



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA - UNEB
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO - DEDC/CAMPUS I
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE - PPGEduc

MILLE CAROLINE RODRIGUES FERNANDES

DE ANGOLA À NILO PEÇANHA:
TRAÇOS DA TRAJETÓRIA HISTÓRICA E DA RESISTÊNCIA
CULTURAL DOS POVOS KONGO/ANGOLA NA REGIÃO DO BAIXO
SUL

Salvador
2020

MILLE CAROLINE RODRIGUES FERNANDES

**DE ANGOLA À NILO PEÇANHA:
TRAÇOS DA TRAJETÓRIA HISTÓRICA E DA RESISTÊNCIA
CULTURAL DOS POVOS KONGO/ANGOLA NA REGIÃO DO BAIXO
SUL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade/PPGEduc-UNEB, no âmbito da Linha de Pesquisa I - Processos Civilizatórios: Educação, Memória e Pluralidade Cultural, como requisito para a obtenção do Título de Doutora em Educação e Contemporaneidade.

Orientadora: Profa. Dra. Jaci Maria Ferraz de Menezes

Co-orientador: Prof. Dr. Abreu Castelo Vieira dos Paxe

Salvador
2020

Ficha Catalográfica elaborada pelo CDI / UNEB
Bibliotecária: Hildete Santos Costa – CRB 737-5

F362 FERNANDES, Mille Caroline Rodrigues

De Angola à Nilo Peçanha: Traços da Trajetória Histórica e da Resistência Cultural dos Povos Kongo/Angola na Região do Baixo Sul. Salvador. 2020.
260 f.; Il.

Orientadora: Profª Drª. Jaci Maria Ferraz de Menezes

Co-orientador: Prof. Dr. Abreu Castelo Vieira dos Paxe

Tese - Doutorado Universidade do Estado da Bahia Departamento de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade-PPGEduc.

1. Educação Antirracista 2. Reino *Kongo-Ngola*. 3 Kilombo 4 Giro Decolonial I. T.. II. Universidade do Estado da Bahia,

CDD: 374.01

Autorizo a reprodução parcial ou total desta tese para fins Acadêmicos, desde que seja citada a fonte.

FOLHA DE APROVAÇÃO

DE ANGOLA A NILO PEÇANHA: TRAÇOS DA TRAJETÓRIA HISTÓRICA E DA RESISTÊNCIA CULTURAL DOS POVOS KONGO/ANGOLA NA REGIÃO DO BAIXO SUL

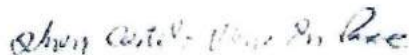
MILLE CAROLINE RODRIGUES FERNANDES

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade – PPGEduc, em 26 de novembro de 2020, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia, conforme avaliação da Banca Examinadora:

Banca examinadora



Profa. Dra. Jaci Mariã Ferraz de Menezes
Doutorado em Ciências de La Educación
Universidad Católica de Córdoba, UCC,
Argentina
Universidade do Estado da Bahia - UNEB



Prof. Dr. ABREU CASTELO VIEIRA DOS
PAXE
Doutorado em Comunicação e Semiótica
Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo, PUC-SP, Brasil
Instituto Superior de Ciências da
Educação – ISCED, Angola



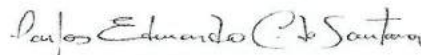
Profa. Dra. Cláudia Miranda
Doutorado em Educação
Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
UERJ, Brasil
Universidade Federal do Estado do Rio de
Janeiro - UNIRIO



Prof. Dr. Santiago Arboleda Quiñonez
Doutorado em Estudios Culturales
Latinoamericanos
Universidad Andina Simón Bolívar, UASB,
Equador
Universidad Andina Simón Bolívar - UAS



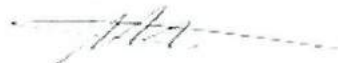
Profa. Dra. Yêda Antonita Pessoa de
Castro
Doutorado em Langues et Litteratures
Africaines
Université Nationale du Zaïre,
UNAZA, Congo
Universidade Federal da Bahia –
UFBA



Prof. Dr. Carlos Eduardo Carvalho de Santana
Doutorado em Educação e Contemporaneidade
Universidade do Estado da Bahia, UNEB, Brasil
Secretaria Municipal da Educação - SMED



Prof. Dr. Raphael Rodrigues Vieira Filho
Universidade do Estado da Bahia - UNEB
Doutorado em História do Brasil
Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo, PUC/SP, Brasil



Prof. Dr. Marcos Luciano Lopes Messeder
Doutorado em Sociologia e Antropologia
Université Lumière Lyon 2, U. LYON 2,
França
Universidade do Estado da Bahia - UNEB

Disêsa Ngana! (Licença Senhores/as!)

Às pessoas mais velhas e às crianças, peço
Nsuá (Licença).

À minha **Avó Mariazinha**, à Minha **Mãe** e **Madrinha Valdice Herculana (Mamãe Didi)** e à minha **Mãe biológica Maria José (Mamãe Zezé)**, as primeiras mulheres com quem aprendi a reverenciar os antepassados, a benzer com as folhas e a encantar o alimento.

À **Angola** por ter sido acalento e cura para minh'alma.

Aos **Reis, Rainhas, Jindembo, Osoma, N'gola e Sekulos**, por terem reconhecido minha origem angolana, pelo doce acolhimento, por me (re)ensinar a importância da nossa ancestralidade e por verem em mim **'Makyesi'** (*Felicidade*).

AGRADECIMENTOS

Agradecer às pessoas que trilharam conosco os caminhos mais difíceis e, muitas vezes, até improváveis, é uma singela forma de tentar retribuir, recompensar em palavras e gestos, mas é também tentar tornar-se digna de tanta generosidade encontrada nesta intensa e maravilhosa travessia. Essa experiência de pesquisa transporta o reconhecimento afetuoso da impossibilidade de trilhar sozinha os caminhos e a plena certeza de que só aquilombando é que venceremos as dificuldades. Assim, Agradeço:

À Nzambi, pelo amparo, pela proteção e pelo alimento espiritual que me sustém na vida e me estimulou nas madrugadas de escrita.

Aos Guias Espirituais, *Nkinsis*, Orixás, Pretos e Pretas Velhos/as, Caboclos, *Kiandas*, *Vudus*, *Ibejis*, Ciganos/as, pelo auxílio, pela proteção, pelas inspirações, orientações e grandes ideias. Sem vocês este trabalho não teria encanto.

A Seu Tranca Rua, por abrir as estradas, por cuidar dos meus caminhos e vigiar meus passos. *Laroyé!*

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES/PDSE, por todo apoio financeiro, sem o qual não teria como realizar a pesquisa de campo nas oito províncias de Angola.

Aos meus queridos avós (*in memoriam*), Maria José Silva Freitas (Mariazinha), Januário de Souza Freitas (Janu), Elza Melckíades (Senhora), Manoel Rodrigues (Pequeno), Cândida Fernandes, Henrique Fernandes. *KIATONDELA KUELE NVU* (*eternamente agradecida*) por terem me ensinado a respeitar e a valorizar minha *arkhé* africana.

Às minhas mães, Maria José de Freitas e Valdice Herculana Rodrigues Fernandes (*in memoriam*) e ao meu pai, Adelino Lima Fernandes (*in memoriam*) pela cumplicidade que tecemos, a amorosidade que nos alimentou/alimenta e as possibilidades que construíram para que eu pudesse atravessar os caminhos bifurcados e encontrasse o rio que me levaria ao mar.

A toda minha família Freitas, Rodrigues e Fernandes, pelos laços eternos de amor, amizade e companheirismo.

A toda minha Família do Terreiro *Ilê Axé Lessyarê*, em especial à Mãe Nice, pelas rezas, pelos banhos de folha, pelo amor, cuidado, por proteger e acalmar meu *mntuê* nos momentos mais difíceis da escrita.

À minha orientadora, professora Jaci Maria Ferraz de Menezes e à professora Narcimária Correia do Patrocínio Luz, gratidão pela confiança, amizade, doação, pelas contribuições acadêmicas, pelo incentivo e apoio demonstrados ao longo de toda a minha trajetória do Mestrado ao Doutorado.

Aos professores Abreu Vieira Castelo dos Paxe, Cláudia Miranda, Raphael Rodrigues Vieira Filho, Santiago Arboleda, Eduardo Santana e Marcos Luciano Messeder, gratidão pelo aquilombamento e pelas contribuições ao meu trabalho, sobretudo, pelas possibilidades e provocações que germinarão em mim novas perspectivas no campo da investigação científica.

Aos *Bambuta (Mais velhos/as)* professora Yeda Pessoa de Castro e ao professor Camilo Afonso, pelo incentivo e apoio para caminhar por outros caminhos, pelas nossas longas e férteis conversas sobre a história e a cultura *Kongo-Angola* na Bahia, fator imprescindível para a minha jornada transatlântica.

Ao Ministério da Cultura de Angola, em especial à Ministra Maria Piedade de Jesus, pelo apoio e interlocução com os governadores de cada Província que pesquisei.

Aos Governos, Provinciais, Administrações Locais, Regedorias e às Elites Tradicionais de Cabinda, Zaire, Uige, Bengo, Luanda, Malanje, Kwanza Norte, Kwanza Sul, pelas valiosas informações, pelo acompanhamento permanente e apoio em cada local pesquisado.

A todos/as funcionários/as do Arquivo Nacional de Angola, em especial à Dra. Alexandra Aparício e ao Dr. Mbunga pela competência, pela solicitude e pelas valiosas contribuições nos diálogos sobre o meu campo de pesquisa e por todo material disponibilizado.

Às *Bessa Nganas* da Ilha de Luanda, aos/às *Bakama, Nzindunga e Otchinganji*, pelo caloroso acolhimento, fraterno convívio e pelas preciosas informações.

A toda a Família de José Pequeno, Victor Kizua, Isaac, Lucas, Tio Tomás, Mãe Yolanda, gratidão imensa por todo amor e cuidado ofertados a mim.

Ao Instituto Superior de Ciências da Educação - ISCED, em especial aos/às professores/as Aurora Ferreira, Mbiavanga Fernando, Mfinda, Zavoni Ntongo, Afonso Miguel, Esperança Kundima, Amélia Mingas (*in memoriam*) e aos funcionários/as Margarida Dembo, Lúcia Janiva, Rute, Ana Alice, Solange, Augusto, Lito, pelo precioso apoio, pela confiança, competência profissional, dedicação e pelos laços de afetividade.

Às alunas e aos alunos do Departamento de Línguas e Literaturas Africanas/ISCED, gratidão imensa pela confiança, pelo acolhimento, pela cumplicidade e por todo carinho dedicado a mim.

À Universidade Agostinho Neto - UAN, em especial aos professores Boubakar Namory Keita, Mazambi Vuvu Fernando, Constança Ceita, Paulo Faria, José Kapitango, Nsimba José, Virgílio Coelho, pelas riquíssimas contribuições.

À coordenação e professores/as do PPGEduc/UNEB, em especial aos professores/as Mary Sales, Elizeu Clementino, Gilmário Brito, Elizabete Santana e Delcele Mascarenhas Queiroz, pelas importantes contribuições acadêmicas.

Às/aos funcionárias(os) do PPGEduc/UNEB, em especial Sônia Lima, Betson, Aline Santos, Nilma, Alessandra Neiva, Dionísio e à bibliotecária, professora Hildete Santos Costa, pela competência, paciência, solicitude e acolhimento.

Às/aos Colegas do Doutorado – Turma 2016-2020, com os quais voltei a ser estudante e pude aprender com as marcas de cada um/uma. Gratidão imensa a Todos!

Às minhas Manas e Manos, Malungos(as) de luta e de vida do Brasil e de Angola, Luzineide Borges, Cláudia Miranda, Yérsia Assis, Anália Santana, Felipe Bonfim, Aline Carmo, Maria Luiza Muniz, Priscila de Jesus, Helena Veloso, Dayane Augusta, Maria Ritinha, Laís, Marcos Ávila, Lílian, Sérgio Bahialista, Íris Verena Oliveira, Madalena

Mário, Juliana Pedro, Iara, Leni Kanama, Vando, Kati, Bruno Rosário, Haliceu, Miguel, Neves Paulo, Dourivaldo, Ana Lobo, Reginildes Maseca, Miriane Peregrino, Nídia Klein, Jacira, Ninda Baptista, Daniela Vietas, Pamina Sebastião, Augusto Bapt, Jacqueline Silva, Lúcia Helena, Rosemere, Alexia Gamito, Felipe Vidal, Hitler Samussuko, Custódio Armando, Renata Leite, Leio Paxi, Khruman, João Receado, Hata, Maria de Lurdes, Eunice Mwexi, Paka (Cabinda), Dr. Kilulu, Jobe, Pedro Felix Chioia e a todos/as que acompanham/acompanharam minha caminhada, agradeço a Nzambi todos os dias pela dádiva do (re)encontro nesta vida. Gratidão imensa pelo apoio, pelas palavras nos momentos difíceis, pela presença/presente, pelo abraço apertado e pelos laços de amor constituídos.

A Isaías Pedro Mpanzu e Kota Sebastião Pedro Mbaxi, pelo apoio nas transcrições das entrevistas e na tradução das Línguas Nacionais de Angola.

À direção, coordenação, professores e técnicos da RGD-Região de Gestão da UNEB Campus XV (Valença), Campus V (Santo Antônio de Jesus) e Campus XXI (Ipiaú), por acreditarem no potencial desta pesquisa como estratégia de luta e resistência para uma Educação Antirracista.

Aos *Kilombos* de Boitaraca e de Jatimane, por terem me recebido de braços abertos, pela irmandade, pelo apoio/acolhimento e por acreditarem na seriedade do meu trabalho. Avante!!!

Levanta-te, povo negro, onde quer que estejas no mundo. Tens capacidade para realizar o que tua boa vontade deseja ou ambiciona, uma vez que há majestade em ti!

Théophile Obenga (2013, p. 82)

FERNANDES, Mille Caroline Rodrigues. De Angola à Nilo Peçanha: Traços da Trajetória Histórica e da Resistência Cultural dos Povos Kongo/Angola na Região do Baixo Sul. 260f. Tese (Doutorado em Educação e Contemporaneidade) – Departamento de Educação, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2020.

RESUMO

A pesquisa foi desenvolvida em 8 (oito) províncias de Angola: Cabinda, Zaire, Uige, Bengo, Luanda, Malanje, Kwanza Norte e Kwanza Sul, as quais compunham os antigos Reinos *Kongo*, *Ndongo* e *Matamba*. Uma investigação que teve seu início em outubro de 2018, com o objetivo de investigar como o levantamento sócio-histórico e demográfico sobre os povos de origem Kongo/Angola pode contribuir para descolonizar o currículo oficial de ensino em relação à história e à cultura da população negra na escola de Nilo Peçanha, localizada no território do Baixo Sul da Bahia-Brasil. Esta preocupação surge a partir das experiências vividas e análises feitas no período da pesquisa de Mestrado, que buscou compreender as formas de discriminações raciais, xingamentos, apedrejamentos e todas as formas de preconceitos vividos por jovens dos Kilombos de Boitaraca e de Jatimane ao saírem dos seus respectivos Kilombos para estudar na cidade de Nilo Peçanha. Com os estudos feitos durante o Mestrado também foi possível refletir significativamente sobre o currículo de base neocolonial e, conseqüentemente, os materiais didático-pedagógicos utilizados com os alunos/as kilombolas e não kilombolas na escola Nair Lopes Jenkins, na cidade de Nilo Peçanha, bem como a importância de uma formação continuada para os professores negros e negras da já referida escola, que ampliasse a discussão sobre a influência da cultura negra de origem Kongo/Angola e a inclusão deste conhecimento no currículo escolar. Estas reflexões alargaram-se, levando-me a atravessar o Atlântico e retomar discussões históricas nesta Tese de Doutorado sobre a constituição do território que hoje chamamos Angola e como esta história, memória e ancestralidade constituem-se e inscrevem-se em nossos corpos diaspóricos negros e *kilombolas* no Baixo Sul da Bahia, mantendo-se vivos e vibrantes em nosso/a *Ntu/Mutué* (cabeça), *Ntima/Muxima* (coração) e *Muanda/Nzumbi* (espírito). Trabalho de natureza etnográfica, apresenta uma abordagem qualitativa, utilizando na coleta de dados: fotos, filmagens, acervos iconográficos, referências nacionais e internacionais, observações participantes, entrevistas semi-estruturadas/narrativas realizadas com Reis, *Ngangas*, *Mweni-xi*, *N'gola*, *Sekulos*, Sobas, além de pesquisadores da área. Por fim, a pesquisa demonstra a importância da educação pensada a partir da ancestralidade Kongo/Angola e sua análise e resultados dos dados abrem perspectivas para elaborações de propostas de Educação Antirracista como Formação Docente através de Licenciaturas de História da África e Letras com Habilitação para o *Kikongo* e *Kimbundu*, bem como a produção de Material didático-pedagógico.

Palavras-chave: Giro Decolonial. Reino *Kongo-Ngola*. Kilombo. Educação Antirracista.

FERNANDES, Mille Caroline Rodrigues. From Angola to Nilo Peçanha: Traces of the Historical Trajectory and Cultural Resistance of the Kongo/Angola Peoples in the Lower-South Region. 260f. Thesis (Doctorate in Education and Contemporary) – Department of the Education, University of the State Bahia, Salvador, 2020.

ABSTRACT

The research was carried out in 8 (eight) provinces of Angola: Cabinda, Zaire, Uige, Bengo, Luanda, Malanje, Kwanza Norte and Kwanza Sul, which comprised the ancient Kingdoms Kongo, Ndongo and Matamba. An investigation that began in October 2018, with the objective of inquiring how the socio-historical and demographic survey of peoples of Kongo/Angola origin can contribute to decolonize the official teaching curriculum in relation to the history and culture of the black population at the Nilo Peçanha school, located in the Lower-South of Bahia-Brazil. This concern arises from the experiences and analyzes made during the Master's research period, which sought to understand the forms of racial discrimination, swearing, stoning and all forms of prejudice experienced by young people from Kilombos de Boitaraca and Jatimane when leaving their respective Kilombos to study in the city of Nilo Peçanha. With the studies done during the Master's Degree I was also able to reflect significantly on the neocolonial-based curriculum and, consequently, the didactic-pedagogical materials used with the students / kilombolas and non-kilombolas at Nair Lopes Jenkins school, in the city of Nilo Peçanha, as well such as the importance of further education for black and black teachers at the aforementioned school, which would broaden the discussion on the influence of black culture of Kongo / Angola origin and the inclusion of this knowledge in the school curriculum. These reflections were broadened, leading me to cross the Atlantic and resume historical discussions in this Doctoral Thesis on the constitution of the territory that we now call Angola and how this history, memory and ancestry are constituted and inscribed in our black diasporic bodies and kilombolas the of Lower-South of Bahia, staying alive and vibrant in our *Ntu/Mutué* (head), *Ntima/Muxima* (heart) e *Muanda/Nzumbi* (spirit). Work of an ethnographic nature, it presents a qualitative approach, using in the data collection: photos, filming, iconographic collections, national and international bibliographic references, Participating observations, semi-structured interviews conducted with Kings, *Ngangas*, *Mweni-xi*, N'gola, *Sekulos*, Sobas in addition to researchers in the field. Finally, the research demonstrates the importance of education thought from Kongo / Angola ancestry, its analysis and data results open future perspectives for the elaboration of proposals of Anti-racist Education as the foundation for the Undergraduate Degree in African History and Letters with specialization in Kikongo and Kimbundu languages, well as the production of didactic-pedagogical materials.

Keywords: Decolonial Turn. *Kongo-Ngola* Kingdom. Kilombo. Anti-racist Education.

FERNANDES, Mille Caroline Rodrigues. De la Angola a Nilo Peçanha: Huellas de la Trayectoria Histórica y la Resistencia Cultural de los Pueblos Kongo/Angola en la Región del Bajo Sur. 260f. Tesis (Doctorado en Educación y Contemporaneidad) – Departamento de Educación, Universidad del Estado de la Bahía, Salvador, 2020.

RESUMEN

La investigación se llevó a cabo en 8 (ocho) provincias de Angola: Cabinda, Zaire, Uige, Bengo, Luanda, Malanje, Kwanza Norte y Kwanza Sul, que comprendían los antiguos Reinos Kongo, Ndongo y Matamba. Una investigación que se inició en octubre de 2018, con el objetivo de preguntar cómo la encuesta sociohistórica y demográfica de personas de Kongo/Angola podría contribuir a descolonizar el currículo oficial de educación en relación con la historia y la cultura de la población negra en el colegio del municipio de Nilo Peçanha, ubicado en el territorio identitario de lo Bajo-Sur de la Bahía-Brasil. Esta preocupación surge de las experiencias y análisis realizados durante el período de investigación de Maestría, que buscó comprender las formas de discriminación racial, insultos racistas, apedreamiento y todas las formas de prejuicio que experimentan los jóvenes de los Palenques de Boitaraca y Jatimane al salir de sus respectivos Palenques para estudiar en la ciudad de Nilo Peçanha. Con los estudios realizados durante la Maestría también pude reflexionar significativamente sobre el currículo de base neocolonial y, en consecuencia, los materiales didáctico-pedagógicos utilizados con los alumnos palenqueros y no palenqueros del colegio Nair Lopes Jenkins, en la ciudad de Nilo Peçanha, como la importancia de la educación continua para los profesores negros y negras en la mencionada escuela, lo que ampliaría la discusión sobre la influencia de la cultura negra de origen Kongo/Angola y la inclusión de este conocimiento en el currículo escolar. Estas reflexiones se ampliaron, llevándome a cruzar el Atlántico y retomar discusiones históricas en esta Tesis Doctoral sobre la constitución del territorio que hoy llamamos Angola y cómo esta historia, memoria y ascendencia se constituyen e inscriben en nuestros cuerpos negros diaspóricos y palenqueros en el Bajo-Sur de la Bahía, manteniéndose vivos y vibrantes en nuestro *Ntu/Mutué* (cabeza), *Ntima/Muxima* (corazón) y *Muanda/Nzumbi* (espíritu). Un Trabajo de carácter etnográfico, presenta un abordaje cualitativo de la recolección de datos que utiliza: fotografías, filmaciones, colecciones iconográficas, referencias bibliográficas nacionales e internacionales, observaciones de los participantes, entrevistas semiestructuradas con Reis, Ngangas, Mweni-xi, N'gola, Sekulos, Sobas, además, investigadores en el campo. Finalmente, la investigación demuestra la importancia del pensamiento educativo desde la ascendencia Kongo/Angola, sus análisis y resultados de datos abren perspectivas futuras para la elaboración de propuestas de Educación Antirracista como la Formación de Profesores a través de Licenciaturas de Historia de la África y Letras con Especialización en los idiomas Kikongo y Kimbundu, así como la producción de material didáctico-pedagógico.

Palabras clave: Giro Decolonial. Reino Kongo-Ngola. Palenque. Educación Antirracista.

FERNANDES, Mille Caroline Rodrigues. Mu Ngola Kwa Nilo Peçanha: Sinsu ya Nzyetelu ya Lunsansu ye Nsyandama kya Nkikulu kya Akongo mwa Ngola Muzunga kwa yanda dinsi. 260f. Nsongo Angindu (Kinganga kya Ndongelu Ntangwa Mosi) – Suku dya Malongi, Nzo Malongi Matunduka Muzunga kya Bahia, Salvador, 2020.

LUNKUFI¹

Lumfimpu lwa vangama muzunga nana (8) ya nsi Ngola: Kabinda, Nzadi, Wizi, Mbengu, Luwanda, Malanzi, Kwanza Dya Ntandu ye Kwanza Dya Yanda, zunga yivwilu kwa ntinu wa Kongo, Ndongo ye Matamba. Lumfimpu lwolo lwa yantikwa mungonda kumi ya 2018, mulukanu lwa lumfimpu bonso ntombulu ya mambu mankitwadi malusansu mankangu mutuku dya Akongo/Ngola mulenda sadisa mumvambanu ya kiwumbu kya mpangamenu akubikilu ya malongi mungikanesa alunsasu lwa nkikulu kya nkangu andombe munzo malongi ya Nilo Peçanha, yina muzunga kya yanda dya Bahia-Brasil. Lutokanesu lwalu lumonekene tuka munkitungi kyame ye lumfimpu mu ntangwa ya kilongi kyame, ya sosa zaya swasanesa andembi zodi andombe munzingilu za matoko ma Kilombos ya Boitaraca ye Jatimane muvayika muna mavata mawu ye kwenda muna mbongi ya Nilo Peçanha. Mundongokelu ya malongi mavangama tuka mutandu kya kilongi bonso dyaka mulumfimpu ye munsasa ya nkubilu malongi ma sina kiwumbu kya mpa, muna landila yuma ya malongi yisadilwanga kwa alongoki akilombo ye ena kakilombo ko muna nzo malongi Nair Lopes Jenkins, kumbongi ya Nilo Peçanha, bonso amfunu ndongokilu andandani kwa alongi andombe muna yoyo nzo ya malongi, muna kudikila nzozi mudyambu dya wiza kya kinkulu kya nkanda andombe akongo/Ngola ye bundakesa nzayilu zozo zampangamenu zamalongi. Zazingindu zatanduka, zindete musawuka m’bwa ye kwiza yantika nzozi mina mya lusansu lwa kinganga kya ndongelu mudyambu dya sikidisa ya nsi Ngola. Yidina lunsasu lwalu, yikadilu kya akulu kina yetu muni za kinzenza kwa andombe ye Kilombos kuyanda dya Bahia, ena moyo muyetu mungindu zetu, *Ntu/Muntu* (cabeça), *Ntima/Muxima* (coração) ye *Mwanda/Nzumbi* (espírito). Salu kya mpila zamakanda, kitusongele mpovilu za sikila, muvangilu za mbakilu mambu: sisa, mbakilu swekilu ateka, luswaminu lwa mikanda mya nsi yetu ye nsi za kinzeze, tadilu ya afinami, ngyuvula kwa povilu mambu masingama ye Mintinu, Nganga, Mweni-xi, N’gola, Mfumu Zunga, Mfumu Avata, kanela a mimfimpi mya zunga. Muna sukisa lumfimpu lusonganga mfunu lulongoki lwa yindulwa akulu etu Akongo/Ngola, lumfimpu lwandi ye m’sendo wa mambu zibulanga enzila kukwendila kuntwala mumpangilu lusunzulu lwa lulongoki lwa mundembi zola bonso mpangima za alongi alongoki mukuma kwa mfoko andongelu mfoko lya lusansu lwa Afidika ye masona mazaya mukikongo ye mukimbundu, mpila bonso sadilu ya salanganu ya malongi.

M’vovo–wasikila: Ngyetelu ya luyalu lwa nzenza. Ntinu Akongo-Ngola. Kilombo. Lulongoko lwa andembi zolwa.

¹ Significa “Resumo” na Variante Kizombo da Língua Kikongo, falada no município de Maquela do Zombo (Província do Uige).

FERNANDES, Mille Caroline Rodrigues. Tunde Ngola Ndu Kwa Nilo Peçanha: Mixindu ya Wendelu dilunga ni wa kikolesu kya wanji wa kifuxi ya Kongo/Ngola, kukibatu kya Kondamba-Lwiji. 260f. Dilombwelelu (Undongexi mu Ulongexi ni Usoko)- Kibatulu kya Ulongexi, Dilongelu dya Pwena Mwusekele wa Bahia, Salvador, 2020.

KITETU²

Twasokolola okutomba kwenyuku mu dinaje dya ibatu mwa Ngola: Kabinda, Nzadi, Wizi, Mbengu, Luwanda, Malanzi, Kwanza-Mbalale ni Kwanza-Lwiji, akexile mu kilunga kya jimbanza ja Kongo, Ndongo ni Matamba. Utombelu umoxi wamateka mumbeji ya kakwinyi kumuvu wa 2018, mukitololo kya kutomba kala mwuzangwilu wa kisangela-kyawanji ni umbalelu wadilungu ni kifuxi kyatundu ku Kongi/Ngola kitena okwuanena utundwilo wa kifuxi kaphutu mwulungilu wauxikiniku wamufunu wakulonga ni kudizuma kwa malunda ni wanji wa athu ambundu mu dilongelu/xikola dya Nilo Peçanha itusanga mu ixi ya Kandomba-Lwiji ku Bahia-Brasil. Okulalama kuku kumonekena tunde mukidyangu kutwamono ni kutunginina kutwa bhenge mu kittangana kya kutomba kwa Umesene, kwatubhekela okudivwa mu jiphango jakususumuna omiji, kudixinga, kuditakula matadi ni jiphango jenoso jauhendembele jakexila muminzangala ya Kilombo Boitaraca ni Jatimane mukutunda mu Ilombo ya nayi mu senga ya Nilo Peçanha anga adilonga. Ni kudilonga kutwabhange kuma mu Umesene ngatena we okubanza ni kilunji kyoso bhenge bhenge tunde mu uxindilu wa mbetekete kaphutu kaubhe anga ni iselete kidika –ulongesu ya huha omilongedi ya Ilombo ni yo Kyilombo mu ilongesu/jixoka Nair Lopes Jenkins, mu senga ya Nilo Peçanha, mbata ni kakikane kakukita kwasuluka kwa milongexi ya ambundu ya mala ni ahathu ya milongesu yene yiyi, kuma atena okunanesa okuzoka mukufunyisa kwa wanji wa ambundu atundu ku Kongo/Ngola ni ubundilu wa kwijyia kwene kuku mu mixindu ya dilongesu. Ubanzelo wene yu unginanesa, ungizangula anga ungisambukisa omenyia akalunga anga ngivutukila ku uzokelo wa wanji mu Dibokelo dya Undongixi bhenge bhenge mwukexilu wa ixi lelu itwixana Ngola-Angola anga kyoso kya kala owanji, ubanzelo ni uxahulu ubhangesa anga ausoneka mu mikutu ya ambundu ni Ilombo ku Kandomba-Lwiji ka Bahia, anga abhuluka ni kutunguta mu mazwi etu Ntu/Mutwe (cabeça), Ntima/Muxima (figado) Ntima-Nxima/Phupha-Phumbulu (coração) e Mwanda/Nzumbi (espírito). Kikalakalu kya ufikilu wa mwiji wa ixi, kikelula uzwelelu wafika, nwuhuhilu wa kunona ukunji kala: izuzumbya, izumbila, izwelelu umonekeni waizuzumbya, mwutangelu wa jifixi jakutomba mbonge ya milu ni ya jixi jengi, utaleselu wakutekesa, kwibhula kwatubhangelo/ubokelo wabhange ni aMwenexi, Jinganga, Mwenexi, Ngola, Jisekulu, Jisobha, kumoxi ni atombelo akwa ixi. Mukusuka, okitombelo kilondekesa oukinji wa ulongelu mwubanzelo tunde mujixahulu kala Kongo/Ngola, utungininu we watundu mu ukunji ujikula kiseme kyahadya anga afuna wakikane kya ulongelu kibhulu kya jimbutu kala okitilu wakudilonga kwa ulongexi bhenge bhenge wa Umbhande wa wanji wa Ngele/Afilika-África ni maba akala ni kiteni kya Kikongo ni Kimbundu, kuma ni kitungu kya iselete ya kidika –ulongesu.

Maba-Kapadipadi: Zunga kwa kaphutu. Manza Kongo-Ngola. Kilombo. Ulongesu wakatungu kambutu.

² Significa “Resumo” na Variante *Mbaka* da Língua Kimbundu falada nos municípios de Camabatela, Ambaca, Samba Caju, Lukala e Cazengo (Província do Kwanza Norte) e nos municípios de Calandula, Cacuso, e um pouquinho das áreas de Kiambansoje (Província de Malanje).

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACMI	Arquivo da Câmara Municipal de Ituberá
AMUBS	Associação dos Municípios do Baixo Sul da Bahia: Cairu, Camamu, Igrapiúna, Ituberá, Maraú, Nilo Peçanha, Piraí do Norte, Presidente Tancredo Neves, Taperoá e Valença
ANG	Angola
ANA	Arquivo Nacional de Angola
APA	Área de Proteção Ambiental
APEBA	Arquivo Público do Estado da Bahia
As.	Ação do Sujeito
Au.	Aumento
C.	Consoante
Cl.	Classe
COOPRAP	Cooperativa dos Produtores e Produtoras do Pratigi
CRA	Centro de Recursos Ambientais
Cv.	Consoante-vogal
FCSH	Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
FL	Faculdade de Letras
FLN	Frente de Libertação Nacional da Argélia
FNLA	Frente Nacional de Libertação de Angola
IDES	Instituto de Desenvolvimento Sustentável do Baixo Sul
IFHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IICA	Instituto de Investigação Científica de Angola
ILN	Instituto de Línguas Nacionais
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INIDE	Instituto Nacional para Investigação e Desenvolvimento da Educação
Is.	Índice do sujeito
ISCED	Instituto Superior de Ciências da Educação
MEC	Ministério de Educação e Cultura
MPLA	Movimento Popular de Libertação de Angola
Neg.	Negativo

OCT	Organização de Conservação de Terras do Baixo Sul
OPALMA	Indústria de Óleos de Palma Agroindustrial
P.	Prefixo
P. 15	Prefixo da Classe 15
Pn.	Prefixo Nominal
Pp.	Prefixo Pronominal
PPP	Projeto Político Pedagógico
Pv.	Prefixo Verbal
RGD	Rede de Gestão Departamental
Rdv.	Radical Verbal
RDC	República Democrática do Congo
SEPLAN	Secretaria do Planejamento do Estado da Bahia
UAN	Universidade Agostinho Neto
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UNEB	Universidade do Estado da Bahia
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNITA	União Nacional para a Independência Total de Angola
UPA	União dos Povos de Angola
V.	Vogal
Vf.	Verbo Flexionado
Voc.	Vocativo

LISTAS DE ILUSTRAÇÕES

FIGURAS E QUADROS

Quadro 1	Marco Cronológico da história de Angola	45
Figura 1	Mapa dos Reinos e Sub-reinos no território de Angola	55
Figura 2	Mapa dos Reinos e Rotas Comerciais de Angola	55
Figura 3	Mapa atual de Angola	90
Quadro 2	Organização Político-administrativa de Angola	90
Quadro 3	Classificação Genealógica de Greenberg	117
Figura 4	Zonas Linguísticas de Güthrie	122
Quadro 4	Classificação das Línguas Bantu de Angola por Zonas	123
Figura 5	Mapa dos Grupos Etnolinguísticos de Angola	124
Quadro 5	Prefixos Substantivos da Língua Kikongo	129
Figura 6	Estrutura do Kilombo	180

FOTOGRAFIAS

Fotografias 1 e 2	Padrão de 1482, Soyo/Zaire	64
Fotografias 3 e 4	Área de batismo – Porto <i>Mpinda</i> /Soyo/Zaire	65
Fotografias 5 e 6	Igreja de Santo Antônio do Zaire – Município do Soyo	66
Fotografia 7	Ruínas do <i>Kulumbimbi</i> , Zaire	67
Fotografia 8	Igreja de Nossa Senhora do Cabo, Luanda	75
Fotografia 9	Fortaleza de São Miguel, Luanda	76
Fotografia 10	Ruínas da Fortaleza de Massangano, Kwanza Norte	76
Fotografia 11	Igreja de Nossa Sra. da Vitória, Massangano/Kwanza Norte	77
Fotografia 12	Fortaleza da Muxima, Kisama/Luanda	77
Fotografia 13	Igreja de Nossa Sra. da Muxima, Kisama/Luanda	78
Fotografia 14	Ruínas da Fortaleza e da Igreja de N. Sra. Rosário	79
Fotografia 15	Interior das Ruínas da Igreja de N. Sr. Rosário	80

Fotografias 16 e 17	Local das pegadas do <i>N'gola Kilwanji</i>	81
Fotografia 18	<i>Dikungu</i> do <i>N'gola Kilwanji</i> , Mpungo-a-Ndong/Malanje	82
Fotografia 19	<i>Shintoma Si Mangêbele</i>	154
Fotografia 20	<i>Shintoma Si Vicente</i> e os/as <i>Bakama</i>	155
Fotografia 21	Máscara <i>Mabóbolo Ngonje</i>	156
Fotografia 22	Máscara <i>Mampana</i>	157
Fotografia 23	Máscara <i>Kumbukutu</i>	158
Fotografia 24	Máscara <i>Vanga Nsi</i>	158
Fotografia 25	Os/as <i>Bakama</i> e os <i>Msunjikili</i>	159
Fotografia 26	Rei Luís Fuca Gomes e o <i>Mfumu Bwala</i>	163
Fotografias 27, 28 e 29	Cerimônia de Consentimento	164
Fotografia 30	Cerimônia de Consentimento dos <i>Otchinganji</i>	165
Fotografia 31, 32 e 33	<i>Epia Ocisumbiso</i> (terreno da cerimônia)	166
Fotografia 34	<i>Otchinganji</i>	167
Fotografia 35	<i>Otchinganji</i>	167
Fotografia 36	<i>Kaviula</i> ou <i>Ovisapa</i>	168
Fotografia 37	<i>Kaviula</i> ou <i>Ovisapa</i>	169
Fotografia 38	<i>Otchinganji</i> , <i>Kaviula</i> e <i>Usongi</i>	169
Fotografia 39	Grupo <i>Zambiapunga</i>	173
Fotografia 40	Rei <i>Yaka Mwana-Uta Cambambe Sétimo</i>	183
Fotografia 41	Estrutura do Kilombo dos Bayaka	183
Fotografia 42	Estrutura do Kilombo dos Bayaka	184
Fotografia 43	<i>N'gola Mbuba Nvula Ndala Mana</i>	184
Fotografia 44	Estrutura do Kilombo dos <i>N'gola</i>	185
Fotografia 45	Estrutura do Kilombo dos <i>N'gola</i>	185
Fotografia 46	Príncipe <i>Ndembo</i> António Salvador e os <i>Ndoji</i>	186
Fotografia 47	<i>Ngana Lunga IX</i> , a esposa e os <i>mulongedi</i>	187
Fotografia 48	Estrutura do Kilombo Cualunga	187
Fotografia 49	Aldeia de <i>Ndalambiri</i>	188

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	22
2	UM GIRO DECOLONIAL NO ITINERÁRIO DA PESQUISA	30
2.1	BREVE HISTÓRICO SOBRE O TERRITÓRIO ANGOLANO	45
2.2	O PLURIVERSO DA PESQUISA: ESTRATÉGIAS DE RECOLHA, ANÁLISE E RESULTADO DOS DADOS	88
3	MAKUKWA MATATU: AS PEDRAS QUE INTERLIGAM ANGOLA AOS KILOMBOS	114
3.1	AS MARCAS DO AUMENTO DA LÍNGUA KIKONGO NA INTERLOCUÇÃO DOS UTENTES KILOMBOLAS NO BAIXO SUL DA BAHIA	116
3.1.1	Breve histórico sobre a língua do grupo bantu e a Divisão socioetnolinguística no Território de Angola	116
3.1.2	Estrutura Gramatical das Línguas do Grupo Bantu: a Morfofonologia da língua Kikongo	128
3.2	MÁSCARAS E RITUAIS KONGO-ANGOLA: FORÇA VITAL BANTU NO KILOMBO DE BOITARACA E NA CIDADE DE NILO PEÇANHA	149
3.2.1	Quando as Máscaras cruzam o Atlântico: o <i>Maungo</i> dos/as <i>Bakama, Nzindunga e Otchinganji</i> no Grupo Zambiapunga do Baixo Sul da Bahia	172
3.3	A ESTRUTURA DE FORMAÇÃO E ORGANIZAÇÃO DOS KILOMBOS	177
4	AQUILOMBANDO IDEIAS EM REDE: EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA COMO CURA PARA DORES SECULARES	190
5	(IN)CONCLUSÃO	193
	REFERÊNCIAS	196
	APÊNDICE A – Fotografia do machado de batalha da Rainha Njinga	223
	APÊNDICE B – Quadro das línguas, zonas e variantes do grupo bantu de Angola	224
	ANEXO A – Mapa dos Territórios de Identidade do Estado da Bahia-brasil	225
	ANEXO B – Quadro dos territórios de identidade e dos municípios que os constituem	226
	ANEXO C – Circular emitida pela Ministra da Cultura de Angola	228
	ANEXO D – Credencial emitida pela Província de Cabinda	229
	ANEXO E – Credencial emitida pela Província do Zaire	230
	ANEXO F – Credencial emitida pela Província do Uige	231
	ANEXO G – Credencial emitida pela Província de Luanda	234
	ANEXO H – Credencial emitida pela Província do Bengo	236
	ANEXO I – Credencial emitida pela Província de Malanje	238
	ANEXO J – Credencial emitida pela Província do Kwanza Sul	239

ANEXO K – Credencial emitida pela Província do Kwanza Norte	241
ANEXO L – Declaração do Arquivo Nacional de Angola	243
ANEXO M – Cartas de Cessão de Direitos sobre Depoimento Oral e Uso de imagem dos colaboradores da pesquisa	244
ANEXO N – Autorização da Direção de Educação Patriótica da Marinha de Guerra Angolana	260

1 INTRODUÇÃO

Muitas vezes, aquilo que o ocidente designa de universalidade da ciência, da história ou da filosofia indica apenas o sentido do seu próprio conforto de viver e de dominar. O grau da universalidade que se atribui a si mesmo reflete uma aferição do peso do imperialismo – em boa consciência – que está disposto a lançar sobre as nossas vidas. Com efeito, o imperialismo representa uma fonte de conforto (intelectual, social ou econômico) em detrimento do próximo.

Cheikh Anta Diop (1979, p. 11)

Este trabalho é fruto de uma concatenação de experiências vividas desde o período da graduação, quando aos 17 anos de idade fui levada a uma festa no Kilombo³ de Boitaraca. Minha pesquisa de graduação tentou compreender o processo de ensino-aprendizagem, a prática didático-pedagógica da professora, bem como a forma como todas as pessoas do kilombo participavam do processo de ensinar-aprender das crianças e jovens kilombolas. O objetivo era perceber como acontecia o processo de educação porque nesta mesma época, a convite do professor Carlos Eduardo Santana, trabalhei organizando os relatórios do Levantamento das escolas kilombolas em todo território do Estado da Bahia, um trabalho de Mapeamento, solicitado pela Secretaria de Educação do Estado da Bahia, através da Coordenação de Educação e Diversidade Cultural. Foram 4 anos de intensos trabalhos, divididos em várias comissões que organizavam e elaboravam as Diretrizes Curriculares para a Educação Kilombola do Estado da Bahia. Um trabalho que, mais tarde, deu caminhos para a composição das Diretrizes Curriculares Nacionais.

Nos relatórios podíamos perceber que, na maioria das escolas kilombolas, o currículo não era pensado para o território onde a escola estava inserida, os materiais didático-pedagógicos não contemplavam a história local, bem como a maioria dos professores vinham de outros espaços para trabalhar nos kilombos sem conhecer a realidade das comunidades. Estes fatores chamaram minha atenção, pois no Kilombo de Boitaraca, onde eu desenvolvia a pesquisa de graduação na época, a professora era filha da comunidade, de modo que os materiais didático-pedagógicos, mesmo não

³ A opção em utilizar a letra “k” para a grafia da palavra *Kilombo* é para enfatizar a origem deste termo que é bantu. E na grafia das línguas do grupo *bantu* não existe palavras que comecem com “qui”.

contemplando a história local, serviam de guia para que a professora fosse criando várias estratégias, desde a inserção da história de formação daquele quilombo à participação de toda a comunidade no processo de formação das crianças e jovens. Um trabalho cuidadoso, que se inscreve no que designamos hoje como estratégia de educação antirracista. Contudo, a escola do quilombo de Boitaraca só atendia às crianças da Educação Infantil ao Fundamental I, cabendo o Fundamental II à escola Nair Lopes Jenkins⁴, única escola do município de Nilo Peçanha, que recebe todos os/as jovens tanto dos quilombos de Boitaraca e de Jatimane quanto de comunidades ribeirinhas e pesqueiras.

Neste itinerário de saída da escola do quilombo para a escola da cidade, muitos/as jovens acabavam desistindo de estudar, mudando-se para Salvador, capital do Estado da Bahia, em busca de trabalho. E aqueles que permaneciam, seguindo para a escola da cidade, acabavam por enfrentar um doloroso processo de racismo, sendo vítimas de xingamentos, apedrejamentos e toda forma de discriminação. Estas discriminações enfrentadas pelos/as estudantes quilombolas na transição entre a escola do quilombo para escola da cidade me levou, já na pesquisa do Mestrado, a tentar compreender como funcionava a engrenagem do racismo, uma vez que os/as jovens negros/as quilombolas eram discriminados/as por outros/as jovens negros/as. A diferença aqui tratava-se do pertencimento ao território: jovens negros quilombolas *versus* jovens negros não quilombolas.

Ao longo dos tempos, tendo como base teorias racistas, todas as histórias tecidas sobre a população negra serviram como uma poderosa arma, um veneno a serviço do imperialismo europeu (WA THIONG'O, 1986), que solapou a identidade do negro, disseminando e nos fazendo acreditar em discursos de que tudo que está ligado ao continente africano é ruim, que o continente africano é desprovido de uma história, que o povo africano “[...] jamais foi responsável por nenhum feito válido” (DIOP, 1974, p. 14), ou que o povo africano não teve outra alternativa a não ser assimilar e reproduzir a cultura europeia (ELA, 2014).

Estes discursos racistas são venenos e, quando ingeridos desde a infância, tornam-se parte integrante da nossa substância (DIOP, 1974; ELA, 2014). Os/as jovens negro/as não *quilombolas* cresceram ouvindo a todo tempo estes discursos negativos sobre o que é ser negro e, como estratégia de autodefesa contra os

⁴ Para maiores informações, consultar a Dissertação de Mille Caroline Rodrigues Fernandes (2013).

possíveis abusos e xingamentos dos jovens não negros na escola, colocam em evidência a presença dos/as negros/as que moram no *kilombo* como um fator determinante para diferenciá-los: “Sou negro e moro na cidade, mas o ‘outro’, é negro e mora no *kilombo*”.

Nessa busca incessante e ilusória dos jovens negros/as da cidade por espelhos que ofereçam um reflexo do branco (FANON, 2008), lutam a todo o tempo para não serem vistos como negros/as. Conseguimos perceber neste mecanismo de defesa que “[...] o grupo social racializado tenta imitar o opressor e com isso desracializa-se, nega-se como raça diferente, partilha com a ‘raça superior’ (grifo nosso) dos mesmos instrumentos de opressão” (FANON, 1980. p. 42).

As áreas que configuram territórios de luta e resistência no Brasil, a exemplo de comunidades *kilombolas* e/ou territórios que historicamente foram habitados por ex-escravizados, carregam ainda hoje estigmas de um tratamento inferiorizado. É visível a polarização destes territórios em territórios de domínios divergentes, que carregaram/carregarão características de supervalorização ou de segregação (FERNANDES, 2016). Os territórios *kilombolas* no Brasil foram estigmatizados como o lugar do negro *fugido*, *vadio*, *desordeiro*, bem como o lugar do *atraso*, da *incivilidade*, da *criminalidade*, dentre outros, tendo o espaço escolar como veículo de proliferação destes estigmas (FERNANDES, 2013).

O horizonte que se abre aqui é para pensar que, assim como o espaço escolar foi utilizado para disseminar o racismo epistêmico, ele também pode ser transformado no espaço possível de desalienação cultural (FANON, 2008). Um ambiente capaz de desconstruir a narrativa de uma história única sobre o continente africano e sua diáspora como a (re)construção, possibilitando, de um lado, (re)significar o conhecimento sobre África e, de outro, contribuindo para a construção de novos paradigmas teóricos e metodológicos, que transcendam as armadilhas da colonialidade do saber/poder (QUIJANO, 1993). Uma possibilidade de (re)pensar estratégias para combater o fazer pedagógico racista, de base neocolonial-imperialista, e construir outras óticas de compreensão de mundo para além da que a história oficial impôs e que, por muito tempo, foi retroalimentada como verdade (FERNANDES, 2016).

O território de identidade da Bahia conhecido como Baixo Sul possui “[...] atualmente, 52 comunidades *kilombolas* certificadas pela Fundação Cultural Palmares e três comunidades com processos de certificação em andamento” (FERNANDES,

2017, p. 4). Todavia, a história de formação destes *kilombos*, bem como sua origem de *arkhé*⁵ africana, não atravessa as paredes da escola, não está contemplada no currículo oficial de ensino. São histórias, memórias, ancestralidades visíveis na língua, na cultura, na religião e nas organizações familiares de toda a população negra *kilombola* e não *kilombola* desta região. O que podemos perceber é que sendo *kilombola* ou não *kilombola*, a população de todo o território de identidade conhecido como Baixo Sul possui uma herança étnica comum: é de descendência dos povos Kongo/Angola (FERNANDES, 2013).

Assim, a escolha pelo historiador e antropólogo senegalês *Cheikh Anta Diop* para a abertura desta Introdução é decisiva para a minha investigação, pois sua obra “[...] enquadra-se nos tormentos de uma época determinante, marcada pela ruína dos mitos do poder colonial” (ELA, 2014, p. 17). Em seus escritos consegui perceber a profundidade de sua investigação segundo a qual “[...] a Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo” (MBEMBE, 2017, p. 9).

Diop (1955) utilizou recursos de Antropologia, Filosofia, História, Linguística, Química, Física Nuclear, várias ciências para compreender a origem do Egito, pondo um fim à *falsificação da história humana* difundida pelo passado colonial, definindo, assim, a origem da humanidade. A investigação de Diop (1955) nos apresenta a importância da recuperação da memória histórica como um caminho de libertação e de reconquista de tudo que nos foi roubado, principalmente nossa dignidade humana.

Desde a exploração e a colonização do continente africano, os projetos de cristianização, civilização e modernização configuraram as relações entre Europa e suas colônias e uma das táticas de categorização desta colonização refere-se à avaliação do desenvolvimento intelectual de um povo. “Uma máquina poderosa para subalternizar o conhecimento” (MIGNOLO, 2000, p. 92). Vivemos ainda um paradigma eurocêntrico que é o perigo da história única, por isso a proposta de projeto Decolonial/Descolonial para esta tese busca se desvincular dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento produzida na história imperial dos últimos cinco séculos. O interesse neste processo de desvinculamento epistêmico é compreender

⁵ Conceito utilizado pela pesquisadora Narcimária Luz (1999, p. 49-68) para interpretar o discurso da comunalidade africano-brasileira, que significa “[...] princípios inaugurais que imprimem sentido e força, direção e presença a linguagem. Princípio-começo-origem, e princípio-poder-comando. Não se trata, apenas, de referir-se à antiguidade e/ou anterioridade, mas o princípio inaugural, constitutivo, recriador de toda experiência africana” (LUZ, 1999 apud FERNANDES, 2013, p. 42).

as pessoas e suas subjetividades, línguas, religiões, conceitos sociopolíticos, econômicos e culturais que foram racializados. É uma verdadeira retomada da humanidade negada (MIGNOLO, 2008).

A escola pode se configurar no espaço no qual este projeto de desvinculamento epistêmico pode se concretizar. Através da escola podemos reconfigurar novos caminhos de libertação, reconhecimento epistemológico sobre a anterioridade da realidade negra na história da humanidade, criar estratégias de deseducação do negro (WOODSON, 2018) e de reconquista do lugar do negro no mundo. Woodson (2018, p. 23) nos explica que a deseducação, ou podemos compreender aqui como uma educação não eurocentrada, pode “[...] transformar a sociedade, melhorar as relações raciais e beneficiar as classes mais baixas”.

A emergência de uma consciência histórica, sobretudo consciência política pensada a partir da educação como forma de descolonizar, desarmar as mentes racistas (WA THIONG’O, 1986; FANON, 2008; FERREIRA, 2003), me levou a analisar as seguintes questões: De que maneira um levantamento sócio-histórico, antropológico e demográfico acerca da influência dos africanos oriundos do Kongo/Angola para Nilo Peçanha pode contribuir para o fortalecimento da autoestima e da identidade de jovens negros? Como uma política curricular no sentido local pode dar subsídios à (re)estruturação do currículo da escola Nair Lopes Jenkins, possibilitando caminhos para uma educação antirracista que diminua a violência contra os jovens negros kilombolas e não kilombolas? De que maneira este levantamento demográfico pode servir como um movimento contra-hegemônico de políticas curriculares em contextos históricos colonizados?

Essas políticas curriculares, nascidas das ações empreendidas pelo movimento negro, possuem um caráter afirmativo e sua presença coloca na arena política a desconstrução da imagem da população negra como pacífica e subalterna e repõe à presença negra um significado carregado de aprendizagens, desde a resistência à colonização e expropriação de seus territórios até a reação à escravidão nas formações de *kilombos*, nas lutas pelo direito à terra, à saúde, à moradia, ao trabalho e, principalmente, à educação escolar (GONZÁLEZ, 1982; NASCIMENTO, 2002; GOMES, 2019).

O esforço para desvendar as questões citadas acima e pô-las em ação no espaço escolar requer não somente a valorização de Nilo Peçanha e das comunidades *kilombolas*, como também, repensar a questão curricular como caminho

para uma educação antirracista que nos possibilite compreender o currículo como espaço onde se deve contemplar a discussão sobre as culturas negadas e silenciadas no ambiente escolar. Acredito que a partir do entendimento de que o currículo pode ser um caminho para se trabalhar questões sobre preconceito, discriminações, racismo, violência, diversidade cultural e os valores africano-brasileiros existentes em Nilo Peçanha e nos quilombos de Boitaraca e de Jatimane, dentre outros aspectos, a educação se tornará um elemento indispensável para o combate às desigualdades sociais e educacionais.

Para reverter a situação de sofrimento dos jovens negros quilombolas e dos jovens negros de Nilo Peçanha é necessário e urgente a elaboração de alternativas pedagógicas que concorram para incluí-los e mantê-los no sistema formal de ensino, garantindo o direito constitucional à educação plena, pública e de qualidade. O racismo cultivado durante séculos requer programas de incentivo nas escolas, nas universidades, que visem a combatê-lo com o objetivo de eliminar preconceitos, corrigir as desigualdades e formar cidadãos livres. Não se trata de um combate entre quilombolas e não quilombolas ou entre negros e não negros; desejo a possibilidade de um diálogo que valorize/contribua para iniciativas que assumam, com responsabilidade, uma educação antirracista (CAVALLEIRO, 2001; FERNANDES, 2013).

O debate da educação contemporânea, em especial os estudos do currículo e da formação, têm produzido abordagens complexas, implicadas em experiências e saberes advindos das vivências e histórias dos povos tradicionais, das diversas culturas que constituem as culturas locais. Essa perspectiva, além de pôr em questão a estrutura homogênea e hierárquica do conhecimento, do currículo e da educação, busca, a partir de uma perspectiva decolonial de educação, ressaltar as vozes dos atores culturais, dos sujeitos sociais, em defesa da democratização, notadamente no que tange às ações de reparação e equidade sociocultural, eixos estratégicos das políticas afirmativas para negros e negras, quilombolas e não quilombolas no Brasil.

A tese está organizada em 4 partes. Na segunda parte, após essa Introdução, apresento um breve histórico sobre Angola, o pluriverso da pesquisa, as estratégias de recolha dos dados nas 8 províncias de Angola (Cabinda, Zaire, Uige, Bengo, Luanda, Malanje, Kwanza Norte e Kwanza Sul), as quais compunham os antigos Reinos *Kongo*, *Ndongo* e *Matamba* para compreender a organização social, cultural, econômica, política e linguística destes povos de origem *bantu* antes de serem

sequestrados para o Brasil. Para a busca desta consciência histórica cerco-me de pesquisadores/ativistas como Diop (1995, 2014a, 2014b); Fanon (1968, 2008, 2020); Cesaire (1978); Obenga (2013); Diop e Dieng (2014); Garvey (2017); Ela (2013, 2014); Keita (2009, 2015), Mudimbe (2013a, 2013b); Hountondji (2012); Mbembe (2014, 2017a, 2017b); e Elungu (2014a; 2014b).

Utilizo a Perspectiva do Giro Decolonial para estruturar o caminho da pesquisa, por se tratar de um movimento necessário que vai nas *fraturas da realidade* social existente, (re)pensando o mundo colonial, fazendo uma (re)leitura do passado, descolonizando importantes pressupostos teórico-científicos e reconstruindo um “paradigma outro”, um novo caminho em busca de uma história à qual não tivemos acesso (WA THIONG’O, 1986); (MIGNOLO, 2000, 2007, 2008a, 2008b); (OYĚWÙMÍ, 2019); (COLLINS, 2019); (QUIJANO, 1993, 2007); (SEGATO, 2013); (WALSH, 2007, 2009, 2013, 2017); (GROSFOGUEL, 2009); (CASTRO-GOMES, 2007); (MALDONADO-TORRES, 2007; 2008); (CASANOVA, 2007); (LANDER, 2005); (FU-KIAU, 2001).

O embasamento desta segunda parte é amparado também pelas contribuições de Ela (2015, 2016a, 2016b), Balandier (1969, 2013, 2014) e Serrano (1992), os quais discutem sobre o trabalho etnográfico no contexto africano, explicando sobre a necessidade de rever as abordagens epistemológicas e as estratégias utilizadas no desenvolvimento de pesquisas, pois estas estão marcadas pelo etnocentrismo ocidental e pelo culturalismo que deslegitimou os conhecimentos das sociedades africanas, encerrando-as no gueto do tropical e das espécies exóticas (ELA, 2016a). Para auxiliar na compreensão das narrativas orais dos reis *Nganga*, *Mwene-ixi*, *N’gola*, *Sobas* e *Sekulos*, trago as contribuições de Ki-zerbo (2010); Hampâté Bâ (2010) e Vansina (2010a).

A partir das análises e resultados dos dados coletados nas oito províncias, na terceira parte desta tese apresento o *Makukwa Matatu*, as três bases que sustentam e interligam a história e a cultura do *Kongo-Angola* à cidade de Nilo Peçanha e aos kilombos de Boitaraca e de Jatimane. Analiso as influências históricas e resistências culturais dos povos Kongo/Angola no Baixo Sul da Bahia, a exemplo de: as marcas da língua kikongo no português falado na Bahia (CASTRO, 2005, 2014, 2016; LUCCHESI; BAXTER, 2009; LUCCHESI, 2006); a utilização de máscaras nas festas e rituais; a utilização da *mpemba*, do dendê e das cinzas como processos de cura e proteção, bem como apresento a estrutura de formação dos kilombos.

Na quarta parte, apresento ideias de aquilombamento epistêmico como estratégia de Educação Antirracista. Uma forma de pensarmos o papel da Escola e da Universidade no combate ao racismo, à descolonização dos saberes eurocentrados, à deseducação do povo negro e, sobretudo, o papel da Universidade a partir da Formação Docente em Rede (WOODSON, 2018; HOOKS, 2013; FREIRE, 1967, 1987, 2000; SHOR; FREIRE, 1986; GOMES, 2019; MIRANDA, 2006, 2018, 2020; GARVEY, 2017; CAVALLEIRO, 2001; BIKO, 1990; GROSFUGUEL, 2016; QUIÑONEZ, 2018).

Por fim, a pesquisa evidencia a importância da educação pensada a partir da ancestralidade Kongo/Angola. Sua análise e resultados dos dados abrem perspectivas para elaborações de propostas de Educação Antirracista como Formação Docente através de Licenciaturas de História da África e Cultura Africano-brasileira e Letras com Habilitação para o Kikongo e Kimbundu, bem como a produção de material didático-pedagógico.

2 UM GIRO DECOLONIAL NO ITINERÁRIO DA PESQUISA

A composição etnográfica desta escrita contempla uma viagem transatlântica por oito províncias de Angola, as quais compunham os antigos reinos *Kongo*, *Ndongo* e *Matamba*. Uma viagem que se constitui no movimento inverso que um dia fizeram as caravelas. No mar da minha inquietude vou traçando estratégias de navegação que possam transcender as armadilhas da colonialidade do poder, do saber e do ser (QUIJANO, 1993) e combater o racismo epistêmico (MIGNOLO, 2000; WALSH, 2007) de base neocolonial-imperialista que silenciou, subalternizou e inferiorizou outros modos de ser e estar no mundo (FERNANDES, 2013).

Considero de extrema importância abrir um espaço de diálogo que permita falar da minha aproximação com o Estudo Decolonial, bem como explicar a escolha do Giro Decolonial como base para a fundamentação metodológica deste trabalho, antes de falar sobre os caminhos que trilhei para a materialização da pesquisa em Angola. Meu primeiro contato com o pensamento Decolonial foi no ano de 2013. Depois que concluí a pesquisa de Mestrado, fui convidada pelos professores Francisco Ramallo e Luís Porta, pela Universidade de Mar Del Plata/Argentina, para participar de atividades de pesquisa e extensão sobre História e Cultura Negra, dando um enfoque maior para o meu campo de pesquisa em comunidades quilombolas. O intuito era perceber a influência da cultura negra na Argentina, organizar formações docentes e, a partir destas formações, produzir materiais didático-pedagógicos com um enfoque na perspectiva decolonial.

Em 2014, ao começar a dar aula como professora substituta na UNEB/Campus XV, localizada no município de Valença, organizei, em conjunto com Francisco Ramalho e uma Rede de pesquisadores/as da Argentina, Colômbia, Equador e Brasil, um projeto com ações que pensassem nas Pedagogias Decoloniais. Nesta Rede de pesquisadores/as, a qual Francisco Ramallo nomeou como Mundo Descoloniales, discutimos sobre Raça, Gênero, Teoria *Queer*, Relações Étnicorraciais, Currículo, Formação Docente, entre outras questões. Organizei eventos internacionais e nacionais para que os trabalhos da nossa rede girassem outros mundos e concebessem outras geopolíticas de conhecimento. Neste giro, me aproximei dos trabalhos da professora Maria Luiza Muniz, desenvolvidos com as comunidades indígenas do Equador. Me aproximei também dos trabalhos de Formação Docente da professora Cláudia Miranda, bem como pude ter um contato maior com as pesquisas

e os trabalhos dos professores Santiago Arboleda e Catherine Walsh. Estas aproximações foram de suma importância para que eu pudesse compreender o pensamento decolonial e de que maneira eu poderia trazê-lo para a composição desta tese.

O movimento decolonial ou também conhecido por Grupo Modernidade/Colonialidade integra um coletivo de pesquisadores ativistas como: Aníbal Quijano, Ramon Grosfoguel, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Fernando Coronil, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, dentre outros, e se estrutura a partir das contribuições filosóficas e teóricas que se originam no Sul Global (SANTOS, 2009). Ao longo desta escrita aparecerão as expressões Decolonial e Descolonial. Alguns autores utilizam Decolonial, outros utilizam Descoloniais, mas o que pude perceber com as leituras dos textos de Quijano (2007), Dignolo (2007, 2008b), Walsh (2009), Grosfoguel (2009), Segato (2013) é que Decolonial sem o “s” é utilizado para realçar os propósitos do Grupo Modernidade/Colonialidade, destacando-o do termo utilizado, pelos estudos pós-coloniais⁶, como categoria conceitual originada pelas discussões sobre a descolonização das colônias asiáticas e africanas no pós-Guerra Fria.

Embora o pensamento crítico Decolonial seja uma vertente do pensamento pós-colonial, ambos se constituem e se materializam à medida que as relações sócio-históricas vão se efetivando na sociedade moderna. O pensamento pós-colonial evidencia, a partir da discussão sobre colonialismo, as desigualdades entre colonizador e colonizado, denunciando esse fosso como um projeto de dominação, exploração e opressão (ROSEVICS, 2017; BALLESTRIN, 2013). O pensamento Decolonial avançou as discussões apresentadas pelo pensamento pós-colonial, problematizando a manutenção das condições colonizadas da epistemologia, a partir da discussão sobre colonialidade, buscando a emancipação absoluta de todos os

⁶ Como uma escola de pensamento, o pós-colonialismo não tem uma matriz teórica única, sendo associado aos trabalhos de teóricos como Franz Fanon, Albert Memmi, Aimé Césaire, Edward Said, Stuart Hall e ao Grupo de Estudos Subalternos, criado na década de 1970 pelo indiano Ranajit Guha (ROSEVICS, 2017, p. 187), bem como este movimento torna-se conhecido fora da Índia, através dos autores Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak. Acrescento que a crítica pós-colonial vai convergir com os Estudos Culturais na Inglaterra e nos Estados Unidos, abrindo discussão para as categorias de identidade, cultura, migração e diáspora a partir dos trabalhos desenvolvidos pelos autores mais conhecidos aqui no Brasil: Homi Bhabha, Stuart Hall e Paul Gilroy (BALLESTRIN, 2013).

tipos de dominação, exploração e opressão ao unir interdisciplinarmente cultura, política e economia (GROSGUÉL, 2009), de maneira a privilegiar os elementos epistêmicos locais em detrimento dos legados impostos pela conjuntura colonial.

O período histórico conhecido como modernidade ocidental, ao colocar a Europa como centro do mundo, com seu projeto brutal de *civilização*, criou marcadores de civilização com ideias a partir da concepção de raça, língua, religião, costumes, gênero, entre outros, que legitimaram/legitimam outros povos como atrasados, primitivos e selvagens (MALDONADO-TORRES, 2019). Estes marcadores estabelecem e mantêm a estrutura da matriz colonial tendo como principais fundamentos as formas racializadas das relações de produção que operam em três níveis: “[...] no epistemológico, no ontológico e no ético” (JAHN, 2000 apud MALDONADO-TORRES, 2019, p. 32). Estes três níveis definem as bases da Colonialidade do saber, do poder e do ser no mundo moderno.

Tais marcadores surgem como característica do modelo de civilização imposto a partir das invasões europeias no Velho e no Novo Mundo, portanto, seria essencialista pensar somente, por exemplo, no Iluminismo europeu como “[...] o principal e, às vezes o único período histórico relevante para o entendimento do ideal de civilização ocidental moderna” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 30). As invasões europeias, de fato, provocaram mudanças avassaladoras nas estruturas socioculturais, políticas, econômicas do Velho e do Novo Mundo sob o pretexto de *civilizar o incivilizado*, respaldando-se em várias técnicas e instituições, principalmente da instituição religiosa, a exemplo da igreja, para a legitimação desta *grande missão* (MALDONADO-TORRES, 2019).

Conforme Maldonado-Torres (2019, p. 30-32), “[...] a modernidade **ocidental** (grifo nosso) por si só, como uma grande revolução imbricada com o paradigma da “descoberta”, tornou-se colonial desde seu nascedouro”. Significa dizer que mesmo com o término das administrações coloniais e o surgimento emergencial da formação dos Estados-nação, a estrutura de dominação colonial não terminou por causa das suas raízes profundas. Esse prolongamento da dominação política, social e cultural dos europeus sobre os colonizados chama-se colonialismo (QUIJANO, 2007), processo de dominação político-administrativa que, através da violência (FANON, 1968), justifica e garante a exploração do trabalho e das riquezas das colônias em benefício das metrópoles. A colonialidade, por sua vez, nascida do colonialismo, mantém um padrão de poder global, que naturaliza a violência, perpetrada aos povos

colonizados, como um dever moral salvacionista da superioridade europeia (FANON, 1968; CESAIRE, 1978), supervalorizando hierarquias e reproduzindo relações dicotômicas de dominação, exploração e subalternização (LANDER, 2005; QUIJANO, 2007; MIGNOLO, 2008b; 2010).

Dito de outra forma, o sistema colonial engendra uma realidade maniqueísta (FANON, 1968), dividindo o mundo em dois polos conflitantes: colonizador e colonizado; inferior e superior; negro e branco; selvagem e civilizado; tradicional e moderno; cristão e não cristão. Nessa estrutura de poder dicotômico, o colono produz o colonizado e esse processo, desde sua constituição, é garantido pela violência física e simbólica. Para romper com este sistema colonial de dominação, Quijano (2007) propõe a descolonização epistemológica como possibilidade de liberação das relações interculturais e o intercâmbio de experiências. A descolonização epistemológica, portanto, se apresenta como um elemento necessário para uma revolução social.

Dessa maneira, os termos Decolonial e Descolonial estão inscritos num movimento de disputa política, teórica e epistemológica. O decolonial/decolonialidade seria a disputa política, teórica e epistemológica em contraposição à colonialidade, enquanto o descolonial seria a disputa política, teórica e epistemológica em contraposição ao colonialismo. Enfim, a “[...] colonialidade é uma lógica que está embutida na modernidade, e a decolonialidade é uma luta que busca alcançar não uma diferente modernidade, mas alguma coisa maior do que a modernidade” (MADONADO-TORRES, 2019, p. 36).

