitamos ou destruimos, e também a nós mesmos, instantaneamente, através de abusos, tais como drogas, aprisionamento mental, comida, vulgaridade e ignorância.

De acordo com esses ensinamentos, os quais os Kôngo consideram as primeiras instruções e os princípios fundamentais [n’kîngu miangudi] para a vida, deve-se focar em quatro “Vs” principais ou essenciais. Cada um dos “Vs” principais corresponde a um ponto específico de demarcação no cosmograma Kôngo [dikenga dia Kôngo] e sua cor simbólica. Tais sejam os pontos de demarcação: Musoni (ponto de demarcação amarelo), Kala (ponto de demarcação preto), Tukula (ponto de demarcação vermelho) e Luvèmba (ponto de demarcação branco). Ademais, esses pontos de demarcação, no pensamento Bântu-Kôngo, são os quatro grandes “sóis” de todos os processos de formação de mudança. O primeiro (sol Musoni) é o sol do “ir para” [lutumu lwa mvangumunu] todos os começos; o segundo (sol Kala) é o sol de todos os nascimentos; o terceiro (sol Tukula) é o sol da maturidade, liderança e criatividade; o quarto (sol Luvèmba) é o sol da última e maior mudança de todas, a morte (Fu-Kiau, 1980).

Agora que temos uma ideia clara sobre o cosmograma Bântu-Kôngo, seus pontos de demarcação e seus “sóis”, permita-me apresentar uma breve descrição de cada um dos quatro “Vs” principais.



1. O primeiro, V1, é denominado Vângama, especialmente no local/instituição de iniciação [Kânga] ou [Kôngo]. É o estágio do processo de formação da vida ou etapa Musoni.



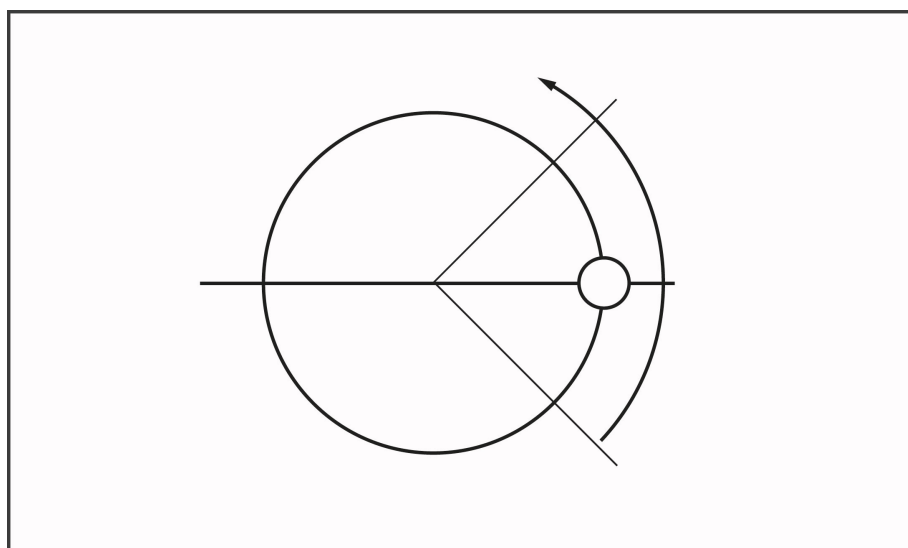
Nessa etapa inicial do processo de formação [mvangumunu] da vida biológica, todos os códigos genéticos [tambukusu] são gravados [sonwa] no futuro “sol vivo” por ser, a criança. A função de Vângama é realizada no ato de conceber [yakwa].

Neste sentido, ideologicamente, todos nós ficamos grávidos. E todas as gravidezes principiam dentro de “V1”, o jardim mais fértil de todos. Durante esse processo de Vângama, o ser [be/kadi], no processo de formação, transforma-se num ser-que-respira [vûmuni] em seu

primeiro ambiente, o interno. A segunda palavra-chave deste estágio, vûmuni, o ser-que-respira, encontra sua raiz no verbo vûmuna – respirar. É o processo de funcionamento de todos os “motores” biológicos, o coração. A formação do processo de respiração “vângama mu vûmuna” é a chave para o estágio V1. Com o poder de respiração [lêndo mu vûmuna], o desenvolvimento interno do ser por ser [kadi/be] começa a acelerar para expandir a si e ao seu ambiente.

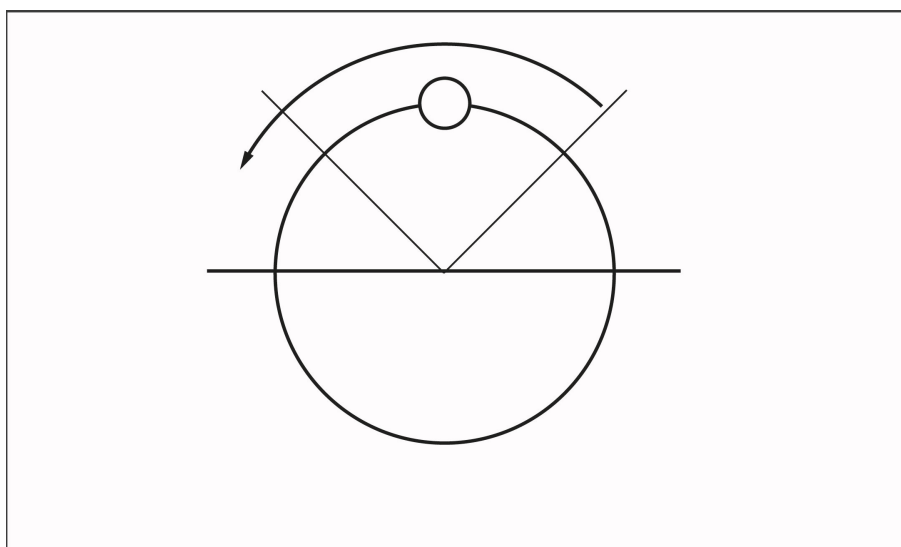
2. O segundo, V2, é conhecido como Vaika. É o “V” que representa o estágio de existência da vida ou etapa Kala - ser, existir, surgir. Esse “V” é a entrada para o mundo físico. Nele, “as coisas” nascem, emergem ao mundo superior [ku nseke] como “sóis vivos” na comunidade, biológica ou ideologicamente, e tem o seu nascimento, nesse estágio, sob o sol Kala. A função de Vaika, do ambiente interno ao externo, é realizada no ato de nascer [butuka].

Ao longo do processo “vaika-butuka”, o corpo do “sol vivo” a surgir para o mundo superior é potencializado com uma nova energia emissora de som. O novo ser [kadi kiampa] torna-se, então, um ser falante [vovi]. A segunda palavra-chave para V2, ser falante [vovi], possui a sua raiz no verbo “vova” – falar. Vova é codificar e decodificar para o mundo externo, o universo, o que está geneticamente codificado/gravado [sonwa] dentro da sala escura interior. Não é apenas alimentar os ouvidos do mundo, mas preencher com as nossas ondas (energias expressas) os vácuos cósmicos. É escutar e ser escutado.



“Butuka-vova” é o processo através do qual as ordens são dadas, recebidas ou rejeitadas. Vova, falar, concede-nos a mestria de ser e/ou tornarmo-nos. Este segundo “V” é também conhecido como aquele que cura e amaldiçoa, revivifica e mata [Vova sakumuni ye sîngi/fûmpudi ye fûmbudi]. Eis o “V” que ensina a respeito do poder das palavras em e ao redor de nós durante a vida: Mâmbu makela – palavras são projéteis – diz um provérbio Kôngo.

3. O terceiro “V”, V3, chama-se Vânga, a derivar-se do termo arcaico “ghânga” – realizar, fazer. Este é o “V” crucial da vida; representa o estágio da criatividade e dos grandes feitos ou a etapa Tukula, da raiz do verbo kula - amadurecer, dominar.



É a representação do estágio mais almejado no mundo físico. Invenções, grandes obras de arte, etc. são realizadas enquanto se atravessa essa zona da vida. Nesse ponto, a pessoa torna-se um “ngânga”, um mestre, um executor, um especialista na comunidade dos executores. “Muna Kôngo: Vo kughânga ko, kudia ko” - na sociedade Kôngo, se você não faz, você não come¹⁷. A função de Vânga é realizada por kula, ato de crescer, entenda-se, aprender a “ficar na vertical” [telama lwîmbanganga] dentro do próprio “V”.

Esse “V”, o terceiro, é uma pirâmide invertida. Ele ocupa a posição de verticalidade [kintombayulu], a direção dos deuses, poder e liderança. Pessoas, instituições, sociedades e nações entram e existem nessa zona, de forma bem-sucedida, apenas se pisarem com seus próprios pés. Entra-se e levanta-se nesse “V” para tornar-se um executor/mestre [ngânga],

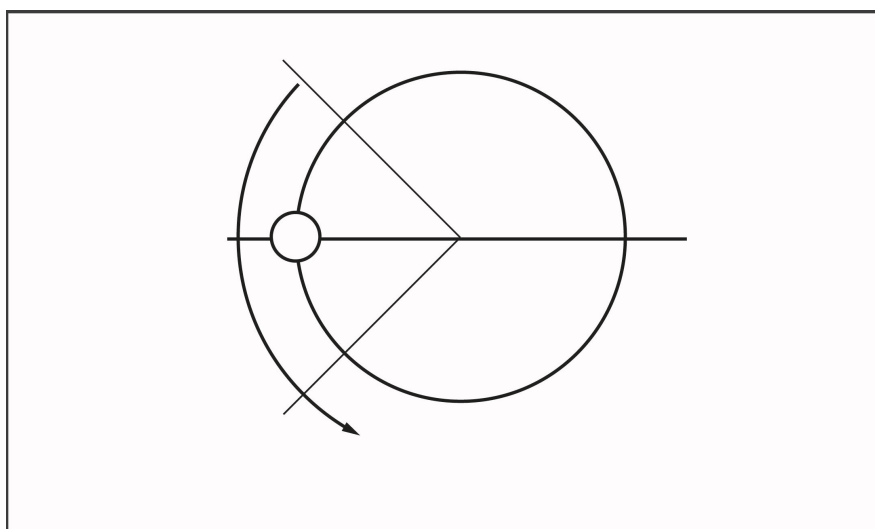
¹⁷ Não se pode compartilhar ou usufruir da riqueza da comunidade, a menos que se participe do seu acúmulo.

primeiro para si, antes de ser um ngânga para a comunidade. Tal “V” e a zona por ele ocupada são a balança para tudo: nossas palavras, ações, pensamentos, movimentos, projetos, refeições, relações, etc., e os seus impactos sobre nossa saúde, como indivíduos, instituições, sociedades e nações, são pesados sobre a balança deste “V”.

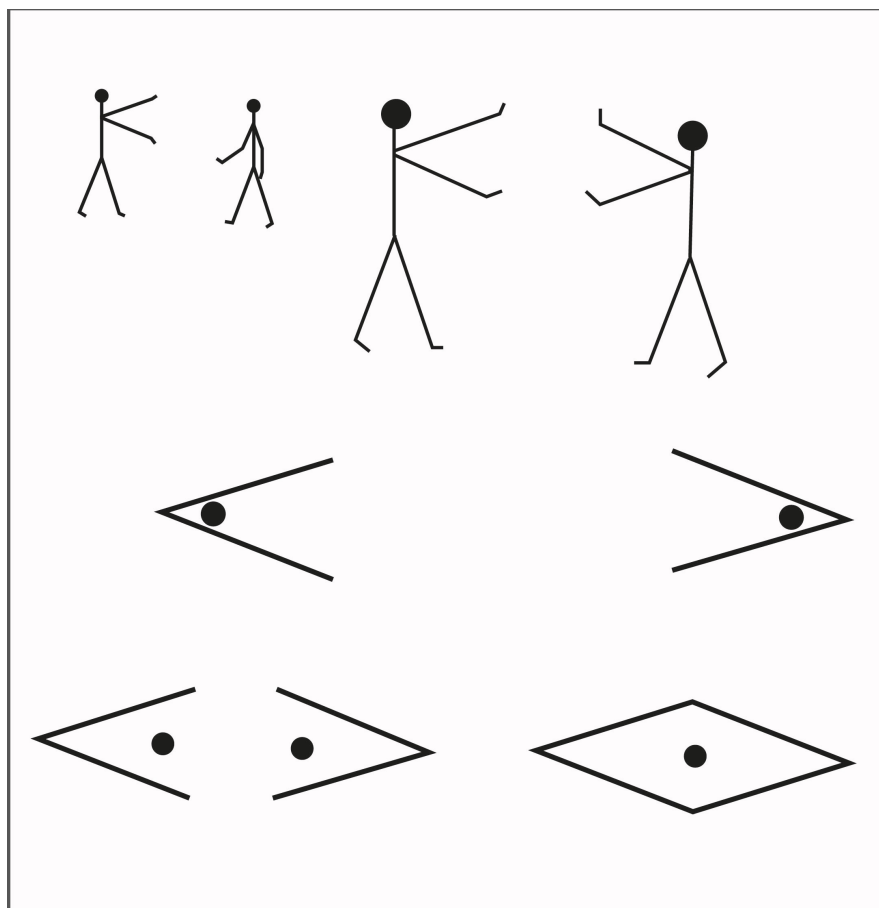
Permanecer “bem” nesse “V” que pondera é estar apto não só a dominar nossas vidas, como também conhecer melhor a nós mesmos e nossas posições de relacionamento com o resto do universo como um todo.

4. O último e quarto “V”, V4, é Vûnda. Esse “V” representa o estágio da maior mudança de todas as mudanças, a morte. Essa fase é conhecida como etapa Luvêmba. Nela, entra-se, naturalmente ou não, no processo de morte ou Vûnda, isto é, repousar, extinguir, deixar o mundo físico, para reentrar no mundo da energia viva, o mundo espiritual, o mundo dos ancestrais. É sair de férias [Kwènda ku mvûndulu]. Em tal processo, torna-se um n’kuyu, que significa um ancestral feio, imaturo, atrofiado [kuya] ou um ancestral espiritualmente deificado [mukulu/n’kulu]. A função de Vûnda completa-se em fwa, ato de morrer.

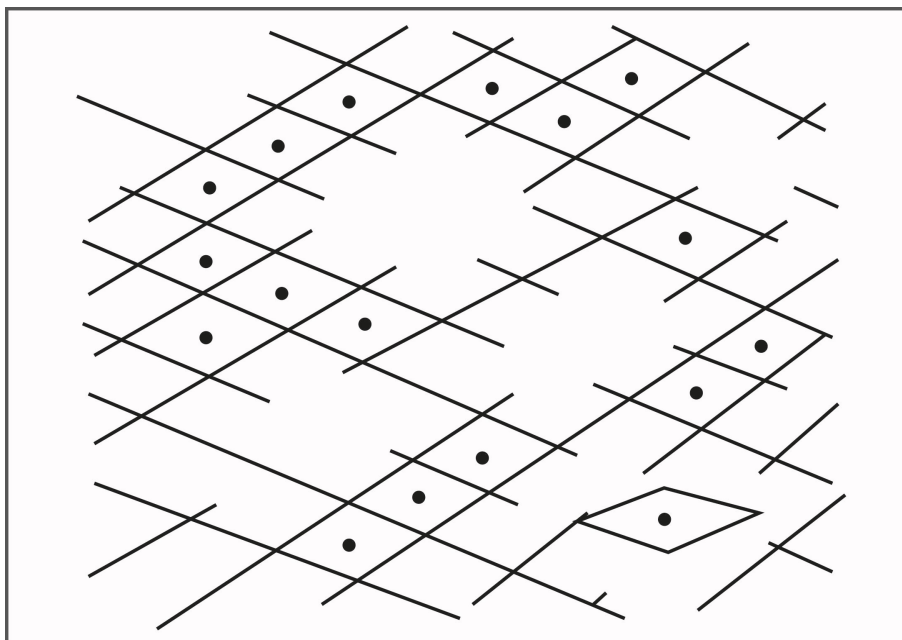
O “V” não é uma experiência humana somente; ele é encontrado em toda a natureza, assim como no universo. É a forma mais primitiva que emergiu do fundo da primeira matéria, “a matéria escura” [ndobe/piu], que é a “sala de impressão” de todas as realidades, não apenas visíveis e invisíveis, mas materiais e imateriais. Uma “sala de impressão” para realidades que foram e realidades por vir. A “sala de impressão”, dentro da qual todas as grandes ideias, imagens e formas emergem para serem fecundadas em nossas mentes. Subsequentemente, nós as criamos como realidades.



“V” é uma energia viva [“V” i lèndo kiavûmuna] e, como tal, é a base [fuma/sînsi] da teia reprodutiva da vida [dingo-dingo diantûngila lukosi lwa môyo]. No “V”, saudamos nossos amigos e amados. É nesses “Vs de encontro” que o amor, o desejo e a paixão tornam-se parte da experiência humana. E é também nesses “Vs de encontro” que amizades, parcerias e todos os tipos de relação são criados entre pessoas, comunidades, instituições e nações.



Quando dois “Vs” de energias opostas, mas atrativas, encontram-se, eles formam um novo corpo; um modelo na forma de um diamante, dentro do qual desponta um forte núcleo de vitalidade [kimôyo], a semente da respiração [vûmunu]. Desse núcleo de energia [didi dia ngolo], novas vidas, novos produtos, novas obras de arte e novas organizações nascem. Isto quer dizer que esses núcleos adiamantados podem reproduzir outros “Vs”, que, por sua vez, encontram outros “Vs”. É a lei natural da procriação, da fala/linguagem, da criatividade, do movimento, etc. Um círculo é um conjunto de vários “Vs” em movimento.



Esse modelo adiamantado, muito comum na indústria Bântu de arte e tecelagem, é o foco na vida [môyo], sua teia reprodutiva e seu valor entre o povo Bântu, em particular, e entre todo o povo africano em geral. Veludos trançados com base nesse modelo tornaram-se ferramentas didáticas para se ensinar o processo de formação das sociedades; suas representações são ensinadas às comunidades, às famílias e famílias estendidas. Estudiosos ocidentais da indústria africana de arte e tecelagem (arte visual) não foram capazes de explicar esses ícones africanos. A falta de conhecimento sobre a cosmovisão Bântu, suas cosmologias e seu conceito vital do “V” discutido aqui não os preparou.

No “V”, agradecemos nossas vitórias. Nele, gritamos por motivo de dor ou de alegria. No “V”, vemos o que vemos dentro do nosso campo de visão. Sob a luz do “V”, desenterramos nossas memórias passadas. No feixe do “V” emergindo da matéria escura [piu], que torna possível a visão criativa, nós redescobrimos detalhes perdidos em nossas memórias.

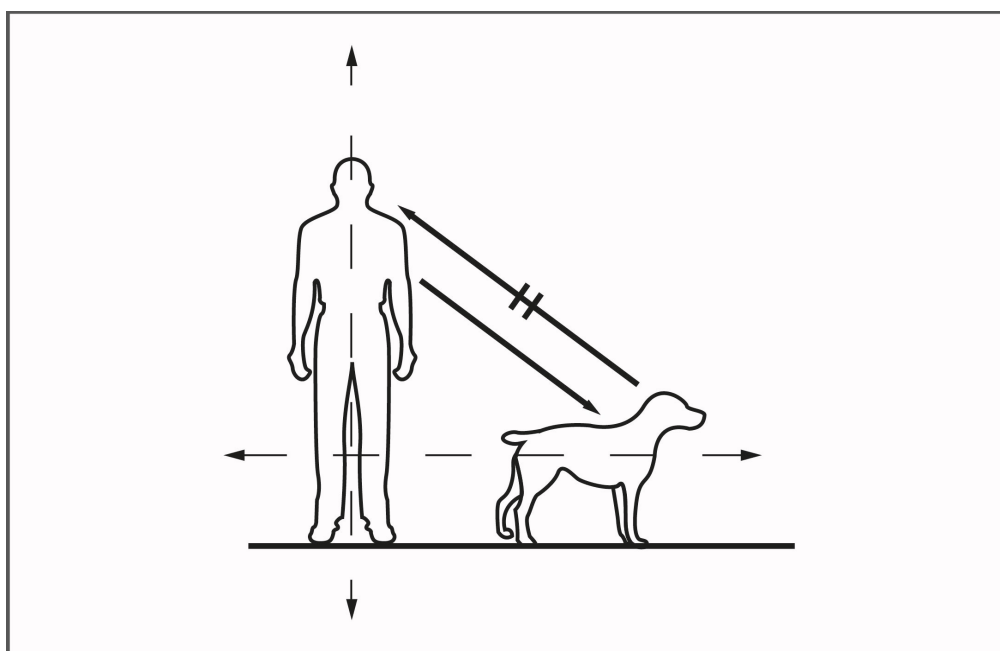
O “V” não é raro na natureza. Diversas gramíneas crescem mantendo a sua forma de “V”. Árvores conservam a forma de “V” nas ramificações dos seus galhos, assim como conservam o seu “V” reverso no processo de formação da folhagem. Essa forma mais secreta do “V”, o “V” reverso ou pirâmide é preservada pela maior parte das montanhas no mundo (ver figura 29a). As montanhas são verdadeiras “salas de impressão” naturais, dentro das quais estão ocultas forças, poderes, remédios e mistérios de todos os tempos. Elas escondem as pri-

meiras e mais poderosas testemunhas do processo de formação planetária. Essas testemunhas se calam pela presença “divina”, o agente de todos os processos de formação.

Graças também ao formato de “V” dos seus corpos, pássaros, peixes e animais podem se mover rapidamente em seus ambientes determinados. As flores, belezas da natureza, são “Vs” vivos (ver figura 31a). Por último, mas não menos importantes, os rios, a partir das suas nascentes, são “Vs” fluindo e serpenteando em nossas florestas e vales.

Perguntemo-nos por que nossas melhores máquinas correm ou voam mais rapidamente? Porque são feitas, é claro, nas formas do “V”. Igualmente, porque não podemos viver fora do “V”, tal verdade fundamental é refletida nas nossas próprias máquinas, barcos, canoas, trens, aviões, etc.

O “V” é a vida e todas as suas realidades. Ele é o centro de toda a existência. É o caos de todos os caos. É o centro de equilíbrio [kinenga] para o ser humano [mântu], sua saúde e a da sua comunidade. É a chave para todos os aspectos da vida simples. É a força obrigatória para tudo: terra, plantas, animais, pássaros, insetos, répteis e seres humanos, como um, por lei natural. É o “V” que diferencia os seres humanos [mântu] do animal. O mântu é, fundamentalmente, um “ser vertical”. Ele pensa e é espiritual. Algumas pessoas negam ser espirituais, mas receio que elas sejam mais espirituais do que aquelas que se dizem. O animal, ao contrário, é um “ser horizontal”, um ser prostrado que age instintivamente. O mântu, pelo seu comportamento, pode descer ao nível dos animais; todavia o animal não pode ascender ao nível do ser verticalmente pensante – o mântu.



Compreender os “Vs” pessoais, coletivos e cósmicos é um processo de abertura de portas a novos horizontes que podem permitir enxergar e aceitar coisas, tanto vistas quanto não vistas, do modo como são, e não como se gostaria que fossem. Este é um canal espiritual através do qual um ser humano pode entender todos os seus mestres [sîmbi] passados, presentes e futuros, líderes políticos ou espirituais, enquanto humanos primeiro. Trata-se de compreender que KALA e ZIMA, o LIGADO e o DESLIGADO, o yin e o yang, não são entidades/realidades conceituais separadas; ambas são a evidência de dois lados que estão num processo de movimento e mudança [Dingo-dingo dia minika ye nsobolo].

1

MUSONI

Registros iniciais que motivam esta pesquisa

O livro *African cosmology of the bantu-kongo: principles of life and living*, de Kimbwandende kia Bunseki Fu-Kiau, o qual traduzimos e apresentamos nesta pesquisa, apresenta, conforme se pode verificar, dezenas de sentenças em linguagem proverbial, ou *kingana**, — originalmente, de modo bilíngue (língua *kikongo* — língua inglesa) -, como parte fundamental para se adentrar o pensamento-cultura *bantu-kongo*, uma relevante manifestação do vasto e complexo pensar africano. À guisa de contextualização, a referida obra exprime, por parte de Fu-Kiau (2001a), o desejo de que determinados princípios do pensamento *bantu-kongo* sejam do conhecimento de uma maior quantidade de pessoas, inclusive no chamado “mundo ocidental”.

* Em *Makuku Matatu: les fondements culturels bantu chez les kongo*, obra a partir da qual o autor concebeu a obra que traduzimos e sobre a qual comentaremos, brevemente, a seguir, Bunseki Fu-Kiau estabelece uma importante distinção entre *kingana* e *ngana*. Segundo o pensador, *ngana* representaria, mais estritamente, o sentido de provérbio. *Kingana* diz respeito, amplamente, a teorias, declaração filosófica, princípios diversos, experiência, pensamento, etc. Em “Cosmologia africana dos *bantu-kongo*”, o autor não se atém, de modo pormenorizado, a tal distinção, utilizando *kingana* para designar provérbio, igualmente. Para a nossa pesquisa, pelo fato de diferenciarmos provérbio de sentença em linguagem proverbial, *kingana* evoca bem a ideia de que uma sentença proverbial ultrapassa as formas fixas a que somos direcionados, quando, em contexto ocidental, pensamos em provérbios. Fu-Kiau afirma que os provérbios são teorias, reflexões, quiçá, por isso, na obra proveniente de *Makuku Matatu* - “Cosmologia dos *bantu-kongo*” -, anos mais tarde, o autor não se centre em tal discernimento entre as palavras mencionadas. Não haveria, portanto, provérbio sem teoria ou princípio. *Kingana* e *ngana* podem designar, ainda, provérbio ou metáfora, de acordo com o “Novo dicionário Português-Kikongo”, de Francisco Narciso Cobe, ao qual recorreremos inúmeras vezes para o auxílio substancial das nossas análises nesta pesquisa.

Nascido em Manianga, no interior da atual República Democrática do Congo, no ano de 1934, Bunseki Fu-Kiau iniciou-se em três grandes escolas de pensamento tradicional *bantu* (*Lèmba*, *Khimba* e *Kimpasi*), assim como, mais tarde, ingressou numa relevante carreira acadêmica (nas áreas da Antropologia Cultural, Biblioteconomia e Educação), tendo, para tal, emigrado do seu país de origem em direção aos Estados Unidos. Deste modo, também teve

acesso significativo ao sistema ocidental de pensamento. A sua obra divide-se em títulos em Francês, Inglês e Kikongo; eis os principais, além do supracitado, no qual focamos para esta tese: *Kwa nani zolele vova* (1969), *N'kôngo ye nza yakun'zungidila: le Mukongo et le monde qui l'entourait* (1969), *Kindoki ou solution attendue* (1970), *Kindezi: the Kôngo art of baby-sitting* (2000), *Self-healing power and therapy: old teachings from Africa* (2001), *Simba Simbi: hold up that which holds you up* (2006), *Mbongi: An African Traditional Political Institution* (2007). No entanto, os manuscritos de uma vultosa obra, em francês, escrita por Bunseki Fu-Kiau, *Makuku Matatu: les fondements culturels bantu chez les kongo*, de mais de quatrocentas páginas, chegaram às nossas mãos, depois de percorrida grande parte da nossa pesquisa. Em grande medida, o livro que traduzimos como “Cosmologia africana dos *bantu-kongo*: princípios de vida e vivência” é um desdobramento-síntese de *Makuku Matatu*, segundo pudemos interpretar, inclusive no âmbito das sentenças em linguagem proverbial; por essa razão, recorreremos a ele (*Makuku Matatu*), sempre que possível, ao longo da tese, de modo direto ou indireto. Tal obra, como escreveu o autor, “tomou dez longos anos de pesquisa e trabalho obstinado para produzir o presente MAKUKU MATATU, 1963-1973”¹⁸ (FU-KIAU, p.10, manuscrito)¹⁹. O autor chama esse texto, aliás, de tradução, na sua sucinta dedicatória: “Sem seu conselho, sua insistência e sobretudo sem seu apoio incessante, de longe ou de perto, esta tradução seria impossível”²⁰

Além de não haver, até então, nenhuma obra de Bunseki Fu-Kiau traduzida no Brasil, também, de modo mais amplo, sobre o pensamento *bantu*, não havia nenhum texto traduzido, no país, até o ano de 2012. Nesse ano, a partir da língua francesa, Maria Tereza Carvalho traduziu o livro do missionário belga Placide Tempels para a língua-cultura (luso)brasileira, sob o título “A Filosofia *Bantu*”. Essa lacuna também existe em relação a outros pensares de origem africana. Tratamos aqui de uma pequena parte do universo do pensamento *bantu*, em virtude da sua histórica e efetiva aproximação com referenciais constitutivos do que se poderia chamar, panoramicamente, de cultura brasileira. É sabido que a presença dos diversos *bantu* trazidos para o território brasileiro, entre cabindas, quiloas, rebolos, benguelas, macuas e ou-

¹⁸ Originalmente: *prit dix longues années de recherche et de travail acharné pour produire le présent MAKUKU MATATU, 1963-1973.*

¹⁹ Todas as traduções presentes e elaboradas para esta pesquisa são de nossa responsabilidade.

²⁰ *Sans ton conseil, ton insistence et surtout sans ton support incessant, de loin ou de près, cette traduction serait impossible.*

tros, segundo a classificação dos traficantes de escravizados, manifesta-se, comportamental e culturalmente, no país, inclusive na sua língua corrente. Termos como *caçula*, *samba*, *bengala*, *moleque*, *cochilar*, *umbigo*, etc., tão naturalizados no que se escreve, lê e fala no Brasil, substituem palavras de origem portuguesa ou provenientes de outras raízes idiomáticas. Por tudo isso, não é o caso de pesquisarmos ou dialogarmos interculturalmente com um referencial de partida com o qual a conjuntura brasileira não se relaciona. Eis como nos contextualiza a linguista Yeda Pessoa de Castro:

No Brasil, o povo banto ficou conhecido por denominações muito amplas, principalmente *congós* e *angolas*, que encerram um sem número de etnias e línguas distribuídas entre os atuais territórios dos Congos e de Angola [...]

Entre os bantos, destacaram-se pela superioridade numérica, duração e continuidade no tempo de contato direto com o colonizador português, três povos litorâneos: 1) *bacongo*, 2) *ambundo* e 3) *ovimbundo*²¹. (CASTRO, 2001, p.34).

A propósito dos contatos linguísticos, já que, de acordo com Oliveira e Lobo (2009, p. 6), “Dentre as diversas situações de contato havidas, a do português com línguas africanas assume maior relevância por ter sido generalizada no tempo e no espaço”, observemos, a partir dos estudos de Castro (2001), que:

O resultado da análise dos dados obtidos nos levou a concluir que, historicamente, por parte das línguas africanas, as do grupo banto foram as mais importantes no processo de configuração do perfil do português brasileiro, devido à antiguidade e superioridade numérica de seus falantes e a grandeza da dimensão alcançada pela sua distribuição humana no Brasil colonial. Assim sendo, na medida em que a profundidade sincrônica revela uma antiguidade diacrônica, constatamos que os aportes bantos estão associados ao regime da escravidão, aqueles chamados “empréstimos arcaicos” por Jacques Raimundo [...], alguns já obsoletos (Cf. *mucama*), enquanto a maioria deles está completamente integrada ao sistema linguístico do português, formando derivados portugueses a partir de uma mesma raiz banto (Cf. *molambo*, *esmolambar*, *esmolambamento*, etc.). Em alguns casos, a palavra banto chega a substituir completamente o seu equivalente em português, sem que o locutor brasileiro, em geral, seja capaz de discernir se aquela palavra é africana, ameríndia ou portuguesa.

²¹ Todos os grifos da citação acima são da autora.

Dentre os exemplos, merece destaque a palavra *caçula*²², por ser a única conhecida de todos os brasileiros com o sentido de “filho mais jovem” e cuja origem africana é completamente ignorada pela grande maioria [...]. (CASTRO, p.74-75).

Ainda que Fu-Kiau (2001a) tenha redigido o texto em língua inglesa, todo o seu ali-cerce *bantu* fez-se apresentar, sobretudo, quando das intervenções das sentenças em lingua-gem proverbial. Por essa razão, não estendemos o nosso debate teórico-metodológico a todo o texto do autor. Concentramos a nossa investigação nas mencionadas sentenças e nelas locali-zamos as nossas questões de tradução e reflexão, uma vez que se anunciam no texto de parti-da, sempre, em língua *kikongo*, primeiro, seguidas de sua tradução e explanações adicionais do autor em inglês. Isso confirma o seu enraizamento, na concepção de Bunseki Fu-Kiau, num modo de pensar e operar o mundo, evidentemente, contido por sua língua nativa e conti-nente dessa que o permite funcionar. Ficamos assentes na tríade linguística intrigante (inglês, *kikongo*, português) a nos sugerir um trabalhoso circuito de pensamento e prática.

Algumas ideias-chave de pesquisadoras e pesquisadores, tais como Albuquerque (1989), Steinberg (1995, 2002) e Fonseca (2008), da área dos estudos tradutológico-paremio-lógicos e de linguagem, auxiliam-nos, principalmente, na distinção e aproximações do que sejam as sentenças em linguagem proverbial *bantu* apresentadas pelo autor e provérbios cor-rentes na difundida “cultura ocidental”, a qual exerce, por razões históricas e sócio-hegemôni-cas, um papel formador oficial para o público receptor brasileiro. Em diálogo com essas idei-as-chave já despontam princípios do pensamento *bantu* evocados por Bunseki Fu-Kiau.

Na sequência, ressaltamos conceitos importantes, dentro do universo *bantu-kongo*, que nos amparam nos caminhos tradutórios das sentenças em linguagem proverbial. É *mister* sali-entar que, no referido universo assentado no continente africano, não há qualquer dissociação (ao contrário) entre a proposição filosófica de um cosmograma, uma gramática do mundo — a englobar o universo, fenômenos e estruturas físicas, acontecimentos que dizem respeito às diversas culturas e sociedades, etc. — e qualquer mecanismo humano, incluindo-se o traduzir, as “trocas” entre lados distintos das “fronteiras”, a ética, as existências. Dentre os princípios (*n'kingu*) *bantu-kongo* que nos perfilam um pensar acerca da ação tradutória, isto é, da ação tradutória que nos compete neste trabalho específico (sem qualquer intento generalista), ins-trumentalizamo-nos, principalmente, do *Dikenga dia Kongo* (Cosmograma *Kongo*) e seus

²² Todos os grifos da citação são da autora.

quatro estágios de ser/estar, a saber, *Musoni*, *Kala*, *Tukula* e *Luvemba*; do conceito de *kimpa/fu* (sistema)*; das ondas e radiações, ou, *minika ye minienie*; do conceito imagético-filosófico do ‘V’; e, finalmente, da ideia de *dingo-dingo*, ou seja, eterno processo voltívolo e renovado/recombinado/redimensionado das coisas, fatos, entes e estados de ser, através da qual articularemos e contrastaremos, já no último capítulo desta pesquisa, isto é, em *Luvemba*, o nosso ‘mergulho’ possível em parte do universo gnosiológico *bantu-kongo* com outras perspectivas de pensamento. Isso quer dizer que nesse último estágio da tese propomos, como desdobramento das nossas reflexões e disposições teórico-práticas, que se estabeleçam diálogos não encerrados entre a experiência tradutória das sentenças em linguagem proverbial (*kingana*) e outras linhas de força do pensar tradutório, dos pensares de ‘fronteira’ ou de uma ética contida na ação-reflexão tradutória propriamente dita. Aliás, a despeito de não ser esta pesquisa, propriamente, um debate filosófico no campo da Ética, o encontro intercultural pelo texto, e, antes, o encontro entre um tradutor-pessoa e certa alteridade necessariamente autônoma, num território de fronteira, de borda, contaminações, localizam-nos numa vivência ética, inclusive, no que tange a conexões inter-sistêmicas a suscitar questões quanto a manifestações sócio-linguístico-culturais hegemônicas e não hegemônicas. Noutras palavras, é, além de legítimo, necessário perguntar: por que se dispor a traduzir *kingana* (sentenças em linguagem proverbial) ou a fazer emergir um pensar *bantu-kongo* no atual contexto histórico brasileiro, ainda tão fixado em pilares coloniais e escravocratas, a ponto de se corporificarem mais do que vestígios duma presença institucional euro-referente?

A questão acima, qual força centrífuga, faz emergir, nuclearmente, a nossa hipótese: é possível se pensar sobre a tradução de sentenças em linguagem proverbial apresentadas por Bunseki Fu-Kiau, e mesmo as traduzir, à luz de princípios (*n’kingu*) do pensamento *bantu-kongo*. Em última análise, afirmaríamos que, nesse contexto, é possível e forçoso estabelecer uma reflexão sobre uma tradução negra. Evidentemente, em grande medida, a negritude à qual nos referimos provém da representação, na conjuntura desta pesquisa, “evocada” pelos *bantu-kongo*, mas vai além do assentamento matricial encerrado no continente africano, uma vez considerando-se, inclusive, o tradutor-pesquisador que propõe a presente tese.

Sobre que negritude nos amparamos, além da nossa negritude fenotípico-cultural, num primeiro momento, e a do autor negro congolês sobre o qual pesquisamos aqui? É preciso, para que respondamos à questão, lembrar a proposta dos poetas Aimé Césaire, da Marti-

* Termos como ‘conceito’, ‘sistema’, ‘símbolo’, ‘teoria’, ‘princípio’ e ‘filosofia’, todos preenchidos por grande carga semântica e conceitual nas culturas do Ocidente, são empregados, correntemente, por Bunseki Fu-Kiau, e nós, sem os tensionar, sobretudo, no bojo das correntes e debates antropológicos e filosóficos, também os utilizamos ao longo deste texto. É bem provável que Fu-Kiau o fizesse em virtude de uma demonstração de legitimidade de cosmologias africanas *bantu*, mais diretamente, a dos *bakongo*, em face de um árduo jogo histórico de opressão epistemológica contra os modos africanos de existir no mundo. Trata-se de uma situação complexa em que, ao que parece, pensadores egressos de culturas não hegemônicas enxergam, justamente, em palavras e expressões utilizadas, inclusive, para bem dirimir “civilizações” — enquanto reais e melhores ‘estruturas’ sociais humanas — de “não civilizações”, ferramentas para comprovação de que outros pensares possam ser igualmente densos. Por outro lado, cabe-nos refletir sobre as razões por que não se poderiam utilizar, ressignificar, “macular”, “sacralizar de outro modo”, re-dizer (como, historicamente, tem acontecido nas conjunturas de resistência à ideologia e regime, sobretudo, colonialistas) termos marcados por determinados campos do saber científico e filosófico, num contexto em que as línguas-cultura modernas das cosmologias “de centro” já atravessam muitas cosmologias “periféricas”, se quisermos, à nossa maneira, trazer a perspectiva de Iuri Lotman, dentro da sua “semiótica da cultura”. O fato é que os atravessamentos são mútuos e seguem em processo. Nos Estudos da Tradução, particularmente, dizer ‘sistema’, por exemplo, talvez evoque a Teoria dos Polissistemas desenvolvida, inicialmente, por Itamar Even-Zohar, seguido, principalmente, por Gideon Toury, ambos da Universidade de Tel-Aviv. Embora *kimpa/fu*, no universo *bantu-kongo*, insira-se numa configuração polissistêmica, como veremos ao longo desta tese, as acepções são bastante distintas. A Teoria de Polissistemas refere-se a obras (sobretudo, literárias, o que lhe rendeu críticas, principalmente, após a década de 1980), traduções e lugares (centrais ou periféricos, recuperando as contribuições da semiótica da cultura) por elas ocupados em tal multiplicidade de sistemas. O pendor para certas universalizações, alguma fixidez e o lugar do tradutor também reuniram críticas de teóricos como Edwin Gentzler e Antoine Berman, conforme nos lembra Milton (2017).

nica, Léon Damas, da Guiana, e Léopold Senghor, do Senegal. O cientista político e etnólogo cubano, Carlos Moore, nos seus prolegômenos do *Discurso sobre a Negritude*, de Aimé Césaire, traduzido, para a língua-cultura (luso)brasileira, por Ana Maria Gini Madeira, diz-nos:

O termo *Negritude*²³ ainda não tinha vindo à luz. Mas foi sob a sombra dessa aglutinadora e mágica palavra, aproximados pela luta anticolonialista e antirracista, que Léon Gontran Damas, Léopold Sédar Senghor e Aimé Césaire se reuniram em concílio político desafiador. Eles firmaram o *pacto triunviral*²⁴ que fundou formalmente a *Negritude*²⁵. É certo que, no nascedouro, esse conceito privilegiou o poético e o literário. Eles eram, sobretudo, poetas. Mas, na medida em que eram também

²³ Grifos do autor.