Segundo Mignolo (2008b, p. 14),

Descolonizar significa entonces descolonizar la retórica de la modernidad que esconde la lógica de la colonialidad; descolonizar implicar trabajar en cada uno de las esferas, y en las relaciones que mantienen entre ellas en los procesos de manejo y control imperial de la colonialidad. De modo que el sentido de opción descolonial, pensamiento descolonial y descolonialidad sólo tiene sentido en confrontación con y desprendimiento de la matriz colonial de poder.⁷

⁷ “Descolonizar significa, então, descolonizar a retórica da modernidade que esconde a lógica da colonialidade; descolonizar implica trabalhar em cada uma das esferas e nas relações que mantêm entre si nos processos de gestão imperial e de controle da colonialidade. Assim, o sentido de opção descolonial, pensamento descolonial e descolonialidade só faz sentido em confronto e desprendimento da matriz colonial de poder” (Tradução nossa).

Ressalto que a opção descolonial, pensamento descolonial e descolonialidade apresentadas aqui por Mignolo (2008b), “[...] requer não somente a emergência de uma mente crítica” (MALDONADO-TORRES, 2019. p. 48), mas uma mente que desafie os conceitos gerados pela modernidade/colonialidade.

Conforme Walsh (2009, p. 14-15):

Suprimir la “s” y nombrar “decolonial” [...] es señalar y provocar un posicionamiento – una postura y actitud continua – de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas.⁸

É possível perceber que o “Decolonial” e/ou “Descolonial” é uma tomada de consciência contra a permanência da dicotomia que inferioriza os povos não europeus. O pensamento Decolonial busca a construção de um paradigma outro (WALSH, 2013), que questione a história linear, unívoca, contrarie as narrativas eurocentradas, investigue, dialogue com o que se encontra na fronteira (GROSFOGUEL, 2009) e estabeleça a constituição de outros modos de ser, pensar e saber não eurocêntricos (MIGNOLO, 2010). Dito isso, não vou optar aqui pelo termo Decolonial ou pelo termo Descolonial durante a escrita da tese. A contextualização feita acima sobre os dois termos é, justamente, para situar o entendimento destes termos quando cada um for se revelando no decorrer da escrita.

Importante destacar que mesmo com o processo de descolonização não significa que habitamos mundos descolonizados. O colonialismo causou graves sequelas à população da América, Ásia, especialmente do continente africano, provocando transformações profundas na cultura, na religião, no intelecto, na estrutura social destas populações (CESAIRE, 1978).

Com o fim dos processos de colonização jurídico-política não houve a eliminação do domínio colonial, como já enfatizei acima. Pelo contrário. Foram inauguradas, ainda que com uma outra roupagem, novas estruturas de dominação e exploração como: o colonialismo interno, que caracteriza a permanência de estruturas de poder colonial nas sociedades, que emergiram a partir das lutas de libertação anticolonial do século XX (CASANOVA, 2007); e o neocolonialismo, que apresenta o

⁸ Esta citação foi retirada da nota explicativa do livro: “Suprimir o “s” e nomear “decolonial” [...] é apontar e provocar uma posição - uma postura e atitude contínuas – de transgredir, intervir, surgir e influenciar. O decolonial denota, então, um caminho de luta contínua em que podemos identificar, tornar visíveis e favorecer “lugares” de exterioridade e construções alternativas” (Tradução nossa).

domínio que antigas potências coloniais continuam mantendo sob suas antigas colônias. Muito embora, hoje, as antigas colônias se apresentem como países “supostamente” independentes (LOPES, 2000).

A neocolonização contribuiu/contribui para o atraso social, o aniquilamento do imaginário dos diversos povos, das suas culturas, das suas línguas e das suas representações simbólicas, bem como para a manutenção e a propagação das desigualdades e injustiças sociais. A exemplo deste neocolonialismo podemos perceber a situação que Brasil e Angola, ambos colonizados por Portugal, vivenciaram/vivenciam com as elites brancas no Brasil e as elites negras em Angola, a continuidade desse processo por meio de um colonialismo interno, mantendo o seu povo explorado, oprimido, subjugado e alienado, tal como nas diversas fases do colonialismo externo.

Estas reflexões, compreensões e inquietudes que os estudos decoloniais causaram em mim, fizeram com que no ano de 2015 eu retomasse a leitura da dissertação de Mestrado, na qual pesquisei sobre as formas de discriminação enfrentadas pelos/as jovens kilombolas de Boitaraca e de Jatimane, ao saírem da escola destes kilombos para continuar seus estudos na escola Nair Lopes Jenkins, localizada na cidade de Nilo Peçanha (FERNANDES, 2013). Com um olhar mais atento sobre como a colonialidade, nas suas diversas formas e artimanhas, negou a existência dos saberes ancestrais de origem *bantu* no Baixo Sul da Bahia e se mantém nas formas de violência contra a população negra desta região, tentei compreender o que Fanon (1980) chama “racismo-consequência”.

Muitas vezes quando somos tomadas/os por um “[...] sentimento de injustiça tremenda, nos preocupamos **de imediato** (grifo nosso) em pensar sobre o racismo-causa” (FANON, 1980, p. 45). Mas não podemos nos esquecer que o “[...] racismo obedece a uma lógica sem falhas” (FANON, 1968. p. 45) e suas dinâmicas estão inseridas na vida das relações econômicas, sociais, culturais, políticas e, essencialmente, nas relações psicoemocionais, o que nos leva a analisar a agressividade dos/as jovens negros/as da cidade de Nilo Peçanha em relação aos jovens negros/as dos kilombos de Boitaraca e de Jatimane como um possível mecanismo passional de autodefesa (FANON, 1968).

Passados dois anos da defesa do Mestrado, as discriminações, os preconceitos, xingamentos, perseguições com os/as jovens dos kilombos de Boitaraca e de Jatimane foram aumentando. Mesmo com as propostas de formações docentes

feitas por mim à escola Nair Lopes Jenkins, as palestras nos quilombos com a participação das comunidades não quilombolas e, até mesmo, com as denúncias apresentadas na escrita do trabalho e oficializadas nos setores da Secretaria de Educação, no Conselho Municipal de Educação e no Juizado de Menor do Município de Nilo Peçanha, os problemas de discriminações permaneciam. Com a evolução das discriminações verbais para a violência física a uma jovem quilombola, foi necessário que a Presidente da Associação do quilombo de Boitaraca, na época, solicitasse apoio à Ouvidoria Pública do Estado da Bahia, na tentativa de sanar a situação. Mesmo sabendo que o racismo é uma ferida colonial, que tem suas bases sustentadas na dicotomia raça superior/raça inferior, ainda que levemos um tempo para conseguir curá-la de vez, compreendo que podemos criar ações/estratégias como uma membrana basal para, pelo menos, manter intactos os processos de cicatrização desta ferida.

Partindo das leituras e vivências no território do Baixo Sul, elaborei um plano estratégico que pudesse trazer à tona a história de formação dos quilombos daquela região. Existe um desconhecimento dos jovens negros e não negros da escola da cidade sobre a origem dos seus antepassados e de um possível parentesco étnico com os jovens quilombolas. O plano tinha como objetivo fazer um retorno às origens do Reino Kongo/Angola, compreender a estrutura histórica, política, cultural, econômica, as línguas, enfim, compreender a vida que esta população tinha antes do processo de escravidão.

O ponto de partida do plano foi analisar as marcas das línguas kikongo e kimbundu nas palavras que falamos nos quilombos e/ou nos espaços sagrados de matriz africana no território do Baixo Sul. Em seguida, analisar as manifestações religiosas e culturais com a utilização de máscaras, que acontecem nas cidades de Cairu, Nilo Peçanha, Taperoá e Valença⁹, a exemplo do Grupo Cultural que leva o nome de Zambiapungo¹⁰; e, por último, analisar a estrutura de formação e organização dos *quilombos*. A partir de todos estes elementos que citei, fui percebendo, ao longo de muitas pesquisas e leituras, que são originários da África Central, mais

⁹ Cairu, Nilo Peçanha, Valença e Taperoá são municípios que compõem o Território de Identidade do Baixo Sul do Estado da Bahia/Brasil, juntamente com os municípios de Aratuípe, Camamu, Gandu, Ibirapitanga, Igrapiúna, Ituberá, Jaguaripe, Piraí do Norte, Presidente Tancredo Neves, Teolândia e Wenceslau Guimarães. Ver Apêndices A e B.

¹⁰ Na língua Kikongo “*Nzambi A'Mpungo*”, de forma bem resumida, significa Deus Supremo/Deus Todo Poderoso. Uma discussão mais aprofundada estará no subtópico sobre a utilização das Máscaras.

especificamente de Kongo/Angola. Os/as alunos/as negros da cidade de Nilo Peçanha que discriminam os/as alunos/as negros/as dos kilombos de Boitaraca e de Jatimane fazem parte do mesmo tronco étnico *bantu* e desconhecem esta história.

Ainda no plano estratégico, abri um espaço para pensar sobre o silenciamento sepulcral da *arkhé* africana no ambiente escolar e de que maneira a história africana, de modo geral, continua sendo contada e/ou não contada. Isto porque, a partir da pesquisa do mestrado, além de investigar sobre o olhar dos/as jovens kilombolas no espaço da escola da cidade e o olhar dos/das jovens da cidade em relação aos jovens do kilombo, investiguei o silenciamento dos/as professores/as negros/as em relação aos processos de discriminação vividos pelos/as jovens kilombolas, como também analisei os livros didáticos de História utilizados do 6º ao 9º ano do Ensino Fundamental II em Nilo Peçanha (FERNANDES, 2013).

Nos quatro volumes do livro didático de História, da Editora Scipione¹¹ – Coleção *Radix*, sob a autoria de Cláudio Vicentino, os conteúdos e as imagens do negro aparecem sempre estereotipadas, as discussões e imagens de um Egito *branco*, conteúdo fragmentado sobre alguns reinos africanos. Em outros momentos, os assuntos que revelam a participação do negro vêm sempre acompanhados por caricaturas, ora mostrando os negros como escravizados, ora como rebeldes (c.f FERNANDES, 2013). Mas o assunto que chama minha atenção está no livro de História do 6º ano, pois os xingamentos mais utilizados pelos/as jovens negros/as da cidade de Nilo Peçanha para ofender os/as jovens dos kilombos de Boitaraca e Jatimane é chamá-los/as de “macacos/as”.

Durante as observações que fazia na sala de aula, acompanhando o cotidiano destes/as alunos/as, ainda no período da pesquisa do Mestrado, podia perceber a frequência da utilização destes xingamentos e o silenciamento dos professores. Na escrita da dissertação chamo atenção para a urgência da formação docente, mas uma formação que tenha em sua base a valorização da autoestima destes/as professores/as. Existia a falta de conhecimento dos professores/as sobre os assuntos abordados no livro em relação ao continente africano como berço da humanidade, entre outros assuntos, mas existia também a tentativa de manterem-se afastados/as

¹¹ Em 2013, sete meses depois da defesa da dissertação do Mestrado, por orientação da professora Ana Célia da Silva, escrevi uma carta para a Editora Scipione solicitando, com base na seguridade da Lei 10.639/2003, que fossem revisados todos os conteúdos sobre a história e cultura da população negra apresentados na Coleção *Radix*, mas, até o atual momento, não obtive nenhum retorno.

desta origem africana, deste passado que remete à escravidão, à falta de história, à não civilização. Destaco que esta situação vivida na escola pelos kilombolas reflete o que muitos e muitas destes/as professore/as enfrentaram em seu período de escolarização (FERNANDES, 2013), assim como representa, na verdade, a realidade que os/as jovens negros/as não kilombolas também enfrentam no Brasil.

O livro de história do 6º ano avaliado por Fernandes (2013, p. 141) diz que:

Os primeiros conteúdos correspondem à Pré-história, Origem e evolução do ser humano e os períodos da Pré-história, estes conteúdos não abordam sobre o continente africano como berço da humanidade. Sabemos que os primeiros fósseis e as primeiras manifestações de vida surgem no continente africano, todavia, o livro traz um quadro simplório da evolução humana, o qual é representado por um *Australopithecus*, segurando uma flor. Da Pré-história até chegar à história propriamente dita **ou escrita** (grifo nosso), há um vazio no quadro, e vale ressaltar, que a “verdadeira” história, demonstrada no livro, vai ter início com um homem branco barbudo, segurando uma pedra com alguns hieróglifos rabiscados. [...] Há uma representação da evolução do ser humano numa árvore, provavelmente a “árvore genealógica” do ser humano, onde vamos ter de um lado, como bem descreve o livro, um “gorila” e do outro lado um “chimpanzé”.

Sabemos que as epistemologias hegemônicas produziram uma inferiorização do conhecimento sobre a população negra. A essa desqualificação do conhecimento Carneiro (2005, p. 97) chama de epistemicídio, que é

[...] para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender.

Acerca desta desumanização, deslegitimação e aniquilamento do Ser Negro, que Carneiro (2005) denomina como epistemicídio, Arboleda (2018b) nos leva a pensar sobre o ecogenoetnocídio, que não só se refere à morte seletiva, cujo alvo definido é a população negra, mas nos faz refletir sobre a dimensão do epistemicídio

como um extermínio dos ecossistemas desta população negra, dos seus espaços de saberes ancestrais, numa amplitude simbólica e imaterial, a exemplo das comunidades-terreiro e dos Kilombos. Um projeto epistemicida e ecocida de aniquilamento total da história do povo negro (ARBOLEDA, 2018b).

A história escrita pelo ocidente sobre os nossos antepassados nos distancia de qualquer referência positiva sobre o que é ser negro no Brasil. Uma história sem passado, sem escrita, sem cultura, sem grandes feitos. Nenhuma criança, jovem ou adulto negro/a vai querer se identificar com este distanciamento proposital pensado pelo ocidente sobre as histórias africanas, que é a história do mundo.

O continente berço da humanidade (DIOP, 2014; DIOP e DIENG, 2014) foi, durante o período de colonização, invadido, saqueado, explorado e os seus povos foram sequestrados. Desta população sequestrada de diversos pontos desta Terra Mãe para um não lugar histórico, sem conhecimento da sua memória, sem a compreensão do significado dos seus nomes, muitos eram reis, rainhas e foram enviados para diversas partes da América, inclusive para terras brasileiras, especificamente no território do Baixo Sul da Bahia, e esta história, quando chega aos nossos/as jovens negros/as kilombolas e não kilombolas, é carregada de estigmas, quando não, fragmentos de uma história inventada pelo colonizador.

Avaliar os livros de História me fez pensar sobre a influência africana de origem *Kongo/Angola* no território do Baixo Sul, as formações de Kilombos, as religiões de matriz bantu, as marcas das línguas kikongo e kimbundu no português falado neste território, as manifestações culturais, histórias, saberes diversos que precisavam atravessar as paredes da escola. Falo aqui, em específico, sobre o território do Baixo Sul, mas podemos pensar a exclusão, o silenciamento, o apagamento da história e cultura negra dos espaços de poder e de saber de forma geral.

O plano estratégico que elaborei a partir das inquietações no ano de 2015 ganhou vida e assume hoje um lugar no título desta pesquisa de doutorado: De Angola a Nilo Peçanha. A lógica histórica angolana, no sentido de compreender o seu passado no que se refere à sua organização desde o Reino *Kongo*, *Ndongo* e *Matamba*; de dar vida à sua influência histórica e cultural, reconstruindo a consciência histórica angolana na diáspora, em específico nos kilombos, compreende o Giro Decolonial deste trabalho. Tal pressuposto epistemológico, ao interrogar o pretense caráter de universalidade apresentado pela ideologia eurocêntrica, denuncia as relações de poder enraizadas pela colonialidade, propondo uma geopolítica do

Conhecimento (MIGNOLO, 2008a). E, por se inscrever no que Mignolo (2008a) chama de desobediência epistêmica, o Giro Decolonial é o portal de transformação anticolonialidade. Portanto,

A opção descolonial é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta. [...] Pretendo substituir a geo e a política de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geo-política e a política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades [...], que foram racializadas (ou seja, sua óbvia humanidade foi negada). Dessa maneira, por “Ocidente” eu não quero me referir à geografia por si só, mas à geopolítica do conhecimento. Conseqüentemente, a opção descolonial significa, entre outras coisas, *aprender a desaprender*. [...] Pensamento descolonial significa também o fazer descolonial, já que a distinção moderna entre teoria e prática não se aplica quando você entra no campo do pensamento da fronteira e nos projetos descoloniais. (MIGNOLO, 2008a, p. 290-291)

Sabemos que a ideologia colonial determinou a estrutura política, cultural, histórica, econômica, filosófica, religiosa, militar e desqualificou outros conhecimentos, definindo as relações entre as sociedades europeias e não-europeias (ELA, 2014). “A colonização de África pela Europa ocidental traumatizou imenso e alienou o passado e a memória dos africanos” (OBENGA, 2013. p. 75) e, conseqüentemente, as ciências coloniais criaram mecanismos que ora apagavam, negavam a história dos povos africanos, ora produziam imagens, linguagens de desprezo, fazendo com que o africano negro e o africano na diáspora, em seu fenótipo, se apropriasse da história e da memória das potências de dominação e exploração (OBENGA, 2013).

A história que sabemos sobre os povos africanos, neste contexto colonial, se situa do lado do ocidente (KI-ZERBO, 2006). Isto porque o “[...] papel e o valor do conhecimento na medida em que os discursos que se pretendem científicos estão integrados numa ideologia a partir da qual representam, para os ocidentais, uma confirmação de sua supremacia sobre o resto da humanidade” (ELA, 2014, p. 29).

O Giro Decolonial, como bem define Mignolo (2008a), nos permite localizar e modificar, a partir do âmbito do saber, do poder e do ser, as ideologias eurocêntricas, as formas de poder modernas e como estas ideologias produziram e continuam

produzindo tecnologias de silenciamento, ocultação e morte, sobretudo afetando de forma perversa diversos segmentos sociais ao longo do tempo.

Segato (2013, p. 57) explica que:

El Giro Decolonial no es un movimiento restaurador, sino una recuperación de las pistas abandonadas hacia una historia diferente, un trabajo en las brechas e fracturas de la realidad social existente, de los restos de un naufragio general de pueblos apenas sobrevivientes de una masacre material y simbólica continua a lo largo de quinientos años de colonialidad.¹²

As formas de poder colonial são múltiplas e tanto os conhecimentos quanto a experiência vivida pelos sujeitos marcados pela colonialidade são relevantes para entendermos as formas modernas de poder e promover estratégias de mudanças (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 66).

Outro fator importante sobre o pensamento decolonial está na sua

Genealogia de pensamento que [...] é fundamentada [...] **também, a partir das influências das** (grifo nosso) línguas dos povos africanos escravizados que foram agrupadas na língua imperial da região [...], e que reemergiram no pensamento e no fazer decolonial verdadeiro: **[como] Candomblés, Santería, Vudú, Rastafarianismo, Capoeira nas diversas formas de resistência como os Palenques nos Andes, ou nos Kilombos do Brasil** (grifo nosso). (MIGNOLO, 2008a, p. 292)

Conseguimos perceber na genealogia do pensamento Decolonial influências das cosmopercepções de “[...] los pueblos tales como la filosofía africana del *Muntu*¹³ o las concepciones de la Madre Tierra como lo Pachamama”¹⁴ (ESCOBAR, 2017, p. 68). Podemos observar também importantes contribuições das ideias revolucionárias de Kwame Nkrumah, primeiro presidente de Gana; Sekou Toré, primeiro Ministro da República da Guiné; Patrice Lumumba, primeiro Ministro da República Democrática

¹² “O Giro Decolonial não é um movimento restaurador, mas uma recuperação das pistas abandonadas para uma história diferente, um trabalho nas brechas e fracturas da realidade social existente, dos restos de um naufragio geral de povos sobreviventes de um massacre material e o simbólico, que se mantém ao longo de quinientos anos de colonialidade” (Tradução nossa).

¹³ Segundo Temples (2016) o “*Muntu*” é a força viva; a força ou ser que possui a vida verdadeira, cheia e elevada. Nas línguas *bantu*, *muntu* é o singular de *bantu*, termo que significa genericamente ‘humanos’. Essa tradução não revela, de fato, a força que tem o termo “*muntu*” para os Bantu. Essa questão é profundamente discutida pelo filósofo Congolês Fu-kiau e o filósofo, metafísico e linguista ruandês Alexis Kagame.

¹⁴ *Pacha Mama* ou *Pachamama*, tem o significado de “Mãe Terra” ou como “Mãe de todos”. *Mama* significa “Mãe”; *Pacha* significa “terra”/“mundo”/“cosmos”, assim chamada também de “Mãe Cósmica”. É a Deidade feminina máxima cultuada em diversas culturas nos Andes. O nome deriva de *quéchua*, uma língua utilizada pelos povos andinos, anteriores aos Incas.

do Congo. Percebo fortes influências dos intelectuais Pan-africanistas como Marcus Garvey; do Movimento da Negritude: Seghor, Aimé Cesaire. Arriscaria dizer, também, que percebo o pensamento de Cheikh Anta Diop sobre Unidade Africana, quando Arthuro Escobar enfatiza a importância da Unidade Latinoamericana. Enfim, temos um movimento extremamente revolucionário para pensar outras formas de fazer pesquisa, em especial a pesquisa do tipo etnográfica.

No domínio desta pesquisa etnográfica, o Giro Decolonial me permitiu delinear a gnose angolana (MUDIMBE, 2013b), compreender os diversos sistemas de vida que, longe de desprezar conhecimentos pré-existentes, qualificam outras cosmopercepções, validam outros saberes como a raiz ancestral dos povos angolanos, refletem sobre as localizações epistemológicas, com base em lugares centrais, que engendram as colonialidades, desvelando a parcialidade, a neutralidade e o provincianismo do racionalismo científico, estabelecendo intersecções com outros conhecimentos e racionalidades enraizados em lugares subalternizados e marginalizados (WALSH, 2009; MIGNOLO, 2007; BERNADINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2019; BALANDIER, 2014), a exemplo das 8 províncias pesquisadas em Angola e a influência cultural, social e política dos povos destas províncias no território do Baixo Sul da Bahia-Brasil, em específico, na estrutura de formação dos *Kilombos*.

Para a (re)construção de novos conhecimentos sobre o continente africano, é importante e necessário definir aqui que esta pesquisa comporta um limite e um recorte. O limite resulta na definição do meu objeto de estudo que se inscreve no âmbito de uma investigação sobre **Resistência Cultural dos Povos Kongo/Angola na Região do Baixo Sul Baiano**. O recorte temporal foi referente à história pré-colonial de Angola, mais especificamente o período que compreende as migrações dos povos *Bantu* e sua contribuição para o surgimento e formações de grandes Estados, Reinos e Impérios na África Central, ligados à introdução da metalurgia.

Utilizando as contribuições da tradição oral, (re)traço o contexto histórico de Angola, enfatizando os Reinos *Kongo*, *Ndongo* e *Matamba*, todavia, no decorrer da tese vou contextualizando/pontuando vários momentos da história de Angola: sua origem, a invasão dos *mindéle* ou *mundéle*¹⁵ e as consequências nefastas da

¹⁵ Na língua *Kimbundu*, “*Ndele*” significa “pássaro branco”. É um tipo de pássaro com o bico avermelhado que pousa sobre o gado bovino para devorar as carraças. Os povos *Kongo/N'gola* utilizavam/utilizam esta expressão como analogia às estratégias do colonizador português.

marginalização das tradições culturais, provenientes do colonialismo interno depois dos processos de descolonização e independência.

Para justificar a influência dos povos *Bakongo* e *Ambundu* no território do Baixo Sul da Bahia fiz um levantamento histórico, geográfico, antropológico, demográfico e linguístico, bem como o entendimento sobre suas cosmopercepções (OYÉWÚMÍ, 2002), observando o cotidiano, fazendo registros fotográficos e filmagens, anotando no meu diário de campo estes saberes, suas práticas na vida social, aprendendo um pouco sobre as línguas kikongo e kimbundu, observando os rituais e as práticas de cura. Em cada aspecto investigado, busquei pontos de convergência com as práticas cotidianas e saberes dos povos dos quilombos de Boitaraca e de Jatimane.

Ressalto que por uma opção ética decolonial/descolonial, política e ativista não discuto neste trabalho sobre os processos do tráfico de africanos para o Brasil por dois motivos: primeiro, que esta tese, partindo de um olhar sobre a história do povo Kongo/Angola sem a intervenção do povo europeu, pretende elevar a autoestima do povo preto; segundo, já temos uma vasta literatura que narra sobre este crime. Mas, sinalizo, em nível mesmo de localização da herança cultural *bantu*, da língua e formação dos *quilombos* na Bahia, os espaços que serviram de portos oficiais e ofícios para o embarque e desembarque dos povos sequestrados. Essa informação é necessária porque sabemos que existiu uma sucessão de nações africanas trazidas para a Bahia, estudadas em ciclos. (FERNANDES, 2015). Portanto, sinalizar a localização dos povos de origem *Bakongo* e *Ambundu* é importante para compreendermos toda a sua influência para os povos do território de identidade do Baixo Sul da Bahia-Brasil.

Os procedimentos delineados nessa investigação se constituíram desde um levantamento e análise das vastas fontes escritas referentes à história pré-colonial em Arquivos, Museus, Bibliotecas à necessidade de incluir histórias e versões mantidas por segmentos populacionais antes silenciados, por diversos motivos, ou com interpretações próprias, variadas e não oficiais, dos acontecimentos que se manifestaram/manifestam na sociedade.

A partir das observações e reconhecimento do campo investigado nas 8 províncias, fiz um mapeamento das fontes orais que pudessem narrar a história sobre os Reinos *Kongo*, *Ndongo* e *Matamba*. Tive a colaboração de Reis, *Ngangas*, *Mwene-ixi*, *Ndembos*, *N'gola*, *Sobas*, *Sekulos*, regedores das comunas e aldeias. O alcance das informações, via tradições orais, permitiu a compreensão e a interpretação das

fontes escritas documentais, conhecimentos arqueológicos, linguísticos, religiosos, culturais, filosóficos, o que me levou a fazer uma avaliação crítica das fontes escritas, dos pressupostos teóricos adotados no início do projeto de pesquisa, bem como precisei reconfigurar o plano desta pesquisa.

No plano inicial, a investigação contemplava as províncias de Cabinda, Zaire, Uige, Luanda, Bengo, Malanje, Kwanza Norte e Kwanza Sul, mas ao ter contato com as fontes orais, principalmente com os Reis *Mwana-Uta* (Uige) e o *N'gola Mbuba Nvula Ndala Mana*, também conhecido como rei Cabombo (Malanje), o campo foi sendo atravessado por diversas questões sobre as relações políticas e econômicas dos Reinos *Kongo*, *Ndongo* e *Matamba* com o Reino *Mbailundu*, que engloba Benguela e com o Reino da *Lunda Tchokwe* que, no território angolano, engloba a Lunda Norte e a Lunda Sul.

Estas informações me levaram a ampliar a investigação, incluindo também no cronograma da pesquisa as províncias da Lunda Norte, Lunda Sul e Benguela, totalizando 11 (onze) províncias. Mas, com a pandemia da Covid-19, precisei regressar para a Bahia num voo emergencial de repatriamento, organizado pela embaixada brasileira, e não pude realizar a investigação nas Lundas e nem em Benguela. Essas três províncias iriam enriquecer ainda mais o trabalho, todavia, a falta delas nesta pesquisa não prejudicou a estrutura e o desenvolvimento da escrita, tendo retornado ao plano inicial, de modo a manter a investigação somente com as oito províncias citadas anteriormente.

As leituras, os procedimentos adotados e as contribuições dos Reis me ajudaram a construir a base principal da pesquisa que está contida na terceira parte desta tese, a qual nomeei como *Makukwa Matatu*, termo da cosmologia *bantu* que representa as três pedras angulares que interligam Angola aos kilombos de Boitaraca e de Jatimane, que são: *Aumento*, na língua kikongo; Utilização das Máscaras nas Festas e Rituais e a Estrutura de Formação dos kilombos.

Tendo explicitado os princípios epistemológicos e teóricos que baseiam esta pesquisa seguirei, nesta parte, apresentando um breve histórico sobre o território angolano, o pluriverso da pesquisa, com o mapeamento que desenvolvi no campo de estudo, as estratégias de coleta, análise e resultados dos dados, elementos importantes para a compreensão do *Makukwa Matatu*, como também para a parte da tese que discute acerca da Educação Antirracista.

2.1 BREVE HISTÓRICO SOBRE O TERRITÓRIO ANGOLANO

Para conseguirmos compreender este território que hoje chamamos de Angola, é necessário um entendimento não somente sobre o meio natural ou os quadros cronológicos, mas também e, sobretudo, sobre os povos que a criaram (KEITA, 2009). “Será incompleta qualquer tentativa de se proceder devidamente à análise do passado histórico **de Angola** (grifo nosso) sem considerar e refletir sobre alguns dados concretos a respeito do seu povoamento antigo (e mecanismos e vias migratórias)” (KEITA, 2009, p. 71).

Assim, para entendermos a constituição de Angola me apoio na pesquisa do professor historiador Honoré Mbunga (2014), que faz um desdobramento da história de Angola em cinco períodos. Ressalto que, para situar o campo de minha pesquisa terei como base o quadro cronológico elaborado por Mbunga (2014), mas vou pontuar alguns marcos específicos de cada época, até porque não conseguiria dar conta da vastidão histórica que fez Angola. Os marcos específicos a que me refiro contribuem, em certa medida, para a construção de cada parte da pesquisa.

Quadro 1 – Marco Cronológico da história de Angola

ÉPOCA	ANGOLA
6.000 - Séc. I a.C.	- Idade pré-histórica
Século I a.C. - 1482	- Idade dos Metais; - Grandes Migrações e Formações dos Estados, Reinos e Impérios
1482 - 1915	- Os contatos com os portugueses, a partir da foz do Rio Zaire; - Tráfico negreiro praticado pelos europeus no país
1915 - 1975	-Instalação da Administração Colonial e transformação da sociedade angolana, consequência das reivindicações nacionalistas manifestadas de maneira sangrenta a partir de 1961.
1975 - Hoje	-Independência do país (1975) e suas realidades

Fonte: Elaborado por Mille Fernandes com dados de Mbunga (2014).

Com base no quadro, o primeiro período da história de Angola corresponde às primeiras civilizações africanas formadas por povos que migraram diversas vezes, fosse pelo surgimento de outros povos em seu território, fosse para refugiar-se nas florestas ou fosse para fugir das áreas desérticas da África Austral. Estes povos são

os *Kung*, os Pigmeus e os *Bantu* (KEITA, 2009; KI-ZERBO, 2010; HERMENS, 2010; NOTEN, 2010; CLARK, 2010) .

Os povos *Kung* conhecidos por *Khoisan*¹⁶, ou também encontramos a designação utilizada nos tempos coloniais como Hotentotes, Boximanes ou Bosquímanos, muito usado nos escritos de Everdosa (1955, 1975), Wheeler e Pelissier (2016), é uma população que, em Angola, se encontra hoje repartida em duas grandes concentrações: a primeira, com uma população maior, no deserto do Kalahari; a segunda, no médio Cunene, precisamente na área do *Kipungo*. Nesta região são chamados de *Ovankwakala* e/ou *Kamussekele*. (KEITA, 2009; PARKINGTON, 2010).

Sobre os povos Pigmeus, “[...] sabe-se que sua origem parte de um território extenso que atingia as fronteiras do Antigo Egito” (KEITA, 2009, p. 73). Martin (2010, p. 23) acrescenta que:

Os pigmeus podem talvez reclamar-se como os mais antigos habitantes da região antes da chegada dos Bantu. Foram provavelmente empurrados para o interior das florestas do *Mayombe* depois de desalojados pelos seus vizinhos Bantu. Fontes do século XVII falam de caçadores pigmeus que viviam no *Mayombe* e forneciam marfim e peles de animais aos comerciantes do *Loango*. [...] [havia] grande respeito dispensado aos pigmeus nas cortes do *Manikongo* e do *Maloango*. Esta deferência podia indicar honra devida aos primeiros habitantes da região.

Martin (2010) faz referência às relações estabelecidas e ao respeito que o *Manikongo*, rei do Kongo e *Maloango*, rei do Loango, um sub-reino do Kongo, localizado na atual Cabinda, mantinham com os Pigmeus. Com a migração dos Bantu, os Pigmeus se deslocaram para as zonas florestais da África Central, dividindo-se nos atuais territórios dos Camarões, Gabão, República Centro Africana, República do Congo, República Democrática do Congo e Angola (KEITA, 2009).

Em relação aos povos Bantu¹⁷, “[...] foi um povo que mexeu bastante com o mapa etnocultural e antropológico do continente sobretudo na parte meridional”

¹⁶ *Khoi-San* é uma língua pré-bantu dos povos *Kung*, “[...] considerada uma das primeiras línguas da África Meridional” (CASTRO, 2014, p. 32). Estes povos dividem-se em dois grupos étnicos: os “*Khoi-Khoi* (que significa homem) e *Vakankala* ou *San* (cuja raiz vem do verbo **acumular**, **colher**, **arrancar**, **capturar** (grifos nossos)” (CASTRO, 2014, p. 33). Atualmente os falantes da língua Khoisan encontram-se na Tanzânia, que são os grupos “*Sandawe*” ou “*Sandave*” e os “*Hatsa*” ou “*Hadja*” ou “*Hadza*” (CASTRO, 2014).

¹⁷ Neste subitem, para uma breve contextualização, o termo “bantu” será usado no sentido histórico e antropológico, ficando a discussão linguística para a terceira parte da tese, no tópico sobre O Uso do Aumento na Língua Kikongo.

(KEITA, 2009, p. 76). Isto porque os bantu migraram constantemente durante todo o período da história (VANSINA, 2010a).

As autoras Fourshey, Gonzales e Saidi (2019), com base na análise do mapa etnolinguístico Bantu, ressaltam duas questões interessantes em sua pesquisa: a primeira, sobre as possíveis cinco fases da migração dos Bantu no continente africano com datações referentes a 3.500 anos a.C. e 1.800 anos d.C.; segundo, que o “[...] termo Bantu não pode ser reduzido a um único grupo, [...] é útil pensá-lo como um paradigma conceitual que pode ser chamado de tradição Bantu” (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2019, p. 40). Não podemos falar sobre os Bantu sem analisá-los/as a partir da sua diversidade socioetnolinguística (DIOP, 1955; CASTRO, 2014).

Para este momento de análise, a intenção é compreender as migrações dos Bantu e como estas constituíram o território angolano. Portanto, a partir das bases históricas e antropológicas destaco duas fases destas migrações na África Central e Austral: a primeira, momento em que os Bantu, partindo do Rio Benué, afluente do Níger e/ou da fronteira entre a Nigéria e os Camarões (OBENGA, 2014; M'BOKOLO, 2008; KEITA, 2009), se direcionam para o Sul até o Oceano Atlântico. Até esta localização, um grupo Bantu permanece no território descoberto e um outro grupo segue para o Sudoeste, contornando ou mesmo penetrando a floresta tropical, de domínio dos Pigmeus, para pôr fim alcançar, ainda nesta primeira fase, as savanas nos altos planaltos à volta dos Grandes Lagos, permanecendo por um curto período no território da Lunda-Luba, atual Shaba (KEITA, 2009, p. 77).

Na segunda fase da migração, um grupo permanece em Shaba e um outro grupo Bantu segue a bacia do rio Kongo/Zaire e zonas austrais, onde se concentra o território angolano. Como eram povos de constantes migrações, um grupo permanece entre a bacia do rio Kongo/Zaire e um outro grupo continua descendo até alcançar, em meados do século XV, a África do Sul (M'BOKOLO, 2008; KEITA, 2009).

O processo de deslocamento destes povos de uma região para outra não significa o seu completo desaparecimento nestas regiões antes ocupadas. Ainda que em grupos populacionais menores, sempre permaneciam e se estabeleciam nestes territórios. “A dispersão foi visivelmente muito lenta, mobilizando efetivos humanos pouco numerosos” (M'BOKOLO, 2008, p. 73), sendo possível caracterizar esta dispersão como forma estratégica para expansão e domínio territorial Bantu em cada espaço do continente africano.

Os Bantu foram/são povos bem organizados, “[...] tão fortes, material e culturalmente” (KEITA, 2009, p. 77), que podemos perceber esta organização e domínio territorial a partir da formação e da dinâmica de parentescos translocais em cada Reino, Estado, Império e nos sub-reinos constituído em Angola. Percebemos também, a partir desta organização, que em cada expansão do território sempre era designado um representante para administrar a área. Este representante podia ser um tio/a, sobrinho/a, um neto/a, todavia, sempre na linhagem matrilinear do poder (DIOP, 2014).

Quando Keita (2009) refere-se aos bantu como povos fortes, ele aciona o pensamento filosófico bantu, ao qual Tempels (2016) refere-se acerca da força não como força física, força bruta, mas como a “vontade de ser”, a força vital, que é a sua existência no mundo e tudo que gera a sua completude, que é potencializada pela linhagem (TEMPELS, 2016; FU-KIAU, 2001; ALTUNA, 2014).

O deslocamento dos povos Bantu ao alcançar a bacia do Rio Kongo/Zaire demarca o início do segundo período da história de Angola, o qual Mbunga (2014) considera como a “[...] época das grandes migrações dos povos, levando até a formação de Estados, Reinos ou Impérios” (MBUNGA, 2014, p. 152), e também como Idade dos Metais, período no qual despontam as grandes tecnologias elaboradas com o domínio do ferro e das muitas produções em cerâmicas (VANSINA, 2010a; DIAGNE, 2010).

A partir deste segundo período da história, o território de Angola é resultado da pluralidade dos povos de cada Estado, Reino, Império e de muitos sub-reinos situados entre a África Central e Austral, com valores socioculturais, estrutura econômica, sistemas políticos, filosóficos, etnolinguísticos e cosmogônicos próprios. A exemplo dos principais reinos estão: *Kongo*, *Ndongo*, *Matamba*, *Kassanje*, *Lunda-Tchokwe*, *Mbalundu* e *Kwanyama*.

O primeiro reino bantu a definir sua civilização, alcançando uma estrutura e uma unidade em sua base de organização social, política, militar e econômica, foi o Reino Kongo. Formado provavelmente no final do século IX ou XIII, há grandes discussões sobre a definição exata do século, este reino, que estava mais para uma Confederação de Estados, é considerado o maior da África Central e Austral por ocupar um território que se estendia do Rio *Kwilu-Nyari*, norte do Porto de *Loango*, até o Rio *Loje*, ao norte de Angola, e do Oceano Atlântico até o Rio *Kwango* ou *Cuango* (MARTINS, 2010).

Localizado na região do Baixo-Kongo, o *Kongo dya Ntotela*, Reino do Kongo, era governado pelo *Ne Kongo* ou *Manikongo*¹⁸, em sua capital São Salvador, atual *M'banza Kongo*. Habitado pelos *Bakongo*, povos de origem bantu, o território que compreendia este vasto reino corresponde aos territórios onde hoje estão localizados o Gabão, a República Democrática do Congo-Kinshasa, a República do Congo-Brazaville, Angola e uma pequena porção nos Camarões. Na parte equivalente ao território de Angola, este reino está redividido e representa as províncias de Cabinda, Zaire e Uige.

A noroeste do Rio *Kwanza* e ao sul do Reino *Kongo* estava o Reino *Ndongo*. Formado por volta do final do século XIV, com a capital em *Kabasa*, hoje a atual Caculo Cabaça, situada na comuna de São Pedro da Quilemba, município de Kambambe, província do Kwanza Norte, era habitado pelos *Mbundu*, povo de origem bantu (HEINTZE, 2007).

O Reino *Ndongo*, ligado à linhagem dos *N'gola*, título que mais tarde deu origem à designação portuguesa Angola, era governado pelo *N'gola-Mussuri*, um soberano ferreiro (CAVAZZI, 1965a). As terras deste reino correspondem às atuais províncias do Bengo, Luanda, Malanje, Kwanza Norte e Kwanza Sul.

Como desmembramento do Reino *Ndongo* surge o reino de *Matamba*, fundado no século XV, que estava localizado entre o *Ndongo* e o *Kongo*, a leste do rio *Kwango*, na margem direita do rio Lucala. Com a capital em *Macaria-ca-Matamba* (CAVAZZI, 1965b), este reino era habitado pelos *Mbundu* e, no século XVII, tornou-se um dos reinos mais poderosos sob a chefia da rainha *Njinga-Mbande* (MILLER, 1995; HEINTZE, 2007; THORTON, 2004).

O território do Reino de *Matamba* situava-se na chamada Baixa de *Kassanje*, uma imensa extensão de terra, com confluência entre os rios *Kambo* e *Kwango*, distribuídas entre as atuais províncias de Malanje e a Lunda Norte. Na província de Malanje, a Baixa de *Kassanje* corresponde aos municípios de Cahombo, Marimba, Kunda-Dia-Base e Quela, com todas as suas comunas e aldeias e, na Lunda Norte, corresponde ao município de *Xá-muteba*.

A norte e a leste do Rio *Kwanza*, no vale do *Kwango*, se estabeleceu o Reino de *Kassanje*, que se formou por volta do final do século XV. Vizinho do reino *Ndongo* e *Matamba*, *Kassanje* teve sua origem a partir dos povos do *Katanga*, pertencentes

¹⁸ O prefixo **Ne** constitui-se como um distintivo de nobreza – “Rei do Kongo”. Pode-se encontrar também as palavras *Ntotela*, *Ntinu*, *Mfumu* e *Mani* como designações para “rei” ou “chefe”.

aos estados Lunda-Luba, na atual República Democrática do Congo (CAVAZZI, 1965; HEINTZE, 2007; THORTON, 2004; WHEELER; PELISSIER, 2016).

Kassanje foi um reino habitado pelos povos *Mbangala/Imbangala* ou *Bayaka/Yaka*. Na literatura sobre este reino também encontramos a palavra *Jaga*¹⁹ (CAVAZZI, 196; WHEELER; PELISSIER, 2016). Os povos *Bayaka* descendem de uma “[...] mãe ancestral” de origem *Rund*²⁰, que os interligam aos “[...] Lunda, Tchokwe, Shinje” (HEINTZE, 2007, p. 58). É possível observar como as formas de relações de parentesco translocais a partir das relações entre as *makanda*²¹ vão se definindo nestes reinos.

No território de Angola, encontramos os *Bayaka* atualmente nas províncias das Lundas e Uige. Na parte que compreende Uige, os encontramos nas comunas do Cuango e do Alto-Zaza, município de Kimbele; na Lunda Norte, os encontramos nas comunas de Xá Muteba e Kassanje, município de Xá Muteba e na comuna-sede do Cuango; na Lunda Sul, os encontramos na comuna-sede de Cacolo.

Quanto ao Império *Lunda*, este possuía uma estrutura que se assemelhava a uma confederação africana de Estados, assim como o Kongo, com um território que correspondia à área de *Katanga*, no sul da República Democrática do Congo até Zambeze, no noroeste da Zâmbia. Habitada pelos povos *Baluba*, *Tchokwe*, *Lunda* (*Rund*), *Kakhongo*, *Bayaka*, *Bondo* e *Songo*, esta Confederação dividia-se em três partes: Reino da *Lunda Luba*, Reino *Lunda Ndembo* e Reino *Lunda Tchokwe*.

Entre os/as vários/as soberanos/as que governaram o império Lunda está a soberana “*Lweji A’Nkonde/Luéji Lua Kôndi*”, que governou entre 1635 a 1670. O reino Lunda encontra-se hoje entre o território da República Democrática do Congo (RDC), Zâmbia e Angola. Na parte que compreende Lunda Tchokwe, em Angola, estão as províncias da Lunda Norte e Lunda Sul.

Seguindo as migrações dos povos *bantu* e as formações dos Reinos, observamos também o reino dos povos *Ovimbundu*, localizado no Planalto Central de Angola, que tinha como capital a cidade de *Halavala*, que depois passou a ser chamada de *Bimbe-Katapi* e, atualmente, chama-se *Bailundo*, na província do Huambo.

¹⁹ A discussão mais aprofundada sobre os povos “jagas” se encontra na terceira parte desta tese, no subtópico: A estrutura de formação do Kilombo.

²⁰ Dinastia Real proveniente da África Central (HEINTZE, 2007).

²¹ Clã. Linhagem Matrilinear.

A formação deste reino como entidade nacional, com aproximadamente 22 reinos, ocorre por volta do ano de 1700 sob o comando do Soma ou *Osoma*²² *Inene Katyavala Bwila I* que, ao unir forças com os soberanos do *Mbalundu*, *Viye* (*Bié* ou *Bihe*), *Cyaka*, *Ndulu* e *Wambu*, afirmaram a sua soberania sobre grande parte do planalto a leste da atual cidade de Benguela (WHEELER; PELISSIER, 2016):

Os cinco principais reinos dos *ovimbundu*, nomeadamente, o *Mbalundu*, *Ndulu*, *Viye*, *Wambu*, *Cyaka*, anteriormente tinham os nomes das aldeias que, mais tarde, constituíram os Estados *umbundu* correspondentes a uma única entidade sócio-cultural *umbundu* mantendo-se, posteriormente, como subgrupos. Todos eles reconhecem a sua origem, apresentam a mesma estrutura política, social e cultural, diferenciando-se em alguns aspectos, nomeadamente, a variante linguística e, mais tarde, o aspecto cultural predominante, sobretudo, naqueles que se situam mais próximo das fronteiras dos seus limites geopolíticos entre os municípios de *Kwemba* e *Citembo*, *Ngangela* e *Cokwe*. (CEITA. 2014, p. 125).

O desenvolvimento na estrutura econômica e política do reino dos povos *Ovimbundu* tem seu ápice sob o reinado do *Osoma Inene Jolomba Chissende Ekuikui II*, entre os anos de 1876 a 1890. Atualmente, o território deste reino corresponde às províncias de Huambo, Benguela, Bié, além de uma pequena porção da Huíla (WHEELER; PELISSIER, 2016).

Quanto ao reino *Kwanyama*, localizava-se na região conhecida por *Ovambo*, “[...] a leste do rio Cunene, adjacente à fronteira meridional da África Ocidental” (WHEELER; PELISSIER, 2016, p. 57). O último soberano dos *Kwanyama* foi *Mandume Ya Ndemufayo* (1884-1917), considerado por alguns mais velhos em Luanda como um dos últimos símbolos da luta angolana contra a colonização europeia. O território deste reino abrange uma grande parte da província do Cunene/Angola e uma pequena parte do norte da Namíbia.

Com esta expansão dos povos bantu e as relações de parentescos a partir da linhagem matrilinear, é importante destacar aqui que tanto o Reino Ndongo quanto o Reino de Matamba foram originários do Reino do Kongo. Cavazzi (1965b) faz esta referência em seus escritos, dizendo que “[...] em tempos passados muitas províncias do reino do Congo se separaram dele e constituíram o reino de Matamba e Dongo” (CAVAZZI, 1965b, p. 78).

E continua mais adiante:

²² Título de chefia mais alto atribuído ao soberano da corte dos povos *Ovimbundu*.

Os descendentes de *Luqueni*, que guardavam valorosamente as suas conquistas, foram sempre declarados reis e, embora muitos dos seus nomes estejam esquecidos, há memórias do seu poderio. Portanto, parece provável que, além dos três reinos de Congo, Angola e Matamba, dominassem outras regiões, das quais hoje, realmente, continuam a intitular-se reis, como reinos de Congo-ria-Mulaza, de Pagelungi, além do Zaire superior, os Anzicos, Loango, Quissama, os Ambundos, Ngoi e Cacongo. (CAVAZZI, 1965a, p. 232)

Há uma estrutura de parentesco entre os Reinos do *Kongo*, *Ndongo* e *Matamba* e os sub-reinos que é explicado na filosofia do Kongo como plano geral da administração pública do reino: *Makukwa Matatu Malâmb'e Kôngo*, a qual refere-se à estrutura de três linhagens: *Ñzinga*, *Nsaku* e *Mpânzu* (BATSÏKAMA, 2011). Os fatores linguísticos também podem afirmar estas relações de parentescos, a exemplo da grafia do reino *Mbalundu* ou “Mbayi Ñlundu”, que é de origem dos povos Kongo.

Batsïkama (2011, p. 101) explica que:

Mbayi é o local administrativo ligado à justiça, que significa *Ombala corte* (grifo nosso). *Ñlundu* é o país das origens entre os Kôngo e, especificamente entre os Umbundu, o termo significa a extensão da terra em que habitam, país onde são respeitadas as leis dos ancestrais, ou *ilundu* [...] traduzido em kikongo, é o mesmo que *Mbazi'a Ñlundu* (*Ñzundu*), *Mbazi'a Ñkanu*, ou melhor ainda *Mbazi'a Kôngo*, que se situava também no centro.

A análise apresentada por Batsïkama (2011) faz referência a territórios geográficos que se encontram em linha paralela, a exemplo da comuna de *Luvemba/Huambo* em relação a *Mbayi Ñlundu* (*Bailundo*); e a capital *Mbanza Kongo/Zaire* em relação a *Mpemba* (antiga província do Reino Kongo). Ou seja, *Luvemba*, localizada no território da província do Huambo (parte sul de Angola), e o Reino Kongo estavam numa linha paralela (BATSÏKAMA, 2011). Esta análise reforça o que Cavazzi (1965b) explica sobre a divisão do reino *Kongo* na formação dos reinos *Ndongo*, *Matamba* e dos sub-reinos. Vansina (2010a) endossa dizendo que o Reino Kongo possuía o controle das chefarias, que compreendia também o território da Matamba e Ndongo, bem como incluía a ilha de Luanda e uma parte do continente localizado entre os rios Cuanza e Bengo (VANSINA, 2010a, p. 648).

Quando Cavazzi (1965a) na citação acima se refere aos descendentes de Luqueni, ou também chamado por *Nimi A Lukeni*, um dos reis do kongo descendente da linhagem *Ñzinga* ou *Kilukeni*, a qual faz parte do *Makukwa Matatu*, o estudioso

está se referindo aos descendentes da linhagem matrilinear que constituem o *Kôngo-dya-Kati*. É desta maneira que era chamada toda a vastidão do reino do Kongo (BATSÍKAMA, 2011).

O reino do Kongo governado por *Nimi A Lukeni* possuía uma espécie de núcleo central denominado por *Kôngo-dya-Kati*, Kongo central localizado na atual República Democrática do Congo, o qual era dividido, seguindo sempre a estrutura do *Makukwa Matatu*, por três províncias: *Kôngo-dya-Mpângala*, ao Sul e Sudeste; *Kôngo-dya-Mulaza*, que se estendia a Leste e o *Kôngo-dya-Mpânzu*, que se encontrava ao Norte e Nordeste, ocupando a parte da África Equatorial Francesa (BATSÍKAMA, 2011, p. 35-86).

Ainda sobre a citação de Cavazzi (1965a), a província *Kôngo-dya-Mulaza* (perto do rio *Kwango*) compreendia o Reino *Tyo*²³ do “Grande *Makoko*”; Reino Loango (entre Cabinda e Congo-Kinshasa); *Ngoi* e *Kacongo* (atuais zonas de Cabinda); Kisama (atual Luanda) e os *Ambundu* (ou *Ndembu*). O reino do Kongo exercia grande autoridade sobre estes territórios matrilineares, designando por eleição popular e pelos dignitários da família real quem governaria, lembrando que os chefes e os conselheiros seguiam sempre a estrutura da linhagem (PIGAFETTA; LOPES, 1989; VANSINA, 2010a).

Podemos inferir, a partir das análises de Batsíkama (2011) e a descrição de Cavazzi (1965a), que o reino do Kongo chegava até a parte Sul da atual Benguela, bem como ultrapassava o rio Ogoue, no Gabão (VANSINA, 2010a), havendo, portanto, uma grande possibilidade de cada reino existente no território angolano possuir uma linhagem matrilinear do Reino Kongo. E foram os processos migratórios dos povos Bantu que possibilitaram estas constituições, mesmo tendo ocorrido de forma lenta, todavia foram intensas e ocorreram sucessivas vezes, persistindo por muitos séculos (M'BOKOLO, 2008).

A linhagem matrilinear determina também a estrutura administrativa interna de cada reino, seja na unidade de base política, social e militar, seja em relação às questões econômicas e religiosas (DIOP, 2014). Sob o comando de autoridades poderosas como reis, rainhas, sobas, somas, conselheiros, cujo núcleo era constituído a partir da linhagem matrilinear, estes soberanos detinham o poder decisório para

²³ Reino *Tyo* (*Ntyo* ou *Nzyó*) ou *Teke* (*Téki*), fundado provavelmente antes do século XIV, estava localizado a norte do Lago Malebo (Stanley Pool) (VANSINA, 2010a; BALANDIER, 2014). Na historiografia do escravismo no Brasil são geralmente denominados como povos “angicos” ou “anzicos”.

conseguir resolver qualquer conflito jurídico, político, religioso, desde a distribuição de parcelas de terras até questões de xinguilamento²⁴, tratamentos tradicionais, entre outras coisas. Cada um destes/as soberanos/as para ascenderem ao poder passavam/passam por vários rituais, em que só podiam ascender ao trono aquele/a que os antepassados autorizassem. Por isso, cada soberano era revestido de um poder material e espiritual (TEMPELS, 2016; ALTUNA, 2014; BATSÏKAMA, 2011).

Vamos observar também os territórios onde cada reino foi se constituindo, sempre próximo a montanhas, vales, florestas, mares ou rios. Estas escolhas são formas de organizarem sua defesa militar, como também uma forma de sobrevivência. Os rios, ao longo dos séculos, funcionaram como fronteiras físicas e geográficas, demarcando o espaço territorial de cada Reino, Estado, Império e sub-reinos; bem como, no início, permitiram o desenvolvimento socioeconômico, político e cultural destes Reinos e, mais tarde, possibilitaram o acesso dos povos europeus ao continente africano, o que culminou na “descoberta” e posterior colonização dos países africanos a partir do século XV. O rio como fronteira, além de demarcar, legitimar um território e assegurar a localização, a economia, exercendo grande influência na formação e manutenção de cada reino, determina uma hegemonia e garante a sobrevivência da população.

A partir dos mapas, conseguimos perceber a dinâmica e organização dos Reinos:

²⁴ Vem do termo xinguilar. É uma forma de comunicação entre uma pessoa e os *bakisi*. Possui o mesmo significado do termo “incorporar” ou “receber” o Santo.

O mapa da figura 2, retirado do livro de Wheeler e Pelissier (2016), apresenta os principais reinos históricos com suas rotas de comércio através dos rios Congo, Cuanza, Cunene, Cassai e Zambeze. Por meio destes rios apresentados nos dois mapas, os povos europeus tiveram acesso ao território de Angola, um processo que se inicia pelas terras do reino Kongo no ano de 1482.

Neste período, os portugueses também perceberam a existência de outros reinos que se encontravam na costa, que foram os Reinos trigêmeos N'goyo, Cacongo e o Loango, bem como perceberam, um pouco mais para o interior, a existência do Reino *Tyo* (PIGAFETTA; LOPES, 1989; VANSINA, 2010a).

O primeiro contato dos portugueses com os reinos da África Central e Austral define o que Mbunga (2014) caracteriza como o terceiro período da história de Angola, se estendendo “[...] até princípio do século XX (1915), quando a última resistência dos povos locais será vencida, na parte Sul do território (batalha da Môngua²⁵), marcando assim o fim do último reino independente de Angola” (MBUNGA, 2014, p. 152).

Este terceiro momento equivale a um período extenso com várias nuances históricas, ocorrendo em simultâneo por todo território angolano, por isso delimito a abordagem somente para os Reinos *Kongo*, *Ndongo* e alguns elementos do Reino de Matamba. O objetivo é refletir sobre a estrutura social, político-administrativa e religiosa destes reinos depois da chegada dos portugueses.

Dessa maneira, apresento algumas formas de resistência contra a presença dos portugueses nestes territórios e o processo de Cristianização. Destaco o *Ntotela Nzinga-a-Nkwvu*, rei em exercício no período em que Diogo Cão desembarca no Zaire e o *Muene Nzinga Mbemba*, batizado como D. Afonso I, que marca o auge da cristianização no Kongo. No Reino *Ndongo*, destaco o *N'gola Kilwanji*, rei em exercício no período em que Paulo Dias de Novais desembarca em Luanda e *Nzinga Mbande*, que unifica os reinos *Ndongo* e *Matamba*, demarcando a resistência contra a colonização nestes reinos.

É neste terceiro período da história de Angola que se inicia o processo de colonialidade do saber, do poder e do ser, o qual apresentei na abertura deste subtópico da tese. A partir da “descoberta”, como bem explica Maldonado-Torres

²⁵ Batalha que durou três dias (17-20 de agosto de 1915), em que os povos *Kwanyama* e seus aliados tentam expulsar os portugueses do território angolano, mas são derrotados. Ocorreu na região do Cunene, Sul de Angola (MBUNGA, 2014).

(2019), tem início a desumanização dos povos sob as terríveis formas de escravidão e posteriores guerras. Começa neste período, a chamada “missão civilizatória” ou “missão salvacionista”, até porque os exploradores chegavam mesmo a acreditar que havia um pouco de divino no processo de exploração e subjugação, cabendo à população colonizada sentir-se grata por aquele gesto tão nobre.

Conseguimos perceber esta visão ocidental através dos escritos do padre Cavazzi (1965a), quando narra a chegada de Diogo Cão no reino Kongo:

Os pretos, muito aterrorizados (grifo nosso) pela imprevista **chegada de gente branca**, pelo tamanho dos navios e especialmente pelas descargas da artilharia, ao princípio fugiram de Diogo Cão e dos seus companheiros. Porém, por ser **mais humano** (grifo nosso) aquele empreendimento, e de **interesse principalmente de Deus** (grifo nosso), que queria ser conhecido por aquelas populações, a graça divina moveu aqueles naturais a **receberem amoravelmente** (grifo nosso) os estrangeiros. Estes, logo que introduzidos na corte, manifestaram quem eram, descreveram a grandeza do soberano que os tinha enviado e declararam que tinham vindo para **esclarecer as inteligências obcecadas pela idolatria** (grifo nosso), com a luz da **verdadeira fé** (grifo nosso). (CAVAZZI, 1965a, p. 234).

Coloquei em negrito as várias palavras trazidas na narrativa de Cavazzi (1965a) para ressaltar como a colonialidade do poder, saber e ser se estrutura aqui. Há uma ênfase em destacar os “povos pretos” como selvagens e não cristãos e os “povos brancos” como civilizados e cristãos. Há uma distorção profunda sobre o conceito de humanidade e essas diferenciações maniqueístas colocam em pauta quem são os humanos e quem são os não humanos; quem é bom ou quem é mau; e na essência da fé, o olhar do Ocidente vai julgar o que é *fé verdadeira*, de modo que a fé já existente no Reino Kongo, narrada por Cavazzi (1965a), vai ser compreendida como idolatria.

Maldonado-Torres (2019, p. 37) caracteriza estas diferenciações como catástrofe metafísica, principalmente as que estão limitadas e contidas na ideia de uma “Cadeia dos Seres”, que interliga todos os seres ao Divino:

Essa catástrofe metafísica está no cerne da transformação da “epistemologia, ontologia e ética”, que é a parte da fundação da modernidade/colonialidade [...] inclui o colapso massivo e radical da estrutura Eu-outro de subjetividade e sociabilidade e o começo da relação Senhor-Escravo **colono-colonizado** (grifo nosso). [...] **É uma** (grifo nosso) diferença subontológica ou diferença entre seres e aqueles abaixo dos seres.

Esta catástrofe metafísica, definida por Balandier (2014) como sacralidade do poder, faz com que o colonizado assista à liquidação dos seus sistemas de referência, não lhe restando outra coisa a não ser reconhecer com o colono que “Deus não está do seu lado” (FANON, 1980, p. 42).

A sacralidade do poder, empreendida pela colonização, vai exigir que o colonizado abandone suas razões de Ser, assumindo novas maneiras de ver e de existir (FANON, 1980; BALANDIER, 2014; MBEMBE, 2014), e em nome do Deus Ocidental, enfatizado na citação de Cavazzi (1965a), a dominação, a exploração e a subjugação dos povos do Kongo, assim como dos outros reinos de Angola, foi sendo naturalizada e justificada, tornando possível as ações dos colonizadores no Novo Mundo (SERRANO, 1992).

Em 1482 ou 1483, a serviço dos interesses econômicos de D. João II, rei de Portugal, o explorador Diogo Cão com sua esquadra alcança a foz do Rio Zaire ou Rio Kongo (CAVAZZI, 1965; CADORNEGA, 1972), pertencente às Terras do “*Ntinu iovo nfumu ia Soyo*” (Senhor do Soyo/Rei do Soyo).

Com base nas tradições orais, conseguimos perceber com mais detalhes o que muitos livros escritos por missionários e exploradores não nos detalham ou que apresentam a história pelo viés da colonialidade. Na explicação dos *sekulos* do Soyo, os portugueses, ao desembarcarem no povoado do *Kime*, localizado na ilha *Muankuntutu* ou *Muakuntutu*, hoje conhecida como Ilha da Ponta do Padrão, perguntam aos moradores da região, apontando para o rio, qual era o nome daquele rio que eles tinham acabado de atravessar e os moradores respondem que aquele rio era *N’zadi*.

Na língua *Kikongo N’zadi* significa Grande Rio, Rio Caudaloso ou Rio Agitado. Este significado se deve à grande extensão e o volume de água do rio Kongo, que nasce como afluente do Rio *Chambeshi*, na Zâmbia, depois de um longo percurso e o somatório de diversos rios e lagos tem sua origem nas montanhas da província de *Katanga*, na República Democrática do Congo, desaguando, por fim, no mar do Soyo, que, por corruptela do termo *N’zadi*, é chamado como Rio Zaire²⁶:

Os nossos mais velhos contava que os *mindele* chegaram aqui em barcos grandes e quando acostaram nesta praia do povoado do *Kime*, alguns homens que estavam a pescar pararam o que estavam a fazer

²⁶ Segundo maior rio do continente africano, após o Rio Nilo. Segundo rio caudaloso do mundo, após o Rio Amazonas/Brasil, possuindo uma extensão total de 4.700 Km. Banha as capitais Brazzaville (República do Congo) e Kinshasa (República Democrática do Congo).

e ficou a observar quem era aquela raça branca que tinha chegado ali. Era um povo estranho para os *mussorongos* (*nascidos no Soyo*). Os *mindele* falavam por sinais, porque não conseguiam entender a língua do povoado [...] perguntaram que sítio era aquele, o povo respondeu que era o “*Kongo dya ntolela*”, terra do *Mani Soyo*, sobrinho do *Ntotela*. Depois perguntaram o nome do rio, o povoado respondeu *N’zadi*. O português não entendeu a palavra e falou Zaire. Bem, e assim ficou a ser chamado até hoje. (GONÇALVES, 2019)²⁷

Tendo em vista que o reino Kongo era um território vasto, o *Ntotela* dividia as terras em sub-reinos ou grandes chefarias para conseguir administrar todo o reino. Essa era a forma do *Ntotela* conseguir “[...] exercer de fato a democracia, [...] tendo representantes em todo o território”²⁸. Em um destes sub-reinos estava localizado o Soyo.

Como já explicitado anteriormente, em cada um destes sub-reinos um familiar do *Ntotela*, de linhagem matrilinear, assumia a responsabilidade de manter a organização econômica, política, cultural, militar e, especialmente, religiosa. De tempos em tempos, cada *Mani* tinha que comparecer à “[...] Mbanza do *Ntotela* para falar como estava a população, questões de doenças, mortes, invasões, resoluções de conflitos, [...] qualquer situação diferente tinha que ser relatada ao *Ntotela*”²⁹. Numa destas visitas, o *Mani Soyo* se apresenta ao *Ntolela Nziga-a-Kwvu* acompanhado de Diogo Cão e sua comitiva.

Vale ressaltar que consta nos livros de Cavazzi, Cardonega e Pigafeta que estes sub-reinos eram vassallos do Reino *Kongo*. No entanto, nas explicações dos mais velhos, o sistema administrativo e organizacional da posse de terra não era bem vassalagem, funcionava a partir da estrutura matrilinear de parentesco, até porque o feudalismo, tal qual funcionava na Europa, não tinha muito sentido para a dinâmica e a estrutura apresentadas nestes reinos. No caso dos Reinos do Kongo/Angola, a posse da terra já pertence a *Kanda* e, nesta relação de parentesco, cada indivíduo dentro da sua *Kanda* já nasce com direito à terra. Vemos aqui as fortes marcas do direito consuetudinário³⁰. “Não há apropriação nem atribuição privada da terra, portanto não há feudo” (KI-ZERBO, 2010, p. 847). Assim sendo, o conceito de

²⁷ Senhor José Gonçalves.

²⁸ Rei Bayaka António Mwana-Uta Kambambe Sétimo.

²⁹ *Tatalongi* Camilo Afonso.

³⁰ Sobre Direito Costumeiro e o Poder Tradicional dos *Bakongo*, ler a Tese de Sérgio São Bernardo (2018).

vassalagem não se aplica, porque “[...] os bens dos pais são também dos filhos” (ALTUNA, 2014, p. 244).

Observamos esta questão na fala do *Ndembo* António Salvador (2019) quando diz:

A Mama *Makyesi*³¹ pertence a *kanda* dos *Makyesi*, então a mama tem terra, todos os filhos da mama, os filhos dos filhos da mama e toda as outras gerações, já nascem com esta terra também. [...] Vassalo é quê? Não é vassalo, faz parte da tradição levar um presente para o pai. Não era nada forçado e nem tinha isso que muitos escrevem que tinha que pagar vassalo. Você não pode visitar um rei de mãos vazias [...] se as condições permite, você levava, naquela época, o *nzimbo*, peixe seco, sal, essa região tem muito sal gema e o sal também já foi utilizado como moeda. Como você vai se apresentar para o Rei sem nenhum presente? E o presente não é só para o Rei, é para os antepassados também. [...] Tinha o imposto que cada um dos soberanos prestava conta para o Reino do Kongo e isso fazia parte da administração do reinado do *Ntotela*. [...] E tinha também o imposto que era cobrado para o estrangeiro³².

Não podemos comparar a noção de suserania e vassalagem utilizada no sistema feudal europeu com as relações existentes nos reinos africanos. É importante perceber que o Rei para os povos *bantu*, não é somente um Rei, no sentido jurídico-administrativo; ele é também uma autoridade religiosa (ALTUNA, 2014; VANSINA, 2010a). E nesta conjuntura, o levar o presente não é um pagamento de imposto, é uma forma de agradecer não somente ao Rei, mas às forças espirituais que o colocaram naquele posto e o guiam para saber reinar com sabedoria, conforme Altuna (2014, p. 237):

Os povos bantu concentravam, através dos séculos, experiências e decisões na tradição oral, que é aplicada e ampliada em cada circunstância e por isso em evolução. As leis consuetudinárias traduzem a experiência de gerações inteiras, que, com paciência, interpretam favorável ou desfavoravelmente, aprovam múltiplas vias até chegar a aclarar o *substratum* válido de todas estas tentativas. Elas formam, em consequência, um conjunto fortissimamente elaborado, que recebeu da experiência e génio de muitas gerações o aspecto de um conjunto coerente de usos e princípios, de tal modo que o costume é parte integrante da evolução inteira duma sociedade.

³¹ O entrevistado faz referência ao nome que recebi dos mais velhos do Uige e de Mbanza Kongo.

³² Príncipe dos *Ndembo* António Salvador.