²⁴ Grifo do autor.

²⁵ Grifos do autor.

*negros*²⁶, transitavam num mundo onde a cor da pele, o fenótipo e a ascendência africana definiam e fixavam a subalternidade *racial*²⁷. Coube a Césaire a articulação, ao longo de três décadas de ação e de reflexão, da mais abrangente e radical definição conceitual e pragmática da *Negritude*²⁸. (CÉSAIRE, 2010, p.14).

Nas próprias palavras de Césaire (2010):

A Negritude, aos meus olhos, não é uma filosofia. A Negritude não é uma metafísica. A Negritude não é uma pretensiosa concepção do universo. É uma maneira de viver a história dentro da história; a história de uma comunidade cuja experiência parece, em verdade, singular, com suas deportações de populações, seus deslocamentos de homens de um continente a outro, suas lembranças distantes, seus restos de culturas assassinadas. Como não crer que tudo aquilo que tem sua coerência constitui um patrimônio? É preciso mais para construir uma identidade? Os cromossomos me importam pouco. Mas eu creio nos arquétipos. Eu creio no valor de tudo aquilo que está enterrado na memória coletiva de nossos povos e mesmo no inconsciente coletivo. Eu não creio que se chegue ao mundo com o cérebro vazio, como se chega com as mãos vazias. Eu creio na virtude formadora das experiências seculares acumuladas e do vivido veiculado pelas culturas [...]

Vale dizer que a Negritude, em seu estágio inicial, pode ser definida primeiramente como tomada de consciência da diferença, como memória, como fidelidade e como solidariedade. (CÉSAIRE, 2010, p.108-109).

Carlos Moore, que organizou, em forma de livro, o relevante discurso de Césaire proferido em 1987, a propósito da Primeira Conferência Hemisférica dos Povos Negros da Diáspora, em Miami, complementa suas explicações:

O gênio de Césaire reside em ter compreendido que a *negação global* do *negro* teria que ser contraposta por uma *afirmação racial* legitimadora também *global*. Por isso, rejeitou, sem hesitação, o termo de “racismo anti-racista” que Sartre, movido pelas melhores intenções, equivocadamente usou. A *Negritude* seria, para os negros, uma *estratégia* da afirmação e reafirmação de si. Um “si” grupal; oposto àquele estilhaçado e grotesco “negro” — convertido na figura historicamente emblemática do Outro pelo racismo — que povoa o imaginário de um todo mundo racializado. *Raça* existia; era uma construção social concreta, um incontornável legado perverso da história. Havia que desmitificá-la e torná-la inoperante mediante um pensamento e

²⁶ Grifo do autor.

²⁷ Grifo do autor.

²⁸ Grifos do autor.

uma práxis. Para isso, faz-se necessário apelar para uma *consciência identitária especificamente negra* [...]

A *Negritude* situa-se no terreno de um movimento de ideias e práticas que, assumindo a noção de *raça*, para desmitificá-la, visa derrotar o *racismo*. A *Negritude* é a exigência ontológica do Ser Humano que fora transformado em “negro-animal”, “negro-vegetal”, “negro-coisa”, “negro-sujeira”, “negro-fealdade”, “negro-sem-história”, e, naturalmente, “negro-sem-porvir”²⁹. (CÉSAIRE, 2010, p.18-19).

Em constante diálogo com as reflexões de Aimé Césaire e Carlos Moore, repousamos a ideia de uma tradução negra sobre o chão deste estudo. A trilha tradutória das sentenças em linguagem proverbial, de Bunseki Fu-Kiau, tem um fundo histórico que interliga autor e tradutor-pesquisador e mobiliza as mais basilares decisões de tradução aqui assumidas. Antes, mobiliza a própria leitura e escolha do autor supracitado como força motriz para que se acesse uma chave negra de pensamento e se a difunda a partir de um olhar negro. O direcionamento da perspectiva tradutória, com a licença das leitoras e leitores desta pesquisa, convertendo-a num afluente do rio-negritude, é irreduzível e à mostra, dada a necessidade, a nosso juízo, de uma tomada de posicionamento político das pessoas negras em quaisquer esferas teóricas e práticas das suas vidas, fatalmente, coletivas. As palavras do pensador Achille Mbembe, com tradução portuguesa de Marta Lança, complementam e asseveram essa orientação:

... O nome Negro em particular libertou, durante muito tempo, uma extraordinária energia, ora como veículo de instintos inferiores e de forças caóticas, ora como signo luminoso da possibilidade de redenção do mundo e da vida num dia de transfiguração [...]. Além de designar uma realidade heteróclita e múltipla, fragmentada — em fragmentos de fragmentos sempre novos —, este nome assinalava uma série de experiências históricas desoladoras, a realidade de uma vida vazia; o assombroamento, para milhões de pessoas apanhadas nas redes da dominação de raça, de verem funcionar os seus corpos e pensamentos a partir de fora, e de terem sido transformados em espectadores de qualquer coisa que era e não era a sua própria vida [...]

E não é tudo. Produto de uma máquina social e técnica indissociável do capitalismo, da sua emergência e globalização, este nome foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado. Humilhado e profundamente desonrado, o Negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em mercadoria — a cripta viva do capital. Mas — e esta é a sua manifesta dualidade —, numa reviravolta espectacular, tornou-se o símbolo de um desejo consciente de vida,

²⁹ Todos os grifos da citação acima são do autor.

força pujante, flutuante e plástica, plenamente engajada no acto de criação e até de viver em vários tempos e várias histórias ao mesmo tempo. (MBEMBE, 2014, p.19).

De antemão, a negritude norteadora de como ocupamos o mundo com corpos negros, numa conjuntura racializada — sem deixar de vicejar as diversas complexidades, nuances, não esgotamentos e inacabamentos contidos nesse existir —, solicita-nos outro ‘como fazer/pensar o real’, isto é, realizar, o que nos conduz a ‘como fazer a reflexão tradutória’, na nossa especificidade, de modo não pactuado com as hegemonias epistemológicas, sobretudo, europeias. Segundo a pesquisadora Lígia Ferreira, a palavra negritude — não os seus valores — “esteve ausente dos dicionários brasileiros até 1975” (FERREIRA, 2011, p.235). É preciso considerar a ideia de uma tradução negra como manifestação e construção de real interesse em certas formas de enunciar e abordar as mais diversas matérias. Essas formas de enunciar e abordar emanam de subjetividades que foram, como se sabe, alijadas dos grupos culturais humanos capazes, entre outras coisas, dos pensares complexos; isso reforçado pelo racismo científico a ancorar os imperialismos do século XIX.

Pensamos a tradução — e a exercemos —, estabelecendo diálogo com autores(as) europeus(eias) e/ou eurocentrados(as), mas não vêm deles(as) os mourões epistemológicos que sustentam a espinha dorsal do nosso traduzir vivenciado, a despeito de estarmos mergulhados em línguas e referências ocidentais modernas. Há experiências, na tradução, propriamente dita, que extrapolam as línguas, se considerarmos o entremeio interlinguístico sem pertença a essa ou àquela margem sócio-cultural. Ademais, é sabido que as diversas apropriações e incorporações linguísticas transmutam e dinamizam, muitas vezes, de tal modo as línguas (supostamente) originais, que elas passam a ter um “pertencimento” aos povos que as “inventaram” sempre relativo e parcial. Deste modo, o traduzir pode, efetivamente, configurar-se qual uma “prática negra, radical, transgressiva, com múltiplas reverberações” como afirma a tradutora e professora afro-americana Geri Augusto (2017, p.36)*. A propósito da imersão de Augusto nas reflexões tradutórias, tendo a questão racial como um dos vetores de vivência, a autora, sob tradução de Maria Inez Moraes Marreco e Gustavo de Oliveira Bicalho, ressalta que:

Nosso pensamento sobre tradução, sejamos atores públicos ou estudiosos, não pode ignorar esta imbricação de raça, oportunidade e idiomas. Não deveríamos ignorar o impacto da escravidão colonial, do “Jim Crow” (leis segregacionistas do Sul dos Estados Unidos anteriores aos movimentos pelos direitos civis), *apartheid*, ou teori-

as científicas racistas de aprendizagem e conhecimento sobre a prática e o estudo da tradução, ou sobre o que é selecionado para tradução. (AUGUSTO, 2017, p.44).

A tradução negra a que nos podemos referir é, necessariamente, circunstancial, *ad hoc*, a evitar as virtualizações e estruturações das teorias universalistas da tradução. Aliás, eis uma oportunidade para sairmos do conhecido e cruel conforto universalista. Nossa experiência,

* A partir do ano de 2017, tornou-se possível encontrar, no livro organizado pela professora Denise Carrascosa, o ensaio de Geri Augusto “A língua não deve nos separar! (Reflexões para uma práxis negra transnacional de tradução)”, escrito, originalmente, em 2013. A professora Carrascosa também coordena o projeto de pesquisa “Traduzindo no Atlântico Negro”, na Universidade Federal da Bahia. O livro em questão reúne outros ensaios de mulheres que pensam a prática tradutória. São elas, além das duas autoras já citadas: Luciana Reis, Paula Campos, Ana Farani e Raquel Luciana de Souza. No prefácio, o editor e poeta Guellwar Adún observa: “Denise Carrascosa e toda a equipe do Traduzindo no Atlântico Negro [...] sabem que existem muitas narrativas a serem traduzidas. Entendem que a tradução do texto dx intelectual negrx assim como a produção de uma literatura negra exigem mais do que uma eloquência retórica e/ou uma acuidade técnica. Solicitam uma escrevivência - conceito formulado por nosso baobá, Conceição Evaristo. Demandam um olhar de raio aberto e um adequar-se ao ritmo proposto, atento às claves negro-diaspóricas”. (CARRASCOSA, 2017, nota do editor).

consoante sinalizamos, passa pela tradução de *kingana*, sentenças proverbiais enraizadas no *kikongo*, língua presente no léxico corrente no Brasil.

Noutra camada, concedamos que a tensão que estica a corda sustentada por quem exerce uma hegemonia e por quem se encontra em lugar inferiorizado acontece em termos de linguagem-cultura aqui. Não se trata de trazer aspectos que julgamos fundamentais de pensar filosóficos *bantu* à recepção brasileira, traduzindo-os para uma língua de menor circulação no Brasil. Ao contrário, a ideia fulcral é trazê-los ao acesso de mais pessoas no Brasil, país, oficialmente, monolíngue, a despeito de vivenciar outra realidade linguística. No entanto, o assunto e a abordagem do conteúdo traduzido não pretendem reforçar as sobreposições ontológico-culturais das vozes hegemônicas. Embora seja distinto o nosso contexto, em relação, “à história do autor queniano Ngaugai Wa Thiong’o que, após escrever obras literárias de sucesso em inglês, decidiu-se por escrever em sua língua natal, o *Gikuyu*”³⁰, porque sentiu que o principal destinatário de suas obras, o povo queniano, não teria acesso a elas”, como lembra a

³⁰ Grifo da autora.

professora Esteves (2014, p.272), refletir acerca de contornos presentes em filosofares ancestrais-contemporâneos criados e recriados nas negritudes em movimento, é como empregar outra língua existente (de cuja existência realmente se sabe), mas que confronta o que está acomodado, deliberando um comportamento geral oficial.

Identificamos em Bunseki Fu-Kiau uma primeira dimensão do que chamamos de tradução negra de modo mais direto. Ao verter, sobretudo, as sentenças em linguagem proverbial e conceitos-chave dos *bantu-kongo*, do *kikongo* para o inglês, o autor, notadamente, como congolês, demarca uma cosmovisão negra dentro de uma língua ocidental moderna — aquela que se tornou hegemônica, e, nesse contexto, *franca*.

Noutra instância, pensemos na hipótese deste estudo, por fim, ancorada na ideia de sistema (*kimpa/fu*) — e ética sistêmica — trazida por Fu-Kiau dos alicerces *kongo*. Vejamos a sentença em linguagem proverbial a seguir:

Kutombi didi dia minika mia kanda vo kwena mu kanda ko.³¹

Não procure o centro das ondas sociais se você não pertence à comunidade e seu sistema. Não force para abrir a porta do sistema de outrem quando não estiver aberta para você. O estudo de um sistema só é possível se ela se abrir³². (FU-KIAU, 2001a, p.100-101).

A palavra sistema (*kimpa/fu*) é evocada muitas vezes por Fu-Kiau (2001a) e o seu sentido funde-se, em certas circunstâncias, com a ideia tão cara ao autor de comunidade (*kanda*), como vemos na demonstração acima, onde se experiencia o existir no mundo físico (*ku nseke*) do modo mais pleno. Por intermédio do poeta angolano, Abreu Paxe, quando duma conversa sobre “linguagem proverbial”, aprendemos, entre algumas das diversas variantes da língua *kikongo*, algo assaz interessante sobre *kimpa* e *fu*, em suas especificidades, a despeito de ambas designarem o que entenderíamos aqui tão somente como sistema.

O conceito de *kimpa* liga-se, a partir da referida conversa com o poeta, a uma possível “imagem” de/do sistema, ao tempo que *fu* diz mais respeito ao funcionamento interno, isto é, ao “tecido vivo” de/do sistema. Temos, então, algo que é a sua imagem e o seu funcionamento, ao que parece, em interdependência. Quiçá, por essa razão, Fu-Kiau (2001a), na maior par-

³¹ Grifo do autor.

³² Originalmente, em inglês, o texto foi assim apresentado por Bunseki Fu-Kiau: *Don't seek for the center of social waves if you don't belong within the community and its system. Do not force open somebody else's system's door when it is not open to you. The study of system is possible only if it opens itself.*

te das vezes, escreva ao lado do termo inglês *system*, quase imprescindivelmente, os dois mencionados termos em *kikongo* como seus correspondentes. Assim como há uma notável pluralidade de significados possíveis vinda de cada palavra em *kikongo*, haveria também pluralidade de significados em cada coisa, fato e circunstância sob os olhos de um(a) *mukongo* (pessoa *kongo*).

Um sistema, dentro da aludida pluralidade de significados, depende da necessária combinação entre vivenciá-lo e vê-lo. Dessa forma, *kimpa* reconfigura-se a partir de *fu*. Este, por seu turno, é evocado por *kimpa*. Curiosamente, o próprio autor Fu-Kiau traz no seu sobrenome o motivo da nossa reflexão. Numa tradução mais breve, teríamos, em *fu kiau*, a expressão “o modo/maneira/sistema deles”.

Cabe, de acordo com princípios do pensamento *bantu-kongo*, ao *muntu* (ser humano/pessoa)* um olhar e vivência sempre relativos aos sistemas, uma vez que todas as suas possibilidades existenciais que conciliam eventos “organizados” (e mesmo concebidos humanamente) com outros fora do seu controle ou compreensão dão-se de modo sistêmico.

É no sistema que a pessoa entende-se como pessoa e assume um *modus vivendi* cultural. O ser humano é, segundo os *bantu-kongo*, através do pensamento descrito por Fu-Kiau (2001a), um sistema de sistemas (*kimpa kia bimpa*):

Enquanto a escola ocidental define o homem como “um animal inteligente, um animal imperial” ou como um “ferramenteiro”, conforme o fazem estudiosos africanos não iniciados, os ocidentalizados, ou seja, os “*kiyînga*” no modo africano de pensar, o “*Ngânga*”, homem africano iniciado, na forma africana de pensar, um especialista em perceber as coisas do mundo, preferirá dizer que o ser humano é um sistema de sistemas [*Mûntu i kimpa kia bimpa*]. Ele é também, variavelmente, chamado de “*n’kîngu a n’kîngu*” – um princípio de princípios, ou seja, o padrão dos padrões. Visto que “*muntu*”, o ser humano, é o sistema-chave dos sistemas, ele é capaz, como tal, de produzir, material e tecnologicamente, outros sistemas mecânicos. Para os Bântu, de acordo com o conceito exprimido na língua Kôngo, o homem não é um animal nem é comparável a um; “*muntu*”, o ser humano, possui o duo *mwêla-ngîn-*

* O termo *muntu*, em língua *kikongo*, com variantes, tais como *mutu* e *ntu*, em outras línguas *bantu*, vem a significar “pessoa”. Mu-ntu indica ‘dentro da cabeça’, ‘por cabeça’, ‘o que se manifesta e/ou é, a partir da cabeça’. A ideia de pessoa, entre os *bantu-kongo*, está totalmente associada à concepção de que a cabeça (*ntu*) determina o “ser de modo humano”. Afirmou Fu-Kiau (2001a, p. 133): *The Bantu-Kongo philosophy (...) teaches that the human being [muntu] - plural [bantu] - is both a living-energy-being (spiritual being) and a physical being (matter). It can be said a “V-H being”, i.e., he is a being [kadi/be] that stands vertically, i.e., he thinks-reasons-ponders, before he walks and acts to meet horizontally the challenges of the instinctive world; this is the horizontal world, which is the main ground to all learnings / “A filosofia Bantu-Kongo (...) ensina que o ser humano [muntu] – plural [bantu] – é tanto um ser-de-energia-viva (ser espiritual) quanto um ser físico (matéria). Pode-se dizer que ele é um ‘ser V-H’, a saber, um ser [kadi/be] que se sustenta, verticalmente (ele pensa-raciocina-pondera), antes de caminhar e agir para encontrar, horizontalmente, os desafios do mundo instintivo; e este é o mundo horizontal, chão principal para todos os aprendizados”. Ainda, prosseguiu o autor: *It allows us to truly become “thinking-acting-beings” [kadi-biyîndulanga-mu-vânga], i.e., doers [vângi] because we are masters [ngânga] to ourselves / “Esse caminhar permite que, verdadeiramente, tornemo-nos ‘seres-pensantes-que-agem’ [kadi-biyîndulanga-mu-vânga], isto é, executores [vângi] porque somos mestres [ngânga] de nós mesmos” (FU-KIAU, 2001a, p.135). A pessoa, em especial, a pessoa *kongo*, assim, é aquela que assume, sobremaneira, um pacto fundamental com a própria razão aprioristicamente. As suas relações com os sentidos e manifestações do mundo deverão dialogar com a sua tendência sólida ao pensar e à racionalidade. Para ir um pouco além, se pensarmos no *ori* da civilização africana *yoruba*, como cabeça ou destino, percebemos, à luz doutro referencial filosófico-cultural africano — que também exerce grande influência sobre a cultura-pensamento-comportamento em vigência no Brasil -, uma enorme relevância, de dimensões coletivas, dada à subjetividade de cada membro social, enquanto vetor formador da comunidade em que se está instalado(a). Mas, antes de tudo, há a solidão insofismável das ações individuais e coletivas, a partir de uma cabeça individual; há a solidão da subjetividade fundante, advinda do fato de existir uma cabeça, a partir da qual se é. O antropólogo Antônio Risério traz-nos uma reflexão a esse respeito (com grifos, na citação que segue, do próprio autor): “*Ori* (...) é complexo. Na mitologia iorubana, Ajalá é o orixá responsável pela modelagem de ‘cabeças’. Elas ficam expostas no orum — e cada pessoa, antes de nascer no aiê, escolhe a ‘cabeça’ [*inner head*], ou *ori*, que terá na Terra. O *ori* é, portanto, anterior ao corpo terrestre. E nosso destino pessoal aqui no aiê depende desse *ori* que escolhemos no orum. Escolha de destino, o conceito de *ori* integra assim a teoria iorubana da predestinação. Que, aliás, é flutuante. Em primeiro lugar, porque o sujeito não tem como saber se escolheu um bom ou um mau *ori*. Em segundo, porque o seu *ori* não se realiza necessariamente. É preciso não só trabalhar para concretizá-lo, como, o que é mais complicado, adequar a nossa ação terrestre ao *ori* escolhido no orum, que não sabemos exatamente qual é. Em outras palavras, temos que trazer para o nosso campo de ação aquilo que se vincula ao que nos está predestinado; caso contrário, não teremos êxito em nossa empreitada terrestre (...) E isto significa que, antes de qualquer orixá, *o meu deus é o destino que eu escolhi para mim, embora eu não saiba que destino é esse*” (RISÉRIO, 1996, p.94).**

* O pensador nigeriano Wande Abimbola antecedeu à interpretação de Risério, entre várias publicações acerca de tal matéria, num pequeno texto editado pelo Centro Nacional de Pesquisa Científica da França, em 1981, a partir de um trabalho por ele apresentado dez anos antes. O referido texto, sob tradução brasileira de Luiz L. Marins, do ano de 2011, para a Revista Olorun, destaca, a propósito da personalidade humana, segundo os *yoruba*, que “Ajalá, ‘o oleiro que faz cabeças’, no céu, é responsável pela criação do *ori* [cabeça interna ou *ori*-destino]. Após *Orisanla* ter modelado os seres humanos [incluindo *ori*-cabeça], ele passa os modelos sem vida para *Olodumare*, que, ao dar-lhes o *émi*, dá-lhes também sua força vital. Os seres humanos, assim criados, movem-se para a casa de Ajalá, que lhes dá um *ori* [destino]. Ajalá, o oleiro, acredita-se ser um devedor incorrigível e uma criatura descuidada e irresponsável. Provavelmente, por este motivo, ele não é reconhecido como uma divindade. De qualquer forma, quando Ajalá termina de moldar as cabeças, ele as coloca no depósito. Mas a maioria dos *ori* [cabeças-destino] não foram feitos com cuidado porque alguns ele esquece de cozer, outros foram mal feitos, enquanto outros foram queimados no forno. Como ele deve para muita gente, ele sempre esconde-se, fugindo de seus cobradores, descuidando-se de alguns *ori* [cabeças-destino] que estão no forno e que terminam por queimar-se. Ajalá, por causa de sua falta de cuidado e por sua irresponsabilidade, molda muito mais cabeças [*ori*-destino] ruins do que boas. O ato de selecionar *ori* [destino] na casa de Ajalá é reconhecido como livre-arbítrio. Todo indivíduo é livre para selecionar qualquer tipo de *ori* [destino] que ele deseja, seja grande ou pequeno, assado ou sem assar” (ABIMBOLA, 2011, p.61-63, grifos do autor). Na sequência dessa descrição-reflexão, Abimbola (2011) vai, interessantemente, ao encontro dos *bantu-kongo*, ao afirmar que *esè* (perna) é imprescindível para a realização do destino no mundo físico e parte fundamental da personalidade humana, física e espiritualmente. Para ambos, os *bakongo* e os *yoruba*, ao que tudo indica, à medida que se percorrem os caminhos existenciais terrestres, capturando-se e experienciando-se, racionalmente, o real, mais se pode experimentar a aproximação com o próprio destino, bem como com o que a vida e a sociedade da qual se faz parte requerem das individualidades, enquanto algo que as constitui.

du, alma-mente, que o distingue do resto das coisas da natureza [ma-bia-nsemono]³³. (FU-KIAU, 2001a, p.70-71).

É somente através do fato de ser de modo humano que se pode chegar a outros sistemas, pois que a organização, fluxo, lógica, “inteligência” ou “saber” dos eventos, em geral, são compreendidos igualmente de maneira sistêmica, ou melhor, humano-sistêmica. Há, entre os princípios cosmológicos e filosóficos dos *bantu-kongo*, diversas inscrições para referir-se

³³ No texto-fonte, assim foi apresentada a citação supracitada: *When western school defines man as “an intelligent animal, an imperial animal” or as a “toolmaker”, as do the non-initiated African scholars, the westernized, i.e., the “kiyînga” in the African way of thinking; the “Ngânga” the initiated African man in the African way of thinking, who is a specialist of perceiving the world’s things, will, himself prefer to say that the human being is a system of systems [Mûntu i kimpá kia bimpá]. He is also variably called “n’kingu a n’kingu” — a principle of principles, i.e., the pattern of patterns. Because “mûntu”, the human being, is the key system of systems, he is able as such to produce materially and technologically other mechanical systems. For the bânú, in accordance to the concept expressed in the Kôngo language, man is not an animal, nor is he comparable to one, “mûntu”, the human being has the dual [mwèla-ngîndu] soul-mind that distinguishes him from the rest of the things of nature [ma-bia-nsemono].*

ao mundo, ao universo (*nza*), e a como o *muntu* (pessoa) poderia se relacionar, eticamente, a partir de tais inscrições-princípio. Entre elas, poderíamos destacar, por exemplo, o cosmograma (*Dikenga dia Kongo*), uma notável gramática do mundo, relacionando-o à posição ocupada pelo ser humano como imagem e funcionamento (*kimpa ye fu*). Sobre o cosmograma melhor versaremos mais adiante.

Outro termo *kikongo* para sistema — esse não mencionado por Bunseki Fu-Kiau — acrescenta-nos uma nuance interpretativa interessante. Trata-se de *nzila*³⁴, que além de designar sistema, vem a significar ‘caminho’. Sistema é ‘caminho’ dentro de ‘caminho’, numa infindável dinâmica de construtos. É passagem, através da qual se manifestam as diversas texturas humanas e extra-humanas, e é, também, em si mesmo, a sua própria ligação com os outros sistemas. *Nzila* é, ainda, ‘destino’ (COBE, 2010, p.211). Sistemas são o que são destinados a ser.

As sentenças em linguagem proverbial, soberanas e de suma relevância para o pensamento e linguagem *bantu-kongo*, são uma das mais importantes chaves ou caminhos (*nzila*) para se adentrar o sistema cultural *bantu-kongo*. Como tal, a sentença em linguagem proverbial (*kingana*) é, por seu turno, um sistema de linguagem para que se chegue a outro sistema precedente, maior, mais complexo. Por essa razão, já introduzimos neste capítulo inicial uma sentença em linguagem proverbial, daquelas apresentadas pelo pensador congolês em questão. Evidentemente, Fu-Kiau (2001a) a traduziu do *kikongo* para o inglês, como fez com as outras dezenas de sentenças que apresentou no ensaio, e, complementarmente à sua tradução, explicou-a conforme o seu olhar sobre um potencial entendimento ocidental de conceitos importantes dos *bantu-kongo*.

No(a) *kingana* inicial, assim, o autor, após traduzi-lo(la) interlinguisticamente, afirma: “Não force para abrir a porta do sistema de outrem quando não estiver aberta para você. O estudo de um sistema só é possível se ela se abrir”. Com base na explanação do autor, pensamos no processo tradutório — não somente interlinguístico, para usarmos a expressão cunhada por Jakobson — de linguagens culturais, de modo geral. Se os sistemas dispõem de portas, não seriam eles puramente encerrados em si mesmos. A porta é a possibilidade sempre presente de mostrar às vivências externas o que se passa no interior dum enquadramento cultural.

³⁴ Segundo o “Novo dicionário Português-Kikongo”, sistema = *mpangila*, *nzila*, *lukutiku*, *kimpambwila*, *ndan-dani*, *fu*, *mpila*, *mbaku*.

Mas é também a possibilidade, igualmente constante, de receber “os ares” do externo a cada vez que se abrir. Sem ares externos, parece não haver jamais a renovação dos ares internos. Há outra sentença em linguagem proverbial, segundo Fu-Kiau (2001a, p.107), que diz: “*Kanda kabelanga nzenza ko*: A comunidade não é hostil a um estranho”³⁵. E há, entre os *bantu-kongo*, um lugar institucional específico, o *boko*³⁶ (literalmente, “casa sem quartos”), após “a-porta-de-entrada-e-saída”, por onde o estrangeiro passará até se integrar, de fato, à comunidade (*kanda*). A despeito de a comunidade não ser hostil a um estranho, este não deverá, em nenhuma hipótese, atrever-se “a interferir nas suas práticas/princípios sociais básicas/os”³⁷. (FU-KIAU, 2001a, p.107).

Traduzir parece situar-se no ato-conector, dificilmente apaziguado, que liga “princípios básicos” de uma comunidade (ou pertencimento cultural) a “princípios básicos” de outra comunidade. Tais “princípios” manifestam-se sob muitas formas. Quem traduz, destarte, é, simultaneamente, estrangeiro que passa pelo *boko* e emigrante que está na parte externa da porta. De acordo com Fu-Kiau (2001a), o emigrante deve ser aquele a não forçar a situação de estar no *boko*. E como, nesse encontro ético frontal entre alteridades (íntegras), reconhecer quando um sistema (*kimpa/fu*) se abre? Segundo um dos princípios mais importantes da epistemologia *kongo*, é preciso aceitar que somos, sobretudo, no âmbito da comunicação e da linguagem, “banhados” por ondas e radiações (*minika ye minienie*), para que, intuitivamente, possamos, de algum modo, combinar ondas e radiações culturais distintas (e lugares de enunciação igualmente distintos), chegando-se noutro terreno de linguagem ou na “terceira língua” sugerida na reflexão bermaniana oportunamente rememorada por Alexis Nouss no instigante artigo *In praise of betrayal (on re-reading Berman)*: “Essa terceira língua opera como uma agente ou mediadora entre as duas línguas em contato”³⁸. (NOUSS, 2001, p.286). O pensador da tradução Antoine Berman, a propósito, fez-se conhecer nos Estudos da Tradução por re-

³⁵ No texto-fonte: *Kânda kabelanga nzenza ko* - *The community is not hostile to a stranger*. Na tradução que apresentamos, no terceiro capítulo desta tese, tal sentença em linguagem proverbial manifesta um resultado para a nossa língua-cultura de chegada distinto da que demonstramos acima, a qual, por ora, aspira a certa ideia de literalidade e quer reproduzir, com claro propósito, quiçá com o equívoco da equivalência (no âmbito dos Estudos da Tradução, naturalmente), a voz do autor.

³⁶ Outros nomes trazidos, em distintas, por Bunseki Fu-Kiau, além de *boko*, são: *yèmba*, *mbôngi*, *kiôto* e *lusânga*.

³⁷ Originalmente: *to interfere with its basic social practices/principles*.

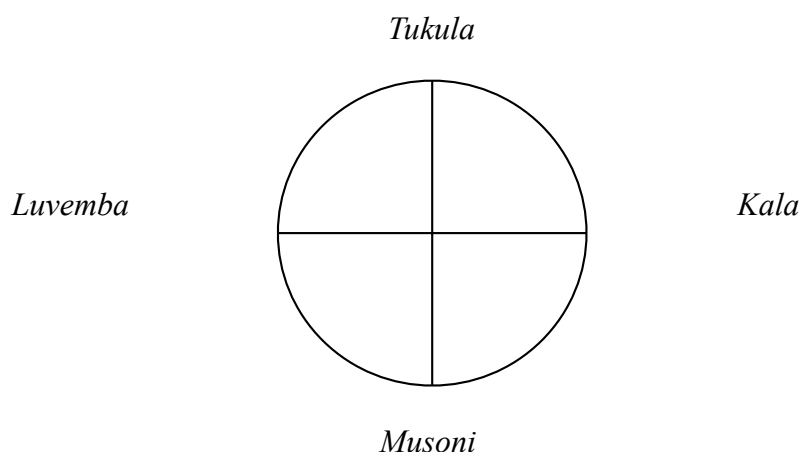
³⁸ Citação traduzida do trecho original: *This third language operates as an agent or mediator between the two languages in contact*.

clamar traduções não etnocêntricas, o que, decerto, requer a nossa atenção, assim como o seu método articulado de tradução comentada, especialmente, no *L'Âge de la traduction*. “*La tâche du traducteur*” de Walter Benjamin, un commentaire³⁹.

Por seu turno, o filósofo e sinólogo francês François Jullien, a partir do seu contato com o pensamento chinês, ratifica a nossa percepção do *boko* como essa importante linha de divisão (ou de reunião) entre visões e modos de experimentação do mundo:

Desembarcar é deixar o seu barco e pisar, um dia, sobre um novo chão: você ainda não está ciente de nada, surgindo, bruscamente, dum “outro lugar”, sem que o(a) estivessem a esperar. No pensamento, também, *entrar*⁴⁰ implica deslocar-se; deixar para poder penetrar. Entra-se num pensamento como se entra num grupo, numa confraria ou num partido: não se pode fazê-lo sem certa aceitação [...] Entrar nos sentimentos do outro, nas suas dores e nos seus problemas é aceitar colocar-se em seu lugar e adotar a sua perspectiva: isso não acontece sem compartilhamento e sem convivência, requer uma cumplicidade. (JULLIEN, 2012, p.15).⁴¹

Dikenga dia Kongo e V (um esboço de reflexão tradutória)



³⁹ “A Idade da tradução. ‘A tarefa do tradutor’ de Walter Benjamin, um comentário”.

⁴⁰ Grifo do autor.

⁴¹ Originalmente: *Débarquer, c’est quitter son bateau et prendre pied, un jour, sur un sol nouveau: vous n’y êtes encore au courant de rien, surgissant brusquement d’un “ailleurs”, et l’on ne vous attendait pas. Dans la pensée aussi, entrer implique de se déplacer; de quitter pour pouvoir pénétrer. On entre dans une pensée comme on entre dans un groupement, une confrérie ou un parti: cela ne peut se faire sans une certaine acceptation (...) Entrer dans les sentiments d’un autre, dans ses peines et dans ses soucis, c’est accepter de se mettre à sa place et d’adopter sa perspective: cela ne va pas sans partage et sans connivence, il y faut une complicité.*

Da conformação complexa do cosmograma (*dikenga*) podem-se extrair vários princípios e leis que são de grande relevância para a vida cotidiana numa comunidade *kongo*, haja vista o que nos lembra Fu-Kiau (2001a): “Nada na vida diária da sociedade Kongo está fora das suas práticas cosmológicas”⁴² (p.38-39). O cosmograma é, como parece claro, um registro, uma leitura cosmológica inscrita.

O antropólogo Wyatt MacGaffey assevera que a “Cosmologia veio e foi nos estudos africanos, desde 1954, quando o simpósio de Forde⁴³, *African Worlds*⁴⁴, apresentou o tópico à antropologia anglófona”⁴⁵ (MACGAFFEY, 1986, p.42). O assunto foi, segundo MacGaffey (1986), recebido com ceticismo e alguns antropólogos diziam que a “cosmologia era um artefato da etnografia francesa ou uma peculiaridade de partes da África em que etnógrafos franceses estavam trabalhando”⁴⁶ (MACGAFFEY, 1986, p.42). Em diálogo com Bunseki Fu-Kiau e contextualizando-o nos estudos africanos, o antropólogo afirma:

A perspectiva do presente estudo é, também, a do estudioso Kongo, Fu-Kiau, o primeiro escritor a tornar essa cosmologia explícita [...] A cosmologia Kongo está implícita em todos os mitos e rituais Kongo, os quais ela dota do senso de poder e significado que possuem para os seus atores⁴⁷. (MACGAFFEY, 1986, p.43).

Os quatro estágios do cosmograma *kongo*, expressão, portanto, de uma cosmognose (*zayi wa nza*) *bantu-kongo* — que se fazem representar, também, pelas movimentações solares —, figuram-se na sua forma de cruz, que antecede, entre os *bakongo*, qualquer contato com o mundo europeu ou cristão. Eles dizem respeito a um mapa interpretativo do mundo e dos acontecimentos, da realidade existencial de todas as coisas que são. A cruz (*yowa*) que os en-

⁴² Trecho original: *Nothing in the daily life of Kongo society is outside of its cosmological practices.*

⁴³ Trata-se do antropólogo britânico Darryl Forde.

⁴⁴ Grifo do autor.

⁴⁵ Fragmento original: *Cosmology has come and gone in African studies since 1954, when Forde's symposium African Worlds introduced the topic to Anglophone anthropology.*

⁴⁶ Originalmente: *cosmology was either an artifact of French ethnography or a peculiarity of parts of Africa in which French ethnographers happened to be working.*

⁴⁷ Excerto original: *The perspective of the present study is also that of the Kongo scholar Fu-kiau, the first writer to have made this cosmology explicit (...) Kongo cosmology is implicit in all Kongo myths and rituals, which it endows with the sense of power and meaning they have for the actors.*

leia e forma o cosmograma — equivalentemente, segundo Robert Farris Thompson, o *Tendwa Nza Kongo* —, em relação à distante ideia da ‘crucificação’, “significa a visão igualmente convincente da movimentação circular das almas humanas em torno da circunferência das suas linhas cruzadas”⁴⁸ (THOMPSON, 1984, p.108). A princípio, na sua diagramação mais simples, teríamos a disposição mais direta daquilo que MacGaffey (1986), na perspectiva antropológica, chama de “universo recíproco” dividido, basilarmente, em dois mundos, cuja linha horizontal que discerne os mundos é a água (*nlangu/maza*), igualmente representada pelo oceano (*m’bu/kalunga*) ou por um “grande rio” (*nzadi*). A dimensão que Bunseki Fu-Kiau apresenta-nos como física ou visível (*ku nseke*), ou seja, “este mundo” (*nza yayi*) (MacGaffey, 1986), bem como o *ku mpemba*, dimensão espiritual, isto é, “a terra dos mortos” (*nsi a bafwa*) (MacGaffey, 1986), formam duas partes em contato, co-pertencimento e espelhamento. Em suma, “O mundo, no pensamento Kongo, é como duas montanhas de bases contrárias e separadas pelo oceano”⁴⁹ (MACGAFFEY, 1986, p.43).

No âmago da nossa presente proposta, o cosmograma *kongo* (*Dikenga dia Kongo*) pode ajudar-nos a delinear uma compreensão — assumidamente localizada numa determinada circunstância tradutória — quanto a traduzir sentenças em linguagem proverbial. Seguindo o que explica Fu-Kiau (2001a), há um primeiro estágio de ser, *Musoni* (a guardar o radical *sona*⁵⁰: registrar, gravar, ter a memória de), que não se dá a ver ao *ku nseke* (mundo físico). *Musoni* é, em linhas gerais, não ser ainda físico, tangível. *Kala*, que vem a significar, literalmente, ser (em sua acepção principalmente verbal)⁵¹, corporifica o estágio em que este ser como ação torna-se ente “visível”. Num terceiro estágio, encontramos *Tukula* (do verbo *kula*⁵²: crescer, amadurecer, desenvolver [-se]) e as coisas e situações em seu estado de zênite, de mais ativa

⁴⁸ Originalmente: *signifies the equally compelling vision of the circular motion of human souls about the circumference of its intersecting lines.*

⁴⁹ Originalmente: *The world, in Kongo thought, is like two mountains opposed at their and separated by the ocean.*

⁵⁰ Wyatt MacGaffey, a propósito da semana *kongo* - dividida em quatro dias: *nkandu*, *konzo*, *nkenge*, *nsona* -, observa que “*Nsona* e *nkandu* eram dias dos ancestrais e de ressurreição, próprios para emergir de isolamento ritual (*sona*, ‘fazer marcações rituais no corpo’). (MACGAFFEY, 1986, p.51). Originalmente, o excerto que traduzimos foi assim escrito: *Nsona and nkandu were days of the ancestors and of resurrection, suitable for emerging from ritual seclusion (sona, “to make ritual markings on the body”).*

⁵¹ Em *kikongo*, “ser”, como substantivo, é denominado, frequentemente, *kadi* ou *be*, na acepção de Fu-Kiau. Segundo o “Novo dicionário Português-Kikongo”, encontramos, ainda, para “ser”, na sua forma substantiva, os termos *vangwa*, *ma*, *kima*, *zingu* e *nkala*.

⁵² *Kikulu*, verbo relacionado ao radical *kula*, designa “desenvolver”.

proficuidade, de ação propriamente dita. Por fim, *Luvemba*⁵³ vem a ser o estágio de desintegração física, o morrer, o findar-começar, as grandes transmutações das coisas que são, ou seja, o desintegrar-se da dimensão tangível e ir a um plano insondável.