Os códigos civil e penal, na cultura *bantu*, em todas as circunstâncias da vida política, social e religiosa estão institucionalizados e seguem as normas e sanções bem definidas e organizadas pelo conselho dos nobres e dos anciãos, sob a orientação do chefe (ALTUNA, 2014). Os portugueses quando chegaram nas terras do Kongo já encontraram um sistema jurídico-administrativo com legislações para qualquer tipo de situação:

O reino Kongo era rico e muito bem organizado. Existiam os Ministérios que administravam todo e qualquer setor: jurídico-administrativo, político, social, educacional, religioso, para as divisões e organização das terras, para as finanças, que ficava na Ilha de Luanda, era de lá que os encarregados retiravam o *Nzimbo*, que era utilizado como moeda, bem como já tínhamos a prática de fazer comércio a curta, média e longa distância. Comercializávamos ouro, cobre, prata, ferro, tecidos, peles de animais, sal, noz-de-cola, animais, cestos, artesanato feito de cerâmica, tecelagem feito de ráfia. Cada reino e sub-reino possuía os seus produtos. [...] Por um longo tempo o sal também já circulou como moeda. Quanto a entrada dos estrangeiros nas terras do Kongo era cobrado um imposto sim, uma espécie de pedágio [...]. Tudo era bem administrado, tinha um certo controle para o comércio e exploração dos metais tanto por terra, quanto pelo mar ou pelo rio. Os portugueses foram tratados como qualquer outro comerciante estrangeiro que chegava aquelas terras. As Leis existiam e eram cumpridas. Penso que nem mesmo o *Ntotela* imaginou que as iniciais relações de comércio de produtos que já foram citados, tomasse outro rumo a ponto de evoluir drasticamente para o comércio ilegal, que foi o tráfico humano em nossa história. (AFONSO, 2018)³³

Observamos na narrativa do *Ndembo* António Salvador, como também na narrativa do *Tatalongi* Camilo Afonso, que já havia no reino Kongo a prática do comércio marítimo e, referente à organização e ao controle dos bens públicos, havia também um grande controle através dos impostos por via marítima ou terrestre. Não podemos esquecer que o sal, no Reino do Kongo, era um monopólio real (POSNANSKY, 2010), e as salinas estavam localizadas na região do Mpinda-Soyo/Zaire, Ambriz/Bengo, *Ndembos/Bengo* e Kisama/Luanda.

Os povos *bantu* migraram para diversas direções. Os rios e os mares possibilitaram a intensa circulação do comércio inter-regional e intercontinental (POSNANSKY, 2010), por isso a prática comercial a curta, média e longa distância era comum entre estes povos.

³³ *Tatalongi* Camilo Afonso.

Vansina (2010a, p. 630) faz referência a este comércio entre os reinos antes da chegada dos portugueses, dizendo que:

Os portugueses encontraram no Kongo, em 1483, uma moeda imaginária, a que se dava o nome de *nzimbu*; por volta de 1500, quadrados de rafia circulavam, como unidade de valor, nas rotas comerciais de toda a savana meridional fronteira ao Atlântico. No século seguinte, o sal-gema de Kisama funcionou como moeda. Os primeiros transportadores eram provavelmente os pescadores, cuja atividade não se resumia à obtenção de peixe, mas também incluía a produção de cerâmicas que podem ser encontradas ao longo dos canais navegáveis dos numerosos rios da região. Em Shaba e na alta Zâmbia, certamente houve mineiros-comerciantes especializados em cobre. E também deve ter havido um comércio de ferro e sal, dirigido para as regiões onde somente se conhecia o sal tirado das cinzas de plantas. Finalmente, é provável que, na floresta, os caçadores autóctones já estivessem se habituando a trocar caça por pontas de flecha de ferro, bananas e sal.

A partir da citação de Vansina (2010a) conseguimos perceber como se dava o intenso comércio de diversos produtos tanto via terrestre quanto pelos mares e rios e, ainda mais interessante, quando revela a dinâmica e a evolução de elementos utilizados como moedas de troca ao longo das épocas.

Quero destacar aqui que o comércio a longa distância, o qual *Tatalongi*, Camilo Afonso aponta em sua narrativa, pode ser compreendido também nos estudos de Keita (2009), que cita dois investigadores sobre as possíveis navegações dos povos *bantu* para a América antes da chegada de Cristóvão Colombo. O primeiro investigador foi o linguista e filósofo Leo Wiener, professor da Universidade de Harvard, em sua trilogia *African and the Discovery of America*, que vai ressaltar que povos *bantu* já faziam comércio com os povos de Oaxaca, no México (KEITA, 2009, p. 265-266).

Wiener (1922), no volume II da sua trilogia, situa a presença de palavras das línguas do grupo Bantu, especificamente o *Swaili* e o *Herero*, nos povoados da atual cidade de Santa Fé, como também fala das roupas em algodão usadas pelos povos desta região, ressaltando que o algodão era extraído das áreas de depressões e nas encostas mais secas do Golungo Alto, município da atual província do Kwanza Norte/Angola (WIENER, 1922. p. 10-34).

O segundo investigador citado por Keita (2009) é o historiador de Arte na Universidade do México, Alexander Von Wuthenan. Este historiador das artes plásticas centro e sul-americanas avaliou uma diversidade de “[...] cabeças

francamente negróides exumadas em sítios arqueológicos diferentes, com maior destaque para os sítios da cultura Olmeca, no México, [...] cabeças em argila, ouro, cobres, situam-se entre 600 e 800 a.C.” (KEITA, 2009, p. 266). Diversos elementos destacados por Keita (2009), inclusive elementos da história oral, dão conta da presença africana na América antes mesmo das expedições de Cristóvão Colombo.

Além destes estudos apresentados por Keita (2009) sobre os contatos dos povos do continente africano com os povos do continente americano antes da chegada de Cristóvão Colombo, também nos volumes II, III e IV de História Geral da África, material produzido pela UNESCO, alguns autores enfatizam o pioneirismo de muitos reinos com o comércio marítimo anterior ao contato com o ocidente. Enfim, são diversos/as pesquisadores/as que têm pontuando, ao longo do tempo, as grandiosas organizações dos reinos africanos antes da chegada dos colonizadores. Quero com isto dizer que o *Ntotela Ne Kongo* tinha plena consciência sobre o potencial de metais existentes em seu solo, bem como os demais soberanos dos reinos africanos vizinhos ao seu saberiam distinguir ouro de miçangas. O que nos leva, imediatamente, a desconstruir o discurso da chegada dos portugueses nas terras do reino Kongo, trazendo espelhos e miçangas para que o *Ntotela* o recebesse de bom grado e dali em diante se estabelecessem as relações amigáveis entre os reinos.

O que podemos observar é que o que deveria ter sido somente relações diplomáticas, uma possibilidade de intercâmbio entre os kongueses e os portugueses e, também, o fortalecimento do comércio, pois já era uma prática decorrente dos povos *bantu*, o acesso dos portugueses ao reino do Kongo, primeiro, desequilibrou a relação deste reino com os outros reinos e sub-reinos, gerando muitos conflitos internos por causa da evangelização e, segundo, por ter exposto o território ao terrível tráfico humano (BALANDIER, 2014).

“Desde a chegada dos portugueses nas terras do Kongo houve resistência de todas as formas, [...] a resistência maior foi dos povos bayaka” (*MWANA-UTA KAMBAMBE SÉTIMO*, 2019).³⁴ A notícia da presença de Diogo Cão em *Mbanza Kongo* se espalhou por todo o reino e muitos *Mani* não ficaram satisfeitos com esta aproximação, mas ainda assim, “[...] Diogo Cão e sua comitiva permaneceu nas terras

³⁴ *Rei Mwana-Uta Kambambe Sétimo.*

do reino Kongo, analisando, estudando a estrutura social, a organização política do reinado, observando os usos e costumes e, principalmente, a religião”³⁵.

Pelo que descreve Cavazzi (1965a), Diogo Cão permaneceu nas terras do reino Kongo por pelo menos três a quatro anos. Regressou a Portugal, levando dois sobrinhos do *Ntotela* como embaixadores do Kongo, deixou como garantia quatro dos seus companheiros e prometeu ao *Ntotela Nzinga-a-Kwuvu*, que retornaria ao Kongo na décima lua (CAVAZZI, 1965a).

Antes de partir, Diogo Cão “[...] demarca o local em que desembarcou com o Padrão, uma estratégia de controle para garantir que não teriam problemas mais a frente com os holandeses, seus rivais na época” (AFONSO, 2018)³⁶.

Fotografias 1 e 2 – Padrão de 1482, Soyo/Zaire



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes ‘Makyesi’, 2019.

O período em que Diogo Cão permaneceu no reino Kongo foi suficiente para organizar as estratégias de dominação e a sua principal tática foi através da evangelização. É assim que no ano de 1491 Diogo Cão regressa ao Reino Kongo acompanhado por sua comitiva, pelos embaixadores kongueses e, principalmente, por “[...] uns frades da Ordem da Observância S. Francisco” (CAVAZZI, 1965a, p. 235). Aqui são iniciados os processos em massa de conversão da população à fé cristã.

Próximo ao Porto *Mpinda*, no município do Soyo, é construído o primeiro espaço onde aconteciam os batismos da população e os frades franciscanos dão

³⁵ *Tatalongi* Camilo Afonso.

³⁶ *Idem*.

prosseguimento à evangelização iniciada pelos missionários deixados por Diogo Cão na sua primeira expedição ao Kongo.

Fotografias 3 e 4 – Área de batismo – Porto *Mpinda*, Soyo/Zaire



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes '*Makyesi*', 2019.

As fotografias mostram o espaço de conversão no Soyo. Segundo o pároco espiritano³⁷ Juventus Asamoah-Bonsu (2019), “[...] a Missão do *Mpinda* é, de fato, histórica. Foi onde aconteceram os primeiros batizados, [...] e quando se fala da evangelização em Angola, é por ali que realmente começou”.³⁸

E mais:

Houve resistência da população, porque o povo não queria aceitar outra religião. Encontraram muitas barreiras ao que diz respeito a evangelização, a vida cristã. Os padres Capuchinhos, em 25 de maio de 1645, conseguem ter um acesso maior à população, porque a pastoral destes missionários consistia em abrir escolas aqui no Soyo para instruir as crianças e centros de saúde para atender a população. E quando realizavam as visitas nas aldeias do interior, conversava com a população para que abandonasse as práticas de idolatrias, o culto aos antepassados, os feitiços. [...] Estes missionários conseguiram batizar um número expressivo de pessoas, dizendo que quem não se batizasse não entraria no reino dos Céus. Já os espiritanos não demoraram muito por aqui, as quatro primeiras tentativas foram muito difíceis [...] eles foram ameaçados pela população, acabaram indo embora e quem assumiu foram os padres diocesanos. Em 1 de maio de 1930, os espiritanos retornam pela quinta vez e conseguem se fixar aqui na Missão onde estamos até hoje, que é a igreja de Santo Antônio do Zaire³⁹.

³⁷ Instituto ou Congregação religiosa, dentro da Igreja Católica, que tem como princípios doutrinários o Novo Testamento, estabelecendo a figura de Maria e o Espírito Santo como bases de virtudes da prática interior de Vida Religiosa Apostólica.

³⁸ Padre Juventus Asamoah-Bonsu, natural de Gana.

³⁹ Padre Juventus Asamoah-Bonsu, natural de Gana.

Fotografias 5 e 6 – Igreja de Santo Antônio do Zaire, Soyo/Zaire



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyes', 2019.

A partir da fala do padre Juventus, observamos que não houve um encontro amigável. De um lado, o *Ntotela* pretendia fortalecer o comércio dos produtos; de outro, os *Mani* e os Sobas dos outros reinos e sub-reinos não estavam satisfeitos com esta aproximação e nem com a conversão à fé cristã. Percebemos também esta insatisfação na narrativa de Cavazzi (1965a, p. 238-240), quando ele se refere ao batizado do *Ntotela Nzinga-Kwuvu* e da rainha:

Muitos idólatras e a rainha, a quem pôs o nome de D. Leonor, a qual, por sua vez, procurou a mesma graça para os dois filhos que tinha. Um deles aceitou a boa sorte, mas o outro, chamado *Panzu-a-Quitima*, jovem estouvado e de maus talentos, fazendo troça dos pais, recusou-lhes tanta felicidade e ficou vincado da idolatria [...] então o demônio, corroído pela raiva ao ver tantas almas subtraídas às garras, procurou pôr obstáculos ao começado empreendimento [...] *Panzu-a-Quitima*, obstinado na idolatria e desejoso de derrubar D. Afonso, juntou toda a gente que pôde, decidido a sustentar as suas pretensões com armas. (CAVAZZI, 1965a, p. 238-240)

Seguindo a conversão do *Mani Soyo*, que recebera o nome de D. Manuel, o *Ntotela Ne Kongo* é batizado, recebendo o nome de D. João I. Sua esposa também é batizada, recebendo o nome de D. Leonor (ou Leonora) e somente o filho *Mvemba a Nzinga* aceita o batismo, recebendo o nome de D. Afonso I. O outro filho do *Ntotela Nzinga-Kwvu*, chamado *Mpanzu-a-Kitimu*, ao qual Cavazzi (1965a) faz referência, nega a conversão, defendendo as tradições *bantu* existentes no reino do Kongo:

O príncipe *Mpanzu-a-Kitimu* no entendimento dos europeus não era filho do *Ntotela*, ele era sobrinho, filho de sua irmã. O branco não entendia como funcionava a sucessão do trono na linhagem matrilinear *bantu*. De fato e de direito, na nossa cultura, o filho da nossa irmã é nosso filho e tem mais direito de que o próprio filho nosso. Então, desorganizou o reinado do Kongo. [...] Para o colono a

sucessão do reino era de pai para filho e não para um sobrinho. Este foi o primeiro desentendimento, depois veio a proibição da igreja para não praticar as tradições do nosso povo. *Mpanzu-a-Kitimu* então organizou duas batalhas, liderando muitos seguidores que não concordava com a evangelização dos brancos. Na primeira batalha, ele consegue pressionar o tio *Nzinga-Kwuvu* a renunciar a religião dos *mindele*, o nome de batismo e a romper com os portugueses. [...] Tempos depois, o *Ntotela* morre e *Mvemba* lhe substitui, decretando como obrigatório o abandono da religião animista e reatando com os portugueses. *Mpanzu* então parte para a segunda batalha, mas é morto em combate (MANOS, 2019).⁴⁰

De acordo com a narrativa de *Zolela Makubikua*, pertencente à *makanda* dos *Mpânzu*, na tradição *bantu*, a sucessão ao trono, sendo a partir da linhagem matrilinear, garantiria ao príncipe *Mpanzu-a-Kitimu*, sobrinho do *Ntotela* *Nzinga-Kwuvu*, herdar o reinado Kongo. Todavia, com a morte de *Nzinga-Kwuvu*, quem é empossado é *Mvemba a Nzinga* ou também conhecido como D. Afonso I.⁴¹

Fotografia 7 – Ruínas do *Kulumbimbi*, Zaire



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

Assim que assume o trono, *Mvemba a Nzinga* manda construir a Catedral de São Salvador do Kongo, também conhecida como *Kulumbimbi*, e proíbe terminantemente todas as práticas da religião tradicional. “Os padres tomaram as panelas dos nossos mais velhos e as leis eram bem claras para quem fosse pego

⁴⁰ Kota Zolela Makubikua Manos.

⁴¹ PIGAFETTA; LOPES (1989, p. 64-79); ALENCASTRO (2000, p. 70-76).

praticando qualquer tratamento tradicional, podia ser queimado na fogueira” (AFONSO, 2018)⁴².

O reinado de D. Afonso I além de ficar marcado pela imposição e apego excessivo à religião cristã, teve como consequência o início do domínio e da destruidora exploração ocasionada pela escravatura. Por trás da *obra divina* da igreja estavam previstos os benefícios a serem conquistados pelos exploradores. Não podemos esquecer que a Igreja Católica na Europa estava em declínio por causa da revolta protestante iniciada por Martin Lutero e sequenciada depois por Calvino. Os conchavos políticos entre a coroa portuguesa e a igreja católica estavam organizados da seguinte maneira: a primeira, buscava novas terras para a exploração e expansão do seu território; a segunda, novas almas para a conversão à fé cristã.

Como estratégia de disputa e tentativa de dominação, os holandeses se infiltraram nos principais portos e começam a alertar os reinos sobre a real intenção dos portugueses, espalhando folhetins com notícias tendenciosas sobre a “boa obra de Deus” para aqueles povos (CAVAZZI, 1965a, p. 289-291). Segundo Gastão Dias (1972), existia uma luta grande entre os portugueses e os holandeses pela manutenção do tráfico no estuário do Zaire e ao longo da costa de Angola. Os africanos da costa ocidental eram de interesse para os territórios ocupados pelos holandeses no Brasil (DIAS, 1972, p. 7-10).

O rei Afonso I, ao perceber *as boas intenções* e as proporções nefastas causadas pela escravatura, escreve uma carta⁴³ ao rei de Portugal, que na época era D. Manuel I ou D. João III, informando sobre a insatisfação que estava sentindo em relação à prática da escravidão do seu povo e relatava também a forma como o encarregado Simão da Silveira⁴⁴ estava agindo no reino. Como não obteve pronto retorno do rei de Portugal, D. Afonso I envia outra carta solicitando a compra de um navio. Sua intenção era encerrar com o tráfico humano e assumir o controle do comércio num intercâmbio direto com a Europa, sem intermediários (ALENCASTRO, 2000). Mas seus objetivos não avançaram e a resposta do rei de Portugal foi enfática: “[...] a Portugal vem de todas as partidas do mundo e compra e vende quem quer”

⁴² *Tatalongi* Camilo Afonso.

⁴³ FERRONHA (1992). [Doc. Nº 6. p. 26]; [Doc. Nº 10. p. 48]; [Doc. Nº 12. p. 50]; [Doc. Nº 31. p. 80]. Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

⁴⁴ Nas fontes primárias, Simão Silveira aparece como um comerciante que, a serviço de D. Manuel I, recebeu um regimento que estabelecia um conjunto de relações de comércio e de aliança. (BRÁSIO, 1969, p. 84-87; FERRONHA, 1989, p. 345).

(ALENCASTRO, 2000, p. 72). Além de explicar e reforçar o apoio às ações de Silveira, dando régua e compasso para que este e qualquer outro, em seu nome, fizesse o que fosse preciso até o comércio escravo da realeza, o Rei lembrou a D. Afonso I sobre o acordo feito entre o Kongo e a coroa portuguesa.

O comércio de escravizados tomou uma proporção imensa. Os navios portugueses atracavam no porto *Mpinda*, sequestravam os kongueses e os embarcavam para as ilhas de São Tomé e Príncipe e para o Brasil. O Reino Kongo foi severamente afetado pelo comércio de pessoas (WHELLER; PÉLISSIER, 2016, p. 61-64); ALENCASTRO, 2000):

Com o tráfico as aldeias no Kongo foram despovoadas. Havia aldeias habitadas somente pelos velhos e crianças. As lavras foram abandonadas. A pobreza e os conflitos locais intensificaram a tal maneira, que a uma dada altura familiares do rei Afonso I foram apanhados nas operações da escravatura. (RAIO JÚNIOR, 2019)⁴⁵

Em todas as partes do reino Kongo, os mercadores raptavam e escravizavam pessoas, incluindo nobres e membros da própria família real. A igreja católica criou vários discursos na tentativa de justificar o processo do tráfico: “[...] os negros não têm alma”, “são canibais”, “estão em guerras tribais constantes”, “os negros vendem seus familiares” e estas justificativas povoaram o imaginário e alimentaram o discurso e os escritos daquela época, persistindo até nossos dias (CAVAZZI, 1965a; BRÁSIO, 1969; CARDONEGA, 1972 – Tomo I). Portanto, é importante desconstruir o discurso do colonizador que enfatiza a escravidão como uma prática comum no reino do Kongo. De acordo com a narrativa do rei *Yaka*:

O escravo que o ocidente chama, em kikongo chamamos de *ntékua* ou *unvendúlua* (dado como garantia). O *ntékua* tinha direito a casar com um dos nossos, direito a terra, [...] era um membro da família. Não apanhava, não era torturado, não passava fome, não era vendido, não era obrigado a trabalhar como um animal. Todas as histórias criadas pelo ocidente, distorceu os fatos sobre o povo Kongo. [...] O colono queria mão de obra barata, por isso criou as histórias. E como se não bastasse as barbaridades que o povo enfrentava, depois que o D. Afonso I morre, o seu filho assume o trono e entrega de uma só vez toda a religião tradicional do nosso povo. Os Bayaka não estava nada satisfeito com o que o colono fazia na capital Kongo, e quando soube que D. Pedro entregou tudo para a igreja, resolveu enfrentar o *Ntotela*. (KAMBAMBE SÉTIMO, 2019)⁴⁶

⁴⁵ Kota Álvaro Raio Júnior.

⁴⁶ Rei Yaka António *Mwana-Uta Kambambe Sétimo*.

Na fala do Rei Yaka percebemos duas questões: a primeira sobre o modelo de escravidão, a qual Ki-zerbo (2010) e Keita (2009) complementam, informando que esse modelo de escravidão não acontecia somente no reino Kongo, mas sim no continente africano como um todo. “Os escravos eram autorizados, na África negra, a casar, a possuírem bens, a serem servidores, a ascender a altos cargos nos Estados (administração) e nos exércitos” (KEITA, 2009, p. 283).

Enfim, em África, o “escravo” possuía o direito à propriedade e “[...] não era explorado como um instrumento ou animal. [...] Era muito rapidamente integrado à família da qual se tornara propriedade coletiva. Era um complemento humano da família, que se beneficiava, com o tempo, de uma libertação de direito ou de fato” (KI-ZERBO, 2010, p. 847).

A segunda questão apresentada pelo Rei *Mwana-Uta* é sobre a insatisfação dos Bayaka em relação aos rumos que o Reino do Kongo estava tomando. Sua narrativa nos apresenta a informação de que houve um Levante dos *Bayaka* ao Reino do Kongo, ocorrido como consequência do comércio de pessoas e da evangelização. Este fator é importante e nos leva a refletir sobre os escritos de Cavazzi (1965), Brásio (1969); Pigafetta e Lopes (1989), entre outros, que abordam sobre a suposta invasão dos Bayaka para saquear o Reino.

As narrativas do *Kota Álvaro Raio Júnior* e do Rei *Yaka*, no geral, nos informa que a escravidão trouxe sérios problemas ao Reino Kongo. Além de interferir nos domínios da vitalidade, provocando uma estagnação e recuo demográfico (KEITA, 2009), causou uma insatisfação aos outros reinos e sub-reinos. Os *Bayaka*, os *Ndembo de Kibaxi*, *Ambaca* e *Kisama* e o *N'gola Kiluanji*, demonstraram insatisfação com o rumo que as coisas estavam tomando no Kongo, tanto em relação ao comércio de pessoas quanto em relação à imposição da religião católica.

Muitas formas de resistências contra a dominação europeia foram acontecendo ao longo dos séculos no reino Kongo. O governo de *Ntotela Kimpaku* (THORNTON, 1998; 1999, p. 143-156), batizado como D. Garcia II, ao ocupar o trono, desbancou os privilégios mantidos pelos colonos portugueses, aumentando os valores dos *xicacos*, uma espécie de imposto aduaneiro nas passagens pelos rios e por terra, bem como deu início ao comércio com os holandeses (DIAS, 1942, p. 9-10; HILTON, 1985, p. 166-179).

Os holandeses, que há muito tempo pressionavam as ações portuguesas, aproveitando as resistências do Kongo contra os portugueses, conseguem dominar a

costa angolana por 7 (sete) anos, assenhoreando-se do porto *Mpinda*, no município do Soyo e construindo uma fortaleza no território de Ambriz, na província do Bengo e no Loango (DIAS, 1942). A dominação holandesa desestruturou o domínio português, aumentando as lutas de resistência entre o Kongo, o que levou à batalha ocorrida em *Mbwila*,⁴⁷ no atual município de Ambuíla/Uige, em 29 de outubro de 1665.

Depois da Batalha, com a perda de um número expressivo dos soldados do exército do Kongo, o reino ficou suscetível às manobras portuguesas, o que intensificou o tráfico tanto pela costa angolana quanto pelos interiores e persistiu com a presença obrigatória de sacerdotes europeus na evangelização, como também nas cerimônias de coroação dos reis do Kongo (DIAS, 1942; WHELLER; PÉLISSIER, 2016).

O povo Kongo já não suportava as imposições, as proibições e o tráfico promovidos pelos portugueses. Mesmo desprovido de um exército, outros conflitos antitráfico e movimentos anticlericais foram acontecendo. Um movimento messiânico que teve destaque foi o de *Kimpa Nvita* (1684-1706), a guerreira espiritual, conhecida também como D. Beatriz.

A partir da estrutura do *Makukwa Matatu*, *Kimpa Nvita* pela parte paterna pertencia a *Kanda Nsaku*, linhagem dos *Ñlaza*, e pela parte materna pertencia a *Kanda Ñzînga*, linhagem dos *Kinkânga*. *Kimpa Nvita* era sobrinha do *Ntotela Nvita-a-Nkânga*, que foi decapitado na batalha de Ambuíla. Uma descendente direta de *Nimi A Lukeni*.

Nascida na atual comuna de *Kiximba*, em Tomboko, província do Zaire, *Kimpa Vita*, aos 19 anos de idade, liderou um movimento messiânico denominado *Kimpassi*⁴⁸, no qual a líder encarna o *Ntoni a Malawu*, Santo Antônio de Pádua. O *Kimpassi* ou Antonianos da *Kimpa Vita*, tinha como objetivo a restauração política, cultural e espiritual do Kongo (BALANDIER, 2014; MBUNGA, 2014; WHELLER; PÉLISSIER, 2016; THORNTON, 1998). Um movimento que reivindicava a legitimidade da religião

⁴⁷ Batalha que ocorreu entre o exército português e o exército do Kongo. Os portugueses queriam de volta o controle do Kongo e dos seus portos. O exército português vence a batalha, matando e decapitando o rei *Nvita-a-Nkânga*, batizado por D. Antônio I (o vigésimo quinto soberano do Kongo), e enterra sua cabeça na igreja de Nossa Senhora de Nazaré, localizada na baía da marginal de Luanda. (DIAS, 1942; WHELLER; PÉLISSIER, 2016).

⁴⁸ *Kumpasi-ko* (sem sofrer/sem sofrimento). Na língua kikongo *mpasi* significa “sofrer”; *mpaxi* significa “sofrimento” (*jimpaxi*/plural). Maiores informações sobre a compreensão da língua *bantu* encontra-se no subtópico da terceira parte desta tese.

tradicional do Kongo e lutava contra o comércio transatlântico de escravizados, a exploração das minas de ferro, prata, ouro e cobre pelos portugueses.

Considerada como uma das primeiras mulheres africanas a lutar contra a dominação cultural e religiosa europeia, as ideias de Kimpa Vita inspirou não somente os kongueses a recuperar o orgulho, a força e a unidade do Kongo, como também se espalhou para outros territórios de Angola, representando um perigo tanto para as intenções da igreja católica, quanto para a exploração e a expansão do colonialismo português. Dessa maneira, para que o *Kimpassi* não alcançasse a força que poderia ter a Batalha de *Mbwila*, *Kimpa Vita* foi presa, julgada pela igreja católica por heresia e condenada à fogueira com o filho amarrado em suas costas e seus seguidores foram vendidos como escravizados.

Dois séculos mais tarde, os ensinamentos de *Kimpa Vita* foram revigorados por Simão Kimbangu, cujos seguidores são chamados de “Kimbanguistas” (BALANDIER, 2014, p. 412-426). Trinta anos depois de Simão Kimbangu, seu discípulo Simão *Toko* funda a igreja *Tokoístas*.⁴⁹

Estes movimentos reforçam cada vez mais a resistência travada pelos povos Kongo contra a dominação portuguesa, o que nos leva a repensar toda a história construída, representando estes povos como “mansos”, “obedientes” e “tementes” ao Deus ocidental.

Esta resistência também pode ser observada no Reino *Ndongo*, já que somente quase um século depois da chegada de Diogo Cão na foz do Rio *Nzadi* os olhares dos comerciantes portugueses se voltam para o território dos *N’gola*. Ao saberem notícias da existência de prata, cobre, ferro e ouro na região de Kambambe, província do Kwanza Norte, os portugueses decidem concentrar seus esforços ao sul do Kongo (WHELLER; PÉLISSIER, 2016).

No período em que os portugueses começaram a cobiçar o reino *Ndongo*, o soberano que liderava o reino era *N’gola Kilwanji*, que na estrutura do *Makukwa Matatu* pertencia a *Kanda Mpânzu*, linhagem dos *N’gola*. O Reino *Ndongo* compreendia a região ao longo do curso superior dos rios *Lucala* e *Kwanza*, possuindo uma localização privilegiada para o comércio marítimo (CAVAZZI, 1965a).

⁴⁹ A construção da escrita dos parágrafos sobre *Kimpa Vita* foi com base nas narrativas do *kota* Álvaro Júnior (Mbanza Kongo), do *Tatalongi* Camilo Afonso (Luanda/Uige), Rei *Yaka* Muana-Uta (*Tokoísta/Uige*) e dos *kotas* Larindo Afonso Salu, Ferraz Mangongolo, Alberto Lubambi (*Kimbanguistas* do Bairro do Candombe-Novo, Zona 2/Uige) e também sustentada pelas referências já citadas no texto.

Foram várias as tentativas dos portugueses para estabelecer relações com *N'gola Kilwanji* que, prevendo a possibilidade de exploração e evangelização no *Ndongo*, assim como ocorrera no reino do *Ntotela*, dá ordens expressas à guarda real para prender qualquer estrangeiro que pisasse em seus domínios. Quando dois portugueses chegaram oficialmente no *Ndongo*, no ano de 1520, a ordem do *N'gola* foi obedecida e os dois ficaram presos durante seis anos (BRÁSIO, 1954, v. II, p. 173). Depois deste tempo foram soltos, conseguindo, em 1527, retornar a Portugal levando consigo informações sobre a localização das minas de prata em Kambambe.

Com a incumbência de encontrar as minas de prata, no ano de 1560 Paulo Dias de Novais e os jesuítas desembarcam na barra do Rio Kwanza (AMARAL, 2000), mas não conseguiram explorar as riquezas do território ou administrar suas populações, nem converter uma alma à fé cristã. Pelo contrário: encontraram muitos obstáculos (MBUNGA, 2014), sendo presos pela guarda real durante seis anos. Somente em finais nos anos de 1567 conseguem regressar a Portugal (AMARAL, 2000, p. 49; CARDONEGA, 1940, v. I, p. 14-18; CAVAZZI, 1965a, p. 257). Mas D. Sebastião, rei de Portugal na época, continuou insistindo em estabelecer relações com o reino de Angola. Novais nem precisou se empenhar muito para convencê-lo a patrocinar sua expedição de retorno ao *Ndongo*, desta vez com força armada. Os portugueses vislumbravam, no reino *Ndongo*, a grande fonte de riquezas desde a prata, o ferro, o cobre e o ouro, como também a possível exploração intensiva do comércio de escravizados para as plantações e minas dos territórios da América, especificamente o Brasil (AMARAL, 1996).

No ano de 1575, investido por D. Sebastião ao cargo de governador e capitão geral da possível conquista do reino do *N'gola*, Paulo Dias de Novais chega à ilha de Luanda com o objetivo de tomar à força o território angolano, nem que para isso fosse necessário o aniquilamento total dos *Ambundu* (BRÁSIO, 1954, v. II, p. 237). As ordens expressas do rei de Portugal eram de “sujeitar e conquistar”, bem como promulgar o Santo Evangelho à população (AMARAL, 2000, p. 49), e na carta de doação conferida a Paulo Dias de Novais, o autorizava a colonizar Angola nos padrões de Sesmarias, como ocorria no Brasil (AMARAL, 2000, p. 215).

Estas sesmarias funcionavam a partir do sistema de vassalagem, obrigando os *sobas* a firmar tratados protocolares ou acordos verbais e se tornarem aliados dos portugueses nas campanhas militares, garantindo os transportes de produtos e de escravizados. O sistema de vassalagem possuía um tributo a ser pago, cujas taxas

tinham valores diversos, algumas vezes a receita do imposto cobrado era alta, outras vezes, apresentava quantias menores que eram pagas pelos sobas (AMARAL, 2000, p. 215-227; WHELLER; PÉLISSIER, 2016, p. 71).

Conseguimos perceber que a discussão sobre vassalagem tem início a partir do contato com os portugueses e não antes deste contato porque, assim como o Reino *Kongo*, o *Ndongo* também seguia a estrutura administrativa Bantu, em que a terra é passada de pai/mãe para filho/a, portanto, não existindo feudos.

A ilha de Luanda naquela época era o ministério das finanças do reino *Kongo*, habitada por pescadores *kaluanda* ou *muxiluanda*, assim chamados os que nascem em Luanda, e por coletores do *Nzimbo*, provenientes do *Soyo* e do *Nzeto*. A chegada de Paulo Dias não só desestabilizou a segurança do reino do *N'gola*, pela posição estratégica pela qual conseguiu adentrar o território, como também golpeou de forma drástica a economia konguesa, ao proibir o *Ntotela* de recolher o *Nzimbo* na ilha do Cabo (AMARAL, 2000).

Depois da expulsão dos Kongueses da ilha do Cabo, os portugueses, inicialmente, se instalam neste território, enviando um emissário com presentes e mensagens do rei de Portugal a *N'gola Kilwanji*. Segundo os relatos de Cavazzi (1965) e Brásio (1954), o *N'gola Kilwanji* respondeu positivamente à embaixada de Paulo Dias de Novais. No entanto, na narrativa do atual *N'gola*, *Mbuba Nvula Ndala Mana*, também conhecido como Rei Cabombo,

N'gola Kilwanji observa o *kimputu*⁵⁰ português, que retira a ilha de Luanda do *Kongo*, isso foi mal. Antes da chegada do *kimputu* o *Kongo* e o *Ndongo* vivia bem, [...] teve desentendimento quando o *kimputu* chegou no *Kongo* e não deixou a tradição. Antes do *kimputu* cada reino tinha respeito. Antão, o *N'gola* na *dibata* (cidade) dele mandava o *mutale* (observador) lá na ilha. O *mutale* voltava para informar (*NDALA MANA*, 2019)⁵¹.

O rei Cabombo explica que o *N'gola Kilwanji* não ficou satisfeito com a postura dos portugueses em retirar do *Kongo* o domínio da ilha, pois isto podia afetar a boa relação que os dois reinos tinham e, embora Kilwanji não tivesse dito nada sobre esta situação aos portugueses, e mesmo estando distante, na cidade de *Kabasa*, capital do reino *Ndongo*, sabia de tudo que acontecia nas terras do *Ndongo*, pois encarregou

⁵⁰ “*Mpuntu*”, termo utilizado nas línguas nacionais de Angola para designar quem nasce em Portugal.

⁵¹ *N'gola Mbuba Nvula Ndala Mana*. Quadragésimo quarto soberano a ocupar o reino *Ndongo*.

alguns súditos para observar as ações dos portugueses em Luanda. Muitas vezes estes súditos eram *sobas*, sempre soberanos também, pessoas da confiança do *N'gola*. Ainda na narrativa do rei Cabombo, ele destaca que o reino *Ndongo* se desentendeu com o *Kongo* na época que os padres proibiram a religião tradicional. Esta narrativa confirma a narrativa do rei *Yaka*, quando se referiu à insatisfação dos soberanos em relação à postura do rei *Kongo* D. Afonso I de proibir as práticas da religião tradicional.

Enquanto permaneceu na ilha de Luanda Paulo Dias de Novais mandou construir a Capela de Nossa Senhora da Imaculada Conceição (atual Igreja de Nossa Senhora do Cabo). Mais tarde, quando mudaram para a parte alta de Luanda, mandou construir o Forte de São Miguel, conhecido hoje como Museu Nacional de História Militar, e fundou a Vila de São Paulo de Luanda. Tais monumentos podem ser vistos abaixo:

Fotografia 8 – Igreja de Nossa Senhora do Cabo, Luanda



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

Fotografia 9 – Fortaleza de São Miguel, Luanda



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

Estas construções de fortes, presídios e igrejas demarcam o início da expansão militar e religiosa de Paulo Dias de Novais e dos jesuítas ao interior do reino Ndongo (WHELLER; PÉLISSIER, 2016).

Às margens dos rios Kwanza e Lucala foi construída a fortaleza de Massangano e a Igreja de Nossa Senhora da Vitória:

Fotografia 10 – Ruínas da Fortaleza de Massangano, Kwanza Norte



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

Este forte, bem como a Igreja a seguir, estão localizados na comuna de Massangano, município de Kambambe, província do Kwanza Norte. A construção da fortaleza, além de servir como presídio, tinha como objetivo garantir o controle das feiras que já aconteciam na praça do Dondo, comuna-sede do município de

Kambambe, antes da chegada dos portugueses, comercializando o sal, cobre, entre outros produtos provenientes do Libolo, Kisama, Kassanje, *Mbailundu*, Bié, *Mpungo a Ndongo* e Luanda. Com o domínio português, o município do Dondo assume o controle dos produtos que eram enviados para Luanda, inclusive o comércio de escravizados (BRÁSIO, 1954, v. II, p. 520; BIRMINGHAM, 1965, p. 52).

Fotografia 11 – Igreja de Nossa Sra. da Vitória, Massangano/Kwanza Norte



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes ‘Makyesi’, 2019.

Nas próximas fotografias estão a Fortaleza e a Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Muxima, localizadas na comuna-sede da Muxima, município da Kisama, província de Luanda. A fortaleza foi construída também para dar suporte às relações comerciais na região, servindo como entreposto de mercadorias e de escravizados.

Fotografia 12 – Fortaleza da Muxima, Kisama/Luanda



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes ‘Makyesi’, 2019.

Fotografia 13 – Igreja de Nossa Sra da Muxima, Kisama/Luanda



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

Com as construções das igrejas, o processo de evangelização se intensificou, embora para muitos padres, a exemplo do padre Francisco de Gouveia “[...] parecia impossível conseguir qualquer coisa daqueles “gentios” [...]. Nem mesmo “os do congo” se poderiam “chamar bons cristãos, com haver tanto tempo” que tinham de comunicação e notícia da cristandade” (AMARAL, 2000, p. 31). Contudo, além da conversão compulsória, Paulo Dias de Novais revestiu de autoridade muitos dos portugueses que seguiram em sua esquadra para Reino *Ndongo*. A maioria destas pessoas eram simples comerciantes, traficantes, exilados, saqueadores, presos que receberam um induto do rei de Portugal e seguiram com Novais para povoar a nova colônia. Estes novos *colonos* com títulos de poder se dispersaram pelo interior do reino e começaram a negociar livremente, tanto com produtos que vinham de outras regiões como também o comércio de pessoas (AMARAL, 2000, p. 128-129).

N'gola Kilwanji foi avisado pelos *mutale* sobre os portugueses que estavam negociando, sem sua autorização, os produtos que pertenciam ao reino *Ndongo*, bem como o *Ntotela* do Kongo, que na altura era *O' Mpanzu*, batizado como D. Álvaro I, envia um emissário para alertá-lo sobre as verdadeiras intenções de Paulo Dias de Novais para conquistar totalmente o reino *Ndongo* e escravizar o *N'gola* e todo o seu povo (BRÁSIO, 1954, v. III).

O *N'gola* depois de ouvir os *mutale* e o emissário do *Ntotela O' Mpanzu*, convida seus conselheiros para que todos pudessem ouvir os *mutale* e o emissário do *Ntotela*. Depois de ouvi-los, *N'gola* ordena que os soldados do seu exército matassem os

portugueses que viviam em *Kabasa* e os que estavam negociando as mercadorias que lhes pertencia (AMARAL, 2000, p. 128-129). Esta ação de *N'gola Kilwanji* desencadeia a Batalha de Massangano, uma insurreição militar dos *Ambundu* contra os portugueses, demarcando o início das lutas de resistência contra a presença portuguesa no reino *Ndongo*. Dentre estas lutas de resistência, neste período, estão também a Formação da Primeira Coligação dos Estados do *Kwanza*⁵², a Batalha de *Ngoleme-a-Kitambu*⁵³, a Batalha de *Kafuxi*⁵⁴ (CADORNEGA, 1942, v. III).

Ao fim de 14 anos de muitos combates, Paulo Dias de Novais morreu, no ano de 1589, sem ter conseguido conquistar o reino *Ndongo* e sem ter encontrado as minas de prata (AMARAL, 2000, p. 202-212; WHEELER; PÉLISSIER, 2016, p. 72). Foi enterrado em Massangano, em frente à Igreja de Nossa Senhora da Vitória (Fotografia 8). Os governadores que o sucederam continuaram enfrentando “[...] o poder da força militar bantu” (WHEELER; PÉLISSIER, 2016, p. 72), conseguindo construir, ainda que de forma menos ostensiva, a fortaleza de Kambambe e a Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Seguindo a mesma linha das outras fortalezas construídas pelos portugueses, o objetivo era dar suporte às relações comerciais na região, servindo como entreposto de mercadorias e de escravizados.

Fotografia 14 – Ruínas da Fortaleza e da Igreja de N. Sra. do Rosário



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

⁵²Esta Coligação é resultado da união entre *N'gola Kilwanji*, o *Ntotela Mpanzu-a-nimi*, o Rei *Matamba*, os soberanos dos *Dembos*, tendo como objetivo a resistência contra a colonização.

⁵³Foi uma continuação dos objetivos da Batalha de Massangano, todavia sob o comando do capitão Luís Serrão, que assumiu a batalha depois da morte de Paulo Dias de Novais (MBUNGA, 2014).

⁵⁴Batalha organizada pelo *soba Kafuxi Ka Mbari*, em que “[...] as forças portuguesas sofreram uma derrota importante, em 1594, às mãos de [...] um poderoso soba que controlava uma região a sul de Kisama” (HEYWOOD, 2018, p. 47).

Fotografia 15 – Interior das Ruínas da Igreja de N. Sra. do Rosário



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes, ‘Makyesi’, 2019.

O corredor do rio Kwanza por longos anos consolidou o domínio dos portugueses através do comércio dos produtos das regiões do *Ndongo*, aumentando cada vez mais os lucros através do comércio de escravizados. Destaco que muitos africanos sequestrados para a manutenção do tráfico, ao serem enviados para as Américas, levavam consigo, não somente as marcas das conversões católicas percebidas na devoção aos santos e santas destas igrejas, sem perder a essência das religiões tradicionais, como também as diversas formas de resistências contra os diversos tipos de opressão.

No ano de 1600, depois da morte do *Ngola Kilwanje*, quem ascende ao poder é seu filho *Mbandi N’gola*. A resistência contra os colonos permanece, mas somente quando o neto de *Kilwanji*, *N’gola Mbandi* ascende ao trono é que consegue ocupar novamente *Kabasa*, capital do *Ndongo*. No período da Batalha de Massangano, por ter perdido o combate para os portugueses, *N’gola Kilwanji* precisou recuar com toda a sua família, seguindo para *Mpungo-a-Ndongo* até alcançar o município de Marimba, na atual província de Malanje. Um tempo depois, mesmo tendo conseguido derrotar os portugueses, em 1592, na Batalha de *Ngoleme-a-Kitambu*, *N’gola Kilwanji* morreu sem conseguir regressar a capital do seu reino (CAVAZZI, 1965a, p. 253-259).

O meu avô precisou recuar com esposa e filhos para que o *kimputu* português não lhe matasse. [...] *Kilwanji* segue com a família para *Mpungo-a-Ndongo*, deixa a pegada na pedra,

depois alcança o *Munkulu-Wa-Ngola* e *N'gola Mbandi* fica no poder.⁵⁵

O *N'gola Mbuba Nvula Ndala Mana* descreve toda a trajetória do *N'gola Kilwanji*, desde a passagem pela Pedras Negras de *Mpungo-a-Ndongo*, deixando suas pegadas, como também as pegadas de todos da família, e por fim alcançando o *Munkulu-Wa-Ngola*, o local onde estão sepultados todos os 43 (quarenta e três) reis que liderou o *Reino Ndongo*. O que significa que *Kilwanji* morre, depois de sepultado no *Munkulu-Wa-Ngola*, *Mbandi Ngola*, *pai de Ngola Mbandi*, *de Nzinga Mbande*, *de Kifungi* e *de Mukambu*, ascende ao poder.

Fotografias 16 e 17 – Local das pegadas do *N'gola Kilwanji*, Mpungo-a-Ndongo/ Malange



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes '*Makyesi*', 2019.

⁵⁵ *N'gola Mbuba Nvula Ndala Mana*. Entrevista concedida em 29 de agosto de 2019, no Kilombo, localizado no bairro do Cabombo, comuna Dala-Samba, município de Marimba/Malanje. [Tradução do Kimbundu].

Fotografia 18 – *Dikungu* do *N'gola Kilwanji*, *Mpungo-a-Ndong* Malanje



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes '*Makyesi*', 2019.

As fotografias 16 e 17 apresentam o local histórico onde estão as pegadas do *N'gola Kilwanji*, da *Njinga Mbande* e de todos os outros membros da família, que precisaram recuar dos confrontos com os portugueses. Na fotografia 18 está o *dikungu* (sepultura) do *N'gola Kilwanji* com os *mulangidi ua dikungu* (guardiões da sepultura).

Após a morte de *Mbandi Ngola*, o seu filho *Ngola Mbandi*, torna-se o soberano do reino *Ndongo*. O reinado de *Ngola Mbandi* deu continuidade aos objetivos empreendidos por seu avô *N'gola Kilwanji*, mostrando “[...] uma resistência aos portugueses, quando estes atingiram as imediações do reino do *Ndongo*” (MBUNGA, 2014. p. 159).

Depois do reinado de *Ngola Mbandi*, quem ascende ao trono é a sua irmã Rainha *Njinga Mbande*, que:

Ao lhe ser atribuído o título de rainha, passou a governar o território de Angola, combatendo contra os *kimputu*. Ao constatar a força militar do inimigo, *Njinga* recorreu as aldeias, pedindo apoio as mulheres iguais. Ela carregava para batalha um machado que tinha poder⁵⁶[...] Ela conseguiu o apoio e o respeito de guerreiro como *Yaka Kasanje*. Mas o *kimputu* português não se conforma com uma mulher tornada

⁵⁶ O Machado era um símbolo real, carregado de poder tradicional, que *Njinga* usava nas batalhas. Fotografia do machado está no Apêndice C.

Rainha, temendo a sua determinação materna em defesa da terra, inicia o enfrentamento⁵⁷.

Njinga além de conseguir unificar os Reinos *Ndongo* e *Matamba*, bem como o apoio de homens e mulheres para combater os portugueses, usou de várias estratégias desde o batismo, em que recebeu o nome de D. Ana de Sousa, como também aproveitou a animosidade entre holandeses e portugueses para conseguir apoio à sua causa (CADORNEGA, 1942, vol. III); CAVAZZI, 1965a; 1965b); (HEINTZE, 2007); (THORTON, 2004); (MILLER, 1995).

O reinado de *Njinga* demarca não somente a história de resistência ao colonialismo português no Reino *Ndongo* e *Matamba*, mas a política de libertação e de independência de Angola moderna (HEYWOOD, 2018). Toda a sua luta também pode ser sentida nos países fora do continente africano, em que muitos africanos contemporâneos a ela, foram sequestrados/as e enviados/as como escravizados.

Muitos soberanos viram na luta de *Njinga* uma inspiração, como foi o caso da Revolta dos Dembos comandada por *Kazuangongo*, em que os povos se recusaram aos processos de vassalagem; a Revolta dos sobas da Lunda, o que deu independência a estes povos por 50 anos; a Revolta dos *Kwanhama*, sob o comando do Rei *Mandume*, contra a ocupação estrangeira; a Revolta de *Mutu-Ya-Kevela*, opondo-se a presença portuguesa na região do Planalto Central de Angola. Enfim, foram várias as formas de resistências dos povos *Kongo-Angola* contra a presença do colonizador, estendendo-se de 1482 a 1915 (MBUNGA, 2014).

Destaco que o processo de colonização em Angola, não esteve somente no controle de Portugal. De 1482 a 1641, Angola esteve sob domínio português. No ano de 1641, os holandeses conseguiram penetrar as fortalezas portuguesas, dominando Angola até aproximadamente o ano de 1648. Em 1648 os brasileiros, sob o comando de Portugal, conseguem expulsar os holandeses e governaram Angola até o século XVIII. Do século XVIII até o ano da independência, Angola esteve sob o domínio de Portugal. Na verdade, Angola só não esteve sob o domínio português no período de 1641 a 1648, porque embora estivesse sob a governação de brasileiros, o Brasil também era colônia de Portugal, e estes governadores eram empossados em Portugal depois seguiam para Angola.

⁵⁷ *N'gola Mbuba Nvula Ndala Mana*. Entrevista concedida em 30 de agosto de 2019, no Kilombo, localizado no bairro do Cabombo, comuna Dala-Samba, município de Marimba/Malanje [Tradução do Kimbundu].

O quarto período da história de Angola compreende as transformações das sociedades locais, impostas pelos europeus a partir das administrações coloniais, que prosseguem com o negócio do tráfico dos povos *Kongo-Angola* até o ano de 1836. “Antes de 1836, Angola [era] posto de depósito e mercado de escravizados” (MBUNGA, 2014. p. 164), com a “abolição” legal da escravatura o incremento do comércio de produtos como marfim, borracha, cera, e mais tarde algodão, cana-de-açúcar e o café, foi ganhando espaço.

Este período representou para o colonizador o início, do que eles chamavam por *civilização* e *desenvolvimento* econômico dos territórios governados. Uma *civilidade* construída a base de imposições, coerções e truculentas formas de manter a ordem, assim como um “desenvolvimento econômico”, também mantido pela opressão do trabalho forçado nas plantações de algodão, na Baixa de Kassanje, província de Malanje; nas fazendas de cana-de-açúcar, na região da Açucareira, província do Bengo; e nas plantações de café, no território de Carmona, atual província do Uige. Os trabalhadores recebiam o mínimo, ainda tinham os descontos por causa de suposta demora nas colheitas, ou por terem ficado doente no dia de trabalho, e por fim, eram obrigados a comprar seus mantimentos na *kitanda* do seu “empregador”.

Com a Conferência de Berlim em 1884-1885 e o conseqüente direito de pertença a Portugal em ocupar o vasto território de Angola, que viabilizava o fornecimento de mão-de-obra barata, constituída por aqueles que viriam a ser juridicamente designados por “indígenas”, substituindo o estatuto de escravizados, assim como o desenvolvimento do comércio e o aumento de postos administrativos com base nos tratados de protetorado com os soberanos locais ou pela imposição militar do exército português.

Com a conquista militar de Angola, ao coibir as resistências nos reinos e sub-reinos ainda que, com raras exceções, ocorressem as chamadas campanhas de “pacificação do gentio”, destinadas a conter os “sobas insurgentes”, o colonizador português se apressou em estender a administração colonial a todas as partes do território, que consistia em nomear os governadores, os auxiliares para secretarias centrais, como também funcionários provinciais, distritais e locais. Nestas campanhas de “pacificação do gentio”, para garantir a submissão e o respeito absoluto da

população, muitos *sobas* de linhagem foram substituídos por *cipaios* ou *cipais*⁵⁸, que possuíam o direito de administrar as punições e de prender o indivíduo caso fosse necessário, uma forma de controlar a população rural.

A partir destas administrações coloniais foram criados departamentos técnicos para atender questões sobre as obras públicas, construções de estradas comuns ou férreas, construíram também edifícios administrativos e habitações para oficiais expatriados. Sobremaneira, os reinos, sub-reinos, os grandes sobados continuaram existindo, porém governados e sob a vigilância do funcionário administrativo africano, que naquela época eram chamados como “assimilado” (MBUNGA, 2014).

Ao funcionário administrativo competia a fiscalização da cobrança e do recolhimento dos impostos; recrutamento forçado de trabalho gratuito para a construção e manutenção das estradas, pontes, edifícios do governo, residências, escolas e hospitais; o respeito às leis e a manutenção da ordem em cada território sob sua jurisdição. Cabendo, portanto, às autoridades tradicionais dos reinos, sub-reino e dos grandes sobados existentes, a responsabilidade em resolver questões voltadas a julgamento em tribunais, casos criminais ou civis, resolução de conflitos como ocupação de terra, herança, nascimento, alambamento, casamento, morte, doenças e casos de feitiçarias, de acordo com as leis tradicionais ou também conhecida como lei consuetudinária (MBUNGA, 2014).

Todas as medidas legislativas sancionadas em Lisboa, eram seguidas em Angola, o que ocasionou na rápida evolução dos processos de segregação efetivados pelos colonos da metrópole em relação aos angolanos/as escolarizados ou não.

Quanto ao processo de escolarização, em muitas *libatas* pelo interior das províncias angolana houve a difusão da educação cristã ocidental tanto pelos capuchinhos, missionários da igreja católica, quanto pelas missões protestantes (AFONSO, 2016); (SERRANO, 1992). O país só passou a dispor de uma escola secundária no ano de 1919, com diversas políticas repressivas, sancionadas no governo de Norton de Matos, desde a proibição em falar as línguas nacionais à seleção de quem poderia ou não ter acesso à educação. A alguns era dado o direito de estudar até a 4ª classe e a maioria da população mantinha-se submersa no analfabetismo e no isolamento (MBUNGA, 2014; WHELLER; PÉLISSIER, 2016).

⁵⁸ Polícia a serviço das Administrações coloniais. Quem desempenhava esta função eram os próprios povos da região.

Estas são as fortes marcas do colonialismo. Um sistema de exploração econômica, de repressão política e opressão cultural que não só negava o direito de cidadania como também desumanizava (CESAIRE, 1978).

Desde a sua nomeação como governador-geral de Angola, em 1912, Norton de Matos nada fez em relação a preparar o território da província para uma autonomia administrativa e política. Suas leis abrangiam qualquer setor, mas era uma política de controle criada para separar os colonos dos *indígenas*. Depois de Norton, os governadores que o seguiram mantiveram as leis já impostas e a exploração também continuava. A população, insatisfeita com esta política segregacionista, inicia vários levantes de resistência para a independência de Angola pelos interiores das províncias (WHELLER; PÉLISSIER, 2016, p. 171).

O ano de 1961 foi marcado por diversos movimentos para enfrentar a grande máquina de repressão colonial. O primeiro ocorreu em 4 de janeiro, na província de Malanje, quando os camponeses dos campos de algodão da Baixa de Kassanje se opuseram aos reduzidos preços na compra do algodão pelos fazendeiros e da Companhia Geral dos Algodões de Angola – COTONANG. A reivindicação dos camponeses foi repelida com um bombardeamento da Força Aérea Portuguesa, tendo vitimado milhares de pessoas (WHELLER; PÉLISSIER, 2016).

Em seguida, dia 4 de fevereiro eclode em Luanda o início da Luta Civil Armada contra a colonização portuguesa. Ao saber sobre a revolta contra os abusos laborais no cultivo do algodão na Baixa de Kassanje e os movimentos de resistência em Lunda, os integrantes da União das Populações de Angola (UPA), no dia 15 de março, invadiram as fazendas e vilas coloniais localizadas no Uige, Dembos-Kitexi, Negage, Úcua e Nambuanguongo, expulsando os portugueses daquela região. Estes e outros movimentos que aconteceram do Norte ao Sul de Angola só terminaram com o processo de Independência, em 11 de Novembro de 1975 (MBUNGA, 2014); (WHELLER; PÉLISSIER, 2016, p. 286-297).

É importante ressaltar que além dos movimentos armados no interior das províncias também havia vários movimentos etnonacionalistas angolanos, a exemplo do movimento liderado por Holden Roberto, a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA), que se constituiu a partir da unificação da União das Populações de Angola (UPA) e do Partido Democrático de Angola (PDA), e que tinha o apoio dos líderes anticolonialistas como Lumumba, Bourguiba, Nkrumah, George Padmore, Amílcar Cabral, Frantz Fanon e a organização da Frente de Libertação Nacional

Argelina (FLN); O Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), liderado por Agostinho Neto e a União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA), que tinha como líder Jonas Savimbi (WHELLER; PÉLISSIER, 2016, p. 246-320).

No ano de 1975 ocorre a independência, dando início ao quinto período da história de Angola, o qual prossegue até os nossos dias (MBUNGA, 2014). Após se tornar uma Nação Independente, mesmo em face ao colonialismo português, Angola esteve imersa numa guerra civil por 27 (vinte e sete) anos. Um período marcado pelos conflitos político-ideológicos entre FNLA, MPLA e UNITA (WHELLER; PÉLISSIER, 2016).

A guerra civil conduziu o país à desordem, à destruição da economia angolana, à perda de vidas, enfim, ao caos. Ainda durante este período ocorre o Acordo de Bicesse, em maio de 1991, pondo fim à guerra civil e ao modelo socialista, que dá lugar à implantação do multipartidarismo e liberalização da economia, ocorrendo em setembro de 1992 o primeiro ato eleitoral livre e democrático, objetivo principal do Acordo de Bicesse. Tal acordo estipulou que seriam realizadas as primeiras eleições livres e democráticas em Angola, supervisionadas pelas Nações Unidas, assim como todas as forças beligerantes seriam integradas às Forças Armadas Angolanas, cabendo ao Estado Português, através das suas próprias forças armadas, ministrar a formação necessária. Assinado por José Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi, em maio de 1991, este acordo permitiu um armistício temporário na Guerra Civil de Angola entre MPLA e a UNITA (WHELLER; PÉLISSIER, 2016, p. 366-368).

Mas a trégua durou pouco tempo, pois, quando Angola estava se reerguendo das sequelas da primeira guerra civil, iniciou a segunda guerra civil, que se estende até o ano de 2002. A trajetória das negociações de paz em Angola, desde a Conferência de Gbadolite⁵⁹ ao Acordo de Bicesse, bem como do Protocolo de Lusaka⁶⁰ até a assinatura do Memorando de Entendimento de Luena⁶¹, foi longa e

⁵⁹ O acordo ocorreu em 22 de junho de 1989. Foi uma cimeira Zaireense com objetivo de trazer uma união de paz em via pacífica no território angolano e o cessar fogo e os conflitos entre os partidos angolanos (MPLA e a UNITA) (WHELLER; PÉLISSIER, 2016).

⁶⁰ Tratado de paz que tinha como objetivo a desmobilização das tropas do MPLA/FAA e as tropas da UNITA/FALA. Assinado em Lusaka (capital da Zâmbia), em dia 20 de novembro de 1994, durou quatro anos. Este tratado corrigiu algumas lacunas que se apresentaram no Acordo de Bicesse, bem como serviu para a formação de um Governo de Unidade e de Reconciliação Nacional em Angola, que incluiu todas as forças políticas, as quais tiveram Assento Parlamentar nas Eleições de 29 e 30 de setembro de 1992. (WHELLER; PÉLISSIER, 2016, p. 368-369)

⁶¹ Este Memorando assinado em 4 de abril de 2002 complementava o protocolo de Lusaka com o objetivo de cessar, unilateralmente, as hostilidades, bem como rever as resoluções pendentes no que diz respeito às questões militares (WHELLER; PÉLISSIER, 2016, p. 369-371).

complexa. Uma fase cruel, marcada pelo poder e fatores políticos internos, muito embora até o fim da Guerra Fria tenha havido o envolvimento externo da África do Sul, do Zaire, da China, de Cuba, assim como dos Estados Unidos da América e da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, o que conduziu o país a uma situação devastadora, com elevadas taxas de pobreza e uma economia estrangulada. A guerra civil chega ao fim em 2002, com a assinatura do Entendimento de Luena (WHELLER; PÉLISSIER, 2016).

Embora seja muito difícil delimitar a história de constituição deste país, podemos observar, ao longo da contextulização, que Angola é o resultado de uma conjunção de ações históricas, de lutas, resistências. Não é possível compreender sua constituição sem realmente ir nas brechas (WALSH, 2013). É necessário entender este espaço-tempo despido dos purismos e dos mitos reproduzidos nos estudos que se dizem africanistas (DIOP, 1955, 1979; OBENGA, 2013) realizados por pesquisadores/as que constroem seus trabalhos por “ouvir falar”, ou por colocar os pés no centro da capital Luanda (MBEMBE, 2001, 2014); (COOPER, 2005, 2008). Angola não é somente Luanda!

Se queremos, de fato, descolonizar o pensamento eurocêntrico dos estudos sobre o continente africano, que para o meu foco de pesquisa é o país angolano, precisamos repensar nossas ações/atitudes quando colocamos os pés em qualquer país africano. Ver, compreender as leis que regem todos os âmbitos do país, é um cuidado que faz parte da ética na pesquisa. Se não respeitarmos estas e outras questões, além de desrespeitarmos o povo, reproduziremos o que foi feito durante séculos (ELA, 2016a, 2016b, 2016c).

2.2 O PLURIVERSO DA PESQUISA: ESTRATÉGIAS DE RECOLHA, ANÁLISE E RESULTADOS DOS DADOS

Situada ao Sul da linha do Equador, na parte Ocidental Atlântica da África Central, Angola ocupa uma área de 1.246.700 km² distribuídos por uma costa marítima de 1.650 km e fronteiras terrestres que correspondem a um total de 4.837 km.⁶²

⁶² Arquivo Histórico Nacional/Ministério da Cultura da República de Angola.

[...] A dimensão do território é imponente. É uma das maiores unidades geográficas do continente africano [...] o equivalente às áreas somadas dos estados do Texas e do Arizona, ou o conjunto das áreas de França, Inglaterra e Espanha, aproximadamente catorze vezes o tamanho de Portugal continental. (WHEELER; PELISSIER, 2016, p. 26)

Tal imponência territorial possibilita que Angola tenha uma localização estratégica, que a permite fazer fronteiras: ao norte, com a República do Congo Brazzaville e República Democrática do Congo, antigo Zaire; a Leste, com a República da Zâmbia e com um pequeno território correspondente ainda à República Democrática do Congo; ao Sul, com a República da Namíbia e a Oeste, banhada pelo Oceano Atlântico (WHEELER; PELISSIER, 2016).

Em Angola, os órgãos centrais do Estado são o presidente da República, a Assembleia Nacional e os Tribunais. Dividida em 18 (dezoito) províncias, o quadro organizativo e funcional dos órgãos da administração local de Angola, é chefiado por um governador e três vice-governadores, sendo que cada um destes vice-governadores são responsáveis, respectivamente, pelo Setor Económico, Setor Político e Social, Setor Técnico e Infraestruturas e contam com o auxílio dos Delegados e Diretores provinciais.

Para conseguirmos compreender o território angolano e suas divisões provinciais e subdivisões em municípios, comunas, aldeias e bairros, seguem abaixo o mapa territorial e em seguida o quadro político-administrativo de Angola:

Figura 3 – Mapa atual de Angola



Fonte: Carte Du Monde. Disponível em: <http://www.cartedumonde.net/pays/angola/>. Acesso em: 26 out. 2020.

A atual organização político-administrativa nas 18 províncias mantém a mesma estrutura criada no período do regime colonial, no qual a administração está organizada territorialmente em províncias, depois em municípios, podendo ainda se estruturar em comunas, bairros ou aldeias, conforme o quadro abaixo:

Quadro 2 – Organização Político-administrativa de Angola

Província	Capital	Municípios
Bengo	Caxito	Ambriz, Bula Atumba, Dande, Dembos, Nambuangongo, Pango Aluquem.
Benguela	Benguela	Baía Farta, Balombo, Benguela, Bocoio, Caimbambo, Catumbela, Chongoroi, Cubal, Ganda, Lobito.
Bié	Kuito	Andulo, Camacupa, Catabola, Chinguar, Chitembo, Cuemba, Cunhinga, Kuito, Nharea.
Cabinda	Cabinda	Belize, Buco-Zau, Cabinda, Cacongo.
Cuanza Norte	N'dalatando	Ambaca, Banga, Bolongongo, Cambambe, Cazengo, Golungo Alto, Gonguembo, Lucala, Quiculungo, Samba Caju.
Cuanza Sul	Sumbe	Amboim, Cassongue, Conda, Ebo, Libolo, Mussende, Porto Amboim, Quibala, Quilenda, Seles, Sumbe, Waku Kungo.
Quando Cubango	Menongue	Calai, Cuangar, Cuchi, Cuito Cuanavale, Dirico, Mavinga, Menongue, Nancova, Rivungo.
Cunene	Ondjiva	Cahama, Cuanhama, Curoca, Cuvelai, Namacunde, Ombandja.

Huambo	Huambo	Bailundo, Catchiungo, Caála, Ekunha, Huambo, Londuimbale, Longonjo, Mungo, Tchicala-Tcholoanga, Tchindjendje, Ucuma.
Huíla	Lubango	Caconda, Cacula, Caluquembe, Chiange (Gambos), Chibia, Chicomba, Chipindo, Cuvango, Humpata, Jamba, Lubango, Matala, Quilengues, Quipungo.
Luanda	Luanda	Belas, Cacuaco, Cazenga, Ícolo e Bengo, Kilamba Kiaxi, Luanda, Quiçama, Talatona e Viana.
Lunda Norte	Dundo	Cambulo, Capenda Camulemba, Caungula, Chitato (Tchiato), Cuango, Cuílo, Lóvua, Lubalo, Lucapa e Xá-Muteba.
Lunda Sul	Saurimo	Cacolo, Dala, Muconda e Saurimo.
Malanje	Malanje	Cacuso, Calandula, Cambundi-Catembo, Cangandala, Caombo, Cuaba Nzongo, Cunda-Dia-Baze, Luquembo, Malanje, Marimba, Massango, Mucari (Caculama), Quela, Quirima.
Moxico	Luena	Alto Zambeze, Bundas, Camanongue, Cameia (Lumeje), Léua, Luau, Luacano, Luchazes, Moxico.
Namibe	Moçâmedes	Bibala, Camucuio, Moçâmedes, Namibe, Tômbua, Virei.
Uíge	Uíge	Alto Cauale, Ambuila, Bembe, Buengas, Bungo, Damba, Mucaba, Negage, Puri, Quimbele, Quitexe, Santa Cruz (Milunga), Sanza Pombo, Songo, Uíge, Maquela do Zombo.
Zaire	M'banza Kongo	Cuimba, M'banza Kongo, Nóqui, N'zeto, Soyo, Tomboco.

Fonte: Ministério da Administração do Território. Disponível em: <http://www.mat.gov.ao/>. Acesso em: 26 out. 2020.

Nos municípios, a administração fica a cargo do/a administrador/a municipal e do adjunto, ocorrendo o mesmo na administração das comunas, ficando a cargo do/a administrador/a comunal e do adjunto. Quanto à administração dos bairros ou aldeias, depois da Lei n. 17/10,⁶³ de 29 de julho de 2010, e com a pressão do movimento clânico dos sobados, foram retirados os *cipaios* e, como reivindicação destes soberanos para manter fortalecida a política de parentesco, surgem os regedores, parentes dos sobas.

A administração nas regedorias também segue a estrutura dos municípios e comunas, tendo na gestão um regedor principal e um adjunto. Estas autoridades locais recebem o auxílio dos coordenadores e dos sobas de linhagem⁶⁴, dos reis, dos *Jindembo*, do *N'gola*, de acordo com as suas distintas áreas de jurisdição. Estes soberanos são considerados Autoridade Tradicional em suas regiões com funções definidas, no nível social, ultrapassando os limites da aldeia, atingindo as funções

⁶³ Lei da Organização e do Funcionamento dos Órgãos de Administração Local do Estado. Disponível em: <http://extwprlegs1.fao.org/docs/pdf/ang139669.pdf>. Acesso em: 26 out. 2020.

⁶⁴ Os sobas de linhagem, também chamados por sobas grandes, são chefes nas aldeias. Quando ascendem ao poder, sua sucessão vai sempre obedecer a estrutura da linhagem matrilinear e é discutido no conselho consultivo entre outros sobas também de linhagem.

políticas, judiciárias e econômicas, todavia, estas atribuições desempenhadas atualmente por estes soberanos nem sempre funcionaram desta maneira.

Sabemos que durante o período colonial, quando a administração criou as chefarias de aldeia distante da esfera dos costumes, as elites tradicionais compostas pelos sobas de linhagem, os reis, *jindembo*, *N'gola*, foram cooptadas pela estrutura da administração imposta pelos colonos, de modo que o poder da tradição colocou estes soberanos em um “lugar do poder produtivo” (BHABHA, 1992, p. 185-186). Lugar este em que cabia aos soberanos somente a responsabilidade de resolver questões referentes às leis consuetudinárias e o controle social das suas respectivas regiões. Uma forma que os colonos encontraram para manter os líderes tradicionais ocupados, ao mesmo tempo subservientes e potencialmente disciplinados (BHABHA, 1992; TSHIYEMBE, 2014).

Quando a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) ocasiona no fim do império das potências europeias, constringendo estas potências a, conseqüentemente, emancipar as suas colônias, dando início ao chamado “Estado-nação”, símbolo da “Independência” diante da antiga metrópole, as autoridades tradicionais em Angola, herdeiros legítimos dos territórios ocupados pelos colonos, passaram a ser vistos como figuras decorativas. Coloquei os termos Estado-nação e Independências entre aspas porque sabemos que mesmo com o fim da colonização, o colonialismo interno permaneceu latente nos países africanos (FANON, 1980; CESAIRE, 1978; BHABHA, 1992; LOPES, 2011; SERRANO, 1992).

O Estado-nação foi pensado e reivindicado como um dado real, materializado no processo de independência diante da antiga metrópole, na tentativa de abrir passagem para uma soberania nacional e à comunidade mundial, como sujeito de direito internacional. Conseguimos perceber estas pretensões do neófito Estado-nação, a exemplo de Angola, quando Agostinho Neto, ex-presidente de Angola, utilizava a expressão “*De Cabinda ao Cunene: um só povo uma só nação*”. Mas, no entanto, em sua configuração e, em nome de um prisma da unidade, do desenvolvimento e integração nacional, o Estado-nação negligenciou a legitimidade do poder tradicional, ignorando, ou em muitos casos, renunciando ao pluralismo político, religioso, linguístico, cultural para justificar a formação do partido único. Ressalto que este processo não diz respeito somente à Angola, mas a toda história das sociedades africanas no pós-colonial (BALANDIER, 1969; TSHIYEMBE, 2014).

Na África pré-colonial, o poder político não era uma propriedade privada das pessoas que o exerciam, porém, era uma propriedade de força coletiva, um bem comum em que os soberanos traçavam os limites do poder, que só era detido por delegação dos deuses, dos antepassados (BALANDIER, 1969). Um soberano quando ascendia ao poder, o entendimento que se tinha deste poder era em concomitância com as obrigações e responsabilidades inerentes ao serviço do bem comum. Já no pós-colonial, “[...] os partidos de um regime forte confundiram a força [...] para assumir a missão suprema de gerir a cidade, com a força sinónimo da repressão, [...] de tirania [...], contrário ao bem comum [...] e ao progresso dos povos” (TSHIYEMBE, 2014, p. 34). Enfim, no pós-colonial a ideia transmitida foi que “[...] o partido é o Estado, e o Estado é o chefe do partido” (TSHIYEMBE, 2014, p. 36).

Atualmente em Angola, embora estas Elites Tradicionais não exerçam seu poder total nas tomadas de decisão do país e, conseqüentemente, dependendo e prestando contas ao Estado, há uma discussão severa quanto à função e à participação destes soberanos na reestruturação do poder local a partir da organização das autarquias locais. Portanto, as Autarquias Locais, o Poder Tradicional, assim como outras formas de participação dos cidadãos, constitui hoje um elemento central e indispensável na organização política, social, territorial do poder constituído em Angola.

Para desenvolver minha pesquisa no território angolano, precisei compreender esta dinâmica organizacional do poder constituído em Angola por dois motivos imprescindíveis. O primeiro motivo, porque o meu objetivo era mapear o espaço territorial dos antigos reinos *Kongo*, *Ndongo* e *Matamba* e, em termos de divisão territorial, o reino do *Kongo* era dividido em seis províncias: *Soyo*, *Mbamba*, *Nsundi*, *Mpango*, *Mbata* e *Mpemba*. Além dessas províncias, no Reino *Kongo* havia Estados independentes e chefias, como os dos *Mbundu*, do nordeste e do sul de Angola, *Ndongo*, *Matamba*, *Kassanje*, *Loango*, *Ngoyo*, *Cacongo*, *Ndembo*, *Lunda*, entre outros (M'BOKOLO, 2008, p. 181; SWEET, 2007, p. 34). Com a atual divisão político-geográfica destes reinos em províncias, municípios, comunas, bairros e aldeias foi necessário montar um grande quebra-cabeça, buscando as peças necessárias, em cada espaço territorial, carregadas com os elementos essenciais da história, da memória, da cultura, da língua, da arqueologia, que estivessem interligados aos *kilombos* de Boitaraca e de Jatimane.

O segundo motivo, é que a partir desta compreensão da organização administrativa de Angola eu precisava saber a quem recorrer no sentido de pedir autorização para percorrer os diversos espaços das províncias selecionadas, como também precisava seguir os princípios que regimentam e garantem a ética na pesquisa, em relação ao consentimento na recolha e apresentação dos dados e o uso de imagens, tanto dos espaços percorridos quanto das pessoas entrevistadas.

Seguindo a base da estrutura de organização dos setores administrativos de Angola, para o desenvolvimento da minha pesquisa de campo durante o período de outubro de 2018 a abril de 2020, encaminhei por escrito uma carta à Ministra da Cultura, Dra. Maria da Piedade de Jesus, solicitando autorização para realizar as investigações nas províncias de Angola de acordo com o que estava proposto no cronograma da pesquisa e na Declaração do Instituto Superior de Ciências da Educação (ISCED). Documentos que coloquei anexo à carta para ratificar a importância da pesquisa.

Ao atender minha solicitação, a Ministra encaminhou uma Circular⁶⁵ aos Governadores de cada uma das 8 províncias: Cabinda, Mbanza Kongo, Uige, Luanda, Bengo, Malanje, Kwanza Norte, Kwanza Sul, incluindo também a Lunda Norte, a Lunda Sul e Benguela, as três últimas províncias que não consegui investigar por causa da pandemia da Covid-19. A circular informava sobre a pesquisa e solicitava aos governadores que fosse dada autorização para que eu pudesse ter acesso aos municípios, às comunas e aldeias, bem como intermediar a comunicação com os soberanos, como também fornecer informações e documentos em arquivos públicos, bibliotecas, museus ou qualquer repartição pública que fosse necessária.

Cada governador, de posse desta circular, encaminhou um ofício aos vice-governadores do Setor Político e Social e aos Diretores provinciais da Cultura, informando sobre minha pesquisa. Recebi uma credencial⁶⁶ por escrito de cada província, dando-me total acesso aos territórios, aos documentos, à recolha de dados, permissão para fazer fotografias e filmagens dos locais que compunham os antigos reinos *Kongo*, *Ndongo* e *Matamba*. Ressalto que a direção do Arquivo Nacional de Angola, na figura da Dra. Alexandra Aparício, também endossou, através de

⁶⁵ Anexo A.

⁶⁶ Anexo B.

declaração⁶⁷, a circular emitida pela Ministra da Cultura, autorizando o meu acesso aos documentos necessários para a investigação.

Os diretores provinciais da cultura encaminharam um ofício aos administradores municipais, aos administradores comunais, aos regedores, coordenadores e autoridades tradicionais para que estes pudessem colaborar com o desenvolvimento da pesquisa. Portanto, para a efetivação deste trabalho, as autorizações foram concedidas pelo Ministério da Cultura, pelo Governo de cada Província, pelas Administrações de cada Município e Comuna, pelas Regedorias de cada Bairro e Aldeias, sob a tutela das Elites Tradicionais de cada território.

Quanto às autorizações exigidas pelo comitê de ética da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), precisei fazer alguns ajustes na carta de cessão e solicitar ao comitê, através de uma declaração, a dispensa do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Estas mudanças foram necessárias, devido a algumas considerações feitas depois que apresentei o conteúdo do Termo ao *Ndembo* António Salvador e ao Rei *Yaka Mwana-Uta Kambambe Sétimo*. Primeiro, estes soberanos disseram-me que o conteúdo da carta soava ofensivo para a cultura africana; Segundo, que cada rei, rainha, soba, *sekulo*, enfim, cada autoridade tradicional no continente africano tem o poder da palavra. Eles são os guardiões da memória. Dessa maneira, uma vez convidados/as a contar sobre a história dos antepassados não podem recusar, não podem mentir e nem podem deixar “[...] a história no meio do caminho”. Com isto, fizeram questão que suas identidades fossem reveladas na minha escrita.

Na terceira consideração, os Reis chamam atenção para o conteúdo do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido quando se refere a *não pagar*. Explicaram que eles entendiam este sentido, mas podia gerar dificuldade para o entendimento de outras autoridades tradicionais, como também poderia prejudicar o desenvolvimento da minha pesquisa. Isto porque, para chegarmos até estas autoridades, passamos por diversos rituais, principalmente o chamado *bater à porta*, que é uma forma de pedir licença aos nossos antepassados.

O *Bater à porta* é uma oferenda que contém vinho ou *maruvo* (vinho extraído da palmeira), dependendo da região, sal, sabão, açúcar, noz-de-cola, entre outros elementos, que constituem o segredo dos rituais, bem como três cédulas do mesmo

⁶⁷ Anexo C.

valor para colocar no chão. Estes rituais são uma forma de respeito à ancestralidade. “Não se pede nada ou não se chegará a nenhum lugar sem primeiro pedir licença ao dono do caminho”.

Assim, como orientação, os Reis já citados acima pediram que antes da entrevista, oralmente eu explicasse, a cada soberano que fosse sendo entrevistado, sobre minha pesquisa, falasse do objetivo principal, esclarecesse que a recolha dos dados e o uso das narrativas e imagens possuíam um caráter científico e seriam utilizados, exclusivamente, para fins acadêmicos, bem como falasse dos possíveis riscos, benefícios, importância para o povo negro da Bahia e, se caso alguma das autoridades tradicionais quisessem preservar suas identidades ou desistir de participar da investigação, poderiam fazê-lo a qualquer tempo sem nenhum prejuízo.

Dessa maneira, seguindo as orientações destes mais velhos, guardiões da palavra, e para estar em conformidade com os protocolos de consentimento do comitê de ética, os administradores de cada uma das 8 (oito) capitais das províncias pesquisadas, sugeriram que eu organizasse uma única Carta, neste caso, a Carta de Cessão⁶⁸, apresentando elementos que estão contidos no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, mas num formato mais sucinto, solicitando autorização para o uso tanto de imagens quanto para o depoimento oral, contendo a cópia do bilhete de identidade. Esta estratégia foi uma forma encontrada para que as autoridades tradicionais não tivessem dificuldade em compreender o propósito da pesquisa, não ficassem ofendidos com o conteúdo da carta e nem constrangidos por não saberem assinar o nome.

Assim, alguns entrevistados assinaram a carta; alguns não assinaram a carta, mas forneceram o bilhete de identidade e alguns não assinaram a carta e não forneceram o bilhete de identidade (especificamente, por não terem um bilhete de identidade), mas explicaram que eu já possuía as fotografias, filmagens e as falas gravadas no aparelho de gravação que, de certa forma, já comprovava o contato com eles e que o mais importante já tinham me dado: suas palavras. Saliento que quanto a esta questão de alguns colaboradores não assinarem as cartas e não fornecerem o bilhete de identidade, os diretores provinciais da cultura enfatizaram e garantiram que os documentos emitidos pelas autoridades angolanas respaldam integralmente a minha investigação.

⁶⁸ Anexo D.

Quero destacar que, diante desta situação sobre as autorizações e protocolos de pesquisa, é importante que os procedimentos organizados com o intuito de garantir a ética na condução e desenvolvimento de pesquisa de campo, sejam repensados quando direcionados às sociedades africanas. As estruturas e características pluriculturais de organização socioeconômica, política e religiosa do contexto africano são bem diferentes da organização e estruturas das sociedades ocidentais. Se discutimos e intentamos a realização de pesquisas decoloniais/descoloniais, faz parte da ética levar em consideração estas diferenças socioculturais.

Depois das permissões dadas pelas autoridades locais e tradicionais, dialoguei com os soberanos sobre as datas e o período em que ficaria em cada território a ser investigado. Planejei a logística, analisei os custos de deslocamento, hospedagens, alimentação e, principalmente, os fatores climáticos. Angola é caracterizada por duas estações, a chuvosa, que ocorre entre o mês de outubro a abril, e o cacimbo, entre o mês de maio a agosto. O cacimbo é a época mais seca e com temperaturas mais baixas, ideal para investigar as províncias que possuem vias de difícil acesso. Mesmo com tudo planejado, tive muitas dificuldades para conseguir chegar a territórios em que as estradas não permitem o acesso a carros pequenos, somente o acesso a motos ou a tratores. Destaco também que para ter acesso a algumas regiões precisei fazer alguns trajetos de barco.

Para desenvolver a pesquisa de campo nas 8 províncias de Angola, contando com o curto período de estada, com os fatores climáticos e uma boa administração dos recursos financeiros que disponibilizava, organizei os procedimentos da investigação em três etapas. Na primeira etapa, assim que cheguei à província de Luanda, do dia 23 de outubro a dezembro de 2018, fiz um levantamento e uma análise das vastas fontes escritas referentes à história pré-colonial e colonial dos Reinos *Kongo*, *Ndongo* e *Matamba* em Arquivos públicos, Museus, Bibliotecas; reorganizei a estrutura e os itinerários para a produção da escrita da tese; renovei todas ou quase todas as referências bibliográficas, tendo como base as produções de pesquisadores angolanos/as nas áreas da Linguística e da História. Visando à comunicação com os/as mais velhos/as e a aprendizagem de seus conhecimentos sobre a cultura Kongo-Angola pelos interiores das aldeias, tive aulas particulares de kikongo e kimbundu, na Faculdade de Letras, da Universidade Agostinho Neto e, com o objetivo em compreender as dinâmicas administrativas do país, participei de eventos referentes às discussões sobre as Autarquias Locais e a Organização Político-

administrativa de Angola, organizados pela Faculdade de Ciências Sociais e Políticas, da Universidade Agostinho Neto.

Na segunda etapa, no mês de dezembro de 2018, a partir do contato com as administrações das 8 províncias, fiz um mapeamento dos espaços territoriais a serem investigados e das fontes orais que pudessem narrar a história dos Reinos *Kongo*, *Ndongo* e *Matamba*. Ao fazer este mapeamento, fui direcionada pelo Dr. José Kapitango, meu professor de línguas kikongo e kimbundu, a conversar com alguns mais velhos de Mbanza Kongo e do Uige, que estavam de passagem por Luanda. Kapitango organizou este encontro na sala de reuniões de professores da Faculdade de Letras. Sua intenção era que, a partir destes contatos e como o território a ser pesquisado era vasto, quando eu iniciasse o campo de pesquisa já saberia os locais necessários para a investigação, assim como saberia quem seriam os mais velhos das aldeias que poderiam me apresentar as histórias dos nossos antepassados.

Esse encontro marcou toda a minha trajetória em Angola. Além das orientações sobre os possíveis locais a serem investigados, as pessoas certas para *bater à porta*, estes *bambuta* (mais velhos), me batizaram, me deram um nome. Em Angola, pelas oito províncias que passei, sou conhecida por *Makyesi*. Na língua kikongo, *Makyesi* significa **Felicidade**. Este nome me abriu portais; refiro-me a ter acesso a lugares, aos soberanos e informações muito específicas de cada *Kanda*. As elites tradicionais angolanas são fechadas, extremamente reservadas, principalmente com quem não pertence à *Kanda*. Consegui perceber durante todo o percurso da investigação a importância e o peso do nome para não ser considerada uma estrangeira, uma intrusa. O *Makyesi* me integrou/integra a uma *kanda*, a uma linhagem, a uma origem, que é a origem Kongo.

Mas o nome não foi me dado de qualquer forma. Quando fui apresentada a estes *bambuta* e contei como cheguei e sobre o que tinha ido buscar em Angola, falei também de uma frase que minha avó aprendera com a sua avó, e que utilizava, principalmente quando me rezava com folhas, que era: “*Ò muntu ka kalanga ye ngangu*” (a pessoa tem que ter sabedoria/conhecimento/ser esperto). Estes mais velhos disseram-me: “você é nossa!”. Esta frase proferida por estes *makota* ativa o pensamento *bantu-kongo*, o que significa que possuímos o mesmo sangue ancestral. Todavia, ter o mesmo sangue ancestral e ter uma senha para acessar aos portais não quer dizer que o itinerário e desenvolvimento da pesquisa foi completamente fácil.

Pelo contrário, em diversos momentos tive dificuldade para acessar os portais fora da jurisdição das Elites Tradicionais.

Vivi em muitos momentos da pesquisa em solo angolano, nos ambientes acadêmicos, uma extensão dos problemas raciais e de sexismo que nós mulheres negras enfrentamos no Brasil. Por conta da colonialidade do poder, do saber e do ser, causa espanto a muitos ver mulheres negras ocupando determinados lugares, questionando saberes e tensionando outras formas de conhecimento. Lugares estes em que a branquitude mantém a posição de poder e saber. O habitual, há décadas, tem sido homens brancos e mulheres brancas transitando nestes espaços, realizando pesquisas, falando e escrevendo sobre e/ou por nós.

O fluxo de pesquisadoras negras e pesquisadores negros, fazendo este movimento *sankófico* (NASCIMENTO, 2002; MIRANDA, 2020), desenvolvendo pesquisas em solo africano, não é tão frequente. Mas nós pesquisadores/as negros e negras brasileiros/as sabemos bem quais são os diversos fatores que impedem um número maior de pesquisadores/as de conseguirem desenvolver pesquisas em solo africano. Destes diversos fatores saliento: o acesso e permanência às universidades públicas, acesso aos programas de pós-graduação e a dificuldade severa em conseguir financiamento para pesquisas que contemplam a história e cultura dos povos africanos e africanos da diáspora. Portanto, realizar pesquisa em solo angolano e ter o encontro com os *bambuta*, além de afirmar minha localização nas estruturas de poder e minha experiência como um corpo-política do conhecimento, ao passo que me reconheci e fui reconhecida por *Makyesi*, Mulher Pesquisadora Negra Baiana *Mukongo*, trouxe-me diversas possibilidades e caminhos para pensar a pesquisa atual, atravessada pelo meu ativismo negro, e as próximas.

Ainda sobre a segunda etapa da investigação, ao avaliar as questões climáticas de Angola e a dificuldade de acesso, organizei um roteiro priorizando as províncias com estradas que, mesmo com chuvas, dariam para transitar; também, a partir das redes que teci na capital Luanda, fui tecendo redes com famílias nas províncias que seriam investigadas, para ter onde me hospedar, quando não estivesse pelos interiores das aldeias. Esta estratégia foi de suma importância para que eu conseguisse administrar financeiramente os gastos do início ao fim da investigação. Sem o apoio destas redes, não teria conseguido finalizar a pesquisa de campo. Por fim, a terceira etapa compreende, de fato, a pesquisa de campo nas 8 províncias de Angola.

Iniciei a pesquisa de campo na província do Bengo, no mês de janeiro de 2019. Localizada na região centro-norte de Angola, esta província faz fronteira: a leste, com a província do Kwanza Norte; a sul, com a província do Kwanza Sul; a norte, com as províncias do Uíge e Zaire; a oeste, e em todo o seu contorno, encontra-se a província de Luanda. O Bengo compõe uma unidade administrativa recente, criada em 26 de abril de 1980. Com a capital em Caxito, a organização político-administrativa desta província compreende seis municípios⁶⁹. Destes seis municípios, investiguei o município e comuna-sede de Ambriz⁷⁰; o município do Dande e a comuna-sede de Caxito; o município dos Dembos e a comuna-sede de Kibaxe, onde está localizado o *kilombo* do *Ndembo* António Salvador; e por último, o município de Nambuanguongo com a comuna-sede de Muxaluando.

Destaco que dividi a investigação no Bengo entre os meses de janeiro e agosto de 2019. Busquei neste território, que representou por uma parte o Reino Kongo e outra o Reino Ndongo, elementos que os interligassem aos *kilombos* do Baixo Sul por causa das formações dos *kilombos* dos Dembo e devido às peregrinações à Igreja de Nossa Senhora Santana e à Igreja de Santo António, santos da igreja católica que são cultuados no *kilombo* de Boitaraca (FERNANDES, 2013); assim como os municípios de Ambriz e a região da Açucareira, em Caxito, foram espaços de grandes explorações coloniais e estão interligados ao Brasil.

As informações via tradições orais, concedidas pelo *Ndembo*, Sobas e *Sekulos* das comunas e aldeias, se apresentam como uma fonte essencial para a compreensão tanto da história quanto das culturas locais (VANSINA, 2010b), permitindo uma análise crítica sobre as fontes escritas, as quais já tinha tido acesso. Estas informações propiciaram importantes conhecimentos linguísticos, religiosos, culturais, filosóficos e arqueológicos tanto sobre a província do Bengo como também sobre as outras províncias, fator que contribuiu para as estratégias de investigação em cada território.

A segunda província na qual desenvolvi o campo de pesquisa foi Luanda, no período de fevereiro e março de 2019. Segundo a tradição *Bakongo*,

⁶⁹ Conforme Quadro 2 sobre a Organização Político-administrativa de Angola.

⁷⁰ Para ter acesso ao município de Ambriz, além da credencial concedida pelo governo provincial do Bengo, precisei solicitar autorização à Direção de Educação Patriótica da Marinha de Guerra Angolana. As áreas históricas, que compreendem o antigo porto do tráfico e a prisão onde ficavam os africanos antes de serem embarcados, atualmente estão sob o comando da Marinha. Ver *Anexo E*.

A palavra Luanda significa “bate-o”. Como a ilha de Luanda na época do Reino Kongo era o banco de onde se retirava *nzimbo*, as conchas que servia como moeda, então o rei do Kongo colocava militar (segurança) para guardar o nosso banco na ilha. Ele dizia nos militar, na língua tradicional Kongo: “se vocês vejam povo estranho a vir invadir a ilha, batem-o, a quem anda a vir roubar o nosso dinheiro” (*Luwanda ayi akwizanga Gibanga nzimbu nzetu [kietu]*). (MANOS, 2019)⁷¹

De acordo com a tradição *Ambundu*:

Quando o *kimputu* chegou na ilha viu os pescadores com a rede a pescar [...], então perguntaram o que era aquilo, os pescadores responderam: “*luanda*” (rede grande). Assim ficou o nome da capital de Angola. (DALA MANA, 2019)⁷²

São diversas as narrativas sobre o significado do nome do povoado que habitava a Ilha. Um território que era, segundo os *ankulu* (mais velhos), cercado por *ianga* (lagoa). Depois da chegada do explorador Paulo Dias de Novais, ao ser transformada em Vila, no ano de 1576, a Ilha recebe o nome de São Paulo da Assunção de Loanda. Já no ano de 1605, a Vila ascende à categoria de cidade, passando a ser chamada como São Paulo de Luanda.

Em 1648, quando o brasileiro Salvador Correia de Sá e Benevides assumiu o governo de Angola, expulsando os holandeses daquele território, decretou a mudança do nome da capital “[...] em vez de São Paulo de Luanda [...], a cidade passaria a chamar-se São Paulo da Assunção, eliminando-se do nome a palavra Luanda, por rimar com Holanda, e homenageando-se, ao mesmo tempo, Nossa Senhora da Assunção, padroeira **da cidade** (grifo nosso)” (PINTO, 2008, 2009, 2010, p. 110-111). Tempos depois, a denominação tradicional retorna e oficialmente a cidade conserva o nome de São Paulo da Assunção de Luanda (PINTO, 2008, 2009, 2010).

Com sua imediata expansão, percebida através das construções de igrejas, prédios públicos, palácio do governo, bem como com o seu crescimento populacional, a zona central da cidade de Luanda foi dividida em Cidade Baixa e Cidade Alta. Na Cidade Baixa de Luanda encontra-se a zona portuária, as igrejas, edifícios públicos, correspondendo à parte histórica da cidade. Na Cidade Alta está o centro administrativo da capital.

⁷¹ Zolela Makubikua Manos. Frase proferida na Língua Kisikongo ou Kisânsala, variante da Língua Kikongo.

⁷² Buba Nvula Dala Mana. Entrevista concedida em 30 de agosto de 2019, no Kilombo na comuna Dala-Samba, município de Marimba/Malanje.

Localizada na costa do Oceano Atlântico, a província de Luanda com sede na Cidade de Luanda, capital de Angola, concentra toda a diversidade étnica do país. Uma boa parte da população das províncias do Uige, Bengo, Kwanza Sul, Malanje, Huambo, Bié, Lunda, com o processo da guerra, saiu de suas respectivas províncias e foi morar na capital. Portanto, a população que habita Luanda é oriunda de diversas partes de Angola, principalmente dos grupos étnicos *Ambundu*, *Ovimbundu* e *Bakongo* nesta ordem, além de uma significativa população de origem europeia, constituída maiormente por portugueses, encontramos muitos brasileiros, cubanos, vietnamitas e uma comunidade chinesa cada vez mais em ascensão. É notório esta diversidade étnica bem organizada nos distintos distritos e bairros de Luanda.

Com uma extensão territorial de aproximadamente 2.418 km², Luanda está organizada em nove municípios: Belas, Cacuaco, Cazenga, Ícolo e Bengo, Kilamba Kixi, Luanda, Quiçama, Talatona e Viana. Cada um destes municípios, a partir da nova divisão político-administrativa, conforme a Lei 18/16 de 17 de outubro de 2016⁷³, organiza-se por distritos urbanos, comunas e bairros.

O município de Belas possui seis distritos urbanos que correspondem a Cabolombo, Kilamba, Morro dos Veados, Quenguela, Ramiros e Vila Verde, contando com a comuna Barra do Kwanza. Quanto à organização político-administrativa do município de Cacuaco, encontramos quatro distritos urbanos que compreendem o município-sede de Cacuaco, Kikolo, Mulenvos Baixos e Sequele, contando também com a comuna da Funda.

Os distritos urbanos de Cazenga apresentam seis municípios que são município-sede de Cazenga, Hoji-ya-Henda, Kalawenda, Kima Kieza, Tala Hadi e 11 de Novembro. Ressalto que este município não possui comuna. Já o município de Ícolo e Bengo apresenta dois distritos urbanos que são Catete e Bela Vista, além das suas seis comunas: Bom Jesus, Cabiri, Caculo, Cahango, Cassoneca e Quiminha.

O município de Kilamba Kixi se estrutura a partir de quatro distritos que compõem o Golfe, Nova Vida, Palanca e Sapú. Este município não possui comuna, mas possui bairros. A sede do município encontra-se no bairro Golfe, compreendendo os Bairros Popular e Palanca. Quanto ao município de Quiçama, não possui distritos

⁷³ LEXLINK Angola-Moçambique-Portugal: Legislação do ano de 2016 – Iª Série – Lei n. 18/16 (Assembleia Nacional). Disponível em: <https://lexlink.eu/legislacao/geral/14793/ia-serie/por-tipo-de-documento/legal/2016/173>. Acesso em: 09 out. 2020.

urbanos, mas conta com cinco comunas: Cabo Ledo, Quixinge, Demba Chio, Mumbondo e a região da Muxima.

O município de Luanda apresenta sete distritos urbanos: Ingombota, Maianga, Neves Bendinha, *Ngola Kiluanji*, Rangel, Samba e Sambizanga. Este município não possui, em sua organização político-administrativa, nenhuma comuna, todavia, seus distritos são organizados por bairros.

Ingombota, com a sede no Bairro Ingombota, abarca os Bairros da Ilha do Cabo, Quinanga, Patrice Lumumba e Maculusso; Maianga, com a sede no Bairro Prenda, abrange o Bairro Cassequel; o Distrito do Rangel, com sede no Bairro da Terra Nova, compreende os Bairros Marçal e Rangel; Samba, com sede no Bairro da Corimba, conhecidas também como Samba Grande e Pequena, compreende os bairros Rocha Pinto e Morro Bento; o Distrito Urbano do Sambizanga abrange os bairros Operário, Neves Bendinha e *Ngola Kiluanje*.

Na organização político-administrativa do município do Talatona encontramos seis distritos urbanos que são: Benfica, Camama, Cidade Universitária, Futungo de Belas, Lar do Patriota e Talatona, contando ainda com a comuna localizada na Ilha do Mussulo. E, por último, são seis distritos urbanos que compõem o município de Viana: Baia, Estalagem, Kikuxi, Viana, Vila Flor e Zango, contando também com a comuna de Calumbo⁷⁴.

As áreas da província de Luanda que investiguei foram: o Distrito de Cabolombo, por causa de *Kufikissa*, local das Ruínas de Cabolombo; o Distrito do Morro dos Veados, onde está localizado o Museu da Escravatura; A Ilha do Mussulo, onde ocorriam os batismos dos africanos antes de serem levados para os navios; a Comuna da Funda, local que servia como porto não oficial do tráfico e formação de *kilombos*; Bairro da Palanka, por causa da União Tradicional do Kongo em Angola (U.T.K.A) e Igreja Quibanguista, na área da Petrangol, município de Sambizanga. Nestes locais obtive informações sobre os movimentos messiânicos oriundos das bases da *Kimpa Vita*; Ilha do Cabo, onde residem as Bessa Nganas, mulheres que guardam os segredos das *Kiandas* (sereias); Cidade Baixa de Luanda, região da Mutamba, parte histórica sobre a formação da província; Comuna da Muxima,

⁷⁴ As Informações sobre a organização político-administrativa foram cedidas pela Administração Provincial de Luanda, bem como pelo Ministério da Administração do Território – MAT. Disponível em: <http://www.mat.gov.ao/>. Acesso em: 27 out. 2020.

informações sobre o Reino *Ndongo* e o *Ndembado* de *Kikulu Kia Kimone* (FERREIRA, 2012a, 2012b).

A terceira província que pesquisei foi Cabinda. A história pré-colonial do território onde hoje está a província de Cabinda, tem sua constituição a partir dos Reinos trigêmeos: *N'goyo*, *Cacongo* e uma pequena porção do Reino *Loango*. Estes trigêmeos eram os netos do *Ne Kongo Nimi-a-Lukeni*, pai da princesa *Nsilu*, também chamada por *Muan Mpoena*, que se casou às escondidas e engravidou sem ter passado pelos rituais *Bakongo*. Segundo o Rei do *N'goyo*, Luís Fuca Gomes e o Rei de *Cacongo*, José Capita, a filha de *Nimi-a-Lukeni*, antes de casar-se teria que passar pelos rituais de *Tchicumbi*.⁷⁵ Como não seguiu as tradições, o *Ntotela* transfere para a filha as terras onde hoje se encontra Cabinda e uma parte da República do Congo Kinshasa, para que ela pudesse ter seus filhos e criá-los longe do reino Kongo. Na tradição dos *Bakongo* de Cabinda, a menina que não passa pelo *Tchicumbi* atrai maus espíritos para a família.⁷⁶

Quando a princesa deu à luz os trigêmeos, dividiu o reinado para cada um dos filhos, cabendo ao reino *N'goyo* todo o território que compreende a atual comuna-sede de Cabinda até a Lagoa de Caiado, na Comuna de Tando Zinze. Da Comuna de Tando Zinze à Comuna de Miconje, no município de Belize, correspondia ao reinado de *Cacongo*. E, por fim, o reino *Loango* que se estendia da Comuna de Massabi, em Cabinda, até Ponta Negra, na República Democrática do Congo (MARTIN, 2010).

A história de Cabinda a partir do contato com os portugueses tem início no segundo regresso de Diogo Cão ao Reino Kongo, quando este designa Gonçalo de Sousa, substituído depois por seu sobrinho Rui de Sousa, para organizar uma expedição formada por missionários e colonos, direcionados ao norte do Zaire. Em 1491 esta expedição lotada no navio português, com o nome Nossa Senhora da Atalaia, atraca na baía das Almadias, onde funcionava o *Tchioua*, que na língua *kiwoyo* significa mercado ou praça onde se pratica o comércio. O *Tchioua* era um empório de grande comércio de pescados do reino *N'goyo* (MARTIN, 2010). O

⁷⁵ *Kualama* ou também conhecido como *Casa de Tinta*, é um ritual de iniciação feminino em que a menina entre 14 a 17 anos de idade recolhe-se no *Nzó Kumbi* (casa de iniciação) e passa por alguns rituais para tornar-se mulher, ficando protegida contra os espíritos negativos da família de quem ela irá se casar no futuro.

⁷⁶ Narrativa concedida pelo Rei do *N'goyo* e pelo Rei de *Cacongo*, em 12 de março de 2019, no Palácio do Rei José Capita, localizado no Bairro Caio Caliado, em Tando Zinze/Cabinda.

primeiro contato de Rui de Sousa foi com o *Mafuka*⁷⁷ Binda, que era o ministro do Comércio no *Tchioua*. Segundo o Rei do *N'goyo*, Luís Fuca Gomes e o Rei de *Cacongo*, José Capita, é desse encontro que surge o nome Cabinda. Ou seja, a origem do nome da província de Cabinda nasce a partir da aglutinação dos vocábulos *Mafuka* e Binda. Destaco que os processos de exploração, evangelização e colonização arquitetados pelos portugueses e sofridos no Reino Kongo aconteceram em concomitância com os Reinos *N'goyo*, *Cacongo* e *Loango* (MARTIN, 2010; VANSINA, 2010a).

A área que compreende Cabinda, durante a colonização, foi palco de muitas disputas entre holandeses, ingleses, portugueses e franceses, ficando o enclave, depois do Tratado de Simulambuco⁷⁸ (1885), reconhecido pela Conferência de Berlim (1884-1885) como um protetorado de Portugal (MARTIN, 2010; BEMBE, 2013).

Desde 1975, com a independência de Angola, diversos movimentos políticos de resistência vêm lutando pela independência de Cabinda. Movimentos armados como a Libertação do Enclave de Cabinda (MLEC), o Comitê de Ação da União de Cabinda (CAUNC) e o Movimento de Aliança Nacional *Mayombe* (ALLIAMA), que depois se unificaram, formando a Frente para a Libertação do Enclave de Cabinda (FLEC) (BEMBE, 2013).

Atualmente o Enclave se inscreve como uma província de Angola, localizada na costa do Oceano Atlântico, fazendo fronteira: a norte, com o Zaire; a leste e sul, com a República Democrática do Congo Kinshasa.

Com um aumento das atividades comerciais, organização de bairros, residenciais e construção de edifícios públicos, vias rodoviárias, interligando a cidade ao interior, Cabinda, capital e Sede, que também levam o mesmo nome, foi elevada à categoria de cidade em 28 de maio de 1956. Sua organização político-administrativa está dividida em 4 (quatro) municípios: Cabinda, Cacongo, Belize e Buco Zau, estes constituídos por Comunas, bairros e aldeias (BEMBE, 2013).

As áreas da província de Cabinda que investiguei foram: a Comuna-sede de Buco Zau (Município de Buco Zau), Comuna-sede de Belize, de Miconje e de Luali (Município de Belize) e Comuna de Tando Zinze (Município de Cabinda), com o

⁷⁷ Título dado ao funcionário encarregado pela gestão total do comércio no Reino do *N'goyo* (MARTIN, 2010, p. 131).

⁷⁸ A partir deste Tratado todos os territórios dos reinos *Loango*, *Cacongo* e *N'Goyo*, compreendidos entre o Rio Congo, na província do Zaire e uma parte do sul, do atual Congo Brazzaville, sul do rio Lomé, perto de Ponta Negra, ficariam sob o controle português.

objetivo em compreender a história do Reino Cacongo. Investiguei também a Comuna-sede de Cabinda, para compreender a história do Reino N'goyo, as tradições dos/as *Bakama* e *Nzindunga*; a Comuna de Malembo (Município de Cabinda) e a Comuna-sede de Lândana (Município de Cacongo), locais ligados ao porto e tráfico de angolanos/as para o Brasil, a Missão evangelizadora de Lândana, bem como visitei os locais onde ocorreram os Tratados de Simulambuco, de *Chinfuma*⁷⁹ e *Futila*⁸⁰. Destaco que organizei a investigação nesta província entre os meses de março e maio de 2019.

A quarta província investigada foi o Zaire, também organizada em dois períodos referentes a abril e junho de 2019. A história da província do Zaire está intimamente ligada à história do reino Kongo, que durante o período da colonização recebeu diversas denominações, a exemplo de *Kongo dya Ntotela*, símbolo da unidade dos Bakongo, à São Salvador do Kongo.

A província do Zaire, em sua constituição enquanto reino do Kongo, teve grande destaque nos aspectos político-econômico, social e cultural. Com o declínio do reino, a atual província se tornou patrimônio histórico, principalmente a sua capital. A histórica da cidade de Mbanza Kongo, que foi elevada a Patrimônio Mundial pela Unesco, no ano de 2013, possui um vasto histórico-cultural sobre os povos da região da África Central, os quais compreendem Angola, República Democrática do Congo Kinshasa, Congo Brazzaville e Gabão.

Localizada no norte de Angola, a província do Zaire faz fronteira: a oeste com o Oceano Atlântico; a norte com a República Democrática do Congo, uma fronteira fluvial que a separa do Enclave de Cabinda; a leste com a província do Uíge; a sul com a província do Bengo. Na atual organização político-administrativa, o Zaire está dividido em 6 (seis) municípios: Cuimba, Mbanza Kongo, Nóqui, N'zeto, Soyo e Tomboco. As áreas da província do Zaire que investiguei foram a Comuna-sede de Mbanza Kongo e do Luvo (Município de Mbanza Kongo), Comuna-sede do N'zeto e da Musserra (Município do N'zeto), Comuna-Sede do Soyo (Município do Soyo) e Comuna-sede de Tomboco (Município de Tomboco), com o objetivo em compreender a história do Reino Kongo e do Mercado do Luvo, como também os locais do Porto Mpinda, Porto Rico, Ponta do Padrão. Destaco, que tive acesso à Gruta do *Nzau Évua*,

⁷⁹ Tratado de 1883, legitima a dominação portuguesa nas regiões de Massabi, Cacongo e Cabinda.

⁸⁰ Tratado de 1885, também conhecido como Tratado de Malembo, materializou o grito de independência da população de Futila em relação aos protetorados de Cacongo e Cabinda.

município de Mbanza Kongo e a Pedra do Feitiço, no município do Soyo, locais onde se encontram vestígios arqueológicos e escritas nas paredes das grutas deixadas pelos primeiros *bantu*.

A quinta província investigada foi o Uige. O território que atualmente compreende a província do Uige, uma grande parte, já representou um dos 6 (seis) Estados que existiam na divisão administrativa do Reino Kongo, em específico o Estado de *Mbata e Mpemba*, antes da chegada dos portugueses.

Na época colonial, por causa de Antônio Oscar Fragoso Carmona, um militar e governante português, a província do Uige passou a ser chamada por Vila Marechal Carmona. Ao ser elevada à categoria de Cidade, em 1 de julho de 1917, passa a ser chamada apenas por Carmona, nome que se manteve até a independência de Angola, retornando ao seu nome inicial *Uíge/Wízi*, derivação do verbo chegar *Wíza (kuíza)* em kikongo. Também conhecida como “Terra do Bago Vermelho”, por causa da elevada produção de café no período colonial, a província do Uíge está localizada no norte de Angola, fazendo fronteira: a oeste, com a província do Zaire; a norte e a leste com a República Democrática do Congo; a sudeste com a província de Malanje; e a sul com as províncias do Kwanza Norte e do Bengo. A organização político-administrativa do Uíge está dividida em 16 municípios: Alto Cauale, Ambuila, Bembe, Buengas, Bungo, Damba, Mucaba, Negage, Puri, Quimbele, Quitexe, Santa Cruz (antigo Milunga), Sanza Pombo, Songo, Uíge e Maquela do Zombo.

Destaco que a pesquisa realizada nesta província foi mais complexa por possuir um número maior de municípios a serem investigados. Portanto, para aproveitar a época do cacimbo (inverno), do mês de junho a julho de 2019, as áreas da província do Uige, que investiguei foram: Comuna-Sede de Ambuíla e Aldeia do Bombo Município de (Ambuíla); Comuna-sede do Bembe, Aldeia Kizele, Bairro Quindiagi, Aldeia de Kimaria, Bairro Quipaco, Bairro Noé (Município do Bembe); Bairro Mbanza Bungo (Município do Bungo); Comuna-Sede da Damba (Município da Damba); Comuna-Sede de Maquela do Zombo e Comuna de Kibocolo (Município de Maquela do Zombo), locais onde ocorria o comércio de angolanos/as para o tráfico.

Investiguei também a Aldeia da Missão e a Aldeia da Kabala (Município de Negage); Comuna do Alto-Zaza (Município de Kimbele), onde se localiza o reinado dos Bayaka; Comuna Dambi-Angola (Município de Quitexe); Comuna de Cuilo Pombo (Município de Sanza-Pombo); Aldeia de Quimacuna (Município do Songo); Bairro Quiongua, Bairro Tange e Bairro Kinenduco (Município-sede do Uige). Nestas

comunas, aldeias e bairros obtive o histórico do reino do *Kongo*, referências sobre a Batalha de Ambuila, bem como tive acesso à Pedra da *Kabala*, no município de Negage, local onde se encontram vestígios arqueológicos e escritas num imenso paredão rochoso deixadas pelos primeiros *bantu*.

A sexta província a ser investigada foi Malanje. O território da província de Malanje representa a unificação entre os reinos *Ndongo* e *Matamba*. Tem como grande destaque histórico as Pedras Negras de Mpungo a Ndongo, como região de resistência dos *N'gola* e o comércio intenso na feira de Kassanje, que levou os portugueses, no período colonial, a organizar uma rota de produtos para o comércio, partindo de Luanda e Benguela Velha, atual município de Porto do Amboim, localizado no Kwanza Sul.

A província de Malanje está localizada na região nordeste de Angola, entre as províncias do Uíge, Kwanza Norte, Lunda Norte, Lunda Sul, Bié e Kwanza Sul. Até o início da década de 1920, o território de Malanje estava interligado administrativamente com o distrito da Lunda, atual Saurimo, província da Lunda Sul, quando no ano de 1921 o governador colonial Norton de Matos desanexa a capital distrital da Lunda para a cidade de Saurimo, criando o distrito e a cidade de Malanje, ação que, em 1972, torna o distrito de Malanje uma província. A organização político-administrativa da província de Malanje está dividida em 14 (catorze) municípios: Cacuso, Calandula, Cambundi-Catembo, Cangandala, Caombo, Cuaba Nzongo, Cunda-Dia-Baze, Luquembo, Malanje, Marimba, Massango, Mucari (antigo Caculama), Quela e Quirima.

Realizei a investigação em Malanje no mês de setembro de 2019 e as áreas investigadas foram: Aldeia *Mbanza N'dongo* (Município de Cacuso), local onde se encontram as pegadas dos *N'gola*; Aldeia do Tanque (Município de Calandula); Comuna-sede de Cangandala (Município de Cangandala); Comuna-sede de Malanje (Município de Malanje); Comuna Dala-Samba (Marimba), onde está localizado o *Kilombo do N'gola Cabombo*. Nestas comunas, aldeias e bairros obtive o histórico dos reinos *Ndongo*, *Matamba* e *Kassanje*, referências sobre a vida da Rainha Njinga, bem como tive acesso ao local onde estão os túmulos dos *N'gola*.

Os meses de outubro, novembro e dezembro de 2019 reservei para analisar o material recolhido nos territórios de Luanda, Bengo, Cabinda, Mbanza Kongo, Uige e Malanje, observando o que ainda faltava e qual/quais as estratégias para a investigação nas últimas províncias que ainda restavam. Informo que embora eu

tivesse os meses fixos para investigar cada província, durante todo o ano de 2019 regressei a cada uma das províncias, quando havia necessidade, para coletar dados que faltaram, para fotografar espaços ou para acompanhar os festejos que tivessem ligações com os kilombos do Baixo Sul da Bahia, como os festejos a Santo Antônio, em 13 de junho, e à Nossa Senhora da Conceição, em 8 de dezembro, ocorridos no Soyo; como também, acompanhei a peregrinação à Nossa Senhora da Muxima, no início do mês de setembro.

No mês de janeiro de 2020 retomei a investigação de campo, seguindo para a sétima província, que foi o território do Kwanza Sul. Esta província fazia parte do reino *Ndongo* e era utilizada para a realização de comércios de sal, peixe e tecidos entre os povos do interior e do litoral. Os colonos portugueses ao chegarem neste local deram conta do próspero comércio e, para evitar a invasão dos seus concorrentes ingleses e franceses, no ano de 1769 D. Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, governador-geral de Angola na época, fundou, na foz do rio *Ngunza* (nome em homenagem ao Soba *Ngunza Kabolo*), a cidade do Sumbe, atual capital do Kwanza Sul. Com a fundação desta província foi construído um forte no centro da capital e na Comuna de Kicombo para proteger o comércio das ameaças de possíveis invasores; edificaram uma igreja e instalaram um presídio com o nome de Novo Redondo. Como era um território situado ao Sul do Rio Kwanza, esta província possuía uma circunscrição que englobava as regiões do Norte e Sul do rio Kwanza. A esta circunscrição distrital total também foi dado o nome de Novo Redondo. Em 15 de Setembro de 1917, por Decreto Legislativo n. 3365⁸¹, o Distrito do Kwanza foi desmembrado, formando as atuais províncias do Kwanza Sul e Kwanza Norte.

A província do Kwanza Sul está organizada político-administrativamente em 12 (doze) municípios: Amboim, Cassongue, Conda, Ebo, Libolo, Mussende, Porto Amboim, Quibala, Quilenda, Seles, Sumbe e Waku Kungo. As áreas investigadas no Kwanza Sul foram a Comuna da Gabela e os Bairros Kapanga e Cualunga (Município do Amboim), onde está localizado o Sobado de Lemos Fortuna Jerónimo. Investiguei também: a Comuna-sede do Ebo (Município do Ebo); Comuna-sede de Caculo e Aldeia de *Ndala-Uso* (Município de Libolo); Comuna-sede de Quibala e Bairro Kimone-Quibala (Município de Kibala); Comuna-sede do Sumbe, Bairro-Praia e a Comuna de Kicombo (Município do Sumbe). Nestas comunas, aldeias e bairros obtive o histórico

⁸¹ Dados fornecidos pela Direção Provincial da Cultura do Kwanza Sul.

dos reinos Ndongo e Matamba, referências sobre as tradições dos *Otchinganji*, a essência de formação dos Kilombos, tive acesso aos locais que serviram como portos, feiras e cadeia para os/as angolanos/as sequestrados/as para o tráfico, bem como tive acesso às Grutas de *Ndalambiri* (Município do Ebo) e *Kissanje* (Município de *Quibala*), locais onde se encontram vestígios arqueológicos e escritas nas paredes deixadas pelos primeiros *bantu*.

No mês de fevereiro de 2020 concluí a pesquisa de campo com a província do Kwanza Norte. A história de formação político-administrativa desta província tem início no século XVII, com a partilha do antigo Reino do *Ndongo*, para a constituição do distrito de São Paulo de Luanda e do distrito do Golungo Alto, atual município-sede do Golungo Alto que, pela proximidade territorial, muitas vezes era conhecido como distrito de Ambaca. Ressalto que a formação do território do Kwanza Norte também é oriunda da divisão que compreendia a circunscrição distrital de Novo Redondo. A atual organização político-administrativa desta província está dividida em 10 (dez) municípios: Ambaca, Banga, Bolongongo, Cambambe, Cazengo, Golungo Alto, Ngonguembo, Lucala, Quiculungo e Samba Caju.

As áreas investigadas nesta província foram: a Comuna de Camabatela (Município de Ambaca); Comuna do Dondo, Comuna de Massangano, Comuna de São Pedro da Quilemba (Município de Cambambe); Comuna-sede de N'dalatando (Município de Cazengo); Comuna de Cambondo e Comuna-sede de Golungo Alto, localização do *Kilombo Kya Mputu* (Município de Golungo Alto); Comuna Kilombo dos *Ndembos* e Comuna de Cavunga (Município de *Ngonguembo*). Nestas comunas e aldeias obtive o histórico dos reinos *Ndongo* e *Matamba*, referências sobre a estrutura de formação dos *Kilombos*, bem como tive acesso aos locais que serviram como portos, feiras e cadeia para os/as angolanos/as sequestrados/as para o tráfico.

Destaco que no cronograma da pesquisa de campo os meses de março e de abril de 2020 estavam reservados para as províncias das Lundas Norte e Sul, a província de Benguela e um rápido retorno à província de Cabinda para fotografar as máscaras utilizadas pelos/as *Nzindunga*, mas com o início da pandemia as fronteiras internas foram fechadas e eu precisei regressar à Bahia.

Em todas as províncias, o material etnográfico utilizado partiu das observações diretas nas Aldeias, nos *Kilombos*, nos Reinados, nos Sobados, nos *Ndembados*; fotografias e filmagens do cotidiano, dos rituais, dos festejos; gravações das narrativas das elites tradicionais. Saliento que a princípio montei um roteiro com 5 (cinco)

perguntas para orientar os caminhos das entrevistas semiestruturadas, mas percebi, a partir da primeira imersão no campo de pesquisa, que o roteiro não iria funcionar, pois acontecia um fator recorrente em todas as narrativas dos mais velhos. Quando os mais velhos se sentavam para conversar comigo, eram sempre acompanhados por outros mais velhos, fossem eles sobas, coordenadores das aldeias, secretários, quando era o caso de um rei, ou eram acompanhados por conselheiros. Estes acompanhantes têm o poder da fala e recebem, do mais velho, narrador principal, a autorização de também poder falar.

Na maioria das narrativas que recolhi, à medida em que um mais velho, narrador principal, fala, ouve-se outras vozes complementando, corrigindo, apresentando outras perspectivas ao que estava sendo dito. Ao perceber esta dinâmica resolvi renunciar ao roteiro com as 5 perguntas e, de acordo com o território, apresentava uma palavra-chave para orientar a narrativa, deixando livre o processo dinâmico e intersubjetivo para que todos pudessem contribuir com suas narrativas históricas. Vez ou outra, apresentava outra palavra-chave a partir da própria narrativa já exposta. Foram raras as vezes que apresentei duas ou mais palavras-chave ao narrador principal porque os outros mais velhos faziam estas complementações e observações.

Sobre esta estratégia de organizar meus procedimentos de investigação a partir de relações dialógicas com estes mais velhos, Messeder (2013, p. 79) explica que “[...] as relações dialógicas engendram um saber negociado onde o pesquisador e os sujeitos da pesquisa fazem interagir seus horizontes”. Além de situar politicamente estes sujeitos históricos nas estruturas de poder, os diálogos possibilitaram contribuições diversas e a liberdade das múltiplas narrações históricas sobre os reinos, os *kilombos*, os festejos, as máscaras, permitindo-me o acesso às associações, aos fatos da vida social e experiências históricas da ancestralidade vividas por cada Rei, *N’gola*, Soba, enfim, por cada autoridade tradicional. Abrir a pesquisa para a escuta e a percepção do outro em seu contexto sociocultural e histórico me fez também refletir sobre a abordagem de Oyewùmí (2010) quando enfatiza que não podemos investigar as realidades africanas tendo como referência as demandas ocidentais. Esta desatenção pode incorrer nas “[...] distorções, disfarces na linguagem e, muitas vezes, uma total falta de compreensão devido à incomensurabilidade das categorias sociais e institucionais” (OYEWÙMÍ, 2010, p. 179).

Segundo Jean-Marc Ela (2016a), essa tentativa de mensurar as pesquisas em território africano a partir das concepções ocidentais, salientadas acima por Oyewùmí (2010), são resquícios da violência colonial às Ciências Sociais. Estas Ciências Sociais estão constantemente em busca de verdades e, numa competição entre diferentes teorias, situa a relação com o verdadeiro através de variados instrumentos de verificação e comprovação, num processo de resistência às tentativas de falsificação. Essa problemática além de questionar a ciência na ordem da sua aplicabilidade e escolhas epistemológicas também estabelece o caráter conflitual nos critérios da investigação científica. A busca pela verdade é uma demanda ocidental e não das realidades africanas (ELA, 2016a). Portanto, o importante neste caso:

[...] já não é necessariamente a procura da verdade, mas [...] ali onde a ciência representa poder, no sentido em que os científicos veriam uma espécie de insanidade no facto de voltar a pôr em causa uma proposta testada e verificada, leva-nos a pensar que aquilo que é interessante através da ciência, é aquilo que oferece uma possibilidade de realização prática e de transformação. Não se abandona a teoria, mas a transforma no instrumento de uma prática. (ELA, 2016a, p. 22).

Collins (2019, p. 140) contribui dizendo que:

A investigação do conhecimento subjugado de grupos subordinados [...] requer mais inventabilidade do que a análise dos pontos de vistas e do pensamento de grupos dominantes. [...] isto porque os grupos subordinados há tempos tiveram que recorrer a formas alternativas para criar autodefinições e para estabelecer seus valores independentes, rearticulando-os por meio de nossos próprios especialistas.

A prática e a inventabilidade sugeridas tanto por Jean-Marc Ela (2016a) quanto por Patrícia Hill Collins (2019) dependem da abordagem epistemológica escolhida, pois esta “[...] determina quais questões são dignas de serem investigadas, quais abordagens interpretativas serão utilizadas para analisar evidências e qual será a finalidade do conhecimento daí derivado (COLLINS, 2019, p. 141). A abordagem epistemológica diz respeito, diretamente, às versões históricas que irão ou não prevalecer (COLLINS, 2019).

A minha postura investigativa, desde as escolhas estratégicas de pesquisa, a abordagem epistemológica à forma de interpretar e transpor para o papel as narrativas dos *makota*, se inscreve no processo de descolonização do poder, do saber e do ser,

pois tento descentralizar dos lugares de produção os conhecimentos eurocentrados, repondo às Elites tradicionais de Angola, colaboradores da minha pesquisa, o estatuto de sujeitos de direitos, de história, de saberes e de memória. Esta postura avança “[...] na destruição das oposições antagônicas e reificadas de sujeito e objeto” (PINHO, 2019, p. 347).

A partir do processo de descolonização do poder, do saber e do ser fiz uma releitura dos conhecimentos constituídos sobre Angola, reconceptualizando a ideia de sujeito e de ciência. Foi necessário tomar consciência da historicidade destes sujeitos e destas sociedades, retornando à própria ciência como lugar de memória em que a capacidade de poder destes sujeitos se estende através da diversidade das sociedades e das culturas (ELA, 2013, 2016a, 2016b, 2016c; MUDIMBE, 2013a, 2013b; HOUNTONDI, 2012; ELUNGU, 2014b). Assim, as análises e os resultados dos dados coletados via tradição oral, o material fotográfico e as filmagens contribuíram para a interpretação e produção da escrita. Ao compreender a metodologia etnográfica como *práxis* todo este material etnográfico utilizado encontra-se nas partes que constitui esta tese, a exemplo da contextualização do território de Angola e, principalmente, para a estrutura do *Makukwa Matatu*, as três pedras que interligam os povos Kongo-Angola aos kilombos de Boitaraca e de Jatimane através do tripé: língua-ritual-território ou: da língua kikongo, dos rituais e utilização das máscaras em datas específicas, além da estrutura de formação dos kilombos, apresentados na próxima parte da tese.

Destaco que a experiência participativa vivida na dinâmica de rede narrativa estabelecida na oralidade com os mais velhos contribuiu para que eu pudesse pensar a concepção e formação de kilombo não somente como constituição político-territorial de resistência, mas como uma resistência epistemológica que pode ser mantida para reconfigurar nossas práticas como estudantes, pesquisadores, docentes. Em rede conseguimos nos fortalecer na luta por uma educação antirracista, ainda mais na conjuntura política atual que estamos enfrentando no Brasil.

3 **MAKUKWA MATATU: AS PEDRAS QUE INTERLIGAM ANGOLA AOS KILOMBOS DO BAIXO SUL**

O termo *Makukwa Matatu* ou *Makuku Matatu* faz parte da filosofia Bantu-Kongo. Numa conversa de beira de fogueira, os *makota* (mais velhos) das províncias que investiguei explicaram que a origem do *Makukwa Malâmb'ê Kôngo* representa a organização social do grande reino Kongo, estruturada em três *makanda*: *Ñzînga*, *Nsaku* e *Mpânzu*. Nesta organização social cada umas destas três *makanda* desempenha funções bem distribuídas seja na divisão administrativa de domínio do território, seja na administração jurídico-religiosa e político-financeiro.

Nas explicações dos Reis Luís Fuca Gomes (Ngoyo/Cabinda), *Mwana Uta* (Uige) e *Cabombo* (Malanje), o *Makuku* significa pedras que amparam uma panela e o *Matatu*, representa o número cardinal três, ou seja, “três pedras que servem de trempe, apoiando uma panela, tendo em seu centro o elemento fogo”. A existência destas três pedras é uma metáfora para ilustrar tanto a importância e a dimensão do espaço político-social representados pelas *makanda* como sustentáculo do reino Kongo, quanto como o *Makuku Matatu* se estrutura na cosmologia dos povos *Bantu-Kongo*, representando o poder do conhecimento existente no *mntu* (pessoa/ser).

Essa noção de conhecimento existente no *mntu*, segundo os Bakongo, está relacionada com o Ser como força vital, com a Comunidade em que este Ser se localiza, assim como representa a força suprema de *Nzambi A M'pungu Tulendu*. Essa Trindade Cósmica entre o Ser, a Comunidade e *Nzambi*, impresso geneticamente no *mntu*, torna-se evidente na fala do Rei do Ngoyo: “*Makuku Matatu Matelekela nzungo linná mbábu*”⁸², significa dizer que: “sobre três pedras repousam uma panela ao fogo, a quarta pedra fica sem importância”. É a Trindade cósmica que mantém acesa a força vital.

Este conhecimento e o respeito a esta Trindade Cósmica é o fio condutor da vida do Ser, é a sua perpetuação e a harmonização tanto no plano visível quanto no plano invisível. O Ser, a Comunidade e o Universo encontram-se numa relação de simbiose. Sem este equilíbrio não existe pessoa humana, não haverá força vital (ALTUNA, 2014; BONO, 2015; TEMPELS, 2016; FU-KIAU, 1991, 2001).⁸³

⁸² Frase escrita na Língua Kiwoyo, uma variante da Língua Kikongo.

⁸³ Sobre esta obra traduzida do Dr. Fu-kiau, ler a Tese de Tiganá Santana Neves Santos (2019).

A substância do *ntu* individual interliga-se a outros *ntu* através de uma rede de interações, mantendo o *maungo*, dinâmica de circularidade da força vital. Portanto, o *muntu* se constitui na integridade de cada ser, reconhece em sua natureza dinâmica o seu crescimento e suas influências como ciência universal, controlando as leis gerais de indução da força vital, como o seu crescimento e a sua influência (ALTUNA, 2014; BONO, 2015; TEMPELS, 2016).

Pelo interior das comunas norte-angolanas, convivendo com os/as *makota*, conseguimos perceber a lógica do pensamento *Bantu-Kongo* caracterizada na relação que estes/as mais velhos/as têm com o mundo que os/as cerca cotidianamente, a responsabilidade e a consciência dos Reis e do *Nganga* quanto a manter os conhecimentos tradicionais, a participação da comunidade nos rituais de vida e de morte. Essa dinâmica marca o crescimento da força vital. Destaco também, que os rituais de óbito apresentam um outro modo de ser e estar no mundo.

Esse entendimento da força vital, na contramão do racionalismo positivista, reconduz o Ser a trilhar outros caminhos, a apreender o mundo, a conceber outras epistemologias de ser e estar no mundo, abandonando a velha e conhecida máxima cartesiana. Na concepção filosófica *bantu* o axioma é: Eu vejo o Outro, Eu percebo o Outro, Eu sinto o Outro, logo existo. E esta existência é carregada de características, de significados, histórias, culturas, linguagens, artes e resistências. (ALTUNA, 2014; TEMPELS, 2016).

Os *bantu* acreditam que esta força vital não cessa mesmo quando o Ser passa a pertencer a um outro plano, pois a força diminui e se transforma em Existência. Os sentidos que amparam esta Existência podem acompanhar o Ser a qualquer tempo, em qualquer lugar, num mover-se constante. Morrendo em si, nascendo no outro e deixando suas marcas impressas na alma deste Ser. Há nestes sentidos o entendimento de coexistência, definida na comunhão entre o Ser e o Mundo. Theófile Obenga (2014) vai dizer que nós africanos/as e africanos/as na diáspora conservamos na cabeça as marcas desta coexistência ao mantermos vivas as tradições, as histórias, as línguas dos nossos antepassados. Assim, ao acionar a sabedoria dos povos *bantu*, nesta terceira parte da tese, reúno três marcas de descendência *Kongo-Angola*, três Existências que possuem ligação com os *kilombos* de Boitaraca e de Jatimane, e que permitem assentar as bases deste estudo sobre o já mencionado tripé: língua-ritual-território. Ou seja, o Aumento na língua *kikongo*, a utilização das

máscaras e os rituais que as acompanham e a estrutura de formação dos territórios de resistência e “reexistência” (ACHINTE, 2009), que são os quilombos.

3.1 AS MARCAS DO AUMENTO DA LÍNGUA *KIKONGO* NA INTERLOCUÇÃO DOS UTENTES KILOMBOLAS NO BAIXO SUL DA BAHIA

Para um melhor entendimento sobre o que é o Aumento da língua Kikongo e sua localização no falar dos povos dos quilombos de Boitaraca e de Jatimane, é necessário primeiro compreender em que tronco linguístico se encontra a língua Bantu⁸⁴ e, em Angola, compreender como se constituem os grupos etnolinguísticos e suas classificações (GREENBERG, 2010); segundo, esta contextualização é importante para que consigamos perceber como a língua bantu influenciou o português do Brasil, em específico, como as marcas lexicais dos *Bakongo* e dos *Ambundu* estão presentes na interlocução dos utentes quilombolas no território do Baixo Sul da Bahia (CASTRO, 2016; LUCCHESI; BAXTER; RIBEIRO, 2009). Assim, este subtópico está organizado em dois momentos.

3.1.1 **Breve histórico sobre a língua do grupo bantu e a divisão socioetnolinguística no território de Angola**

Desde o século XVII diversos linguistas vêm estudando e tentando reunir o máximo de elementos para classificar as línguas africanas. Organizaram gramáticas, dicionários, elencaram palavras que tinham semelhanças e prováveis parentescos (GREENBERG, 2010), mas somente nos anos 1963 é que Joseph Greenberg consegue “[...] estabelecer uma classificação realmente válida das mais de duas mil línguas locais faladas na África, o que representa aproximadamente um terço das línguas do mundo” (GRIMES, 1968 apud CASTRO, 2014, p. 28). Para Greenberg (2010, p. 318),

A importância das classificações realizadas [...] reside principalmente no fato de refletirem a história real da diferenciação étnica dentro do domínio da língua. Além disso, formam a base necessária à aplicação dos métodos da linguística comparativa⁸⁵, que permite reconstruir grande parte da história linguística de vários grupos. Por fim, esse

⁸⁴ Neste subtópico o uso do termo bantu será feito numa abordagem linguística.

⁸⁵ “Parte da linguística que utiliza a técnica de comparação de diferentes línguas para se chegar a uma conclusão” (FERNANDES; NTONDO, 2002, p. 67).

conhecimento da história linguística fornece a base necessária para inferências acerca da história cultural não-linguística dos grupos em questão.

A classificação linguística permite um entendimento mais aprofundado sobre a origem histórica dos grupos humanos bem como a compreensão da sua árvore genealógica. Greenberg (2010), ao estabelecer a classificação das línguas locais faladas no continente africano, as distribuiu em quatro grandes troncos linguísticos: Níger-congo, Nilo-saariano, Afro-asiático e Khoisan. A divisão dessas línguas em grandes famílias tem como base uma classificação genética, uma ação fundamental, sobretudo, para um estudo ancestral das línguas africanas e sua evolução no decorrer do tempo.

Vejamos a distribuição das grandes famílias linguísticas africanas e os países correspondentes no quadro a seguir:

Quadro 3 – Classificação Genealógica de Greenberg

Troncos Linguísticos	
Níger-congo	Línguas subsaarianas faladas por um numeroso grupo que ocupa um vasto território que se estende do sul do Saara ao cone sul-africano, indo do Atlântico ao Pacífico. Abrange duas famílias linguísticas: a primeira, Níger-congo (subdividindo-se em seis grandes grupos: <i>Atlântico do oeste</i> ; <i>Mande</i> ; <i>Voltaico</i> ou <i>Gur</i> ; <i>Kwa</i> ; <i>Benue-congo</i> ; <i>Adamawa leste</i> ou <i>ubanguí</i>), corresponde aos seguintes países: Senegal, Golfo do Benin, Nigéria, Gâmbia, Guiné-Bissau, Mali, Burkina Fasso, Níger, Guiné, Serra Leoa, Libéria, Costa do Marfim, Gana, Camarões, Gabão, República Centro-Africana, Congo-Brazzaville, Congo-Kinshasa, Angola, Uganda, Ruanda, Burundi, Tanzânia, Zâmbia, Malauí, Togo, Chade, Quênia, Moçambique, Zimbábue, Namíbia, Botsuana, Suazilândia e África do Sul; a segunda, Kordofan , compreende um grupo pequeno de línguas pouco conhecidas faladas na República do Sudão.
Nilo-saariano	Famílias de línguas que se encontram ao redor do rio Nilo e ao sul do Saara, correspondendo aos seguintes países: Etiópia, sul do Sudão, Tanzânia, Dafur, Chade, Uganda, Quênia, República Centro-Africana.
Afro-asiático	Denominada também como <i>afrosan</i> , inclui as línguas da África do Norte, compreendendo seis grupos linguísticos: Semítico (língua oficial da Etiópia); Cuxítico (falado na Somália, Etiópia e Quênia); Chádico (a língua hauçá utilizada como língua franca de comércio no noroeste da Nigéria); Berbere (norte da África e regiões desérticas, falada pelos nômades de origem camita); Egípciano

	(território do Rio Nilo); Omótico e “ari-banna” (Sudão e sudeste da Etiópia).
Khoisan	Línguas pré-bantu dos povos <i>khoi-khoi</i> e <i>Vakankala</i> ou <i>San</i> , falada na África do Sul, Botswana, Namíbia, Zâmbia, Tanzânia, Zimbabwe e um pequeno grupo que vive em Angola.

Fonte: Elaborado por Mille Fernandes com base em Greenberg (2010, p. 327-336 e Castro (2014, p. 28-34).

Esta classificação atual desenvolvida por Greenberg (2010), além de apresentar um continente africano pluriétnico, pluricultural e plurilíngue (MINGAS, 2007), possibilitou, a partir de diversas pesquisas desenvolvidas por outros linguistas, com destaque para Wilhem Bleek⁸⁶, Westermann⁸⁷, Carl Meinhof⁸⁸, Güthrie⁸⁹ e Achille Meeussen⁹⁰, a compreensão de que as línguas que compõem o grupo bantu pertencem à grande família Níger-congo ou também conhecida como Nígero-congolesa, do subgrupo Benue-congo (GREENBERG, 2010; NOTEN, 2010a; FERNANDES; NTONDO, 2002; CASTRO, 2014).

Antes de seguir a discussão sobre as línguas que compõem o grupo bantu, detalhando-a de modo geral e especificando-a para o contexto de Angola, penso que seja importante ressaltar nesta escrita, que se propõe decolonial, que minha opção em utilizar estas referências dos linguistas que citei acima segue a mesma base de análise utilizada pelos bantuístas⁹¹ para orientar, ainda hoje, os seus estudos (FERNANDES; NTONDO, 2002). Todavia, não podemos esquecer que todos estes estudos desenvolvidos sobre a classificação das línguas e o passado histórico referente ao continente africano estiveram atrelados à expansão e ao domínio colonial europeu (DIAGNE, 2010; ZONGO, 2014).

Sob a perspectiva da colonialidade do saber e poder no continente africano, a história e a língua demarcam lugares, selecionam valores, inferiorizam e marginalizam civilizações, legitimam ideologias e a supremacia racial branca. Não é à toa que em

⁸⁶ Considerado fundador da linguística bantuística, por ter sido o primeiro a definir de forma geral “o termo ‘bantu’, estendendo sua aplicação à maior parte da África Ocidental até o 13º grau de latitude norte, do Senegal ao Nilo superior” (BLEEK, 1862-1869 *apud* GREENBERG, 2010, p.321).

⁸⁷ Suas pesquisas apresentam o parentesco do bantu com o sudanês ocidental, tornando o bantu um “subgrupo benue-congo (“semibantu”) do sudanês ocidental” (GREENBERG, 2010, p. 326).

⁸⁸ Desenvolveu estudos comparativos sobre as línguas bantu, com base no trabalho pioneiro de Bleek. Sua classificação linguística foi padrão por muitos anos, mas depois foi substituída pelas propostas de Joseph Greenberg (1963) (GREENBERG, 2010).