Conformemente ao cosmograma, dispomos de quatro ‘Vs’ demarcados, graficamente, pelos espaços *Musoni-Kala*, *Kala-Tukula*, *Tukula-Luvemba*, *Luvemba-Musoni*. Ressaltamos, assim, segundo Fu-Kiau (2001a), um dos principais conceitos *bantu-kongo*, o ‘V’, difundido ao mundo de leitores, por primeira vez, pelo pensador:

Foi aos pés de alguns desses mestres secretos que aprendi não somente a respeito do “V” (a base de todas as realidades), como também da fundamentação do sistema de pensamento dos Bântu, suas cosmologias. Ninguém pode, verdadeiramente, compreender o “V” sem algum conhecimento básico sobre a cosmovisão Bântu ou suas cosmologias. Nosso trabalho, segundo escreveriam mais tarde dois estudiosos americanos, é o primeiro no assunto...⁵⁴ (FU-KIAU, p.129).

Ainda sobre o ‘V’, o autor salientou:

O “V” é a base de todas as realidades inspiradas, tais quais as grandes ideias, imagens, ilustrações, invenções de todas as ordens (incluindo-se as obras de arte), guerras e concepções, tanto biológicas quanto ideológicas. Ele é o processo [dingo-dingo] para todas as mudanças: sociais e institucionais; naturais e não naturais; vistas e não vistas.

Falar do “V” é falar das realidades, quer sejam biológicas, inspiradas ou ideológicas; materiais ou imateriais. Todas elas estalam em nossas mentes nas formas do “V” (feixe de extensão do “V”) dentro de nós, na zona do Musoni da cosmologia Kôngo. Buscamos ideias e imagens através do “feixe aberto do V” dentro de nossas

⁵³ Metaforicamente, a partir do que explicita Fu-Kiau, Wyatt MacGaffey (1986, p.43), na perspectiva da vida humana, lembra que se trata esse estágio, um ‘pôr-do-sol’, daquele que “significa a morte do homem e o despoitar do seu renascimento, ou a continuidade da sua vida”. Originalmente, eis o trecho citado: *signifies man's death and its rising his rebirth, or the continuity of his life*.

⁵⁴ Excerto original: *It is at the feet of some of these underground masters that I learned not only about the “V” (the basis of all realities), but the foundation of the Bântu people system of thought as well, their cosmologies. No one can truly understand the “Vee” without any basic knowledge upon Bântu world view, or their cosmologies. Our own work, as would later write two American scholars, is the first on the subject...*

mentes, e, ao contrário, focalizamos os detalhes e especificidades sob o feixe reverso do “V”⁵⁵. (FU-KIAU, 2001a, p.130-131).

Cada estágio que demarca o cosmograma *kongo* possui o seu ‘V’, isto é, a sua disposição à expansão e a retrair-se, com denominações e significações específicas. O ‘V’ da concepção, emanado por *Musoni*, chama-se *Vangama*. O segundo ‘V’ desponta no estágio ontológico *Kala* e denomina-se *Vaika*. O advindo de *Tukula* se faz conhecer pelo nome *Vanga*, que, segundo Fu-Kiau (2001a, p.139), trata-se duma denominação “a derivar-se do termo arcaico ‘ghânga’ — realizar, fazer”⁵⁶, representando o ‘V’ crucial da vida humana no mundo físico. *Vunda* — de “repousar”, “extinguir”; pensemos, também, que o verbo *vonda* designa “matar” — é o ‘V’ encontrado em *Luvemba*, último estágio, cuja “função completa-se em *fwa*”⁵⁷, ato de morrer”⁵⁸ (FU-KIAU, 2001a, p.141).

Alicerçado nos “feixes do V” (presentes no cosmograma), a ação tradutória, a qual não se exclui do estado de realidade que “estala na mente”, pressupõe etapas de expansão e foco, como sugere a própria forma do ‘V’. Diante duma sentença em linguagem proverbial *bantu-kongo*, deparamos com uma concentração de ondas e radiações (*minika ye minienie*) culturais, de pensamento, de linguagem, de narrativas que se amparam nos ancestrais (*bakulu*), isto é, no mundo invisível, *ku mpemba* — MacGaffey (1986) utiliza-se, também, dos termos (*ku*) *mpemba a fula* para designação similar. Todo esse registro concentrado remete-nos ao estágio, no processo tradutório, de *Musoni*, bem como à figuração de uma sentença em linguagem proverbial (*kingana*) que simboliza o afunilamento de um fecho de expansão anterior, ancestral, ou, se quisermos, narrativas acumuladas sobre o mundo, e um novo ponto de partida para expansões ou deslocamentos vindouros. Essa dinâmica entre o que se faz concentrar para, de novo expandir, numa cinética sem-fim das experiências hermenêuticas e de criação da pessoa *kongo* (*mukongo*), poderíamos chamar de *dingo-dingo* — o processo, sempre

⁵⁵ Originalmente: *The “Vee” is the basis of all inspirational realities such as great ideas, images, illustrations, inventions of all orders (including works of art), wars and conceptions, both biological and ideological as well. It is the process [dingo-dingo] to all changes, social and institutional; natural and unnatural; seen and unseen. To talk about the “V” is to talk about realities, whether they are biological, inspirational or ideological, material or immaterial. They all pop into our minds in forms of the Vee (beam span of the Vee) inside us at the Musoni zone of the Kongo cosmology. We seek for ideas and images through “the open beam of the Vee” inside our mind and on the contrary we focus details under reverse beam of the “Vee”.*

⁵⁶ Originalmente: *derived from the archaic word “ghânga” to perform, to do.*

⁵⁷ Grifo nosso.

⁵⁸ Traduzido de: *function is completed under the fwa, die action.*

em movimento, de cada ‘coisa’, para tornar-se, necessariamente, outra ‘coisa’, de rumar a outro estado ôntico; há uma necessidade, por princípio, de se dar a devida relevância filosófica ao desfazimento. Na contracapa do seu livro, Fu-Kiau (2001a) enuncia a seguinte sentença: “Eis o que a Cosmologia Kôngo me ensinou: Eu estou indo-e-voltando-sendo em torno do centro das forças vitais. Eu sou porque fui e re-fui antes, de tal modo que eu serei e re-serei novamente”⁵⁹. O *dingo-dingo* absorve todos os acontecimentos; o que é, na verdade, está (não no sentido do que se encontra estável, mas o seu revés), segundo princípios *kongo*. *Dingo-dingo* diz *dingo* duas vezes, sugerindo que os processos repetem-se, não findam, circundam. Essa existência circular das palavras, por vezes, verificamo-la na língua *kikongo*, em particular, e nas *bantu*, em geral, quando ocorre o que nos lembra o linguista Ngunga (2014, p. 205-206) como ‘reduplicação completa normal’, a qual

pode exprimir: Iteração, frequência, repetição em bantu (Changana, Copi, Koti, Makhuwa, Chuwabu, Makonde, Nyungwe, Nsenga, etc.); Marca de tempo (pretérito em Latim); número (forma do plural Kaingang); Força (atenuação, intensidade em Tagalog); Tamanho (Aumentativo em Turco, diminutivo em Thai).

Se tomarmos, ainda, o exemplo, em *kikongo*, de *mbazi* (amanhã) e *mbazi-mbazi* (depois de amanhã, ou seja, amanhã duas vezes), confirmamos o caso da expressão *dingo-dingo*, que guarda, também, uma dimensão de temporalidade não demarcada, aberta, em que a inscrição temporal se faz espaço de acontecimentos. O estágio *Kala* parece-nos chegar, no processo (*dingo-dingo*) tradutório, quando do despontar do texto (tecido) traduzido, nas primeiras realizações visíveis da ação tradutória. *Tukula* compreende um ‘V’, em acepção expansiva, que se desloca de um primeiro momento de realização prática do traduzir até que se complete e dê, assumidamente, por encerrada, ao menos, para cada circunstância ou projeto específico de tradução. Esse ‘V’ dentro do estágio *Tukula* circunscreve as dimensões de encontro entre quem traduz e sentenças traduzidas, reflexões, questionamentos, escolhas tradutórias, assunções, abandonos e escavações linguístico-formais. Em *Luvemba* vemos o resultado da transmutação, propriamente dita, de *kingana* em sentença em linguagem proverbial, já noutra lín-

⁵⁹ No texto-fonte, em *kikongo*, com adjacente tradução do autor para o inglês: *Diâdi nza-Kôngo kandongila: Mono i kadi kia dingo-dingo (kwênda-vutukisa) kinzungidila ye didi dia ngolo zanzîngila. Ngiena, kadi yateka kala ye kalulula ye ngina vutuka kala ye kalulula.*
Here is what the Kongolese Cosmology taught me: I am going-and-coming-back-being around the center of vital forces. I am because I was and re-was before, and that I will be and re-be again.

gua-cultura, passando-se pela necessária e fulcral análise tradutória entre a sentença em linguagem proverbial (*proverb*) em língua inglesa e língua-cultura de chegada (luso)brasileira — o *kikongo*, evidentemente, é a principal fonte linguística precípua à língua-cultura em que o ensaio todo foi redigido, fazendo com que consideremos, para essa experiência tradutória, a triangulação linguística específica: *kikongo* - língua inglesa - língua/cultura (luso)brasileira.

Gostaríamos de salientar que o emprego dos termos em *kikongo*, no nosso trabalho como um todo, respeita, de modo geral, a grafia utilizada por Bunseki Fu-Kiau. No nosso caso, sem o intuito imperdoável de ‘exotização’ da referida língua africana no contexto da língua-cultura (luso)brasileira, nem o de respeitar, sobremaneira, o “Acordo Ortográfico vigente para a escrita das palavras em língua portuguesa” (CASTRO, 2001, p.19), alguns dos motivos pelos quais a linguista Yeda Pessoa de Castro adota outro tipo de grafia para os termos africanos com origem no tronco linguístico *bantu* e em línguas do grupo *kwa* (como o *yoruba*), nos seus textos aqui citados, aspiramos a destacar uma dimensão de pensamento, muito mais do que palavras. Tal dimensão de pensamento, a saber, *bantu-kongo*, faz-se presente nas reentrâncias e expressões da cultura brasileira, mas precisa ser, constantemente, re-acionada, re-acessada (enquanto pensamento-linguagem) e re-afirmada como camada e construto complexo e de pensar tão humano quanto aqueles dominantes que não foram jamais desautorizados por sistemas sociais e pela “história”. Por outro lado, sobretudo, nesta segunda parte da tese — seguinte à parte de manifestação do que julgamos ser mais próximo à voz do autor, na tradução integral do livro — evitamos a utilização de acentuação, na nossa incorporação das palavras em *kikongo* apresentadas por Fu-Kiau com sinalizações que, certamente, expressam variações inerentes a línguas tonais, mas que não surtiriam, a nosso juízo, o mesmo efeito na língua-cultura (luso)brasileira. Não conseguiríamos, por exemplo, estabelecer uma distinção entre a pronúncia de *kanda* e *kânda*, *kongo* e *kôngo*, *kalunga* e *kalûnga*, etc. Por fim, voltamo-nos às significações e sentidos de expressões, palavras e conceitos *bantu-kongo* destilados por Bunseki Fu-Kiau, os quais, por vezes, não se encaixam, objetivamente, na literalidade presente nos dicionários em geral, mas apresentam relação subliminar ou mesmo ‘filosófica’ — diríamos — com estes. Introduzimos muitas dessas manifestações de sentido e conceituação neste trabalho. Recorremos, também, a dicionários e gramática da língua *kikongo*, bem como a dicionários do português, do inglês e do francês para a realização das traduções presentes no texto da nossa pesquisa como um todo e das traduções das sentenças em linguagem

proverbial, especificamente. Dicionários e gramáticas auxiliares do *kimbundu*, do *umbundu* e do *yoruba* foram, ora mais explicitamente, ora de modo inaparente, imprescindíveis, para as nossas comparações e caminhos analítico-interpretativos que marcam toda a textura do estudo aqui apresentado.

Línguas *bantu* e língua *kikongo*: algumas palavras de contextualização

À guisa de informação, situamos o nosso conhecimento da língua *kikongo* como pertencente ao grupo dos “amantes” do idioma e dos que a ele chegaram com autodidatismo. Há, de nossa parte, profundidade no caráter afetivo da relação com o exprimir-pensar *bantu-kongo*, contudo, não conhecemos os recônditos da língua. O que chamamos aqui de caráter afetivo da relação com o *kikongo* é, principal e desveladamente, advindo da nossa ligação, por iniciação litúrgica, com a tradição religiosa afrobrasileira do Candomblé, especificamente, de linhagem denominada Congo-Angola, a qual representa um importantíssimo núcleo de preservação do comportamento existencial-cultural africano no Brasil em geral. Línguas, preferências, aspectos sócio-estruturais dignos de nota estão reunidos nos terreiros, nos (*zi*)*nzo* sagrados, isto é, nos templos negros assentados em território brasileiro. Não diríamos, por outro lado, que a nossa relação com o idioma, como afirmou Risério (1996), em relação ao *yoruba*, seguindo o poeta brasileiro Paulo Leminski, é “diplomática”. São certamente outros os vínculos, pelo menos, os pessoais. Mas concordamos com o fato de o nosso conhecimento da língua, como ocorre com Risério (1996), ser “assistemático”.

A professora Valdina Pinto, das principais interlocutoras de Bunseki Fu-Kiau no Brasil, é reconhecida, sobretudo, em solo baiano, como *Makota* — função de grande responsabilidade exercida por determinadas mulheres nos terreiros Congo-Angola. *Makota* Valdina, como é mais frequentemente chamada, foi uma das pessoas pioneiras, a partir da década de 1970, para o reconhecimento social de ocupações religiosas afro-brasileiras. Ela nos alerta quanto ao fato de que:

Considerando as sobrevivências linguísticas nos terreiros de angola através das cantigas, das rezas, do vocabulário utilizado, podemos destacar os *Bakongo*⁶⁰, os *Am-bundo*, possivelmente os *Tshokwe*, *Kokwe* ou *Kioko* como os principais grupos que,

⁶⁰ Todos os grifos são da autora.

com seus subgrupos, influenciaram na formação da nação que hoje genericamente denominamos “angola”.

Imagino ter sido nos quilombos, nos primeiros agrupamentos de negros aqui no Brasil, que estes buscaram organizar as primeiras formas de expressão de sua religiosidade na nova terra. De lá para cá, por conta do racismo, das perseguições, da discriminação existente na sociedade brasileira, muito deve ter-se perdido com o passar dos anos. Contudo, graças a uma atitude de resistência, algo tem sido conservado e entre nós sobrevive, como marca de identidade com esses grupos que contribuíram para a nossa formação de afrodescendentes ou afro-brasileiros.

“Língua do angola”... ou seja, do candomblé de nação angola. Ela está contida nas rezas, nas cantigas dos *n’kisi*, nos cantos ritualísticos, no vocabulário e expressões usados, onde um misto de termos das línguas *kikongo* e *kimbundo*, sobretudo, mas acredito também que algum dialeto dessas línguas e/ou fragmentos de tantas outras línguas bantus compõem esse universo. (PINTO, 2015, p.151).

A pesquisadora López (2004) lembra da evocação, por parte de *Makota Valdina*, do pensar *bantu-kongo* trazido por Bunseki Fu-Kiau, a partir de termos em *kikongo*, quando do “Encontro de Nações de Candomblé”:

Paralelamente, observa-se uma “redescoberta do banto” (Castro 2001:123). No “Encontro de nações-de-candomblé” que teve lugar em Salvador, em 1995, uma praticante muito respeitada do candomblé de nação angola, Valdina Pinto, citou Fu-Kiau, um sacerdote e estudioso originário do Congo, introduzindo uma terminologia de origem banto (quicongo) que Fu-Kiau utiliza para explicar a visão de mundo dos bacongo, um povo banto. Em Pinto (1998), ela menciona novamente conceitos utilizados pelo mesmo estudioso. Aliás, em 1999, durante meu trabalho de campo, Fu-Kiau visitou o CEAO, onde deu várias palestras sobre tradição oral e conceitos da cosmologia dos bacongo. (LÓPEZ, 2004, p.166).

A língua *kikongo*, dentro do vasto mapa linguístico do continente africano, inclui-se no grupo *bantu*, da divisão bantóide, esta, segundo a classificação linguística de Joseph Harold Greenberg, pertencente ao subgrupo benue-congo, que faz parte da ramificação níger-congo da grande família Níger-Kordofaniana. Embora a classificação de Greenberg, publicada em 1963, seja amplamente aceita — desde os primeiros intentos classificatórios, datados, provavelmente, do início do século XIX —, neste aspecto particular das línguas *bantu*, ela se faz um tanto controversa (especificamente, em relação à proposta de Guthrie), segundo o próprio linguista:

A classificação do grupo bantu, tomado em seu conjunto, como subgrupo do benue-congo, ele mesmo um ramo da grande família níger-congo, constituiu um dos aspectos mais controvertidos da classificação de Greenberg. Guthrie, em particular, adotou a tese de que o bantu é geneticamente independente, e as inúmeras semelhanças encontradas entre o bantu e outras línguas do níger-congo resultam de influências bantu sobre um grupo de línguas fundamentalmente diferentes. Dessa hipótese, deduziu que o ponto de origem do bantu é o “núcleo” do Shaba meridional, ao passo que Greenberg o situa no vale médio do Benue, na Nigéria, porque as línguas de parentesco mais estreito do subgrupo bantóide do benue-congo são faladas nessa região. (GREENBERG, 1982, p.319).

Castro (2001) trata do ponto de desencontro teórico entre Greenberg e Guthrie:

M.Güthrie, porém, discorda de Greenberg e nega a existência de parentesco lingüístico propriamente dito entre o banto e as línguas oeste-africanas. As semelhanças são, para ele, “bantuísmos”, provenientes da incorporação de traços bantos tomados de uma ou várias línguas do tipo banto, cujo aparecimento na África Ocidental data do período pré-banto [...]

Podemos dizer que a tese de Guthrie aproxima-se da de Greenberg quando os dois situam a origem do banto no oeste. No que diz respeito à relação existente entre línguas bantos e línguas oeste-africanas, será de Greenberg uma teoria mais verossímil do que a de Guthrie. (CASTRO, 2001, p.26-27).

Antes da classificação geral das línguas africanas de Greenberg, que passou a ser, de fato, a mais adotada entre linguistas, no que diz respeito, especificamente, aos *bantu*, observemos que, no século XVII, “época em que surgem as primeiras gramáticas e dicionários de línguas africanas” (GREENBERG, 1982, p.308), também, “vários pesquisadores portugueses observaram a semelhança entre as línguas de Moçambique, na costa oriental da África, e as de Angola e do Congo, a oeste, prenunciando assim o conceito de uma família de línguas bantu (...)” (GREENBERG, 1982, p.308). A título de breve informação sobre o que estamos a tratar aqui, a classificação geral de línguas africanas, à qual se refere este trabalho, divide-se em quatro grandes famílias, com suas respectivas ramificações e subgrupos, segundo Greenberg (1982): 1. Níger-Kordofaniana (Níger-Congo e Kordofaniana); 2. Afro-Asiática; 3. Khoisan (Clique); 4. Nilo-Saariana (Songhai, Saariana [Saariano Central], Maban, Fur, Koman, Chari-Nilo [Macro-Sudanês], Temainiano e Nyangiya). As línguas *bantu*, compreendem, segundo destaca Dalby (1982): “(...) a única região do continente a ter constituído objeto de discussões importantes a respeito da interpretação pré-histórica de dados lingüísticos” (p. 331). O

desenvolvimento dos *bantu*, embora remonte a prováveis cinco mil anos atrás, tem o seu espraio na região equivalente, atualmente, à República Democrática do Congo, por exemplo, data de, aproximadamente, três mil anos, confirma-nos Nurse e Philippson (2014) em “As Línguas Bantu” — tradução nossa para o título original *The Bantu Languages*. Segundo Castro (2001), remetendo-se ao “protobanto”, o conjunto de línguas *bantu* — línguas de mesma coluna vertebral — seria falado há três ou quatro mil anos passados:

O termo banto (< “bantu”, os homens, plural de “muntu”) foi proposto por W.Bleek, em 1862, na primeira gramática comparativa do banto, para nomear a família lingüística que descobrira, composta de várias línguas oriundas de um tronco comum, o protobanto, falado há três ou quatro milênios atrás. Só mais tarde é que o termo passou a ser usado pelos estudiosos de outras áreas para denominar 190.000.000 de indivíduos que habitam territórios compreendidos em toda a extensão abaixo da linha do equador, correspondente a uma área de 9.000.000 km². Seus territórios englobam países da África Central, Oriental e Meridional: República Centro-Africana, Camarões, Guiné Equatorial, Gabão, Angola, Namíbia, República Popular do Congo (Congo-Brazzaville), República Democrática do Congo (RDC ou Congo-Kinshasa), Zâmbia, Burundi, Ruanda, Uganda, Quênia, Malawi, Zimbábue, Botsuana, Lesoto, Moçambique, África do Sul. (CASTRO, 2001, p.25).

Se a classificação das línguas africanas — em torno de um mil e novecentas (1.900) — de Greenberg é a mais aceita entre os(as) estudiosos(as), por seu turno, a classificação das línguas *bantu* mais utilizada é a de Guthrie, que se alicerça “na existência de traços lingüísticos comuns e da proximidade geográfica” (CASTRO, 2001, p.29). As línguas *kikongo*, *kimbundu*, *jaga* e *mbala*, por exemplo, estariam na mesma zona (H), embora seus grupos fossem distintos, consoante a classificação do linguista, a qual considera, originalmente, quinze (15) zonas indicadas por letras e vários grupos indicados por números. O linguista Armindo Ngunga trata, assim como vimos em Castro (2001), da origem de se referir a um grupo de línguas, nomeadamente, *bantu*:

... foi a aplicação do método comparativo ao estudo das línguas africanas que permitiu que os cientistas descobrissem algumas características comuns entre as línguas de um grupo a que mais tarde se chamou “bantu”. Os exemplos que se seguem ilustram a semelhança morfológica do termo que significa “gente” ou “pessoas” em algumas línguas moçambicanas, com relativas diferenças de carácter fonológico que justificam o princípio da observância regular das mudanças fonéticas entre as lín-

guas aparentadas. Portanto, estas diferenças podem ser explicadas em termos históricos. Assim:

Gitonga: ba-thu

Swahili: wa-thu

Nyanja: wa-nthu

Shona: va-nhu

Changana: va-nhu

Yao: vaa-ndu

Makonde: va-nu

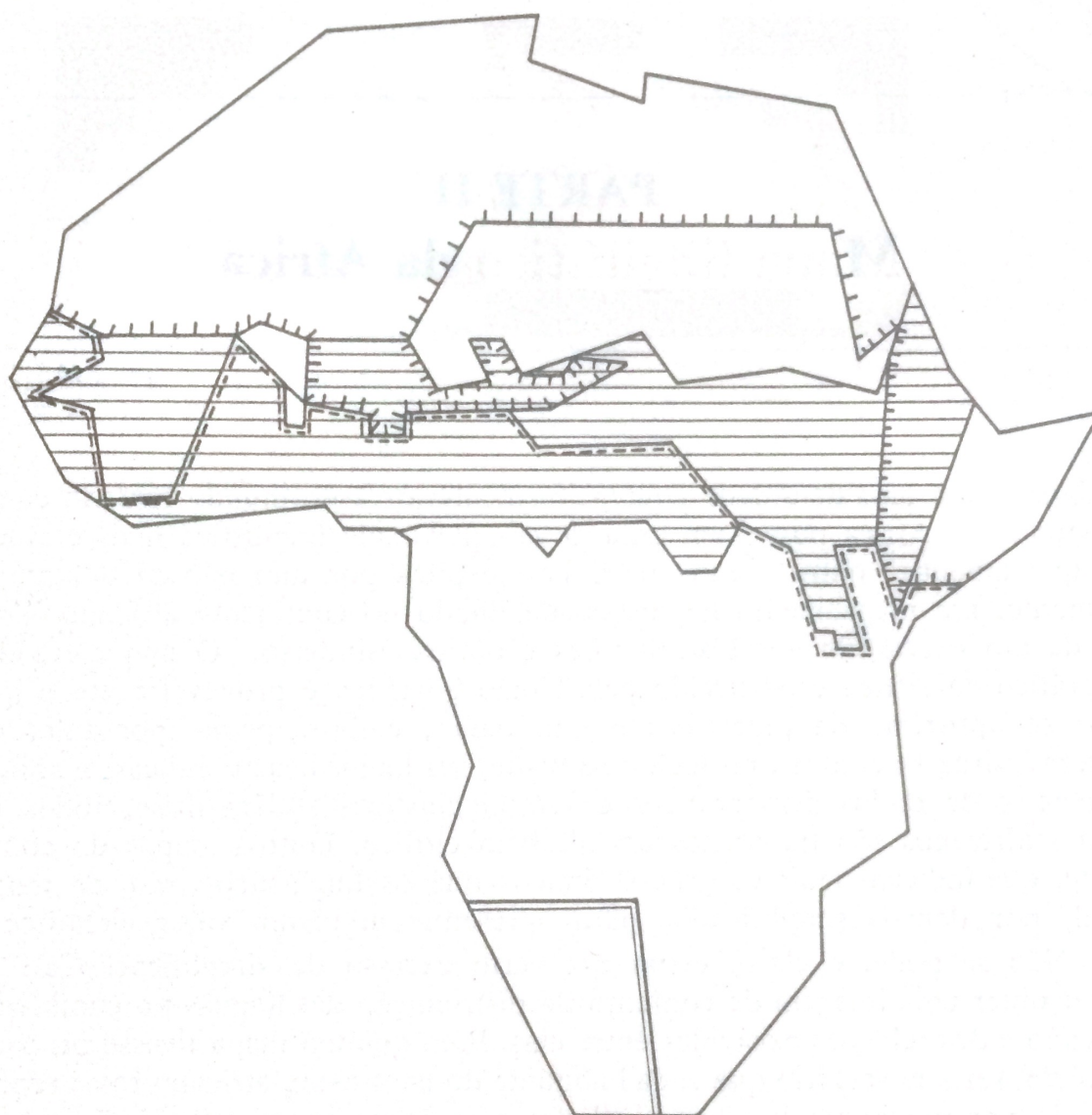
Makhua: a-thu

[...]

Esta lista poderia ser mais longa e sempre se verificaria que as duas partes do vocábulo seriam constantes em todas as línguas. Ou seja, um prefixo (de classe 2) “ba-” (wa-, va-, a-) e um tema nominal “-ntu⁶¹” (-ndu, -nhu, -nthu, -thu, -tu). (NGUNGA, 2014, p.34-35)

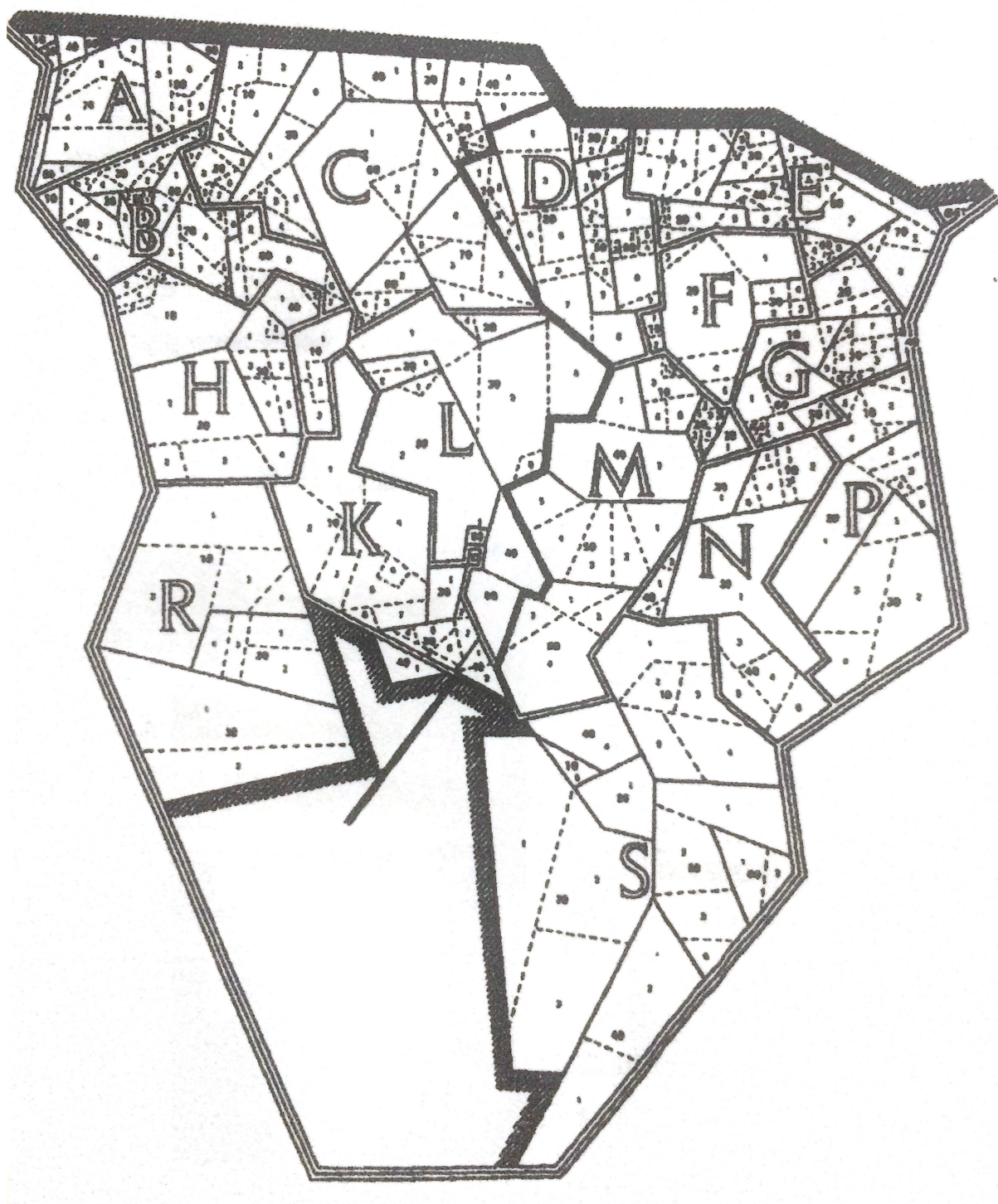
Prossegue o pesquisador moçambicano: “Actualmente, o termo ‘bantu’ é usado nos estudos da linguística moderna para se referir a um grupo de cerca de 600 línguas faladas por mais de 220 milhões de pessoas numa vasta região da África contemporânea (...)” (NGUNGA, 2014, p.35).

⁶¹ Grifos do autor.



- | | | |
|---|--|---|
|  | Zona de fragmentação | |
|  | Fronteira meridional da área setentrional de maior afinidade | |
|  | Fronteira setentrional | } da área meridional de maior afinidade |
|  | Fronteira meridional | |

* Mapa diagramático geral de línguas africanas por Dalby (1982, p.326).



* Mapa de línguas bantu, por zonas e grupos, segundo a classificação de Guthrie. Essa imagem foi reproduzida a partir de Ngunga (2014, p.49).

A República Democrática do Congo, ao lado de Angola (sobretudo, na região norte, a abarcar o Uíge e o Zaire), província de Cabinda, parte do sul do Gabão, baixo Congo, regiões da República do Congo, onde se vive e viveu o *kikongo*, língua *kongo* ou língua-cultura do antigo Reino do *Kongo*, cuja fundamentação e criação política é atribuída a Lukeni-lua-Nimi ou Nimi a Lukeni — *Mwene Kongo* ou Manicongo, isto é, soberano / senhor / *soba* do reino, que passa por alterações notáveis, a partir do século XV, quando do contato com os portugueses. A respeito da própria ideia de reino, entre os *bakongo*, esclarece o professor Théophile Obenga:

O que se deve entender, exatamente, por “reino do Kongo”, por exemplo? O próprio povo usa a expressão *nsi a Kongo*⁶², literalmente, “o país (*nsi*) dos Kongo”. Temos então um grupo étnico (os Kongo), uma região (*nsi*) e a consciência que tal grupo tem de habitar essa região, que assim se torna o país (*nsi*) do grupo étnico em questão. Os limites ou fronteiras são bastante fluidos, pois são função da dispersão dos clãs e subgrupos da etnia considerada. A palavra “reino” corresponde aqui a um território habitado exclusivamente por homens e mulheres pertencentes a uma mesma etnia. A homogeneidade étnica, lingüística e cultural é essencial. O “rei” (*mfumu*) é na realidade o mais velho (*mfumu*), o tio materno (*mfumu*) de todas as famílias (*nzo*) e de todos os clãs matrilineares (*makanda*) que reconhecem ancestrais-fundadores comuns (*bankulu mpangu*). Quando se examina a realidade mais de perto, o “reino do Kongo” resume-se, em definitivo, a uma vasta chefia, isto é, a um sistema de governo que engloba pequenas chefias locais. O “rei” é o mais velho dos anciãos, o tio materno mais idoso entre os vivos; por isso é um *ntinu*, “chefe supremo”. A expressão “reino do Kongo” não designa, portanto, um Estado governado por um rei, no sentido ocidental. Além do mais, esse sentido ocidental, (reino de Luís XIV, por exemplo) é um sentido espúrio, tardio, inadequado, em suma, um caso particular de passagem do Estado a Estado nacional através da monarquia “absoluta”. (OBENGA, 1982, p.102).

No que tange à língua do “reino do *Kongo*”, Miguel Barroso Quiala — que também publicou, em 1998, a obra *Ingana ye `Mvovo mya Bakongo* (Provérbios e Máximas dos *Bakongo*), na sua gramática *Longoka Kikongo* (Aprenda Kikongo), — observa:

O Kikongo é uma língua falada por muitas pessoas. É falada de Mbanza ya Kongo a todo o território que antigamente pertencia ao Reino do Kongo, de Kinshasa ao

⁶² Todos os grifos, nesse excerto, são do autor.

Atlântico, pelo que insere variedades dialectais que podem confundir sobretudo os não conhecedores ou não falantes da Língua Kikongo. (QUIALA, 2013, p.16).

E prossegue:

... Embora haja entendimento entre os Bakongo, bastantes expressões variam em sotaque, conforme as regiões e sub-regiões atrás citadas, inclusive as migrações internas provocadoras do afastamento do ponto central que, sem dúvida, é Mbanza ya Kongo. A existência de variantes em kikongo é inegável, sendo nítidas, a título de exemplo, as variantes kisikongo, kimbembe, kindamba, kizombo, kinsoso, kiwungo, kiwoyo, kinkanu e kisolongo. [...] Apesar das variantes acima apontadas, é sempre possível os Bakongo entenderem-se porque ao longo dos séculos houve e há sempre generalizações, simplificações e um nivelamento geral da Língua Kikongo partindo do ponto central, Mbanza a Kongo, factos que unificam a língua, significando isto que, para além do aspecto diacrónico (variantes dialectais) o kikongo tem o aspecto sincrónico que o mantém unido e permite o entendimento [...]

Resumindo, embora haja a tendência e o esforço para a utilização escrita do kikongo, a verdade é que, ao ler o texto ou falar, o leitor ou falante não consegue esconder a sua variante pelo seu sotaque. Mesmo fazendo o esforço de falar o Kikongo-padrão, distingue-se quem é muzombo, mundamba, mumbembe, musolongo, etc., ao ler ou falar. (QUIALA, 2013, p.16-17).

Com base no que o autor citado reúne em sua gramática, algumas informações pertinentes às regras básicas, mais gerais e panorâmicas, do *kikongo* podem ser úteis, quiçá, aos leitores e leitoras que possuam a língua-cultura (luso)brasileira como matricial. De acordo com Quiala (2013):

1. Todas as palavras monossílabas são oxítonas (ex.: *ntu* - cabeça);
2. As palavras dissílabas são paroxítonas (ex.: *zulu* - céu);
3. As palavras trissílabas são proparoxítonas (ex.: *soneka* - escrever);
4. Há vogais breves — a, e, i, o, u - e vogais longas — aa, ee, ii, oo, uu (ex.: *yala* - estender // *yaala* - governar);
5. O alfabeto, com cerca de vinte letras, a partir do Instituto de Línguas Nacionais, de Angola, já com a sua pronúncia, configura-se da seguinte forma: I) **A**, II) **BÊ**, III) **DÊ**, IV) **E**, V) **FÊ**, VI) **I**, VII) **KÊ**, VIII) **LÊ**, IX) **MÊ**, X) **NÊ**, XI) **NGÊ**, XII) **O**, XIII) **PÊ**, XIV) **SÊ**, XV) **TÊ**, XVI) **U**, XVII) **VÊ**, XVIII) **WÊ**, XIX) **YÊ**, XX) **ZÊ**. Observe-se que **ngê** se pronuncia como “nguê” e **wê** se pronuncia como “uê”;

6. As consoantes compostas, e sua adjacente pronúncia, são: **MB** (mbe), **MF** (mfe), **MP** (mpe), **MV** (mve), **NK** (nke), **NL** (nle), **NS** (nse), **NT** (nte), **NZ** (nze). Eis alguns exemplos de palavras que contêm consoantes compostas: *nzo* [casa], *mvula* [chuva], *nka-ka* [animal], *mbuta* [pessoa mais velha], *nteba* [lama] etc.;

7. Como a prefixação é uma das bases do kikongo, é importante salientar que os prefixos nominais dividem-se, geralmente, em dezesseis classes, cada uma delas, complexamente, a designar condições, estados, especialidades e ocupações humanas, plural e singular de seres/entes não humanos, etc. Os prefixos locativos, pertencentes a três distintas classes, indicam, em linhas gerais, estar sobre algo ou alguém, direção e interioridade. Por fim, há uma classe destinada aos prefixos que trazem os substantivos na sua forma diminutiva.

Evidentemente, há outras normas e variações na língua *kikongo* que não abarcamos neste texto. Nosso intento foi lançar aos leitores e leitoras, conforme o supradito, algumas informações gramaticais, a fim de que busquemos juntos, fora das cercanias desta tese, outros contornos do idioma que nos tragam, desta forma, outras lentes humano-culturais para se interpretar o mundo.

A influência de línguas *bantu* constitutivas da nação angolana, como o *kikongo* e o *kimbundu*, no chamado “português popular africano”, poderíamos, em muitos aspectos, no que tange à morfossintaxe e à fonética, compará-la ao que ocorre no Brasil. Um estudo-análise focado nas variações presentes na concordância nominal, considerando-se o ‘português’ em distintas conjunturas, mostra-nos tal situação. É demonstrado, num quadro explicativo, que no “nível fonético”, por exemplo, verifica-se “Monotongação dos ditongos *ei* > *ê* e *ou* > *ô* — Ex: [pe’rera, [‘oru]; Alternância entre o [l] e o [r], que funcionam como alofones do mesmo fonema — Ex: *marvado*/*malvado*; Introdução de uma vogal epentética entre duas consoantes — Ex: ‘folor’ [...], ‘ritimo’ [...]” (OLIVEIRA et alii, 2009, p.266). Outros “níveis” são avaliados no estudo e demonstram uma realidade lexical bastante semelhante à brasileira. No “nível sintático”, sentenças como “Vais morar aonde? Fizeste o quê?”, em que se verifica “Rigidez da ordem SVO, tanto nas declarativas, como nas interrogativas, daí as interrogativas em -Q sem nenhum movimento” (OLIVEIRA et alii, 2009, p.267), expressam um tipo de construção africano-angolana, mas, equivalentemente, brasileira.

Muitos dos resultados da influência de línguas *bantu* no ‘português’ corrente seguem, notadamente, regras fundamentais de tais línguas transferidas à língua colonial — algumas dessas regras foram sucintamente tangenciadas aqui antes, haja vista, especificamente, o *kikongo* e o *kimbundu* serem línguas irmãs. Castro (2001) observa o que segue:

... O sistema de classes funciona por meio de prefixos e é a característica principal de toda a família Niger-Congo. O sistema banto, porém, é o mais elaborado. Em uma língua banto, todo substantivo entra numa classe, ou seja, num grupo de substantivos que têm o mesmo prefixo (ou variante) que eles e que impõem a concordância das palavras dependentes (adjetivos, pronomes e verbos) por meio dos mesmos prefixos. Assim, uma classe é determinada por três (às vezes quatro) tipos de prefixos: nominal, verbal e pronominal. A classe banto, portanto, antes de tudo, é uma classe de concordância. (CASTRO, 2001, p.32).