⁸⁹ Desenvolveu um modelo de classificação tipológica-geográfica para as línguas bantu, organizando-as em 16 zonas com traços linguísticos comuns (FERNANDES; NTONDO, 2002; CASTRO, 2014).

⁹⁰ Suas pesquisas contribuíram para o entendimento dos tons das línguas bantu.

⁹¹ “Pessoa que se dedica ao estudo das línguas bantu” (FERNANDES; NTONDO, 2002, p. 67).

muitos países africanos, colonizados pelos europeus, a população foi proibida de falar suas línguas maternas. No caso específico dos países africanos colonizados pelos portugueses, além da imposição de não falar as línguas maternas, muitas palavras de origem bantu foram sofrendo modificações depois do contato com a língua portuguesa, a exemplo da própria palavra *bantu* que, antes terminada com “u”, passa a ser escrita com “o” (banto) (CASTRO, 2014), assim como outras tantas palavras de origem africana.

Além dos historiadores e dos antropólogos, alguns linguistas também tiveram suas pesquisas atravessadas por visões etnocêntricas. A maioria destes estudos iniciais apresenta concepções de superioridade racial branca e inferioridade racial negra no que diz respeito às estratégias de classificar geneticamente as grandes famílias linguísticas africanas (DIOP, 1979, 2010). Podemos observar, por exemplo, a utilização da palavra *camita*⁹² (camítico), encontrada na classificação linguística da grande família Afro-asiático, um termo bíblico do livro de Gênesis, que foi utilizado pelo mundo ocidental, mais especificamente pela cristandade europeia, durante muitos séculos, o que deu origem ao mito da maldição dos descendentes negros de Cam⁹³. Uma forma que os colonizadores encontraram para justificar a escravização dos africanos em nome do cristianismo (DIAGNE, 2010).

Ressalto que ao ler os fragmentos dos trabalhos destes linguistas fui surpreendida, a partir dos escritos de Diop (2010) e Obenga (2013, 2014), com a obra *Les Langues négro-africaines et les peuples que les parlent*⁹⁴, da pesquisadora Lílias Homburger. Bantuísta que dedicou seus estudos à origem egípcia das línguas negro-africanas, comparou várias línguas da África Ocidental com línguas bantu, aplicou o método gramatical, analisando os prefixos nominais nas línguas do grupo Bantu, como também nas línguas Fulani e Hausa. E “[...] independentemente do linguista Meinhof, defendeu a unidade do grupo bantu” (FERNANDES; NTONDO, 2002, p. 67). As publicações de Homburger sobre o parentesco entre as línguas da África negra com egípcio antigo, por vezes, não foram levadas tão a sério por outros linguistas. No

⁹² “O comitê científico internacional estimula estudos críticos em andamento, que tratam dos usos históricos desse vocábulo que só deve ser utilizado com reservas expressas”. (DIAGNE, 2010, p. 261[Nota explicativa do livro]).

⁹³ Mito bíblico da maldição lançada por Noé sobre seu filho Cam. Ler Diop (1979, 2010).

⁹⁴ “Línguas negro-africanas e as pessoas que as falam”. Pesquisa desenvolvida entre os anos de 1923 a 1940. Tese publicada em 1941.

entanto, tempos depois suas ideias foram retomadas nas pesquisas de Cheikh Anta Diop.

Segundo Diop (2010), baseado em sua pesquisa sobre *Walaf* (*Wolof* ou *Wolofe*)⁹⁵, há um parentesco desta língua com a língua egípcia: “O parentesco entre as línguas do antigo Egito e as da África não é uma suposição, mas um fato demonstrável e impossível de ser ignorado pelos círculos acadêmicos” (DIOP, 2010, p. 27). Para este pesquisador existem correspondências fonéticas regulares que se estendem por todo o sistema demonstrativo e nas formas verbais tanto do *Walaf* quanto do Egípcio, bem como a maioria dos fonemas nas duas línguas não sofrem nenhum tipo de alteração. Seus estudos apontam para uma incompletude nas classificações feitas por Greenberg. Tanto Diop quanto Obenga (2013) tecem críticas durante o simpósio que ocorreu no Cairo, no período de 28 de janeiro a 3 de fevereiro de 1974 (DIOP, 2010) sobre o trabalho do linguista (DIAGNE, 2010; KEITA, 2015; ZONGO, 2014).

Abri este momento de reflexão também como forma de compartilhar as inquietações que os textos de Diop (1959, 1974, 1979, 2010) têm causado em mim. *Em Nations Nègres et Culture e Antériorité des Civilisations Nègres: Mythe ou vérité historique*, Diop apresenta um profundo trabalho com uma abordagem inédita que “[...] lançou os principais alicerces da moderna historiografia africana, quer em termos das temáticas e problemáticas, quer em termos de metodologia” (KEITA, 2015, p. 62). Há nestas obras uma análise séria dos dados e elementos suscitados pela pesquisa sobre o *Walaf* e um profundo questionamento das novas fontes (KEITA, 2015). As pesquisas de Diop nos provocam a pensar sobre a antiguidade do tronco bantu, seu parentesco com as línguas egípcias e como estas podem ter originado outras grandes famílias linguísticas, como a existência da família linguística indo-europeia⁹⁶ (DIAGNE, 2010).

A sensação que tenho é que faltam conexões nos trabalhos realizados pelos linguistas ocidentais para discutir a potência que é o continente africano e da sua influência na origem da humanidade, tendo como ponto de partida o Egito (DIOP, 2010). Essa correlação do Egito Antigo “[...] afigura-se imprescindível para que a

⁹⁵ Língua da grande família Níger-congo ou Nígero-congolesa, do subgrupo Atlântico do Oeste. Especificamente faladas no Senegal e na Gâmbia (CASTRO, 2014).

⁹⁶ “Família da qual fazem parte as línguas Românicas, entre elas a língua Portuguesa” (CASTRO, 2016, p. 22).

África contemporânea possa reanimar a sua cultura na medida em que o vale do Nilo representa para os povos negros aquilo que a Grécia Antiga simbolizou para os homens do Renascimento” (DIOP, 1981 apud ELA, 2014, p. 65). Uma investigação nesta direção ajudaria a revelar o passado dos povos africanos desde suas perspectivas e marcos espaço-temporais; uma forma de contribuir para a cura das nossas dores seculares, consequência do racismo, tanto no continente africano quanto para os africanos da diáspora.

Postas aqui minhas inquietudes e reflexões, consigo agora seguir a discussão proposta para este subtópico.

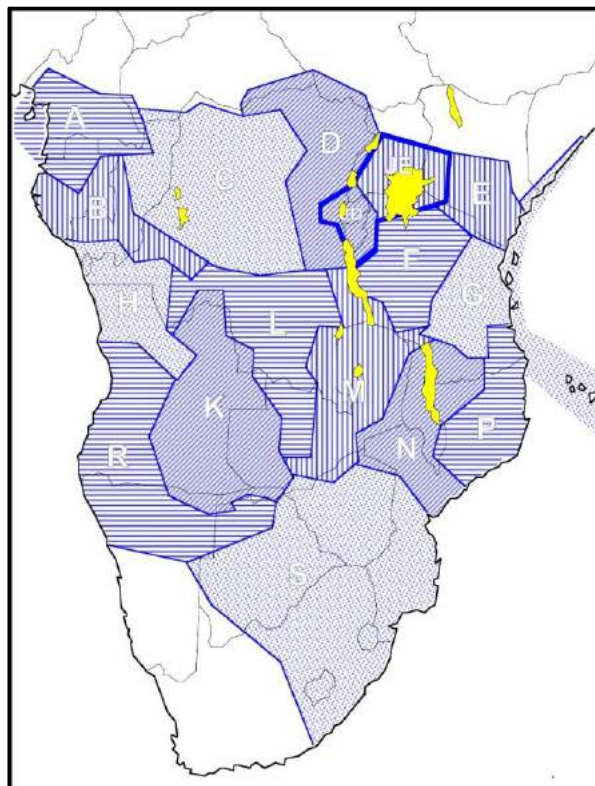
Depois da classificação linguística feita por Greenberg em 1963, o termo bantu adquiriu uma conotação histórica, antropológica e arqueológica, possibilitando a estas outras áreas da ciência ajustar suas descobertas sobre a expansão dos Bantu e formação de suas sociedades, bem como o entendimento sobre a Idade do Ferro (NOTEN, 2010a). A pesquisa de Greenberg, além de dar seguimento à teoria iniciada por Westermann sobre o parentesco das línguas do grupo bantu com as línguas *sudanesas ocidentais* ou chamadas atualmente como línguas oesteafricanas (NOTEN, 2010a; CASTRO, 2014), compreende também o movimento de expansão tanto territorial quanto linguístico do povo bantu, afirmando sua origem a partir do vale central do rio Benue, a norte dos Camarões e sul da Nigéria. Este movimento, segundo Greenberg, compreenderia a primeira fase da expansão; na segunda fase, os povos bantu seguem pelo deserto do Saara até o Oceano Índico; e na terceira fase, continuam o movimento em direção ao sul (GREENBERG, 2010; DIAGE 2010; CASTRO, 2014).

O estudo pormenorizado da classificação genealógica realizada por Greenberg, bem como a classificação tipológica-geográfica elaborada por Güthrie (1948), anterior aos estudos de Greenberg, contribuiu para a compreensão sobre o movimento de expansão do povo bantu. Embora os estudos de Güthrie neguem o parentesco das línguas do grupo bantu com as línguas oesteafricanas, seu trabalho sobre a classificação tipológica identificou 78 (setenta e oito) grupos, com um conjunto de aproximadamente 600 (seiscentas) línguas com falares regionais, traços linguísticos comuns, que estão próximas geograficamente (NOTEN, 2010a; CASTRO, 2014). Organizadas em 16 (dezesesseis) *Zonas* geolinguísticas, estas línguas do grupo bantu são representadas por letras do alfabeto (A, B, C, D, E), números (1, 2, 3, 4, 5)

(NOTEN, 2010a; CASTRO, 2014) e subdivididas em dezenas (A10, B20, C30, D40, E50) (MAHO, 2009; 2010).

Segue o mapa abaixo para uma melhor compreensão:

Figura 4 – Zonas linguísticas de Güthrie



Fonte: Maho (2010). Disponível em: https://moam.info/user-guide-to-eball-gotoglobalnetnet_5a3735ce1723dd477cff72a1.html. Acesso em: 17 jul. 2020.

As línguas do grupo bantu formam uma unidade genealógica e linguística e, de forma geral, mesmo divididas por zonas, como podemos observar no mapa acima, partilham de vários traços comuns que as caracterizam de maneira específica, permitindo distingui-las (FERNANDES; NTONDO, 2002).

Angola, de acordo com o trabalho em nível microlinguístico de classificação desenvolvido por Güthrie (1948), está dividida em três grandes zonas linguísticas, apresentando traços comuns que se interligam e podem ser percebidos através das variantes⁹⁷, conforme quadro abaixo:

⁹⁷ Mesmo que a língua do grupo bantu tenha uma unidade, toda e qualquer língua pode ser marcada pelo fenômeno da transculturalidade. Portanto, trata-se de um fenômeno em que as línguas nacionais de Angola, em seus espaços geográficos, apresentam formas linguísticas que se diferenciam do falar

Quadro 4 – Classificação das Línguas Bantu de Angola por Zonas

Zona	Grupo	Língua	Países
H	16	Kikongo	Congo-Kinshasa e Noroeste de Angola
H	20	Kimbundu (*H 21a (Kimbundu/N'gola) (*H21b (Mbamba/Njinga)	Centrooeste de Angola
K	10	Cokwe ou Tchokwe	Congo-Kinshasa, Zâmbia e Leste de Angola
K	12b	Ngangela	Nordeste de Angola
R	11	Umbundo	Centro, Sul e Sudoeste de Angola

Fonte: Elaborado por Mille Fernandes com base em Maho (2009), Fernandes e Ntondo (2002, p. 91) e Castro (2014, p. 35-36).

A Divisão socioetnolinguística no Território de Angola, apresentada no quadro acima, é proveniente do movimento de expansão dos grupos Bantu desde o vale central do Rio Benué, “[...] nos planaltos da Nigéria e da República dos Camarões” (NOTEN, 2010a, p. 691), suas sucessivas migrações, até alcançar o território angolano, provavelmente entre os séculos XIII e XIX (FERNANDES; NTONDO, 2002). Este movimento migratório foi uma ação de intensa conquista e tem na constituição dos Reinos, Estados e Impérios o marco de fixação destes povos no território angolano antes da chegada dos portugueses. Portanto, sendo resultado da constituição destes vários reinos e da pluralidade dos diversos povos de origem pré-bantu, bantu e os descendentes de portugueses, devido ao processo de colonização (FERNANDES; NTONDO, 2002; CASTRO, 2014), em sua atual configuração, sub-repartida em 18 províncias, Angola agrega um complexo caleidoscópico etnolinguístico.

Os povos bantu no território Nacional, demograficamente, constituem a grande maioria do povo angolano (FERNANDES; NTONDO, 2002) e, mesmo formando um grupo homogêneo (CASTRO, 2014), possuem traços próprios como costumes, características fisionômicas, modo de vida, bem como possuem uma diversidade linguística que está subdividida territorialmente em nove famílias: “[...] o *umbundu*, o *kimbundu*, o *cokwe*, o *kikongo* (variantes), o *helelo*, o *oxindonga*, o *oxiwambo*, o

nuclear, no que diz respeito aos fatores fonéticos, morfológicos, lexicológico entre outros, sem interferir na compreensão entre os locutores (FERNANDES; NTONDO, 2002). Ver o quadro com as variantes das línguas nacionais de Angola no Apêndice B.

ngangela e o nhaneka” (MINGAS, 2007, p. 32), como podemos visualizar no mapa abaixo:

Figura 5 – Mapa dos Grupos Etnolinguísticos de Angola



Fonte: Adaptação do Mapa original do Instituto de Geodesia e Cartografia de Angola pelos autores Fernandes e Ntondo (2002, p. 57).

O mapa acima nos apresenta os limites fronteiriços da língua de cada uma das nove famílias bantu em Angola. Fronteiras geográficas não naturais, criadas e ratificadas pela Conferência de Berlim (1884-1885) para responder aos interesses exploratórios dos colonizadores (MINGAS, 2007). Destaco aqui que as fronteiras geográficas são diferentes das fronteiras linguísticas, até porque uma única língua pode ser falada em outras regiões. Para Fernandes e Ntondo (2002, p. 18):

As fronteiras linguísticas no interior de um país plurilíngue não correspondem forçosa e nitidamente às delimitações político-administrativas. As áreas de difusão de uma língua, podem abranger uma ou mais regiões político-administrativas, e até mesmo transbordar para além das fronteiras de um país.

Mesmo Angola sendo formada por 18 (dezoito) províncias, as fronteiras geográficas nacionais e internacionais não respeitaram/respeitam as fronteiras linguísticas. Muitas línguas só estão divididas político-geograficamente, mas continuam sendo iguais em todos os aspectos linguísticos sejam eles morfofonológicos, sintáticos, semânticos, pragmáticos, o que nos leva a compreender

que “[...] as fronteiras políticas cortaram as fronteiras linguísticas” (CASTRO, 2014, p. 37), mas a unidade da língua permanece. A exemplo desta percepção acerca destas fronteiras linguísticas podemos observar a província do Uige, com 16 (dezesesseis) municípios, que, muito embora tenha o kikongo como língua nacional predominante, apresenta aspectos na sua extensão territorial que vão além de suas fronteiras.

Ao longo do espaço geográfico da província do Uige, embora partilhem de uma unidade, como já me referi acima, notamos grande diferença etnolinguística de norte a sul, partindo de Maquela do Zombo, que faz fronteira com o Congo Kinshasa⁹⁸, em sua Comuna *Sakandica* predomina os subgrupos *Mbata*. No município da Damba encontramos os subgrupos etnolinguísticos como *Basikongo*, *Bazombo* e *Bansoso*; no Bembe e Ambuila, os *Bassolongu* e os *Bassundi* com grandes e notáveis diferenças no sotaque e/ou na pronúncia; nos municípios do Songo e Mucaba, por influência dos municípios de Ambuila e Bembe, encontramos características etnolinguísticas aproximadas, com os subgrupos *Bahombo*, *Bawando* e *Bayembo*.

Já na vertente nordeste da província do Uige, particularmente nos municípios de Puri, Mucaba, Alto Cauale, Negage, Santa Cruz (antigo Milunga), Sanza Pombo e Buengas podemos encontrar alguns subgrupos etnolinguísticos como os *Bassosso*, *Pombo* e *Bassuku*. No Município de Kimbele encontramos igualmente os subgrupos etnolinguísticos *Bassosso*, *Bacano*, *Balungi* e *Bayaka* (precisamente na comuna do Alto-Zaza), cuja pronúncia vai diferindo de um subgrupo para outro. Os *Bayaka* falam a língua *Kyaca*, uma variante do *kikongo*, no entanto, a partir do contato fronteiriço com a província da Lunda Norte, este *kikongo* assume o tom da língua *Cokwe*.

A província do Uige, a meu ver, é uma província que está no fio da fronteira porque, apesar de grandes particularidades existentes entre estes subgrupos etnolinguísticos, é possível reconhecer a existência de elementos comuns, sobretudo no que concerne às partilhas e/ou semelhanças culturais como hábitos, usos e costumes que vão de Kitexe à Maquela do Zombo e do Bembe ao Alto Cauale.

⁹⁸ A língua kikongo é falada como primeira língua neste país, bem como as línguas *Tshiluba*, *Lingála* e *Swahili*. Estas duas últimas foram além de suas fronteiras e são utilizadas como línguas de comércio ou também denominadas como línguas francas. As línguas francas “[...] não são línguas étnicas, mas de comunicação interétnica usadas como segunda ou terceira língua por grande parte da população que fala suas próprias línguas” (CASTRO, 2014, p. 40). Em Angola, os espaços de maior fluência do *Lingála* e *Swahili* são: Yema (Cabinda); Porto do Soyo (Soyo/Zaire); Mercado do Luvo (Zaire); Congolenses e Palanka (Luanda).

Nestas discussões sobre fronteira linguística existe um indicador fronteiro da língua que reside na zona de intersecção entre duas línguas. Fernandes e Ntondo (2002) denominam este indicador como língua *composita*. A língua *composita* se constitui numa nova língua, contudo heterogênea, carregando elementos de duas ou mais línguas (FERNANDES; NTONDO, 2002). Exemplos da língua *composita* em Angola podem ser percebidos nos municípios que compreendem a Baixa de Kassanje, com subgrupos linguísticos, apresentando uma variante do Kimbundu e outra Cokwe, por causa do contato entre as províncias de Malanje e Lunda Norte; ou também, percebemos no município de Negage, província do Uige, onde há a presença de subgrupos etnolinguísticos, apresentando uma variante do *kikongo* e três variantes do *kimbundu*, devido às influências que recebe das províncias do Bengo, Kwanza Norte e Malanje.

Em Angola, ainda que apresente uma diversidade etnolinguística do grupo bantu, “[...] a língua portuguesa goza de um estatuto especial na ex-colónia, na medida em que é a única língua oficial do país” (MINGAS, 2007, p. 93). O português é usado como língua franca nas áreas urbanas (CASTRO, 2014), e o seu grau de domínio não é alcançado por toda a população, especialmente a população localizada nas áreas rurais (CASTRO, 2014; FERNANDES; NTONDO, 2002). As línguas do grupo bantu, reconhecidas como línguas nacionais, “[...] não gozam de nenhum estatuto definido, servindo somente de línguas de comunicação [...] entre os membros de um mesmo grupo etnolinguístico ou de uma mesma comunidade linguística” (FERNANDES; NTONDO, 2002, p. 18), este fator decorre do processo de colonização.

No período da colonização, os “[...] portugueses desencadearam as célebres ‘Guerras de Ocupação’, que foram, na prática, verdadeiros massacres” (MINGAS, 2007, p. 30). Amparados pelo velho e conhecido jargão: “dividir para melhor dominar”, os colonizadores criaram várias estratégias para desestruturar os grupos étnicos, introduzindo sua história e cultura ocidental, impondo sua língua, negando de tal forma a história, a cultura e a língua dos povos colonizados para que estes negassem a si próprios, desejando alcançar uma espécie de “[...] ideal moral”: “Viver como o colono, vestir-se como ele, comer e beber como ele, falar e habitar como ele, rir e enraivecer-se como ele, ter as mesmas referências religiosas, morais e culturais que ele” (SOW; ABDULAZIZ, 2010, p. 632).

Além de motivar o “tribalismo”, denominação empregada para conceituar as dissensões entre os grupos etnolinguísticos provocadas pelo próprio colono, criaram

uma política de imposição da língua portuguesa com a justificativa de se tratar de uma língua sociocultural neutra, “[...] sem potencial para fomentar conflitos interétnicos” (CASTRO, 2014, p. 37). Essa política de imposição linguística proibia “[...] aos assimilados e respectivas famílias falar outra língua, à exceção da portuguesa” (MINGAS, 2007, p. 32).

Para assegurar esta imposição foram sancionadas leis e criados artigos proibindo a comunicação entre as populações locais, o ensino nas escolas católicas, catequeses, escritos em jornal ou qualquer forma de comunicação, utilizando as línguas nacionais (MINGAS, 2007) nomeadas pelos colonizadores como *línguas indígenas* ou também *línguas do cão*. “Se um filho de um assimilado falasse kimbundu [ou qualquer outra língua] (grifo nosso) na escola, os seus pais teriam, seguramente, problemas com a polícia portuguesa” (MINGAS, 2007, p. 49). Medidas extremas de coerção às línguas nacionais que caracterizavam e fortaleciam o processo de dominação, exploração e subjugação dos povos em Angola.

Mingas (2007) nos explica que para cada ação de dominação do colonizador português houve também a resistência dos povos angolanos. Fosse nos embates físicos pelos interiores das províncias até o florescer da luta de libertação em 1975, fosse através da língua portuguesa carregada com aspectos das línguas do grupo bantu. O português falado em Angola possui marcas próprias que o caracteriza como *português de Angola* ou *português angolano* (MINGAS, 2007), sem pidgins⁹⁹ ou crioulizações¹⁰⁰, no entanto, carregado de resistência, com variantes cuja estrutura é de *arkhé* das línguas do grupo bantu e de suas respectivas zonas: **H**, **K** e **R**. Assim como o português falado aqui no Brasil, que é carregado com as marcas da resistência das línguas negro-africanas e das línguas das diversas etnias indígenas (CASTRO, 2014; MINGAS, 2007).

⁹⁹ Criada em consequência das rotas comerciais costeiras, é uma língua simplificada, usada por falantes de origens e línguas diferentes, a partir do contato com uma língua dominante. O *pidgin* apresenta um vocabulário geralmente pequeno, caracterizado pela simplificação fonética e gramatical (MINGAS, 2007; CASTRO, 2014).

¹⁰⁰ Línguas derivadas de um pidgin apresentam uma variedade autônoma da fala, com um vocabulário e uma gramática mais elaborados, tornando-se primeira língua para uma geração de falantes (MINGAS, 2007; CASTRO, 2014). Dentre os países africanos colonizados por Portugal falantes das línguas crioulas estão: Cabo Verde (duas variantes crioulas: o das ilhas Barlavento e o das ilhas Sotavento); São Tomé e Príncipe (quatro variantes crioulas: Forro, Angolar, Tonga e o Monco). Em Príncipe, especificamente, fala-se o Monco e há a influência também do crioulo das ilhas Barlavento; Guiné Bissau (duas variantes: Bissau e Cacheu). Ressalto que tanto o crioulo quanto o pidgin são, segundo Castro (2014, p. 42), “[...] formas de resistência e preservação da memória cultural”.

No momento atual, há uma preocupação dos linguistas angolanos/as com o tratamento dado às línguas nacionais, na tentativa de incluí-las no currículo das escolas em Angola. Sua revalorização histórica e cultural, bem como sua oficialização no país, tem sido, desde o período pós-colonial até os nossos dias, um grande desafio para o Instituto de Línguas Nacionais (ILN), o Instituto Nacional para a Investigação e Desenvolvimento da Educação (INIDE) e, principalmente, para o Departamento de Línguas e Literaturas Africanas do Instituto Superior de Ciências da Educação (ISCED), pois a este último cabe a responsabilidade pela formação dos docentes.

Há, portanto, um entendimento de que as Línguas nacionais compõem a base essencial da memória, da identidade e da história de Angola. Elas resistiram ao longo dos tempos ao processo da glotofagia¹⁰¹ (ZONGO, 2014) a que estavam sujeitas durante o período colonial e se fortaleceram na unidade dos seus povos. A luta atual destas instituições acima citadas é pelo uso e promoção destas línguas para que estas não sofram um glotocídio¹⁰²(CASTRO, 2014). As crianças que estão nascendo nas zonas urbanas de Angola têm a língua portuguesa como sua língua materna (FERNANDES; NTONDO, 2002); perdem o contato e qualquer referência com as línguas faladas por seus avós, o que pode implicar no desaparecimento das línguas nacionais. Assim sendo, a ação efetiva destas instituições tem sido no sentido de manter as línguas nacionais ativas, seja a partir da inclusão no currículo escolar ou em qualquer meio de comunicação do país.

3.1.2 Estrutura gramatical das línguas do grupo bantu: a morfofonologia da língua Kikongo

As pesquisas sobre o sistema de classificação tradicional estabelecido por Bleek, em 1860, os estudos fonéticos comparados das línguas bantu realizados por Meinhof, em 1899 (FERNANDES; NTONDO, 2002), os critérios tipológicos, em nível microlinguístico de Güthrie, em 1948, bem como a abordagem sob uma perspectiva macroscópica das línguas do grupo bantu, desenvolvida por Greenberg, em 1963, foram retomados, ampliados e desenvolvidos pelo linguista Meeussen, em 1959-1965 (BONEN; BASTIN, 2016; POSNANKY, 2010).

¹⁰¹ Termo utilizado aqui no sentido de que as línguas nacionais de Angola foram, no período colonial, *engolidas* pelos portugueses.

¹⁰² Termo utilizado aqui no sentido de que as línguas nacionais de Angola correm o risco de serem *marginalizadas* por completo, ocasionando o seu desaparecimento.

O sistema fundado por Meeussen (1967) repartia e agrupava os nomes em classes na base de emparelhamento diferenciado por pares de prefixos, informando o singular e o plural (FERNANDO, 2008). É este emparelhamento que determina o número atribuído a cada classe, sendo que os números ímpares se referem às classes que correspondem ao singular e os números pares às classes que correspondem ao plural, seguindo o número da classe singular à qual pertence (DIARRA, 1990). Esse sistema de classes das línguas *bantu* levou em conta os critérios de prefixos e de cognatos “[...] que se ordenam em pares para exprimir a oposição singular e plural dos nomes, o aumentativo, o diminutivo, o infinitivo dos verbos, o locativo, permitindo ainda delimitar o sentido desse mesmo nome” (CASTRO, 2014, p. 26). É importante ressaltar que o termo **nome**, empregado aqui pelos linguistas, é equivalente ao sinônimo da palavra **substantivo** e este é caracterizado por prefixos que indicam o singular e o plural.

Meeussen (1967) divide o sistema de classes em três categorias: Prefixo Nominal (PN), que tem a função de marcar o substantivo, o locativo e o adjetivo; Prefixo Pronominal (PP), marca o conectivo, o possessivo, o determinativo, o substantivo, o demonstrativo, o numeral; Prefixo Verbal (PV) marca todas as formas verbais (DIARRA, 1990). Para uma melhor compreensão sobre estas três categorias desenvolvidas por Meeussen, segue abaixo um quadro com as classes organizadas a partir destes marcadores. Ressalto que o meu interesse aqui é apresentar como se constitui o Aumento na língua kikongo, o qual, na estrutura gramatical, pertence aos estudos de Morfologia. Portanto, como vou abordar somente os elementos que levam ao entendimento do que é o *Aumento*, realizei uma readaptação no quadro, unindo os sistemas de classes desenvolvidos por Meinhof (1899) e Meeussen (1967) para exemplificar o funcionamento da estrutura gramatical das línguas do grupo *bantu*, a construção das palavras a partir de um radical e sua formação em singular e plural, lembrando que no sistema organizado por Meeussen (1967) em seu quadro de afixos de concordância a parte Verbal está organizada em Prefixos, Infixos e Sufixos.

Quadro 5 – Prefixos Substantivos da Língua Kikongo

Classes	Prefixo Nominal	Prefixo Pronominal	Verbal	Domínio Semântico	Exemplos	Tradução
1 ^a	MU-, `N-	U-	U-, O- KE-, E-	Seres humanos	<i>Muntu wambote</i>	Boa pessoa
2 ^a	A-, BA-, WA-	A-, BA-	BA-, BE-	Plural da 1 ^a C	<i>Antu ambote</i>	Boas pessoas

3ª	MU-, `N	U-	U-	Objeto e comida	<i>Munse wazenza</i>	Cana-de-açúcar doce
4ª	MI-, `N	MI-	MI-	Plural da 3ª C	<i>Minse myazenza</i>	Canas-de-açúcares doces
5ª	DI- Ø-	DI-	DI-	Fruta/Parentesco	<i>Dinkondo dyanse</i>	Banana verde
6ª	MA-	MA-	MA-, ME-	Líquido/Plural da 5ª C	<i>Mankondo manse</i>	Bananas verdes
7ª	KI- Ø-	KI-	KI-	Coisas/Lugares	<i>Kinkutu kyambi</i>	Camisa feia
8ª	Yi-, BI-, Ø-	YI-, BI-	I-	Plural da 7ª C	<i>Yinkutu yambi</i>	Camisas feias
9ª	N-	I-	I-	Animais/Coisas	<i>Nzo yambote</i>	Casa bonita
10ª	(zi) N-	Z-	ZI-	Resumo/Plural da 9ª C	<i>(zi) Nzo zambote</i>	Casas bonitas
11ª	LU-	LU-	LU-	Lugar (Aumentativo)	<i>Lumpangu lwanene</i>	Quintal grande
13ª	TU-	TU-	TU	Plural da 11ª C	<i>Tumpangu twanene</i>	Quintais grandes
14ª	U-	U-	U-	Substantivos Abstratos	<i>Wiki wambote</i>	Bom mel
15ª	KU-	KU-	KU-	Verbo Nominal	<i>Kuulu kwanene</i>	Perna grande
16ª	VA-	VA-	VA-	Locativo (superfície)	<i>Vatadi</i>	Sobre a pedra
17ª	KU-	KU-	KU-	Locativo (movimento)	<i>Kuvata; kuzandu</i>	À sanzala; No mercado
18ª	MU-	MU-	MU-	Locativo (dentro)	<i>Munzo; Musuku</i>	Em casa; No quarto
19ª	FI-, BI-	FI-, BI-	FI	Diminutivo	<i>Fimwana; bimwana; fyoti</i>	Criancinha, filhinho(a), pequeno

Fonte: Elaborado por Mille Fernandes com base em Kyala (2013, p. 30), Fernandes e Ntongo (2002, p. 71), Fernando (2008, p. 13) e Castro (2005, p. 32-33).

As línguas do grupo bantu, assim como qualquer língua, se organizam como um sistema de signos cuja unidade se concentra no signo linguístico. Este signo é constituído pelo significante e pelo significado, elementos que possuem uma correspondência que os interliga por um vínculo de associação. Nesta correspondência e vínculos de associação os signos linguísticos formam dois tipos fundamentais de relações: as sintagmáticas, que dependem da linearidade do significante do signo linguístico; e as paradigmáticas, que compõem um conjunto de elementos linguísticos tendo por base um complexo mundo de associações, as quais se estabelecem fora do encadeamento linear (BALLY; SECHEHAYE, 2006). As relações sintagmáticas e paradigmáticas nas línguas do grupo bantu ultrapassam as fronteiras da estrutura lexical ou gramatical do signo, abarcando também a estrutura morfofonológica. Ao sintagma cabe o papel de estabelecer os elementos que conduzem a cadeia falada e ao paradigma cabe obedecer a um padrão rígido de combinação.

A estrutura das línguas do grupo bantu obedece a um rígido e complexo padrão que se caracteriza por um sistema de concordância baseado em classes nominais nas quais cada substantivo se situa dentro de uma categoria, juntamente com os outros substantivos, que compartilham o mesmo classificador, que é um prefixo nominal. Obedecendo à estrutura da sua raiz, as classes organizam-se aos pares para designar o singular e o plural (FERNANDES; NTONDO, 2002). Estes prefixos nominais se repetem no decorrer de toda a frase mantendo a concordância com as outras palavras relacionadas a eles (KYALA, 2013).

Outro fator sobre as línguas bantu é a “[...] existência de classes que não participam na oposição singular/plural, estas classes são denominadas de *monoclasses*” (FERNANDES; NTONDO, 2002, p. 83). Isto acontece quando os substantivos designam líquidos como *maruvo*, água, café e, geralmente, essas classes são representadas pelos prefixos da 6ª classe; ou também, as classes podem ser denominadas de *pluriclasses*, o que ocorre quando os substantivos entram em mais de duas classes sem modificar o sentido da palavra (FERNANDES; NTONDO, 2002). O sistema de classes se apresenta a partir de afixos classificadores constituídos por infixos e pelos prefixos nominais, pronominais, adjetivos e verbais. Sendo assim, para compreendermos a classe a que pertence um substantivo é necessário considerar os seus acompanhantes como o prefixo nominal, os infixos e todos os prefixos já citados por meio dos quais os adjetivos, os pronomes e os verbos estarão sempre em acordo (FERNANDES; NTONDO, 2002; KYALA, 2013).

Nesta conjuntura, o eixo vertical paradigmático da língua bantu permite distinguir os elementos de acordo com o tipo de unidades ao qual eles se associam: **Prefixo Nominal (PN) versus Prefixo Pronominal (PP)**; e no eixo horizontal sintagmático, cada fileira apresenta os elementos de acordo com a sua relação na frase e, particularmente, com seus acordos sintáticos. Estes dois eixos permitem a identificação de um morfema, por exemplo, os prefixos nominais da 1ª classe /U-/ , 3ª classe /U-/ e 18ª classe /MU-/ são identificados em três classes distintas, como é o caso da palavra *muntu* (KYALA, 2013; DIARRA, 1990). A palavra *muntu* (pessoa) pertence à 1ª classe (*mu-*), estando na 2ª classe *ba*, *a-*, *wa-*, as quais designam o prefixo singular e plural, e que se antepõem ao radical *NTU*, ficando, dessa forma: *muntu*, a

junção do *mu* com o *ntu* (singular) e *bantu*, a junção do *ba* com o *ntu*, ou do *a* com o *ntu* ou também do *wa* com o *ntu* (plural)¹⁰³ (KYALA, 2013; CASTRO, 2005).

Destaco que o *wantu* (pessoas) geralmente é utilizado na língua *kisikongo* ou, como falam os *makota* do Zaire, *kisânsala*, *Kikongo* falado pela corte do rei *Nzinga a Kkuwu*, na capital São Salvador, uma variante padrão do kikongo falado nas comunas de Luvaka e Mbwela, município de Cuimba.

Percebemos até aqui que a denominação do termo bantu proposto por Bleek, em 1860, se caracteriza por um sistema de classe comum de concordância, tendo como base os prefixos nominais (FERNANDES; NTONDO, 2002). Essas classes, conforme dito anteriormente acerca da divisão por eixos, são referidas por números, reúnem substantivos e verbos, locativos que indicam direção, superfície e interioridade, como está descrito detalhadamente no “domínio semântico” do quadro de prefixos acima (FERNANDES; NTONDO, 2002; FERNANDO, 2008). Ressalto que os prefixos determinam o acordo verbal, modificam e quantificam a concordância. É importante que o prefixo do acordo esteja presente, caso contrário, a frase será considerada mal formulada (FERNANDO, 2008).

Nos exemplos que estão no quadro de prefixos temos a frase: ***Muntu wambote*** (*Boa pessoa*). O adjetivo *mbote*, que qualifica o substantivo *muntu*, concorda sempre com o prefixo concordante *u*. Ou também, na frase ***Antu ambote/ bantu bambote*** (*Boas pessoas*), o prefixo concordante *a* ou *ba* determina os *antu* ou *bantu*. Esse fenômeno é chamado *partícula genitiva* é um complemento determinativo da frase (DIARRA, 1990; KYALA, 2013).

No corpo desta tese vemos enunciados como: os *Bakongo*, os *Ambundu*, os *Bayaka*, e aqui novamente aplicamos a regra *ba* ou *a*, que está na 2ª classe e representa o plural, não havendo a necessidade de acrescentar o “s” no final da palavra *Bakongo* (*Ba + Kongo*= povos Kongo), da palavra *Ambundu* (*A + Mbundu*) ou da palavra *Bayaka* (*Ba + Yaka*). E, caso eu escreva os povos *Bakongo*, os povos *Ambundu* ou os povos *Bayaka*, na estrutura da língua *bantu*, torno-me redundante, por repetir “povos” duas vezes. O correto seria escrever somente os *Bakongo*, os *Ambundu*, os *Bayaka* porque a palavra povos já está implícita no prefixo *Ba* e no *A*.

¹⁰³ Ver **Quadro 5** – Prefixos Substantivos da Língua Kikongo.

É importante salientar que a designação *bantu* é atribuída à maioria da população fixada ao sul do Equador e usada em relação a todos os povos cujas línguas utilizam a raiz “*ntu*” para designar “pessoa” e o prefixo “*ba*”, para designar o plural de pessoa. Informo também que cada uma das três zonas linguísticas de Angola: **H**, **K** e **R**, organizam-se por meio das classes de prefixos, podendo, de acordo com a língua e sua evolução, variar o número de classes. Geralmente, são no total 19 classes, mas em algumas línguas podem ser encontradas 15 classes, a exemplo da língua *Oshindonga* (FERNANDES; NTONDO, 2002; CASTRO, 2005).

A partir daqui, muito embora eu já aponte com a escolha e utilização do **Quadro de Prefixos Substantivos na Língua Kikongo**, toda a explicação sobre a língua bantu e posterior compreensão sobre o *Aumento*, terá como referência o sintagma do Kikongo numa visão geral, sem caracterizar nenhuma variante, todavia, vou destacar e diferenciar o *tom* do *Aumento* da província do Zaire e do Uige. Esta postura é necessária para identificar a influência linguística dos Bakongo de Angola, no território dos Kilombos de Boitaraca e de Jatimane.

As línguas do grupo bantu, em sua grande maioria, são tonais, articulando-se em dois tons de base simples chamados *tom alto* e *tom baixo*. “[...] o tom alto é grafado com um acento agudo [´], o tom baixo com um acento grave [˘]” (FERNANDES; NTONDO, 2002, p. 84). Para representar tons complexos, usa-se os sinais: ascendente [v] e o descendente [^], que aparecem nas línguas que predominam as vogais longas, a exemplo do próprio kikongo (FERNANDES; NTONDO, 2002; INL, 1977; CASTRO, 2005).

O *tom* nas línguas bantu é de extrema importância, pois diferencia e ao mesmo tempo caracteriza uma língua da outra. Na base fonética, sua variação na entonação da voz é capaz de diferenciar vocábulos, fazendo com que se distingam as variantes da língua e seus locais de origem. O *tom* a que me refiro “[...] não deve ser confundido com o acento gráfico que, nas sílabas, serve para marcar a altura (que as torna, relativamente, superiores às outras)” (FERNANDES; NTONDO, 2002, p. 84). A sonoridade das línguas bantu é o que as caracterizam e, em todas elas, o *tom* é perceptível a partir da presença das vogais.

O kikongo, tal como o português, possui 5 vogais, porém, no sistema fonológico¹⁰⁴ comporta 10 vogais. Uma vogal breve (**a, e, i, o, u**), que corresponde a uma longa (**aa, ee, ii, oo, uu**) (KYALA, 2013). As vogais longas apresentam uma diferença de duração e de *tom* ao serem pronunciadas, sendo perceptível ao ouvido (FERNANDES; NTONDO, 2002; CASTRO, 2005). Estes “[...] dois tipos de vogal sustentam a diferença de significação entre duas palavras formalmente idênticas” (FERNANDES; NTONDO, 2002, p. 86). Por exemplo, **nkaka** (animal) – **nkaaka** (avó/avô); **yela** (encher) – **yeela** (adoecer); **zinga** (viver) – **ziinga** (embrulhar); **soa** (capinar) – **soola** (escolher); **koko** (macho) – **kooko** (mão, braço); **kula** (expulsar) – **kuula** (libertar) (KYALA, 2013); (FERNANDES; NTONDO, 2002).

Diferente da estrutura gramatical do português, nas línguas bantu as vogais não exercem a função de artigo nem para definir o número do substantivo (plural/singular) como já expliquei acima, nem para definir o gênero (masculino/feminino). O gênero com relação a sexo é inexistente nas línguas bantu, pois, quando se quer distinguir dois seres de sexo diferente, faz-se acompanhar com adjetivos. Na língua kikongo, por exemplo, são utilizados os termos *nkento* e *yakala*¹⁰⁵, que em sua tradução literal significam “mulher” e “homem”, respectivamente. O primeiro é utilizado numa frase para designar o feminino e o segundo, para designar o masculino, flexionando sempre o verbo conforme o interlocutor (KYALA, 2013; FERNANDES; NTONDO, 2002).

A presença de uma vogal precedendo sempre o prefixo nominal nas línguas bantu é denominada **Aumento** ou **pré-prefixo**. O Aumento manifesta-se especificamente na categoria gramatical dos nominais e dos verbo-nominais (infinitivos) (BLOIS, 1970, p. 130), inclusive os nomes próprios, que podem ter a forma de um prefixo nominal zero, obedecendo a numeração de classe convencional (DIARRA, 1990).

A forma tipológica mais atual do Aumento nas línguas do grupo Bantu é representado pelo V (vogal). No entanto, existem algumas línguas, especialmente no Leste e partes centrais da área Bantu, que têm um Aumento da forma de CV (consoante-vogal) em várias classes ou em casos especiais como locativos, adjetivos.

¹⁰⁴ Destaco também as semivogais (**y** com a pronúncia [ié]; **w** com a pronúncia [ué]). São empregadas quando as vogais “**u**” e “**i**” ou “**u**” e “**e**” se apresentam diante de outras vogais. (FERNANDES; NTONDO, 2002).

¹⁰⁵ Exemplo: “*Mono yawidi mo kala*” (Já fui informado sobre estes assuntos). (KYALA; TELAMA, 2013, p. 33).

Este Aumento CV- é formalmente idêntico aos prefixos pronominais das classes correspondentes, enquanto o V- Aumento é frequentemente idêntico às vogais dos prefixos pronominais (BLOIS, 1970, p. 93-94).

Na língua kikongo, o Aumento é um morfema do tipo vocálico, que antecede o prefixo nominal em todas as classes e em muitas situações torna-se facultativo. A sua presença ou ausência não influencia na concordância da frase. Quanto a tonalidade, o Aumento é uma vogal com tom baixo, apresenta uma forma estrutural com três variantes: **o-** (*òse*= pai), **e-** (*èmpánge*= irmão), **a**¹⁰⁶- (*àmávimpi* = saúde) (DIARRA, 1990). A variante **o-** é usada por falantes da província do Zaire, e a variante **e-**, falantes da província do Uige.

O fato de se apresentar em forma de vogal inicial e acompanhar o prefixo nominal e os pronominais na estrutura de uma palavra ou frase, para alguns linguistas, o Aumento poderia exercer a função de um artigo definido ou indefinido, assim como nas línguas europeias (BLOIS, 1970, p. 87), mas a estrutura gramatical das línguas bantu de algumas zonas descarta o uso do Aumento como um artigo.

Ao perceber as fragilidades e lacunas nas pesquisas já desenvolvidas pelos bantuístas em relação à função do Aumento, Blois (1970), sob a orientação do linguista Meeussen, reúne as gramáticas e todos os estudos desenvolvidos por Bleek (1869), Meinhof (1932), Güthrie (1948), Torrend (1891)¹⁰⁷, Gregersen (1967)¹⁰⁸ e Greenberg (1967), bem como as pesquisas realizadas pelo seu orientador, na tentativa de compreender a função do Aumento e desenvolver uma regra geral para o seu uso. Sua pesquisa sob o título *The augment in the Bantu languages* apresenta um rigoroso cuidado com os dados coletados, o que contribuiu bastante para a organização deste subtópico da tese. Dentre os diversos bantuístas citados em seu livro, destaco a seguir as contribuições de Bleek, Meinhof, Güthrie, Meeussen e Greenberg, por serem mais completas.

O emprego do Aumento, na perspectiva de Bleek (1869), depende principalmente do seu uso e dificilmente da intenção de definir o substantivo. O linguista percebe algumas ocorrências do Aumento nas línguas Kongo, SW Bantu,

¹⁰⁶ Segundo Diarra (1990), a variante “**a-**” é, geralmente, utilizada por interlocutores na província do Zaire, acima de 70 anos de idade.

¹⁰⁷ Torrend, J. A comparative grammar of the South African Bantu languages, 1891 (BLOIS, 1970, p. 91).

¹⁰⁸ Gregersen, E. A. Prefix and pronoun in Bantu, 1967 (BLOIS, 1970, p. 93).

Xhosa e Zulu, destacando que no SW Bantu o Aumento é tomado como uma partícula demonstrativa usada como um artigo e que, originalmente, tinha diferentes formas de acordo com as várias classes de substantivos a que se refere; em Xhosa/Zulu, uma forma mais completa de Aumento foi mantida no predicativo; nas línguas Kongo, Bleek observa que a vogal inicial está ausente, principalmente nos casos em que o emprego de um artigo seria inadmissível, chamando atenção da função do Aumento como vocativo, em certas sentenças negativas (BLEEK, 1869 apud BLOIS, 1970, p. 90-91).

Na reconstrução do Aumento no Proto-Bantu, Meinhof (1932) explica que a partir dos dados factuais de um número justo de línguas em toda a área Bantu, não era possível rastrear qualquer coisa além do estágio em que o Aumento se apresentava como um elemento da Classe Verbal idêntico ao prefixo pronominal correspondente à classe de substantivo (1^a, 3^a, 4^a, 6^a e 10^a Cl.). Enfatiza a ausência de Aumento como construção nas línguas Herero e Zulu; concorda com a abordagem do linguista Bleek, afirmando existir, em muitas línguas, o Aumento como construção de vocativo. Por fim, Meinhof ressalta que na língua Nyakyusa o Aumento aparece como construção predicativa (MEINHOF, 1932, 1948 apud BLOIS, 1970, p. 91-92).

Güthrie (1948) destaca a presença do Aumento acompanhando substantivos e locativos nas línguas das várias zonas e grupos em que a área Bantu foi dividida, mas não afirma a função do Aumento como artigo (GÜTHRIE, 1948 apud BLOIS, 1970, p. 92). A partir da abordagem feita por Güthrie, o linguista Meeussen diz que o Aumento aparece como uma pré-duplicação parcial de prefixos nominais e pronominais em muitas línguas, parecendo ter sido uma palavra idêntica separada em forma de prefixo pronominal e usado como um demonstrativo fraco, ou melhor, anafórico, em construções não predicativas afirmativas, mas com significado definido (MEEUSSEN, 1967, p. 99); (BLOIS, 1970, p. 93).

Na percepção trazida por Greenberg (1967), com base em seus estudos sobre as línguas da família Níger-Congo, o Aumento é também chamado como pré-prefixo. O autor explica que um substantivo pode usar afixos cognatos em forma dupla, com prefixo e sufixo, bem como, frequentemente, o prefixo e formas de sufixo não são idênticas, sendo que um pode ter uma consoante inicial e a outra palavra pode não ter (GREENBERG, 1967 apud BLOIS, 1970, p. 93).

Os linguistas que vimos acima, bem como o próprio Blois (1970), não afirmam, de modo decisório, o uso e função do Aumento como um artigo definido ou indefinido. De certa forma, essa não definição do Aumento como artigo é muito interessante para

o meu trabalho, pois expande as possibilidades de pensá-lo de diversas formas, inclusive como um vocativo em potencial.

As contribuições de Blois (1970) sobre a função do Aumento nas zonas linguísticas de Angola, mais especificamente na zona (H16), acionam aspectos relevantes para este subtópico. Apresento a seguir os elementos abordados por Blois (1970) que são de extrema importância para que consigamos compreender a influência do Aumento da língua kikongo na fala dos kilombolas na Bahia. Sobre as zonas linguísticas que compõem Angola, Blois (1970) analisou as formas de uso e função do Aumento em todas as condições gramaticais em que este possa ser empregado. Sua pesquisa sobre as línguas Kwanyama e Ndonga, nas respectivas zonas (R21) e (R22), destaca um tipo de Aumento cuja estrutura silábica VCV parece ser uma combinação de V e o CV- Aumento.

Para Blois (1970), o V- inicial é uma adição ao CV de Aumento original, que provavelmente foi tratado como pertencente ao valor do prefixo nominal em um estágio posterior. Este prefixo é seguido por uma terceira vogal **a** ou **o**. Exemplo: língua Kwanyama – “ǒfimbi” (camaleão); língua Ndonga – “ongombe” (vaca). Em relação à língua Ndonga, o autor destaca que há um longo Aumento vocálico em classe 10, que provavelmente é uma variação VCV (BLOIS, 1970, p. 98).

A mesma estrutura silábica do tipo V- ou VCV foi observada nas zonas Mbundu-N¹⁰⁹ (H21), Mbundu-S¹¹⁰ (R11) e Kongo (H16). Chamo atenção para a zona (H16), onde o Aumento aparece nas vogais **e** ou **o**, utilizadas, por exemplo, nas palavras “eunvalampanda” (camaleão); “ongombe” (vaca). Seguindo a abordagem dos linguistas Bleek e Meinhof sobre a função do Aumento em determinadas línguas como vocativo, vamos perceber que a presença destas duas vogais acompanhando as palavras exemplificadas acima, se retiradas: *unvalampanda* (camaleão); *ngombe* (vaca), não altera os significados das duas palavras. Vejamos esta estrutura numa frase:

Ex¹.: Òmpange wame, nsikamene? (Meu/Minha irmão/ã acordaste bem?)
 ↓ ↓ ↓ ↓
 (Au.) (irmão/ã) (meu/minha) (acordou bem?)

¹⁰⁹ Referente aos *Ambundu* (“A”= plural), povos da região norte de Angola (Bengo, Malanje, Kwanza Norte, Kwanza Sul e Luanda), falantes do Kimbundu (“K” = instrumento de comunicação).

¹¹⁰ Referente aos *Ovimbundu* (“Ovi” = plural), povos da região central de Angola (Huambo, Bié, Benguela e Moxico), falantes do Umbundu (“U” = instrumento de comunicação).

Ex².: ÈTatalongi, nkolele! (Professor/a, bom dia!)
 ↓ ↓ ↓
 (Au.) (professor/a) (bom dia)

No português, o vocativo é um termo sintático autônomo, que serve para nomear um interlocutor ao qual se dirige a palavra. Refiro-me a autônomo porque não faz parte nem do sujeito, nem do predicado. Sua função na oração é desempenhada por substantivos, pronomes e numerais substantivados. Na língua Kikongo, com base nas frases acima, o Aumento desempenha esta função de vocativo. Ao retirarmos a vogal **e** ou a vogal **o**, o significado da frase permanece. Vejamos os exemplos como vocativo no português, mas lidos com a entonação das vogais longas da língua kikongo:

Ex¹.: Ô meu/minha irmão/ã, acordaste bem?
 ↓
 (Vocativo)

Ex².: Ê Professor/a, bom dia!
 ↓
 (Vocativo)

Percebemos que na tradução destas frases é impossível que estas vogais assumam a função de artigo.

Blois (1970) destaca também a função do Aumento com substantivos após o verbo predicativo “ser” para as zonas (H16), (H21) e (R11). Na zona (H16), o autor observa a ocorrência de uma construção predicativa de índice quantitativo com a cópula¹¹¹, a exemplo da frase: “*ngeye i mfumu a evata*” (você é o chefe da aldeia) (BLOIS, 1970, p. 123).

Em relação à zona (H21), o autor informa que o Aumento é descartado somente após o índice copulativo negativo, a exemplo: “*íú ki mona uetu ê*” (este não é nosso filho) (BLOIS, 1970, p. 123). Destaco que até mesmo numa frase afirmativa com o Aumento latente, o Aumento de um substantivo precedido pelo índice associativo é retido, a exemplo da frase: “*etu tuala ni tu nzo*” (temos casas pequenas” (BLOIS, 1970, p. 120).

Na zona (R11), na maioria das linguagens, o Aumento é retido em contração com a vogal final do elemento de ligação. Blois (1970) destaca que as vogais na língua

¹¹¹ É um fenômeno que, na linguística bantu, desempenha a função de unir as partes da frase a partir do verbo “ser”.

Umbundu aparecem sempre como um determinativo. Ou seja, as vogais que para a língua Kikongo e Kimbundu (com algumas exceções) funcionam como Aumento, na língua Umbundu o artigo definido “o-”, na formação dos nomes, indica a classe e o número dos substantivos ou também marca a concordância entre os substantivos e os seus atributos como verbos, adjetivos, substantivos e advérbios, tomando o lugar dos nomes (NASCIMENTO, 1894). Exemplo: “**O**-ngombe *i-li-pi*?” (O boi está onde?); “**O**-sanji, *u-a-i-landa hena, i-afa*” (A galinha, que tu compraste ontem, morreu). Significa dizer que o Aumento se mantém latente na língua kikongo em todas as condições gramaticais, seja em orações negativas, interrogativas e afirmativas, o que não acontece nas línguas *kimbundu* e *umbundu*.

Buscando compreender este fenômeno segundo o qual o Aumento se mantém na estrutura negativa de algumas línguas, Blois (1970) se ampara nos estudos realizados por Meeussen (1967) que, ao verificar, em algumas línguas, os tempos negativos no Proto-Bantu, percebe que estas línguas utilizam uma forma verbal negativa, caracterizada pela presença de pré-iniciais negativas como /ká/, /ké-/ e o pós-inicial /kó-/. Com esta regra, Meeussen (1967) explica que a função verbal é um complexo de sinais que caracterizam o radical do verbo (RDV), formado pelo lexema verbal. Esses sinais se intercalam e se enquadram à esquerda e à direita do lexema verbal e, em algumas línguas, o seu emprego pode ser tanto obrigatório como facultativo (DIARRA, 1990; KYALA, 2013).

Meeussen (1967) também destaca dois aspectos importantes. O primeiro, que a função verbal é resultado da cooperação de três elementos necessários: marca de tempo e do aspecto, lexema verbal e extensão (derivativo). Estes três elementos acompanham o lexema verbal, expandindo seu valor semântico inicial; segundo, que o uso de um pré-inicial negativo parece se limitar ao indicativo verbal de tempos absolutos (= não relativos), ao passo que outros tempos apresentam um pós-inicial no infinitivo e subjuntivo (MEEUSSEN, 1967, p. 114).

A estrutura negativa da língua kikongo é marcada duplamente pelos pré-iniciais /kè-/ ou uma de suas variantes /ki-/ , /kà-/ , /kù-/ , antes da base verbal, e depois da base verbal, apresenta o morfema /kò/ (DIARRA, 1990); (KYALA, 2013). Exemplo: **Ketudya-ko** (Não vamos comer). Este exemplo que utilizei pode variar, dependendo da província e dos seus municípios como no centro do Uige, em Kimbele, Damba e na comuna de Sakandica, que têm formas regionais próprias de responder às orações negativas, mas não fogem à regra geral.

Quanto ao emprego ou não do Aumento no caso de uma oração negativa, “[...] o Aumento tem nitidamente o valor de um marcador nominal definido [...], [a exemplo da frase]: *Enzò Kimwéné kò* (Não vi a casa)” (DIARRA, 1990, p. 10). No entanto, se a ênfase for necessária, o objeto é colocado antes do verbo negativo, formando e retendo seu Aumento, enquanto o infixo assume o objeto, a exemplo da frase: *Onlele ame kitekanga ko* (não estou vendendo minha roupa) (BLOIS, 1970, p. 125). A forma negativa da língua kimbundu também se forma por meio do morfema /kì-/ ou pelo /kù-/. Todavia, diferente da forma da língua kikongo, a negativa na língua kimbundu ocorre antes do índice do sujeito, sempre em posição inicial. Exemplo: *Kiakuate Kima* (Não faz mal/ Não importa) (MAIA, 1994; KYALA, 2013). Quanto ao emprego do Aumento, após o índice copulativo negativo, como já vimos na frase acima: “*iú ki mona uetu ê*” (este não é nosso filho), o Aumento é descartado (BLOIS, 1970, p. 123).

Na língua Umbundu, os substantivos, pronomes, adjetivos tomam a forma negativa por meio dos morfemas /kà-/, /hà-/ como pré-iniciais, e /kò-/, como pós-inicial. A partícula /hà-/ pode ser considerada como uma modificação de /kà-/, em que a letra **k** é substituída pela consoante suave **h**, a exemplo: “*ha-iange-ko*” (não é meu não); “*ka-chi-nene-ko*” (ele não é grande) (NASCIMENTO, 1894, p. 51).

Partindo das análises levantadas pelo linguista Meeussen (1967) sobre a forma negativa a partir dos pré-iniciais e pós-iniciais, Blois (1970) observou que a construção negativa com o Aumento demarca uma das características principais das línguas do grupo bantu, que é a dupla negação contrastiva. Uma na posição pré-inicial, associada à proposição principal ou independente, e outra, na posição pós-inicial, associada aos dependentes ou pequenas estruturas, como os relativos, os subjuntivos e infinitivo (BLOIS, 1970).

Em sua análise final, Blois (1970) conclui que, de fato, há línguas do grupo bantu nas quais o pré-prefixo desempenha a função de um determinativo, mas em outras línguas, assim como observaram Bleek (1869) e Güthrie (1948), o pré-prefixo exerce a função de vocativo.

Nas aulas de linguística em Luanda, os professores José Kapitango e Mbiavanga Fernando (2008) explicaram que a dupla negativa é uma característica imprescindível das línguas do grupo bantu, contudo, pela estrutura e dinâmica da língua kikongo, em utilizar a pré e a pós-inicial para enfatizar a estrutura negativa, mesmo quando o emprego da pós-inicial é facultativo, a característica da dupla negativa sem descartar o Aumento encontra-se centralizada na língua kikongo. No

entanto, estas explicações teóricas só ganharam sentido quando estava no campo da pesquisa, nas províncias de Mbanza Kongo e do Uige, conversando com os mais velhos, ouvindo os *tons baixos* e *altos* de suas pronúncias e até mesmo o emprego do Aumento na língua kikongo.

A maneira de falar das pessoas das duas províncias supracitadas, utilizando as vogais *e-* e *o-* como marcadores para nomear um interlocutor ao qual se está dirigindo a palavra, ainda que falando o português angolano, o *tom* empregado na fala tem a mesma sonoridade expressiva do falar dos Boitaraquences e dos Jatimanences. Uma nítida herança das línguas dos povos Bantu-Kongo no Estado da Bahia. A Bahia, nos primeiros séculos da colonização, foi o estado brasileiro com a mais significativa presença dos povos de origem Bantu distribuído por todo o território. Chamados como Kongo e Angola, estavam divididos em três grupos: os *Bakongo*, oriundos do Reino Kongo e arredores; os *Ambundu*, oriundos do Reino *N'gola*; e os *Ovimbundu*, provenientes do Reino *Mbayi Nlûndu* (CASTRO, 2005, 2014, 2016; VANSINA, 2010a; BATSÎKAMA, 2011).

Antes de seguir com a discussão sobre como as marcas da língua Kikongo estão presentes nos kilombos, penso que seja importante pontuar algumas questões sobre a presença africana na Bahia, pois além da presença dos povos de origem bantu no século XVI, temos também a presença dos falantes das línguas da família *Kwa*¹¹² no século XVII.

O período de colonização no Brasil, entre os séculos XVI ao XIX, ficou marcado pelo sequestro de quatro a cinco milhões de africanos da África Subsaariana, falantes das línguas do grupo Bantu e da família *Kwa* (CASTRO, 2005, 2014, 2016). A família *Kwa* estava dividida entre os povos das línguas Yorubá e Ewe-fon. Os povos Yorubá eram oriundos de uma pequena porção do território do Império Oyo (atual Nigéria) e do Reino de Ketu (atual Benim), onde também eram conhecidos como povos nagôs. Os povos das línguas Ewe-fon eram oriundos do Reino de Gana (atual Gana), Reino de Abomé (atual Benim) e Togo. Nestes dois grupos tanto os falantes do yorubá quanto os ewe-fon eram povos oriundos de um vasto território na costa oeste africana também chamada costa da mina. Por isso, no período do tráfico transatlântico para o Brasil, estes povos foram chamados como povos minas ou jejes (CASTRO, 2005, 2014, 2016; RYDER, 2010; M'BOKOLO, 2003, 2011).

¹¹² Termo que define a palavra “homem” (CASTRO, 2005).

É importante lembrar, como vimos no tópico anterior sobre a divisão dos grandes troncos linguísticos africanos desenvolvido por Greenberg (2010), que tanto os falantes das línguas do grupo Bantu quanto os falantes da família *Kwa*, povos oeste-africanos, tradicionalmente conhecidos como sudaneses, possuem uma origem comum que compreende o grande tronco linguístico Níger-Congo (CASTRO, 2005, 2014, 2016; VANSINA, 2010a).

A presença dos povos bantu e yorubás na Bahia, já no século XVIII, começa a despertar a curiosidade e o interesse de muitos pesquisadores, a exemplo da obra Os africanos no Brasil, de Nina Rodrigues¹¹³, que destacou a diversidade étnica dos africanos como aspecto relevante para as pesquisas sobre os negros no Brasil, em específico no campo religioso. Todavia, sua pesquisa apresentava teorias rácio-biológicas baseadas em padrões científicos de classificação do psiquiatra Cesare Lombroso¹¹⁴. Desta forma, seus estudos sobre os candomblés apresentavam uma superioridade dos povos yorubás na Bahia, tanto numérica quanto cultural, minimizando a presença e as contribuições dos povos bantu (CASTRO, 2005; REGINALDO, 2005). A ideia de supremacia dos yorubás difundida por Nina Rodrigues foi tão forte que, no Brasil, num determinado momento, o entendimento que se tinha era que o país estava dividido em duas áreas de influência africana: “[...] os sudaneses (leia-se iorubás) na Bahia, e bantos em outros Estados, como se, para os pesquisadores, essas duas áreas de influências estivessem em compartimentos limítrofes, mas estanques entre si” (CASTRO, 2005, p. 56).

Outros pesquisadores como Arthur Ramos¹¹⁵, Edson Carneiro¹¹⁶, bem como estudiosos internacionais, a exemplo de Pierre Verger¹¹⁷, Roger Bastide¹¹⁸, Ruth Landes¹¹⁹, entre tantos outros e outras, têm como base a presença dos yorubás na

¹¹³ Médico Psiquiatra, natural do Estado do Maranhão, conhecido por pesquisas sobre antropologia criminal e a formação racial da população brasileira.

¹¹⁴ Psiquiatra forense do século XX. Seus estudos criminalistas eram baseados na teoria evolutiva e classificatória de Charles Darwin.

¹¹⁵ Médico psiquiatra, natural do Estado de Alagoas, conhecido pela obra “O Negro Brasileiro”, publicada no Rio de Janeiro, em 1934.

¹¹⁶ Historiador, natural do Estado da Bahia, conhecido pelas pesquisas desenvolvidas sobre a cultura popular brasileira.

¹¹⁷ Antropólogo francês, iniciado no candomblé, viveu grande parte da sua vida em Salvador, pesquisando sobre as culturas afro-baiana e diaspóricas, bem como elementos religiosos do candomblé.

¹¹⁸ Sociólogo francês, iniciado no candomblé, estudou durante muitos anos as religiões afro-brasileiras.

¹¹⁹ Antropóloga norte-americana, conhecida por pesquisar sobre o poder das mulheres nos candomblés tradicionais da Bahia. Esta pesquisa foi publicada no ano de 1947, com o título *The City of Women* (A Cidade das Mulheres).

zona urbana e no candomblé da cidade de Salvador, onde houve a maior concentração já no último período da escravidão, enquanto que os povos de origem bantu, naquela época, tinham maior concentração no interior da Bahia, principalmente nos territórios de identidade do Recôncavo e Baixo Sul (CASTRO, 2005).

Destaco que o campo de delimitação da pesquisa de Nina Rodrigues foi a zona urbana de Salvador e quando cita a cidade da Bahia em seus estudos, Rodrigues está se referindo à capital e não ao Estado como um todo, o que gerou uma certa confusão para muitos pesquisadores, tendo como consequência uma grande exaltação da cultura yorubá e a marginalização da cultura bantu. Enfim, penso que se Nina Rodrigues tivesse direcionado seus métodos de investigação para a análise linguística destes povos conseguiria perceber que a forte influência da tradição bantu apresenta características profundas em razão da sua antiguidade na Bahia (CASTRO, 2005, 2016).

A história que aprendi na escola sempre apresentou os povos bantu como “aqueles povos sem muita instrução”, “aqueles povos agrícolas”, “aqueles povos pastoris”. Lembro-me de uma vez, na 6ª série, atual 7º ano do Ensino Fundamental II, a professora ao dar aula sobre o processo de escravidão no Brasil, provavelmente com base nos estudos daquela época, disse-nos que os povos nagôs eram mais inteligentes que os povos bantu.

Não tivemos, e ainda não temos, acesso aos conhecimentos trazidos pelos povos bantu, que estão tão presentes no vocabulário utilizado por cada um/uma de nós nos rituais religiosos das comunidades-terreiro; na essência de formação dos Kilombos; na utilização das máscaras durante as festas, rituais e no carnaval; na congada; na capoeira; na gastronomia; nas confrarias negras que, por sinal, têm uma forte ligação com *Kimpa Vitta*, apresentada no subcapítulo sobre a contextualização histórica de Angola.

As confrarias negras, principalmente as congregações da igreja do Rosário dos Pretos, que existem em todo o território brasileiro, foram fundadas pelos “Antonianos da *Kimpa Vitta*”, que eram seus seguidores no Reino do Kongo. Depois que *Kimpa Vitta* foi julgada por heresia e queimada pela igreja católica, estes Antonianos foram enviados para o Brasil como escravizados, fundando, portanto, estas congregações (CASTRO, 2005). Eu poderia finalizar esta tese com uma extensa lista das contribuições culturais e resistências dos povos bantu no Brasil e, em particular, para a formação da identidade

do povo baiano, mas, por hora, vou me ater às marcas do Aumento da língua kikongo na fala dos boitarauences e jatimanenses.

Desenvolvi a análise sobre as marcas do Aumento na interlocução dos falantes dos quilombos de Boitaraca e de Jatimane, tendo como base os estudos realizados pela professora Yeda Pessoa de Castro (2005, 2014, 2016), sobre as marcas das línguas Bantu-Kongo faladas no português do Brasil, bem como busquei suporte nas pesquisas desenvolvidas pelos professores Dante Lucchesi e Alan Baxter (2009) sobre o português afro-brasileiro falado em quatro comunidades quilombolas distribuídas em diferentes territórios de identidade do Estado da Bahia, a exemplo do Kilombo de “Helvécia, no Município de Nova Viçosa; Cinzento, no Município de Planalto; as comunidades geminadas de Barra e Bananal, no Município de Rio de Contas; e Sapé, no Município de Valença” (LUCCHESI; BAXTER, 2009, p. 84).

Castro (2005, 2014, 2016), tendo como base as línguas negro-africanas, no primeiro momento de sua pesquisa realizou um levantamento das linguagens cultuais utilizadas dentro dos terreiros, as quais a pesquisadora vai denominar como *linguagens de santo*, que são utilizadas nos cultos religiosos de matriz africana no Brasil. A autora destaca que o uso destas *linguagens de santo* não se trata de uma competência linguística, até porque as línguas yorubá ou as línguas bantu não são mais faladas no Brasil como língua plena, como língua franca, mas por permanecer o sistema lexical destas línguas africanas no português do Brasil, trata-se, portanto, de uma competência simbólica, representada nas saudações aos orixás, nos cultos secretos. Esta investigação possibilitou à linguista desconstruir a ideia de que na Bahia só existia o culto e a linguagem religiosa de matriz yorubá, podendo, então, compreender a matriz da nação bantu-jeje (CASTRO, 2005).