Ainda analisando a relação entre línguas *bantu*, o “português popular africano (angolano, em particular)” e a língua-cultura (luso)brasileira, notam-se, por fim, segundo Oliveira et alii (2009, p.267), no “nível morfológico”, situações em que há “Queda do -r final do infinitivo — Ex: eu quero comê”. Castro (2001), por sua vez acrescenta, em relação ao contato (trans)formador entre línguas *bantu* e língua (luso)brasileira:

... categorização de número dos nomes manifestada pelos mesmos modificadores (mod) no plural (Pl), marca característica da nossa linguagem popular, cuja posição na frase, sempre precedendo o nome, pode também ser interpretado como um caso de decalque do sistema classificatório de prefixos /pf/ em banto, para indicar a oposição entre singular e plural dos nomes. (CASTRO, 2001, p.103).

Isso quer dizer, em outras palavras, que se conecta à típica prefixação do *kikongo* e do *kimbundu* um exemplo como ‘a pessoa’ — no singular — e ‘as pessoas’ — na forma plural — tornar-se a pessoa — singular — e as pessoa — plural —, já que temos, em *kikongo*, mu-ntu (pessoa) e ba-ntu (pessoas), ou, em *kimbundu*, mu-tu (pessoa) e a-tu (pessoas).

Em outra abordagem, Jean Lauand (2007), nas suas conferências em torno de Tomás de Aquino, numa, especificamente, em que estabelece relações com línguas e pensares *bantu*, ao resgatar Placide Tempels — que não se distancia da sua tendenciosa leitura hierarquizada acerca de parte da filosofia *bantu* com a publicação da sua obra clássica de 1945 —, retoma, numa direção a ultrapassar as dimensões gramaticais, vetores metafísicos trazidos pelos afi-

xos. O autor, focando-se no *kimbundu*, resgata, na sua análise, as dez classes indicadas por prefixos, associando-as a estados de ser:

A primeira classe — cujo classificador é *mu/a*⁶³ — é a dos entes racionais, as pessoas. A palavra-chave desta classe é *mutu* ou *muntu*, pessoa (daí o plural: *bantu*), da qual, evidentemente, derivou o classificador *mu*. Assim, as palavras desta classe são, na verdade, contrações: *mukongo*, caçador = *mu* (*tu*), pessoa + (*ku*) *kongo*, caçar. Desta classe, passaram para nossa língua, palavras como *mukama* e *muleke*. (LAUAND, p.251, 2007).

Ratifica-se, como podemos verificar, pelas vias gramaticais ou pelo que Lauand retoma como “metafísica *bantu*” (por mais, estranhamente, generalista que nos possa soar tal expressão, a partir de algo que se especifica — não nos seria fácil pensar numa “metafísica europeia”), a centralidade dos afixos, especificamente, prefixos, em línguas *bantu* como o referido *kimbundu* e a língua *kikongo*, sobre a qual versamos de modo um pouco mais delongado neste estágio.

⁶³ Todos os grifos deste excerto são do autor.

2

KALA

Visualizando o corpo da pesquisa

O nosso texto aqui caminha para uma abordagem das sentenças em linguagem proverbial (*kingana*) como uma disposição sistêmica de linguagem — um *kolo* (código/nó) — necessária e central para se entrar no mecanismo linguístico-filosófico-cultural bantu-kongo trazido por Bunseki Fu-Kiau. Deste modo, temos no *Kala**, que ora se abre ao nosso percurso discursivo, uma complexa conjuntura que se dá a ver, que desponta, incipientemente, em nossa pesquisa, conforme sugere a força inaugural de ser (*kala*) no *Dikenga dia Kongo* — cosmograma *Kongo*.

Pensemos no que possa vir a ser uma sentença em linguagem proverbial, segundo a nossa abordagem, contrastando-a com algumas conceituações relativas aos provérbios de acordo com outras leituras e perspectivas.

Em sua dissertação de Mestrado, a pesquisadora Maria Helena Albuquerque (1989), a fim de examinar, pragmaticamente, o uso do que chamou de Enunciados Proverbiais (E.P.), apresentou uma relevante síntese de diversas abordagens paremiológicas propostas por teóricos do Ocidente. Antes mesmo de tal síntese histórico-conceitual, bem como das diversas denominações para o que ficou mais comumente conhecido como provérbio, a autora, com cautela, versou sobre a complexidade e dificuldade de se definir, estruturalmente, o objeto em questão:

Não é possível definir o que seja um E.P. da mesma forma como se procede em relação a muitos objetos de outras naturezas, isto é, apenas por via de uma sentença simples [...]

A natureza dos E.P. é multifacetária e complexa: não se presta a ser conceituada por frases que pretendam abarcar, de uma só vez, e subsumir, globalmente, todos os traços desses enunciados [...] Pode-se entretanto considerar que haja basicamente dois modos de definir um E.P.: o que os vê apenas como fórmulas autônomas, fora de qualquer contexto, e o que os vê como fórmulas em contexto. O primeiro desses modos desdobra-se em dois outros: o que os define de forma mais intuitiva, valorativa e impressionista e o que os define analiticamente, observando, um a um, seus traços ou qualidades. O que há em comum entre esses dois modos é que ambos con-

sideram o E.P. como fórmula autônoma, tal como esse figura nas coletâneas. (AL-BUQUERQUE, 1989, p.19).

É perceptível, entre diversos estudiosos, de uma maneira ou de outra, a investigação e análise dentro dos estudos paremiológicos, a enquadrar provérbios, adágios, chistes, máximas, ditados, estribilhos, etc., sempre no binômio forma-conteúdo, isto é, embora a autora conside-

* Sobre *Kala*, afirmou Fu-Kiau (2001a, p.26) representar “a vontade mais forte de existência do mûntu” e, na mesma página, mais adiante, ilustrou essa vontade existencial com as expressões diárias *kongo* a seguir:

Kala/ba mûntu – ser um ser humano, um ser útil

Kala/ba n’kisi a kânda – ser o remédio da comunidade

Kala/ba nkasi a kânda – ser o líder da comunidade

Kala/ba ngânga – ser um especialista, um verdadeiro conhecedor, um mestre, um executor

Kala/ba n’kîngu a kânda – ser o princípio da comunidade

Kala/ba kimpa mu bimpa – ser um sistema dentro de sistemas

Kala/ba dièla mu bimpa bia mûntu – ser sábio e sensato para os sistemas humanos

Kala/ba kala, i sa vo n’zimi ye n’kwîki – estar vivo, ser (aquele que lida com o carvão), isto é, extintor e acendedor

Kala/ba mfumu ye ngânga – ser um líder e especialista

Kala/ba lembanzau kia kânda – ser o mais forte da comunidade

Kala/ba n’kôngo ye n’konguludi a kânda – ser um Mukôngo e juiz de sua comunidade

Originalmente, assim está escrito o trecho acima:

Kala/ba mûntu – be a human being, a helpful being

Kala/ba n’kisi a kânda – be the community’s medicine

Kala/ba nkasi a kânda – be a leader of the community

Kala/ba ngânga – be a specialist, a true knower, a master, a doer

Kala/ba n’kîngu a kânda – be the principle of the community

Kala/ba kimpa mu bimpa – be a system within systems

Kala/ba dièla mu bimpa bia mûntu – be wise and sensible to human systems

Kala/ba kala, i sa vo n’zimi ye n’kwîki – be alive, be a (coal-fighter), i.e. extinguisher and lighter

Kala/ba mfumu ye ngânga – be a leader and specialist

Kala/ba lembanzau kia kânda – be the strongest of the community

Kala/ba n’kôngo ye n’konguludi a kânda – be a Mukôngo and judge of his community

Para traduzir uma parte contida na sentença “*be alive, be a (coal-fighter), i.e. extinguisher and lighter*”, embora não seja esse o nosso maior foco neste trabalho, ocorreu-nos uma reflexão intrigante em torno da expressão *coal-fighter*. Na língua-cultura (luso)brasileira, encontramos para o inglês *fighter* – termo usualmente relacionado à luta, combate, batalha, figurado naquele(a) que luta, combate, batalha, num soldado ou ainda numa pequena aeronave militar utilizada para combater aeronaves inimigas – uma relação com o verbo ‘lidar’, donde, sendo *fighter* um substantivo, trouxemos à língua-cultura de chegada a expressão “aquela que lida com”; neste caso, “aquele que lida com carvão (*coal*)”.

re as possibilidades acima para a definição dos provérbios, no múltiplo universo da paremiologia, há uma constante chave interpretativa assentada em como se estruturam as parêmias e como a sua estrutura relaciona-se com o que é dito. Queremos dizer que os estudos proverbiais tendem a visualizar os provérbios, por exemplo, como fórmulas, lexias fixas, etc., e, por vezes, podem separá-los tematicamente; contudo, mesmo dirimidos por temas, a sua estruturação parece sempre fazer parte de qualquer estudo mais pormenorizado. Rememoremos o que afirmou Martha Steinberg (2002), quem publicou um vultoso trabalho que associa mais de mil provérbios ingleses e norte-americanos àqueles que considera seus “equivalentes em português”:

O provérbio propriamente dito tem características que o distinguem e que são de cunho estrutural e semântico.

Quanto à estrutura, o provérbio se caracteriza pelos mecanismos empregados, na sua maioria os mesmos utilizados em linguagem poética, tais como a rima, a assonância, a aliteração, o equilíbrio, a concisão, o paralelismo (fonético, morfológico, sintático), a elipse, a paranomásia, numa estrutura binária (simples, dupla ou tripla) de sintagmas correlatos. Amadeu Amaral (1948) lembra que o provérbio ‘quando não é puro verso é parente próximo deste, pelo ritmo e, muitas vezes, também pela rima’. Mostra também que qualquer linha divisória entre o provérbio e outras formas de ‘dizeres’ tradicionais do povo é meramente aproximativa, pois o próprio termo ‘paremiologia’, que se origina do grego **paroimía**⁶⁴ = ‘restrito’, é contraditório, pois em lugar de restringir justamente engloba todas as variantes.

Quanto às características semânticas, o provérbio deve encerrar uma mensagem admoestadora ou conselho, e deve ser empregado metaforicamente. (STEINBERG, 2002, p.10).

Outro ponto de complexidade, e que acarreta indefinições, diz respeito à designação do que seja um provérbio sob a perspectiva, propriamente, terminológica:

Para concluir sobre o problema de distinções entre os termos que podem recobrir os enunciados dos quais tratamos, reafirmamos que a maioria dos autores concorda com o fato de que os limites entre esses termos são efetivamente difíceis de determinar; podemos ir mais longe dizendo que a distinção entre os enunciados genericamente designados por sentenças proverbiais ou provérbios é, a rigor, impossível de ser estabelecida. (ALBUQUERQUE, 1989, p.34).

⁶⁴ Grifo da autora.

Optamos pelo emprego de “sentença em linguagem proverbial”, na nossa pesquisa, por reconhecermos as dimensões amplas, quer no espaço referencial de partida, quer no de chegada, daquilo que se tornou mais difundido, especialmente nas cercanias europeias ou nas de referência hegemônica eurocentrada, sob a denominação de provérbio. Mesmo o pensador Fu-Kiau (2001a) utiliza-se, frequentemente, do termo provérbio (*proverb*), no seu processo de tradução de *kingana* para a língua inglesa, assim como, eventualmente, utiliza-se da locução “linguagem proverbial” (*proverbial language*) para determinadas análises. Da nossa parte, o uso de sentenças em linguagem proverbial, em lugar, é fruto da identificação de distinções e aproximações entre *kingana* que o autor apresenta e os provérbios. Ressaltamos que essa adoção terminológica é fruto da nossa reflexão e experiência tradutória relativas a obras e excertos textuais de Fu-Kiau (manuscrito, 1994, 2001a, 2001b, 2006).

Podemos observar que diversas sentenças em linguagem proverbial, em seu conjunto, representam, entre os *bantu-kongo*, uma espécie de “linguagem de especialidade” — de acordo com o que se diz, correntemente, no campo da Terminologia — codificada e, por vezes, sagrada:

O provérbio é uma entre as fontes mais importantes que melhor explicam o Muntu africano e seu pensamento. Nos debates, nas cerimônias, nos julgamentos, na alegria, assim como no sofrimento, os provérbios são frequentemente usados para compreender, criticar, comparar, segregar, encorajar, punir e curar. São usados para ensinar, explicar e, meticulosamente, codificar e decodificar [kânga ye kutula]. Para os africanos, os provérbios constituem uma linguagem especial. Às vezes, para muitos, eles são considerados uma linguagem secreta e sagrada na sua comunicação, donde a expressão “fale em linguagem proverbial” [zônzila mu bingana] é usada dentro da comunidade para impedir o vazamento de princípios muito fundamentais da sociedade, isto é, para impedir o forasteiro de examinar o debate e acessar quaisquer conceitos sistêmicos básicos da organização estrutural da sociedade, especialmente os seus segredos. Certa vez eu estava falando a uma audiência de mais de trinta intelectuais, e um amigo me passou, através dela, algo escrito que dizia, “Nesses locais, fale superficialmente; não cave o fundo das coisas” [Ta mayulu-yulu mu

bêndo bia mpila yâyi]. Os africanos são muito sensíveis ao que toca suas bases conceituais⁶⁵. (FU-KIAU, 2001a, p.93-94).

O autor ainda complementa:

Embora os africanos gostem de falar em linguagem proverbial, eles também reconhecem que o uso dessa linguagem bastante filosófica é perigoso e mesmo mortal. Em razão do perigo apresentado por essa linguagem, deve-se entender, perfeitamente, o sentido do provérbio que se usa, pois um kingana diz “Wata ngana bângula ngana kadi Na Kimbônga-ngana wafwîla mu ngana” — literalmente, “Saiba a explicação de qualquer provérbio que você utiliza, pois o senhor ‘Proverbista’ morreu sobre o provérbio que utilizou”. Pode-se ser condenado pelo que se diz⁶⁶. (FU-KIAU, 2001a, p.94).

As sentenças em linguagem proverbial, em geral, não parecem destacar-se da linguagem comum, em função, principalmente, de determinadas características semântico-formais, diferentemente do que afirma Albuquerque (1989), por exemplo, assim como podemos encontrar em tantas correntes dos estudos paremiológicos ocidentais:

As parêcias, locuções sentenciosas ou enunciados proverbiais (2), por sua forma e conteúdo, possuem, efetivamente o dom de se sobressair do *continuum* lingüístico que representa dada realização de fala, de se destacar desse *continuum*, de captar a atenção, de modo insinuante. (ALBUQUERQUE, 1989, p.17).

Parece-nos ser a sentença em linguagem proverbial destacável, no tocante aos *bantu-kongo* e a tantas outras acepções africanas, em contexto oral (vale ressaltar), devido a sua for-

⁶⁵ Trecho original: *The proverb is one among the most important sources that best explain the African Muntu and his thought. In debates, in ceremonies, in judgements, in joy as well as in misery, proverbs are frequently used to reprimand, to criticize, to compare, to segregate, to encourage, to punish, and to heal. They are used to teach, to explain and to thoroughly code and decode [kânga ye kutula]. For African people, proverbs constitute a special language. Sometimes, for many, proverbs are considered both a secret and a sacred language in their communication where the expression - “talk in proverbial language” [zônzila mu bingana], an expression used within the community to prevent the leak of very fundamental principles of the society, i.e., to prevent the outsider from auditing the debate to have access to any basic systematic concepts of the structural organization of the society, especially its secrecies. Once I was talking to an audience of more than thirty intellectuals and a friend of mine passed me, through the audience, a written word saying “In such spots/places, talk superficially, don’t dig at the bottom of things” [Ta mayulu-yulu mu bêndo bia mpila yâyi]. African people are very sensitive to what touches their conceptual bases.*

⁶⁶ Originalmente: *Although African people enjoy talking in proverbial language, they also recognize that the use of this very philosophical language is dangerous, even mortal. Because of the danger presented by this language, one must understand perfectly the meaning of the proverb one uses because one kingana says “Wata ngana bângula ngana kadi Na Kimbônga-ngana wafwîla mu ngana” - literally, Know the explanation of any proverb you use for sir ‘Proverb-teller’ died upon the proverb he used. One may be condemned for what one says.*

ça, simultaneamente, ancestral e circunstancial, uma vez evocadas certas combinações de palavras-frequência. Aquilo que Steinberg (1995, 2002) chamou de “formas estereotipadas de introdução”, tais como “É como se diz”, “Como já diziam os antigos”, “na minha terra se costuma dizer”, etc., atribuindo aos provérbios a característica de as terem originado, é, segundo afirma Fu-Kiau (2001a), algo de suma relevância; o que ancora e catapulta a enunciação duma sentença em linguagem proverbial. Isso quer dizer que tal sentença não dispõe de uma estrutura fixada numa fórmula ou não deve, necessariamente, ser sempre metafórica, como no caso dos provérbios, segundo correntes dos estudos paremiológicos.

A sentença em linguagem proverbial sobressai-se em relação à linguagem cotidiana — como o fazem os provérbios — e, de fato, é, usualmente, uma manifestação de comunicação com significativo poder de síntese. Sua aplicação também tem cunho filosófico, de aconselhamento ou ético, muitas vezes, como no caso dos provérbios, mas não só (pode, por exemplo, ser aplicada, oficialmente, nas instâncias jurídicas ou para explanações científicas). É preciso destacar certas especificidades culturais e de pensamento que dizem respeito a outra cosmovisão que não aquela a receber a leitura do texto traduzido em questão. Uma sentença em linguagem proverbial não se restringe à ideia mais difundida, ocidentalmente, de provérbio, máxima, anexim, princípio, entre outros. Trata-se, com efeito, de determinada asserção, necessariamente, manifesta/expressa, na maioria das vezes, dita, com força de evocação, conclusão, iniciação, argumentação, etc., que versa sobre assuntos diversos e dispõe, via de regra, de soberania e reconhecimento público na comunidade. Digamos que a sentença em linguagem proverbial marca-se por uma linguagem própria que desenha o mundo com os contornos do seu *modus operandi* e o preenche com o seu pensar/figurar/comunicar igualmente próprio. Nesse sentido, é válida a sua comparação ao poema, conforme fizeram alguns estudiosos da paremiologia entre provérbios e versos. Devemos ponderar que o uso do vocábulo “linguagem”, na acepção das sentenças em linguagem proverbial, não implica a sua manifestação neurológico-cognitiva, mas a codificação de tudo o quanto seja alcançado pela razão, sensação ou qualquer vivência humana, seja ela tangível ou intangível.

O escritor e pesquisador António Fonseca (2008), para apresentar sentenças em linguagem proverbial tradicionais de Angola, as quais listou, tematicamente, em seu “Contos de Antologia” — tal qual Fu-Kiau (2001a) — escreveu: “Os mais velhos falaram assim:

— Se pelas canções e pelos contos tu não podes (aprender), deixa-te instruir pelos provérbios; o provérbio não sai do nada; o provérbio não é um tolo que o cita.” (FONSECA, 2008, p.85).

Essa citação proverbial, precedida pela ancoragem dos “mais velhos”, é um claro exemplo da importância dada pelos *bantu* e africanos, em geral, à presença e ao assentimento dos ancestrais. Estes (os ancestrais) salvaguardam, na vivência e memória da comunidade, a legitimidade da sentença em linguagem proverbial. Esclarece-nos Fu-Kiau (2001b, p.10), através de uma sentença proverbial *kongo*: “*Lusala lwa nuni, nuni yândi wam’pâna lo*, pássaros possuem penas porque lhes foram passadas por outros pássaros”⁶⁷. A sentença em linguagem proverbial, alicerçada no conjunto de ancestrais de um povo, representa um princípio caro aos *bantu* e africanos relativo ao que é criado, concebido e veiculado coletivamente:

Em virtude da incorporação desse conceito de outros antes de si mesmo, a expressão cotidiana Bântu tende a eliminar o uso subjetivo e egoísta do “eu” quando se lida com questões sociais importantes. Prefere-se construir o pensamento sobre a base “ancestral”, a saber, base histórica e de tabu, o conhecimento e experiência acumulados: os ancestrais em sua experiência disseram ou o passado diz [Bakulu bata ngana] ou [Bambuta bata ngana]; de acordo com a lei dos ancestrais [Ngana yata bambuta]; os donos espirituais do país disseram [Sîmbi bia nsi vo]; conformemente à lei oral, às constituições tradicionais [Lândila fu-kia-nsi]; as práticas, normas, valores, padrões e sistemas do país não dizem isso [Kisinsi ka kitèle bo ko] etc. Todas essas são expressões jurídicas, legais e sentenciosas utilizadas principalmente em declarações públicas, ou para encaixar o próprio pensamento na estrutura de padrões e valores sociais, mas também para evitar culpabilidade antes da lei e da condenação pública por egoísmo. Não existe criação fora do povo. Uma pretensa criação individual, de acordo com o pensamento Kôngo, é uma mentira e um crime social: criações são trabalhos coletivos por serem pensamentos acumulados do povo [Mpângulu mayîndu mantotikisa]. Elas germinam de ideias coletivas. É preciso observar que a época em que os provérbios foram criados [tându kiatawa ngana] compreende um

⁶⁷ Originalmente: *Lusala lua nuni, nuni yândi wam’pâna lo*, “birds have feathers because they were passed on to them by other birds”.

vasto período histórico a transpirar antes da colonização; um período em que o Muntu africano era capaz de criar e pensar livremente. (FU-KIAU, 2001a, p.78-79)⁶⁸.

Uma sentença em linguagem proverbial em *kimbundu*, língua-cultura *bantu*, irmã do *kikongo*, ratifica a necessidade absoluta de uma vida coletiva que precisa respirar, livremente, dentro do seu sistema, a fim de que os fluxos criativos, os quais sempre se atualizam, a partir das ferramentas fornecidas pela tradição, continuem a fazer viver o próprio sistema: “*Eme, hima — ngivalelami mu ubika* / Eu sou a macaca — não procrio na escravidão”. (INSTITUTO DE LÍNGUAS NACIONAIS, 2011, p.32). O caráter circunstancial e relativo da enunciação da sentença em linguagem proverbial dá sentido ao legado ancestral. Se é possível aplicar-se uma sentença em linguagem proverbial em situações hodiernas relevantes, é porque “os mais velhos” sempre foram os guardiães do saber. Esse é um dos motivos por que não são todas as pessoas, dentro da comunidade, que proferem essas sentenças. Aquelas pessoas que o fazem devem conciliar a responsabilidade de enunciar algo que faz parte do bem público antepassado com a habilidade e inteligência de contextualizá-lo, precisamente, em certas situações:

... Na verdade, a utilização profunda dos provérbios não acontece por mero acaso; ocorre em circunstâncias em que seja necessário constituir verdadeiras teses capazes de sustentar um ponto de vista, contrapor-se a outras, igualmente sustentadas por provérbios, ou buscar consensos e justificar as soluções encontradas para as questões em discussão. Por este facto e apesar de os provérbios poderem aparecer nas conversas do dia-a-dia, não são utilizados habitualmente por qualquer pessoa, muito embora estas os conheçam sem carácter sistêmico, pelo que, quando os usam, é em circunstâncias menos engajantes [...] Embora muitos autores já tenham dito que existem provérbios para este ou para aquele fim, é nossa opinião que tal deve ser relativizado, pois, mais do que isso, mais do que terem uma única finalidade, a especifici-

⁶⁸ Trecho original: *Because of the embodiment of this concept of others before oneself, the Bantu's daily expression tends to eliminate the subjective and egoistic use of "I" when dealing with important social issues. They prefer to build their thought on "ancestral" basis, i.e., historic and taboo basis, the accumulated knowledge and experience: the ancestors in their experience have said or the past says [Bakulu bata ngana] or [Bambuta bata ngana]; according to ancestors' law [Ngana yata bambuta]; the spiritual holders of the country have said [Sîmbi bia nsi vo]; accordingly to the unwritten law, the traditional constitutions [Lândila fu-kia-nsi]; Country's practices, norms, values, patterns, and systems do not say it [Kisinsi ka kitèle bo ko], etc. All these expressions are judiciary, legal and sententious expressions mainly used in public statements, or to fit ones own thought within the framework of social patterns and values, but also to avoid culpability before the law and public condemnation of selfishness. There is no creation outside of the people. Pretended individual creation, according to Kôngo thought, is a lie and a social crime: creations are collective works, because they are people's accumulated thoughts [Mpângulu mayîndu mantotikisa]. In other words, they germinate from collective ideas. Notice here that the period in which proverbs were created [tându kiatewa ngana], is a broad historical period that transpires before colonization; a period in which the African Muntu was able to think and create freely.*

dade do provérbio prende-se com a oportunidade da sua utilização no contexto da questão que esteja a ser tratada, da tese ou ponto de vista que se pretenda sustentar ou a que se queira contrapor. O que vale é, sobretudo, a habilidade da apresentação e a ponderação das circunstâncias para o uso do mesmo, que devem levar a que os presentes no acto participem da conclusão da enunciação do provérbio, o que significando atenção, conhecimento e participação plena, significa sobretudo o reconhecimento social da existência do provérbio em questão e a aceitação do preceito nele contido [...] (FONSECA, 2008, p.81).

Por fim, a ideia de a sentença em linguagem proverbial reunir, usualmente, determinados termos “ressonantes”, na sua conformação, é advinda de um dos fundamentos mais importantes, entre os *bantu*, e que se faz presente em toda a vida das pessoas nas várias comunidades: o princípio de ondas e radiações (*minika ye minienie*) em contexto de sua recepção e transmissão (*tambula ye tambikisa*). A partir de Fu-Kiau (2001a), podemos perceber o grande significado desse princípio para os *bantu-kongo*:

A vida é fundamentalmente um processo de comunicação constante e mútua, e comunicar-se é emitir e receber ondas e radiações [*minika ye minienie*]. Esse processo de receber e liberar/transmitir [*tambula ye tambikisa*] é a chave para o jogo de sobrevivência do ser humano. Uma pessoa é constantemente banhada pela carga das radiações [*zitu kia minienie*]. A carga [*zitu/demo*] das radiações pode ter um impacto negativo ou positivo sobre qualquer pequeno ser, por exemplo, uma pessoa, que representa o “kolo” (nó) mais vibrátil das relações. (FU-KIAU, p.113-114)⁶⁹.

A sentença em linguagem proverbial, que se encontra num lugar especial no processo de comunicação, é, por sua vez, a depuração do conhecimento de trocas de ondas e radiações no ato da enunciação de certas palavras (com ressonâncias pretéritas dos antepassados e atuais para as diversas circunstâncias). Há uma “energia” (*ngolo*) que não é proveniente da sonorização das palavras ou dos significantes, mas aquela que evoca toda uma maneira de referir-se à existência, uma cosmologia e cosmograma (*Dikenga dia Kongo*) inerentes e, sobretudo, a crença num efetivo poder de realização. Há também o reconhecimento de que se trata de um princípio sistêmico, apenas (de)codificado por aqueles que compartilham certa forma de expe-

⁶⁹ Originalmente: *Life is fundamentally a process of perpetual and mutual communication; and to communicate is to emit and to receive waves and radiations [minika ye minienie]. This process of receiving and releasing or passing on [tambula ye tambikisa] is the key of human being's game of survival. A person is perpetually bathed by radiations' weight, [zitu kia minienie]. The weight [zitu/demo] of radiations may have a negative as well as a positive impact of any tiny being, for example a person who represents the most vibrating "kolo" (knot) of relationships.*

rienciar a linguagem e ser/viver culturalmente, qual podemos interpretar em Fu-Kiau (2001a, p.11): “Um entendimento sistêmico, portanto, é possível apenas se alguém pode experimentar e sentir a beleza da radiação [n’niènzì a minienie] da língua que gera a cultura em questão”⁷⁰. O autor, na obra *Poder de auto-cura e terapia: antigos ensinamentos da África*⁷¹, ainda mais diretamente, diz que: “Ondas e radiações podem converter-se em formas e imagens que podem falar”⁷² (FU-KIAU, 2001b, p.97). As sentenças em linguagem proverbial, assim sendo, enquanto síntese e cabeceira de narrativas existenciais, são receptores (*tambudi*), com *mièkese* (antena), para que as ondas e radiações possam presentificar conteúdos e símbolos ancestrais. É importante destacar, aqui, que, de acordo com o que interpretamos da cultura *bantu-kongo*, à luz do que nos indica Bunseki Fu-Kiau, em sua obra, de modo geral, a ancestralidade não é algo pretérito, encerrado num passado com marcos temporais definitivos. Ela é sempre atualizada por uma ideia de origem, à qual se deve referir um(a) *mukongo* (pessoa *kongo*), uma vez dado o sentido (necessariamente, coletivo) a sua própria vida. O *ku mpemba*, insondável mundo espiritual, é um espaço-tempo de onde partem os referenciais do todo vivenciado e imaginável, na perspectiva *bakongo*, mas é, a cada devir, a proximidade do último porvir experienciado no *ku nseke*, mundo físico. No *ku mpemba*, *locus* ancestral, por excelência, encontram-se, conforme desenha o *Dikenga dia Kongo* (cosmograma *Kongo*), forçosamente, os estágios *musoni* e *luvemba* de qualquer ser existente, ou seja, o início invisível e o fim visível, de tudo o que há e pode ser capturado pela experiência humana *bakongo*.

O filósofo Eduardo Oliveira, ao analisar aspectos da epistemologia africana dogon (dentro da acepção de ‘epistemologia — e filosofia — da ancestralidade’ por ele cunhada), estabelecendo certo diálogo com o antropólogo Marcel Griaule e a antropóloga Germaine Dieterlen, notáveis investigadores da cosmologia dos dogon, do Mali, conduz-nos à especial reflexão quanto ao conceito (e à experiência) de vibração. Esta “anima a existência” e se pode desdobrar, irradiar, a partir do humano seminal, conforme, em similar compreensão, Fu-Kiau defende no âmbito dos *bakongo*. Afirma Oliveira (2017):

⁷⁰ Originalmente: *A systematic understanding therefore is possible only if one can taste and feel the radiation beauty [n’niènzì a minienie] of the language that generates that culture.*

⁷¹ A obra, com edição do ano de 2001, intitula-se, originalmente, *Self-healing power and therapy: old teachings from Africa* e não foi traduzida para a língua-cultura (luso)brasileira. A tradução do título aludido é nossa.

⁷² Originalmente, assim escrito: *Waves and radiations can change to forms and images that can speak.*

A pequena semente é ao mesmo tempo a menor parte do universo e o universo inteiro posto que se alastra por todo planeta, germinando-o. Diferentemente das metafísicas que concebem o Ser como uma mônada, seja ela estática ou dialética, os Dogon entendem que o que anima a existência é uma *vibração*⁷³. Já os Bantos — cf. Pe. Altuna — concebem a Força Vital como a energia que anima o mundo. Se isto é uma verdade no Sul da África, o é também na África Setentrional (por exemplo, entre os Dogon). Pensa-se a existência a partir de uma vibração, da energia e da emanção. A fonte dessa metafísica que é mais uma infra-física nos permitirá elencar mais um princípio fundamental da Forma Cultural Africana, a saber: *O Princípio da Emanação*. (OLIVEIRA, 2017, p.5-6).

Não colocaríamos aqui como contrastivas a “Força Vital”, resgatada por Eduardo Oliveira da afirmação de Raul Altuna, e a “vibração” dogon. As ondas e radiações *bantu*, a partir dos *bakongo*, constituem tal força. A movência, as transmutações, o que permanece, o que se desconhece, o que se experiencia, o que se virtualiza, tudo, substanciando e sendo substanciado por essa força, acontece de modo vibrátil. O ser humano (*mntu*) é síntese dessa dinâmica porque a vive-pensa e dela emana, assim como enxerga Oliveira (2017) no exemplo dogon:

O homem é síntese do processo de germinação da semente, o universo síntese da germinação humana e tudo é processo iniciado e veiculado pela vibração que anima tanto a pequena semente quanto a imensidão do universo. Cada qual é processo em si mesmo e síntese do outro. Toda essa dinâmica é relacional, processual, e sua dinâmica articula a singularidade da existência territorializada como a cosmovisão da cultura estruturante. Ao mesmo tempo cada qual é inteiro o que se é! Mais!, ao mesmo tempo é coisa e símbolo, signo e objeto, fagulha e escuridão. Ao mesmo tempo, e encerrados no mesmo instante, é-se processo e evento, acontecimento e passado, acontecimento e futuro. É-se realização e possibilidade, desconstrução e construção, criatividade e conservação. (OLIVEIRA, 2017, p.7).

Para que o existente cumpra sua vocação para a transmutação (*nsoba*) é necessário que vibre (*tatala*). O existir parte do humano, mas deve expandir-se para o extra-humano, muitas vezes, sendo o extra-humano anterioridade geratriz do humano. Pode, assim, vir antes, ainda que por meio do humano, todo um fio de memória a se reportar à “categoria analítica” (Oliveira, 2017) da ancestralidade. A memória viceja no tempo presente — eis onde vige o ancestral — como *ntima*, mesmo termo, em *kikongo*, para coração. Aliás, assim como nos desenhos etimológicos latinos, nos quais ‘saber de cor’ é ‘saber de coração’. A memória vibrátil, leia-se,

⁷³ Os grifos deste excerto são do autor.

é encarnada pelo que pulsa no tempo, sangra, dilata-se, comprime-se, não pode parar, sendo das interioridades mais individualizadas e a mesma coisa ou princípio em qualquer pessoa. Se tentarmos uma transposição conceitual (que não nos parece estúrdia), o fio da memória diz do planeta que, humanamente, habitamos reportando-se ao Sistema Solar, o qual, depreendido da Via Láctea, faz-nos perceber uma ancestralidade desdobrada, chegando ao insondável. O maior de todos os ancestrais é o insondável, o que não se sabe. *Nzambi* (ou *Kalunga*) é, até onde conseguimos, por ora, chegar, ‘ser (verbal) existindo a partir de si e de onde advêm as outras coisas que são’. Toda essa comunicação memorial ressoa e faz ressoar. Entre os *bantu* zulus, para ratificar tal linha de pensamento, Sundkler (1961), na obra “Profetas Bantu na África do Sul”⁷⁴, lembra-nos de que o “deus elevado”, *uNkulunkulu*, designa “o antigo”. Assim, num contexto em que a ancestralidade é a cavidade originária, o mistério é sempre o amorfo corpo central a (re)fecundar o que é.

O escritor-pensador congolês Zamenga B. afirmou:

... o corpo inteiro é emissor e receptor. O que somos, nossos gestos, nossa vibração afetam nosso ambiente e atuam como ondas na água, no oceano. Os choques das nossas vibrações, isto é, nossos gestos, falas, transmitem-se a longas distâncias, ainda mais, por serem munidos de uma potência energética. As técnicas e energias modernas só servem para aumentar as naturais dispostas em nosso corpo.⁷⁵ (B., 1996, p. 19).

Os corpos tangíveis vibram tanto quanto o imaterial. E tudo, como estamos a ver, vibra a anterioridade, o presente, o devir. Tudo vibra memória — linha de força que reúne as temporalidades possíveis.

As sentenças em linguagem proverbial são, por sua vibração e ininterrupta memória, o que o notável pesquisador angolano Óscar Ribas (1958, p.154) chamou de “património espiritual dum povo — a riqueza tradicional acumulada desde a primitividade de sua consciência”; ou, como afirmou, em seguida, “os provérbios constituem o píncaro de sua sabedoria. Na pro-

⁷⁴ Título original da obra: *Bantu Prophets in South Africa*, publicada, originalmente, em 1948.

⁷⁵ Trecho original: [...] *le corps tout entier est à la fois émetteur et récepteur. Ce que nous sommes, nos gestes, notre vibration influent sur notre environnement et opèrent comme des vagues dans l'eau, dans l'océan. Les chocs de nos vibrations, c'est-à-dire, nos gestes, nos paroles se transmettent à de longues distances d'autant plus qu'ils sont chargés par une puissance énergétique. Les techniques et les énergies modernes ne nous servent qu'à augmenter celles naturelles disposées dans notre corps.*

fundidade das sínteses, quais cristalizações do pensamento, contêm a essência dos ensinamentos da vida”.

O livro *Òwe / Provérbios*⁷⁶, da sacerdotisa e escritora Mãe Stella de Oxóssi⁷⁷ (2007), reúne algumas dezenas de sentenças proverbiais, dentro de duas esferas sistêmicas, a saber, *yoruba* e brasileira. Uma vez diante dele, podemos escolher iniciar a leitura pelo ‘hemisfério’ *òwe* (compreendido pela circunscrição África) ou pelo ‘hemisfério’ provérbios (contido em Brasil). A obra é composta por sentenças proverbiais selecionadas pela líder espiritual do Ilê Axé Opô Afonjá⁷⁸ como forma, por ela encontrada, conforme esclarece José de Ribamar Feitosa Daniel, ao apresentar o livro:

... para dar uma luz nos momentos de conflito e indecisão a todos que não podem, por motivo de tempo e espaço, contar com sua presença física [...] Ele deve ser usado como uma espécie de oráculo, sendo aberto de maneira aleatória nos momentos em que isso se fizer necessário. (OXOSSI, 2007).

Se iniciarmos a nossa leitura pela seção *Òwe* (termo *yoruba*, usualmente, traduzido por provérbio), após algumas palavras de apresentação, deparamos com a primeira sentença proverbial: “Òrúnmilá afèdèfèyò, Èlààsódè / Orumilá⁷⁹, dono do provérbio, aquele que guarda o Universo.” (OXOSSI, 2007). Primeiramente, como um brevíssimo comentário em relação ao resultado tradutório (não poderíamos prescindir de tal observação, ainda que não represente uma análise no nível e alcance que a matéria merece), é possível perceber, inclusive, conjunturalmente, se considerarmos o *corpus* do livro, uma proposta de tradução que, talvez, ressalte mais o conteúdo do texto coletivo original. A estética, no sentido mais figurativo de uma harmonia formal, parece advir, diretamente, do substrato das significações. O resultado tradutório

⁷⁶ Como o livro supracitado não apresenta números de páginas, suas citações, neste trabalho, não os incluirão.

⁷⁷ Maria Stella de Azevedo Santos, Mãe Stella de Oxóssi, nascida em 1925, foi iniciada para Odé (o Caçador), na religião dos Orixá, em 1939, e se tornou a quinta Iyalorixá (líder sacerdotal) do Ilê Axé Opô Afonjá. Em 2013, já com relevantes livros escritos, foi eleita para a Academia de Letras da Bahia, sendo, assim, a primeira sacerdotisa de uma religião de matriz africana a fazer parte de uma academia de letras.

⁷⁸ Terreiro ou templo sagrado de matriz africana *yoruba* — de Nação *Ketu* — fundado em 1910 pela Sra. Eugênia Ana dos Santos.

⁷⁹ Divindade do panteão *yoruba* responsável pela profecia, vaticínios e prognósticos, que tem relação íntima com Ifá (profundo saber com sofisticada prática de adivinhação). Orunmila testemunhou as escolhas individuais das pessoas, seus destinos, antes de elas chegarem à Terra para a experiência vital. Escolhemos escrever das duas formas — Orumilá e *Orunmila* —, respeitando, neste caso, a adequação de Risério e a identificação com o referencial de partida de Oxóssi ou, mais adiante, de Olúwolé.

aparece, diríamos, como uma decodificação oracular, com o apoio substancial e constante de uma explanação à sentença proverbial e sua tradução, a dizer-nos que: “O provérbio é de propriedade de Orumilá: a divindade responsável pelo processo divinatório” (OXOSSI, 2007). Ora, o que chamamos de uma tradução, enquanto decodificação oracular, é exercida por alguém que medeia sistemas que se relacionam por força dos fatos, da constituição sócio-cultural brasileira e da história seguida de vigorosos desdobramentos contemporâneos. Parece que Mãe Stella converte a sentença proverbial em oráculo às leitoras e leitores brasileiros, através das suas ações tradutórias. O oráculo, por seu turno, requer ulterior decodificação. O antropólogo Antônio Risério, imergindo nas textualidades e pensamento *yoruba*, traz-nos a seguinte reflexão:

No caso iorubano, é importante observar certas relações entretecidas entre os deuses e a linguagem. Parte (ao menos) do grande poder de Orumilá-Ifá, o oráculo nagô, vem do fato dele ser, segundo a crença, um deus onilíngüe. Não se trata meramente de multi, mas, rigorosamente, de panlíngüismo. Bolaji Idowu lembra que os iorubanos dizem que Orumilá é um língüista, capaz de compreender cada língua falada na terra. *Afèdèfèyò*, diz seu oriki, que me foi passado pessoalmente por Olabiyi Yai — montagem verbal desmembrável em a + fò (falar) + èdè (língua) + fò + èyò (língua iorubá). É assim que ele pode entender todos e a todos aconselhar. Se Orumilá conhece o destino (ori) dos seres humanos porque estava presente no orum (o mundo invisível; o além) no momento mesmo em que cada um de nós escolheu a sua fortuna, antes de desembarcar no mundo concreto (aiê), ele só pode ouvir nossas consultas e acolher as nossas súplicas porque é o senhor dos idiomas, dialetos e idioletos. Ao abarcar e decifrar a totalidade dos signos verbais existentes na superfície terrestre, é naturalmente universal. E o mundo humano torna-se então uma entidade transparente, decodificável em todas as direções, dócil e rastreável por seus incontáveis rumos e atalhos — “livro aberto”, fácil para a leitura arguta e antecipatória do sábio que Olodumarê (o deus supremo iorubano) enviou para acompanhar Orixalá em sua missão de fabricar e ornamentar a terra sólida. (RISÉRIO, p.31-32, 1996).