No segundo momento de sua pesquisa, a professora Yeda Pessoa de Castro investiga os povos jejes e a estrutura da língua bantu dos povos Kongo-Angola. Destaca um extenso vocabulário com evidências linguísticas bantu observadas em diferentes níveis socioculturais de linguagem dos falares da Bahia; explica a estrutura morfofonológica bantu, enfatizando serem línguas tonais; ressalta a presença das vogais e sua função na diferenciação das palavras em tons altos e baixos; explica o emprego de vogais na pronúncia de palavras que possuem encontro consonantal como: “p̄ineu”, “rit̄imo”, “ad̄ivogado”. Destaca também a dupla negativa nas frases, a exemplo de: “Eu não vou não”, Eu não quero não”; e o emprego das palavras no plural, seguindo a estrutura prefixal da 1ª e 2ª classe das línguas bantu, a exemplo: “as casa”,

“os menino”, “os carro”, ou seja, distinguindo o plural dos substantivos somente pelos artigos (CASTRO, 2005, 2016).

Castro (2005) nos mostra que mesmo se tratando de uma estrutura linguística diferente, as palavras de origem bantu foram todas adaptadas à estrutura da língua portuguesa e isto aconteceu porque existe uma semelhança entre a estrutura do português arcaico e a estrutura da língua bantu. Portanto, o português falado no Brasil é um português que se mostra africanizado (CASTRO, 2005, 2014, 2016). Percebemos este português africanizado na medida em que a maioria dos seus falantes não teve acesso à escola, bem como encontramos este português africanizado nos espaços de grandes concentrações da população negra, especialmente nas comunidades-terreiro e comunidades Kilombolas (CASTRO, 2005, 2014, 2016).

Quanto à pesquisa desenvolvida pelos professores Dante Lucchesi e Alan Baxter (2009) sobre o português afro-brasileiro falado nas comunidades kilombolas, escolhi a comunidade de Helvécia, no Município de Nova Viçosa, localizado no litoral do Extremo Sul e a comunidade de Sapé, no Município de Valença, localizado no Baixo Sul, por estarem num território de identidade comum aos kilombos de Boitaraca e Jatimane.

Sobre o kilombo de Helvécia, os estudos realizados por estes dois pesquisadores no ano de 1994 destaca a presença de um tipo de língua crioula na fala de pessoas com mais de 74 (setenta e quatro) anos de idade. “Esses indivíduos não falavam uma variedade crioula do português, mas exibiam processos de variação em sua fala, nos quais a forma padrão do português alterna com formas que teriam feito parte do repertório gramatical do antigo crioulo de Helvécia” (LUCCHESI; BAXTER, 2009, p. 93).

Quanto ao kilombo de Sapé, localizado em Valença, os autores destacam que não há afirmações mais conclusivas acerca da formação da língua crioula nessa comunidade. Acrescentam que por esta comunidade ter se constituído durante o século XIX, talvez “[...] um contato entre línguas **de forma** (Grifo nosso) mais radical e profundo seriam menos frequentes” (LUCCHESI; BAXTER, 2009, p. 100). Todavia, o cuidadoso estudo sociolinguístico realizado nestas comunidades elenca diversos elementos de influência das línguas negro-africanas relacionados à concordância nominal e verbal junto à 1ª pessoa do singular e estruturas de negação dupla. (LUCCHESI; BAXTER, 2009; LUCCHESI, 2006). Por fim, os autores enfatizam que

“[...] o isolamento dessa comunidade manteve algumas especificidades da fala local, tanto no nível fônico, como morfossintático” (LUCCHESI; BAXTER, 2009, p. 100).

As pesquisas de Castro (2005, 2014, 2016) e de Lucchesi e Baxter (2009) apresentam aspectos comuns como a questão da concordância verbal e nominal, o emprego das palavras no plural, seguindo a estrutura prefixal das 1ª e 2ª classes das línguas bantu, destacam a pronúncia de algumas palavras, bem como a tendência dos falantes omitirem as consoantes finais das palavras ou transformá-las em vogais e, por último, a dupla negativa. Aspectos importantes que caracterizam a influência das línguas do grupo bantu.

Em Boitaraca e em Jatimane não há línguas crioulas, mas são perceptíveis todos os aspectos levantados por Castro (2005, 2014, 2016) e por Lucchesi e Baxter (2009), na fala das pessoas mais velhas das comunidades, a exemplo das frases: “Os moço foi tirar piaçaba” [os moços foram tirar piaçaba]; “Os menino foi jogar bola” [os meninos foram jogar bola]; “Os trabalho na comunidade é de homem e de mulher” [os trabalhos na comunidade são divididos entre homens e mulheres]. Assim como é marcante a dupla negativa: “**Não** vou **não**”, que em Kikongo seria: “*Kikwenda Ko*” =

Ka – ji – ku – end – a ko
 ↓ ↓ ↓ ↓ ↓ ↓
Neg¹ As P15 Rdv Vf Neg²

A dupla negativa é uma característica das línguas bantu, como já expliquei anteriormente, porém, é uma marca da existência do Aumento, como podemos ver na frase acima, onde a vogal **e**, em negrito, representa um Aumento. O Aumento, por sua vez, pode vir no início da frase e no meio da frase quando esta for negativa.

Na língua Kikongo o Aumento se mantém independentemente do tipo de frase. Na língua Kimbundu, em frases negativas, o Aumento é descartado. Já na língua Umbundu as vogais são empregadas como determinativo. Castro (2005) cita o Aumento na língua Umbundu explicando sua existência, ainda hoje, nos vocábulos que podem ser encontrados nos Estados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. A autora diz que:

Uma de suas características é a presença, diante dos prefixos classificatórios, exceto na classe 5, de um antigo demonstrativo “o-”, que os bantuístas chamam de “aumento”, como no próprio etnônimo *Ovimbundo*. No Brasil, esse tipo de “aumento” sobrevive nos vocábulos recolhidos em Minas Gerais, Rio de Janeiro e em São Paulo, ao contrário do que verificamos na Bahia (cf. *ongombe* e *onjira*

x *ingombe* e *jira*), o que deixa entrever a relativamente maior importância da presença *ovimbundo* naquelas regiões. Sua introdução, em contingentes mais significativos, a partir do porto de Benguela, no século XVIII, foi dirigida, sobretudo, para os garimpos de Minas Gerais. (CASTRO, 2005, p. 36).

Como vimos nas explicações sobre a função e o emprego do “Aumento”, na língua umbundu as vogais são empregadas como artigo ou como qualquer outro determinativo, dependendo do contexto. Exemplo: “*O-ngombe i-li-pi?*” (O boi está onde?); “*O-njila, u-a-i-landa hena, i-afa*” (O pássaro, que tu compraste ontem, morreu). Nas traduções dos exemplos podemos perceber a função que cada vogal está exercendo. Podemos constatar, a partir da citação de Castro (2005), que o “Aumento” em outros Estados brasileiros permaneceu em alguns vocábulos exercendo a função de artigo. Na Bahia, especificamente nos territórios de identidade do Recôncavo e do Baixo Sul, o Aumento se despreendeu dos vocábulos e assumiu a função de vocativo, e a harmonia nasal demarca esta presença. Exemplos¹²⁰:

Ô menino, entre logo em casa!

Ô mainha, eu tô com fome!

Ê Tata, hoje tem maionga¹²¹.

Ê mainha, vixe!

Ainda que o vocativo presente nos exemplos seja retirado do contexto da escrita, o sintagma nominal se mantém. Na língua kikongo acontece o mesmo com o Aumento, que estando ou não estando na frase, não altera o sentido da oração.

O *tom* melódico pronunciado nos exemplos acima alguns estudiosos simplificariam chamando de regionalismo, mas eu chamo de resistência Kongo-Angola no Recôncavo e no Baixo Sul do Estado da Bahia. Arriscaria dizer que a vogal **e-**, que é empregada na província do Uige, se estabeleceu no Baixo Sul; e a vogal **o-**, que empregada na província do Zaire, se estabeleceu no Recôncavo. Importante dizer que no primeiro momento esta investigação era somente para analisar as marcas do Aumento nos Kilombos de Boitaraca e de Jatimane, porém, a pesquisa se

¹²⁰ Frases construídas a partir das falas cotidianas utilizadas pela população dos territórios de identidade do Recôncavo e Baixo-sul da Bahia.

¹²¹ Proveniente da palavra “*iunga*” (*maiunga*) (“ma” (plural) + *iunga* = banhos). Um termo de origem Kimbundu falado nas Comunidades-Terreiro de nação Bantu-Angola para denominar o banho sagrado preparado com folhas para a limpeza e purificação.

expande e acaba trazendo elementos do Aumento que podem ser pensados nestes dois territórios de identidade do Estado da Bahia.

Mas, o que garante, de fato, que a função do Aumento seja de origem bantu e não de origem das línguas yorubá ou ewe-fon, já que exercem também influência nas marcas lexicais do português? 1. Os povos bantu, como já vimos logo no início, foram trazidos para a Bahia no século XVI. Os povos da família Kwa, no século XVII; 2. As investigações realizadas pelos linguistas Bleek (1869), Güthrie (1948), Meinhof (1932), Meeussen (1967), Greenberg (1967), depois retomadas por Blois (1970), informam que o Aumento é uma característica das línguas do grupo Bantu; 3. Ainda no continente africano, durante as sucessivas expansões, observamos que os povos bantu conseguem influenciar ou muitas vezes se impor às populações dominadas, ou mesmo retirá-las de determinados territórios (VANSINA, 2010a), e este processo não seria diferente em território baiano, o que nos leva a pensar também sobre esta imposição em relação às línguas das etnias indígenas que já se encontravam aqui.

Com estes três aspectos elencados acima posso afirmar que o Aumento é uma marca de resistência Bantu na interlocução dos utentes dos Kilombos de Boitaraca e de Jatimane ou, ainda, dos utentes dos territórios do Recôncavo e Baixo Sul da Bahia. É uma resistência dos *Bakongo*, falantes do kikongo. Afirmando que a influência é Kikongo tomando como base o *Makuku Matatu*, que provoca a descendência das linhagens, e a língua Kikongo possui uma antiguidade no continente africano.

Com as diversas expansões, ocorreu uma forma de explosão de línguas derivadas de um núcleo secundário antigo já existente no território das línguas kikongo (VANSINA, 2010a). Se observarmos a fundo, as línguas em Angola nascem deste núcleo secundário antigo da língua kikongo, com um “[...] denominador comum, que é a estrutura linguística baseada em classes nominais, tendo sempre os índices dessas classes uma expressão fonética similar fundada num sistema verbal único” (OLDEROGGE, 2010, p. 316). Na Bahia, as influências da língua Kikongo, Kimbundu e Umbundu se confundem por causa destas proximidades da língua. Muitas vezes o que acreditamos ser característica das influências de origem dos povos *Ambundu* pode ser de origem *Bakongo*, que no decorrer destas expansões foram sendo incorporadas às culturas *Ambundu* e *Ovimbundu*. Um exemplo destas influências está nas palavras “*ongombe*” e “*onjira*”, retiradas da citação de Castro (2005). “*Ongombe*” significa “boi/vaca”, tanto na língua Kikongo quanto nas línguas Kimbundu e Umbundu; “*onjira*” significa “pássaro” nas línguas *kimbundu* e *umbundu*. Em Angola,

esta questão é pensada a partir das fronteiras linguísticas. Na Bahia, este entrelaçamento entre as diversas culturas africanas foi uma estratégia de resistência.

Para encerrar este tópico e seguirmos para a segunda pedra, precisamos compreender que “[...] a língua é o lugar de cristalização de todos os instrumentos mentais ou materiais construídos pelas gerações sucessivas, pode-se dizer que a experiência histórica de um povo está depositada em camadas consecutivas no próprio tecido da língua” (DIAGNE, 2010, p. 267). Portanto, cada um destes povos influenciou/influencia a nossa história, a nossa cultura. Enfim, cada um dos substratos da língua Kikongo, Kimbundu e Umbundu, como força vital pulsante, se mantém e resiste dentro e fora dos quilombos.

3.2 MÁSCARAS E RITUAIS KONGO-ANGOLA: FORÇA VITAL BANTU NO KILOMBO DE BOITARACA E NA CIDADE DE NILO PEÇANHA

Foi através dos festejos e rituais que pisei pela primeira vez no quilombo de Boitaraca. Eu tinha 17 anos quando fui convidada pela professora quilombola Arlete do Rosário para acompanhar a festa de Nossa Senhora da Conceição, que acontece sempre dia 8 de dezembro. Todas as festas religiosas no Quilombo de Boitaraca aconteciam/acontecem tanto dentro da igreja católica quanto nas casas das *makota*, com rezas, comidas, danças, cantos, apresentação da *Dança dos Velinhos*¹²², o *Bumba-meu-Boi*¹²³, contando também com a participação do Grupo *Zambiapunga*¹²⁴, da cidade de Nilo Peçanha (FERNANDES, 2013).

Além destes festejos que citei, no quilombo de Boitaraca existe também a *Queima das Palhas dos Presépios*, que acontece sempre dia 06 de janeiro. Depois de desarmado o Presépio de Natal das casas das *makota* e da igreja, as palhas que

¹²² Os/as jovens recontam através da narrativa oral e da expressividade lúdica, a vida das antigas senhoras do quilombo de Boitaraca, com seu famoso samba de roda (FERNANDES, 2013).

¹²³ Dança popular praticada no Brasil que tem a presença de duas pessoas debaixo de um pano colorido, representando a estrutura corpórea de um boi, juntamente com a utilização de uma máscara (ou uma cabeça de boi). Em cada parte do Brasil, o Bumba-meu-Boi se apresenta de uma forma diferenciada. No quilombo de Boitaraca, depois da encenação perto do espaço da escola, em que o “Boi” falava, dançava e cantava, ao final, o animal morria e depois era ressuscitado. Hoje em dia no quilombo esta dança já não é mais praticada (FERNANDES, 2013).

¹²⁴ “*Nzambi*” ou “*Nzambi-a-Mpungu Tulendu*” significa “Deus Supremo”/Deus Todo Poderoso. O Grupo *Zambiapunga* é “[...] uma cerimônia com utilização de máscaras pelos participantes, que inicialmente era empregada para afugentar os maus espíritos. [...] prática cultural e religiosa que chegou ao Estado baiano através dos negros bantu, escravizados da região de Congo-Angola e trazidos para a Bahia para trabalhar no plantio dos canaviais do Recôncavo e de grandes extensões de dendezeiros no litoral do Baixo-Sul” (FERNANDES, 2013, p. 146).

enfeitavam o presépio são queimadas e “[...] as cinzas são benzidas e guardadas para o uso no caso de uma picada de cobra, de escorpião ou qualquer emergência de saúde” (FERNANDES, 2013, p. 62-63). As cinzas são como um instrumento sagrado, utilizadas a partir das orientações dadas pelos antepassados.

Neste subtópico da pesquisa, com base nestes festejos e rituais que ocorrem tanto no kilombo de Boitaraca quanto na cidade de Nilo Peçanha, a partir das informações observadas no campo, sinalizo, de modo geral, os territórios em Angola onde existem a utilização das máscaras, o uso da *Mpemba*, do Dendê e das Cinzas em cerimônias para proteger o corpo, tendo como campo de investigação as províncias de Cabinda e Kwanza Sul.

É de extrema importância ressaltar que assim como existem os Segredos dentro da minha religião de matriz africana, que é o candomblé, o mesmo acontece sobre o entendimento profundo, leia-se secreto, sobre as máscaras e o uso da *Mpemba*, do Dendê e das Cinzas para proteger o corpo. Portanto, neste tópico as informações que trago serão muito mais para demarcar a força vital dos povos *Kongo-Angola* no Kilombo de Boitaraca e na cidade de Nilo Peçanha.

O uso de máscaras é uma característica dos povos da África Subsaariana. Segundo Redinha (1965), os países que compreendem o território da África Subsaariana ficaram conhecidos como *Grandes Civilizações das Máscaras*, isso devido à forte presença de sociedades com um notável uso de máscaras. Entre estas *Grandes Civilizações* encontra-se Angola onde, em grande parte de seu território, a utilização das máscaras “[...] coincide com o ciclo *Paleo-matriarcal*, [...] atingindo (grifo nosso) realmente, a sua mais alta valorização formal” (REDINHA, 1965, p. 5). Tal autor observou em seus estudos que alguns povos de língua bantu usavam máscaras e mantinham sociedades secretas. E nestas sociedades encontravam-se grupos com estruturas matrilineares, outros com estruturas patrilineares (OLDEROGGE, 2010).

Em Angola, as áreas de intenso uso das máscaras africanas compreendem povos de estrutura matrilinear e de forte enraizamento da circuncisão, como os Cabinda, Yaka, Chinje, Minungo, Bângala (ou Imbângala), Luena, Luimbe, Lutchaze, Bunda, Lunda e Kioco (Luvale); assim como os Otchingandji (entre os Ganguela e os Umbundu), e na região de Menongue encontram-se os Mukixi¹²⁵. Destaco que por ser

¹²⁵ Nas Províncias da Lunda Norte, Lunda Sul e Moxico o termo *Mukixi* ou *Cikungu* são os nomes empregados para as máscaras que pertencem às autoridades tradicionais. Estas máscaras

uma área de forte enraizamento da circuncisão masculina, o antropólogo Redinha (1965) vai dizer que o uso das máscaras coincidia, ou estava diretamente ligado, a esta prática.

Para minha pesquisa selecionei as áreas da província de Cabinda, com os/as *Bakama* e os/as *Nzindunga*, e a área do Kwanza Sul, com os *Otchinganji*. Imerse no campo de investigação observei que o uso das máscaras está correlacionado às mais variadas situações. Isto porque as máscaras possuem um significado espiritual, podendo ser usadas em celebrações como casamentos, nascimentos, óbitos, colheita, preparação para guerra, rituais de cura, purificação, consagração, agradecimentos, bem como em rituais de iniciação masculina, a exemplo da circuncisão.

Ressalto que são escassos os estudos sobre a utilização das máscaras em Angola. Encontrei o livro do antropólogo José Redinha (1965), mas as suas investigações sobre o uso das máscaras são análises do ponto de vista da ludicidade, do folclore, da brincadeira. O antropólogo ao longo do seu livro informa não ter verificado máscaras que representassem sofrimento, doenças ou até mesmo que existisse algum ritual espiritual antes das “brincadeiras”. Para auxiliar minha pesquisa utilizo a tese de Zinga (2015) sobre os/as *Bakama* e, essencialmente, construo minha base de análise e discussão a partir das narrativas dos Reis, Sacerdotes e *Sekulos* de Cabinda e do Kwanza Sul, como também a partir das minhas vivências com os/as *Bakama* do Tchinzó, com o *Rei do Ngoyo* e com os/as *Otchinganji*.

Na província de Cabinda encontramos as seguintes sociedades secretas: *Bakama* do Susso, *Bakama* do Tchinzó, *Bakama* do Povo Grande, *Nzindunga* do Chinzazi e *Nzindunga* do Reino Ngoyo. Cada um/uma destes/as *Bakama* e *Nzindunga* pertence a uma aldeia que, com a divisão político-administrativa atual de Cabinda, é chamada de bairro.

Dentro das regras tradicionais destas sociedades, cada *Bakama* ou *Nzindunga* não pode realizar os rituais fora do perímetro que compete ao seu bairro, nem fora das datas e ocasiões escolhidas pelos *bakisi*, podendo responder e pagar multa ao júri tradicional, caso as regras não sejam cumpridas. Destas sociedades secretas,

representam os seus antepassados, são guardadas fora das casas e só são utilizadas quando é necessário fazer algum ritual para a energização da comunidade ou nas cerimônias de circuncisão masculina. Portanto, só os homens podem utilizá-las.

selecionei para minha investigação as/os *Bakama* do bairro do Tchinzó e as/os *Nzindunga* do Reino Ngoyo. O primeiro, porque é responsável por abrir as cerimônias anuais da província de Cabinda no mês de maio, mês de aniversário da cidade-sede; e o segundo, por ser responsável por finalizar as cerimônias anuais no mês de novembro, mês relacionado aos antepassados. Como expliquei no parágrafo anterior, cada *Bakama* ou *Nzindunga* tem suas datas e ocasiões específicas, assim como os locais próprios para realizar as cerimônias.

Não definirei o gênero masculino ou feminino para *Bakama* ou para *Nzindunga*, porque alguns *makota* dizem que *Bakama* é mulher e *Nzindunga* é homem, outros *makota* dizem que *Bakama* é homem e *Nzindunga* é mulher, portanto, como se trata da espiritualidade fica difícil afirmar o gênero. A sociedade dos/das *Bakama* está localizada em um bairro montanhoso chamado Tchinzó. Na narrativa do Rei Luís Fuca Gomes, a palavra Tchinzó significa poder. Era o local onde o “*Ne Mungoyo*” (Rei do Ngoyo) podia ter uma visão privilegiada de quem entrava e saía do seu reino. Formado a partir da junção das aldeias de “*Si-mona*”, “*Chinvunzi*”, “*Li Chimiki*”, o Tchinzó representa até hoje o grande poder tradicional da cidade de Cabinda.

Todo e qualquer problema que ocorre na cidade de Cabinda, a população recorre ao *Shintoma Shi Si*, nome pelo qual são chamados os Senhores da Terra do Tchinzó. *Shintoma Shi Si* é um sacerdote que cuida dos *Bakisi* e mantém viva as tradições dos antepassados. Pensando a realidade da Bahia, um *Shintoma Shi Si*, seria como um/uma *Tateto/Mameto* ou *Babalorixá/Yalorixá* desempenhando as mesmas funções dentro de uma comunidade-terreiro. Atualmente, quem mantém o poder tradicional nas cerimônias do Tchinzó para os *bakulu* (ancestrais), *bakisi ba n’langu* (espíritos das águas doces e salgadas), *bakisi ba tchi ou si* (espíritos da terra), é o *Shintoma Shi Si* e Capita dos/as *Bakama*, *kota* Vicente Mangêbele.

Os/as *Bakama* é uma instituição antiga, que remonta ao culto dos antepassados e, em Cabinda, está ligado/a aos chamados/as “Gênios/as da Terra”. Segundo o professor Roque Borges tanto os/as *Bakama* quanto os/as *Nzindunga* são espíritos guiados pela sereia *Lusunzi*: “*Lusunzi* é para nós povos de Cabinda o/a Gênio da moralidade e da pureza, virtudes essenciais para a vivência em sociedade”¹²⁶(BORGES, 2019)

Na narrativa do *Shintoma Shi Si* Vicente Mangêbele (2019):

¹²⁶ Roque Gaspar Borges.

Bakama é uma tradição muito antiga [...] *Ngimbi Nkonko*, que foi meu pai, falava que Bakama vem da tradição dos “*bakisi*” [...] é a sereia *Lusunzi*. A sereia que vivia na lagoa do Tchinzó [...] a sereia dá bênção, saúde para o povo, protege o povo dos espírito noturno. Eu como “*Ntoma-si*” (*Shintoma Shi Si*) sacerdote dos *Bakama* sei como fazer para acalmar a sereia¹²⁷.

Como o *kota* Mangêbele explicou, *Bakama* é uma sociedade secreta que mantém o poder da tradição dos antepassados e está ligada ao ritual *para bakisi Lusunzi*, uma sereia que vive entre o plano visível e invisível, servindo de intermediária entre *Nzambi A M'pungu Tulendu* ou *Nzambi Nvandji li Ilu ai Nsi* e os Seres da terra. A *Lusunzi* nomeia um representante na terra, como destaca o *kota* Mangêbele, para cuidar deste poder tradicional, e este representante é chamado de *Nganga-Lusunzi* ou *Ntoma-si* (*Shintoma Shi Si*) (ZINGA, 2015).

Do ponto de vista etnolinguístico dos *Baiwoyo*, o termo *Bakama* é o plural de *Nkama*, que significa mulher. Porém, como abordei no início, existe uma simbologia espiritual. Segundo o *Shintoma Shi Si Vicente Mangêbele*, *Bakama* é um Homem; para o *kota* Luís Fuca Gomes, Rei do *Ngoyo*, *Bakama* seria uma mulher e *Nzindunga* seria um homem. Embora sejam sociedades secretas masculinas, porque são homens que utilizam as máscaras, essa discussão ultrapassa as fronteiras do que podemos definir como gênero, até porque estes mais velhos, como um *Nganga-Lusunzi* em potencial, conseguem ver o que nossos olhos não alcançam, assim como o mascarado que encarna o espírito e, conseqüentemente, a sua forma, a sua identidade. Não sabemos se é um homem ou mulher debaixo da máscara; sabemos que é um/uma mensageiro/a de *Nzambi* na Terra.

¹²⁷ Shintoma Shi Si Vicente Mangêbele. Entrevista concedida em 28 de maio de 2019, no Tchinzó/Cabinda.

Fotografia 19 – *Shintoma Si Mangêbele* saindo do *Ilombe/Dilombe* (Santuário)



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes '*Makyesi*', 2019.

Na foto, o *Shintoma* Vicente Mangêbele está saindo do *Ilombe*, acompanhado pelo/as *Bakama*, para fazer o primeiro contato comigo, e para que eu pudesse falar sobre o que fui buscar naquele local. O *Shintoma* vem acompanhado por um *Nsici-ilewu* (flautista), segurando um *ilewu*, um tipo de flauta feita de bambu, utilizada para tocar as músicas durante a cerimônia, bem como para reunir e acalmar os/as *bakisi*, antes de iniciar a cerimônia. Todos os *makota* que participam da cerimônia precisam amarrar um pano na cintura. Segundo Jeremias Pimbili Gomes, filho e secretário do Rei do Ngoyo, “[...] usar o pano é uma forma de respeito aos antepassados, assim como tem que usar a *mpemba*, o sal grosso e a cola na cerimônia, também precisa meter o pano para o *nkisi* saber as pessoas que estão na cerimônia”¹²⁸ (GOMES, 2019).

Da mesma forma que o uso do pano é obrigatório, o *Shintoma* Vicente Mangêbele também precisa utilizar o *ngunda*, um chapéu feito de ráfia com três

¹²⁸ Jeremias Pimbili Gomes.

destaques. Tais destaques estão ligados ao *Makukwa Matatu* e somente os chefes de linhagem podem utilizar o *ngunda*.

Fotografia 20 – *Shintoma Si Vicente* preparando a saída dos/as *Bakama*



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes '*Makyesi*', 2019.

Na fotografia, o *Shintoma* Mangêbele profere algumas palavras de preparação para que os/as *bakisi* sejam apresentados/as a mim, direcionando as informações para o/a *Bakama* que está de pano azul com um pequeno chapéu feito de rafia. Este/a *Bakama* é considerado/a o/a mais antigo/a, portanto, é este/a quem dirige toda a cerimônia, pedindo as músicas que serão cantadas pelas crianças e pelas mulheres, bem como saudando o *ngungu* (batunque/tambor grande) e ao *Nsici-ndungu* (batuqueiro).

Para ter acesso ao Tchinzo é necessário pedir licença aos ancestrais. *Ntoma-si* Mangêbele faz uma consulta aos *Bakisi*, dependendo da resposta dos ancestrais, a pessoa terá autorização ou não para acessar o espaço sagrado. Caso seja permitido, o sacerdote informa sobre alguns produtos que precisam ser levados para a saudação aos antepassados. Tudo é muito rigoroso. Pedi a bênção para ter acesso aos *Bakama* no mês de março de 2019 e recebi a permissão para entrar no dia 28 de maio de 2019. Dia do aniversário da cidade-sede de Cabinda, data em que os/as *bakisi* realizam a benção da cidade.

Os/as *Bakama* são um total de 12 (doze) mascarados, que incorporam os/as *bakisi ba tchi*: **Mabóbolo Ngonje**, **Mampana**, **TChilamba**, **Nginguizi Manha Li Ntu**, **Kumbukutu**, **Vanga Nsi**, **Mbenge Mesu**, **Makaia Mankondokondo**, **Nduenge Mesu**, **Benvu Li Muana**, **Pmungu Biama**, **Tendekele** (ZINGA, 2015). Para a minha pesquisa tive a permissão de ter contato com 4 (quatro) *Bakama*. Cada um/uma destes/as *Bakama* tem um nome que os/as liga a diferentes situações no plano visível. De forma muito característica, representam os espíritos dos ancestrais que estão incorporando e, durante a cerimônia, se apresentam, seguindo uma ordem hierárquica que vai do mais antigo *Nkisi* para o mais novo. Os/as *Bakisi* orientaram ao *Ntoma-si* Mangêbele a participação do/a *Bakama Mabóbolo Ngonje* (senhor/a de todos/as), responsável pela abertura e encerramento da cerimônia; **Mampana** (aquele/a que serpenteia e controla as dores do mundo); **Kumbukutu** (aquele/a que sabe guerrear e cura as doenças); **Vanga Nsi** (aquele/a que governa com sabedoria e humildade).

Seguindo a ordem hierárquica, vejamos a seguir cada máscara e suas características:

Fotografia 21 – Máscara *Mabóbolo Ngonje*



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

A máscara *Nkaaka Inunu* é uma entidade mais velha, o/a avô/avó de todos/as *Bakama*. Como falei anteriormente, *Mabóbolo Ngonje* tem como responsabilidade iniciar e encerrar o momento da cerimônia. Este/a *Nkisi* carrega consigo uma pedra de *mpemba* presa à sua máscara; em sua mão direita segura a *nsesta*, uma vassoura

feita da palmeira do dendezeiro; em sua mão esquerda carrega um cajado de madeira e utiliza um chapéu para representar a sua antiguidade (ZINGA, 2015).

Fotografia 22 – Máscara *Mampana*



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes '*Makyes*', 2019.

A máscara do/a *Nkisi Mampana* é aquele/a que serpenteia e controla as dores do mundo. Segura em sua mão direita também a *nsessa*; em sua mão esquerda, um *isanu*, uma espécie de pente grande feito de madeira. Em sua máscara carrega uma *nyoca* (cobra) ou também chamada como *mpili* (víbora), juntamente com uma pena de *ngongongo* (corvo), simbologias de purificação para aliviar as dores do mundo (ZINGA, 2015).

Fotografia 23 – Máscara *Kumbukutu*



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

A máscara do/a *Nkisi Kumbukutu* representa aquele/a que sabe guerrear e cura as doenças. *Nkisi* é responsável por livrar o mundo das doenças, das pestes, das calamidades naturais. Também é chamado por *Matona Mambuambu* (homem da varíola). A varíola é representada em sua máscara através dos pontinhos de tinta branca; carrega também em sua máscara uma arma; em sua cabeça, encontra-se *Lyeza kukindisa* (folhas para fortificação); em sua mão direita segura a *nsesta* e, na mão esquerda, uma *lionga* (lança) (ZINGA, 2015).

Fotografia 24 – Máscara *Vanga Nsi*



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

A máscara do/a *Nkisi Vanga Nsi* representa *aquela/a que governa com sabedoria e humildade*. *Nkisi* é responsável por livrar o mundo da soberba e da vaidade, por isso sua boca é torta “[...] para lembrar que a vaidade de um/uma *ndindi* (líder) pode matar seu povo” (GOMES, 2019)¹²⁹. Em sua cabeça, encontra-se *Lyeza kukindisa* (folhas para fortificação); em sua mão direita segura a *nsessa* e na mão esquerda segura um *lukondo* (vara de madeira) (ZINGA, 2015).

Cada um destes/as *Bakama* desde que está no *ilombe* (santuário) até chegar ao *mpangu-izumba* (terreno de cerimônia) é acompanhado/a individualmente por um *msunjikili* (pessoa que guia) ou também chamados por *nlunji*, espécie de guarda, que traz em suas mãos uma varinha de madeira para guiar os/as *Bakama*. Estes *msunjikili* desempenham duas funções durante a cerimônia: no plano individual, ficam atentos às orientações e pedidos dos/as *Bakisi*, escutam, entendem e transmitem as palavras emitidas como sons fortes e roucos dos/as *Bakama*, controlam os lugares por onde vão passar; no plano coletivo, funcionam como guardas espalhados pelo *mpangu-izumba* e nos seus limites, evitando que os/as *Bakama* ultrapassem os espaços delimitados e invadam lugares não protegidos e nem corram atrás das crianças que estão participando da cerimônia.

Fotografia 25 – Os/as *Bakama* e os *Msunjikili*



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes ‘Makyesi’, 2019

¹²⁹ Jeremias Pimbili Gomes. Entrevista concedida em 12 de março de 2019, no Palácio do Rei do Ngoyo/Cabinda.

Já no *mpangu-izumba*, a cerimônia se inicia a partir de três apitos fortes realizados pelo *Nsici-ilewu* (flautista), seguido depois pela harmonia das fortes batidas do *Nsici-ndungu* (bataqueiro), pelas palmas e pelos cantos das crianças e das mulheres. **Mabóbolo Ngonje** se curva reverenciando o *ngungu* e o *Nsici-ndungu*, demarcando, assim, o início das danças. Os/as outros/as Bakama vão se apresentando, como informei, seguindo a ordem do mais velho para o mais moço.

Ao centro do *mpangu-izumba*, os/as Bakama giram três vezes do lado direito, depois três vezes do lado esquerdo. Se aproximam entre si em alguns momentos, em outros momentos se sentam no chão, ou se retiram do *mpangu-izumba*, porém, sempre acompanhadas/os pelo *msunjikili*.

Embora cada máscara possua suas características individuais e as funções de cada *Nkisi*, visivelmente, sejam evidenciadas através dos instrumentos que carregam em suas mãos esquerdas, todos/as os/as Bakama utilizam como vestimenta a palha de bananeira e seguram em suas mãos direitas a *nsessa* (uma vassoura feita da palmeira do dendezeiro). Tanto as palhas de bananeira quanto a *nsessa* são utilizadas como forma de espantar as energias negativas e os espíritos perturbadores. Todavia, a *nsessa* também é utilizada em situações de correções de erros na sociedade, quando uma pessoa viola alguma regra, se tocada pela *nsessa*, o corpo desta pessoa inflama (ZINGA, 2015).

No fim da cerimônia pública, sob a orientação dos *Bakisi*, o *Ntoma-si* me conduziu até o *ivoze-ilombe*, um espaço anterior ao próprio santuário, já que não é permitida a entrada de pessoas não-iniciadas, principalmente pessoas do sexo feminino. Chegando ao *ivoze-ilombe* passei por três cerimônias: Purificação, Consagração e Agradecimento; e em todas estas cerimônias, além dos diversos processos que ocorreram, o *Ntoma-si* Mangêbele utilizou a *mpemba* como forma de proteção. Terminadas todas as funções fui reconduzida pelo *Nsici-ilewu* (flautista) ao *mpangu-izumba* (terreno de cerimônia) e os/as Bakama, conduzidos/as pelo *Ntoma-si* e pelos *msunjikili*, até o *ilombe*. As máscaras e os instrumentos utilizados por cada Bakama são retirados e guardados em local que somente o *Ntoma-si* deve saber. As roupas feitas da palha do *mukondo* (bananeira) e a *nsessa* são queimadas, suas cinzas são guardadas pelo *Ntoma-si* e utilizadas em casos de doenças prolongadas, graves e como proteção contra espíritos noturnos.

Do *Tchinzó* para o Reino *Ngoyo* são poucas as diferenças percebidas entre os/as Bakama e os/as *Nzindunga*. Na verdade, os *Sekulos* explicam que *Bakama* é o

plural da palavra *Nkama* ou *Nkentu* (mulher) e *Nzindunda* provém da palavra *Bakala* (homens). Vejamos a narrativa do Rei Luís Fuca Gomes, também conhecido como *Siala Bi Siala*, sobre os/as *Nzindunga* e *Bakama*:

A tradição sobre os *Nzindunga* começa quando o *Ne Mungoyo* veio do *Kongo* [o *Mungoyo* não foi nascido daqui, *Mungoyo* foi nascido do *Kongo* de *Ntotela*]. Antão quando o *Ne Mungoyo* chegou nesta terra com os seus dois outros irmãos [porque eram trigêmeos], começaram a lutar para ver quem iria ficar nesta parte. As sereias que tomavam conta desta parte, tinha sereia homem e sereia mulher [...] quando a sereia viu a luta separou as terras de *Ne Mungoyo* e seus irmão ficaram com uma parte da terra. *Ne Mungoyo* ficou com toda a terra da sede de Cabinda; *Ne Mukongo* ficou com as terras de Caio Caliado, em Tando Zinze até Miconge; e *Ne Muloango* ficou com as terras de Ponta Negra até a República Democrática do Congo. Depois de acabar com a luta dos trigêmeos, a sereia mandou o *Ne Mungoyo* construí uma *kubata*, a gente chama de *Ilombe-Lombe*, próximo do Rio Lukola. A sereia depois da *kubata* entregou um cestinho a nosso bisavô com 24 (vinte e quatro) espírito, que representava o poder. Estes espírito foram dividido em dois grupo de 12 (doze) espírito do Tchingu e 12 (doze) espírito do *Ngoyo*. Todos os espírito filho do sereia homem são chamados de *Nzindunga* e recebeu ordem para proteger a parte do Reino *Ngoyo* e o *Chinzazi*; e os espírito filho do sereia mulher são chamado de *Bakama* e recebeu ordem para proteger a parte da aldeia do Susso, do Tchingu até Mongonconde, que é o Povo Grande. Os espírito só podem fazer a cerimônia em sua aldeia por causa da tradição, se não respeitar a tradição recebe a punição ou multa. Antão, o sereia que protege a gente aqui, é homem, [...] o sereia da minha família toda é homem. O sereia dos *Bakama* é mulher, porque *Nkama* é mulher, chama-se *Mu-Nzinga Tchowa Timwise* ou *Lusunzi*. Por isso, que os *Bakama* metem pano todo naquele vestuário. Nós como somos homens, não metemos pano, só metemos chapéu, as máscara e pronto. (GOMES, 2019)¹³⁰

A partir da narrativa do Rei *Siala Bi Siala* percebemos duas versões sobre a existência tanto dos/as *Bakama* quanto dos/as *Nzindunga*. Como falei no início, não entrarei na discussão de gênero e nem sobre qual narrativa seguir, haja vista que no campo de pesquisa, no processo de recolha destes dados, em muitos momentos, ao me deparar com estas duas versões da história trazidas pelo Rei *Siala Bi Siala* e pelo *Ntoma-si Mangêbele*, me lembrei do mito de *Exu/Mpambu Nzila* sobre a cor do gorro preto e vermelho. *Mpambu Nzila* é senhor dos caminhos e da circularidade da força vital, assim, seguindo a sabedoria dos mais velhos nas comunidades-terreiro, quando dizem que “nem tudo é aquilo que parece ser”, apresento a partir daqui quem são

¹³⁰ Rei Luís Fuca Gomes.

os/as *Nzindunga* do Reino *Ngoyo*, suas diferenças e aproximações com os/as *Bakama*.

Importante salientar que não terá imagens da cerimônia dos/as *Nzindunga* porque no período em que estive no campo de pesquisa, em março de 2019, a sociedade secreta estava no período da *Sanguila Ngó*, que é uma cerimônia fúnebre realizada quando morre um integrante dos *Nzindunga* (ZINGA, 2015). Segundo a tradição, quando um iniciado morre, os/as *Nzindunga* só podem se apresentar depois de 1 (um) ano, período em que os/as *Bakisi* orientam o *Nfumu-Nsi* (sacerdote) sobre os encaminhamentos a serem dados ao espírito do iniciado que morreu. Os/as *Nzindunga*, sob a orientação do *Nfumu-Nsi*, organizam o *Nkungi Samba*, uma cerimônia particular para retirar o luto e para a ascensão do próximo iniciado *Nzindunga*.

Dessa maneira, esperava regressar em março de 2020 para fazer algumas fotografias das máscaras sem a apresentação de cerimônia, porque os *Nzindunga* só podem se apresentar na madrugada do dia 1 (um) para o dia 2 (dois) de novembro, como homenagem aos antepassados, porém, com a pandemia da Covid-19 não pude regressar à Cabinda. Como são máscaras tradicionais, antes de vê-las ou ter qualquer tipo de contato é necessário passar por algumas cerimônias, por esta razão, como não passei pelas devidas cerimônias, em respeito à tradição não foram feitas as fotografias.

Os/as *Nzindunga* estão localizados na sede do Reino *Ngoyo*. Reino da linhagem do *Ntotela Ne Kongo*, formado ao sul da Província de Cabinda pelos *Baiwoyo*. Este território faz divisa com a atual República Democrática do Congo, a partir do posto fronteiriço do *Yema*.

De acordo com as informações cedidas pelo Rei do *Ngoyo*, os/as *Nzindunga*, tal qual os/as *Bakama*, é uma instituição secreta que tem como função defender a ordem e as leis da sociedade, estando ligada ao ritual para a sereia *Lusunzi*, *Nkisi* que interliga os Seres da Terra à *Nzambi A M'pungu Tulendu*. Destaca também que a cerimônia dos/as *Nzindunga* pode durar até 3 (três) dias a depender do tipo de cerimônia.

São um total de 12 (doze) *Nzindunga* que incorporam os/as *bakisi ba tchi*: ***Luandu-Luzala, Tshiese, Utuilu, Tshisasa, Londo-Bua, Mubuewo, Mufula, Zizi, Mungombe, Na Ukuituka, Muluela-Bo, Muntima***. As festas, danças e cerimonial, realizam-se na aldeia do *Ngoyo* e os mascarados têm a floresta de eucalipto como

seu santuário e local para vestir as roupas feitas da palha do *mukondo* (bananeira). Durante a cerimônia, se apresentam seguindo uma ordem hierárquica que vai do mais antigo *Nkisi* para o mais novo; são orientados pelos *msunjikili* e carregam a *nsessa* em suas mãos direitas e os mesmos símbolos que os/as *Bakama* nas mãos esquerdas. O Rei Luís Fuca Gomes também informa que as máscaras e os instrumentos utilizados por cada *Nzindunga*, assim que encerram as cerimônias são retirados e guardados em local que somente ele sabe. As roupas feitas da palha do *mukondo* e a *nsessa* também são queimadas, suas cinzas são guardadas e utilizadas em casos de doenças prolongadas e como proteção contra espíritos noturnos e maldições.

De modo geral, o que diferencia os/as *Nzindunga* dos/as *Bakama* é a utilização dos panos na sua vestimenta. Como explicou o Rei Luís Fuca Gomes (2019) em sua narrativa “[...] os Bakama metem pano todo naquele vestuário. Nós como somos homens, não metemos pano, só metemos chapéu, as máscara e pronto”¹³¹.

Fotografia 26 – Rei Luís Fuca Gomes e o *Mfumu Bwala* (*Soba*)



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes '*Makyesi*', 2019.

Na fotografia encontra-se o Rei Luís Fuca Gomes segurando os símbolos do poder real: uma *lionga* (lança) e um *likooko* (cajado) de ferro, passados de geração a geração, desde o *Ne Mungoyo* até o seu atual reinado; ao seu lado está o *Mfumu Bwala*, *soba* da aldeia do *Yabi*. Para ter acesso ao Reino do *Ngoyo* e para que o Rei

¹³¹ Rei Luís Fuca Gomes.

Luís Fuca Gomes pudesse conceder as informações sobre os/as *Nzinduza* foi necessária uma pequena cerimônia para pedir licença ao *Ne Mungoyo*.

Fotografias 27, 28 e 29 – Cerimônia de Consentimento



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes ‘*Makyesi*’, 2019.

No primeiro momento da cerimônia, o Rei Luís Fuca Gomes foi à *libumba* (sepultura) do *Ne Mungoyo*, solicitar a permissão da minha presença no Reino e para que tudo corresse bem durante a entrevista sobre os/as *Nzindunga* e sobre a formação do reino *Ngoyo*; no segundo momento, o rei coloca sobre um pano azul todos os objetos que representam o poder real deixado pelo *Ne Mungoyo*, utilizando a *mpemba*, a cola e o *manjyemvu*, conhecido também como maruvo ou maluvo (vinho extraído da palmeira), para a consagração do ritual.

Ressalto que das províncias que correspondem ao antigo Reino Kongo, com instituições secretas ativas, utilizando máscaras, encontrei somente os/as *Bakama* e os/as *Nzindunga*, na província de Cabinda. Contudo, encontram-se diversos grupos de danças espalhados em todas as províncias que compõem os antigos reinos *Kongo*, *Ndongo* e *Matamba*, mas em nível de grupos de danças regionais, principalmente grupos voltados para os festejos carnavalescos, o que não foi o objetivo deste trabalho. Depois de Cabinda segui para o Kwanza Sul, onde encontrei os *Otchinganji*.

O Grupo *Otchinganji* está localizado no Bairro-Praia, município do Sumbe. Os *Otchinganji* são de tradição dos *Ovimbundu*, Gangela e, no leste de Angola, este grupo recebe o nome de *Mukixi*. “Tem *Otchinganji* que ocupa mais a parte sul que é o Huambo, Lubango, Cunene, rodamos também na área do Moxico, [...] nas Lundas também se encontra, mas o principal é o *Tchokwe*, se encontra o *Otchinganji* mais sofisticado¹³²”. Todavia, os *Otchinganji* que apresento nesta tese possuem uma

¹³² Kota Abel Augusto, 3º Secretário da Osoma Madalena Chilombo. Entrevista concedida em 12 de janeiro de 2020, em Sumbe/Kwanza Sul.

influência dos *Ambundu*, do Kwanza Sul e dos *Ovimbundu*, de Benguela. No Sumbe, a tradição dos *Otchinganji* surgiu através da *Osoma* (soba em Umbundu) ou também chamada por *Nganga* (soba em *Kimbundu*) Madalena Aurora *Chilombo*. Coloquei o título da *kota* Madalena nas duas línguas porque ela representa o *sobado* de linhagem matrilinear de origem *Kimbundu* e o *sobado* de linhagem matrilinear de origem *Umbundu*.

Assim como ocorreu com os/as *Bakama* e os/as *Nzindunga*, para ter acesso aos *Otchinganji* foi necessária uma pequena cerimônia para pedir licença aos antepassados e a benção à *osoma*:

Fotografia 30 – Cerimônia de Consentimento dos *Otchinganji*



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyes', 2019.

A *Osoma* utiliza um pouco de azeite de dendê, que se encontra no recipiente de plástico, no cesto feito de *mateba* tem um pouco de farinha de fubá, na cabaça tem água e no recipiente de alumínio há uma junção de vinho, cerveja e gasosa (refrigerante). Depois da cerimônia particular, a *Osoma* segue para *epia ocisumbiso* (terreno da cerimônia pública) onde ocorrerá a apresentação dos *Otchinganji* levando o recipiente de alumínio com as bebidas e espalha por todo o terreno, pedindo a *Nzambi*, através das *ocisungo* (canções), que tudo corra bem.

Fotografias 31, 32 e 33 – *Epia Ocisumbiso* (terreno da cerimônia)



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes ‘*Makyesi*’, 2019.

Segundo Matos Epalanga Salomão, irmão mais novo da *Osoma Madalena*, “[...] o *Tchinganji* faz a ligação entre os vivos e os mortos e também é a preparação do menino para homem nas festas de circuncisão”¹³³. O *Tchinganji* é uma instituição masculina. “Uma tradição angolana vivida no *otchilombo*¹³⁴, [...] sítio onde acumula as famílias, onde [...] os caçadores caçam os animais e levam para compartilhar com as pessoas. No *otchilombo* acontece a circuncisão e as práticas religiosas com o uso das máscaras”¹³⁵.

O *kota* Abel Augusto explica que o *Otchinganji* tem seu nascimento dentro do *Kilombo* e nas práticas religiosas, além dos tratamentos tradicionais, ocorria também a circuncisão masculina. Os *Otchinganji*, aos poucos, vão surgindo no terreno da cerimônia. Também chamados de Palhaços, são homens vestidos com roupas feitas de palhas, cordas, usam máscaras com duas faces e feições diferenciadas, carregam em sua mão esquerda um chicote. Muitas vezes durante a cerimônia os *Otchinganji* dançam, saltam e se movem tão rápido diante dos nossos olhos que a sensação que se tem é que a cabeça deles está deslocada.

A *osoma* Madalena diz que as máscaras com dois rostos simbolizam a presença do *Nkisi*. “O *Nkisi* não pode ficar de costas para as pessoas [...] mesmo o mascarado na frente do *oñoma* (tambor), ele vê tudo que passa no fundo do bairro”¹³⁶.

¹³³ *Kota* Matos Epalanga Salomão, 2º Secretário da *Osoma Madalena Chilombo*..

¹³⁴ Refere-se ao conceito de *Kilombo*.

¹³⁵ *Kota* Abel Augusto.

¹³⁶ *Osoma* Madalena Chilombo.

Fotografia 34 – Otchinganji



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

Fotografia 35 – Otchinganji



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

Os mascarados embalados pelos batuques e cânticos entram em profundo contato com o *Nkisi*. A *Osoma* dança com os *Otchinganji* e os chocalhos que têm presos às suas duas pernas servem para guiá-los durante toda a cerimônia.

Foto 36 – Kaviula ou Ovisapa



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

O *Kaviula* ou também chamado por *Ovisapa* representa, na cerimônia, a mulher dos *Otchinganji*. Segundo a osoma Madalena, os *Otchinganji* não podem se apresentar sem a sua mulher

Ovisapa significa mulher do *Tchinganji* ou companheira do *Tchinganji* [...] porque todo *Tchinganji* tem mulher, nenhum *Tchinganji* dança sem ter mulher. [...] *Tchinganji* são pessoas que usam fardamento, depois também temos os *Kaviula* que não usam fardamento, apenas uma saia. [...] Fazem o papel de mulher, mas não são. São homens, eles usam apenas uma saia, um colar na cabeça, uma toczinha, uma meia e tem as pinturas do corpo. [...] Aqueles são mulheres. Nós chamamos eles de mulheres, mas são homens que se vestem de mulheres, então são chamados de *Ovisapa*. [...] Outras pessoas chamam *Kaviula* que é um termo igual (ZACARIAS, 2020)¹³⁷.

O *Kaviula* traz em sua mão direita um *ondiaviti* (machadinha) e, em sua mão esquerda, *oku lisandula-ocilulu*, uma espécie de espanador, usado para afastar as más energias.

¹³⁷ Kota Domingos Paulo Zacarias, 1º Secretário e filho da Osoma Madalena Chilombo. Entrevista concedida em 11 de janeiro de 2020, em Sumbe/Kwanza Sul.

Fotografia 37 – Kaviula ou Ovisapa



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

Durante toda a apresentação, tanto os *Otchinganji* quanto o *Kaviula* são acompanhados por um *oku tata* (guarda) e um *usongi* (guia). O *oku tata*, não necessariamente utiliza o pano durante a cerimônia, mas tem a função de cuidar para que os *Otchinganji*, o *Kaviula* e as pessoas que estão assistindo não ultrapassem os limites do terreno da cerimônia; o *usongi* utiliza o pano no corpo e também um torço na cabeça e a forma de uso do pano é diferente dos guias que acompanham os/as *Bakama* e *Nzindunga*. A função do *usongi* é proteger e ouvir os pedidos dos *Otchinganji* e do *Kaviula* durante a cerimônia.

Fotografia 38 – Otchinganji, Kaviula e Usongi



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

O Grupo de *Otchinganji* do município do Sumbe tem um total de 7 (sete) mascarados divididos entre 4 (quatro) *Otchingaji* e 3 (três) *Kaviula*. Para a minha pesquisa, depois do ritual realizado, estiveram presentes 2 dois *Otchingaji* e 1 (um) *Kaviula*. Para que todos pudessem participar da cerimônia, de acordo com Paulo Zacarias, seria necessário fazer uma cerimônia maior no cemitério:

Não sabemos quem está debaixo da máscara, eu posso suspeitar, só quem sabe mesmo é a Osoma. O *Nkisi* fala com a *Osoma* o que ela precisa fazer no sonho, [...] os homens que são *Otchingaji* e *Kaviula* tem sua roupa na casa deles, [...] a *osoma* faz o ritual com o vinho e o espírito vai na casa de quem é *Otchingaji* e *kaviula*, então eles aparecem no terreno dançando, [...] você poderia ver sair 2 palhaços, que são *Otchinganji* e um *Ovisapa*, ou poderia sair um só *Otchinganji* e um *Ovisapa* e sucessivamente. Os outro do grupo não foi possível reunir todos de uma só vez, porque são pessoas que também, a princípio, podemos pensar que são normal, mas é a tradição em África. Eles não dormem aqui. Dormem nos cemitérios. Para ir lhes buscar é mesmo uma coisa que se eu explicar você também não vai entender, é meio complicado explicar. Mas prontos, são assim. Dormem nos cemitérios, de manhã muito cedo quando queremos entrar em contacto com eles, temos que fazer alguns rituais, por isso é que aqui tem o óleo de palma, tem a meia cabaçazita com água, tem a cafeteira com o vinho acho que misturado com coca cola, ou não sei lá que, a *Osoma* é que sabe o poder tradicional, mas tudo isso é uma forma para criar chamariz, mandar chamar e eles vem, mas quando nós fomos hoje lá no cemitério, fomos por volta das 4 horas, fizemos um ritual simples, [...] para disponibilizar os 7 (sete), o ritual é maior (ZACARIAS, 2020)¹³⁸.

Segundo a explicação de Domingos Zacarias, somente quem sabe quem é *Otchingaji* e *Kaviula* é a Osoma Madalena Chilombo e esta recebe, em sonho, a orientação do *Nkisi* de como deverá organizar a cerimônia. Percebemos em sua narrativa também que cada um dos 7 (sete) mascarados já tem suas roupas em suas casas. Assim, a partir do ritual no cemitério, o espírito pode chegar à casa de qualquer um dos 7 (sete), numa distribuição matemática em que é sempre um *Kaviula* para dois *Otchinganji*. Esta distribuição matemática nos leva a refletir sobre a forte estrutura *Paleo-matrilinear*, com um sistema mnemônico de poliandria (DIOP, 2014). Ainda sobre os *Otchinganji*, o kota Abel destaca duas questões importantes para reflexão. A primeira:

Cada *Otchilombo* tinha os *Otchinganji*. [...] *Otchinganji* era uma prática religiosa que acontecia no *ochilombo*, quando fazia a dança da *kimbwelela* (poder tradicional), a dança do *Xindungue* (poder

¹³⁸ Kota Domingos Paulo Zacarias.

tradicional), é que as mamás, os papás rodam ali numa fogueira a dançar, a xinguilar [...]. Anteriormente, você que não conhece devidamente o palhaço tinha que fugir, porque tinha alguns pós que o palhaço levava na mão e ele sacode esse pó, e quando te cai, sai uma borbulha que se chamava *tchisau* (ferida), para curar você tem que ir no curandeiro que conhece o próprio medicamento para você beber ou se passar pelo corpo [...] então hoje temos um palhaço onde conseguimos abraçar, mas anteriormente já não. [...] Anteriormente os *Otchingnji* só se apresentava no mês de novembro, em respeito aos antepassados, agora já não. [...] A tradição está baixando. [...] Na parte do Sul do Sumbe, temos xinguilamento também que hoje é pouco, mas aparece nas áreas próprias. [...] Fazemos o ritual no cemitério antes da brincadeira, mas é particular, porque a parte religiosa mesmo já aqui não faz parte, já entregamos nos pastores, entregamos nos padres, entregamos nas pessoas que têm a teologia, [...] nós agora é mesmo brincadeiras dos *otchilombo* (AUGUSTO, 2020)¹³⁹.

E a segunda:

O *otchingnji* guarda o feitiço que é um segredo familiar. Este segredo tem a parte positiva e negativa da família de uma maneira que o feitiço se adquire na própria família, quando a família aceita que esse feitiço faça parte. Então, cada família trata bem do poder tradicional que tem. [...] Por exemplo, temos três tipos, se não me engano, temos a bruxaria, temos o feiticeiro, temos o curandeiro. São esses três, o feiticeiro, o bruxo e o curandeiro são os três pontos principais onde tem um que beneficia a família, o outro fatiga a família e último cura a família. Esses três vivem no *otchilombo* (AUGUSTO, 2020)¹⁴⁰.

Observamos nas duas narrativas do *kota* Abel Augusto a forte presença do *otchilombo* (Kilombo) como espaço de iniciação (SERRANO, 1995-1996), de valorização e manutenção da existência dos *Otchingnji* e tudo que lhes representa, embora também destaque que a parte religiosa do Grupo dos *Otchingnji*, atualmente no Sumbe, está restrita à cerimônia de consentimento para que o *Nkisi* possa se manifestar através dos Palhaços. As outras formas de cerimônia, antes desempenhadas por este Grupo, já não acontecem mais.

Peço licença aos *Bakisi* para fazer uma reflexão sobre esta segunda narrativa do *Kota* Abel Augusto quando se refere ao feiticeiro, ao bruxo e ao curandeiro. A cultura dos povos Bantu, ou negro-africana de modo geral, germina, amplia-se, conserva-se e fundamenta-se pelo uso da palavra (ALTUNA, 2014). A palavra tem primazia e nada se constitui ou se mantém sem ela, assim como a palavra e a pessoa

¹³⁹ Kota Abel Augusto.

¹⁴⁰ Idem.

que a pronúncia devem estar unidas, pois é através da pessoa que a comunicação da palavra brota, transmuta-se e prolonga-se.

A palavra, como Poder e Simbologia, adentra todos os espaços, multiplica os seus modos de intervenção na existência humana, sustentando a vida em sociedade, dinamizando as expressões religiosas. Sem a palavra, os ritos, as ações mágicas, os amuletos, os talismãs não são eficazes. Nem todas as pessoas sabem falar a poderosa palavra da tradição deixada pelos antepassados, porém, quando a palavra da tradição se encontra sob a pose de um *Nganga*, um/a *Osoma*, um/a *Ntoma-si*, um/a ancião/ã, enfim, sob a pose de um iniciado da magia, torna-se ainda mais poderosa (ALTUNA, 2014). O feiticeiro, o bruxo e/ou o curandeiro são donos da palavra. Eles sabem como utilizar a palavra para manter a movimentação e a interação vital entre o plano visível e o invisível, assegurando e fortalecendo os laços de união e harmonia com os antepassados. Os/as *Bakama*, *Nzindunga* e os *Otchinganji* são instituições secretas mantidas pelos donos da palavra e é por isso que a cerimônia de Consentimento do Grupo dos *Otchinganji* ainda se mantém. Sem a palavra não há *Nkisi*, conseqüentemente, não haverá força vital.

Os/as *Bakama*, *Nzindunga* e os *Otchinganji*, estas três instituições secretas analisadas, tendo como base a compreensão do Universo, dos Seres Humanos, de *Nzambi A Mpungu* e dos *Bakisi*, evidenciam a ideia da força vital como uma interrelação entre todos os seres do mundo visível e invisível; compreendem que a transição da vida ocorre num processo contínuo de circularidade vital, demarcada através das cerimônias aos antepassados, dos distintos rituais, das festas, elementos importantes que destacam os valores sociais, históricos, filosóficos e espirituais da vida em comunidade. Estes aspectos que caracterizam estas três instituições são encontrados na essência de constituição do *Grupo Zambiapunga* dos 4 (quatro) municípios do território do Baixo Sul da Bahia: Valença, Taperoá, Nilo Peçanha e Cairu.

3.2.1 Quando as Máscaras cruzam o Atlântico: o *Maungo* dos/as *Bakama*, *Nzindunga* e *Otchinganji* no Grupo *Zambiapunga* do Baixo Sul da Bahia

O Grupo *Zambiapunga* ou *Zambiapungu*, palavra oriunda do termo *Nzambi A Mpungu Tulendu* (*Deus Todo Poderoso*) é uma manifestação cultural de *arkhé* Kongo-Angola, trazida para o Baixo-sul da Bahia através dos Bantu. Uma manifestação

cultural, passada de geração para geração, que só encontramos nos municípios de Valença, Taperoá, Nilo Peçanha e Cairu (FERNANDES, 2013) e se tornou Patrimônio Cultural Imaterial do Estado da Bahia desde o ano de 2018.

Com máscaras e *Mukixi*¹⁴¹ (nome dado às roupas usadas pelos mascarados) diferenciadas, o Grupo *Zambiapunga* surge nestas cidades do Baixo Sul, a princípio, como uma manifestação cultural que os africanos trouxeram para reverenciar *Nzambi*. Uma cerimônia com utilização de máscaras com o objetivo de afugentar os maus espíritos. Suas apresentações nas cidades do Baixo Sul ocorriam em momentos bem pontuais. Em Cairu, por exemplo, os *Zambiapunga* se apresentavam no dia de Nossa Senhora do Rosário, padroeira da cidade; em Valença, na noite do dia de 31 de dezembro; nas cidades de Nilo Peçanha e Taperoá, o *Zambiapunga* homenageava os antepassados, indo às ruas na madrugada do dia 1º de novembro (FERNANDES, 2013).

Tocando tambores, berra-bois (uma espécie de cuíca), a enxada e a concha do mar também como instrumentos percussivos, o Grupo *Zambiapunga* sai às ruas organizado em 3 (três) grandes fileiras de mestres (forma como são chamados/as os/as mascarados/as), cantando e dançando, como também são sempre acompanhados por 2 (dois) guias que vão orientando tanto os mestres quanto as pessoas que estão assistindo.

Fotografia 39 – Grupo *Zambiapunga*, Nilo Peçanha/BA



Fonte: Acervo pessoal (FERNANDES, 2013, p.146).

¹⁴¹ Termo na língua kikongo que designa o singular da palavra *Nksisi* (divindade/espírito) ou *Akisi/Bakisi* (plural) = divindades/espíritos.

Embora diversificasse em alguns pequenos detalhes de uma cidade para outra, no estilo das máscaras, no chapéu feito de talisca de dendê, papelão e papel de seda em forma de cones ou dos *Mukixi* feitos de papel crepom e seda e a calça de chitão, o grupo *Zambiapunga* era composto por 24 (vinte e quatro) homens mascarados tendo ao centro o *kingumba*¹⁴², responsável por abrir os caminhos da cerimônia e o Morcego, que dança ziguezagueando entre as fileiras. Este *kingumba* ou também chamado pelos mestres como *Diabo*, no Grupo *Zambiapunga* de Nilo Peçanha, vai no centro do cortejo, assumindo a batuta da apresentação, e se destaca do grupo pelas danças, pelo formato e cor da máscara, cor da roupa e leva em suas mãos um *unlodi*, uma espécie de tridente, que serve para afastar as más energias. Ressalto que, a partir das falas dos/as mais velhos/as dos kilombos de Boitaraca e de Jatimane, tanto o mascarado *Kingumba* quanto o mascarado Morcego possuíam a responsabilidade de manter o equilíbrio das boas energias durante a apresentação do Grupo *Zambiapunga* de Nilo Peçanha na madrugada do dia 1º de novembro, como também eram responsáveis pela preparação dos tambores feitos com couro de animais e o culto aos espíritos antes do Grupo sair às ruas. Hoje em dia o *Kingumba* e o Morcego aparecem como caretas que foram inseridos ao Grupo.

Com o passar dos tempos, o *Zambiapunga*, manifestação de *arkhé* Kongo-Angola, ligado ao culto aos antepassados (FERNANDES, 2013), perdeu o seu caráter religioso e a exclusividade de tradição masculina. Atualmente, apresenta-se em diversas datas comemorativas de seus respectivos municípios, em municípios circunvizinhos, apresenta-se em outros Estados e fora do país como grupo cultural, bem como na cidade de Valença existem no Grupo *Zambiapunga* mascarados e mascaradas.

O meu interesse em enfatizar a instituição *Zambiapunga* neste subtópico está ligado à sua *arkhé* Kongo-Angola, que contribui para o entendimento acerca dos povos bantu no território do Baixo Sul do Estado da Bahia e a influência desta *arkhé* na essência dos Kilombos. Quando o Grupo *Zambiapunga* utiliza o termo *Mukixi*, por exemplo, para nomear as roupas que utiliza para sair às ruas na madrugada do dia 1º de novembro, podemos afirmar que o *Zambiapunga* é um culto bantu de tradição aos

¹⁴² Na língua Kikongo, a tradução da palavra *Kingumba*, significa “diabo”.

antepassados. Cada *Mukixi* que um mascarado ou mascarada veste é a manifestação viva de um *Nkisi*:

Na região do arquipélago do Tinaré, que envolve Valença, Taperoá, Nilo Peçanha e Cairu, o *Zambiapunga* é uma prova de que nesta região se concentraram escravizados [de origem] *Bacongo*, trazidos do Congo (antigo Zaire) e de Angola. Entre os *Bacongo*, o *Zambiapunga* é organizado por sociedades secretas conhecidas como *Lokele*, formadas apenas por homens, os quais durante toda a preparação e apresentação não podem tirar as máscaras e nem podem ser identificados (FERNANDES, 2013, p. 148).

Ainda que de forma muito tímida, com poucos materiais e sem ter pisado em solo Angolano, eu já sinalizava na dissertação do Mestrado (2013), a respeito das origens do *Zambiapunga* entre os *Bakongo* e citava os *Lokele* como uma sociedade secreta. Entre os *Bakongo*, as análises do campo de pesquisa em Angola levaram-me aos *Bakama* e *Nzindunga*. Quanto aos *Lokele*, os *Otchinganji* contribuíram para uma compreensão mais alargada sobre a força da expansão Bantu no continente africano, as trocas e influências socioculturais advindas desta expansão e suas marcas impressas no Grupo *Zambiapunga*.

Nesta minha atual pesquisa gostaria de retificar um equívoco que cometi na dissertação do Mestrado (FERNANDES, 2013, p. 148), enfatizando que os *Lokele* não são uma *sociedade secreta* em Angola, mas sim um grupo etnolinguístico de origem Bantu. O equívoco foi ocasionado porque no Brasil palavras como *ndembo*, *hungbe*, *ogboni*¹⁴³ e *lokele* se tornaram termos empregados nas ritualísticas das religiões de matriz africana e, em alguns Estados, por exemplo, os termos *Ndembo* e *Lokele* representam sociedades secretas (CASTRO, 2005).

Em Angola, as palavras “*ndembo*” e “*lokele*”, de origem Kongo-Angola, possuem outro significado. “*Ndembo*” ou “*Ndembu*” (*Jindembu*/plural) é um título de soberania, mantido a partir da estrutura da linhagem do *Ntotela Ne Kongo*. Estes *ndembados* se tornaram independentes na região do rio Loge, entre as províncias do Bengo e Uige e do rio *Nzenza*, no Kwanza Norte; *lokele* é um grupo etnolinguístico de origem Bantu que habita, principalmente, a margem oeste do Rio *Lualaba*, centro-leste do Congo-Kinshasa. Saliento que a presença destes dois termos no Brasil nos leva a refletir sobre o possível rapto dos povos destas regiões no processo do tráfico.

¹⁴³ Sobre as tradições *ogboni* da nação Ioruba, ler Vansina (2010b, p. 150).

Os *Lokele* são povos que utilizam máscaras durante as cerimônias de culto aos antepassados, numa mescla de rituais com diversas características e elementos encontrados nas cerimônias dos/as *Bakama*, *Nzindunga* e *Otchinganji*, porém, suas cerimônias têm por destaque o culto às *Baximbi* (sereias), um *Nkisi* das águas. As características das cerimônias dos *Lokele* observadas nas cerimônias dos/as *Bakama*, *Nzindunga* e *Otchinganji* são fruto de um processo contínuo da expansão dos povos de língua bantu, em que os diversos elementos culturais destes povos foram sendo inseridos em outras culturas. Há nos *Otchinganji* do Sumbe, a exemplo desta inserção, a influência da cultura dos *Bakongo*, dos *Baluba*, dos *Lokele*, dos *Ambundu*, dos *Tchokwe*, dos *Umbundu*, e esta extensão bantu está presente na essência do *Zambiapunga* do Baixo Sul do Estado da Bahia/Brasil. O *maungo* que interliga os/as *Bakama*, *Nzindunga* e *Otchinganji* com o Kilombo de Boitaraca e Nilo Peçanha é expresso a partir de alguns elementos: 1. A presença de *Nzambi A Mpungu* como Ser Supremo; 2. Cerimônias com máscaras e o culto de Tradição aos antepassados; 3. A utilização das Cinzas como símbolo de poder tradicional; 4. A existência destas cerimônias a partir da instituição dos Kilombos (discussão do próximo subtópico).