A ideia de Orumilá ser o “dono do provérbio”, no *afèdèfèyò* traduzido por Mãe Stella de Oxossi, traz uma especificação em relação ao *afèdèfèyò* traduzido por Antônio Risério. Se para ele, Orumilá “fala a língua iorubá” (*afèdèfèyò*), em termos gerais, para Oxossi (2007), interessadamente, parece vir do provérbio certa codificação linguística *yoruba*, dir-se-ia, oracular, já que à mesma divindade — Orumilá — pertence, também, o sistema divinatório; isso no caso, claro, de unirmos as acepções de Risério (1996) e Oxossi (2007). A língua *yoruba* se

representa, na primeira acepção, pela linguagem proverbial-oracular e na segunda acepção, metonimicamente, representa as diversas línguas e linguagens existentes, já que, segundo Risério:

Orumilá se sentaria e se sentiria à vontade diante da torre de Babel, entendendo perfeitamente todas aquelas falas. Babel não seria para ele um amontoado de sons disparejos, uma cacofonia gigantesca, mas algo tranqüilamente inteligível. Afinal, Orumilá entende toda e qualquer linguagem. (RISÉRIO, 1996, p.33).

Segundo a filósofa nigeriana Sophie Olúwolé, Orumilá pode ser descrito a partir de três acepções, a saber, a mítica, a coletiva e a histórica. Preferindo o fato à ficção, conforme escreve na dedicatória do seu livro “Sócrates e Orumilá: dois padroeiros da filosofia clássica”, a autora traz à baila o filósofo Orumilá e não o “deus da sabedoria” como é amplamente divulgado pelos “etnólogos ocidentais”. A linguagem do sistema divinatório de Ifá, ao qual se associa Orumilá, dispõe de uma estética, cuja manifestação pode ser cantada, poetizada ou ‘proverbializada’. Para enfatizar os pendores analíticos de Orumilá, Olúwolé (2017) cita-traduz duas sentenças proverbiais *yoruba*. A segunda delas, a pensadora traduz e retraduz, no modo que lhe parece mais adequado, corrigido:

Os Yoruba dizem, “Èlà l ‘òrò, bí a ò bá là á, ki i yé ni”. Também têm um dito popular: “Òwe l’esin òrò, bi òrò bá sonù, òwe l’a fí n wá a”. O primeiro significa: “A explicação é o cerne da proposição; sem ela, não pode existir entendimento”. O segundo, convencionalmente, interpretado como “Provérbios são cavalos com os quais o pensamento é procurado”, é, conceitualmente, inadequado. Ele pode ser traduzido, portanto, como “O provérbio é uma ferramenta conceitual de análise; quando o discurso não é claro, o provérbio é utilizado para torná-lo explícito”. Para Orumilá, a perda de clareza pode custar a vida para a pessoa que enuncia⁸⁰. (OLÚWOLÉ, 2017, p.74-75).

⁸⁰ Trecho original: *The Yoruba people say, Èlà l ‘òrò, bí a ò bá là á, ki i yé ni*. They also have a popular say: “Òwe l’esin òrò, bi òrò bá sonù, òwe l’a fí n wá a”. The first means: “Explanation is the gem of proposition, without it, there cannot be any understanding”. The second, conventionally interpreted as “Proverbs are the horses with which thought is sought”, is conceptually inadequate. It maybe translated thus: “The Proverb is a conceptual tool of analysis; when discourse is unclear, the proverb is used to make it explicit”. For Orunmila, the lack of clarity may cost a speaker his or her life.

A obra “Provérbios”, da escritora Carolina Maria de Jesus, onde há, de fato, vários deles por ela enunciados, encontra-se, no seu prólogo, com a intenção de aconselhamento igualmente trazida por Mãe Stella de Oxossi:

Espero que alguns de meus provérbios possam auxiliar alguns leitores à reflexão. Porque o provérbio é antes de tudo uma advertência em forma de conta-gôtas, já que nos é dado a compreender mutuamente, para ver se conseguimos chegar ao fim da jornada com elegância e decência. (JESUS, 1963).

Essa abordagem do provérbio, bem como da sentença em linguagem proverbial, como orientação para se viver de determinado modo se realiza em muitos contextos, embora, tal qual afirmamos neste trabalho, a sentença em linguagem proverbial, especificamente, siga outros caminhos para se referir e colocar no mundo, em termos de linguagem com que o público (luso)brasileiro, talvez, não esteja familiarizado.

O livro “*Wa* (Ouvir) — pequena poética acolhimento de afeto”, publicado em Salvador, em 2016, é uma pequena compilação de mensagens concebidas pelos autores Ndanjiwamazi e Nlundiandembo, os quais se manifestam de maneira concisa, proverbial, em *kikongo* e *kimbundu*, registrando suas traduções no léxico (luso)brasileiro para tais mensagens originalmente escritas nas línguas *bantu*. As mensagens possuem um teor geral de aconselhamento, consoante verificamos, marcadamente, em Jesus (1963) ou, ainda, parcialmente, em Oxossi (2007).

Para introduzir-nos ao seu “Dicionário de provérbios *kikongo*”, escreveu o seu autor, Emanuel Kunzika:

O que justifica este dicionário é a transmissão por escrito da tradição oral. A tradição, definida como “o que sempre existiu” caracteriza-se pela transmissão verbal dos usos e costumes de geração em geração com vista a ligar o passado ao presente [...] É neste âmbito que se enquadra este livro que poderá contribuir a transmitir à nova geração uma parte da tradição em provérbios Kikongo, tradição que é considerada como depósito da sabedoria Kongo no convívio do seu povo como sociedade humana. (KUNZIKA, 2008, p.18).

Essa obra reúne um mil e cinquenta sentenças em linguagem proverbial *kongo* e apresenta as suas respectivas traduções para o português, o inglês e o francês. Destacaríamos o fato de o autor analisar as sentenças proverbiais de forma um tanto similar à de Fu-Kiau

(2001a) e, em grande medida, à de Oxossi (2007). Assim, a sentença proverbial é apresentada, seguida da sua tradução à língua-cultura de chegada. Depois, há uma análise, em segunda instância, da sentença traduzida.

Em adição às formas de explicitação e organização das sentenças proverbiais por escrito, é relevante retomarmos a ideia de sentença, paralelamente, à percepção de François Jullien do que ele chama de “frase”, isto é, “modalidade própria do pensamento”⁸¹ (JULLIEN, 2012, p.37). As sentenças proverbiais, enquanto frases proverbiais, são o lugar do pensamento *kongo*, na direção apontada pelo autor:

Mas o que é uma frase? Entendamos: uma frase não tem nada de formal, no sentido de que seria a “formatação” de um pensamento, pois é o seu próprio desdobramento, ou seja, sua condição de existência. Uma frase é, do início ao fim ou dum ponto a outro, estejam ou não marcados (as antigas escrituras, sabe-se, não eram marcadas), a maneira pela qual o pensamento se levanta, envolve-se, estende-se, coloca-se em tensão, quiçá, desequilibra-se e recupera-se, promove-se, em qualquer caso, depois deve resultar em algo, ou, ao menos, pousar, dar-se alguma pausa ou alguma distensão⁸². (JULLIEN, 2012, p.38).

A sentença proverbial desvela, de uma determinada forma, isto é, estilisticamente, a própria condição do pensar *kongo*. Seria, assim, frase não formal, no sentido apriorístico, em relação ao pensamento, e, ao mesmo tempo, necessariamente, formal, permitindo que se acesse um tipo de pensamento, dada a especificidade do seu modo de enunciação e sua contextualização linguístico-cultural.

⁸¹ *modalité propre de la pensée.*

⁸² Originalmente: *Mais qu'est-ce qu'une phrase? Entendons-nous: une phrase n'a rien de formel, au sens où elle serait la mise "en forme" d'une pensée, car elle est son déploiement même, autrement dit sa condition d'existence. Elle est, d'un début à une fin, ou d'un point à un autre point, que ceux-ci soient ou non marqués (les anciennes écritures, on le sait, ne les marquaient pas), la façon dont de la pensée se lève, s'engage, s'étend, se met en tension, peut-être se déséquilibre et se rattrape, se promeut en tout cas, puis doit aboutir, ou du moins atterrir, s'offrir quelque pause ou quelque échappée.*

3

TUKULA

O cume ou realização da proposta

Os(as) *kingana*, ao atuar/evocar/enunciar/comunicar nos seus variados contextos, corporificam o cume, o zênite (isto é, o ‘fazer’) da nossa pesquisa e, por esse motivo, intitula-mos, na “vermelhidão” característica da produção vital, para os *bakongo*, de *Tukula* este capítulo.

Encontramos na sentença em linguagem proverbial, isto é, no seu exato processo e reflexão tradutórios, levando-se em conta os idiomas, enunciações linguístico-culturais envolvidos (*kikongo*, inglês, português), um campo propício ao contato com certo “pensar o mundo”.

Apontamentos sobre traduzir sentenças em linguagem proverbial (*kingana*)

Um texto do pensador francês Antoine Berman chamou-nos à atenção, no que concerne à acepção da tradução atrelada, nesse contexto, ao comentário: “Todo comentário de um texto *estrangeiro*⁸³ tem um trabalho de tradução. Em última análise, *é* tradução. Inversamente, toda tradução tem algo de comentário (...)”⁸⁴ (BERMAN, 2014, p.18). Mais adiante, no texto, Berman (2014, p.65), ratifica tal ideia: “Na verdade, tratando-se de um texto estrangeiro, o comentário e a tradução são inseparáveis, a tal ponto que não se pode dizer que um ‘seja’⁸⁵ antes do outro. *Toda interpretação, aqui, é tradução, e toda tradução, interpretação*”⁸⁶.

Referimo-nos ao que o autor escreveu e defendeu num seminário que foi publicado sob o título “A Idade da tradução. ‘A tarefa do tradutor’ de Walter Benjamin, um

⁸³ Os grifos presentes no trecho acima são do próprio autor.

⁸⁴ Originalmente: *Tout commentaire d'un texte étranger comporte un travail de traduction. A la limite, est traduction. Inversement, toute traduction comporte un élément de commentaire (...).*

⁸⁵ Todos os grifos do autor.

⁸⁶ Trecho original: *En fait, s'agissant d'un texte étranger, le commentaire et la traduction sont inséparables, à tel point qu'on ne peut pas dire que l'un soit "avant" l'autre. Toute interprétation, ici, est traduction, et toute traduction, interprétation.*

comentário”⁸⁷, em que Berman (2014) se debruça intensamente sobre “A tarefa do tradutor”, de Benjamin, texto por ele considerado “o⁸⁸ texto central do século XX sobre tradução”⁸⁹ (BERMAN, 2014, p.17). Para Berman (2014), o comentário difere da análise crítica, que, via de regra, visa às ideias, antes de mais nada, enquanto o comentário “visa à linguagem do texto: sua *letra*”⁹⁰ ⁹¹ (BERMAN, 2014, p.65).

Em alguma medida, a escrita da nossa tese, como um todo, segue caminhos que Berman (2014) aponta como comentário (sobretudo, mais claramente, no estágio a seguir), assim como circunscreve, também, uma análise crítica, que “toma o texto na sua totalidade”⁹² (BERMAN, 2014, p.65), considerando-se, sem dúvida, a leitura de textos externos ao texto em questão, bem como a presença de paratextos. Tratamos das sentenças em linguagem proverbial traduzidas do *kikongo* para o inglês no texto-chave, para a nossa pesquisa, escrito por Fu-Kiau (2001a), mas tomamos e, inclusive, traduzimos, para a língua-cultura (luso)brasileira, todo o texto do autor-pensador no trajeto de realização deste trabalho. Além da análise crítica — conforme cunhado por Antoine Berman —, é digno de nota perceber a tradução, em si, como comentário e interpretação de linguagem. Eis que o comentário o é, segundo Berman (2014, p.66), por “atenção e amor”⁹³ ao texto, atenção e amor ao que o texto pensa”⁹⁴, já que sua proximidade maior é com o que é “dito no texto”. Mas o comentário é, por outro lado, e, paradoxalmente, acrescenta Berman (2014, p.66), intraduzível, na medida em que é “confrontação pensante de duas línguas”⁹⁵; e sua intradutibilidade torna-o alguma coisa que não se pode condensar ou resumir. O comentário, deste modo, enquanto reflexão, gera um pensar que só pode, de acordo com Berman (2014), ser percebido/introjetado linha a linha.

⁸⁷ Tradução nossa para o título original em francês *L'Âge de la traduction. “La tâche du traducteur” de Walter Benjamin, un commentaire.*

⁸⁸ Grifo do autor.

⁸⁹ Trecho original: *le texte central du XXe siècle sur la traduction.*

⁹⁰ Grifo originalmente do autor.

⁹¹ *vise le langage du texte: sa lettre.*

⁹² *prend le texte dans sa totalité.*

⁹³ Grifos do autor.

⁹⁴ *attention et amour du texte, attention et amour de ce que le texte pense.*

⁹⁵ *Confrontation pensante de deux langues.*

Ao que parece, Berman, ao enunciar “letra”, quer tratar da palavra escrita, sobretudo, ou da palavra que, mesmo dita oralmente, advenha, secundariamente, da grafia de um semantema. É bem verdade que acessamos as sentenças *bantu-kongo*, sobre as quais estamos a trabalhar, por meio da palavra escrita (*asonama*) por Bunseki Fu-Kiau. É preciso pensar, entretanto, no que tange ao desenvolvimento do nosso processo tradutório, no fato primordial de as palavras em *kikongo* presentes nas sentenças-chave serem palavras ditas (*avovoka*). Os termos e expressões fixados no livro de Fu-Kiau (2001a) são, sim, ressonâncias do que é enunciado oralmente, com o corpo, carregando (*nata*) a própria atuação de cada palavra e/ou do conjunto delas circunstancialmente. Para vivenciar a tradução a que nos propomos, presentemente, é preciso contatar o sistema *bantu-kongo* enunciado por Bunseki Fu-Kiau. O autor interpretou, ele mesmo, um sistema de pensamento do qual faz parte, e apresentou-nos, por escrito, tal interpretação. Comentamos a sua tradução, no sentido acima descrito por Berman (2014). Contudo, por intuição, a palavra em *kikongo*, mais do que a “letra” em inglês, conduz-nos a interpretar fragmentos do pensar *bantu-kongo* e o próprio lugar de mediação-reflexão do pensador congolês. O fato de o termo e a expressão advirem do referencial *kongo* vem antes da sua leitura fotográfica, faz-nos pronunciar e enunciar as palavras e pensar os seus sentidos, contextos e evocações. Isso, de fato, fez-nos “demorar” sobre os(as) *kingana* e não as letras, a imagem material das palavras; antes, a ocorrência físico-acústica de palavras faladas, isto é, de um modo ou outro, ditas com voz — para lembrarmos Paul Zumthor —, numa circunstância “performativa” (em acepção próxima à de Austin). Claro que, antes do “performativo” (porque imaginado, figurado, metaforizado, suposto, transposto no tempo e não, de fato, vivido, no caso das sentenças em linguagem proverbial), firma-se o corpo sonoro da palavra feita, deste modo, de ondas e radiações (*minika ye minienie*). De acordo com o pesquisador argentino Adolfo Colombres, entre os *bantu*, a imagem — a visualidade, se preferirmos — vem depois da palavra:

No pensamento bantu, a imagem não é anterior à palavra, já que é o *nommo*⁹⁶ que engendra a imagem da coisa, tão logo tenha criado a coisa. Ao nomear o objeto ausente, a palavra transforma-o em imagem ou *se*⁹⁷ transforma em imagem. Isto quer

⁹⁶ Grifo do autor.

⁹⁷ Grifo do autor.

dizer que, no fim das contas, não há mais que palavras, e a boa palavra é como a chuva: sempre desejada e bem-vinda⁹⁸. (COLOMBRES, 2010, p.35).

É importante destacar, ainda, a capacidade de a palavra, enquanto um dos eixos fundamentais da oralidade, chegar ao tempo presente, ao instante, na dimensão do acontecimento. Colombres, contrastando a palavra ao texto escrito, reflete:

A história oral é móvel, ágil e espontânea, o que impede a sua esclerose. Diferentemente do livro, suporte em que desvanece toda improvisação, não caduca: transforma-se. Trata-se de um meio de transmissão de conhecimento que, em maior ou menor grau, canaliza uma carga subjetiva, a que inclui os fermentos que permitirão ao mito mudar de máscara, responder a situações novas e às necessidades simbólicas que elas representam. Dificilmente se encontrará nela um automatismo cego que converta o narrador em escravo de sua técnica. A oralidade não é um instrumento frio que se eleva diante do homem e o submete, desumanizando-o. Ao contrário, entre o homem e o instrumento, produz-se uma simbiose [...]

A escrita, ao fixar um fato no tempo, sujeita-se à ação do mesmo, o que faz com que o seu envelhecimento e a sua morte sejam inevitáveis. Por outro lado, gera uma apropriação individual da palavra por quem domina a técnica, o que impede qualquer intervenção posterior. Tal apropriação não pode deixar de se projetar no nível ideológico, donde se observará um enfraquecimento dos laços de coesão social. Porque, diferentemente da escrita, o conjunto de técnicas que conformam a oralidade é acompanhado de uma série de princípios que outrora serviram para democratizar a palavra e que são resultado dessa expressão livre e solidária.

Pelo seu próprio movimento, a oralidade não é somente tradição, mas, também, devir, projeto [...] ⁹⁹ (COLOMBRES, 2010, p.78-79).

⁹⁸ Originalmente: *En el pensamiento bantú, la imagen no es anterior a la palabra, ya que es el nommo quien engendra la imagen de la cosa, luego de haber creado la cosa. Al nombrar el objeto ausente, la palabra lo transforma en imagen, o se transforma en imagen. O sea que, al fin de cuentas, no hay más que palabras, y la buena palabra es como la lluvia: siempre deseada y bienvenida.*

⁹⁹ Trecho original: *El relato oral es móvil, ágil y espontáneo, lo que impide su esclerosamiento. A diferencia del libro, soporte en el que se desvanece toda improvisación, no caduca: se transforma. Es un medio de transmisión de conocimientos que en mayor o menor grado vehiculiza una carga subjetiva, la que incluye los fermentos que permitirán al mito cambiar de máscara, responder a las situaciones nuevas y las necesidades simbólicas que éstas van planteando. Dificilmente se encontrará en él un ciego automatismo, que se convierta al narrador en un esclavo de su técnica. La oralidad no es un instrumento frío que se alza ante el hombre y lo somete, deshumanizándolo. Por el contrario, entre el hombre y el instrumento se produce una simbiosis (...) La escritura, al fijar un hecho en el tiempo, se somete a la acción del mismo, por lo que su envejecimiento y muerte resultan inevitables. Por otra parte, produce una apropiación individual de la palabra por quien domina la técnica, lo que impide toda posterior intervención. Dicha apropiación no puede dejar de proyectarse en el nivel ideológico, donde se observará un debilitamiento de los lazos de cohesión social. Porque a diferencia de la escritura, el conjunto de técnicas que conforman la oralidad lleva aparejado una serie de principios que otrora sirvieron para democratizar la palabra, y que son un resultado de esta expresión libre y solidaria. Por su mismo movimiento la oralidad no es sólo tradición sino también devenir, proyecto (...)*

Por intermédio da enunciação física da palavra *kongo*, as ondas e radiações — sobretudo, as ondas — trazem-nos uma dimensão *kongo*, uma vivência de sentidos *kongo*, tanto quanto nos seja possível, do nosso lugar de recepção e interpretação. A professora e tradutora Geri Augusto, que é, também, intérprete, descreve, de modo tão particular quanto interessante, a sua experiência física do ato interpretativo:

É simplesmente isto: quando a comunicação é uma questão de vida ou morte, ou de abrir caminhos onde eles são realmente necessários entre nós, seres humanos, de mover conceitos de um lado para o outro, e para trás, com extremo cuidado (inclinando mais para o outro significado latino de *trans-ladar*), esta intérprete, literalmente, entra em transe. Essa é a única palavra que posso encontrar para descrevê-lo. Despojada do meu eu individual, insensível a qualquer outra coisa no ambiente físico, fora dos dois lados que precisam entender um ao outro, num ritmo quase instantâneo de pensar, simultaneamente com os falantes, tornando-me a voz que eles têm em comum, um meio humano de comunicação. Penso que essa dimensão da prática vem de uma lógica que alguns de nós ainda têm de compreender, e outros, que trabalham em um plano diferente, e com um tipo diferente de conhecimento revelador — podem entender muito bem. Basta dizer que, antes e depois deste trabalho, agradeço aos Ancestrais. Talvez, se eu fosse brasileira, eu invocaria um orixá. (AUGUSTO, 2017, p.51).

A intuição a que nos referimos, há pouco, parece aproximar-nos, de algum modo, desse lugar de transe descrito pela autora, ainda que ela o descreva em circunstâncias instantâneas, sem possibilidade, via de regra, de adiamento. A nossa afinidade com as sensações expostas por Augusto, dá-se na dimensão da tradução — de resultado escrito, fotográfico e com postergações —, se compartilhamos, aqui, a intimidade do instante da tradução. Trata-se, é bem verdade, de um tipo de articulação que não logramos positivar com maior precisão, dado o seu movimento de desvelar velando. Não só o encontro entre alteridades deve ser apreendido como um encontro entre forças “opacas”, para fazermos alusão à defesa do direito à opacidade de Glissant (2008, p.54), sob tradução de Henrique de Toledo Groke e Keila Prado Costa, como o próprio ato tradutório tem a sua dimensão opaca, não hialina, do domínio do que, efetivamente, é desconhecido: “O opaco não é o obscuro, mas pode sê-lo e ser aceito como tal. Ele é o não-redutível, que é a mais vivaz das garantias de participação e confluência”. O não compreendido, portanto, desvia-se da redução a uma coisa contida pelas mãos.

Segundo Zumthor (2005), no primeiro ensaio de “Escritura e Nomadismo”, em que trata, marcadamente, de ‘performance’, a vocalidade — não somente a oralidade — é o que pode trazer uma “presentificação performancial” vinculada a uma ‘recepção’. O “investimento de energia corporal” que interfere ou mesmo intermedeia o contato com um texto (poético) define, de acordo com Zumthor (2005), o que seja poesia. Nesse sentido, e indo ao encontro da leitura zumthoriana, as sentenças em linguagem proverbial são realização poética; requerem performance, na sua disposição originária (na acepção do que o estudioso suíço classificou como ‘performance completa’), assim como podem requerer “performance ao mesmo tempo truncada e interiorizada” no ato da “leitura, visual e solitária”. Sob tradução de Jerusa Pires Ferreira e Sônia Queiroz, Zumthor (2005), num contraste entre texto e obra, gera a seguinte ideia de performance:

- o texto é a seqüência lingüística que constitui a mensagem, e cujo sentido global (o sabemos) não é redutível à soma dos efeitos de sentido particulares produzidos por seus componentes sucessivos;
- a obra é aquilo que é poeticamente comunicado, aqui e agora: texto, sonoridades, ritmos, elementos visuais e situacionais: o termo abarca a totalidade dos fatores da performance, fatores que produzem juntos um sentido global, que também não é redutível à adição de sentidos particulares. Neste sentido, a obra é por natureza teatral; o teatro é a sua forma acabada, mas toda *performance* o sustenta de alguma forma.

Do texto, a voz em *performance*¹⁰⁰ extrai a obra. Ela se submete a este fim, ao funcionalizar todos os elementos aptos a sustentá-la, amplificá-la, a declarar sua autoridade, sua ação, sua intenção persuasiva. Utiliza o próprio silêncio que ela motiva e torna significante. (ZUMTHOR, 2005, p.142).

Há uma “voz em performance” que lê-enuncia-desloca-traduz, ou “tradiz” (como concebe Alexandre Nodari na ‘porta de entrada’ do instigante livro “Algo infiel: corpo performance tradução”, de Guilherme Gontijo Flores e Rodrigo Tadeu Gonçalves, e com fotografias de Rafael Dabul). O/A performer não é somente quem apresenta uma obra, *poiesis*, ao mundo, a partir do fato de ser enunciador(a) original de um texto. Quem recebe tal obra, e a interpreta, gerando novas poéticas — advindas, inclusive, da experiência tradutória — pode vocalizar (considerando-se as pausas e silêncios) e oferecer obras ao mundo, igualmente. São obras suas

¹⁰⁰ Grifos do autor.

provenientes de outrem. Entre os primeiros ensaios do livro supracitado, Flores e Gonçalves (2017) afirmam que:

No dom da poesia há algo que se troca sempre, algo que em sua materialidade recusa o partido das coisas, a mercancia fácil das coisas; a troca da poesia, troca impossível em algum nível, tem base no comércio (Hermes, Mercúrio — deus do mercado, dos ladrões, da linguagem, da hermenêutica, do truque) e ainda assim o rompe, a troca da poesia poderia ser uma troca de promessas: o poeta, o aedo, o bardo, o xamã, o exu, o *performer*¹⁰¹ entrega a obra e na obra uma promessa de mundo; nessa promessa o jogo se encena de ainda lançar mundos no mundo, abrir brechas no mundo dado; ao leitor, ouvinte, corpo que joga, caberia a contrapromessa interminável: interpretar, nos dois sentidos de uma interpretação, fazer o jogo da hermenêutica, fundar sentido nas promessas de mundo, sim, analisar, descrever, pensar a obra-mundo e seu efeito-mundo, mas mais, incorporar a obra no seu próprio mundo, dar um corpo à obra, dar-se corpo à obra, dar seu corpo à obra, enfim, assumir o lugar do poeta, bardo, xamã, como intérprete (ou *inter-pres*, *inter-pretium* — mediação, comércio, mensagem) da música. Esse é o potencial mais profundo das promessas de mundo em jogo na poesia: uma performance exige outra performance, porque o dom é um performativo. “Eu te dou isto”, diz o poeta; e ao ouvinte não cabe resposta fácil, como “Não quero”; o poeta retorna “Eu já te dei”, algo aconteceu, performouse no momento de uma entrega. “Está dado”. (FLORES; GONÇALVES, 2017, p.23-24).

“Dar seu corpo à obra” demanda-nos retomar, de algum modo, a tarefa tradutória como renúncia, segundo a tradução, para o português, do texto de Walter Benjamin por Susana Kampff Lages. Renunciar a um caminho-escolha tradutória em função de outro; e isso num *continuum*. Em “O caminho do campo”, cuja tradução para o português é de Ernildo Stein, o filósofo alemão Martin Heidegger escreveu que a “renúncia não tira. A renúncia dá” (HEIDEGGER, 1969, p.72). Tal renúncia, que é, segundo o filósofo, estar no ‘Simples’, acontece se há um só corpo dizendo a obra; um só corpo quer dizer um mosaico de corpos, os quais são integração sem ser simetria. O simples, resgatado, etimologicamente, do latim “(*sine + plica* = sem dobras)”, no artigo “Educação e saúde nos provérbios macuas”, de Rogério Lacaz-Ruiz e Adilson José Mangetti, é aquele, segundo os autores, a que um sábio consegue chegar. O sábio é o mais velho que escuta, incorpora obras enunciadas e responde com outras obras de formatação sintética: “Quantas vezes os pais ou amigos escutam longamente e, depois, acon-

¹⁰¹ Todos os grifos são do autor.

selham, em forma de resumo, com um ditado, um provérbio, uma máxima” (RUIZ; MANGETTI, 2001, p.1). Os autores, quanto aos provérbios, dizem que “são frases mágicas que retratam as realidades humanas”. Os macuas são *bantu*, sobretudo, de Moçambique (principalmente da região norte) e da Tanzânia. Seus provérbios, dizem os pesquisadores aludidos, “são caracterizados por certa penumbra de mistério, a sua expressão processa-se, algumas vezes, por linguagem de recorte difícil; ditos concisos lavrados por cinzel obscuro em termos obsoletos e com omissões flagrantes, cujo sentido nem o jovem nem os leigos menos versados na língua conseguem captar” (RUIZ; MANGETTI, 2001, p.4). Assim como acontece no caso das sentenças proverbiais, entre os macuas, o mistério codificado que delineia os(as) *kingana* dos *bantu-kongo* requisita, para traduzi-los(las), o mesmo-outro mistério do tradutor-xamã, tradutor-exu, tradutor-performer, tradutor-feiticeiro.

Kindoki: a atuação do tradutor-feiticeiro

A propósito do que veio a chamar de “poética xamânica do traduzir”, nas suas “Traduções canibais”, Álvaro Faleiros (no prelo, p.9) discorre sobre encontros ontológicos, relações, as mais diversas e não redutoras, estabelecidas entre distintos universos e modos de ser (coletivos). São distintas as poéticas, o que implica uma “ação xamânica” no ato tradutório. Os xamãs, conforme nos diz Davi Kopenawa, protegem o seu mundo, a floresta, os seus, “Mas também protegem os brancos, apesar de serem outra gente, e todas as terras, até as mais imensas e distantes” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.86). São mediadores de outras gentes (e outros lugares) os xamãs, ao tempo em que são assentes na sua ‘floresta-a-partir’. O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, aliás, no prefácio de “A queda do céu”, de Kopenawa e Albert (2015, p.15), a respeito do xamã-narrador Kopenawa, lembra-nos de que “o seu é um discurso *sobre*¹⁰² o lugar, e porque o seu enunciador sabe qual é, onde é, o que é o *seu lugar*”. Faleiros, ao revisitar a contribuição perspectivista de Viveiros de Castro, rememora-nos quanto à ideia de incompletude basilar ontológica tupinambá, a qual vê no outro, previamente, a complementaridade. A alteridade, nesse sentido, parece ser complementar de modo mais alargado e inerente ao próprio pensamento ameríndio tupinambá; o devir-outro é previsto e desejado no âmbito, sobretudo, da vingança. Assim, segundo Faleiros (no prelo, p.23), “Traduzir é

¹⁰² Grifos do autor.

vingar-se no sentido ameríndio. Não porque se queira pensar o nacional ou operar uma devoção crítica, assimilando as qualidades do outro para fortalecer-se. Mas porque devorar, e ser devorado, é garantir a persistência de uma relação com os inimigos (...). Vingar-se é estar com/no outro numa relação, aparentemente, não hierarquizada. Respeita-se a altura do inimigo; respeita-se a própria altura. O inimigo é o que não nos deixa em paz, acomodados na inércia auto-referente. Quem traduz vinga-se e protege o outro: duas manifestações opostas que confirmam a centralidade real da relação com as alteridades e, em última análise, da assunção efetiva de que cada um ('o cada um' ameríndio) torna-se outro numa vital conjuntura inconstante. Nessa duplicidade (ou mesmo multiplicidade), aquele que traduz mergulha no universo das transmutações: uma coisa, necessariamente, transforma-se noutra para que se realize o que se possa chamar de tradução, que, no limite, é dizer-se, ou, mesmo, viver o que a vida realmente é por meio do ato tradutório.

A ideia de tradutor-feiticeiro — um especialista, como aborda esta pesquisa — insere-se bem nesse contexto. Por vingança e amor, simultaneamente, isto é, para matar e fazer nascer, o tradutor-feiticeiro, ente de interligações e transmutações, é aquele, no âmbito da linguagem, que recebe, performativamente, o 'curso-discurso', a 'fala' (a *parole*, proveniente do latim eclesiástico, segundo o dicionário Larousse de francês, como *parabola*), que se configura, conforme descreveu a etnóloga e linguista Geneviève Calame-Griaule, a partir da sua pesquisa entre os dogon¹⁰³, enquanto:

uma produção do corpo, alguma coisa fabricada pelo corpo e pela pessoa inteira, e que é, com a criança, uma das mais elevadas "produções"¹⁰⁴ da humanidade. Portanto, a fala se fabrica no corpo. Isso começa por um processo intelectual que se desenrola no cérebro, no pensamento, na ideia primeira da fala. Contudo, a fala, propriamente dita, "forja-se", eis a palavra que os Dogon empregam, antes, nas vísceras¹⁰⁵. (CALAME-GRIAULE; GAY-PARA, 2002, p.24).

¹⁰³ Povos do Mali e Burkina Faso, cujas línguas são, usualmente, classificadas como nígero-congolesas. Calame-Griaule é filha do já aludido Marcel Griaule, antropólogo com vasto estudo acerca dos dogon.

¹⁰⁴ Grifos da autora.

¹⁰⁵ Originalmente: *une production du corps, quelque chose qui est fabriqué par le corps et par la personne tout entière et qui est, avec l'enfant, l'une des plus hautes "productions" de l'humanité. Donc la parole se fabrique dans le corps. Cela commence par un processus intellectuel qui se déroule dans le cerveau, la pensée, l'idée première de la parole. Mais la parole proprement dite se "forge", c'est bien le mot qu'emploient les Dogon, d'abord dans les viscères.*

A ‘obra-dita’ é curva por ser parábola; vem das vísceras, que são interioridade tátil. Esse ‘curso-discurso’, tão físico quanto mágico, refina-se ainda mais nas sentenças proverbiais performadas. Estas, na cultura *tonga*, de Moçambique, são os *dzitekatekane* egressos da centralidade da palavra falada. Como afirma Amaral (2009):

Na tradição oral tonga a palavra falada exerce um papel de fundamental importância. Ela constitui o único meio de conservar e de transmitir o património comum herdado dos antepassados, estabelecendo, desta forma, a comunhão vital entre os vivos e os mortos. Como em toda a África tradicional, também entre os Vatonga de Inhambane, a palavra é falada, declamada e cantada para torná-la cada vez mais eficaz na sua função específica de mediação entre o passado, o presente e o futuro. Para os Vatonga de Inhambane, a palavra pronunciada “não se perde no ar”, porque ela é possuidora de um poder próprio e produz sempre o efeito benéfico, ou maléfico, conforme a intenção, a dignidade e o estado de ânimo do sujeito que a pronuncia. Maldição ou bênção pronunciadas por um pai, ou mãe, pelo chefe, por um ancião, por um sacerdote, ou pelo adivinho-mago, ou ainda por um feiticeiro, ganham uma eficácia total. (AMARAL, 2009, p.44).

A professora e pesquisadora Antonacci (2015), ao retomar Marcel Griaule e os encontros deste antropólogo “com o sábio africano Ogotemmêli”, lembra que ele “já enfatizara, em relação aos dogon, a força de coesão social alcançada em sociedades tradicionais africanas, onde a noção de pessoa, *indissociável da palavra*, conecta-se à de sociedade, visão de mundo e divindade” (p.354-355, grifo nosso). Na nossa reflexão, também, entre os *bakongo*, a ideia e a vivência que açambarcam a pessoa (*muntu*) ligam-se à palavra enquanto experiência. Percebemos tratar-se da mesma (outra) palavra, maldita e/ou bendita, que pode ter “eficácia total” na tradição oral tonga, conforme vimos acima. Especificamente, no que diz respeito à palavra incorporada na sentença proverbial, Antonacci (2015), agora, em diálogo com o linguista Jean Cauvin, citando-o, traz à baila que:

Desfazendo ideias preconceituosas a comunidades orais africanas, Jean Cauvin, que ficou oito anos junto aos Minyanka (Mali), a propósito do viver proverbial registrou: “O homem mynianka ‘diz’ e ‘faz’ a sociedade pelos provérbios”, chamando atenção para injunções, imaginário e realidade proverbial [Cauvin, 1977, p.39]. Conforme esse linguista, na Costa do Marfim, nem toda “população fala via provérbios, mas todos estão aptos compreendê-los. Provérbios formam a armadura e a fina base de um tipo de comunicação mais vasta: a linguagem por imagens” [Cauvin, 1981, p.3]. (ANTONACCI, p.355).

Zamenga B. ensina que a palavra falada (*parole*), segundo os mais velhos, é:

como uma faca de dois gumes. Ela é LUAZU, espada, quando carregada de maldade, de má intenção, de malquerer. Em contrapartida, ela é salvadora, traz paz, MPOVA YA LEMBAMA, quando é amor¹⁰⁶.

No entanto, qualquer ação causada por agressão ou simplesmente por um bom ou mau ato, boa ou má fala, opera sempre um contrachoque, MANTE MA KINTUMBA ZULU, saliva jogada para cima de sua cabeça recaiando sobre si, pelo jogo da lei de interação e do choque de retorno¹⁰⁷. (B., 1996, p.18).

O “choque de retorno” e as outras relações, todas elas, boas ou más, existem porque há interações entre tudo o que há. Não há espaços vazios, propriamente, porque o Todo, diz B. (1996), compõe-se, em verdade, pela interação entre partes e diferenças. Não nos parece que a ideia de totalidade trazida pelos *bakongo*, sob mediação do referido escritor, desemboca na anterioridade do Uno em relação às partes que o constituem. O Uno é o conjunto de todas as ‘coisas’ que são, inter-relacionando-se, direta ou indiretamente.

Pelo princípio fundamental *kindoki*, Zamenga mostra-nos que podemos compreender a dimensão das interações entre as diversas partes desse abrangente e total ser (verbal) com centralidade (e o centro não é um só, nem está num único lugar):

KINDOKI¹⁰⁸ não é outra coisa senão o conjunto das INTERAÇÕES, esses elos que nos unem ou nos diferenciam e sobre os quais pode-se agir se se quer ter uma mudança num sentido ou noutro [...]

O mundo está intimamente ligado e forma um TODO. Não há nem vazio nem espaço. Há sempre, entre dois elementos diametralmente opostos, totalmente diferentes

¹⁰⁶ Todas as palavras em caixa alta, no excerto acima, foram destacadas pelo autor. No entanto, não trouxemos a palavra amor à caixa alta por termos optado por manter os destaques originais apenas sobre as palavras e expressões em *kikongo*. Como o trecho original está transcrito, a seguir, noutra nota de rodapé, com todos os destaques, conforme consta na obra do autor, não julgamos que houvesse um grande prejuízo nessa opção.

¹⁰⁷ Originalmente: *comme un couteau à double tranchant. Elle est LUAZU épée lorsqu'elle est chargée de méchanceté, de mauvaise intention, de mauvais vouloir. Par contre, elle est salvatrice, procure la paix, MPOVA YA LEMBAMA, lorsque la parole est AMOUR. Toutefois, toute action causée par voie de fait ou simplement par bon ou mauvais acte, bonne ou mauvaise parole, opère toujours un choc en retour; MANTE MA KINTUMBA ZULU, de la salive jetée au-dessus de sa tête retombe sur soi, par jeu de la loi de l'interaction et du choc en retour.* Note-se que escolhemos duas traduções, ao longo do excerto para uma mesma expressão da língua de partida, a saber, *choc en retour*. Julgamos que a repetição da expressão comprometeria, negativamente, a fluidez da leitura do trecho na língua-cultura de chegada. Por isso optamos por empregar 'contrachoque' e 'choque de retorno' para *choc en retour*.

¹⁰⁸ Todos os grifos do autor.

por sua aparência, um ponto ou pontos de injunção por meio dos quais se operam as interações¹⁰⁹. (B., 1996, p.11).