Antes de concluir esta parte, é importante destacar que, assim como o subtópico anterior apresentou possibilidades para pensarmos o *Aumento* da língua kikongo como influência não somente para os Kilombos de Boitaraca e de Jatimane, mas como influência nas falas dos povos do Recôncavo e do Baixo Sul da Bahia, neste subtópico as investigações sobre as máscaras e suas influências também ultrapassam o objetivo inicial, abrindo possibilidades para pensarmos sobre a influência dos/das *Bakama*, *Nzindunga* e *Otchinganji* não somente para o Kilombo de Boitaraca e a cidade de Nilo Peçanha, mas como influência em nossa cultura africano-diaspórica ao utilizar as máscaras nas mais distintas formas e ocasiões.

Muitos rituais, objetos e símbolos utilizados pelos/as *Bakama*, *Nzindunga* e *Otchinganji* remetem às cerimônias das religiões de matriz africana das nações¹⁴⁴ *Bantu*, *Keto* e dos *Egungun*. A *nsessa* utilizada para afastar as más energias pode ser analisada tendo a mesma função do *mariwô*¹⁴⁵; as varas de madeira utilizadas pelos *msunjikili*, e até mesmo a função desempenhada por estes *msunjikili* durante a

¹⁴⁴ Sobre os Cultos e as Nações de matriz africana (LUZ, 2010).

¹⁴⁵ Folha seca do dendezeiro (*Elaeis guineenses*), quando desfiada é utilizada nas portas e janelas dos terreiros. Segundo a mitologia do candomblé, sua função é espantar as energias negativas.

cerimônia, nos remetem ao *ixã*¹⁴⁶, e a função do *amuxã*¹⁴⁷, respectivamente, nas cerimônias de *Egungun*; o uso da *mpemba*, da cola e do dendê; as restrições e resguardo depois das cerimônias são semelhantes aos processos vividos nas religiões de matriz africana no Brasil. Destaco que o termo *Mukixi* (*Bakisi/plural*), no candomblé de nação Bantu-Angola no Brasil, representa tanto o panteão das divindades quanto o assentamento destas divindades nas comunidades-terreiro.

Outra questão importante que fica como reflexão e possibilidade de pesquisa é sobre o termo *Lokele*. No Congo-Kinshasa, tal termo refere-se a um grupo étnico que realiza cerimônias voltadas para *Bakisi* das águas; em alguns Estados brasileiros, apresenta-se como sociedades secretas; nos terreiros de candomblé de nação *Ketu*, o termo aparece nas orações cantadas para a orixá *Oxum*, uma deidade feminina das águas. Estas reflexões nos levam a buscar na cosmologia bantu o entendimento de que o mundo não é estático (ALTUNA, 2014). Nada no universo se move sem que seu movimento repercuta em outros seres e a Palavra, falada e/ou escrita, com sua força simbólica, tem o poder vital de dinamizar esta interação.

3.3 A ESTRUTURA DE FORMAÇÃO E ORGANIZAÇÃO DOS KILOMBOS

Beatriz do Nascimento (1985), Abdias do Nascimento (2002), Kabengele Munanga (1995, 1996), Marco Aurélio Luz (2000), dentre outros e outras estudiosos/as, em seus escritos apontam o Kilombo como uma instituição política e militar africana, de *arkhé* angolana, que no Brasil se caracterizou pela dimensão pan-africanista de luta e resistência contra o escravismo colonialista, dando continuidade ao processo de guerra de libertação do negro nas Américas (LUZ, 2000 apud FERNANDES, 2013, p. 25; SANTANA, 2015, p. 49).

Na pesquisa do Mestrado fiz um levantamento bibliográfico sobre os possíveis territórios Kilombolas em Angola para tentar compreender as influências destes Kilombos no território do Baixo Sul. Todos os caminhos deste levantamento levaram-me à história do *Kongo*, *Ndongo*, *Matamba*, *Kassanje*, *Dembos* e *Kisama*, bem como aos povos “Jagas” (FERNANDES, 2013), o que orientou os caminhos para a escrita deste subtópico, o qual tem por objetivo compreender a essência de formação dos

¹⁴⁶ Vara que pode ser feita com o galho da amoreira chamada de Isan/Ixan/Ixã (também chamado de *âtôri*) ou mesmo o uso do *Ôpá Ikù*, uma outra erva chamada de “*Senna Obtusifolia*” (*âgbólà/akore*). Usada no culto dos *Egungun*, tem como função manter o controle do espírito ancestral.

¹⁴⁷ Exercem a função de guias no Culto dos *Egungun*.

Kilombos em Angola, entender quem são os “Jagas”, suas influências em coparceria com a Rainha *Nzinga Mbande* e perceber esta força vital nos Kilombos de Boitaraca e de Jatimane.

Neste subtópico, para um melhor entendimento sobre a formação ontológica da instituição Kilombo dialogo com as descrições desenvolvidas por Cavazzi (1965a), que acompanhou de perto os *Jagas* e o reinado da Rainha *Nzinga Mbandi*, como também me apoio nos estudos de Joseph Miller (1995) e Beatrix Heintze (2007), os quais apresentam uma interpretação fundamental sobre a origem desta instituição. A partir deste apoio, reúno os elementos abordados no subtópico sobre a morfologia das línguas bantu para compreender a estrutura da palavra Kilombo e seu significado para os *Bakongo*, *Ambundu* e *Umbundu*; os elementos sobre as instituições secretas dos/as *Bakama*, *Nzindunga* e *Otchinganji*, incorporando as análises dos dados coletados em Angola sobre os territórios onde existiram/existem Kilombos, conhecidos também como Mutolos¹⁴⁸.

Em Angola, os Kilombos como uma instituição militar, assim como ocorreu no Brasil, representavam um perigo constante, desestruturando os planos de exploração dos colonizadores. Sua repercussão a partir das narrativas de missionários da época parece um tanto que abrandada em relação ao real impacto que estas instituições provocaram no período colonial. Nas narrativas a que temos acesso, os habitantes dos kilombos são apresentados como *salteadores*, *demônios*, *devoradores de carne humana*, *sanguinários* (CAVAZZI, 1965a).

Estes adjetivos empregados por Cavazzi (1965a) dizem respeito aos povos que antigamente eram conhecidos como “*Jacas*, *Jagas* ou *Ngajacas* [...], *Aiaca*, e depois [...] *Quibângalas* ou *Imbangala*, nomes equivalentes na sua língua” (CAVAZZI, 1965a, p. 174-175). A origem destes povos era desconhecida para Cavazzi e, em seus escritos, informa que poderia proceder de uma “província qualquer do *Muene-Muji*”, localizada entre as nascentes dos rios Nilo e Zaire.

Antes de seguirmos com as reflexões penso que seja necessário apresentar algumas questões para compreendermos sobre o notável papel que os povos *Kibângala* ou *Imbangala* tiveram na formação dos Kilombos.

A narrativa histórica à qual temos acesso sobre os *Imbangala*, *Aiaca* ou *Jagas* é uma narrativa criada pelos ex-colonizadores portugueses, que resumiram as três

¹⁴⁸ Sobre os Mutolos em Angola, ler Freudenthal (1999).

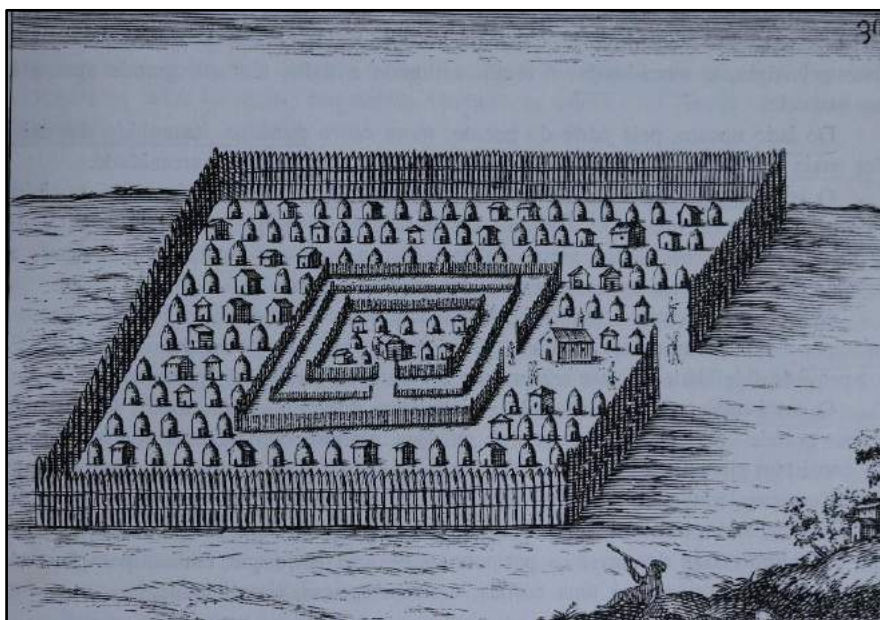
nomenclaturas em um único grupo étnico, definindo-os como *demônios*, *sanguinários*, *saqueadores*, sem uma origem determinada, somente existindo no território angolano. Na verdade, os *Imbangala* ou *Mbangala*¹⁴⁹ são um complexo cultural Bantu, formado pelos Lunda, Luba, Ovimbundu e Ambundu (MILLER, 1972a apud VANSINA, 2010a; BIRMINGHAM, 1965). O grupo étnico Aiaca ou Yaka (Bayaka/plural), do ponto de vista etnolinguístico pertence à família Kongo, falante da variante Kyaka. Os *Bayaka* estão localizados na província do *Kwango*, República Democrática do Congo, e nas províncias do Uíge e Lunda Norte, em Angola. A historiadora Beatrix Heintze (2007) refere-se a este grupo como os *Mbagala* do Norte.

Segundo Martin (2010), os Bayaka eram/são povos Kongo que atravessaram o rio Congo, se espalharam e se estabeleceram nas regiões planálticas do vale do rio *Niari*. Este autor vai informar que um pequeno grupo se estabeleceu em *Bukkameale*, uma região além da floresta do *Mayombe* e mantinha intensas relações com o rei *Maloango*, inclusive pagava imposto por explorar as terras do reinado *Vili*, bem como auxiliava o rei nos períodos de guerra (MARTIN, 2010, p. 32-34). A nomenclatura *Jaga* utilizada pelos escritores missionários é um *insulto*, uma denominação genérica criada pelos portugueses para designar os grupos étnicos considerados canibais, nômades e saqueadores (MARTIN, 2010). A partir do exposto, vou optar por utilizar *Yaka* em substituição ao termo *Jaga*. Desta maneira, das descrições realizadas por Cavazzi (1965a) sobre os *Bayaka* para este momento de reflexão penso que seja importante compreendermos a estrutura, a organização e as cerimônias realizadas no Kilombo, aspectos importantes para a proposta deste subtópico.

Sobre a estrutura e a organização, Cavazzi (1965a) informa que os *Bayaka* eram povos nômades e possuíam uma espécie de casa fácil de construir como também de transportar, a qual era chamada de *libata* ou *kilombo*. “São edificadas à maneira dos antigos acampamentos dos Romanos e têm todas a mesma planta. [...] dividem-se em sete quarteirões e nomeiam um oficial como chefe de cada um.” (CAVAZZI, 1965a, p. 191). Podemos observar a dinâmica arquitetônica do kilombo descrito por Cavazzi a partir da imagem a seguir:

¹⁴⁹ O texto etnográfico do padre Estermann (1961) apresenta descrições sobre o termo etnolinguístico *Nhaneca-Humbe*, um conjunto formado por dez grupos étnicos que são os Nhaneca (Mumuila e Gambu), Humbe, Dongoena, Hinga, Cuânca, Handa da Mupa, Handa do Kipungo, Kipungo, Kilengues-Humbes e Kilengues-Muso. Estermann os denomina como *Mbangala* que vive ao sul da província do Cunene (ESTERMANN, 1961).

Figura 6 – Estrutura do kilombo



Fonte: Cavazzi (1965a, p. 191).

A figura acima apresenta a estrutura do Kilombo dos *Bayaka* em formato de labirinto, cercado por estacas de bambu, com habitações distribuídas de acordo com a função de cada membro kilombola. Ao centro estava a casa do príncipe, nas 4 (quatro) casas com o telhado retangular moravam as pessoas de confiança do príncipe para assisti-lo em caso de doenças e/ou ataques dos inimigos e as 6 (seis) casas no formato oval eram as habitações dos soldados. O poder era centralizado nas mãos do príncipe, mas não absoluto, pois os membros que compunham a estrutura político-administrativa, militar e religiosa também decidiam no espaço do kilombo (CAVAZZI, 1965a).

A partir de uma organização hierárquica, Cavazzi (1965a) descreve algumas funções desempenhadas pelo séquito real. Em primeiro lugar, depois do príncipe, estava o *Ngolambole* ou *Mutue-a-ulungu* (comandante de guerra), acompanhado sempre pelo *Xinguila*¹⁵⁰, que é o responsável por escolher o local para a construção do kilombo, traçando as ruas e distribuindo as localizações de cada casa; em seguida vem o *Tandala* ou *Icoca* (comandante da retaguarda). Na ausência do príncipe, o *Tandala* pode responder a qualquer sentença. Seu posto no kilombo, tendo como base o centro, está localizado no terceiro quarteirão; ocupando a parte direita leste

¹⁵⁰ Verbo em Kikongo e em Kimbundu que significa “incorporação de espírito”. Cavazzi utiliza o termo de maneira simplória, restringindo a função do sacerdote somente à incorporação de um espírito. Neste caso, o termo correto a ser empregado é “*Nganga*” porque o sacerdote desempenha diversas funções dentro do kilombo.

está o *Mani-lumbu* ou *Muene-lumbu* (superintendente do cercado), responsável pela construção e manutenção das cercas e das trincheiras; *Nganga-ambumba*, um ministro responsável pelas missões secretas, ocupando o lado poente, oposto ao *Mani-lumbu*; a seguir vem o *Ilunda* (1), responsável pelas bagagens do príncipe e pelas armas, sempre acompanha o *Ngolambole*. O *Ilunda* (2) tem como missão proteger o guarda-roupa do príncipe e, geralmente, é um membro direto da família; e por último, se encontra o *Mani-cúdia*, responsável por guardar os mantimentos (CAVAZZI, 1965a).

O Kilombo, além de um acampamento fortificado, comparado por Cavazzi aos “antigos acampamentos dos Romanos”, é uma sociedade iniciática, com uma estrutura política fortemente centralizada. Uma confraria guerreira que conseguiu conter, em certa medida, os avanços dos colonizadores naquela época (CAVAZZI, 1965a; SERRANO, 1995; 1996). Cadornega (1972) tanto usa o termo Kilombo para se referir ao acampamento de guerra dos *Imbangala* como para a povoação da sede do poder de um *Yaka*, quanto para designar o próprio exército, formado por um conjunto de guerreiros (CARDONEGA, 1972, p. 149).

Joseph Miller (1995) apresenta duas reflexões sobre o Kilombo: a primeira, é que o termo Kilombo é de origem Umbundu, “*ocilombo/otchilombo*” e está ligado ao *Kulembe*, um campo de circuncisão dos Ovimbundu (MILLER, 1995, p. 164-165). A segunda reflexão, é que o Kilombo é uma instituição não linhageira, reunindo diversos povos, e o período mais amadurecido do kilombo ocorreu quando os Lunda, conhecidos também como *makota*, rejeitaram a liderança de *kinguri*¹⁵¹, irmão da rainha *Lweej*. Os *Makota* se incorporaram, como uma nova estrutura sociopolítica, à associação guerreira do *Kulembe*, tendo como característica a criação dos guerreiros *Imbangala* do Sul. (MILLER, 1995; MUNANGA, 1995, 1996; CAVAZZI, 1965a).

Para Beatrix Heintze (2007), o termo Kilombo é de origem *Kimbundu*, derivado de “*Lumbu*”, que significa cercado, cerca, muro. Ressalto que em Mbanza Kongo, território dos *kikongo*, o *Lumbu* representa um espaço sagrado, onde as autoridades tradicionais se reúnem para as tomadas de decisão no júri tradicional. Heintze (2007) também informa que no século XVII o kilombo exibia características militares, apresentando a relação dos *Mbangala* do Norte na constituição do Kilombo, como também destaca que no ano de 1629 a Rainha *Njinga*, contemporânea de Zumbi dos

¹⁵¹ Miller (1995, p. 149-173).

Palmares¹⁵², busca auxílio junto ao *Mbangala* João *Kassanje*, fator que mais tarde contribuiu para a conquista do Reino de Matamba (HEINTZE, 2007, p. 43-55; SERRANO, 1995; 1996).

Cada um dos pesquisadores citados se refere ao Kilombo como uma instituição militar, constituída pelos *Bayaka*, porém, não define a origem da palavra. Para Miller (1995), a origem é *Umbundu*; para Heintze (2007), a origem é *Kimbundu*. Se analisarmos a partir da lógica de que a constituição do Kilombo é de primazia *Yaka*, sendo os *Bayaka*, do ponto de vista etnolinguístico, pertencentes à família *Kongo*, poderíamos inferir que a origem da palavra seja Kikongo. Na classe gramatical das línguas bantu, o prefixo nominal /*Ki-*/¹⁵³ desempenha diversas funções, podendo indicar nomes de línguas (ex.: *Kongo* = *Kikongo*); *kanda* (ex.: *Mpanzu* = *Kimpanzu*); aldeias ou lugares (ex.: *Mbaxe* = *Kimbaxe*); essência de um ser (ex.: *Nzambi* = *Kinzambi*), como também as formas diminutivas e aumentativas (KYALA, 2013); a raiz *ilombo*, que provém de *ilombe*, significa *santuário*, onde ocorrem as cerimônias de iniciação; como também a raiz *lombo*, que provém de *lumbu*, significa cerca, cercado (MAIA, 2010).

O prefixo nominal /*Ki-*/ apresenta a definição da palavra Kilombo como lugar sagrado, que remete ao processo de circuncisão, o qual acompanhamos a partir das instituições secretas dos/as *Bakama*, *Nzindunga* e *Otchinganji*, bem como apresenta o kilombo também como aldeia ou cidade cercada. A partir das fotografias podemos observar a organização dos Kilombos dos *Bayaka*, dos *Ngola*, do *Ndembo* e do *Soba Grande* do Kwanza Sul.

¹⁵² Um herói negro da nossa história. Grande líder do Kilombo de Palmares. Símbolo da luta e resistência negra contra a escravidão no Brasil (SERRANO, 1995-1996).

¹⁵³ De acordo com o **Quadro dos Prefixos nominais na Língua Kikongo**, refere-se à 7ª classe.

Fotografia 40 – Rei Yaka Mwana-Uta Kambambe Sétimo



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

Na foto, da esquerda para a direita, encontram-se a *Tembanza* (Esposa do Rei), o Rei *Mwana-Uta Kambambe Sétimo*, *Nganga* (sacerdotisa), *Umbuati* (pessoa responsável por alegrar o Rei) e o *untu-mini* (oficial da guarda).

O kilombo dos *Bayaka* está situado na Comuna do Alto-Zaza, município de Kimbele/Uige, e ocupa um vasto território com várias casas ao redor. Ao centro está localizada a casa do Rei, com uma cerca quadrada construída com estacas de madeira e palhas de dendezeiro, como podemos observar na fotografia abaixo:

Fotografia 41 – Estrutura do Kilombo dos Bayaka



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

Fotografia 42– Estrutura do Kilombo dos Bayaka



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

O próximo é o kilombo do *N'gola Mbuba Nvula Ndala Mana*, que está situado na aldeia do Cabombo, Comuna Dala-Samba, município de Marimba/Malanje. A fotografia a seguir apresenta o *Nganga* (sacerdote), o *N'gola* e o *Kafunga* (guarda real).

Fotografia 43 – *N'gola Mbuba Nvula Ndala Mana*



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

No arranjo arquitetônico deste Kilombo, a casa do *N'gola* também se localiza ao centro, em um vasto território, com muitas casas à sua volta. Com uma cerca redonda, construída com paus finos de madeira, utiliza *kixaxi*, uma espécie de palha, como podemos observar nas fotografias abaixo:

Fotografia 44 – Estrutura do Kilombo dos *N'gola*



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

Fotografia 45 – Estrutura do Kilombo dos *N'gola*



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

A seguir temos a estrutura do Kilombo dos *Ndembo*, que se assemelha ao Kilombo dos *Bayaka*, no formato quadrado, porém sem cercas. A casa do príncipe fica ao centro e à sua volta estão diversas casas. Este Kilombo está localizado na Comuna de Kibaxi/Bengo. Na fotografia abaixo está o Príncipe e o Conselho Real:

Fotografia 46 – Príncipe *Ndembo* António Salvador e os *Ndoji* (conselheiros)



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes '*Makyes*', 2019.

No ordenamento do espaço destes Kilombos percebemos a dimensão da soberania pela disposição funcional de suas casas. A localização das residências ao centro expressa o poder dos *Bayaka*, *N'gola*, *Ndembo*, indicando que parte deles, como centro de poder e de decisão político-administrativa, todas as iniciativas inerentes à existência do território como unidade governável. Da mesma forma acontece com a distribuição espacial das casas em volta da moradia dos soberanos, de modo que cada casa dos dignitários da corte indica a sua função social e/ou parentesco. Destaco que esta disposição espacial das casas também é percebida nos Kilombos que possuem grandes Sobados, a exemplo de *Cualunga*, no município da Gabela/Kwanza Sul.

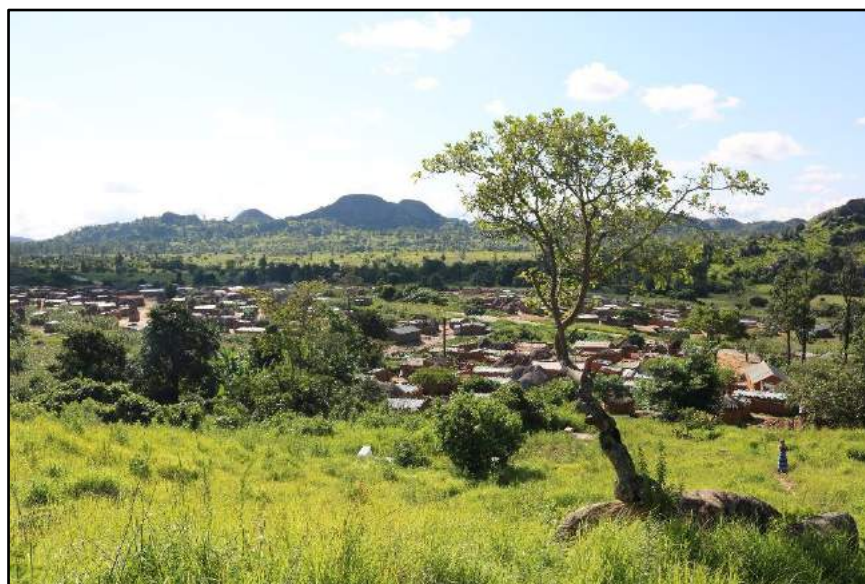
Fotografia 47 – *Ngana Lunga IX*, a esposa e os *mulongedi* (conselheiros)



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

O *Nganga* Lemos Fortuna Jerônimo é autoridade em toda a província do Kwanza Sul, considerado pelos mais velhos como Soba Grande. Antes da divisão política-administrativa, Cualunga era um vasto *kilombo* que englobava o atual bairro da *Kapanga*. Cortado por uma estrada, este *Kilombo*, que hoje chamamos por bairro, não tem cerca física, mas tem as demarcações simbólicas, bem como a distribuição espacial das casas à volta da moradia do *Nganga* identifica a função social de cada indivíduo.

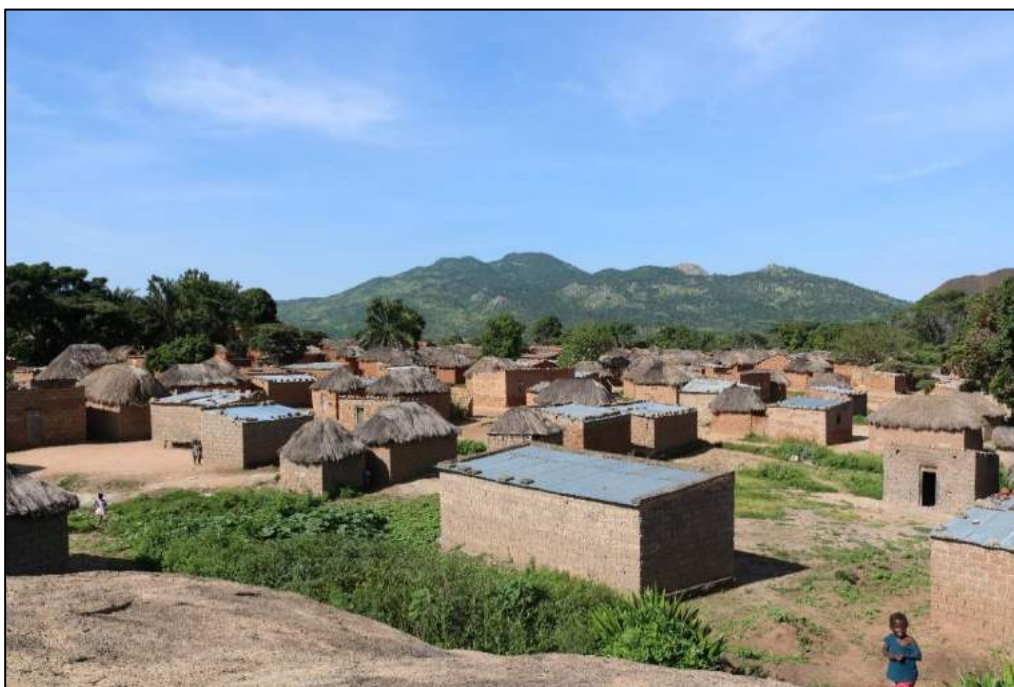
Fotografia 48 – Estrutura do Kilombo Cualunga



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019

Estas 4 (quatro) instituições são algumas das Elites Tradicionais de Angola e representam uma estrutura de resistência à colonização. Existem outros kilombos, espalhados por todo o território angolano, que resistiram mesmo quando, durante o período colonial, as administrações imprimiam todas as formas de repressões, os poderes tradicionais dos Reis e *Nganga* se mantiveram presentes. Hoje, muitos destes kilombos são chamados de aldeias, bairros ou comunas. São pouquíssimos os estudos sobre estes espaços como kilombos. Os textos, livros apontam que o Kilombo em Angola desapareceu com a chegada da independência, mas o kilombo está pulsante. Destaco também que tanto o Kilombo dos Bayaka, o Kilombo dos *N'gola*, quanto a estrutura de muitas aldeias nas quais pesquisei possui aspectos da tipologia e da distribuição das habitações dos antigos kilombos do Brasil Colonial retratados nas diversas pesquisas desenvolvidas pelo professor Dr. Rafael Sanzio (2017). Exemplo disto podemos ver na fotografia a seguir:

Fotografia 49 – Aldeia de *Ndalambiri*, Ebo/Kwanza Sul



Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes '*Makyesi*', 2019.

A busca pela essência de formação do Kilombo em Angola me fez perceber que cada grupo etnolinguístico define o Kilombo sob uma perspectiva. Para os Bakongo de Cabinda, Zaire e Uige, Kilombo é percebido como local de resistência, abrigo de mantimentos, aldeia onde vivem os Reis, *Nganga* e espaço sagrado de

iniciação, podendo ser chamado pelos mais velhos como *mbanza okete*, *evata* ou *libata*. Para os Ambundu do Bengo, Malanje, Kwanza Norte e Kwanza Sul, o *Kilombo* é definido como um acampamento com estrutura política, religiosa e também militar para proteger o soberano, podendo ser chamado pelos mais velhos de cada província, respectivamente, como *ndembu*, *dibata*, *mbala* ou *mbonge*. Para os *Ovimbundu* de Benguela, o *Kilombo* é definido como acampamento militar e espaço de iniciação, podendo ser chamado pelos mais velhos como *ocilombo* ou *olosinge*.

Destaco que em Luanda os mais velhos oriundos de diversas províncias angolanas perguntaram-me se o kilombo, ao qual estava me referindo era o *Kilombo Kya Hasa* ou sobre *Nkisi*. O *Kilombo Kya Hasa* refere-se às pessoas albinas, também chamadas por *ndundu* (albino/a). Em relação à *Nkisi*, os termos *Kilombo*, *Kilulu*, *Kilamba*, *Nzumbi* são empregados pelos *Ambundu* para designar a palavra *espírito*. Espíritos que correspondem a um panteão, desempenhando funções específicas no plano visível e invisível.

Concluo que a palavra kilombo e sua essência são de origem dos povos de línguas bantu. Destaco que diferente do que apresento na minha Dissertação de Mestrado quando escrevo, tendo como base somente os estudos de revisão bibliográfica, que a palavra *Kilombo* é exclusivamente de origem da língua *umbundu*, falada pelos povos *Ovimbundu* (FERNANDES, 2013, p. 25), nesta Tese de Doutorado, com base nas análises e resultados dos dados obtidos a partir da minha trajetória no pluriverso da pesquisa nas 8 (oito) províncias, nos estudos linguísticos, sócio-históricos e antropológicos no território angolano, compreendo que a história da estrutura e organização do *Kilombo* está interligada aos distintos povos *Kongo-Angola*, especialmente aos Bayaka. Estes tiveram um papel extraordinário na concepção destas instituições, unindo povos diversos, lutando e resistindo contra a cruel colonização. E a força vital destas instituições *Kilombolas* foi e continua sendo recriada em outras partes do mundo, inclusive no Brasil, onde os *kilombolas* lutaram, resistiram e conservaram viva na cabeça a nossa ancestralidade, mantendo e reterritorializando resistências e reexistências, não somente em dimensão político-militar, mas também desde pedagogias reconstruídas cotidianamente.

4 AQUILOMBANDO IDEIAS EM REDE: EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA COMO CURA PARA DORES SECULARES

Antes de iniciar a discussão desta quarta parte da tese é necessário situar o conceito e o emprego do termo quilombamento, que se apresenta no título deste tópico. Para o uso do termo quilombamento me apoio nos escritos de Beatriz do Nascimento, ao abordar o quilombo a partir dos anos 70, quando este assume um caráter ideológico contra as formas de opressão (NASCIMENTO, 1985).

A densidade e a experiência histórica dos quilombos no Brasil, além de representar as alianças entre diversos grupos que lutam contra um inimigo comum que ameaça o projeto de liberdade (GARCIA; WALSH, 2017), atravessam os tempos pedagógicos, irrompem com a utopia de uma sociedade equânime em que o racismo não se faz presente (DEUS, 2020), apresentando o negro como sujeito histórico em intenso combate ao sistema opressor. Assim, para esta escrita o termo quilombamento, por seu histórico de luta, assume um caráter epistemológico de (re)existência e (re)viver (WALSH, 2013). O quilombamento, além de estabelecer Redes, como forma de recriar estratégias de reorganização e ação decolonial, provocando um novo olhar sobre as dimensionalidades do ser humano e suas cosmopercepções, se constitui, no que Miranda (2020) chama como *práxis* sociopolítica, pois tem como ponto de partida “[...] um giro *hacia dentro*, um movimento *sankofa*¹⁵⁴ que nos coloque, novamente, numa arena intragrupo” (MIRANDA, 2020, p. 103).

Ressalto que o *Sankofa* é representado por um pássaro que volta a sua cabeça para trás. Esta simbologia pode ser traduzida como uma “volta ao passado para (re)significar o presente e alicerçar o futuro”. Ao captar este conceito, Abdias do Nascimento (2002) aciona a cosmologia *Akan* como forma de recuperar a ancestralidade e, ao mesmo tempo em que aponta as sequelas da diáspora negra, ressalta a importância e a valorização da ancestralidade africana como eixo estruturador de (re)existência (ACHINTE, 2009; LUZ, 2010).

Na cosmologia Bantu-Kongo a simbologia do *Sankofa* se traduz como *Maungo*, movimento de circularidade da força vital que nos mantém interconectados com o

¹⁵⁴ Conceito utilizado por Abdias do Nascimento (2002). Símbolo *adinkra* da cultura dos povos *Akan*.

passado, com o presente, nos direcionando para o futuro a partir dos planos visível e invisível.

O voltar-se para a ancestralidade é uma forma de (re)existência (LUZ, 2003; ACHINTE, 2009; LUZ, 2010). De pegar um impulso e seguir no enfrentamento das violências que nos assolam, do racismo que coisifica nosso corpo (FANON, 1980, 2008), nos emudece, nos deslegitima e nos apaga dos espaços de poder. O giro desde dentro, em movimento *sankófico* (NASCIMENTO, 2002; MIRANDA, 2020) é um ato de convivência e articulação social baseada em relações solidárias e contra hegemônicas. Portanto, o movimento de aquilombamento em rede é um movimento insurgente, uma forma de não sucumbir às dinâmicas sociais de opressão e silenciamento da população negra.

Fazer este movimento *maungo* em solo angolano se constituiu numa força de insurgência, de insubordinação, uma competência de ir contra as estruturas hegemônicas, de criar estratégias de ação que podem estreitar laços e possibilidades de convivência em rede.

O aquilombamento representa um campo de sociabilidade política, de disputas, negociações e sua experiência associada à ideia de rede, a partir de um lugar de composição, se configura como um ato de descolonização, de desobediência epistêmica, que no coletivo é capaz de gerar forças criativas, organizando processos de resistência e de luta em defesa da cultura, dos territórios, dos povos, dos saberes, das histórias. Enfatizo que o aquilombamento em rede não está centrado somente em redes acadêmicas, mas, como destaca Miranda (2020), é crucial a participação dos Movimentos Sociais (GOMES, 2017). Os Movimentos sociais incluem práticas, sobretudo, disfuncionais frente ao sistema capitalista, reforçando e trançando laços comunitários, tecidos cotidianamente por meio de dinâmicas de colaboração desde/com os territórios.

A experiência de aquilombamento que vivi em Angola, através do apoio das *Bessa Nganas*, das elites tradicionais, os eventos organizados, as trocas de aprendizagens com Dr. Abreu Paxe, com Dr. Mbiavanga Fernando, Dr. Mfinda, Dra. Aurora Ferreira, Dra. Helena Veloso, experiências compartilhadas com a Rede de mulheres angolanas, com artistas, com os amigos e as amigas nas oito províncias, que se disponibilizavam a me acompanhar na imersão ao campo de pesquisa, compartilhando ideias, experiências, conhecimentos, entrando e saindo comigo,

literalmente, das cavernas. Ações que se traduzem no movimento de *malungagem* (companheirismo). Sem a *malungagem* esta pesquisa não seria possível.

Pensar e atuar em rede é uma estratégia de Educação Antirracista. É a possibilidade para recuperarmos nossa dignidade humana, de desarmar as mentes racistas, de deseducar o negro, de reescrever uma outra história (WA THIONG'O, 1986; BIKO, 1990; GARVEY, 2017; FANON, 208; WOODSON, 2018) a partir de uma ecologia de saberes (SANTOS, 2010), descentralizando o conhecimento hegemônico, branco, patriarcal e ocidental do lugar de referencialidade única, questionando e problematizando os modos diversos de aniquilamento da população negra (HOOKS, 2013; MBEMBE, 2017; CARNEIRO, 2005; ARBOLEDA QUIÑONEZ, 2018b).

A experiência do aquilombamento, da *malungagem* produz sentidos, desperta reflexões, inspira a uma tomada de consciência significativa, isso quando sabemos, de fato, com quem aquilombolar (FANON, 1980; BIKO, 1990; NASCIMENTO, 1982, 2002, 2016). Não podemos esquecer dos muitos corpos que carregam as marcas da violência perpetrada pela colonialidade do poder, do saber e do ser. No entanto, a luta por uma educação antirracista é para todos e todas. Para o combate ao racismo estrutural precisamos de um número expressivo de pessoas conscientes do **seu lugar de fala**, mas dispostas a se inserir neste movimento contra hegemônico. Por fim, o aquilombar-se em rede como luta por uma educação antirracista, se inscreve no que Macedo (2013) designa como *atos* de currículo. Os *atos* de currículo possuem implicações dinamizadas a partir do pertencimento. Este pertencimento transformado em fontes de saberes (re)inventam *etnométodos* com os quais podemos interpretar o currículo.

Não me refiro aqui a currículo prescritivo. Por entender que as epistemologias não são neutras, refiro-me ao currículo como lutas por reconhecimento, direito e afirmação cultural na educação, as competências criadoras de autonomias emancipacionistas, baseadas em contribuições epistemológicas, antropológicas, estético-filosóficas e político-pedagógicas. Os *atos* de currículo são práticas capazes de pensar a partir das margens, de escutar as vozes, respeitar e empoderar os atores sociais que foram silenciados por uma educação historicamente eurocentrada.

5 (IN)CONCLUSÃO

Por tudo já dito até aqui, a minha viagem transatlântica ao território Kongo-Angola, estabelecida no movimento inverso realizado pelas caravelas coloniais teve como base o Giro Decolonial/Descolonial, que possibilitou a esta pesquisa ir nas fraturas da realidade sócio-histórica, cultural e política dos povos Kongo-Angola. Além de apresentar as origens do colonialismo, exponho as continuidades das estruturas eurocêntricas de poder e dominação políticas, sociais, culturais e econômicas, enraizadas e reproduzidas na contemporaneidade.

Na parte introdutória, ao apresentar uma discussão crítica sobre o eurocentrismo e os seus modelos de universalidade que ora oculta, ora silencia, ora apaga de morte outras culturas, denuncio as relações de poder atravessadas pela colonialidade, propondo uma geopolítica do Conhecimento (MIGNOLO, 2008a) através do Giro Decolonial/Descolonial, que se mostra como um portal de transformação anticolonialidade.

O Giro Decolonial/Descolonial contribuiu para o entendimento acerca das cosmopercepções, das resistências, dos saberes ancestrais, da lógica histórica dos povos angolanos, suas línguas, religiões, suas subjetividades, seu passado no que se refere à sua organização desde os Reinos *Kongo*, *Ndongo* e *Matamba* à conjuntura atual.

Os conhecimentos transmitidos pelos Reis, *N'gola*, Sobas, possibilitaram a reconstrução de uma consciência histórica, capaz de pensar sobre a importância das influências de *arkhé* angolana na diáspora, em específico nos *kilombos* de Boitaraca e de Jatimane. Esta reconstrução da consciência histórica me levou a escolher as bases epistemológicas e as estratégias de investigação para esta pesquisa que, visando ao desprendimento da colonialidade do saber, do poder e do ser, aciona a cosmologia *bantu-kongo* através do *Makukwa Matatu Malâmb'e Kôngo*. Três pedras, três formas de Existências que possuem ligação com os *kilombos* de Boitaraca e de Jatimane: o Aumento da língua kikongo, os rituais com a utilização das máscaras e a estrutura de formação dos *kilombos*.

Mesmo em face às atrocidades e desumanização ocasionadas pela escravidão, a força vital dos povos *Kongo-Angola* se mantém pulsante no território do Baixo Sul da Bahia através das marcas do Aumento da língua kikongo na interlocução dos

falantes kilombolas, nas recriações dos rituais, cerimônias com o uso das máscaras, da *mpemba*, das cinzas, do dendê e na essência de formação dos Kilombos.

O *Makukwa Matatu* deste trabalho além de se localizar, afirmando sua *arkhé* Kongo-Angola no Baixo Sul da Bahia, confirma que tanto os kilombolas de Boitaraca e de Jatimane quanto a população residente no município-sede de Nilo Peçanha fazem parte do mesmo tronco étnico. Na verdade, o *Makukwa Matatu* ao interligar tanto a função do Aumento da língua Kikongo como função de vocativo na interlocução dos falantes kilombolas quanto os elementos utilizados nas cerimônias realizadas pelos/as *Bakama*, *Nzindunga* e *Otchinganji* ao *Zambiapunga*, nos reconecta a vários aspectos da cultura bantu vividos não somente nos Kilombos de Boitaraca e Jatimane ou, especificamente, no município de Nilo Peçanha, mas nos territórios de identidade em que a presença e influência cultural dos povos *Kongo-Angola* foi extremamente significativa: Recôncavo e Baixo Sul da Bahia.

A confirmação da *arkhé* Kongo-Angola no território do Baixo Sul, em certa medida, pode contribuir para o fortalecimento da autoestima e da identidade dos jovens negros de Nilo Peçanha, assim como o *Makukwa Matatu* pode servir como um movimento contra hegemônico, contribuindo para a (re)estruturação do currículo da escola Nair Lopes Jenkins, possibilitando caminhos para uma educação antirracista que diminua a violência contra os jovens negros kilombolas e não kilombolas.

Dessa maneira, os elementos apresentados na quarta parte deste trabalho sobre educação antirracista nos levam a pensar no *Makukwa Matatu* como atos de currículo, capaz de contribuir para uma construção epistemológica, cultural e político-pedagógica descolonizadora e implicada numa política de sentidos e de pertencimento, em que os atores sociais político-pedagógicos, suas vozes, ações e práticas possam transpassar as paredes das escolas do Baixo Sul.

O pertencimento gera sentidos, que geram saberes, que geram transformações, que geram mudanças. O que me interessa a partir daqui é: como transpor o *Makukwa Matatu* para as escolas do Baixo Sul da Bahia?

Os questionamentos que me levaram até os povos *Kongo-Angola* por hora foram contemplados, mas não se encerram aqui, pelo contrário, abrem novas demandas para pensarmos como fazer com que estes conhecimentos sejam acessados por todos e todas. Uma das estratégias para o acesso aos conhecimentos é aquilombando em Rede. Uma estratégia de luta, resistência antirracista que pode (re)significar e fazer chegar as histórias, as culturas e as memórias dos nossos

ancestrais em diversos contextos. Destaco que quando me refiro a quilombamento em rede, estou ativando o pensamento do quilombo como espaço de resistência que agregou diferentes sujeitos históricos com ideias, cosmopercepções, culturas e histórias próprias, unidos em prol de um bem comum. O que nos faz pensar numa constituição de Rede não somente com os nossos pares dentro da escola ou universidade, mas com os movimentos sociais. O trabalho em rede, como bem colocam Walsh (2017) e Miranda (2020), acende as linhas de (re)existência e, além de um caráter agregador, se constitui como um movimento de insurgência ao considerar outras cosmopercepções, subvertendo a lógica ocidental.

Essa compreensão de quilombamento em rede como um movimento insurgente agregador pode nos ajudar a pensar sobre a inquietação que apresentei acima: como transpor o *Makukwa Matatu* para as escolas do Baixo Sul da Bahia? Os primeiros passos nesta direção já começaram através da proposta de convênio entre a Universidade do Estado da Bahia – UNEB/ RGD-D, envolvendo os Campi V (Santo Antônio de Jesus), XV (Valença) e XXI (Ipiaú) com a Universidade Agostinho Neto (Departamento de História) e o Instituto Superior de Ciências da Educação – ISCED (Departamento de Línguas e Literaturas Africanas). Passos importantes que se inscrevem como membranas basais no processo de cicatrização e uma possível cura da ferida colonial que nos assola há séculos: o racismo. Os próximos passos, em conjunto com os Movimentos Sociais Quilombolas, Sem Terra, de Comunidades-Terreiros do território do Baixo Sul, consistem em articular com os Mestres de Saberes ações pedagógicas que possam ser adotadas com o objetivo em dar visibilidade à História e à Cultura dos povos Kongo/Angola da África Continental e Diaspórica.

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias Manuscritas

Arquivo Nacional de Angola (ANA), Luanda

ANA, caixa n. 1334, 1364

ANA, caixa n. 1755

ANA, caixa n. 3376, 3496

ANA, códice n. 2508 – Bengo (1855-1864)

ANA, códice n. 2528 – Pungo A Ndongo (1855)

ANA, códice n. 2538 – Golungo Alto (1855)

ANA, códice n. 2541 – Libongo (1854-1855)

ANA, códice n. 2534 – Luanda (1855)

Biblioteca Municipal de Luanda (BML), Luanda

BML, Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, anos 1845

Museu de Antropologia de Angola (MAA), Luanda

Museu da Escravatura (ME), Luanda

Museu de Antropologia de Mbanza Kongo (MAMK), Zaire

Museu Regional de Cabinda (MRC), Cabinda

Fontes Primárias Impressas

BIRMINGHAM, David. The Date and Significance of the Imbangala Invasion of Angola. **The Journal of African History**, v. 6, n. 2, 1965. p. 143-152.

BRÁSIO, António. **História do Reino do Congo**. Lisboa: (Ms. 8080 da Biblioteca Nacional de Lisboa) Centro de estudos Históricos Ultramarinos, 1969.

BRÁSIO, António. **A Monumenta Missionária Africana: 1471-1531**. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, v. 1, 1954.

BRÁSIO, António. **A Monumenta Missionária Africana: 1532- 1569**. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, v. 2, 1954.

BRÁSIO, António. **A Monumenta Missionária Africana: 1570-1599**. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, v. 3, 1954.

CARDONEGA, Antônio de Oliveira de. **História Geral das Guerras Angolanas – 1680**. Anotado e Corrigido por José Matias Delgado, t. I. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1972a.

CARDONEGA, Antônio de Oliveira de. **História Geral das Guerras Angolanas – 1680**. Anotado e Corrigido por José Matias Delgado, t. II. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1972b.

CAVAZZI, João António. **Descrição Histórica dos Três Reinos do Congo, Matamba e Angola - 1687**. Tradução Graciano Maria de Leguzzano, v. I. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965a.

CAVAZZI, João António. **Descrição Histórica dos Três Reinos do Congo, Matamba e Angola - 1687**. Tradução Graciano Maria de Leguzzano, v. II. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965b.

DIAS, Gastão Sousa. **A Batalha de Ambuíla**. Lisboa: Editorial Ática, MCMXLII (1942).

ESTERMANN, Carlos. **Etnografia do Sudoeste de Angola: Grupo Étnico *Nhaneca-Humbe***, v. 2. Lisboa: Ministério do Ultramar, 1957.

ESTERMANN, Carlos. **Etnografia do Sudoeste de Angola: Os povos Ambós e os grupos não bantu**, v. 3. Lisboa: Ministério do Ultramar, 1961.

MENESES, Sebastião Lopes de Calheiros e. **Relatório do Governo Geral da Província de Angola – 1861**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1867.

PELLISSIER, René. **História das campanhas de Angola: Resistências e Revoltas 1845-1941**, v. I. Lisboa: Estampa, 1986.

PIGAFETTA, Filippo; LOPES, Duarte. **Relação do Reino do Congo e das Terras Circunvizinhas**. Tradução António Luís Alves Ferronha. Lisboa: Beta Projetos Editoriais, 1989.

REDINHA, José. **Etnias e culturas de Angola**. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola e Banco de Angola, 1975.

REDINHA, José. **Máscaras e Mascarados Angolanos: uso, formas e ritos**. Luanda: Centro de Ivestigação do Fundo de Turismo e Publicidade de Angola, 1965.

REDINHA, José. Os Povos de Angola e as suas culturas. *In: Coleção etnográfica*. Luanda: Publicações do Museu de Angola, 1955, p. 1-66.

SILVA CORRÊA, Elias Alexandre. **História de Angola**, v. I. Lisboa: Colecção dos Clássicos da Expansão Portuguesa no Mundo, 1937.

Fontes Secundárias Impressas

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AMARAL, Ilídio. **O Reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundu), o Reino dos “Ngola” (ou Angola) e a Presença Portuguesa de Finais do Século XV a Meados do Século XVI**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1996.

AMARAL, Ilídio. **O Consulado de Paulo Dias de Novais: Angola no último quartel do século XVI e primeiro do século XVII**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2000.

CANDIDO, Mariana Pinho. **Fronteiras da Escravidão: escravatura, comércio e identidade em Benguela (1780-1850)**. Benguela-Angola: UKB/Ondjiri Editores, 2018.

COELHO, Virgílio. A data de fundação do ‘Reino Ndongo’. *In: Actas do II Seminário Internacional sobre a história de Angola*. Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000, p. 477-544.

FERNANDES, Odílio. **As Rotas da Incompreensão: uma análise histórico-sociológico do mundo social Ndongo a partir de textos europeus dos séculos XVI e XVII**. Coleção Ciências Humanas e Sociais, Série História de Angola, n. 12. Luanda: Editorial Kilombelombe. 2012.

FERREIRA, Aurora da Fonseca. **A Kisama em Angola do século XVI ao início do século XX: autonomia, ocupação e resistência**. Coleção Ciências Humanas e Sociais, Série História de Angola, v. I, n. 7. Luanda: Editorial Kilombelombe. 2012a.

FERREIRA, Aurora da Fonseca. **A Kisama em Angola do século XVI ao início do século XX: autonomia, ocupação e resistência**. Coleção Ciências Humanas e Sociais, Série História de Angola, v. II, n. 8. Luanda: Editorial Kilombelombe. 2012b.

FERREIRA, Roquinaldo. **Escravatura, Abolicionismo e Colonialismo em Angola: algumas contribuições para a compreensão do passado Angolano**. Coleção Cadernos de Ciências Sociais, Série História, n. 1. Luanda, Angola: Narrativa Editores & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais/UAN, 2018.

FERRONHA, António Luís Alves. O comércio português de escravos nos séculos XV e XVI. In ALBUQUERQUE, Luís de. (dir) **Portugal no Mundo**. Lisboa, Publicações Alfa, 1989.

FERRONHA, António Luís. **As cartas do rei do Congo D. Afonso**. Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1992.

FREUDENTHAL, Aida; PANTOJA, Selma. Livros dos Baculamentos que os Sobas deste Reino de Angola pagam a Sua Majestade (1630). Luanda: Arquivo Nacional de Angola/Ministério da Cultura, 2013.

HEINTZE, Beatrix. **Angola nos Séculos XVI e XVII: Estudos sobre fontes, Métodos e História**. Tradução Marina Santos. Coleção Ciências Humanas e Sociais, Série História de Angola, n. 6. Luanda: Editorial Kilombelombe, 2007.

HEINTZE, Beatrix. **Fontes para a História de Angola no século XVII**. Coletânea documental de Fernão de Sousa (1622-1635). Coimbra: Transcrição dos documentos em colaboração com Maria Adélia de Carvalho Mendes. Studien zur Kulturkunde, 75, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1985.

HILTON, Anne. **The Kingdom of Kongo**. New York: Clarendon Press of Oxford University Press, 1985.

LIBERATO, Carlos (org.). **Laços Atlânticos: África e Africanos durante a era do comércio transatlântico de escravos**. Luanda: Museu Nacional da Escravatura EDITORES. 2017.

LOVEJOY, Paul. **A escravidão na África**. Uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MILLER, Poder político e parentesco. **Os antigos Estados Mbundu em Angola**. Tradução Maria da Conceição Neto. Luanda: Arquivo Histórico Nacional de Angola/Ministério da Cultura, 1995.

MILLER, Joseph. A Economia política do tráfico angolano de escravos no século XVIII. In: PANTOJA, Selma; SARAIVA, José Flávio Sombra (org.). **Angola e Rotas do Atlântico Sul**. Rio de Janeiro: Bertrand Russel, 1999, p. 11-67.

MARTIN, Phyllis M. **O comércio externo da Costa do Loango (1576-1870): o impacto das mudanças comerciais no Reino Vili Loango**. Luanda: Edição Arquivo Nacional de Angola e Ministério da Cultura, 2010.

TAVARES, Ana Paula; SANTOS, Catarina Madeira. **Áfricae Monumenta: a apropriação da escrita pelos africanos**, v. I. Arquivo Caculo Cacahenda. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2002.

THORNTON, John K. São Salvador: A Cidade Sagrada do Kongo. Tradução Maria da Conceição Neto. **Fontes & Estudos**, Luanda, n. 4-5, p. 135-162, 1998/1999.

Periódicos

Revista do Arquivo Nacional de Angola, Fontes & Estudos, n. 2. Luanda: Ministério da Cultura, 1995.

Revista do Arquivo Nacional de Angola, Fontes & Estudos, n. 3. Luanda: Ministério da Cultura, 1996.

Revista do Arquivo Nacional de Angola, Fontes & Estudos, n. 4-5. Luanda: Ministério da Cultura, 1999.

Revista do Arquivo Nacional de Angola, Fontes & Estudos, n. 6-7. Luanda: Ministério da Cultura, 2011.

Arquivo Histórico de Angola. Viagem ao Kwanza Norte através da sua Documentação Séculos XVI-XX. Luanda, Angola: Ministério da Cultura, 2009.

Arquivo Nacional de Angola. A Cidade do Dondo e o seu desenvolvimento Económico: aportes para a sua história. Luanda, Angola: Ministério da Cultura, 2015.

Fontes Orais

Abel Augusto, 44 anos, nascido no Município-sede de Cassongue, Província do Kwanza Sul. Atualmente reside no Bairro Terra Prometida, Município-sede do Sumbe/Kwanza Sul. Entrevista concedida em 12 de janeiro de 2020, em Sumbe/Kwanza Sul.

Alberto Lumbambi, 60 anos, nascido no Município de Kimbele, Província do Uige. Atualmente reside no Município-sede do Uige/Uige.

Álvaro Raio Júnior, 69 anos, nascido no Município-sede de Mbanza Kongo, Província do Zaire. Atualmente reside no mesmo município. Entrevista concedida em 7 de maio de 2019, Mbanza Kongo/Zaire.

Camilo Afonso, 75 anos, nascido no Município da Damba, Província do Uige. Atualmente reside no Município-distrital de Viana, Província de Luanda. Entrevista concedida em dezembro de 2018, em Viana/Luanda.

Domingos Paulo Zacarias, 31 anos, nascido no Município-sede do Sumbe, Província do Kwanza Sul. Atualmente reside no mesmo município. Entrevista concedida, em 11 de janeiro de 2020, em Sumbe/Kwanza Sul.

Ferraz Mangongolo, 74 anos, nascido no Município do Bungo, Província do Uige. Atualmente reside no Município-sede do Uige/Uige.

Jeremias Pimbili Gomes, 47 anos, nascido no Município-sede de Cabinda, Província de Cabinda. Atualmente reside no mesmo município. Entrevista concedida em 12 de março de 2019, no Palácio do Rei do Ngoyo/Cabinda.

José Gonçalves, 66 anos, nascido no Município do Soyo, Província do Zaire. Atualmente reside no mesmo município. Entrevista concedida em 17 de maio de 2019, no Soyo/Zaire.

Larindo Afonso Salu, 78 anos, nascido no Município-sede do Uige, Província do Uige. Atualmente reside no município.

Matos Epalanga Salomão, 34 anos, nascido na Comuna-sede de Waku Kungo, Município de Cela, Província do Kwanza Sul. Atualmente reside no Bairro Canjala 2, Município-sede do Sumbe/Kwanza Sul. Entrevista concedida em 11 de janeiro de 2020, em Sumbe/Kwanza Sul.

(Ndembo) António Salvador, 87 anos, nascido na Comuna de Kibaxe, Município dos Dembos, Província do Bengo. Atualmente reside na mesma comuna. Entrevista concedida em 24 de abril de 2019, em seu Palácio, na Comuna de Kibaxi/Dembos-Bengo.

(N'gola) Mbuba Nvula Ndala Mana, 98 anos, nascido no Município de Cahombo, Província de Malanje. Atualmente reside na Aldeia Dala-Samba, Município de Marimba/Malanje. Entrevista concedida em 29 de agosto de 2019, no kilombo localizado no bairro do Cabombo, comuna Dala-Samba, município de Marimba, província de Malanje (Tradução do Kimbundu).

(Osoma) Madalena Aurora Chilombo, 54 anos, nascida no Município-sede de Cassongue, Província do Kwanza Sul. Atualmente reside no Bairro Praia, Município-sede do Sumbe/Kwanza Sul. Entrevista concedida, em 11 de janeiro de 2020, em Sumbe/Kwanza Sul.

Padre Juventus Asamoah-Bonsu, 38 anos, nascido em Gana. Atualmente reside no Município do Soyo, Província do Zaire. Entrevista concedida em 13 de junho de 2019, na Paróquia da Missão *Mpinda*, Soyo-Zaire.

Rei de Cacongo José Capita, 66 anos, nascido no Município-sede de Cabinda, Província de Cabinda. Atualmente reside no mesmo município. Narrativa concedida em 12 de março de 2019, no Palácio do Rei José Capita, localizado no Bairro Caio Caliado, em Tando Zinze/Cabinda.

Rei do N'goyo Luís Fuca Gomes, 67 anos, nascido no Município-sede de Cabinda, Província de Cabinda. Atualmente reside no mesmo município. Entrevista concedida em 12 de março de 2019, em seu Palácio no Ngoyo/Cabinda.

Rei dos Bayaka Mwana-Uta Kambambe Sétimo, 78 anos, nascido no Município do Cuango, Província do Uige. Atualmente reside na Comuna do Alto-Zaza, Município de Kimbele/Uige. Entrevista concedida em junho de 2019, no kilombo do Alto-Zaza/Uige. Entrevista concedida em 24 de junho de 2019, no Palácio Real, localizado no Alto-Zaza/Kimbele-Uige.

Roque Gaspar Borges, 49 anos, nascido na Comuna-sede de Lândana, Município de Cacongo, Província de Cabinda. Atualmente reside no Município-sede de Cabinda/Cabinda. Entrevista concedida em 09 de março de 2019, na Comuna-sede de Cabinda.

Shintoma Shi Si Bakama Vicente Mangêbele, 88 anos, nascido no Município-sede de Cabinda, Província de Cabinda. Atualmente reside no mesmo município.

Zolela Makubikua Manos, 53 anos, nascido no Município-sede de Mbanza Kongo, Província do Zaire. Atualmente reside no mesmo município. Entrevista concedida no dia 06 de maio de 2019 – Mbanza Kongo.

Outras Fontes

Mapa do Estado da Bahia:

Secretaria do Planejamento do Estado da Bahia – SEPLAN. Disponível:

<http://www.seplan.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=17>. Acesso em: 16 jul. 2020.

Mapa de Angola:

Carte Du Monde. Disponível em: <http://www.cartedumonde.net/pays/angola/>. Acesso em 26 out. 2020.

Plano de Desenvolvimento Provincial de Angola 2013/2017:

Administração Provincial de Luanda, bem como pelo Ministério da Administração do Território – MAT. <http://www.mat.gov.ao/>. Acesso em: 27 out. 2020.

Lei da Organização e do Funcionamento dos Órgãos de Administração Local do Estado. Disponível em: <http://extwprlegs1.fao.org/docs/pdf/ang139669.pdf>. Acesso em: 26 out. 2020.

Fotografias

Acervo fotográfico particular da pesquisadora Mille Caroline Rodrigues Fernandes 'Makyesi'.

- Fotografias, filmagens e gravações da pesquisa.

Outras Referências

ABRAMOWICZ, Anete; GOMES, Nilma Lino (org.). **Educação e Raça**: perspectivas políticas, pedagógicas e estéticas. Belo Horizonte: Autêntica. 2010.

ACHINTE, Adolfo Albán. Pedagogías de la Re-existencia: Artistas indígenas y afrocolombianos. *In*: MIGNOLO, Walter; PALERMO, Zulma. **Arte y estética en la encrucijada descolonial**. Buenos Aires: Ediciones Del Signo, 2009.

AFONSO, Camilo. **A educação tradicional do noroeste de Angola**: formas de transmissão de saberes e sua presença na Bahia. 2016. 313f. Tese (Doutorado em Educação e Contemporaneidade) – Universidade do Estado da Bahia – UNEB/CAMPUS I, Salvador, 2016.

AFONSO, Camilo. **Entrevista concedida a Mille Caroline Rodrigues Fernandes**. Viana/Luanda, dez. 2018.

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. **Cultura Tradicional Bantu**. Lisboa: Paulinas Editora, 2014.

AMSELLE, Jean-Loup e M'BOKOLO Elikia (org.). **Pelos Meandros da Etnia**: Etnias, Tribalismo e Estado em África. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2014.

ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazo Afonso de. **Etnografia da Prática escolar**. 10. ed. Campinas. São Paulo: Papirus, 2003.

ANZALDÚA, Glória. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. Tradução Édna de Marco. **Estudos Feministas**, ano 8, 1 sem.,

2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880>. Acesso em: 20 ago. 2020.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARBOLEDA QUIÑONEZ, Santiago; CANO, Gerardo Valencia. *Memorias de resistência em la construcción de pensamiento afrocolombiano*. **História y Espacio**, Revista del Departamento de Historia, n. 20. Faculdade de Humanidades. Universidad del Valle. Enero-junio de 2003.

ARBOLEDA QUIÑONEZ, Santiago Arboleda. **Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano**. 2011. 410f. Tese (Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos) – Universidad Andina Simón Bolívar, Quito/Ecuador, 2011.

ARBOLEDA QUIÑONEZ, Santiago. Etnoeducação, Etnização Afrocolombiana y Forcejeos Decoloniales. **Transversos**. Revista de História. Rio de Janeiro, n. 14, , dez., p. 187-203, 2018a. Disponível em: <http://www.periodicos.rc.biblioteca.unesp.br/index.php/pesquisa/article/view/13480>. Acesso em: 04 nov. 2020.

ARBOLEDA QUIÑONEZ, Santiago. Defesa Ambiental, Derechos Humanos y ecogenoetnocidio afrocolombiano. **Pesquisa em Educação Ambiental**, v. 13, n. 1, p. 10- 27, 2018b. Disponível em: <http://www.periodicos.rc.biblioteca.unesp.br/index.php/pesquisa/article/view/13480>> Acesso em: 04 nov. 2020.

ASAMOA-HONSU, Juventus. **Entrevista concedida a Mille Caroline Rodrigues Fernandes**. Soyo/Zaire, 13 jun. 2019

AUGUSTO, Abel. **Entrevista concedida a Mille Caroline Rodrigues Fernandes**. Sumbe/Kwanza Sul, 12 jan. 2020.

BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. *In*: KI-ZERBO, Joseph. (org.). **História geral da África: Metodologia e pré-história da África**, 2. ed., v. 1. Brasília: UNESCO, 2010.

BACHELARD, Gaston. **La Philosophie du non**. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

BALANDIER, **Antropologia Política**. Tradução Octavio Mendes Cajado. Paris: Difusão Europeia do Livro/Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

BALANDIER, Georges. **Sociologia das Brazavilles Negras**. Tradução Glória Sousa. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2013.

BALANDIER, Georges. **Sociologia da África Negra: dinâmica das mudanças sociais na África Central**. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2014.

BALL, S. J. Cidadania Global, Consumo e Política Educacional. *In*: SILVA, L. H. (org.) **A Escola Cidadã no Contexto da Globalização**. Petrópolis: Vozes. 1998.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº11. Brasília, maio – agosto de 2013, p. 89-117. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>. Acesso em: 17 nov. 2020.

BALLY, Charles; SECHEHAYE, Albert. (org.). **Ferdinand de Saussure (1857-1913)**: Curso de Linguística Geral. Tradução Antônio Chelini *et al.* 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

BALOUT, L. Pré-história da África do Norte. *In*: KI-ZERBO, Joseph. (org.). **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

BATSÍKAMA, Patrício. **O Reino do Kongo e sua Origem Meridional**. Luanda: Universidade Editora. 2011.

BEMBE, Miguel Domingos. **A questão de Cabinda Uma Visão Estratégica: Evolução da situação e cenários futuros**. Luanda: Edições de Angola, 2013.

BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. (Coleção Cultura Negra e Identidade). 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica. 2019.

BIKO, Stive (Bantu Stephen Biko). **Escrevo o Que EU Quero**. Tradução Grupo Solidário São Domingos. Série Temas, v. 21 – Sociedade e Política. São Paulo: Ática. 1990.

BHABHA, Homi K. A questão do “outro”: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. Tradução Francisco Caetano Lopes Júnior. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque (org.). **Pós-modernismo e Política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

BHABHA, Homi K. **O local da Cultura**. Tradução Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG. 1998.

BLOIS, Kornelis Frans de. The augment in the Bantu languages. *In*: **Africana linguística IV**, Tervuren, p. 85-165, 1970. Disponível em: <https://doi.org/10.3406/aflin.1970.879> https://www.persee.fr/doc/aflin_2033-8732_1970_num_4_1_879. Acesso em: 10 jul. 2020.

BONO, Ezio Lorenzo. **Muntuísmo**: a ideia de pessoa na filosofia africana contemporânea. Luanda-Angola: Paulinas, 2015.

BORGES, Roque Gaspar. Entrevista concedida a Mille Caroline Rodrigues Fernandes. Cabinda, 09 mar. 2019.

BOSTEN, Koen; BASTIN, Yvonne. Bantu Lexical Reconstruction. *In*: **Oxford Handbooks Online**, p. 1-31, 2016. Disponível em:

<https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935345.001.0001/oxfordhb-9780199935345-e-36>. Acesso em: 19 ago. 2020.

BRUNER, J. **Cultura da Educação**. Coleção Ciências do Homem. Tradução Abólio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1996.

CAPITA, José. **Entrevista concedida a Mille Caroline Rodrigues Fernandes**. Tando Zinze/Cabinda, 12 mar. 2019.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. 2005. 339f. Tese (Doutora em Educação junto à Área Filosofia da Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo – FEUSP, São Paulo, 2005.

CARVALHO, Alba Pinho de. **Experiências emancipatórias em tempos de crise e transição**: potencialidades da utopia democrática. Congresso Português de Sociologia. 6. 2008. Lisboa.

CASANOVA, Pablo González. Colonialismo interno (uma redefinição). *In*: BORON, Atilio A. e et al. (org.). **A Teoria Marxista hoje**: problemas e perspectivas. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial/Editor, 2007. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/marix.html>. Acesso em: 06 ago. 2020

CASTRO-GÓMEZ, S. Descolonizando la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. *In*: CASTRO-GÓMEZ, S; GROSFUGUÉL, R. (org.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica mas allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 79-93.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Os falares africanos na Bahia**: um vocabulário Afro-brasileiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2005.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Um panorama das línguas faladas na África. *In*: GONÇALVES, Jonuel (org.). **África no Mundo Contemporâneo**: estruturas e relações. Luanda: Editora Garamond, 2014.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Marcas de africania no português do Brasil: o legado negroafricano nas américas. **Interdisciplinar** Revista de Estudos em Língua e Literatura. São Cristóvão: UFS, v. 24, p. 11-24, 2016.

CAVALLEIRO, Eliane. **Racismo e anti-racismo na educação**: repensando nossa escola. São Paulo: Selo Negro. 2001.

CEITA, Constança do Nascimento da Rosa Ferreira de. **Silva Porto na África Central** – Viye/Angola: história social e transcultural de um sertanejo (1839-1890). 2014. 340f. Tese (Doutorado em Estudos Portugueses) – Universidade Nova Lisboa/Faculdade de Ciências Sociais e Humanas-FCSH, Lisboa/Portugal, 2014.

CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução Noémia de Sousa. Lisboa, Portugal: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CHILOMBO, Madalena Aurora. **Entrevista concedida a Mille Caroline Rodrigues Fernandes**. Sumbe/Kwanza Sul, 11 jan. 2020.

CLARK, J. D. Pré-história da África Austral. *In*: KI-ZERBO, Joseph. (org.). **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

COLLINS, Patrícia Hill. Epistemologia Feminista Negra. *In*: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón. **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. (Coleção Cultura Negra e Identidade). 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

COOPER, Frederick. **Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History**. London, England: University of California Press Ltda, 2005.

COOPER, Frederick. Conflito e conexão: repensando a História Colonial da África. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 15, n. 27, jul., p. 21-73, 2008. Disponível em: <http://docplayer.com.br/11876209-Conflito-e-conexao-repensando-a-historia-colonial-da-africa.html>. Acesso em: 29 out. 2020.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. Me chamaram de macaco e eu nunca mais fui à escola. *In*: **Educação e Afrodescendência no Brasil**. GOMES, Ana Beatriz Souza e CUNHA JÚNIOR, Henrique (Org.) Fortaleza. Edições UFC, 2008.

DEBONO, F. Pré-história do Vale do Nilo. *In*: KI-ZERBO, Joseph (org.). **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

DEUS, Zélia Amador de. **Caminhos trilhados na luta antirracista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

DIAGNE, P. História e Linguística – Parte I. *In*: KI-ZERBO, J. (org.). **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

DIARRA, Boubacar. **Gramática em Kikongo**. Luanda-Angola: Secretaria de Estado da Cultura e Instituto de Línguas Nacionais. (Projecto ANG 88/006 – “Desenvolvimento das Línguas Nacionais na R. P. A”, 1990.