O tradutor-feiticeiro mergulha nas interações existentes entre ondas distintas. Com efeito, referimo-nos aqui a situações tradutórias que, necessariamente, extrapolam o interlinguístico, uma vez que outros fatores supracitados constituem o contexto. O feiticeiro, *ndoki*, está nas dobradiças, entre os mundos, à escuta do que dizem. É um intérprete a serviço da transmutação; um removedor de elementos. O princípio *kindoki*, destaca Zamenga B. (1996, p.18), “manifesta-se na potência da palavra falada”¹¹⁰. A forma de conhecer e lidar com a palavra falada, desvelamento de intenção, do imaterial, diz de que sorte de feiticeiro se trata. O tradutor-feiticeiro, ou tradutor-*ndoki*, ou, ainda *Nganga-Nkisi-que-traduz*, imerge nas interações, nas intenções (*luzolo/lukanu/ngindu/tima*), ficando, sempre, entre o visível e o invisível; habitando esse arriscado lugar, que também está fora dos corpos, das letras, das palavras e do que ele viveu; um lugar-devir. *Nganga Nkisi* é feiticeiro, lida com o imprevisto e com o ordinário. Cuida — melhor dizendo — de ambos. Para retomarmos Berman, tem “atenção e amor” àquilo com que lida. *Nkisi* é remédio e feitiço; é estatueta sagrada, onde se assentam energias-mistério. Essa palavra, que nos terreiros de Candomblé, de linhagem Congo-Angola, nomeia a divindade que cuida das pessoas em todo o seu percurso no mundo físico, vem do verbo *kinsa* — ‘cuidar’. O *Nganga Nkisi* é um especialista em cuidar, e tomar sempre conta de mais de um universo, interagindo, sendo *kindoki*. O tradutor-feiticeiro mora, portanto, entre os lugares, e, assim, evoca a ética pensada a partir de *ethos* com o sentido, na língua grega, de ‘morada do ser humano ou do animal’. Ele mora no encontro com o outro e deve disso cuidar. A sentença proverbial em *kimbundu* desvela e vela, como a ação feiticeira: “*Mutu welukila bu dimi dya mukwa* — A gente sempre se curou pela língua do outro”. (INSTITUTO DE LÍNGUAS NACIONAIS, 2011, p.26). Segundo B. (1996, p.16):

¹⁰⁹ Trecho original: *KINDOKI n'est autre que l'ensemble des INTERACTIONS, ces liens qui nous unissent ou nous différencient et sur lesquelles, on peut agir si on veut obtenir une modification dans un sens ou dans un autre [...] Le monde est intimement lié et forme un TOUT. Il n'y a ni vide ni espace. Il y a toujours entre deux éléments diamétralement opposés, totalement différents par leur apparence, un point ou des points d'injonction à travers lesquels, s'opèrent les interactions.*

¹¹⁰ Originalmente: *se manifeste dans la puissance de la PAROLE.*

Neste caso traduzimos *parole* como ‘palavra falada’, e optamos por não utilizar a caixa alta na expressão traduzida, conforme sugerido no original.

A percepção de KINDOKI¹¹¹ se manifesta muito mais no que podemos chamar de ‘agir à distância’, sem intervenção dos mecanismos e instrumentos conhecidos e reconhecidos. Em línguas ocidentais, chamaríamos de magia; no conceito africano, neste caso, em kikongo, chamamos de MUYEKE¹¹²

O feiticeiro utiliza-se da intenção, do pensamento. Reconhece a integração das partes, os encaixes (que não implicam relações bem acomodadas) e, por viver nas articulações, direciona sua alma a que as complementaridades potenciais se cumprimentem. A ação tradutória baseada no princípio *kindoki* é “agir sem instrumento conhecido”¹¹³. (B., 1996, p.21). O tradutor-feiticeiro, curandeiro, benzedeiro que deixa os lugares falarem, não tem à mão as ferramentas de mediação. Em contrapartida, ele entrega-se à mediação de cada circunstância tradutória a lhe solicitar escutação. Unger (2001, p.140), a respeito da vivência da mediação ética, enquanto experiência a ser comunicada e partilhada, afirma:

A experiência de estar no mundo, de morar, é a experiência do entrar em relação com a alteridade, com o sagrado; é a relação com a terra, com os outros, consigo, com o todo. Na medida em que traz em sua própria dinâmica a necessidade de ser comunicado, remete para a comunidade, para a socialização, para a integração das crianças, das mulheres, dos outros homens na comunidade. Não se trata de um saber desvinculado e abstrato, mas de um saber da experiência que está articulado a uma ética.

Essa sorte de *Nganga Nkisi*, que vive, no traduzir, uma experiência de doação, se ainda resgataremos o radical *kinsa*, é alguém que dança entre os mundos, tem flexibilidade, faz arte. A palavra *N’kinsa*, proveniente do radical mencionado, evoca, de acordo com Fu-Kiau (1978, manuscrito, p.210), um “movimento rítmico do corpo”¹¹⁴. *N’kisi* é também um objeto, pura-

¹¹¹ Grifos do autor.

¹¹² Trecho original: *La perception de KINDOKI se manifeste beaucoup plus dans ce que nous pouvons appeler l’agir à distance, sans intervention des mécanismes et instruments connus et reconnus; en français on l’appellerait la magie, dans le concept africain, en kikongo en l’occurrence, on l’appelle MUYEKE.*

Optamos por traduzir, neste caso, a expressão *en français* como ‘línguas ocidentais’ porque julgamos não ter a expressão original o mesmo efeito que o autor quisera imprimir no seu texto escrito em francês. Por outro lado, pareceria uma equivalência caricata, a nosso juízo, substituir o ‘em francês’ por ‘em português’. Entendemos que o autor quisera referir-se à língua ocidental na qual estava a expressar-se. O ‘francês’ é uma representação de um modo ocidental de pensar e falar ao mundo.

¹¹³ *l’agir sans instrument connu.*

¹¹⁴ *mouvement rythmique du corps.*

mente artístico, ensina-nos Fu-Kiau, ao tempo em que *N'kinsi* é “necessidade, valor”¹¹⁵ (FU-KIAU, 1978, manuscrito, p.210). *N'kisi* é um objeto-diploma (como *n'lunga*) a oficializar uma especialidade, por exemplo, política ou espiritual secreta. O *Nganga Nkisi* é um diplomata que serpenteia o seu saber; especializou-se em segredos que não sabe; transita entre os sistemas por necessidade.

Kingana em deslocamento

É possível perceber que Fu-Kiau (2001a) apresenta, na prática, mais de uma atribuição no seu resultado tradutório: a que diz respeito, propriamente, à tradução entre as línguas e aquela que parece ocupar-se com alguma explicação do conteúdo (e contexto cultural) presente na sentença em linguagem proverbial. Tal dupla atribuição pode ser notada ao longo de todo o ensaio e acompanha a preocupação de um autor africano contemporâneo que, apercebendo-se da hegemonia (ainda atual) do pensamento ocidental com proporções efetivamente mundiais, quer “evitar tendenciosos erros grosseiros de ontem.” (FU-KIAU, 2001a, p.10). Iniciemos pela sentença que segue:

Kolo diakanga nganga, kutula nganga;

variante 1: *Kolo diakanga mwisikanda, mwisikanda kutula dio;*

variante 2: *Kolo diakanga mwisikanda, kutula mwisikanda.*

Fu-Kiau (2001a), assim traduziu a/o *kingana* acima: *A code (knot) from a specialist should be decoded by a specialist (of the system = kimpa, fu)*. Aspirando a certa literalidade, traduziríamos as palavras anglófonas do autor da seguinte maneira: Um código (nó) de um especialista deve ser decodificado por um especialista (do sistema = *kimpa, fu*). O pensador ainda complementa, para melhor explicar a sentença proverbial: “O que é fundamentalmente sistêmico só pode ser facilmente entendido dentro do sistema. Nosso atual conhecimento das formas de codificar e decodificar códigos culturais — de culturas alheias — é a base do anta-

¹¹⁵ *Besoin, valeur.*

gonismo humano no mundo hoje” (FU-KIAU, 2001a, p.110)¹¹⁶. Na sua tradução, percebemos que o autor utilizou-se de complementações explicativas na referida língua de chegada. Ao apresentar a sua resolução tradutória da sentença, trouxe o termo *kolo* em dupla significação, a saber, *code* (código) e *knot* (nó). Acrescentaríamos, ainda, o tempo, como um terceiro significado para palavra *kolo*, associado, a partir do verbo-raiz *kola*, a “um estado de ser, um nível de força num dado período de tempo.”¹¹⁷ (FU-KIAU, 1994, p.21). Com base nisso, o fato é que a ideia e imagem de nó, enquanto um código que se pode decifrar, num dado período de tempo, por um especialista, isto é, um *nganga*, desperta-nos grande atenção. Fu-Kiau (1994, p.21) fez alusão à expressão em *kikongo* “Kukondolo nkama miantangu kwena *kolo*¹¹⁸ ka ko” e, assim, traduziu-a para o inglês: “Where there are no ‘dams of time’, there is no time”, ou seja: “Onde não há ‘barragens do tempo’, não há tempo”. Os termos que se referem distintamente à temporalidade são exigentemente específicos para os *bakongo**:

Embora, aparentemente, algumas terminologias sejam permutáveis entre si, cada uma possui a sua própria significação específica, expressiva e semântica para um(a) falante de Kikongo, pois que tais significações estão fundamentadas na cultura Bantu. Tal fundamentação deve ser compreendida, a fim de se chegar ao conceito de tempo para as pessoas dessa área cultural Bantu específica. (FU-KIAU, 1994, p. 21-22).

Kolo é, portanto, o tempo quando se relaciona com suas ‘barragens’. Aceitemos que essas barragens ou represas do tempo sejam eventos (*dunga*), acontecimentos, signos que lhe demarcam, recortando-lhe a continuidade, fotografando excertos de sua dinâmica. Em cada um desses signos ou fatos cria-se, deste modo, um nó, uma cifra, através de que se poderia vislumbrar o tempo contínuo. Os nós (*kolo*) são o acesso ao sistema (*kimpa/fu*) cultural, natural e mesmo ontológico que os contém, se considerarmos que vetores de força como o tempo (*kolo/ntangu/tandu*), o universo (*luyalungunu*), uma sociedade (*kanda*) sejam manifestações sistêmicas por excelência. As demarcações, nós, códigos (*kolo*) no corpo do tempo, em

¹¹⁶ A complementação utilizada está originalmente assim escrita pelo autor: *What is fundamentally systematic can only be easily understood within the system. Our present knowledge in ways of coding and decoding cultural codes of alien cultures is the cornerstone in human antagonism in the world today.*

¹¹⁷ Eis o excerto originalmente redigido em inglês: [...] *a state of being, a level of strength at a given period of time.*

¹¹⁸ Grifo nosso.

sequência, desenham um ritmo, um estar no tempo de determinada maneira. Deste modo, tais *kolo*, que são uma dimensão não submersa do próprio tempo, fazem-se lugares onde o tempo se assenta. Interessantemente, os termos para ritmo, *kumu*, e lugar, *kuma*, ao que parece, têm raízes comuns. O tempo é o lugar de ocorrência das coisas, e o ritmo é um lugar possível do tempo.

* Em Fu-Kiau, *bakongo* pode dizer respeito ao povo (trata-se de um dos grupos *bantu* do continente africano; grupo do qual o autor é originário) e, por se tratar de um dos mais difundidos e vastos grupos entre os *bantu*, representa, por vezes, a síntese dos vários segmentos do pensamento e do “comportamento” *bantu* como um todo, como também pode designar a forma plural de *n’kongo* ou *mukongo* (diferentemente de *untu* [pessoa], *n’kongo* ou *mukongo* é o ser humano, estritamente, segundo o modelo ético-cosmológico *bakongo*).

A propósito da relação entre temporalidade e códigos (no âmbito da tradução), Viviane Veras resgata a dimensão não cronológica do traduzir, e, ao assentar-se em Antoine Berman, retoma o tempo como *kairós* — o átimo presente — que, “sempre novo, frequentemente requer decisões que nenhuma ética previne” (VERAS, 2014, p.28). O “momento oportuno” do traduzir não é, previamente, esclarecido; é acontecimento:

Nesse cenário, em que “consistiria” um saber-fazer em tradução? Arrisco uma resposta: um tato, uma tática, quem sabe um dom, um dar-se (Auf+Gabe). Esse saber (se) conta, é verdade, com os saberes acumulados nessa tarefa de traduzir, mas tendo em vista as armadilhas da compreensão ligada à experiência que buscaria na semelhança entre esses saberes algo de cognoscível e, portanto, previsível, afastando-se do instantâneo do que terá sido vivido na experiência de cada um. Penso que esse saber-fazer deve estar ligado a um não-saber-fazer que exige uma disponibilidade ao *kairós*, uma atenção ao imprevisto, às fendas e ao rapto [...] (VERAS, 2014, p. 32-33).

Um(a) especialista, *nganga*, é aquele(a) que de-codifica no tempo (oportuno), por ter o que a filósofa Nancy Mangabeira Unger (1991, p.32) chamou, a propósito, de “um pensamento filosófico originário”, pré-socrático, que “parte da coisa presente”, de “pensamento voltado para o *kairós*”. Tornar-se *nganga* requer fazer, realizar, a ponto de especializar-se nessa realização — lembremos que *nganga* vem do verbo *kughanga* (fazer, realizar). Todo especialista,

portanto, será alguém que se aprofundou (e se aprofunda presentemente) num sistema, de modo a lhe compreender as demarcações, cifras, códigos, nós, ou seja, as “barragens” sistêmicas; aquilo que, como o *boko* (casa sem quartos), numa sociedade *kongo*, sintetiza elementos fundantes dessa mesma sociedade, mas abre as “comportas” para a circulação osmótica (bidirecional) das ondas e radiações (*minika ye minienie*) da comunidade-cultura que representa e codifica, e da alteridade estrangeira. O(a) *nganga* é um(a) ‘tradutor(a)’ de nós (*kolo*) porque os deve, em geral, decifrar para alguém, mesmo para quem partilha da mesma morada sócio-linguístico-cultural. Há sempre códigos dentro do sistema que são decifráveis apenas por certos especialistas. A tradução, neste caso, será intra-sistêmica e feita por mais velhos ou por quem se tornou um grande e profundo “fazedor” (no sentido direto de ‘realizador’) de algo. Destarte, se há sistemas dentro de sistemas (*kimpa mu bimpa*) sempre se é estrangeiro e nativo concomitantemente, e todo especialista é um tradutor de nós, represas, sínteses de um sistema para alguém/algo que lhe seja forasteiro. Nas duas variantes da sentença em linguagem proverbial, à qual nos atemos agora, a palavra *mwisikanda* — que designa o conjunto humano dos membros de uma comunidade ou sistema — representa, metonimicamente, um sistema ou, se preferirmos, a ideia de sistema. Fu-Kiau (1978, manuscrito) quer que atemos ao fato de que um(a) *nganga* não é somente uma pessoa de teoria, conforme, segundo ele, interpreta parte das ciências sociais ocidentais. *Nganga* cria, inventa, executa sua especialidade. Zamenga B. (1996, p.15) lembra que *kinganga*, aquilo que o(a) *nganga* manifesta, por meio da sua especialidade, “seria o conjunto do conhecimento humano”¹¹⁹, ou ‘ciência’, que se acessa somente sob a condição de se possuir um “*kundu*”¹²⁰, isto é, um dom ou uma aptidão”¹²¹. Sobre *kundu*, esclarece-nos, ainda mais, Zamenga:

Na concepção africana, particularmente, entre os *Kongo*¹²², um *kundu* seria um dos numerosos átomos ou baterias que constituem o corpo humano. Cada uma dessas baterias possui uma especificidade própria, suscetível, na verdade, a facilitar o do-

¹¹⁹ Originalmente: *serait l'ensemble du savoir humain*.

¹²⁰ Grifo nosso.

¹²¹ *KUNDU c'est-à-dire un don ou une aptitude*.

¹²² Todos os grifos são nossos.

mínio de uma disciplina. Para cada disciplina, cada saber, haveria, portanto, um *kundu*¹²³. (B., 1996, p.15).

Fu-Kiau (2001a) acrescenta que *kundu* é, na verdade, *kindoki*. O conhecimento, o feitiço, a ciência, as aptidões, por si, assim como se manifesta a natureza, não são, precipuamente, positivos ou negativos:

No mundo espiritual, *kundu*, *kindoki* é o elemento mais importante e central de tal lugar insondável. Esse elemento é constituído pela experiência baseada em *bibulu* (b), incluindo-se o ser humano, em *simbi* (s), isto é, experiência ancestral, e em *mpëve* (m), a saber, experiência alma-mente. Nesse caso, *kundu* ou *kindoki* é o conhecimento vivido e acumulado. O conhecimento-experiência vivido e acumulado pode ser positivo ou negativo para a vida social na comunidade, dependendo do tipo de liderança que ela tenha. Em virtude de suas duas faces, uma positiva e outra negativa, tornou-se *kundu*-pessoa é mentiroso(a) [*kundu n'kwa-mikal*]. Não se pode dizer sobre si o que se é, diz um provérbio Kongo. *Kundu* é parecido com as posses; ninguém concorda em ser rico [*Kundu kimvwâma, ka kitambudulwanga ko*]. O fato de não se concordar com a própria riqueza não significa que a riqueza seja totalmente ruim. *Kindoki*, igualmente *nzailu*, é um entre os termos equivalentes à ciência na língua kikongo, e, como em todo conhecimento, possui o seu lado positivo e também o seu lado negativo. *Kindoki*, *Nzailu* e *Bumpitu* são termos sinônimos, contudo o último é mais apropriado para química do que para ciência¹²⁴. (FU-KIAU, 2001, p. 37-38)

Apresentamos, diferentemente da tradução do autor, duas possibilidades de tradução que nos pareceram adequadas, tendo em vista que Fu-Kiau (2001a), para esse caso, registrou

¹²³ Trecho original: *Dans la conception africaine, particulièrement chez les KONGO, un KUNDU serait l'une de nombreuses atômes ou batteries qui constituent le corps humain. Chacune de ces batteries a une spécificité propre, susceptible en fait, à faciliter la maîtrise d'une discipline. Pour chaque discipline, chaque savoir, il y aurait donc un KUNDU.*

¹²⁴ Originalmente: *In the spiritual world the kundu, kindoki, is the central and most important element in this unfathomable world. This element is made up by the experience based on bibulu (b) including human being, the simbi (s), i.e., ancestral experience, and on mpëve (m), i.e., soul-mind experience. In this case kundu or kindoki is the lived and accumulated knowledge. This lived accumulated experience-knowledge may be positive or negative for the social life in the community depending on the kind of leadership it has. Because of its double faces, one positive and another negative, it became kundu-man is a liar [kundu n'kwa-mikal]. One cannot tell about himself what he is, says a Kongo proverb. Kundu is alike to properties; no one agrees to be rich [Kundu kimvwâma, ka kitambudulwanga ko]. The fact of not agreeing to one's own wealth does not mean that wealth is totally bad. Kindoki, nzailu likewise, is one among the equivalent terms of science in kikongo language, and as to every knowledge it has its positive side as well as its negative one. Kindoki, Nzailu and Bumpitu are synonymous terms, but the last is more proper in lieu of chemistry than in lieu of science.*

três variações, na língua *kikongo*, da mesma sentença em linguagem proverbial. Eis a nossa tradução:

Kolo feito e desfeito por nganga: cada nó tem seu mestre
variante: Kolo feito só é desfeito por quem sabe o que é kolo

O binômio *kanga* — *kutula* (atar/codificar/embrulhar — desatar/decodificar/desembrulhar), presente em todas as inscrições da sentença — ***Kolo diakanga nganga, kutula nganga; variante 1: Kolo diakanga mwisikanda, mwisikanda kutula dio; variante 2: Kolo diakanga mwisikanda, kutula mwisikanda*** — conduziu-nos, à ideia de fazimento e desfazimento, proveniente de um importante princípio (*n'kingu*) *bantu-kongo*, segundo Fu-Kiau (2001b, p.111): “Aos olhos dos africanos, especialmente, aqueles em contato com os ensinamentos das antigas escolas africanas, a Terra, nosso planeta, é *futu dia n'kisi diakanga Kalunga mu diambu dia moyo* — um ‘sachê’ (embrulho) de medicamentos atado por Kalunga para a vida nela”¹²⁵. *Futu* é *kolo* — código, nó — amarrado e, necessariamente, segredo por *Kalunga** — a força que é “o completamente-todo-no-todo” (Fu-Kiau, 2001b). O ato de codificar trazido pelo verbo *kanga*, em *kikongo*, ou, como assevera Fu-Kiau (2001b, p.113), na sua tradução para o inglês, “to tie up, usually with a string” — atar, normalmente, com corda — é, também, “ocultar, neutralizar, impedir, proteger e imunizar”¹²⁶. Segundo Fu-Kiau (2001b, p. 112), o embrulho *futu* contém *mamba ma kanda*, informações da comunidade, ou, conforme, o autor traduziu mais estritamente: “informações que pertencem à comunidade”¹²⁷. Uma sentença proverbial, em *kimbundu*, recolhida por Ribas (1958, p.187), ratifica, por outro caminho, o que diz o(a) *kingana* sobre o(a) qual estamos a refletir: “*O ngoji i akasa o mukuá-kiasu, o mukuá-madilu ibuiza o ku-i-jutuna* — O fio que um canhoto atou, custa a ser desatado pelo que usa a destra”.

Na nossa tradução, diferentemente, do contexto em que Bunseki Fu-Kiau se expressa, mantivemos termos-chave do pensamento *kongo*, na língua *kikongo*. Isso se fez fundamental

¹²⁵ Eis o trecho original: *In the eyes of the African people, especially those in touch with the teachings of the ancient African schools, the earth, our planet, is futu dia n'kisi diakanga Kalunga mu diambu dia moyo - a "sachet" (parcel) of medicines tied up by Kalunga for life on earth.*

¹²⁶ Originalmente: *hiding, neutralizing, preventing, protecting, and immunizing as well.*

¹²⁷ *information that belongs to the community.*

* *Kalunga* é um termo descrito por Fu-Kiau (2001b) como epíteto de ‘Deus’, especialmente, entre os *bakongo*. Estes dizem, principalmente, *Kongo Kalunga*, *Nzambi Ampungo*, *Nzambi Mpungu*, *Mpungu Tulendo*, para se referir à energia originária, que reúne tudo o que existe, surgida a partir de si mesma; energia que completa a si; quintessência da vida (*moyo*) e do universo (*luyalungunu*). Afirma o autor tratar-se do “sim” (*yinga*), como presença, dessa energia originária. Uma pessoa *kongo* diz *kalunga*, quando se quer dizer presente. *Kalunga* é, portanto, a dimensão integral de ser (*kala*); “o que iniciou/acendeu o vazio e o dominou”, de acordo com Fu-Kiau (2001a, p.19) ou “*kalunga walunga/kwika mbungi ye lungila yo*”. Ainda, segundo o pensador: “O mundo, [*nza*], tornou-se uma realidade física, flutuando em *kalunga* (na água infinita dentro do espaço cósmico) - *The world, [nza], became a physical reality floating in kalunga (in the endless water within the cosmic space)*” (FU-KIAU, 2001a, p.20). O caráter líquido de *kalunga* justifica a sua acepção como ‘oceano’ em *kikongo*. Mesmo a ideia de uma justificação está em *kalunga*, haja vista a palavra *alunga* ser aquilo que é ‘justificado’ ou ‘completo’. *Lunga*, para MacGaffey (1986) é ‘completar’, ‘circunscrever’, e, conforme o dicionário de Francisco Narciso Cobe, é ‘ter razão’. O poeta Abreu Paxé, aliás, classificou *ka-lunga* como ‘o lugar da razão’. A expressão *lunga tiya*, em *kikongo*, quer dizer ‘fazer o fogo’. No dicionário Português-Umbundu (2010), de H.Etaungo Daniel, *kalunga*, exatamente como em *kikongo*, vem a significar ‘Deus’; ‘oceano’, por sua vez, na língua da mesma família *bantu*, é *okalunga*; e a terminação “unga” de *esunga* (‘razão’, em *umbundu*) remete-nos a *kalunga*, mais uma vez, assim como a palavra para ‘justificação’, *asunga*. Em *kimbundu*, língua irmã do *kikongo*, de acordo com a edição de 1907 do “Diccionario Portuguez-Kimbundu”, coordenada pelo médico da Armada Real, J.Ribeiro do Nascimento, *kalunga* é ‘mar’, e ‘ter razão’ é *lunga* — por isso, ‘julgar’ é *lungisa*. De acordo com Fu-Kiau (2001b, p.114): “Para as pessoas *bantu*, *Kalunga* é a fonte do poder universal que fez todas as coisas acontecerem no passado, faz as coisas acontecerem hoje, e, sobretudo, fará as coisas acontecerem amanhã. Esse poder do todo-no-todo é a vida em si mesma. A ciência não pode explicá-lo, completamente, por ter surgido muito depois que *moyo* (“vida”) passou a existir na Terra, o *futu diakanga Kalunga* — *For the Bantu people, Kalunga is the source of universal power that made things happen in the past, makes things happen today, and above all, will make things happen tomorrow. This all-in-all power is life itself. Science cannot fully explain it, because science was born far after the moyo (“life”) came to exist on earth, the futu diakanga Kalunga*”. Em *Makuku Matatu*, Fu-Kiau (manuscrito, 1978, p.30) traz-nos o termo *n’lunga* como aquele a designar a comprovação (usualmente, material) de que alguém dispõe de autorização para o exercício da sua especialidade por meio de um diploma ou um título: “[...] *Vwata n’lunga*, ter um bracelete ou braceletes; *N’lung’a kimfumu*, insígnia de dignidade; *Vwikwa n’lunga*, nas iniciações, a expressão significaria receber um grau ou um objeto-diploma; *Biadila n’lunga*, herdar uma posição social, uma responsabilidade ou um título; *Nkia n’lunga wena yandi?*, Qual o título, grau, como também, qual a especialidade, dignidade ou posição (social)? — [...] *Vwata n’lunga*, porter un bracelet ou des bracelets; *N’lung’a kimfumu*, insigne de dignité; *Vwikwa n’lunga*, dans les initiations, l’expression signifierait recevoir un degré ou un objet-diplôme; *Biadila n’lunga*, hériter d’un rang social, d’une responsabilité ou d’un titre; *Nkia n’lunga wena yandi?*, Quel titre, degré a-t-il, aussi, quelle spécialité, dignité ou rang a-t-il?”.

no nosso resultado tradutório. O *kolo* que permanece na nossa tradução, vem de uma língua-cultura que participa, ativamente, do nosso léxico corrente, assim como, e sobretudo isso, constitui, embasa a nossa cultura. Seria paradoxal dizê-lo estrangeiro, na perspectiva dos Estudos da Tradução. No limite, teríamos esse código (*kolo*) como ‘outro a habitar a mesma casa

ampla'. Esse outro foi ocultado por razões históricas da colonização e da acepção racista, conforme refletimos no primeiro capítulo desta pesquisa e nos ratifica Achille Mbembe:

Quanto ao resto, trata-se do que se apazigua odiando, mantendo o terror, praticando o alterocídio, isto é, constituindo o Outro não como *semelhante a si mesmo*¹²⁸, mas como objecto intrinsecamente ameaçador, do qual é preciso proteger-se, desfazer-se, ou que, simplesmente, é preciso destruir, devido a não conseguir assegurar o seu controle total. (MBEMBE, 2014, p.26)

Por outro lado, ter o código *kongo* como, integralmente, doméstico é descolá-lo do seu pertencimento e atuação efetiva ao e no sistema (*kimpafu*) africano *bantu-kongo*, que, obviamente, não conta, de partida, com as chaves de pensamento dos ameríndios, nem dos europeus. Lembremos, a propósito disso, da sentença proverbial *kongo* registrada e traduzida por Kunzika (2008, p.60): “*Dyodyo kuzeye ko i mputu*¹²⁹ — O que tu não sabes é a Europa”. *Mputu* como Europa, em *kikongo* corrente, parece referir-se originalmente a Portugal e ao português (*mputu* / *mputulukesi* / *kimputu*), expressão estrangeira, reconfigurada nos moldes, acepções e inflexões *kongo*. Para França, por exemplo, temos, em *kikongo*, *fwalansa*, só para acrescentarmos mais um exemplo da apropriação de termos — nesse caso, de representações de ‘nações’ vindas de referenciais bastante distantes, não só no sentido geográfico — que, claramente, não se originaram no *kikongo*, mas, à luz do próprio idioma, assentaram-se no corpo das suas palavras e significações. Ao mesmo tempo, pensemos, figurativamente, no *mpu*, o qual, além de chapéu, é, também, uma coroa de ráfia entretecida que, entre os *bakongo*, simboliza poder político. No radical-palavra dos *bakongo*, lá estava a Europa, potencialmente, como poder político, ao lado do seu próprio. É ululante, contudo, que a civilização *kongo* não pensou e inventou o real, a partir da Europa, portuguesa ou não. Evidentemente, podemos encontrar pontos coincidentes entre os olhares culturais distintos que, complexamente, constituem a cosmovisão e experiência brasileiras, mas sabemos de onde vem o interesse na hierarquização desses olhares. MacGaffey (1986) lembra que *Mputu*, além de ser, sim, uma corruptela, nesse caso, de *Mputulukeezo* (Português), poderia ser, segundo informantes, no século XIX, do jornalista H.M.Stanley, “água agitada”¹³⁰. Lembra, ainda, o antropólogo que *Mputu*

¹²⁸ Grifo do autor.

¹²⁹ Grifo nosso.

¹³⁰ *agitated water*.

pode também derivar de *vutuka* (retornar), de acordo com antigas narrativas *kongo* — pode, assim, designar “lugar de onde não se retorna”¹³¹

Ao retomarmos o termo *kolo* como sendo um nome ligado ao verbo-radical *kola*, de acordo com prévia análise, algo se manifesta, significativamente, para nós. Em *sekola*, temos a ação de ‘traduzir’. O que nos pode dizer ‘traduzir’, doravante? A cifra/código/nó (*kolo*), que é algo necessariamente imiscuído na ideia de temporalidade, pois que é “barragem do tempo”, ocupa a função ambivalente de encerrar-se num entendimento sistêmico próprio e ser a única coisa que requer tradução (*nsekola*), quer para se acessar o tempo (enquanto acontecimento), quer para se compreender os signos humanos para tudo o que se vivencia. Traduzir é desmembrar, desfazer (*katula* / *kulula* / *kutulula*), deslocar (*katula*) o nó (*kolo*) no tempo. Desfazer (*katula*) o código é, a rigor, deslocar (*katula*) o código, ou, “materialmente”, na prática, transmutá-lo (*kitula*), transfazê-lo (*kitula*), tirá-lo, por um instante (*kolo*) que seja, da sua configuração de código, isto é, decodificá-lo (*kutula*), para re-codificá-lo, ou trazer-lhe de volta o embrulho-código, já alterado, transgredido (*kulula*), tornado outro. Tradução (*nsekola*) é, também, transfusão (*nsekola*) e nesse ínterim (*kolo-kolo*), em que o ‘líquido-sentido’ é retirado de um recipiente a outro, o código (*kolo*) é potencializado e não o contrário, já que, para os *bakongo*, todas as coisas são destinadas, acima de tudo, à transformação (*nkitula*) infindável e recorrente no contexto de *dingo-dingo*. Claro que a cifra (*kolo*), por seu caráter ambivalente, traduzível e impermeável, reserva a quem não for *nganga* (especialista), a ‘armadilha’ — ‘*pitfall*’ / ‘*noeud coulant*’ —, isto é, ‘*sokolo*’, de não se estar no sentido correto do sistema (aqui retomado como *nzila* ou caminho). Traduzir, sendo ação que invoca o tempo (*kolo*), é amadurecer (*kola*) algo, fazer o tempo passar por um termo, uma sentença, um gesto, uma narrativa, todo um modo de ser.

Por essa razão, *nganga* permanece *nganga* na nossa tradução. O especialista ou mestre “fazedor” mostra-se, uma vez *nganga*, na sentença em linguagem proverbial traduzida, como aquele que faz parte do nó, participe nativo do seu sistema. Desse modo, na primeira tradução do(a) *kingana* temos a representação da cifra e o (de)cifrador incrustados na língua-matriz, mas recontextualizados na língua-cultura de chegada. Conforme a dinâmica ‘solar’ do *Dikenga dia Kongo* (cosmograma *kongo*), o estágio tradutório *Musoni* — aquele que resguarda a ancestralidade — aparece em *Luvemba* — derradeiro estágio, em que se dá a grande mudança

¹³¹ *place from which one does not return.*

das coisas ou morte (*fwa*), ou seja, quando, efetivamente, *kingana* desloca-se para ser sentença em linguagem proverbial. O último e o primeiro estágio da interpretação cosmológica *kongo* se interpenetram e formam o ‘V’ *Luvemba-Musoni*, o qual incorpora a extinção e repouso de um modo de ser (e alteração para outro modo de ser), ao tempo em que é o renascimento, ainda que transubstanciado, desse modo de ser inicial, representando a necessária atualização e ‘presentificação’ do referencial epistemológico ancestral, donde a sua única forma de permanência orgânica — se podemos dizer assim — é transpondo-se (*sekola* — mesmo verbo para ‘traduzir’, como vimos), acompanhando os deslocamentos — inevitáveis nas dinâmicas humanas.

Se tradução (*nsekola*) é transfusão (*nsekola*), que líquido (*nkukula*) passa de um recipiente a outro? Zamenga B. lembra-nos dos líquidos enquanto símbolos e forças vitais para os *bakongo*. Entre os líquidos sagrados, poderíamos, simbolicamente, pensar na saliva (*mete*), representação *kongo* de ‘reconciliação’. Traduzimos para nos re-conciliar — pois é inevitável e incessante o encontro com as alteridades que nos iludem e desiludem na nossa experiência com o real (tudo o que temos). A saliva é, também, muco, humor que materializa a fala, a língua falada, a linguagem narrada. Transfundimos narrativas (com as suas pausas-morte), e, no ato presente e posterior à transfusão, narramos nós mesmos. São narrativas a partir narrativas. Pontos de partida engrenados por outros pontos de partida. Assim, o que é (e permanece), necessariamente, distinto se funde. Com outros líquidos e a partir doutra perspectiva, mas ainda dentro do sentido das permutas e encontros éticos, o poeta, pesquisador e tradutor Tápia (2013) resgata a ideia de tradução como transfusão, a partir das palavras antropofágicas de Haroldo de Campos a considerar o ato tradutório como ação de transfusão sanguínea. Trata-se da “vampirização” que norteia o tradutor: “Tradução como transfusão. De sangue. Com um dente de ironia poderíamos falar de vampirização, pensando agora no nutrimento do tradutor” (CAMPOS apud TÁPIA, 2013, p. 215). Evidentemente, a transfusão não esvazia as obras originais dos seus líquidos. Desdobra-os, fertiliza-os, renova-os e faz com que circulem, de outro modo, por outras veias, artérias e bocas.

A sentença proverbial, sobre cuja tradução versamos até então, tomamo-la, não aleatoriamente, como “a primeira frase”, a que se refere François Jullien:

Uma primeira frase vincula o encadeamento do pensamento, de tal modo que não se poderá mais desprender ou desvincular, qualquer que seja a inventividade que se lhe

acresça; permanece-se na sua dependência ou nas suas armadilhas. Ao mesmo tempo em que se levanta, ela *dobrá*¹³² o pensável; e esse gesto inaugural já é realização pelo seu alcance. De certa maneira, não se fará mais, em seguida, do que explicitar tal gesto inicial audacioso. Ou, mais negativamente, mal essa primeira frase começa a enunciar — a desencadear — ela já se constitui rotina, projetada em todos os desenvolvimentos e reviravoltas futuras sua sombra ou sua inevitabilidade. Não se sai de uma primeira frase. (JULLIEN, 2012, p.40)¹³³.

Sim. Não poderíamos sair, se bem que quiséssemos, do nó (*kolo*), doravante, chamado de *kingana* inicial. Toda a nossa pesquisa deriva do fato de vermos frontalmente (*mona*) os códigos dessa sentença. A primeira sentença — *kingana* inicial —, aquela que consideramos ser a primeira fala do pensamento *bantu-kongo*, para que pudéssemos, como afirma Jullien (2012), “traspassar a soleira” — *franchir le seuil* — de uma porta-mundo que se abriu, sem pressa, e em cujas cercanias as ondas e radiações (*minika ye minienie*) dos dois hemisférios foram encontrando alguma sintonia, interpenetrando-se, até que, finalmente, chegássemos ao *boko* de parte do pensar *bantu-kongo*. É somente a “nossa” primeira frase que podemos desdobrar — *déplier* — e é somente dela que podemos tratar. Tudo a circunda — não esfericamente, mas como espiral que não repete os movimentos circulares e mantém o originário no centro. A primeira sentença em linguagem proverbial não o é por ordem cronológica; nesse caso, voltemo-nos, ainda, em diálogo com Viviane Veras, ao instante oportuno de *kairós*. O instante (*kolo*) é o que há de intraduzível no traduzir e o(a) *kingana* inicial emana desse espaço-tempo. A primeira sentença aparece no mais importante (segundo a perspectiva de cada tradutor/a) desses instantes; aquele instante que, embora sejam vários, é o mesmo, contínuo, com várias aparições no texto, nos movimentos agitados da tradução, na vida de quem traduz ou (se) desloca.

Noutro referencial de pensamento, nomeadamente, mapuche, Ziley Mora vai ao encontro da centralidade da “primeira sentença”, em seu livro de provérbios ou, melhor dito, de

¹³² Grifo do autor.

¹³³ Trecho original: *Une première phrase engage la suite de la pensée d'une façon dont on ne pourra plus se déprendre ou se dégager, quelque inventivité qu'on y mette; on reste dans sa dépendance ou dans ses rets. En même temps qu'elle se lève, elle plie du pensable; et ce geste inaugural vaut déjà accomplissement par sa portée. D'une certaine façon, on ne fera plus ensuite qu'explicitar ce geste initial hasardeux. Ou, dit plus négativement, à peine cette première phrase commence-t-elle d'énoncer — d'enclencher — qu'elle se constitue déjà en ornière, projette sur tous les développements et rebondissements à venir son ombre ou sa fatalité. On ne sort pas d'une première phrase.*

“palavras mágicas para reencantar a terra”¹³⁴. Ao traduzir e comentar, em língua espanhola, o primeiro provérbio apresentado na obra — *Wiini femngei ta küyen; küyen ta tripantü / Así como amanece hoy, así será el mes; tal como el primer mes, así será el año / Como amanhece hoje, assim será o mês; como o primeiro mês, assim será o ano* —, o autor afirma o que segue:

Fórmula nativa muito antiga que foi passada para a tradição camponesa do Chile. Repousa no princípio: “o primeiro movimento, a primeira nota, marca e condiciona todas as que seguem”. Também denota o desejo de que, assim como foi o primeiro dia de lua, seja também feliz todo o resto do mês. Aqui aparece a índole elíptica dos provérbios mapuches, pois se omite a expressão essencial, que justamente por ser essencial se oculta: “Ojalá seu mês e seu ano sejam felizes”. Salienta a transcendência afortunada de viver conscientemente o início ou partida de algo¹³⁵. (MORA, 2012, p.23).

O(a) *kingana* inicial (*antete*) — em *kikongo*, *antete* designa, simultaneamente, ‘primeiro’ e ‘principal’ — encerra e gera a narrativa, o pensamento. Não se pode afirmar que o gerado pela primeira sentença venha antes daquilo que nela morre ou entra em *Luvemba*. Se todo(a) *kingana* é dobradiça a recolher um vasto conhecimento e oferecer enredos possíveis, o(a) *kingana* inicial é o início-fim do que nos chega da cosmologia *bantu-kongo*.

A partir do nosso encontro frontal com a primeira sentença, tudo o que Bunseki Fuki-Kiau escreve em seu texto, para nós, é abarcado por essa “fala” ancestral. O processo tradutório, nesse caso (e, somente, nesse caso), é sumarizado nela. Quem sabe o que é *kolo* — diz a sentença — pode cifrá-lo e decifrá-lo. E o que é saber? Em *kikongo*, saber (*zaya*) é ver (*zaya*) ou ter consciência (*zaya*). É preciso que o código (*kolo*) esteja na consciência de quem com ele lida. Por outro lado, ver, além de *zaya* (e *mona*), é *tona*. Assim, ver é intuir (*tona*). Intuímos o código, no instante oportuno, e se dá o deslocamento-tradução. Sabe o *kolo*, quem o

¹³⁴ Fazemos menção ao título, em espanhol, da obra do pensador chileno Ziley Mora - *Palabras mágicas para reencantar la tierra*.

¹³⁵ Originalmente: *Fórmula nativa muy antigua que ha pasado a la tradición campesina de Chile. Descansa en el principio: “el primer movimiento, la primera nota, marca y condiciona todas las que siguen”. También denota el deseo que así como ha sido el primer día de luna, sea también feliz todo el resto del mes. Aquí aparece la índole elíptica de los proverbios mapuches, pues se omite la expresión esencial, que justamente por esencial se oculta: “Ojalá que tu mes y tu año sea feliz”. Subraya la transcendencia afortunada de vivir conscientemente el inicio o partida de algo.*

intui (*tona*) no âmbito do intelecto (*ntona*). Intuir é ouvir o que se vê. Disse Fu-Kiau (2001a, p.113): “*Wa i mona, ye mona i sunsumuka* — Ouvir é ver, e ver é reagir/sentir”¹³⁶.

A seguir, são retomadas as sentenças em linguagem proverbial (*kingana*) que já traduzimos e apresentamos na primeira parte deste estudo. Agora, reapresentamo-las sem as explicações que Fu-Kiau (2001a) manifestou. Isso diz que (re)apresentaremos, adiante, as sentenças proverbiais na sua forma direta. Interessa-nos, nesse processo, mostrar as sentenças (*kingana*) que, numa seção específica, Bunseki Fu-Kiau elencou em seu livro, bem como sua enunciação em *kikongo*, a tradução do autor para o inglês e o resultado na língua (luso)brasileira que concebemos. Acrescentem-se as traduções de Fu-Kiau, dessas mesmas sentenças, para o francês, no seu conjunto de manuscritos, *Makuku Matatu*. Nessa relevante reunião de pensamentos, Fu-Kiau dedica um capítulo para abordar a noção de *kanda* e, com exceção de uma (a quinquagésima segunda, a seguir), faz alusão a todas as sentenças em linguagem proverbial, focadas no assunto “comunidade”, que, também, apresenta em “Cosmologia dos *bantu-kongo*”, acrescentando, na primeira obra, quatro provérbios em relação aos cinquenta e três reunidos, em seção específica, na última. Por essa razão, colocaremos, aqui, paralelamente ao que o autor propôs no livro que traduzimos, as suas traduções do *kikongo* para o francês. Teremos, a seguir, portanto, não uma tríade, mas uma tétrade (*kikongo*-inglês-francês-[luso]brasileiro), em virtude de um cotejamento que julgamos importante para este “momento” da pesquisa.

Há, em alguma medida, a re-tradução de algumas sentenças proverbiais, dado o lugar, literalmente, que ocupam neste lugar da tese e dado o lugar que ocupam ao se apresentar, pela primeira vez, o pensamento trazido por Bunseki Fu-Kiau na tradução completa do seu livro. Ali, procurou-se respirar dentro de um ritmo proposto pelo autor sem que estabelecêssemos, explicitamente, diálogos e relações com outras filosofias. Queríamos absorver as palavras docentes de Fu-Kiau, adentrar o seu pensar por meio da sua própria expressão — claro que no nosso lugar “opaco” de diferença. Aqui, *kingana* já não é só um modo de pensar trazido à baila pelo autor à sua maneira. As sentenças em linguagem proverbial já se transmutaram e foram relacionadas a outros pensares e outras narrativas que correspondem a nossas associações, a nossa parcialidade, a outro estar no e com o mundo. Não diríamos que se trata de um trabalho total de re-tradução (ao menos, não para o escopo desta pesquisa), mas de caminhar

¹³⁶ Originalmente: *Hearing is seeing, and seeing is reacting/feeling* — *Wa i mona, ye mona i sunsumuka*.

com as variáveis que se colocaram no nosso trajeto até então, o que está de acordo com o princípio do *dingo-dingo*, enquanto (in)constante processo de processos.

Não manifestamos, aqui, a interpretação particular e subjetiva de cada sentença proverbial; coube ao autor fazê-lo. Atemo-nos, em todo o trabalho, a aspectos de linguagem e a certo pensar dela proveniente. Não saímos da primeira frase (ou sentença), segundo a perspectiva de François Jullien, e, por isso, demoramo-nos nela. Da primeira sentença (*kingana* inicial) deriva todo um pensar, mesmo com variedades de enfoque temático. Tudo se desdobra de uma primeira enunciação. Só tratamos da primeira sentença, cabalmente, neste capítulo, mas já lidávamos com ela desde as primeiras palavras da nossa “empreitada”, antes de desvelarmos o seu conteúdo.

O(a) *kingana* inicial fala de sistema, código, tradução. Fala de pertencer e não pertencer a um sistema (*kimpa/fu*), através de uma relação com seus códigos (*kolo*), tornando-se ou não especialista (*nganga*) nesse sistema, o qual, somente pode ser coletivo e com recursos comuns. Quiçá, por tal razão, o autor focou-se nos(as) *kingana* que versavam sobre comunidade. Não pertencer a uma é, existencialmente, o maior dos fardos a carregar para um(a) *mu-kongo*. Só é possível a uma pessoa ser na comunidade, dentro do seu sistema, em meio a seus códigos, aprendendo com especialistas. Salientemos que a nossa tradução transita entre os códigos em *kikongo* trazidos por Fu-Kiau, sua tradução para o inglês e nosso entendimento do pensar bantu-kongo. Foi fundamental a percepção de que as sentenças traduzidas para a língua-cultura (luso)brasileira teriam uma configuração que traria uma ideia de manifestação de pensamento. Sempre que julgamos possível — no sentido de levarmos em consideração a formatação e o conteúdo dos(as) *kingana* — trouxemos à língua-cultura de chegada as sentenças numa apresentação sintático-formal mais direta do que a apresentada por Bunseki Fu-Kiau na sua tradução para o inglês. Contudo, buscamos manter, consideravelmente, o direcionamento explicativo trazido pelo autor nos seus resultados tradutórios. Com efeito, tentamos unir as explanações trazidas pelo pensador-tradutor, que nos apresentara as sentenças em linguagem proverbial, à estrutura-conteúdo de cada sentença em língua *kikongo*. Quando nos referimos à ideia de estrutura/forma, não aspiramos a afirmar que há uma formatação basilar para todas as sentenças, a qual identificamos, ‘capturamos’ e associamos aos nossos resultados tradutórios. Referimo-nos, por outro lado, à formatação de cada sentença particular, bem como aos conteúdos respectivos e específicos. O que há de comum entre as sentenças em lin-

guagem proverbial, como já vimos, é o seu ‘lugar’ destacado na língua-linguagem *bantu-kongo*, sintetizando um conjunto de saberes, e a sua possibilidade de abrir ou iniciar narrativas de pensamento (ao tempo em que as condensa), com ressonâncias de anterioridade e de posterioridade, devendo ser sempre enunciadas por alguém, em presença (*kalunga*), que seja/esteja, preferencialmente, do/no mesmo sistema de onde elas provêm.

Kanda é ‘comunidade’, sobretudo, no sentido preferido pelo autor. É importante salientar o seu sentido de ‘família’, mais comum no principal dicionário a que nos reportamos quanto à língua *kikongo*, o de Francisco Narciso Cobe. A ideia de família, portanto, extrapola a de consanguinidade, tão mais evidente e implícita em culturas, talvez, mais conhecidas. Comunidade é, necessariamente, família estendida, ou seja, em alguma medida, a comunidade pode formar-se, se quisermos, por ‘estrangeiros’ de sangue. Se a comunidade, como dirá uma das sentenças que veremos, a seguir, “são os mortos e os vivos”, constitui-se, também, por ‘estrangeiros’ ao mundo visível, já que o estrangeiro não o é devido a uma constituição apriorística, estrutural ou essencial. O ser/estar (de) fora, conforme a etimologia latina de estrangeiro sugere, pode vir de um tornar-se. O mundo dos mortos, no contexto *kongo*, está dentro e fora do mundo dos vivos, senão não seria outro mundo, sem corporalidade, mergulhado no insondável *musoni*. O estrangeiro (*nzenza*) não é uma fatalidade ou destino; é reversível para ser ou retrátil, deixando de ser. É, também, por tudo isso que uma das sentenças dos *bakongo* nega a hostilidade da comunidade/sistema/família/certo mundo/sociedade ao estranho. Prevê-se a sua presença na comunidade (*kanda*). Uma família ou comunidade é um registro de informações, saberes, imaginários, e compartilha, desse modo, uma simbologia comum a um livro (*n’kanda*). Cada comunidade é um livro escrito (*asonama*) por pessoas, pela cultura, pelo tempo, em conjuntura de diversidade, ratificando o que diz um(a) *kingana*, que não se encontra abaixo listado(a): “nações são florestas — *nsi mfinda*”. Bunseki Fu-Kiau questiona, no entanto, a ideia de clã para *kanda*, por conta de uma leitura de certa antropologia, na literatura ocidental, em relação à qual mostra-se, constantemente, crítico em seus escritos:

A palavra *kikongo* “*kanda*” foi sempre traduzida, na literatura ocidental, sob o ponto de vista antropológico, como “clã”, palavra que assume um sentido negativo, quando se trata da África ou outro universo subdesenvolvido. Tal palavra não é, deste modo, por nós admitida. Mais precisamente, o conceito de comunidade, tal como o compreendemos no mundo africano, não existe nas regiões, supostamente, desen-

volvidas. Nestas, a palavra comunidade é desprovida de sentido¹³⁷. (FU-KIAU, 1978, manuscrito, p.10-11).

A real acepção de *kanda*, para Bunseki Fu-Kiau, é trazida pelas sentenças em linguagem proverbial inerentes ao seu próprio sistema. *Muntu* (pessoa) é sistema contido em *kanda* (comunidade), que se reporta a outros sistemas, até que se chegue à misteriosa reunião total de interações retratada em *Nzambi*. Simultaneamente, o princípio *Nzambi* é contido pelo menor dos fragmentos sistêmicos que houver. Em lugar de subordinação linear inter-sistêmica, parece mais adequado afirmar que se trata de uma coordenação multi-direcional, envolvendo todos eles. Trazemo-lo — o princípio *Nzambi* — para a língua-cultura (luso)brasileira, na segunda parte da tese, como Totalidade-Ancestral-Sempre-Presente, em lugar de manifestá-lo, tradutoriamente, como “deus”, em conformidade com a palavra ocidental escolhida por Fu-Kiau, quer em inglês, quer em francês. Pensamos que nos aproximamos do pensador, semanticamente, ao mergulharmos no universo *bantu-kongo* que ele nos apresenta. Escrever “deus” seria uma sobreposição tendenciosa, experimentada secularmente a partir da sólida história colonialista que estrutura o Brasil. A totalidade, apontada por Zamenga B. como conjunto de interações, são as primeiras forças em relação, as quais, na sua anterioridade (ancestralidade), geraram outros entes e modos de ser em relação, numa sucessão difusa e incomensurável, a atualizar as aludidas primeiras forças ontológicas. Por essa razão, chegamos à ideia de Totalidade-Ancestral-Sempre-Presente; escolhemos tal expressão para levar *Nzambi* à nossa língua-cultura de chegada

Uma vez reunidos todos os sistemas, forma-se uma comunidade em seu sentido mais amplo. Essa acepção mais expandida de comunidade, em verdade, ampara todas as outras acepções:

1) *Kanda mukutu* //

Kanda mutu.

¹³⁷ Trecho original: *Le mot kikongo “kanda” a toujours été traduit dans la littérature occidentale, au point de vue anthropologique, par “clan”, mot qui revêt un sens négatif quand il s’agit de l’Afrique ou autre monde sous-développé. Ce mot n’est pas compris ainsi par nous. Plus précisément, le concept de communauté tel que nous l’entendons dans le monde africain n’existe pas dans les pays dits développés. Dans ces derniers, le mot communauté est un mot dénué de sens.*

The community/society did exist before you

La communauté dirige tout, puisqu'elle est la tête

Antes, a comunidade

2) Kanda wakandula biela bia kanda.

The community massages its members' organs

La communauté fait le massage des organes de ses membres

A comunidade massageia os órgãos dos seus membros

3) Kanda wakanda mambu.

The community leadership prevents problems and conflicts within the community

Le leadership communautaire érige des barrages contre les problèmes et conflits dans la communauté

A liderança evita problemas na comunidade

4) Vo zeyi kanda, zeyi Nzambi.

If you know the community you know God

Si tu connais la communauté, tu connais le principe dieu

Se conhece a comunidade, conhece a Totalidade-Ancestral-Sempre-Presente

5) Nzambi mu kanda (kena).

God (exists) in the community

Dieu est dans la communauté

A Totalidade-Ancestral-Sempre-Presente é na comunidade

- 6) *Untèla n'kingu miankulu (mia kanda) kidi yazaya miampa //*
Wata diampa teka ta diankulu.

Tell me the old principles/theories in order to understand the new ones

*Dis-moi les anciennes théories de la communauté - pour que je puisse connaître,
 maîtriser les nouvelles. Variante: Avant que tu ne parles du nouveau, parle
 d'abord du passé.*

Princípios antigos, para compreender os novos

- 7) *Mbongo a kanda ka mbongo aku ko.*

The community's goods are not your goods

Les biens communautaires ne sont pas tes biens

Não são seus os bens da comunidade

- 8) *Mu kanda, babo longa ye longwa.*

Within the community everybody has the right to teach and to be taught

Dans la communauté tout le monde enseigne et apprend

Na comunidade, todos ensinam e são ensinados

9) *N'kingu mia kanda n'kingu mia nsi.*

Principles (theories) of the community are also national principles

Les principes, théories, de la communauté sont aussi principes du pays

Princípios da comunidade, princípios da nação

10) *Kanda ka ditungwanga va lweka lwa fu kia nsi ko.*

The community, as well as the nation, is not built outside of its social system

La communauté n'est jamais bâtie en dehors de son système social

A comunidade, assim como a nação, não se constroi fora do seu sistema

11) *Kanda n'landa: bankaka kwenda; bankaka kwiza //*

Kanda ngongo: bankaka kwenda; bankaka kwiza.

The community is a channel: people go (die), people come (are born)

La communauté est un canal. Les uns (gens) partent, meurent. Les autres viennent, naissent

A comunidade é um canal: gente vai; gente vem

12) *Kutombi didi dia minika mia kanda vo kwena mu kanda ko.*

Don't seek for the center of social waves if you don't belong within the community and its system

Ne cherche pas le centre, la source des ondes d'une société si tu n'appartiens pas à cette société et à son système

Não procure o centro das ondas sociais se você não pertence à comunidade

13) *Dia ye nwa, walambalala; bwatungulwa bwala kuzeyi bo ko.*

Eat, drink, and then sleep for you ignore how the village was built

Mange, bois et ensuite va t'endormir puisque tu ignores comment le village est bâti

Coma, beba e depois durma, ignorando como se construiu a aldeia

14) *Kutombi didi dia (ngolo za) zunga ko kwidi zungwa.*

Don't seek to know the regional center of driving forces for fear of being confined by these forces

Ne cherche pas le centre régional des forces motrices de peur d'être englouti, embrigadé, par elles

Não procure conhecer o centro regional das forças motrizes; elas confinam

15) *Simbi bia nsi (bia kanda) mu kilombo binikukinanga.*

Societal leaders move and act through masses

Les simbi - leaders charismatiques - agissent dans la masse

Líderes sociais se movem e agem no meio das massas.

16) Kanda diakuta Nzundu, nkio diawunuka, ukitele Zundu. Nga zeyi diswasani diena va kati kwa Nzundu ye Zundu e?

The community named you Nzundu, you thought it was mistaken itself; you call yourself Zundu. Can you tell the existing difference between Nzundu and Zundu?

La communauté t'avait choisi pour nom Nzundu, or, elle s'était trompé, tu te nommes Zundu. Te rends-tu compte de la différence qu'il y a entre Nzundu et Zundu?

A comunidade nomeou-o Nzundu e você julgou que estivesse enganada; você chama a si mesmo de Zundu. Sabe a diferença entre ambos?

17) Nga nzenza muntu katunga fu kia bwala?

Could a strange person build a favorable social system of a village that is not his own?

Est-ce qu'une personne étrangère peut bâtir un système social favorable à un village qui n'est pas le sien?

Uma pessoa alheia faz um sistema de sua não aldeia?

18) Wampana nsengo, kunkambi kwe ngatu bwe isadila yo ko.

If you give me a hoe don't tell me where or how I should use it

Si tu me donnes une houe, ne me dis pas où ou comment elle doit être utilisée

Dando-me a enxada, saberei eu como usá-la

19) *Kanda diazungulwa lusunga lwa kinfumu-dikanda luzimbale.*

When the community leadership loses its direction, the community is oppressed

Si la communauté souffre de chaos économique, c'est que le leadership communautaire a perdu son autorité

Liderança perdida, comunidade oprimida

20) *Ka ngw'andi ko, kanda dian'kitula kinsevanseva ye luntoyo.*

It is the community that made him/her a habitual smiler and a talkative individual, not his/her mother

C'est ne pas sa mère, c'est la communauté qui l'a rendu souriant et bavard

Não a sua mãe, mas a comunidade fez a pessoa de riso e fala

21) *Kanda kandu: ka kiloswa; ka kisambu.*

The community is a taboo: never can one throw it away, and never can one worship it

La communauté est un tabou: jamais il ne sera abandonné; jamais il ne sera adoré

Comunidade é tabu: não se deixa; não se venera

22) Kanda diansansa, kanda isansa.

The community took care of me; I will take care of that community

La communauté m'a formé, je formerai cette communauté

Comunidade para mim; eu, para a comunidade

23) Kiasola kanda ko; kanda diansola.

I did not choose my community (society/race); it is the community that chose me by giving birth to me / by bringing me where I am

Je n'ai pas choisi ma communauté, c'est elle qui m'a choisi en me donnant naissance parmi les siens

Não escolhi a comunidade que me escolheu

24) Kanda diasala nsang'a n'kento ka ditumbukanga ko.

As long as there is a female "shoot" within the community, it cannot be annihilated

Aucune communauté ne peut disparaître aussi longtemps qu'il y aura une femme

A comunidade, pela mulher, não se extingue

25) Kanda diamoyo dimbu yemba.

The common and public house is the symbol of an alive community

La hutte communautaire, "yemba", est le symbole d'une communauté vivante

A casa pública faz viver a comunidade

26) *Kanda nkasa ye nome/niosi.*

The community is at the same time poison and honey

La communauté est à la fois un poison et une ruche de miel

Comunidade é veneno e mel

27) *Kanda i (mbundani a) bafwa ye bamoyo.*

The community is the union of the ancestors and of the living people

La communauté est constituée par l'union entre les morts, les ancêtres et les vivants

A comunidade são os mortos e os vivos

28) *Mu kanda ka mwena nzaku (za n'toto) ko.*

There are no boundaries of land within the community land

La communauté ne connaît pas de frontières sur sa propre terre

Dentro da comunidade, não há fronteiras

29) *Wasinga kanda ukisingidi.*

If you curse the community you curse yourself

Si tu maudis la communauté, tu te maudis

Ofender a comunidade é ofender a si

30) *Wakatuka mu n'kingu mia fu kia kanda kitukidi mapeka ye wungani.*

If you do leave the principles of the community system you become an errant and a deviant

Ne pas tenir compte des principes du système communautaire c'est se détourner de sa société

Abandonar os princípios do sistema da comunidade é errância

31) *Kanda diafuka nza yifukidi.*

If the concept of community is annihilated/destroyed, the world is destroyed

La destruction de la communauté est la destruction du monde

Comunidade destruída, mundo destruído

32) *Yimbu mu kanda sinsu kia mfwilu a kanda.*

The poison within the community is a symptom of community/social destruction

La présence du poison dans la communauté est symbole de destruction de cette communauté

Veneno, na comunidade, indica seu fim

33) *Diela dia kanda m'bikudi.*

The wisdom of the community prophesizes

La sagesse communautaire prophétise

A profética sabedoria da comunidade

34) *Kala n'longi a kanda mbo' wazaya mayenda mu kanda.*

Be a community teacher/leader in order to know what goes on within the community

Sois éducateur de la communauté pour connaître ce qui va dans la communauté

Seja mestre da comunidade e saiba o que nela se passa

35) *Kanda kabelanga nzenza ko.*

The community is not hostile to a stranger

La communauté n'est pas hostile aux étrangers

A comunidade não estranha um estranho

36) *Kubungi kumu kia kanda mu kinzenza kiaku ko.*

Do not try to destroy the reputation of the community/society while wearing, somewhere else, the label of "being a stranger"

Ne détruis pas la réputation de ta communauté pendant que tu portes, ailleurs, l'étiquette d'étranger

Sendo estrangeiro noutras terras, não desfaça o nome da sua comunidade

37) *Mvita makanda mawubi ulendanga zo.*

The quarrels (wars) between communities/societies are solved by diplomatic encounters

Des guerres intestines sont résolues par des rencontres diplomatiques

Comunidades, conflitos, diplomacia

38) *Ku kanda dia mbadio mpaka (ntantani) ze' ko; nga ziswemi mu dia diaku za-zeyi?*

There are lots of conflicts within the “So’s” community; do you realize how many there are within yours?

Il y a beaucoup de conflits dans la communauté de X, mais sais-tu combien il y en a dans la tienne?

Naquela comunidade, muitos conflitos; na sua, quantos?

39) *Lumbu-ki bisikanda, mbazi bakulu ba kanda //*

Lumbu-ki lesi bia kanda, mbazi bakulu mu kanda.

Today we are community members; tomorrow we will be the ancestors of the community

Aujourd'hui, membres de la communauté; demain, les ancêtres de cette même communauté

Hoje, membros; amanhã, ancestrais da comunidade

40) *Mu kanda kikanda, bukanda, kinkwezi, kimwanambuta, kisikanda, kikundi, kinzayani. Ka mwena kimpala ko.*

Within the community there are all alliances: community righteousness, marriage alliances, affiliation, friendship, relationship; there is no antagonism

Dans la communauté, collectivité, droits au kânda, alliances, affiliation, relations; il n'y a pas d'antagonisme

Na comunidade, toda sorte de relação; mas não há rivais

41) *Mwisi wa mbongi a kanda wubote ke lusekeseke lwa nim'a londe ko.*

Better the smoke from the community's public house rather than warmth from beyond our boundaries

Vaut-il mieux la fumée du yèmba, maison publique de la communauté, plutôt que la chaleur d'un mbôngi quand il est de refuge d'adoption

A fumaça da casa pública da comunidade é preferível ao calor estrangeiro

42) *Kanda diakondwa n'toto, bilesi bilaukidi/bimwangane.*

If the community lacks the land, the door for survival, its members will disperse

Si la communauté manque de terres, ses membres se dispersent

Sem a terra, a comunidade é desmembrada

43) *Dunga mu kanda ka (biena) kinkuma ko.*

Events within the community are not rarity

Les événements (problèmes) dans la communauté ne sont pas rares

Acontecimentos, na comunidade, não cessam

44) *N'samu mia kanda miale' bulungi //*

N'samu mia kanda ka mivwidi bulungi ko: mia ndo ka ndo.

Community issues (affairs) do not have anniversaries; they happen anytime

Les "affaires" communautaires n'ont pas d'anniversaires; elles sont éternelles

Na comunidade, o que, de repente, acontece não aniversaria

45) *Wazangisa kimvwama zimbisi n'swa ye nienzi mu kanda.*

In worshipping one's own wealth one loses rights and social enjoyment of his/her community

Qui adore la richesse perd ses droits, son confort moral et social dans la communauté

Cultuar a riqueza e perder os direitos; não desfrutar a comunidade

46) *Makani ma kanda, mwana mu ntunda; ka matewanga nkumbu ko.*

Community plans/projects are an infant in their mother's womb, they are without name

Les plans — projets — communautaires sont comme un enfant dans le ventre de sa mère, ils n'ont pas de noms

Projetos da comunidade são uma criança no útero; não possuem nome

47) *Mfumu-dikanda n'tu a mbwa watondila makome.*

The community leader is a dog's head; everybody knocks upon it

Le chef de la communauté est semblable à la tête d'un chien qui reçoit des coups de tout le monde

Feito cabeça de cão, o líder da comunidade é aquele em que todos batem

48) *Kwena simbi kia kanda, kwena didi dia kanda.*

Where there is the community djinn (leadership), there is the center of the community

Le “think tank” communautaire - didi dia mampînda (yindudulu) - est là où il y a le leadership génial de la communauté

Na liderança-simbi, o centro da comunidade

49) *Kisikanda, vo ka butukila ko (mu) bukwangi.*

If not by birth one becomes a member of the community by refuge (adoption/exile)

L'éligibilité comme membre d'une communauté, si ce n'est pas par naissance, se fait par asile/adoption

Por nascimento ou por acolhimento, faz-se parte da comunidade

50) Kanda, kandu kia kanda ye nsi.

The community is a taboo for the community and for the nation

La communauté est un tabou collectif et national

Comunidade: tabu para si e para a nação

51) Bandu dia kanda nsang'a a muntu ye n'toto.

The initial community capital (bându, from bânda, to start) is its human resources and the land

Le fondement principal de la communauté c'est la terre et l'homme qui y habite

A base da comunidade é o humano e a terra

52) Mbongi nkat'a kanda ye nsi.

The public house of the community is the seating of the community as well as of the nation

A casa pública da comunidade é o seu assento e o da nação

53) Mbungi a kanda va kati kwa nsi ye yulu.

The center (cavity) of the community is located between the above and below world

Le centre de la communauté est situé entre le haut et le bas, entre le monde physique et le monde spirituel

O vão originário da comunidade, no centro, entre a terra e o céu

Silêncio, depois de lidas as sentenças em linguagem proverbial. Lancemo-las à inscrição para os desdobramentos movediços de cada leitura, de acordo com a história presente de quem, por ventura, lê-las.

4

LUVEMBA

O ocaso-reinício da empreitada

As sentenças em linguagem proverbial, a depender do olhar que as circunscreve, são portais possíveis para que se possa acessar a antiga cosmovisão *bantu-kongo*:

Deve-se entender que um provérbio, para os africanos e aqueles de literatura basicamente oral, não é visto e compreendido da maneira com que o mundo ocidental o vê e compreende. Para nós, em razão da ausência, no passado, de material para se escrever, provérbios são princípios, teorias, armazéns de conhecimento, livretos, informações gravadas e, sobretudo, tem “force de loi”, força de lei, em circunstâncias jurídicas. Um tribunal sem *provérbios*¹³⁸ (traduzidos aqui como documentos, juridicamente, legais e referenciais) pertence aos mortos [Mbasi-a-n’kanu yakôndwa bingana ya bafwa], conforme diz um provérbio/passagem constitucional (legal) Kongo. (FU-KIAU, 2001a, p.113)¹³⁹.

Para a nossa pesquisa, é, de fato, importante que sejamos, minimamente, sensíveis à existência de diferenças entre provérbios (e variantes), assentados nos estudos da paremiologia, e o que chamamos, ao longo deste trabalho, de sentenças em linguagem proverbial — numa tentativa de aproximação com o que se exprime, entre os *bantu*, filosoficamente, na linguagem, conceito ou configuração de *kingana*. Pretendemos, assim, contribuir para que não se endosse o desconhecimento de alguns fundamentos culturais e cosmológicos presentes no continente africano.

Traduzir sentenças em linguagem proverbial, para nós, representa, efetivamente, um exercício de pensar o outro, e, em paralelo, um movimento de reconhecimento desse outro na nossa corporeidade cultural, na tentativa (aspiramos a concretizá-la em alguma medida) de se ultrapassar certos conceitos estereotipados da presença de tal alteridade no nosso universo geral “de identidade(s)”.

¹³⁸ Grifo do autor.

¹³⁹ Trecho original: *One must understand that a proverb, for African people and those with a basically oral literature, is not seen and understood in the way the western world sees and understands it. For us, because of the lack of material to write on in the past, proverbs are principles, theories, warehouses of knowledge, booklets, taped information, and, above all, they have “force de loi”, force of law, in judiciary circumstances. A court without proverbs (translated here as judiciary referential legal documents) belongs to the dead [Mbasi-a-n’kanu yakôndwa bingana ya bafwa], says an unwritten Kongo constitutional legal passage/proverb.*

As discussões acerca da temática que abordamos devem ser “complexificadas” e têm uma grande trilha de descobertas, associações, desmistificações e redimensionamentos pela frente. Os estudos brasileiros (para além dos estudos sociais, os quais, em relação aos assuntos africanos e afro-brasileiros, protagonizam, há algum tempo, o cenário investigativo e nos permitiram avançar nas temáticas negras), podem contribuir, substancialmente, para o enriquecimento de um processo, potencialmente, transformador e, realmente, dialógico com diversas filosofias africanas, especialmente, se forem incluídos, por exemplo, os estudos de linguagem, das matemáticas, biológicos e/ou artísticos.

Pretendemos que esta pesquisa, de algum modo, possa despertar os olhares de quem a acessar para parte do universo africano de pensamento através da abordagem de *kingana*, assim como de princípios (*n'kingu*) de pensamento que nos ampararam no processo de tradução e investigação das sentenças apresentadas no importante livro de Bunseki Fu-Kiau.

Incontornavelmente, assumimos como negro um traduzir que se impõe a responsabilidade de tornar visível e afirmar respeitável um sólido caminho de pensamento que teve graves prejuízos existenciais, por intermédio, sobretudo, dos projetos coloniais e imperialistas dos Estados hegemônicos ancorados em suas verdades culturais.

O ocaso desta tese leva-nos a pensar que as sentenças em linguagem proverbial traduzidas despontam, ao dialogarmos com o Ocidente, de modo similar — guardadas as relevantes diferenças — ao que propõem os aforismos.

Aproximações aforísticas

Os/as *kingana*, sentenças proverbiais, justapõem-se, por certa afinidade, mais aos aforismos, em um paralelo com a cultura ocidental, do que aos provérbios, como os compreendemos/recebemos/dizemos/inserimos, de um maneira geral, nas culturas ocidentais que se impuseram mundo e gentes afora.

Da língua grega, aforismo (transliterado como *aphorismós*) evoca “definição” e de acordo com o “Dicionário Básico de Filosofia”, de Hilton Japiassú e Danilo Marcondes, é uma “Máxima que exprime de forma concisa um pensamento filosófico (...)” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, p.4). Uma máxima, por seu turno, na análise condensada de Jose Ferrater Mora, a partir da sua leitura dos escolásticos, desde a *propositio maxima*, “Era uma pro-

posição de alcance universal, ou seja, um princípio, e, portanto, equivalente a um axioma”¹⁴⁰ (MORA, 1977, p.272). Com Kant, continua Mora (1977, p.272): “As máximas são (...) princípios, mas não imperativos. De certo modo, (...) podem ser consideradas como regras intermediárias entre a lei moral universal abstrata e as regras de ação concreta para o indivíduo”¹⁴¹. O aforismo é uma máxima presente na enunciação filosófica de diversos pensadores. Entre os gregos, se considerarmos muitos dos chamados filósofos pré-socráticos, chegaram até a atualidade, “fragmentos” dos seus pensares. Vários desses fragmentos filosóficos são aforismos, ou, mesmo, apotegmas (do grego, “preceitos”), os quais, usualmente, são sentenças aforísticas atribuídas a alguém notável, de autoria conhecida. Posteriormente, filósofos como Schopenhauer, Nietzsche e, já no século XX, Wittgenstein, escolheram, em larga medida, a enunciação aforística. Destaquemos, antes de todos esses pensadores, sem dúvida, Novalis e os irmãos Schlegel, que, com seus fragmentos, “inauguraram o romantismo alemão no primeiro número da revista *Athenäum*, editada de 1798 a 1800” (SOUZA, 2008, p.76). Trata-se de uma manifestação fragmentária do pensamento filosófico, em geral, (e de um pensar estético), em contexto pós-kantiano; contexto em que, conforme aponta Márcio Suzuki, na apresentação da sua tradução do ‘Dialeto dos fragmentos’, de Friedrich Schlegel, “os maiores esforços estão voltados para a completitude e acabamento sistemático da crítica kantiana” (SCHLEGEL, 1994, p.12). Assume-se o fragmento, para além de um recurso formal, como certa vivência do pensamento, como forma de se pensar o pensamento, como uma hermenêutica em torno das ideias de totalidade e partes. De acordo com a análise de Victor-Pierre Stirnimann, no prefácio à sua tradução de ‘Conversa sobre a poesia e outros fragmentos’, também do mais novo dos irmãos Schlegel, é relevante levar-se em consideração que:

A necessidade do fragmento ultrapassa uma suposta vocação atomizante do pensar. Toda *Darstellung*¹⁴², exposição, letra, implica finitude e limitação concretas; mas o que busca expressão é nada menos que o absoluto. Nesse acoplamento impossível, o infinito atua como linha de fuga que denuncia a imperfeição da forma. Se o absoluto não pode ser representado em si mesmo, o ponto de enlace entre o absoluto e o finito

¹⁴⁰ Texto original: *Era una proposición de alcance universal, es decir, un principio, y, por tanto, equivalente a un axioma.*

¹⁴¹ Originalmente: *Las máximas son [...] principios, pero no imperativos. En cierto modo las máximas pueden considerarse como reglas intermedias entre la ley moral universal abstracta y las reglas de acción concreta para el individuo.*

¹⁴² Grifo do autor.

é o quase-representável, podendo-se evocá-lo apenas à medida que se apresente como parcial e provisório, mero indicador de uma presença, continuamente em processo de montagem e desmontagem. O que nos obriga, inclusive, a compreender a opção pelo fragmento como um artifício tático, forçando uma referência ideal através da incompletude que avisa: o que é mostrado NÃO É¹⁴³ o que se quer mostrar. A sutileza da manobra exige, no entanto, que o efeito seja amplificado por meio de reiterações insistentes; um fragmento não subsiste sozinho. Trata-se de um animal gregário, que só atinge o objetivo visado graças à ressonância do conjunto. Cada fragmento precisa repetir, complementar, contradizer e pontuar todos os outros que o acompanham nesta sintaxe sem controle, alimentando a dinâmica de reação em cadeia. Um conjunto de fragmentos não é sistema, porém; imperfeições e contratempos são ingredientes indispensáveis para fortalecer-lhe o ritmo. Um ninho de vespas, descrevia Goethe. Por tudo isso, tomando o fragmento como gênero literário autônomo, arriscamo-nos a neutralizar seu impacto expressivo. Que um fragmento persista sendo o que sempre foi: vestígio de uma forma não-realizada. Talvez o grande êxito do fragmento resida justamente nesse ritmo que precisa instaurar. Espírito que respira, palpitações do vivo. O fragmento, em sua impostação espirituosa, está sempre a falar de outra coisa, respondendo à intrincada cadeia de tensões que o produz pela lacônica e oblíqua denúncia de um não-manifesto. Escapa do presente insolúvel duplamente: pela mímica do arcaico e por seu caráter sugestivo, antecipatório. Paródia e promessa concentram-se na fórmula que o define — semente de uma resolução futura. O trabalho do fragmento consiste portanto em duas operações: condensação e deslocamento. Freud devia saber o que dizia quando buscava fragmentos de sonho. (SCHLEGEL, 1994, p.17-18).

Parece haver, de acordo com Stirnimann, uma contraposição entre a imperfeição, a fazer parte dos fragmentos, e uma ideia de sistema. Se deslocarmos o inacabamento (em sua amplitude), “os contratempos”, o imprevisto — hastes de força que compõem a horizontalidade do mundo — à acepção *bantu-kongo*, teremos em conta que, justamente, tais elementos permitem a existência dinâmica dos sistemas, cuja base é o *dingo-dingo* (processo). O sistema (*kimpa/fu*) vem da variação, é variação e movimenta-se quer em direção ao previsto, quer ao imprevisto. De todo modo, não teria tal manifestação concisa, fragmentária, processual, aberta do pensamento filosófico, na sua gênese, influências africanas e do continente asiático (a filosofia “ocidental” nascera na Ásia Menor), já que se reconhecem as trocas inter-cosmológicas que remontam ao período do surgimento da filosofia, a saber, aproximadamente, entre os séculos VI e V antes da Era Comum?

¹⁴³ Grifo do autor.

Quando estabelecemos aproximações entre aforismos (enquanto máximas filosóficas) e sentenças em linguagem proverbial, posicionamo-nos, afirmativamente, diante do fato de haver filosofia e filósofos na África (no caso das sentenças proverbiais, reportemo-nos a uma África pré-colonial), do mesmo modo como se admite, de maneira incontestada, a antiga experiência filosófica grega, sem que esta seja “etnofilosofia”, na acepção problematizada, desde os anos de 1970, por Paulin Hountondji. Além do referido filósofo beninense, no vasto e denso prosaíco que discute a legitimidade do pensamento filosófico de origem (e atualização) no continente (ou a partir dele) africano, lembremos que há pensadores de vigor a versar sobre o assunto, como os filósofos Valentin Mudimbe, Henry Odera Oruka, Kwasi Wiredu, Kwame Gyekye e outros pensadores e pensadoras que transbordam as fronteiras das disciplinas. A filósofa Olúwolé (2017, p.153) declara: “Uma comparação entre Filosofia Africana e Filosofia Ocidental é melhor tratada como diálogo do que como debate”¹⁴⁴

Pensando, ainda, com Hountondji (2010, p.136), concedamos que a filosofia africana é “uma filosofia feita por africanos”. Ultrapasse-se o questionamento quanto à existência da filosofia africana, como se as demarcações relativas ao pensar, em suas reentrâncias ‘autoconscientes’, isso, sim, fosse o mais estruturalmente contestável. Uma religiosidade africana é admitida (e até naturalizada); contudo, no âmbito do hegemônico, e num contexto assimétrico, política e economicamente, se quisermos recorrer ao argumento de Gayatri Spivak (2010, p. 20) “de que a produção intelectual ocidental é, de muitas maneiras, cúmplice dos interesses econômicos internacionais do Ocidente”, jamais seria possível — isto é, autorizado — a esse ‘subalterno’ (rememoremos a abordagem de Spivak) construir formas racionais de pensar-enunciar, concebendo conceitos, complexificando o real. Que voz ouvida tem esse subalternizado (termo, sutilmente, preferível a subalterno, por evocar a ideia de ter sido tornado, categoricamente, inferior; admitamos, a esta altura da história, não haver uma essência da pessoa secundarizada)? Pode o subalternizado falar filosoficamente? Eis a nossa questão posta. A religiosidade que trouxemos, à guisa de exemplo, como algo admissível dentro do discurso hegemônico para uma pessoa africana (numa situação de verdades científicas, racionais e laicas, evidentemente), por outro lado, deve ser ‘assumida’ no pensamento filosófico grego “condicionado pela Religião” (1999, p.10), como aponta Gerd Bornheim na seção introdutória de “Os filósofos pré-socráticos”. Ainda assim, malgrado outros debates e questionamentos, ao longo

¹⁴⁴ Trecho original: *A comparison of African Philosophy and Western Philosophy is best treated as a dialogue rather than as a debate.*

da história da filosofia ocidental, em torno da pujança filosófica dos pensadores originários, dentro de discursos vigentes, audíveis, dominantes ergue-se somente na Grécia o que é compreendido, “autenticamente”, como Filosofia. Olúwolé (2017, p.93) argumenta: “O erro no postulado de alguns antropólogos sociais é que ser religioso exclui a possibilidade de ser, ao mesmo tempo, científico, racional e crítico”¹⁴⁵. Não se chegou, verdadeiramente, ao lugar do outro, conforme ratifica Olúwolé (2017, p.165) ao citar a sentença proverbial *yoruba*: “Uma criança que nunca visitou a fazenda de outro homem considera a do seu pai a maior de todas”¹⁴⁶. E nos versos de *Ifa*, já aqui citado, em conjunção com *Orunmila*, retoma a centralidade da razão para as tradições da civilização *yoruba*, por meio de uma referência ao rei-filósofo *Owonrin*: “Apenas ele, que deu à luz uma criança racional, tem, verdadeiramente, uma criança”¹⁴⁷ (OLÚWOLÉ, 2017, p.106).

Queríamos lembrar, a propósito das aproximações inter-filosófico-cosmológicas, um aforismo do pré-socrático Heráclito de Éfeso que cita um provérbio. O fragmento 34 do livro organizado por Bornheim (1999, p.38) diz: “Também quando ouvem não compreendem, são como mudos. Justificam o provérbio: presentes, estão ausentes”. São também fragmentos (fragmentos inteiriços) as sentenças proverbiais que decorrem de uma primeira sentença (a versar sobre o seu próprio existir a partir de um sistema tão coletivo quanto íntimo), como visualizamos anteriormente. São fragmentos de um ininterrupto ser de modo humano, experienciado pelos *bantu-kongo*, já que não são as assinaturas de pessoas célebres (mesmo e sobretudo dentro de sua comunidade) que importam a eles. Talvez, de modo análogo, aconteça, efetivamente, o que o filósofo franco-lituano Emmanuel Lévinas trouxe, na sua narrativa, como uma Ética que precede à Ontologia. *Kingana* é teorização sem assinatura, e conceituação a partir de ancestralidade e imprevisibilidade condensadas no tempo presente; abstração advinda de experiências, necessariamente, na comunidade, a partir de pessoas. A comunidade, diz a sentença, vem antes. Mas, ao mesmo tempo, o que forma a comunidade são as pessoas (vivas e mortas). Essa importante dinâmica que não separa forças distintas, a dinâmica fundadora da experiência de existir presentificada por *kala-zima* (ligar/ativar-desligar/desativar), verificamo-la, por exemplo, em duas sentenças proverbiais changanas (de tronco linguístico *bantu*)

¹⁴⁵ Excerto original: *The error in the postulate by some social anthropologists is that being religious excludes the possibility of being, at the same time, scientific, rational and critical.*

¹⁴⁶ Originalmente: *A child that has never visited another man's farm, regards his father's own as the biggest.*

¹⁴⁷ Originalmente: *Only he who gives birth to a rational child truly has a child.*

que tratam da co-existência de forças, além de distintas, contrárias. Em “601 provérbios changanas”, uma sentença é seguinte a outra, dizendo-nos: “*Ku bola nhalampfi yiñwe, ku bola hinkwato* — Apodrece um peixe, apodrecem todos” (1989, p.26); e “*Ku bola nhalampfi yiñwe, a ti bolanga hinkwato* — Apodreceu um peixe, não apodreceram todos” (1989, p.26). Por meio da sentença em linguagem proverbial *kongo*, vimos que “Comunidade é veneno e mel” e que “Veneno, na comunidade, indica seu fim”. *Nsoba* (mudança) é um dos princípios mais estruturantes entre os *bantu-kongo* e entre outros pensares presentes no continente africano. De acordo com Ribas (1958, p.155), a sentença proverbial, “em face de seu ar filosófico, pode ser interpretado diferentemente”. *Kingana* se transforma, pode verter-se em outras línguas e revestir-se de outros falares. Dizer, fotograficamente, que um(a) *mukongo* é de tal forma é afastá-lo(la) de princípios que o(a) acompanham há muito. Entre os *yoruba*, a prevalência do movimento de transmutação é lembrado por Olúwolé (2017, p.94), pelo que declara a sentença proverbial, a seguir: “Sabedoria este ano é loucura no próximo!”¹⁴⁸. Também por essa afinidade de abordagem e sujeito filosóficos, fizemos alusão a Heráclito, com sua filosofia a lidar com a inconstância e “harmonia entre linhas contrárias de força”.

As sentenças em linguagem proverbial *bantu-kongo* listadas no capítulo anterior dizem-nos que as transmutações, o movimento vida-morte dos fatos e pessoas, o princípio *dingo-dingo*, dão-se na comunidade, em territórios sistêmicos; mesmo o desconhecido é sistêmico, no sentido de ter um funcionamento em relação a algo. A comunidade simboliza e é o todo (possível).

Encontrando-nos no estágio *Luvemba*, morremos, em aberto, como se abre o “V”, sem resoluções exaustivas, na nossa pesquisa. Do mesmo modo, nascemos para novos mistérios tradutórios e de reflexão que podem despontar, girando na roda do *dingo-dingo*. Assim, o entardecer desta pesquisa apresenta, a princípio, num dos eixos do “V”, isto é, em “\”, as sentenças em linguagem proverbial, enquanto vetores de enunciação e pensamento, dialógicas com o que entendemos, nos estudos filosóficos e de linguagem, como aforismos.

¹⁴⁸ Originalmente: *Wisdom this year is madness next year!*

O segundo eixo do “V”, ou seja, “/“, trazido para o estágio final ou de recomeço, aponta para o início do processo tradutório do conjunto de manuscritos *Makuku Matatu*, de Bunseki Fu-Kiau. Mergulhamos, doravante, nessa obra inédita, a qual, por outro lado, inspirou a concepção da obra que traduzimos e que foi a “mola propulsora” de toda esta pesquisa. Abrem-se outros “Vs”, outros caminhos, e, possivelmente, outras discussões. Ainda não sabemos, pois estamos em trânsito, agora, para novo *Musoni*. Morrer é, finalmente, vivenciar a ausência, ou, ainda não ser. É, em última instância, não com-preender, ou, na acepção de Glissant (p.55, 2008), “a resultante das opacidades”, no sentido de não compactuar com uma perspectiva categórica.

A seguir, vão as primeiras palavras traduzidas de *Makuku Matutu* para um projeto que vemos surgir agora, no tempo oportuno; tempo de realização do traduzir-presente. No por-dosol desta tese, viceja a aurora de outro projeto. Atravessa tudo, portanto, o *dingo-dingo*. A partir do que vivenciamos nesse encontro tradutório, o que não seria processo ou transmutação para os *bantu-kongo*?

MAKUKU MATATU: Os fundamentos culturais *bantu* entre os *kongo*

- * O alto ancorado no baixo**
- * O físico envolvendo o espiritual**
- * O humano no inumano**
- * O líder no ancestral**
- * O visível no invisível**
- * O conhecido no desconhecido**
- * O ordinário no extraordinário**
- * O pensado no impensado**
- * O profano no mistério**
- * O acessível no inacessível**
- * O futuro, como presente, no passado**
- * O *dingo-dingo* de vida na experiência humana...**

Kimbwandende kia Bunseki Fu-Kiau

**A minha queridíssima Dianzèza-dia-Mukwâmu,
N’lwèngisi wa ndo-ka-ndo
N’sânsi ye n’lûndi a bâna**

Sem seu conselho, sua insistência e, sobretudo,

**sem o seu apoio incessante, de longe ou de perto,
esta tradução seria impossível.**

A posição fundamental ancestral, através do passado histórico e cultural, ampara a posição por vir de uma sociedade. Sem a determinação de tal posição, o porvir social, econômico e político do seu povo é fadado à servidão e ao embrutecimento.

PREFÁCIO

... MAKUKU MATATU é o nosso mundo físico-biológico e político que, regido por *Tukula* (vermelho), inspira-se em *Mpemba*, o mundo ancestral-espiritual, apolítico, regido por *Musoni* (amarelo). Ele nos revela a base dos sistemas de pensamento *bantu*, geralmente, descrita em suas cosmogonias/cosmologias, as quais engendram tal pensamento, bem como todos os princípios que dele procedem. O título *Makuku Matatu*, traduzido como "Três Pedras de Fogo", simboliza a tríade de cores a representar o mundo físico, visível, sem *Mpemba*. É o símbolo do mundo de aspirações, lutas, religião, esforço e iniciação. É um mundo de forças e necessidades regido por *Kinzonzi* (política ou autoridade), *Kingolo* (violência), *Lukolomono* (rebelião) e *Mpukumunu* (corrupção). É, também, o mundo de *Luvemba-Tukula-Kala* (Branco-Vermelho-Preto). É, por fim, um mundo que não somente se refere a *Mpemba*, como também nele(a) se inspira — o mundo *Musoni*, fonte de todas as radiações culturais, científicas e históricas, por acumular, em espiral, no buraco do passado, *bulu dianzinga*, isto é, a experiência de toda a humanidade.

[...]

O conteúdo deste trabalho não poderia ter sido reunido e descrito sem que nós mesmos fôssemos iniciados. Uma vez terminada a redação destas páginas, compreendi que meu pai e meu tio queriam não somente evitar que eu me perdesse da minha própria cultura; queriam, sobretudo, que eu recebesse uma mensagem. Eu a sentira vibrar em mim. Contudo, continuo sem a conhecer por inteiro. Que é a mensagem do *Sina kia diambu* — mensagem ignorada por toda a África gestora?

Aos meus três caros mestres iniciadores, vivos ou mortos hoje, os quais não ousou citar por razões pessoais e iniciáticas, a todos os meus assistentes (estudantes e professores) do *Luyalungunu Iwa Kumba-nsi*, e a todos aqueles, homens e mulheres, que nos ajudaram *mu bula meso meto*, a abrir os olhos quanto a *sina kia diambu*, nossos fundamentos culturais *bantu*, dirijo os nossos agradecimentos mais profundos. Seus ensinamentos sobre o verdadeiro *sina kia dingo-dingo dia luzingu*, por meio do qual nos tornamos *Nganga* e intérpretes, já influenciaram a orientação dos estudos africanos. Insisto, também, sobre o fato de que este livro não foi escrito para trair a sua "ciência", mas para defendê-la e torná-la mais sua, em meio às ou-

tras ciências e seus criadores. Este trabalho serve, também, para destacar a nossa existência não só física, mas científica e mística, no passado assim como no porvir.

Àqueles que, com os verdadeiros mestres africanos, querem iniciar-se nas *mambu*, “coisas” africanas, apresentamos MAKUKU MATATU, outro instrumento de base para a introdução às culturas africanas, em geral, e *bantu*, em particular. Aos meus compatriotas africanos, que MAKUKU MATATU dê-lhes a possibilidade de repensar se os nossos conhecimentos acerca do Ocidente ou do Oriente, os quais são, a bem da verdade, superficiais, devem substituir nossos sistemas africanos de pensamento e organização. Se sim, MAKUKU MATATU nada lhes representará; que estas páginas sirvam-lhes, então, de *mawunga* (papel higiênico).

REFERÊNCIAS

- ABIMBOLA, Wande. **A concepção iorubá da personalidade humana**. In: Revista Olorun. Tradução de Luiz L. Marins. Edição de Erick Wolff, nº 3, 2011, p.47-79. Disponível em: <https://revistaolorun.files.wordpress.com/2018/10/revista-olorun-03.pdf>. Acesso em dezembro de 2018.
- ALBUQUERQUE, M. H. T. **Um exame pragmático do uso de enunciados proverbiais nas interações verbais correntes**. 1989. 169 f. Dissertação (Mestrado em Filologia Românica) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- ALTUNA, Raúl. **Cultura tradicional bantu**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- AMARAL, Bernardo Amaral. **Matimo, Masaho ni dzitekatekane nya vatonga**: história, clãs, provérbios e adágios dos vatonga e Inhambane. Milão: Edizioni Biblioteca Francescana, 2009.
- ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. **Os pensadores originários**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes de Bolso, 2017.
- ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. 2.ed. São Paulo: EDUC, 2015.
- ARAÚJO, Emanuel (org.). **A mão afro-brasileira**: significado da contribuição artística e histórica. 2. ed. São Paulo: Imprensa Oficial do estado de São Paulo / Museu Afro Brasil, 2010.
- _____. **Textos de negros e sobre negros**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo / Museu Afro Brasil, 2011.
- AUBERT, Francis. **As (in)fidelidades da tradução**: servidões e autonomia do tradutor. 2.ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.
- AUGUSTO, Geri. A língua não deve nos separar!: reflexões para uma práxis negra transnacional de tradução. Tradução de Maria Inez Moraes Marreco e Gustavo de Oliveira Bicalho. In: CARRASCOSA, Denise (org.). **Traduzindo no Atlântico Negro**: cartas náuticas afrodiaspóricas para travessias literárias. Salvador: Ogum's Toques Negros Editora, 2017, p.31-60.
- AUSTIN, J.L. **Sentido e percepção**. Tradução de Armando Manuel Moura de Oliveira. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- B., Zamenga. **Bandoki**: les sorciers. Kinshasa: Éditions Saint Paul Afrique, 1983.
- _____. **Kindoki**: source des philosophies et des religions africaines. Kinshasa: Zabat, 1996.

BASSNETT, Susan. **Translation Studies**. Londres: Taylor and Francis Group. Nova Iorque: Routledge, 2002.

BENJAMIN, Walter. **Illuminations**: essays and reflections. Nova Iorque: Schocken, 1969.

BERMAN, Antoine. **A tradução e a letra ou o albergue do longínquo**. Tradução de Marie-Hélène Catherine Torres, Mauri Furlan e Andreia Guerini. Rio de Janeiro: 7Letras/PGET, 2007.

_____. **L'Âge de la traduction**: “La tâche du traducteur” de Walter Benjamin, un commentaire. Paris: Presses Universitaires de Vincennes, 2008.

_____. **L'épreuve de l'étranger**: culture et traduction dans l'Allemagne romantique. Paris: Gallimard, 1995.

BHABA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BOIS, William Edward Burghardt Du. **As almas da gente negra**. Tradução de Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

BONO, Ezio Lorenzo. **Muntuísmo**: a ideia de pessoa na filosofia africana contemporânea. Tradução de Jofredino L. Faife. Prior Velho: Paulinas Editora, 2015.

BORNHEIM, Gerd A. (org.). **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1999.

BRANCO, Lúcia Castello (org.). **A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin**: quatro traduções para o português. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.

CALAME-GRIAULE, Geneviève; GAY-PARA, Praline. **La parole du monde**: parole, mythologie et contes en pays dogon. Paris: Mercure de France, 2002.

CAMPOS, Haroldo de. **Galáxias**. 2 ed. revista. Organização de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2004.

_____. Da tradução como criação e como crítica. In: TÁPIA, Marcelo.; NÓBREGA, Thelma Médici (org.). **Haroldo de Campos — Transcrição**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CARRASCOSA, Denise (org.). **Traduzindo no Atlântico Negro**: cartas náuticas afrodiaspóricas para travessias literárias. Salvador: Ogum's Toques Negros Editora, 2017.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs, 1986.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia**: um vocabulário afro-brasileiro. 2.ed. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2005.

_____. **Língua e nação de candomblé**. In: África — Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, São Paulo, Departamento de Sociologia, nº 4, 1979, p. 57-76.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a Negritude**. Tradução de Ana Maria Gini Madeira. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

_____. **La poésie**. Paris: Éditions du Seuil, 2006.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. **Os relatos do Caminho-Morte**: etnografia e tradução de poéticas ameríndias. Estudos Avançados, v.26, 2012, p.75-100.

_____. **Quando a Terra deixou de falar**: cantos da mitologia marubo. São Paulo: Editora 34, 2013.

COBE, Francisco Narciso. **Novo dicionário português kikongo**. Luanda: Mayamba, 2010.

COLOMBRES, Adolfo. **Celebración del lenguaje**: hacia una teoría intercultural de la literatura. Buenos Aires: Ediciones del Sol (Serie Antropológica), 2010.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. 4.ed. Rio de Janeiro: Lexikon Editorial, 2010.

DALBY, D. Mapa linguístico da África. In: KI-ZERBO, J. **História Geral da África**: metodologia e pré-história da África. Tradução de Beatriz Turquetti et al. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982, p.325-331.

DANIEL, H. Etaungo. **Dicionário português umbundu**. Luanda: Mayamba, 2010.

DERRIDA, Jacques. **O que é uma tradução “relevante”?**. Tradução de Olívia Niemeyer Santos. ALFA, v.44 (n. esp.). São Paulo: UNESP, 2000.

DIAGNE, Souleymane Bachir. **African art as philosophy**: Senghor, Bergson and the idea of Negritude. Londres: Seagull Books, 2011.

DIAS, Paulo. **O lugar da fala**: conversas entre o jongo brasileiro e o ondjango angolano. In: Revista do IEB, São Paulo, Universidade de São Paulo, v.59, 2014, p.329-367.

DIAS, Pedro. **Arte da língua de Angola**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2006.

DUBOIS, J. et al. **Dicionário de Lingüística**. Tradução de Barros, F. P. et al. São Paulo: Cultrix, 1973.

DURANT, Will. **The story of philosophy**: the lives and opinions of the world's greatest philosophers from Plato to John Dewey. Nova Iorque: Washington Square Press, 1961.

ESTEVEZ, Lenita Maria Rimoli. **Atos de tradução**: éticas, intervenções, mediações. São Paulo: Humanitas / FAPESP, 2014.

_____.; VERAS, Viviane (organizadoras). **Vozes da tradução**: éticas do traduzir. São Paulo: Humanitas, 2014.

FALEIROS, Álvaro. **Traduzir o poema**. Cotia: Ateliê Editorial, 2012.

_____. **Traduções canibais**: uma poética xamânica do traduzir. No prelo.

FALEIROS, A.; ZULAR, R. Em torno do “Cimetière marin” de Paul Valéry: traduções brasileiras. In: SOUSA, G. H. P. (org.). **História e historiografia da tradução**: desafios para o século XXI. Campinas: Pontes, 2016, p. 89-110.

FANON, Frantz. **Les damnés de la terre**. Paris: La Découverte, 2002.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio**. 5.ed. Curitiba: Editora Positivo, 2014.

FLORES, Guilherme Gontijo; GONÇALVES, Rodrigo Tadeu. **Algo infiel**: corpo performance tradução. Desterro: Cultura e Barbárie / São Paulo: n-1 edições, 2017.

FONSECA, António. **Contos de antologia**: reflexões, contos e provérbios. Luanda: INALD, 2008.

FUCHS, Catherine et al. **Diversité des langues et représentations cognitives**. Paris: Ophrys, 1997.

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

_____. **Kindezi**: The Kôngo Art of Babysitting. Baltimore: Inprint Editions, 2000.

_____. **Kindoki ou solution attendue**. Luozi: Luyalungunu Iwa Kûmba, 1970.

_____. **Kwa nani zolele vova**. In: Moyo. Kinshasa, v.9, 1969.

_____. **Makuku Matatu**: les fondements culturels bantu chez les kongo. Manuscrito: 1978.

_____. **Mbongi**: an African Traditional Political Institution. Atlanta: Afrikan Djeli Publishers, 2007.

_____. **N'kôngo ye nza yakun'zungidila**: le Mukongo et le monde qui l'entourait. Kinshasa: ONRD, 1969.

_____. **Simba simbi**: hold up that which holds you up. Pittsburgh: Dorrance Publishing Co. Inc., 2006.

_____. Ntangu-tandu-kolo. In: ADJAYE, J.K. **Time in the black experience**. Westport: Greenwood Publishing Group, 1994. v.2, p.17-34.

GENTLZER, E. (ed.) **Translation and power**. Amherst e Boston: University of Massachusetts Press, 2002.

GILROY, Paul. **O atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. Tradução de Cid Knipel Moreira. 2.ed. Editora 34, 2001.

GLISSANT, Édouard. **Introduction à une poétique du divers**. Paris: Gallimard, 1996.

_____. **Pela opacidade**. Tradução de Henrique de Toledo Groke e Keila Prado Costa. In: Revista Criação e Crítica, Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1984-1124.v0i1p53-55>. Acesso em setembro de 2018.

GREENBERG, J.H. Classificação das línguas da África. In: KI-ZERBO, J. **História Geral da África**: metodologia e pré-história da África. Tradução de Beatriz Turquetti et al. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982, p.307-323.

GYEKYE, Kwame. **An essay on African philosophical thought**: the Akan conceptual scheme. Edição revisada. Filadélfia: Temple University Press, 1995.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Tradução de Adelaine la Guardia Resende et al. 2.ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

HEIDEGGER, M. **A Caminho da Linguagem**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

_____. **O caminho do campo**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

HOUNTOUNDI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. In: MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010, p.131-144.

INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS DE LEXICOGRAFIA (org.). **Pequeno dicionário Houaiss da língua portuguesa**. São Paulo: Moderna, 2015.

INSTITUTO DE LÍNGUAS NACIONAIS. **Tradição oral**: provérbios em kimbundu. Luanda: Ministério da Cultura, 2011.

JAKOBSON, Roman. On Linguistic Aspects of Translation. In: VENUTI, Lawrence (ed). **The Translation Studies Reader**. Londres: Routledge, 2000.

_____. **Linguística e comunicação**. Tradução de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. 22.ed. São Paulo: Cultrix, 1976.

_____. **Questions de poétique**. Paris: Éditions du Seuil, 1973.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 4.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

JESUS, Carolina Maria de. **Provérbios**. 1963.

JULLIEN, François. **Entrer dans une pensée ou des possibles de l'esprit**. Paris: Gallimard, 2012.

_____. **O diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo**. Tradução de Andre Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LAROUSSE. **Dictionnaire de français premier prix**. Paris: Larousse, 2012.

LAUAND, Jean. **Antropologia e Linguagem: 9 estudos**. São Paulo: Factash Editora, 2010.

_____. **Filosofia, linguagem, arte e educação: 20 conferências sobre Tomás de Aquino**. São Paulo: Factash Editora, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Tradução e coordenação de Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Totalité et infini: essai sur l'extériorité**. Paris: Le Livre de Poche, 1990.

LOPES, Nei. **Enciclopédia da diáspora africana**. 4.ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

_____. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

LÓPEZ, Laura Álvarez. **A língua de Camões com Iemanjá: forma e funções da linguagem do Candomblé**. 2004. Tese de doutorado — Departamento de Espanhol, Português e Estudos Latino-americanos, Universidade de Estocolmo, Estocolmo.

LOTMAN, Iuri M. **La semiosfera**: semiótica de la cultura y del texto. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.

MACGAFHEY, Wyatt. **Religion and society in Central Africa**: the Bakongo of Lower Zaire. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

MARTÍNEZ, Francisco Lerma. **O povo macua e a sua cultura**: análise dos valores culturais do povo macua no ciclo vital. 3.ed. Maputo: 2009.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

MILTON, John. **A tradução e a Teoria de Polissistemas**. In: *Miscelânea — Revista de Literatura e Vida Social*, v. 3, 2017, p.175-181. Disponível em: <http://seer.assis.unesp.br/index.php/miscelanea/article/view/792>. Acesso em janeiro de 2019.

MORA, Jose Ferrater. **Diccionario de filosofía abreviado**. 6.ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1977.

MORA, Ziley. **Palabras mágicas para reencantar la tierra**. Santiago: Uqbar Editores, 2012.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **The invention of Africa**: gnosis, philosophy and the order of knowledge. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

MUKUNA, Kazadi wa. **Contribuição Bantu na música popular brasileira**: perspectivas etnomusicológicas. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

NASCIMENTO, J. Pereira do (coord.). **Diccionario portuguez-kimbundu**. Huíla: Typographia da Missão, 1907.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Orí: a saga atlântica pela recuperação das identidades usurpadas. In: SOUZA, Edileuza Penha de (org.). **Negritude, Cinema e Educação**, v.3. Belo Horizonte: Mazza, 2014, p. 134-146

_____. **Sobre os candomblés como modo de vida**: imagens filosóficas entre áfricas e brasis. In: *Revista Ensaios Filosóficos*, v.13. Rio de Janeiro: 2016, p.153-170.

NDANJIWAMAZI, Mpaangi; NLUNDYANDEEMBO, Taata. **Wa — Ouvir**: pequena poética acolhimento de afeto. Salvador: 2016.

NGUNGA, Armindo. **Introdução à linguística bantu**. Maputo: Imprensa Universitária, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como filosofar com o martelo. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. 2.ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

NOGUERA, Renato. **O ensino de filosofia e a Lei 10.639**. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

NOUSS, Alexis. In praise of betrayal: on re-reading Berman. In: PYM, Anthony (ed.). **The return to ethics**. Edição especial de The Translator 7. Manchester: St. Jerome Publishing, 2001, p. 283-295.

NURSE, Derek; PHILIPPSON, Gérard. **The bantu languages**. Nova Iorque: Routledge, 2014.

OBENGA, T. Fontes e técnicas específicas da história da África. In: KI-ZERBO, J. **História Geral da África**: metodologia e pré-história da África. Tradução de Beatriz Turquetti et al. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982, p.91-104.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da Identidade**: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. Brasília: Paralelo 15, 2006.

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

_____. **Epistemologia da ancestralidade**. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf. Acesso em julho de 2017.

OLIVEIRA, Klebson; SOLEDADE, Juliana; SANTOS, Verônica de Souza. Concordância nominal. In: LOBO, Tânia; OLIVEIRA, Klebson (org.). **África à vista**: dez estudos sobre o português escrito por africanos no Brasil do século XIX. Salvador: EDUFBA, 2009, p. 255-316.

OLÚWOLÉ, Sophie Bósèdé. **Katanfuru**: who are (they/we) Africans?: some memorable answers. Lagos: Ark Publishers, 2015.

_____. **Socrates and Orunmila**: two patron saints of classical philosophy. 3.ed. Lagos: Ark Publishers, 2017.

ORUKA, Henry Odera. **Trends in Contemporary African Philosophy**. Nairóbi: Shirikon Publishers, 1990.

OXFORD. **Oxford advanced learner's dictionary**. 8.ed. Oxford: Oxford University Press, 2010.

OXOSSI, Stella de. **Òwe / Provérbios**. Salvador: 2007.

PAGANO, Adriana. América Latina, tradução e pós-colonialismo. In: **Tradução, desconstrução e pós-modernidade**, ALFA, v. 44, n. esp. São Paulo: UNESP, 2000, p.157-167.

PAMPALK, José. **Nzerumbawiri**: provérbios Sena — dinamizar o desenvolvimento comunitário valorizando a literatura oral. 2.ed. Prior Velho: Paulinas Editora, 2008.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. **Oyá-Bethânia**: os mitos de um orixá nos ritos de uma estrela. Salvador: Pinaúna Editora, 2016.

PINTO, Valdina. **Meu caminhar, meu viver**. 2.ed. Salvador: SEPROMI / EGBA, 2015.

PYM, Anthony. **Explorando teorias da tradução**. Tradução de Rodrigo Borges de Faveri, Claudia Borges de Faveri e Juliana Steil. São Paulo: Perspectiva, 2017.

_____. **On translator ethics**: principles for mediation between cultures. Amsterdã / Filadélfia: John Benjamins Publishing Company, 2012.

_____ (ed.). **The return to ethics**. Edição especial de The Translator 7. Manchester: St. Jerome Publishing, 2001.

QUIALA, Miguel Barroso. **Longoka kikongo**: aprenda kikongo. Luanda: Mayamba, 2013.

RAMOS, Patrícia Chittoni. Interface Tradução Terminologia. In: KRIEGER, Maria da Graça et al. (org.). **Temas de Terminologia**. Porto Alegre: Editora da Universidade, São Paulo: Humanitas, 2001.

RIBAS, Óscar. **Ilundo**: espíritos e ritos angolanos. Luanda: Ministério da Cultura, 1989.

_____. **Missosso I**. Luanda: Ministério da Cultura, 1958.

RIBEIRO, Armando. **Antropologia**: aspectos culturais do povo changana e problemática missionária. Maputo: Paulinas Editora, 1996.

_____. **601 provérbios changanas**. 2.ed. Lisboa: Silvas, 1989.

RISÉRIO, Antônio. **Oriki Orixá**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

_____. **Textos e tribos**: poéticas extraocidentais nos trópicos brasileiros. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

RUIZ, Rogério Lacaz; MANGETTI, Adilson José. Educação e saúde nos provérbios macuas. In: **Educação e saúde**: estudos. São Paulo, v. 8, 2001, p.35-42.

RUNDELL, Michael. **Macmillan English dictionary for advanced learners of American English**. Londres: Palgrave Macmillan, 2004.

SANTOS, Arany Santana Neves; ESPÍRITO SANTO, Edna do. **Reinos africanos**: um esboço de quadro sincrônico. Salvador: Universidade Federal da Bahia / Centro de Estudos Afro-Orientais, 1989.

SCHLEGEL, Friedrich. **Conversa sobre poesia e outros fragmentos**. Tradução de Victor-Pierre Stirnimann. São Paulo: Iluminuras, 1994.

_____. **O dialeto dos fragmentos**. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Tradução de Gabriel Valadão Silva. Porto Alegre: L&PM Editores, 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SNELL-HORNBY, Mary. **The Turns of Translation Studies**: new paradigms or shifting view points?. Amsterdã / Filadélfia: John Benjamins Publishing Company, 2006.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

SOUZA, Maria Cristina dos Santos de. **O Fragmento ou Aforismo**: a expressão do pensamento da natureza tanto para os poetas românticos alemães quanto para Nietzsche. In: Revista Trágica, v.1, nº 1, 2008, p.76-83. Disponível em: <http://tragica.org/artigos/01/07-maria.pdf>. Acesso em julho de 2017.

STEINER, George. **Depois de Babel**: questões de linguagem e tradução. Tradução de Carlos Alberto Faraco. Curitiba: Editora da UFPR, 2005.

_____. The Hermeneutic Motion. In: VENUTI, Lawrence (ed). **The Translation Studies Reader**. Londres: Routledge, 2000.

STEINBERG, Martha. **1001 provérbios em contraste**: ditados ingleses e norte-americanos e seus equivalentes em português. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.

_____. **Provérbios e tradução**. In: TradTerm, São Paulo, v.2, p.59-65, 1995.

STRATHERN, Marilyn. **Fora de contexto**: as ficções persuasivas da antropologia (seguido de comentários e resposta). Tradução de Tatiana Lotierzo e Luis Felipe Kojima Hirano. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

SUNDKLER, B.G.M. **Bantu Prophets in South Africa**. 2.ed. Oxford: Oxford University Press, 1961.

SWAN, Michael. **Practical English Usage**. Oxford: Oxford University Press, 1980.

TÁPIA, Marcelo. O eco antropofágico: reflexões sobre a transcrição e a metáfora sanguíneo-canibalesca. In: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma Médici (organizadores). **Haroldo de Campos – Transcrição**. São Paulo: Perspectiva, 2013, 205-232.

TEMPELS, Placide. **A Filosofia Bantu**. Tradução de Maria Tereza Carvalho. São Paulo: Terceira Margem, 2012.

THOMPSON, Robert Farris. **Flash of the spirit**: African and Afro-American art and philosophy. Nova Iorque: Vintage, 1984.

TYMOCZCKO, Maria (ed.) **Translation, resistance and activism**. Amherst / Boston: University of Massachusetts Press, 2010.

UNGER, Nancy Mangabeira. **Da foz à nascente**: o recado do rio. São Paulo: Cortez, Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

_____. **O encantamento do humano**: ecologia e espiritualidade. São Paulo: Loyola, 1991.

VENUTI, Lawrence. Local Contingencies: Translation and national identities. In: BERMAN, S.; WOOD, M. (ed.) **Nation, language and the ethics of translation**. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2005.

_____. **The scandals of translation**: towards an ethics of difference. Londres: Routledge, 1998.

VERAS, Viviane. Um elogio da tradução. In: ESTEVES, Lenita; VERAS, Viviane. **Vozes da tradução**: éticas do traduzir. São Paulo: Humanitas, 2014, p.21-38.

WIREDU, Kwasi. **Philosophy and an African Culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 2017.

ZULAR, R. O ouvido da serpente. In: PASSOS, C. R.; ROSENBAUM, Y. (organizadores). **Interpretações. Crítica Literária e Psicanálise**. São Paulo: Ateliê, 2014, p. 213-229.

ZUMTHOR, Paul. **Escritura e nomadismo**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Sônia Queiroz. Cotia: Ateliê Editorial, 2005.

_____. **Performance, recepção, leitura**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: EDUC, 2000.

ANEXO

ENTREVISTA COM A SRA. VALDINA DE OLIVEIRA PINTO (*MAKOTA* VALDINA)

TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA
Data de realização: 05 de julho de 2018
Participantes: P= pesquisador E= entrevistada
Tempo da entrevista: 18'16''

E: ... Divide-se tudo, coloca-se tudo nas caixinhas, separadas e quando vamos ver, nas culturas africanas, sobretudo, nas culturas *bantu*, está tudo conectado. E é assim que a gente, pouco a pouco, tem que se apropriar desse jeito de pensar, dessa cosmovisão.

P: Como a senhora gostaria de se apresentar?

E: Olha, meu nome é Valdina. Eu fui registrada como Valdina de Oliveira Pinto. Quando fui iniciada, recebi a *dijina* (nome) de *Zimewanga*, *Makota Zimewanga*. Lá na década de 70, em que eu comecei, como Valdina, a ser militante negra, a ser ativista negra, como se diz hoje, foi uma opção minha sê-lo como religiosa. Então, eu não me dizia a professora Valdina. Eu me chamava *Makota* Valdina.

P: Como foi o seu encontro com Fu-Kiau?

E: Primeiro eu conheci Ken. Depois, através de Ken, eu conheci Daniel. Houve um encontro, no Centro de Convenções, de Orixás e tradição de Orixás para o qual eles vieram. Lembro-me de que ali havia um grupo de capoeira que eles acharam muito interessante. Eu disse: “você acharam interessante isso, mas precisam saber o que é a verdadeira capoeira”. E, no ônibus, quando voltamos juntos, estavam mestres de capoeira angola do GECAP e eu disse: “grupo de capoeira referencial que eu conheço é esse, angola, porque é a capoeira tradicional”. Então, fiz a ponte. Aí, Daniel veio até aqui. Eu lhe falando que não era só de Orixá que era constitui-

da a religiosidade afro-brasileira; falando das influências dos povos vindos do Congo, de Angola, sobretudo, ele ficou maravilhado e disse: “mas eu nunca tinha ouvido isso. Somente ouvia falar de Orixá. Eu disse: “Aqui os *Yoruba* foram os últimos”. Ele disse: “eu tenho material dum africano do Congo, que mora nos Estados Unidos, que eu vou mandar para você.”. E assim ele fez. Mandou a primeira monografia que Fu-kiau tinha feito nos anos 60. Foi o primeiro material que me deu uma referência do povo *bantu*, porque aqui não tinha nada, nunca vi. Então, Fu-Kiau começou a ser meu guru, e eu comecei a traduzi-lo com um pouco de francês que eu tinha estudado no ginásio e um dicionário. Não sei como eu consegui! Talvez, por ser um texto que tinha a ver comigo. Eu pensei: “ainda consigo saber alguma coisa de francês”. Pronto. Aí, Daniel, tudo que tinha me mandava. Um dia ele fez um simpósio lá em Iowa, nos Estados Unidos, — acho que foi em noventa e sete. Depois disso, num evento internacional de capoeira, Daniel trouxe Fu-Kiau. Mas foi algo rápido; inclusive, numa época em que estávamos num *mukondo* (ritual de pós-morte para iniciados no Candomblé). Fu-Kiau foi e ficou sem entender por que a gente não falava *kikongo*, já que tudo ali que ele estava vendo era da tradição antiga do Congo. Num segundo momento, organizei um ciclo de palestras com ele. Foi à Universidade, e visitou também o Parque de S.Bartolomeu. Ele passou alguns dias aqui, acho que uns quatro ou cinco. Então, foi possível haver esse contato com Fu-Kiau.

P: Quais ou qual o princípio desse pensar *bantu-kongo* que mais a marcou, por meio desse contato com Fu-Kiau?

E: O que me marcou foi ouvir que *nkisi* é essa essência que está aí para toda a humanidade, não só para nós; está aí na natureza. Quando se pergunta o que é a terra, o que é esse planeta Terra, ele diz: *futu dia n’kisi diakânga Kalunga mu diambu dia moyo*, quer dizer, “pacote de essências curativas — eu não diria remédio porque hoje a noção de remédio é tão negativa, dado que se toma remédio para uma coisa e causa-se outra doença — selada, codificada, amarrada por *Kalunga* com intenção de vida”. Depois, quando ele diz que a língua era a base de tudo. O começo das coisas. Por isso que a grande violência foi ter tirado dos africanos o direito de falar a sua língua, a qual resgatamos, de certo modo, no Candomblé, ainda que de modo fragmentado. Quando, por exemplo, ele dissecava a palavra *nkisi*, de onde vem, a partir do verbo *kinsa*, que é cuidar, tomar conta, zelar, curar... Então, *nkisi* é aquele que toma conta, cuida de você, que lhe dá vida. E quando ele fala também de *nzambi*: Deus não é uma pessoa com quem você vai encontrar ao morrer. Deus está aqui no outro que está convivendo com

você. Se você não consegue encontrar *nzambi* nessa interação, nessa relação, então... Quando ele diz “*Nzambi mu kanda kena* — Deus está na comunidade”, quer dizer, Deus está entre nós. É no outro que aí está. Se você não encontra *nzambi* naquele que você está vendo, então, que Deus é esse? Que *nzambi* é esse que vai precisar morrer para chegar no céu? O céu nosso não é lá em cima, é lá embaixo. São as nossas raízes. Você olha uma árvore, ela está aqui, mas o que a sustenta é a raiz. Nossa ancestralidade vem de baixo. Essas coisas todas me marcaram.

P: Uma coisa interessante a senhora falou no início: que não soube como foi capaz de traduzir os textos de Fu-Kiau. A senhora deve isso a quê? Por que isso aconteceu?

E: Eu acredito numa coisa... muito do que a gente aprende, até ter a necessidade, a gente não sabe que aprendeu. Eu fiz quatro anos de ginásio, estudando francês. Depois, nunca viajei para a França, nem pratiquei a língua. Mas, quando eu vi o texto em francês, percebi que me lembrava de algumas palavras e outras vieram à minha mente. Então, eu acredito que é isso. Eu precisei, naquela hora, de alguma coisa que eu tinha aprendido e estava lá meio adormecido. Por outro lado, há a importância disso, quer dizer, não foi à toa que eu cheguei a conhecer Fu-Kiau. Não foi à toa que eu obtive os escritos, os pensamentos e o contato com ele para ouvir algumas coisas dele. Eu acho que tive a ajuda invisível também. Uma coisa dos *nkisi*. Sempre tive a ideia de que o saber não deve morrer com o seu dono. O saber que é saber está sobre a terra para construir outros saberes. Então, o que eu aprendi, sobretudo, nesse ramo, não me pertence. Eu tenho que me esvaziar para me encher novamente. Conhecimento, saber não pertencem a ninguém, pertencem ao mundo. Se você foi o privilegiado de ter acesso a esse saber, passe adiante, que não lhe pertence. Você é um instrumento para pegar aquilo e fazer com que outros vão até mais além que você.

P: E sobre *Musoni, Kala, Tukula e Luvemba*?

E: Isso aí tem muita... é assunto para várias coisas, para várias explicações. E aí, isso me lembrou muito os quatro momentos do sol. Isso me remeteu a minha infância, quando as pessoas não sabiam dar explicações, mas se dizia: “ah, tem que ver o sol nascer, tem que acordar para ver o sol nascer”. Na mudança de ano, fazer resguardo naquela meia-noite. O resguardo de meio-dia, ou seja, se se está na rua, deve-se procurar um lugar para ficar, para que o sol a pino não ficasse sobre a cabeça. Eles não sabiam dizer, e eu vim ter essa explicação depois. Acordar para ver o sol se pôr. O sol nascente, o sol de meio-dia, o sol poente e a meia-noite,

com o sol que a gente não vê... horários de reserva que sempre nos ensinaram. Antes mesmo de ir para o Candomblé eu já tinha isso. Depois, percebi que isso tudo vem de tradições *bantu*, que têm, em *Kala*, o nascer do sol, como também o nascimento. Aliás, começando também pelo *Musoni*, que a gente atribui à meia-noite, mas é a silenciosa hora em que tudo nasce, a concepção de tudo, a origem de tudo. Depois, o *Kala*, que é quando algo surge para nós, quando a gente se apercebe disso. É como o sol nascendo. O *Tukula*, que é o meio-dia, mas é também quando você já se criou, já se educou, já se desenvolveu e está pronto para ser no mundo, para agir no mundo, para ser liderança no mundo. Liderança que *nzambi* lhe deu e que você, também, escolheu para seguir. E *Luvemba* que é quando se completa um ciclo para se iniciar outro; o caminho de todo mundo. E tem mais! É muito amplo, muito complexo. Estou resumindo aqui...