DIOP, Babacar Mbaye; DIENG, Doudou (org.). **A Consciência Histórica Africana**. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2014.

DIOP, Cheikh Anta. **Antérioté des civilisations négres: mythe ou vérité historique?** Paris: Présence Africaine, 1974.

DIOP, Cheikh Anta. **A Origem Africana da Civilização: Mito ou Realidade.** Traduzido para o Português a partir da Tradução Inglesa Mercer Cook. Paris: Présence Africaine, 1955.

DIOP, Cheikh Anta. **Antériorité des civilisations négres: mythe où vérité historique?** Paris: Présence Africaine, 1974.

DIOP, Cheikh Anta. **Nations négres et culture.** De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels d'Afrique Noire d'aujourd'hui. Paris: Présence Africaine, 1979.

DIOP, Cheikh Anta. Origem dos antigos egípcios. *In:* KI-ZERBO, J. (org.). **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África.** 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

DIOP, Cheikh Anta. **A Unidade Cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica.** Tradução Sílvia Cunha Neto. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2014.

DZOBO, N. K. Knowledge and truth: Ewe and Akan conceptions. *In:* WIREDU, Kwasi & KWAME, Gyekye. **Person and community.** Paris, Unesco/ The council for Research in Values and Philosophy, 1992.

ELA, Jean-Marc. **Restituir a História às Sociedades africanas: promover as Ciências Sociais na África Negra.** Tradução Maria Teresa D. L. Moreira. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2013.

ELA, Jean-Marc. **Cheick Anta Diop ou a honra de pensar.** Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2014.

ELA, Jean-Marc. Jean-Marc. **A Investigação Africana face ao Desafio da Excelência Científica – Livro III.** Tradução Sílvia Neto. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2016a.

ELA, Jean-Marc. **As culturas Africanas no âmbito da Racionalidade Científica – Livro II.** Tradução Sílvia Neto. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2016b.

ELA, Jean-Marc. **Investigação Científica e Crise da Racionalidade – Livro I.** Tradução Sílvia Neto. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2016c.

ELUNGU, Alphose Elungu Pene. **O Despertar Filosófico em África.** Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2014a.

ELUNGU, Alphose Elungu Pene. **Tradição Africana e Racionalidade Moderna. Coleção Reler África.** Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2014b.

ERICKSON, Frederick. The cycle of situational frames: a model for microethnography in urban anthropology. Paper read at Midwest Anthropology Meeting. Detroit, Michigan, 1971.

ESCOBAR, Arturo. Desde Abajo, Por la izquierda, y com la tierra: la diferencia da Abya Yala/Afro/Latino/América. *In*: WALSH, Catherine. **Pedagogías Decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir.** Tomo II – Serie Pensamento Decolonial. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2017.

FAGE, J. D. A evolução da historiografia da África. *In*: KI-ZERBO, Joseph. (org.). **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África.** 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra.** Tradução José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1968.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas.** Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Em Defesa da Revolução Africana.** Tradução Isabel Pascoal. Lisboa: Sá Da Costa Editora, 1980.

FANON, Frantz. **Alienação e Liberdade: escritos psiquiátricos.** Tradução Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FAZZI, Rita de Cássia. **O drama de crianças brasileiras: socialização entre pares e preconceito.** Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FERNANDES, Mille Caroline Rodrigues; OLIVEIRA, I. V. S. Do Mar ao Sertão: Formação Docente Quilombola e Práticas Curriculares Descolonizadoras. *In*: Anais. **III Colóquio Luso-Afro-Brasileiro de Questões Curriculares.** Eixo 6. Universidade de Cabo Verde: Praia, Cabo. vol. 1, 2017. Disponível em: <https://proceedings.science/coloquio/papers/do-mar-ao-sertao--formacao-docente-quilombola-e-praticas-curriculares-descolonizadoras>. Acesso em: 11 jul. 2020.

FERNANDES, Mille Caroline Rodrigues. **MBAÉTARACA: uma experiência de educação de jovens quilombolas no município de Nilo Peçanha/BA.** 2013. 220f. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Universidade do Estado da Bahia – UNEB/CAMPUS I, Salvador, 2013.

FERNANDES, Mille Caroline Rodrigues. O Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana: articulações e contribuições de Práticas Antirracistas a partir do Projeto Makalé. *In*: MEIRELES, M. M. de; FERNANDES, Mille Caroline Rodrigues (org.). **Educação, Diversidade e Diferenças: olhares (des)colonizados e territorialidades múltiplas.** Curitiba, PR: CRV, 2015.

FERNANDES, Mille Caroline Rodrigues. Políticas Curriculares e Justiça Social: (Re)pensando a Educação Formal de Jovens quilombolas em outros espaços. *In: Anais do XI SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE LA RED ESTRADO – Movimientos Pedagógicos y Trabajo Docente en tiempos de estandarización*. Eixo 4. Universidad Pedagógica Nacional: México, 2016. Disponível em: http://redeestrado.org/xi_seminario/pdfs/eixo4/326.pdf. Acesso em: 11 jul. 2020.

FERNANDES, João; NTONDO, Zavoni. **Angola: Povos e Línguas**. (Coleção Ensaio/Língua e Cultura) – Editorial *Nzila*: Luanda, 2002.

FERNANDO, Mbiavanga. **An analysis of verbal affixes in kikongo with special reference to form and function**. 2008. 167f. Dissertação (Mestrado Linguística Africana) – Universidade de África do Sul – UNISA, África do Sul, 2008.

FERREIRA, Aurora da Fonseca. Do passado ao presente: tráfego comercial e redes de comunicação, factores privilegiados de “modernidade”. **International symposium Angola on the Move: Transport Routes, Communication, and History**, Berlin, 24-26 September, 2003.

FERREIRA, Aurora da Fonseca. **A Kisama em Angola do Século XVI ao início do Século XX: autonomia, ocupação e resistência**, v. I. Luanda: Kilombelombe, 2012a.

FERREIRA, Aurora da Fonseca. **A Kisama em Angola do Século XVI ao início do Século XX: autonomia, ocupação e resistência**, v. II. Luanda: Kilombelombe, 2012b.

FIGUEIREDO, Carlos Filipe Guimarães; OLIVEIRA, Márcia Santos Duarte de (org.). **“Projeto Libolo” – Município do Libolo, Kwanza-Sul, Angola: aspectos linguísticos-educacionais, históricos-culturais, antropológicos e sócio-identitários** linguística, história, antropologia e ensino no Kwanza-Sul, Angola, v. 1. Brasil-Angola: CHIADO Editora, 2016a.

FIGUEIREDO, Carlos Filipe Guimarães; OLIVEIRA, Márcia Santos Duarte de. (org.). **“Projeto Libolo” – Município do Libolo, Kwanza-Sul, Angola: aspectos linguísticos-educacionais, históricos-culturais, antropológicos e sócio-identitários** linguística, história, antropologia e ensino no Kwanza-Sul, Angola, v. 2. Brasil-Angola: CHIADO Editora, 2016b.

FOURSHEY, Catherine Cymone; GONZALES, Rhonda M.; SAIDI, Christine. **África Bantu: de 3.500 a.C. até o presente**. Tradução Beatriz Silveira Castro Filgueiras. Coleção África e os Africanos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

FREIRE, PAULO. **Pedagogia como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FREIRE, **Pedagogia do Oprimido**. 17 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1987.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Indignação: cartas pedagógicas e outros escritos**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

FREUDENTHAL, Aínda. **A Recusa da Escravidão**: quilombos de Angola no século XIX. Luanda: Museu Nacional da Escravatura/Instituto Nacional do Patrimônio Cultural, 1999.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **African Cosmology of the Bantu-Kongo**, Tying the Spiritual Knot – Principles of Life e Living. Canadá: Athelia Henrietta Press – Publishing In Name Orunmila. 2001.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **A visão bantu-kongo da sacralidade do mundo natural**. Tradução Makota Valdina O. Pinto. Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu – ACBANTU, 1991. Disponível em: <https://estahorareall.files.wordpress.com/2015/07/dr-bunseki-fu-kiau-a-visc3a3o-bantu-kongo-da-sacralidade-do-mundo-natural.pdf>. Acesso em: 07 nov. 2020.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1997.

GARCÍA SALAZAR, Juan y WALSH, Catherine. **Pensar sembrando/sembrar pensando con el Abuelo Zenón**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2017.

GARVEY, Marcus Mosiah. **Procure por Mim na Tempestade**: De Pé Raça Poderosa! Tradução Kwame Asafo N. Atunda e *Et All*. São Paulo: Ciclo de Formação Marcus Garvey – CFMG, 2017.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIMENO SACRISTÁN, J. **O Currículo**: uma reflexão sobre a prática. Tradução Ernani F. da F. Rosa. Porto Alegre: ArtMed, 1998.

GOMES, Nilma Lino. Limites e possibilidades da implementação da Lei 10.639/03 no contexto das Políticas Públicas em Educação. *In*: PAULA, Marilene de; HERINGER Rosana. (org.). **Caminhos convergentes**: Estado e Sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, ActionAid, 2009.

GOMES, Nilma Lino. **Um olhar além das fronteiras**: educação e relações raciais. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

GOMES, Nilma Lino. O Movimento Negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos. *In*: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. Coleção Cultura Negra e Identidade. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

GOMES, Jeremias Pimbili. **Entrevista concedida a Mille Caroline Rodrigues Fernandes**. Cabinda, 12 mar. 2019.

GOMES, Luís Fuca. **Entrevista concedida a Mille Caroline Rodrigues Fernandes**. Cabinda, 12 mar. 2019.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; Silva, Petronilha B. G. Multiculturalismo e educação: do protesto de rua a propostas políticas. **Educação e Pesquisa**. São Paulo, USP, v. 29, n. 1, p. 109-125, 2003.

GONÇALVES, José. **Entrevista concedida a Mille Caroline Rodrigues Fernandes**. Soyo/Zaire, 17 mai. 2019.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *IV Encontro Anual da Associação Nacional de Pós Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais*. Reunião do Grupo de Trabalho – "Temas e Problemas da População Negra no Brasil". Rio de Janeiro, 29 a 31 de outubro de 1980.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos (org.). **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, jan./jun., p. 69-82, 1988a.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. **Revista Isis Internacional**, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988b.

GONZALEZ, Lélia. "Mulher negra". *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Guerreiras de natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008.

GOODSON, I. F. **As políticas de currículo e de escolarização**: abordagens históricas. Tradução Vera Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

GREENBERG, J. H. Classificação das línguas da África. *In*: KI -ZERBO, Joseph. **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, jan./abr., p. 25-49, 2016. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100025. Acesso em: 20 ago. 2020.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula. (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra, Portugal: Almedina. 2009.

HALL, Stuart. A Centralidade da Cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. Tradução Ricardo Uebel, Maria Isabel Bujes e Marisa Vorraber Costa. **Revista Educação e Realidade**, Rio Grande do Sul, v. 22, n. 2, p. 15-42, jul./dez., 1997.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Tradução Daniel Miranda e Willian Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

HERINGER, Rosana. Ação afirmativa à Brasileira: institucionalidade, sucessos e limites da inclusão de estudantes negros no ensino superior no Brasil (2001-2008). *In*: Angela Randolpho Paiva. (org.). **Entre dados e fatos: ação afirmativa nas universidades públicas brasileiras**, v.1. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, p. 117-141, 2010.

HERINGER, Rosana; SALVADOR, Andréia Clapp; OLIVEIRA, Antônio José Barbosa de. Políticas de ação afirmativa: Direito e reconhecimento. Rio de Janeiro, *Revista O Social em Questão*, ano XVII, n. 32, p. 9-16, jul./dez., 2014.

HERMENS, R. de Bayle des. Pré-história da África Central – Parte I. *In*: KI-ZERBO, Joseph. (org.). **História geral da África: Metodologia e pré-história da África**. v. 1, 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

HEYWOOD, Linda M. **Nzinga de Angola: a Rainha Guerreira de África**. Tradução Luís Santos. Cambridge – Massachusetts/Estados Unidos: CASA DAS LETRAS. 2018.

HOOKS, Bell. Intelectuais Negras. Tradução Marcos Santarrita. *Estudos Feministas*. Ano 3, 2. semestre, 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465/15035>. Acesso em: 20 ago. 2020.

HOOKS, Bell. **Ensinando a Transgredir: a educação como prática da Liberdade**. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes. 2013.

HOUNTONDJI, Paulin J. (org.). **O Antigo e o Moderno: a produção do saber na África Contemporânea**. Tradução Manuel F. Ferreira *et al.* Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo/Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2012.

INL – Instituto Nacional de Línguas/Departamento de Investigação Científica Aplicada. **Histórico sobre a criação dos alfabetos em Línguas Nacionais**. Lisboa: EDIÇÕES 70, 1977.

KAMBAMBE SÉTIMO, Mwana-Uta. **Entrevista concedida a Mille Caroline Rodrigues Fernandes**. Kimbele-Uige, 24 jun. 2019.

KEITA, Boucacar Namory. **História da África Negra**. Luanda-Angola: Texto Editores. 2009.

KEITA, Boucacar Namory. **Contribuição Endógena para a Escrita da História da África Negra: ensaios sobre a obra de Cheick Anta Diop**. Angola: Mayamba, 2015.

KI-ZERBO, Joseph. **Historie de l'Áfrique Noire**. Paris: Hatier, 1978.

KI-ZERBO, Joseph. **Para quando a África?** Entrevista com René Holenstein. Tradução Carlos Aboim de Brito. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

KI-ZERBO, Joseph. A Arte pré-histórica africana. *In*: KI-ZERBO, Joseph. (org.). **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010a.

KI-ZERBO, Joseph. Conclusão: da natureza bruta à humanidade liberada. *In*: KI-ZERBO, Joseph (org.). **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010b.

KYALA, Miguel Barroso (BWA TELAMA). **Longoka Kikongo**. Luanda: Mayamba Editora, 2013.

LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-americanas**. Colección Sur Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005.

LEXLINK Angola-Moçambique-Portugal: **Legislação do ano de 2016 – 1 Série – Lei n. 18/16** (Assembleia Nacional). Disponível em: <https://lexlink.eu/legislacao/geral/14793/ia-serie/por-tipo-de-documento/legal/2016/173>. Acesso em: 09 out. 2020.

LOPES, Carlos (org.). **Desafios Contemporâneos da África: o legado de Amílcar Cabral**. Luanda: Edição Arquivo Nacional de Angola e Ministério da Cultura, 2011.

LUCCHESI, Dante. Parâmetros Sociolinguísticos do português brasileiro. **Revista da ABRALIN**, v. 5, n. 1; 2, dez., p. 83-112, 2006.

LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza. (org.). **O português Afro-brasileiro**. Salvador: EDUFBA, 2009.

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira**. Salvador: Edufba, 2010.

LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio. **Abebe: a criação de novos valores na educação**. SECNEB Editora: Salvador, 2003.

LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio. Awasoju: dinâmica da expansão existencial das diversas contemporaneidades. Salvador: **Revista da FAEEBA**. n. 12, jul./dez., p. 45-74, 1999.

MACEDO, Roberto Sidnei. **A etnopesquisa implicada: pertencimento, criação de saberes e afirmação**. Brasília: Liber Livro, 2012.

MACEDO, Roberto Sidnei. **Currículo, diversidade e equidade: luzes para uma educação intercultural**. Salvador: EDUFBA, 2007.

MACEDO, Roberto Sidnei. **Um rigor outro sobre a questão da qualidade na pesquisa qualitativa**: educação e ciências humanas. Salvador: EDUFBA, 2009.

MACEDO, Roberto Sidnei. Atos de Currículos: uma incessante atividade etnometódica e fonte de análise de práticas curriculares. **Revista Currículo sem Fronteiras**, v. 13, n. 3, set./dez., p. 427-435, 2013.

MAHO, Jouni Filip. **NUGL Online The online version of the New Updated Guthrie List, a referential classification of the Bantu languages**, 2009. Disponível em: https://brill.com/fileasset/downloads_products/35125_Bantu-New-updated-Guthrie-List.pdf. Acesso em: 17 jul. 2020.

MAHO, Jouni Filip. **Electronic Bibliography for African Languages and Linguistics. User Guide to EBALL**, 2010. Disponível: https://moam.info/user-guide-to-eball-gotoglobalnetnet_5a3735ce1723dd477cff72a1.html. Acesso em: 17 jul. 2020.

MAIA, António da Silva. **Dicionário Complementar Português-Kimbundu-Kikongo**: línguas nativas do Centro e Norte de Angola. 3. ed. Luanda: Editorial Nzila, 2010.

MAKGOBA, Malegapuru William. (org.). **Renascença Africana**: a nova luta. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2016.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. (org.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica mas allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, p. 127-169, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. La Descolonización y El Giro Des-colonial. **Revista Tabula Rasa**. Bogotá-Colombia, n. 9, p. 61-72, julio-diciembre, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da descolonialidade: algumas dimensões básicas. BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOQUEL, Ramón. **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. 2. ed. Coleção Cultura Negra e Identidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

MANA, Ndala. **Entrevista concedida a Mille Caroline Rodrigues Fernandes**. Malange, 29 ago. 2019.

MANOS, Zolela Makubika. **Entrevista concedida a Mille Caroline Rodrigues Fernandes**. Mbanza Congo, 06 mai. 2019.

MAZUNGA, Silvino. **Dicionário Português – Ibinda**. Cabinda-Angola: Edição Diocese de Cabinda, 2015.

MBEMBE, Achille. As Formas Africanas de Auto Inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 23, n. 1, p. 171-209, 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ea/v23n1/a07v23n1.pdf>. Acesso em: 29 out. 2020.

MBEMBE, Achille. **Sair da Grande Noite**: Ensaio sobre a África Descolonizada. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2014.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução Marta Lança. Lisboa-Portugal: Antígona, 2017a.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Tradução Marta Lança. Lisboa-Portugal: Antígona, 2017b.

M' BOKOLO, Elikia. **África Negra**. História e Civilizações, Tomo I (até o Século XVIII). Lisboa: Vulgata, 2003.

M' BOKOLO, Elikia. **África Negra**. História e Civilizações, Tomo II (do século XIX aos nossos dias). Tradução Manuel Resende. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2011.

MBUNGA, Honoré. A Problemática da Periodização da História de Angola: o período colonial. In: ARQUIVO NACIONAL DE ANGOLA. **Actas do III Encontro Internacional sobre História de Angola**. Luanda: Edições do Arquivo Nacional de Angola, 2014.

MENEZES, Jaci Maria Ferraz de. A República e a Educação: analfabetismo e exclusão. **Revista da FAEEDBA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 12, n. 19, jan./jun., p. 19-40, 2003.

MENEZES, Jaci Maria Ferraz de. AS DUAS PEDAGOGIAS: Formas de educação dos escravos; mecanismos de formação de hegemonia e contra-hegemonia. **Revista HISTEDBR on line**, Campinas, n. 28, p.145–163, dez. 2007.

MEEUSSEN, Achille Emile. Bantu gramatical reconstructions. In: *Africana Linguistica* 3, p. 79-121, 1967. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/aflin2033-8732_1967_num_3_1873. Acesso em: 19 ago. 2020.

MESSEDER, Marcos Luciano Lopes. Dinâmica cultural e construção identitária: reflexões em torno de uma etnografia contemporânea. **Revista a Cor das Letras**. Número temático: Metodologias de pesquisa em ciências sociais e humanas — UEFS, Feira de Santana, BA, n. 14, p. 69-93, 2013.

MIGNOLO, Walter D. **Historias locales/diseños globales**: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Buenos Aires: Akal Edições. 2000.

MIGNOLO, Walter D. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (org.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo

global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistêmica**: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Tradução Ângela Lopes Norte. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: literatura, língua e identidade, n. 34, p. 287-324, 2008a.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIGNOLO, Walter. La Opción Descolonial. **Revista Letral**. Número 1. año, 2008b. Disponível em: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/letral/article/view/3555/3543>. Acesso em: 22 jul. 2020.

MINGAS, Amélia A. **Interferência do Kimbundo no português falado em Lwanda**. Luanda: Edições Chá de Caxinde, 2007.

MINISTÉRIO DA CULTURA E INSTITUTO DE LÍNGUAS NACIONAIS. **Léxicos Temáticos Português–Kimbundo**. Luanda: Editor Instituto de Línguas Nacionais, 2015.

MIRANDA, Cláudia. **Narrativas Subalternas e Políticas de Branquidade**: o Deslocamento de Afrodescendentes como Processo Subversivo e as Estratégias de Negociação na Academia. 2006. 242f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

MIRANDA, Cláudia; Campoalegre Septien, Rosa. **Afrodescendências**: voces en resistencia. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

MIRANDA, Cláudia. Redes etnoeducadoras y otras educaciones frente a la crisis global – **Red Carioca de Etnoeducadoras Negras. Ancestralidad, antirracismo y actualidades**, n. 3, jul., 2020.

MORGADO, José Carlos (org.). **Currículo, avaliação e inovação em Angola**: perspectivas e desafios. Benguela: Coleção Educação e Currículo, 2014.

MOREIRA, Antônio Flávio; SILVA, Tomaz Tadeu da. **Currículo, cultura e sociedade**. São Paulo: Cortez, 1995.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A ideia de África**. Tradução Manuel Figueiredo Ferreira. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2013a.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A Invenção de África**: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento. Tradução Ana Medeiros. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2013b.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP – Dossiê Povo Negro**, São Paulo, v. 28, dez./fev., p. 56-63, 1995/1996. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28364/30222>. Acesso em: 9 out. 2020.

NASCIMENTO, Abdias do. **O negro Revoltado**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombolismo**. 2. ed. Brasília/Rio de Janeiro: OR Editor Produtor, 2002.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de Quilombo e a Resistência Cultural Negra. **Afrodiáspora**. ano 3, n. 6 e 7, p. 41- 49. 1985.

NASCIMENTO, José Pereira. **GRÁMMATICA DO UMBUNDU: A LÍNGUA de BENGUELLA**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1894.

NGOENHA, Severino Ellias. **Filosofia africana**: das Independências às liberdades. Luanda-Angola: Paulinas, 2014.

NGOENHA, Severino Ellias. **Resistir a Abadon**. Luanda-Angola: Paulinas, 2017.

NOTEN, F. Van *et al.* Pré-história da África Central – Parte II. *In*: KI-ZERBO, Joseph. (org.). **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010b.

NOTEN, F. Van (Colaboração de D. Cohen e P. de Maret). A África Central. *In*: MOKHTAR, Gamal. **História Geral da África II: África antiga**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010a.

OBENGA, Théophile. **O sentido da luta contra o Africanismo Eurocentrista**. Tradução Manuel Figueiredo Ferreira. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2013.

OBENGA, Théophile. O Egito na obra de Platão. *In*: DIOP, Babacar Mbaye; DIENG, Doudou (org.). **A consciência Histórica Africana**. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2014.

OLDEROGGE, D. Migrações e diferenciações étnicas e linguísticas. *In*: KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África volume I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. *In*: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón.

Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico. Coleção Cultura Negra e Identidade. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **Visualizing the Body:** Western Teories and African Subjects. *In:* COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P. J. (org.). *The African Philosophy Reader.* Tradução Wanderson Flor do Nascimento. New York: Routledge, 2002, p. 391-415.

PARKINGTON, J. E. A África meridional: caçadores e coletores. *In:* MOKHTAR, Gamal. **História geral da África II: África antiga.** 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

PARREIRA, Adriano. **Breve cronologia da história de Angola (1489-1706).** Luanda: Editorial Nzila, 2003.

PAXE, Abreu Castelo Vieira dos. **A Migração Fractal do Provérbio:** práticas, sujeitos e narrativas entrelaçadas. 2016. 299f. Tese (Doutorado Comunicação e Semiótica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

PINHO, Osmundo. Etnografia e emancipação: descolonizando a antropologia na escola pública. *In:* BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico.** (Coleção Cultura Negra e Identidade). 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

PINTO, Alberto Oliveira. A estátua de Salvador Correia de Sá em Luanda: a cidade alta, o poder colonial luso-brasileiro e o mito da “restauração”. **África: Revista do Centro de Estudos Africanos.** USP, São Paulo, n. 29-30, p. 101-128, 2008/2009/2010.

PINTO, Alberto Oliveira. **Imaginário da História Cultural de Angola.** Luanda: Instituto Nacional das Indústrias Culturais/MINCULT e Fundação António Agostinho Neto – FAAN. 2017.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a História Oral diferente. *In:* PORTELLI, Alessandro. *Cultura e Representação.* **Projeto História, Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História PUC/SP,** São Paulo, n. 14, fev., 1997.

POSNANSKY, M. As sociedades da África subsaariana na Idade do Ferro Antiga. *In:* MOKHTAR, Gamal. **História geral da África II: África antiga.** 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

QUEIROZ, Delcele Mascarenhas. **Universidade e desigualdade:** brancos e negros no ensino superior. Brasília: Liber Livro, 2004.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. *In:* LANDER, Edgardo (org.). **La Colonialidad del Saber:** eurocentrismo y ciências sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 1993.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *In:* CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (org.). **El giro decolonial:** reflexiones para una

diversidad epistémica mas allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 93-127.

RAIO JÚNIOR, Álvaro. **Entrevista concedida a Mille Caroline Rodrigues Fernandes**. Mbanza Kongo/Zaire, 7 maio 2019.

RATTS, Alex. **Eu Sou Atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza – Formação, Intervenção e Pesquisa em Educação, Raça, Gênero e Juventude. **Imprensa Oficial**, p. 117-125, 2006. (Publicado originalmente em: *Jornal IDE*. n. 12. Sociedade Brasileira de Psicanálise – São Paulo, dez., p. 8, 1986).

REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas**: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia Setecentista. 2005. 243f. Tese (Doutorado em História) UNICAMP, Campinas, SP. 2005.

ROSEVICS, Larissa. DO PÓS-COLONIAL À DECOLONIALIDADE. *In*: CARVALHO, Glauber; ROSEVICS, Larissa. **Diálogos internacionais**: reflexões críticas do mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Perse, 2017.

RYDER, Allan Frederick Charles. Do rio Volta aos Camarões. *In*: NIANE, Djibril Tamsir. **História geral da África IV**: África do século XII ao XVI. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

SALOMÃO, Matos Epalanga. **Entrevista concedida a Mille Caroline Rodrigues Fernandes**. Sumbe/Kwanza Sul, 11 jan. 2020.

SALVADOR, António. **Entrevista concedida a Mille Caroline Rodrigues Fernandes**. Kibaxi/Dembos-Bengo, 24 abr. 2019.

SANTANA, Carlos Eduardo Carvalho de. **Pelejando e Arrudiando**. Processos Educativos na afirmação de uma identidade negra em território quilombola: Baixa da Linha, Cruz das Almas-BA. 2015. 265f. Tese (Doutorado em Educação e Contemporaneidade) – Universidade do Estado da Bahia-UNEB, Salvador, 2015.

SANTOS, Boaventura de Souza. A construção multicultural a igualdade e da diferença. *In*: VI CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, Rio de Janeiro, 1993.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula. (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra, Portugal: Almedina. 2009.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A Gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Milton. As Cidadanias Mutiladas. *In*: LERNER, Júlio. (org.). **O Preconceito**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1996/1997.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau**: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. 2019. 233f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade de São Paulo, São Paulo. 2019.

SANTOMÉ, J. As culturas negadas e silenciadas no currículo. *In*: SILVA, Tomaz T. Da (org.) **Alienígenas em sala de aula**: uma introdução aos estudos em educação. Petrópolis: Rio de Janeiro, 1995.

SANTOMÉ, Jurjo Torres. **Currículo escolar e justiça social**: o cavalo de Troia da educação. Tradução Alexandre Salvaterra. Porto Alegre: Penso. 2013.

SANZIO, Rafael. Territórios Quilombolas: Geografias, Cartografias & Conflitos Institucionais. **Revista Eixo**. Brasília-DF, v. 6, n. 2 (Especial), nov., 2017.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos de. **Kalunga e o direito**: a emergência de uma justiça afro-brasileira. 2018. 245f. Tese (Doutorado em Difusão do Conhecimento) – Universidade Federal da Bahia – UFBA/Faculdade de Educação, Salvador, 2018.

SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (org.). **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular – UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2009.

SEGATO, Rita. **La crítica de la colonialidade em ocho ensayos y una antropología por demanda**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.

SERRANO, Carlos. Ginga, a Rainha Quilombola de Matamba e Angola. **Revista USP – Dossiê Povo Negro**, São Paulo, v. 28, p. 136-141, dez./fev., 1995/1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28370/30228>. Acesso em: 9 out. 2020.

SERRANO, Carlos. Angola: o discurso do colonialismo e a antropologia aplicada. **África. Revista do Centro de Estudos Africanos** 14/15 (1) 1991/1992, USP, São Paulo, 1992.

SHOR, Ira. FREIRE, Paulo. **Medo e Ousadia**: o cotidiano do professor. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Diversidade étnico-cultural e currículos escolares. **Cadernos Cedes**, n. 32. São Paulo: Papyrus, 1993.

SISS, Ahyas. **Afro-brasileiros, cotas e ação afirmativa**: razões históricas. Niterói/RJ: Quartet – PENESB, 2003.

SODRÉ, Muniz. **Reinventando a educação**: diversidade, descolonização e redes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SOW, Alfa I; ABDULAZIZ, Mohaned H. Língua e evolução social. *In*: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe. **História da África VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010.

SWEET, James. **Recriar África: Cultura, Parentesco e Religião no Mundo Afro-português (1441-1770)**. Tradução João Reis Nunes. Lisboa-Portugal: EDIÇÕES 70, 2007.

TEMPELS, R. P. Placide. **A Filosofia Bantu**. Tradução Amélia A. Mingas e Zavoni Ntongo. Luanda-Angola: Edições Kuwindula, 2016.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

THOMSON, Alistar. **Recompondo a Memória: questões sobre a relação entre História Oral e as memórias**. Projeto História. São Paulo, n. 15, abr., 1997.

THORNTON, John Kelly. **The Kongolese Saint Anthoany (1684–1706)**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

THORNTON, John Kelly. **A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico 1400-1800**. Tradução Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TSHIYEMBE, Mwayila. **O Estado Pós-colonial: factor de insegurança em África**. Luanda: Edições Pedagogo e Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais de Universidade Agostinho Neto, 2014.

VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1997.

VANSINA, Jan. A África equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados. *In*: NIANE, Djibril Tamsir (org.). **História geral da África IV: África do século XII ao XVI**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010a.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. *In*: KI-ZERBO, Joseph (org.). **História Geral da África I: Metodologia e Pré-história na África**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010b.

VICENTINO, Cláudio. **Projeto Radix: História, 6º ano**. São Paulo: Scipione, 2009.

VILHENA, Luís dos Santos. **A Bahia no século XVIII (Recopilação de Notícias Soteropolitanas e Brasília)** [1802], 3 volumes, Salvador: Editora Itapuã, 1969.

WA THIONG'O, Ngugi. **Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature**. Islington, Londres: James Currey, 1986.

WALSH, Catherine. São possíveis as ciências sociais/culturais outras? **Revista NÓMADAS**, n. 26. Quito, Universidade Central, 2007.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (De)Coloniales de Nuestra Época**. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2009.

WALSH, Catherine. **Pedagogías Decoloniales**: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I – Serie Pensamento Decolonial. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.

WALSH, Catherine. **Pedagogías Decoloniales**: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo II – Serie Pensamento Decolonial. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2017.

WIENER, Leo. **Africa and the Discovery**. v. II. Philadelphia: INNES & SONS, 1922.

WHEELER, Douglas; PÉLISSIER, René. **História de Angola**. Tradução Pedro Gaspar Serras Pereira e Paula Almeida. Lisboa: Tinta da China Edições, 2016.

WOODSON, Carter G. **A Deseducação do Negro**. Tradução Kwame Asafo Nyansafo Atunda. São Paulo: Medu Neter Livros, 2018.

ZINGA, Miguel Raul Mazissa. **Formas de representação da cultura tradicional de Cabinda**: processos educacionais das Bakama. 2015. 286f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Minas Gerais/ Faculdade de Educação. Belo Horizonte, 2015.

ZACARIAS, Domingos Paulo. **Entrevista concedida a Mille Caroline Rodrigues Fernandes**. Sumbe/Kwanza Sul, 11 jan. 2020.

ZONGO, Bernard. Francês/Línguas Africanas: colonização linguística ontem e hoje, aqui e ali. *In*: DIOP, Babacar Mbaye e DIENG, Doudou. (org.). **A Consciência Histórica Africana**. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN, 2014.

APÊNDICE A – Fotografia do machado de batalha da Rainha Njinga



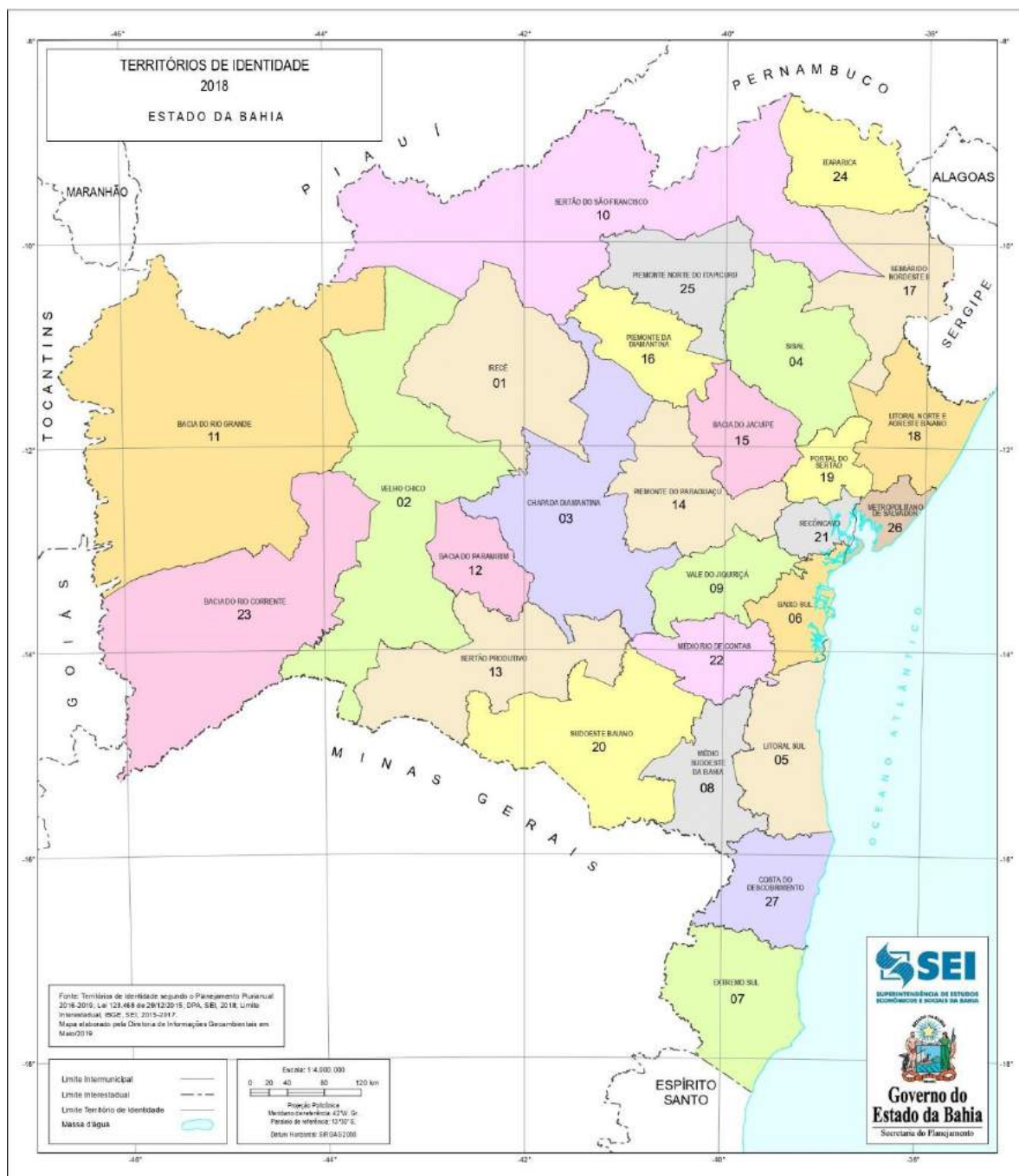
Fonte: Acervo pessoal de Mille Fernandes 'Makyesi', 2019.

APÊNDICE B – Quadro das línguas, zonas e variantes do grupo bantu de Angola

LÍNGUAS									
	Kikongo	Kimbundu	Cokwe	Ngangela	Olunyaneka-Nkhumbi	Oshihelelo	Oshikwanyama	Oshindonga	Umbundu
	(Zona H)	(Zona H)	(Zona K)	(Zona K)	(Zona R)	(Zona R)	(Zona R)	(Zona R)	(Zona R)
VARIANTES	Kilnji	Holo	Badinga	Kamaxi	Handa (Cipungu)	Cavikwa	Evale	Kusu	Ambwi
	Kikoci	Ndongo	Bakete	Lucazi	Handa (Mupa)	Himba	Kwamato		Kacisanje
	Kikwakongo	Kambondo	Kafula	Luvale	Hinga	Kuvale	Ndombondola		Kakonda
	o	Kisama	Lunda	Lwena	Nkhumbi	Kwanyoka	Okafima		Lumbu
	Kimboma	Mbangala	Lunda Lwa	Lwimbi	Mwila	Kwendelengo	Ombadja		Mbalundu
	Kinzenge	Mbolo	Ndembu	Lwiyo	Ngambwe	Ndimba			Mwanya
	Kihungu	Minungu	Lunda Lwa	Mbande	Ocilenge humbi				Ndombe
	Kinsoso	Ndembu	Xinde	Mbunda	Ocilenge musó				Nganda
	Kipaka	Ngola/Njinga	Mai	Mbwela	Ocipungu				Sambu
	Kipombo	Ngoya	Mataba	Ndungu	Onkwakwa				Sele
	Kisikongo	Nkari		Ngangela	Ndongwena				Sumbi
	Kisolongo	Ntemo		Ngonjelu					Viye
	Kisuku	Puna		Nkoya					Cikuma
	Kisundi	Songo		Nyemba					Wambu
	Kivili	Xinji		Nyengo					
	Kiwoyo			Yahuna					
	Kiyaka								
Kiyombe									
Kizombo									

Fonte: Elaborado por Mille Caroline Rodrigues Fernandes a partir de Fernandes e Ntongo (2002, p. 43-56) e Maho (2009, 2010).

ANEXO A – Mapa dos Territórios de Identidade do Estado da Bahia/Brasil



Fonte: Secretaria do Planejamento do Estado da Bahia – SEPLAN. Disponível em: <http://www.seplan.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=17>. Acesso em: 16 jul. 2020.

ANEXO B – Quadro dos territórios de identidade e dos municípios que os constituem

TERRITÓRIOS DE IDENTIDADE	MUNICÍPIOS
<u>Irecê</u>	América Dourada, Barra do Mendes, Barro Alto, Cafarnaum, Canarana, Central, Gentio do Ouro, Ibipeba, Ibititá, Ipupiara, Irecê, Itaguaçu da Bahia, João Dourado, Jussara, Lapão, Mulungu do Morro, Presidente Dutra, Uibaí, São Gabriel, Xique- Xique.
<u>Velho Chico</u>	Barra, Bom Jesus da Lapa, Brotas de Macaúbas, Carinhanha, Feira da Mata, Ibotirama, Igaporã, Malhada, Matina, Morpará, Muquém do São Francisco, Oliveira dos Brejinhos, Paratinga, Riacho de Santana, Serra do Ramalho, Sítio do Mato.
<u>Chapada Diamantina</u>	Abaíra, Andaraí, Barra da Estiva, Boninal, Bonito, Ibicoara, Ibitiara, Iramaia, Iraquara, Itaetê, Jussiape, Lençóis, Marcionílio Souza, Morro do Chapéu, Mucugê, Nova Redenção, Novo Horizonte, Palmeiras, Piatã, Rio de Contas, Seabra, Souto Soares, Utinga, Wagner.
<u>Sisal</u>	Araci, Barrocas, Biritinga, Candeal, Cansanção, Conceição do Coité, Ichu, Itiúba, Lamarão, Monte Santo, Nordestina, Queimadas, Quijingue, Retirolândia, Santaluz, São Domingos, Serrinha, Teofilândia, Tucano, Valente.
<u>Litoral Sul</u>	Almadina, Arataca, Aurelino Leal, Barro Preto, Buerarema, Camacan, Canavieiras, Coaraci, Floresta Azul, Ibicaraí, Ilhéus, Itabuna, Itacaré, Itaju do Colônia, Itajuípe, Itapé, Itapitanga, Jussari, Maraú, Mascote, Pau-Brasil, Santa Luzia, São José da Vitória, Ubaitaba, Uma, Uruçuca
<u>Baixo Sul</u>	Aratuípe, Cairu, Camamu, Gandu, Ibirapitanga, Igrapiúna, Ituberá, Jaguaripe, Nilo Peçanha, Piraí do Norte, Presidente Tancredo Neves, Taperoá, Teolândia, Valença, Wenceslau Guimarães
<u>Extremo Sul</u>	Alcobaça, Caravelas, Ibirapôã, Itamaraju, Itanhém, Jucuruçu, Lajedão, Medeiros Neto, Mucuri, Nova Viçosa, Prado, Teixeira de Freitas, Vereda
<u>Médio Sudoeste da Bahia</u>	Caatiba, Firmino Alves, Ibicuí, Iguai, Itambé, Itapetinga, Itarantim, Itororó, Macarani, Maiquinique, Nova Canaã, Potiraguá, Santa Cruz da Vitória
<u>Vale do Jiquiriçá</u>	Amargosa, Brejões, Cravolândia, Elísio Medrado, Irajuba, Itaquara, Itiruçu, Jaguaquara, Jiquiriçá, Lafayette Coutinho, Laje, Lajedo do Tabocal, Maracás, Milagres, Mutuípe, Nova Itarana, Planaltino, Santa Inês, São Miguel das Matas, Ubaira.
<u>Sertão do São Francisco</u>	Campo Alegre de Lourdes, Canudos, Casa Nova, Curaçá, Juazeiro, Pilão Arcado, Remanso, Sento Sé, Sobradinho, Uauá.
<u>Bacia do Rio Grande</u>	Angical, Baianópolis, Barreiras, Buritirama, Catolandia, Cotegipe, Cristópolis, Formosa Do Rio Preto, Luís Eduardo Magalhães, Mansidão, Riachão Das Neves, Santa Rita De Cássia, São Desiderio, Wanderley.
<u>Bacia do Paramirim</u>	Boquira, Botuporã, Caturama, Érico Cardoso, Ibibitanga, Macaúbas, Paramirim, Rio do Pires

<u>Sertão Produtivo</u>	Brumado, Caculé, Caetité, Candiba, Contendas do Sincorá, Dom Basílio, Guanambi, Ibiassucê, Ituaçu, Iuiu, Lagoa Real, Livramento de Nossa Senhora, Malhada de Pedras, Palmas de Monte Alto, Pindaí, Rio do Antônio, Sebastião Laranjeiras, Tanhaçu, Tanque Novo, Urandi.
<u>Piemonte do Paraguaçu</u>	Boa Vista do Tupim, Iaçu, Ibiquera, Itaberaba, Itatim, Lajedinho, Macajuba, Mundo Novo, Piritiba, Rafael Jambeiro, Ruy Barbosa, Santa Terezinha, Tapiramutá.
<u>Bacia do Jacuípe</u>	Baixa Grande, Capela do Alto Alegre, Capim Grosso, Gavião, Ipirá, Mairi, Nova Fátima, Pé de Serra, Pintadas, Quixabeira, Riachão do Jacuípe, São José do Jacuípe, Serra Preta, Várzea da Roça, Várzea do Poço.
<u>Piemonte da Diamantina</u>	Caém, Jacobina, Miguel Calmon, Mirangaba, Ourulândia, Saúde, Serrolândia, Umburanas, Várzea Nova.
<u>Semiárido Nordeste II</u>	Ajustina, Antas, Banzaê, Cícero Dantas, Cipó, Coronel João Sá Euclides da Cunha, Fátima, Heliópolis, Jeremoabo, Nova Soure, Novo Triunfo, Paripiranga, Pedro Alexandre, Ribeira do Amparo, Ribeira do Pombal, Santa Brígida, Sítio do Quinto.
<u>Litoral Norte e Agreste Baiano</u>	Acajutiba, Alagoinhas, Aporá, Araçás, Aramari, Cardeal da Silva, Catu, Conde, Crisópolis, Entre Rios, Esplanada, Inhambupe, Itanagra, Itapicuru, Jandaíra, Olindina, Ouriçangas, Pedrão, Rio Real, Sátiro Dias
<u>Portal do Sertão</u>	Água Fria, Amélia Rodrigues, Anguera, Antônio Cardoso, Conceição da Feira, Conceição do Jacuípe, Coração de Maria, Feira de Santana, Ipecaetá, Irará, Santa Bárbara, Santanópolis, Santo Estêvão, São Gonçalo dos Campos, Tanquinho, Teodoro Sampaio, Terra Nova.
<u>Sudoeste Baiano</u>	Anagé, Aracatu, Barra do Choça, Belo Campo, Bom Jesus da Serra, Caetanos, Cândido Sales, Caraíbas, Condeúba, Cordeiros, Encruzilhada, Guajeru, Jacaraci, Licínio de Almeida, Maetinga, Mirante, Mortugaba, Pripá, Planalto, Poções, Presidente Jânio Quadros, Ribeirão do Largo, Tremedal, Vitória da Conquista.
<u>Recôncavo</u>	Cabaceiras do Paraguaçu, Cachoeira, Castro Alves, Conceição do Almeida, Cruz das Almas, Dom Macedo Costa, Governador Mangabeira, Maragogipe, Muniz Ferreira, Muritiba, Nazaré, Salinas da Margarida, Santo Amaro, Santo Antônio de Jesus, São Felipe, São Félix, Sapeçu, Saubara, Varzedo.
<u>Médio Rio de Contas</u>	Aiquara, Apuarema, Barra do Rocha, Boa Nova, Dário Meira, Gongogi Ibirataia, Ipiaú, Itagi, Itagibá, Itamari, Jequié, Jitaúna, Manoel Vitorino, Nova Ibiá, Ubatã.

Fonte: Disponível em: <http://www.seplan.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=17>.
Acesso em: 16 jul. 2020.

ANEXO C – Circular emitida pela Ministra da Cultura de Angola

REPÚBLICA DE ANGOLA
MINISTÉRIO DA CULTURA
GABINETE DA MINISTRA

CIRCULAR


Para os devidos efeitos, pelo presente instrumento este Departamento Ministerial dá a conhecer ao Exmo. Governador Provincial, que a Cidadã **Mille Caroline Rodrigues Fernandes**, nacionalidade Brasileira, pesquisadora, portadora do passaporte n.º FW263275, emitido aos 17/6/2018, válido até 17/6/2021, pretende efectuar pesquisas sobre práticas e tradições ancestrais, nas províncias do Uíge, Bengo, Cuanza Norte, Cuanza Sul, Benguela, Lunda Sul e Lunda Norte, no âmbito da sua tese de doutoramento.

Solicitamos que lhe seja prestado o apoio e não se lhe ponha nenhum impedimento.

GABINETE DA MINISTRA DA CULTURA, em Luanda aos 03 de Fevereiro de 2020.-



ANEXO D – Credencial emitida pela Província de Cabinda


 REPÚBLICA DE ANGOLA
 GOVERNO DA PROVÍNCIA DE CABINDA
SECRETARIA PROVINCIAL DA CULTURA


CREDECIAL

————— A Secretaria Provincial da Cultura, em Cabinda, credencia a senhora **MILLE CAROLINE RODRIGUES FERNANDES**, estudante do Doutoramento, a efectuar acções de pesquisa na recolha de dados para elaboração da obra científica nos Municípios de Belize, Buco-Zau e Cacongo no quadro do seu projecto com o Tema: **“DE ANGOLA À NILO PEÇANHA: TRAÇOS DA TRAJECTÓRIA HISTÓRICA E RESISTÊNCIA CULTURAL DOS POVOS DO CONGO/ANGOLA NA REGIÃO DO BAIXO-SUL”**


—————
 —————
 —————

————— Por ser verdade, para que não lhe seja imposto impedimentos, emite-se a presente **Credencial** que vai por mim assinada e autenticada com carimbo a óleo em uso nesta Instituição.

————— SECRETARIA PROVINCIAL DA CULTURA DE CABINDA, em Cabinda, aos 12 de Março de 2019.


 REPÚBLICA DE ANGOLA
 SECRETARIA PROVINCIAL,
 CABINDA
 ERNESTO BARROS ANDRÉ

ANEXO E – Credencial emitida pela Província do Zaire



REPÚBLICA DE ANGOLA
GOVERNO PROVINCIAL DO ZAIRE
GABINETE PROVINCIAL DA CULTURA, TURISMO, JUVENTUDE E DESPORTOS

DECLARAÇÃO Nº 04/GPCTJD.Z/2019

Para os devidos efeitos, a empresa Gabinete Provincial da Cultura, Turismo, Juventude e Desportos do Zaire, com sede em Mbanza Kongo, contribuinte nº 7201001256, declara que a Sra. **MILLE CAROLINE RODRIGUES FERNANDES**, de 36 anos de idade, nascida aos 22 de Março de 1983, natural de Nazaré, República Federativa do Brasil, portadora do Passaporte Nº FW263275, é estudante universitária da Universidade do Estado da Bahia, pretende desenvolver o seu projecto de pesquisa de doutoramento, intitulado **"De Angola à Nilo Peçanha: Traços da trajectória Histórica e Resistência Cultural dos Povos do Kongo/ Angola na região do Baixo-Sul"**.


A mesma está devidamente autorizada para realizar as suas actividades de investigação nos Locais e Instituições concernentes, dentro dos trâmites legais vigentes na República de Angola.

Por ser verdade e me ter sido solicitado, mandei passar a presente **Declaração** que vai por mim assinada e devidamente autenticada com o carimbo a óleo em uso neste Gabinete.

"A Cultura fortalece a Nação, Mais Cultura, Mais Angola"

GABINETE PROVINCIAL DA CULTURA, TURISMO, JUVENTUDE E DESPORTOS DO ZAIRE, EM MBANZA KONGO, AOS 06 DE MAIO DE 2019.






O DIRECTOR PROVINCIAL
Brika Nsaka Nsenga

ANEXO F – Credencial emitida pela Província do Uíge

Visto do Chefe do Departamento de Cultura, Arte e Património Histórico do Gov. Prov. da Cultura, Turismo, Juventude e Desporto. 26.06.2019. PEDRO CENAS MIGUEL DISSUNGA



PÚBLICA DE ANGOLA
GOVERNO PROVINCIAL DO UÍGE
SECRETARIA GERAL

Compareceu nesta Administração Municipal de Ambulo a titular desta credencial e regressou depois de realização da pesquisa científica, que foi o objecto da sua accão. Ambulo, em 30/10/2019. Kinanga, Filipe Administrador Adjunto

CREDENCIAL

Para melhor interação e colaboração entre as Instituições Pública, Privadas e pessoas singulares, Vimos pela presente Credenciar a senhora **Mille Caroline Rodrigues Fernandes**, da Universidade do Estado da Bahia-UNEB, está devidamente autorizado a realizar trabalhos de pesquisa de Doutoramento sobre **TRAÇOS DA TRAJECTORIA HISTORICA E RESISTÊNCIA CULTURAL DOS POVOS DO CONGO / ANGOLA NA REGIÃO DO BAIXO-SUL**, com o tema: DE ANGOLA À NILO PEÇANHA; DENTRO E FORA DAS LOCALIDADES.



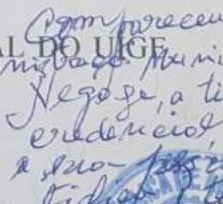
Compareceu nesta Administração Municipal de Baixo da Dama, a responsável da Comissão de pesquisa científica, cumprindo com o objetivo da parceria.

E, por ser verdade e para que não haja impedimento, mandei passar a presente Credencial que por mim, vai devidamente assinada e autenticada com o carimbo à óleo em uso neste Governo Provincial.

SECRETARIA GERAL DO GOVERNO PROVINCIAL DO UÍGE
AOS 21 DE JUNHO DE 2019.

O SECRETÁRIO GERAL INTERINO
Ph.D. MAKUBIKUA FRANCISCO VETE MIGUEL
21/06/2019

Compareceu na Administração Municipal de Negoze, a titular desta credencial, realizou a sua pesquisa científica e tomou o necessário. Negoze, em 29/06/2019.

VISTO:

APRESENTOU-SE-SE NESTA ADMINISTRAÇÃO MUNICIPAL DE KIMBELE, NO DIA 24/06/2019, EM MISSÃO DE SERVIÇO DE PESQUISAS DE ESTUDOS, O SENHOR NO VERSO CITADO.

E REGRESSA A PROCEDÊNCIA A POIS TER TERMINADA A MISSÃO.

SECRETARIA GERAL DA ADMINISTRAÇÃO MUNICIPAL DE KIMBELE, AOS 24/06/2019.

Visto

Apresentou-se nesta Administração Municipal de Kimbele, no dia 24/06/2019, em missão de serviço de pesquisas de estudos, o senhor no verso citado.

E regressa a procedência a pois ter terminada a missão.

Administração Municipal de Kimbele, aos 24/06/2019.

Visto

Apresentou-se nesta Administração Municipal de Maguelha, no dia 01 de julho de 2019, em missão de serviço de pesquisas de estudos, o senhor no verso citado.



Visto

Apresentou-se nesta Administração Municipal de Alto Lago, no dia 24/06/2019, em missão de serviço de pesquisas de estudos, o senhor no verso citado.

E regressa a procedência a pois ter terminada a missão.

Administração Municipal de Alto Lago, aos 24/06/2019.

O chefe de secção



Visto



VISTO:

Apresentou-se nesta Administração Municipal de Bundo, no dia 04 de julho de 2019, em missão de serviço de pesquisas de estudos, o senhor no verso citado.

E regressa a procedência a pois ter terminada a missão.

Administração Municipal de Bundo, aos 04/07/2019.

Visto: Apresentaram-se nesta Adm. M. do Pombal em missão de serviço de pesquisas de estudos, o senhor no verso citado.

Administração Municipal de Pombal, aos 03/07/2019.

Visto nº 43/2019.


Apresentaram-se nesta Administração Municipal, aos 21 de Junho de 2019 e declaram regressar a procedência após o termino das suas actividades.

SECRETARIA DA ADMINISTRAÇÃO MUNICIPAL DO SONGO, AOS 21 DE JUNHO DE 2019.


O CHEFE DE SECRETARIA,
MATUMONA SEBASTIÃO TECA


PIG/100/19

ANEXO G – Credencial emitida pela Província de Luanda

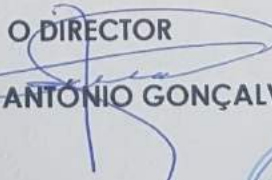

REPÚBLICA DE ANGOLA
GOVERNO DA PROVÍNCIA DE LUANDA
GABINETE PROVINCIAL DA CULTURA, TURISMO,
JUVENTUDE E DESPORTOS

CREDECIAL

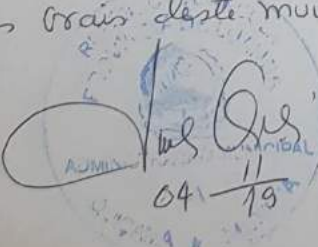
Para os devidos efeitos se declara que **MILLE CAROLINE RODRIGUES FERNANDES**, da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Departamento da Educação Campus I, programa de pós-graduação em Educação e Contemporaneidade, encontra-se no nosso País para um projecto de pesquisa de doutoramento com o tema: **de Angola à Nilo Peçanha: Traços da Trajectória do História Resistência Cultural dos Povos Congo/Angola na Região do Baixo-Sul**, está autorizada a efectuar recolha de dados junto das áreas afins.


Para que não se ponha impedimento, mandei passar a presente declaração que vai assinada por mim e autenticada com o carimbo ao óleo em uso neste Gabinete.

GABINETE PROVINCIAL DA CULTURA, TURISMO, JUVENTUDE E DESPORTOS, em Luanda, aos 18 de Julho de 2019.-

O DIRECTOR

MANUEL ANTÓNIO GONÇALVES

Receberam a Credencial e foi dada todo o apoio das informações possíveis, através de fontes locais deste município.


04/11/19


02/12/19



Visto
Da Direcção Municipal de Recursos Humanos de Caculo

Aos 06 de Julho de 2019

Handwritten mark

ANEXO H – Credencial emitida pela Província do Bengo




REPÚBLICA DE ANGOLA
GOVERNO PROVINCIAL DO BONGO
SECRETARIA-GERAL

CREDÊNCIAL

Para os devidos efeitos e fins julgados convenientes, Credencia-se a Senhora, **Mille Caroline Rodrigues Fernandes**, de Nacionalidade Brasileira do Estado da Bahia, professora e Doutoranda pela Universidade do Estado da Bahia-UNEB, residente em Luanda desde o mês de Outubro do ano 2018, à ter acesso e fotografar os locais importantes da Região do Bengo e Zonas de Confluência para o exito da Investigação Histórica e Antropológica para a tese do Doutoramento sobre o Reino do Kongo, Ndongo e Matamba bem como o Tráfico de Africanos na Região que compreende o Baixo-Sul do Estado da Bahia/Brasil.

SECRETARIA-GERAL DO GOVERNO PROVINCIAL
DO BONGO, EM CAXITO, AOS 07 DE AGOSTO DE
2019.

O SECRETÁRIO-GERAL

DOMINGOS JOÃO LOURENÇO

Bairro da Açucareira – Caxito

Tel: 234 290 170

Email: secretariageralgbengo@gmail.com

Bengo – Angola

VISTO

Apresentaram-se hoje dia 09 de Agosto de 2019, nesta Administração Municipal do Ambriz, a Sra. **Mille Caroline Rodrigues Fernandes**, de nacionalidade Brasileira, Credenciada pela Secretaria do Governo da Província do Bengo, a fim de fotografar os locais importantes do nosso Município.

Tendo terminado a missão que a motivou a deslocar-se a esta Vila, regressa a procedência no mesmo dia, do mês e ano em curso.

SECRETARIA DA ADMINISTRAÇÃO MUNICIPAL DO AMBRIZ AOS 09 DE AGOSTO DE 2019.

O CHEFE DE SECRETARIA

MÁRIO BEZERRA DA SILVA MANUEL



Averbamento N.º 15/AMD/2019

Apresentou-se nesta Administração do Município de Dombos, a Senhora Mille Caroline Rodrigues Fernandes, de nacionalidade Brasileira, credenciada pela Secretaria do Governo da Província do Bengo, a fim de fotografar os locais importantes do nosso município.

Terminada a missão que a motivou a deslocar-se, regressa a procedência no mesmo dia, do mês e ano em curso.

Secretaria da Administração do Município dos Dombos, em Quibaxe, 19 de Dezembro de 2019.

Na ausência do Chefe de Secretaria

Elsa Casimiro dos Santos



AVERBAMENTO N.º 201/AMN/2019

Apresentou-se nesta Administração Municipal de Nambuanguo, a Senhora **Mille Caroline Rodrigues Fernandes**, de nacionalidade Brasileira, credenciada pela Secretaria do Governo da Província do Bengo, a fim de fotografar os locais importantes do nosso Município.

Terminada a missão que a motivou a deslocar-se, regressa a Procedência no mesmo dia, do mês e ano em curso.

Secretaria da Administração Municipal de Nambuanguo, em Muxaluando, em 10 de Novembro de 2019.



ANEXO I – Credencial emitida pela Província de Malanje

**República de Angola
Governo Provincial de Malanje
Gabinete de Comunicação Institucional e Imprensa**

CREDENCIAL

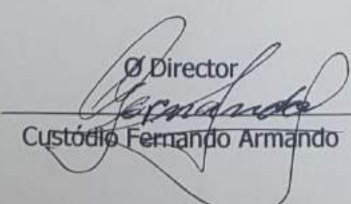
Para os efeitos achados convenientes, o **Gabinete de Comunicação Institucional e Imprensa** do Governo Provincial de Malanje informa às autoridades públicas e privadas da Província de Malanje que a Senhora **MILLE CAROLINE RODRIGUES FERNANDES**, da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, está devidamente credenciada afim de realizar trabalhos de pesquisa de Doutoramento sobre **TRAÇOS DA TRAJETÓRIA HISTÓRICA E RESISTÊNCIA CULTURAL DOS POVOS DO KONGO/ ANGOLA NA REGIÃO DO BAIXO-SUL**, com o tema: **DE ANGOLA À NILO PEÇANHA; DENTRO E FORA DAS LOCALIDADES.**

Por ser verdade, passamos o presente credenciamento que por mim vai devidamente assinado.

UNIDOS PODEMOS FAZER MALANJE ACONTECER

Gabinete de Comunicação Institucional e Imprensa, do Governo Provincial de Malanje, aos 23 de Agosto de 2019.

Director


Custódio Fernando Armando

ANEXO J – Credencial emitida pela Província do Kwanza Sul



REPÚBLICA DE ANGOLA
GOVERNO PROVINCIAL DO CUANZA-SUL
GABINETE DA CULTURA, TURISMO, JUVENTUDE E DESPORTO

CREDECIAL

O Gabinete Provincial da Cultura, Turismo, Juventude e Desporto, credencia a senhora **MILLE CAROLINE RODRIGUES FERNANDES**, estudante do Doutoramento, a efectuar acções de pesquisa na recolha de dados para elaboração da obra científica nos Municípios da Quibala, Libolo-Calulu, Sumbe, Porto Amboim, Amboim e Cela no quadro do seu projecto com o Tema: **“DE ANGOLA À NILO PEÇANHA: TRAÇOS DA TRAJECTORIA HISTÓRICA E RESITÊNCIA CULTURAL DOS POVOS DO CONGO/ANGOLA NA REGIÃO DO BAIXO-SUL”**

Por ser verdade, para que não lhe seja imposto impedimento, emite-se o presente **Credencial** que vai por mim assinado e autenticado com carimbo a óleo em uso nesta instituição.

GABINETE PROVINCIAL DA CULTURA, TURISMO, JUVENTUDE E DESPORTOS DO CUANZA-SUL, em Sumbe, aos 09 de Janeiro de 2020.-

Apresentou-se nesta Administração Municipal do Libolo, declara ter chegado no dia 16 de Janeiro de 2020 e regressa a procedência após o término da sua missão

A Secretaria da Administração Municipal do Libolo aos 16 de Janeiro de 2020

AGOSTINHO MIQUINHO DOMINGOS CASSEÇA



A chefe da Secretaria

Edifício dos Gabinetes Provinciais do Governo do Cuanza-Sul
Rua 1ª de Melo – Sumbe
Telefones: 923933207 * 923240432 * 923384456 * 928518006 * 923384458 * 998933207
E-mail: juventudedesporto05@hotmail.com/gabinetecjd@gmail.com

Filipa José Lopes Silva



VISTO Nº 02 /GAB.RH.ADMA/2020.

Apresentada nesta Administração Municipal, à Senhora **MILLE CAROLINE RODRIGUES FERNANDES**, declarou ter chegado dia 13/01/2020, à fim de efectuar acções de pesquisa na recolha de dados para elaboração da obra científica, e regressa à procedência após o cumprimento da sua missão.

GABINETE DE RECURSOS HUMANOS DA ADMINISTRAÇÃO MUNICIPAL DO AMBOIM, em Gabela, 13 de Janeiro de 2020. -

NA AUSÊNCIA DO CHEFE DE GABINETE,

André Abrantes José Sabalo

ANDRÉ ABRANTES JOSÉ SABALO

//Operário Qualificado de 2ª Classe//

VISTO Nº 16 /SEC.ADME/2020

Apresentados nesta Administração Municipal do Ebo, declara ter chegado dia 14 de Janeiro de 2020, e regressa à procedência após o término da sua missão.

SECRETARIA DA ADMINISTRAÇÃO MUNICIPAL DO EBO, aos 14 de Janeiro de 2020.

A CHEFE DE SECRETARIA

Maria Melgaco Martinho
= MARIA MELGAÇO MARTINHO =

VISTO 01 /ADM.QBL/2020


Apresentado nesta Administração Municipal, declara ter chegado no dia 14 de Janeiro de 2020, e regressa a procedência após o término da sua missão.

SECRETARIA DA ADMINISTRAÇÃO MUNICIPAL DA QUIBALA, AOS 14 DE JANEIRO DE 2020.

A CHEFE DE SECRETARIA

Odete Maria Martins
//ODETE MARIA MARTINS//


ANEXO K – Credencial emitida pela Província do Kwanza Norte

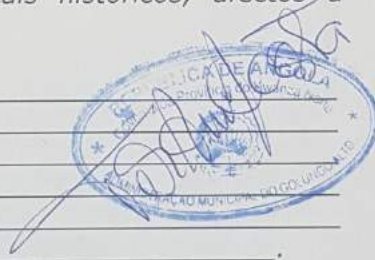


REPÚBLICA DE ANGOLA
GOVERNO PROVINCIAL DO CUANZA NORTE
 GABINETE DA VICE-GOVERNADORA PARA O SECTOR POLÍTICO, SOCIAL E ECONÓMICO

CREDENCIAL

Por esta CREDENCIAL faz-se constar que a Senhora **MILLE CAROLINE RODRIGUES FERNANDES**, da Universidade do Estado da Bahia-UNEB, cuja tese de Doutoramento incide sobre o tema, " **DE ANGOLA À NILO PEÇANHA: TRAÇO DA TRAJECTORIA HISTÓRICA E RESITÊNCIA CULTURAL DOS POVOS DO CONGO/ANGOLA NA REGIÃO DO BAIXO-SUL**", está superiormente autorizada a proceder a sua investigação dentro das localidades, sítios e locais históricos, afectos à província do Cuanza-Norte.



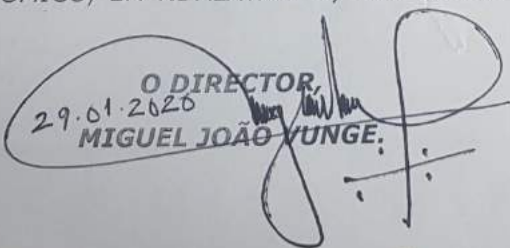


... ser verdade e para que não se lhe ponha impedimentos na sua acção investigativa, mandei passar a presente **CREDENCIAL**, que por mim, vai devidamente assinada e autenticada.

"CUANZA NORTE, O RENASCER DA ESPERANÇA".

GABINETE DA VICE-GOVERNADORA PARA O SECTOR POLÍTICO, SOCIAL E ECONÓMICO, EM NDALATANDO, AOS 29 DE JANEIRO DE 2020.

O DIRECTOR,
 29.01.2020
MIGUEL JOÃO YUNGE.



VISTO

Apresentou-se nesta Administração do Município de Cambambe, a Senhora mencionada no Credencial, do Gabinete da Vice-Governadora para o Sector Político, Social e Económico, em Ndalatando, no dia 30 de Janeiro de 2020.

Declara regressar a procedência no mesmo dia, mês e ano em curso, após o cumprimento da missão oficial de serviço de investigação que a motivou a se deslocar.

ADMINISTRAÇÃO DO MUNICÍPIO DE CAMBAMBE, no Dondo aos 30 de Janeiro de 2020. -



Apresentou-se nesta Administração Municipal de Ambaca, hoje 05 de Fevereiro de 2020, a portadora desta Credencial e declara o regresso à procedência no presente dia, mês e ano em curso, após o cumprimento da missão oficial de serviço de Investigação que a motivou a se deslocar.

ADMINISTRAÇÃO MUNICIPAL DE AMBACA, em Camabatela, aos 05 de Fevereiro de 2020.

O ADMINISTRADOR

 FRANCISCO ANTÓNIO CAMBANGO

ANEXO L – Declaração do Arquivo Nacional de Angola

Arquivo Nacional de Angola
Ministério da Cultura



DECLARAÇÃO

Para os devidos efeitos se declara que **MILLE CAROLINE RODRIGUES FERNANDES** de nacionalidade brasileira, portadora do passaporte nº **FW263275**, emitido em 17 de Junho de 2018, válido até 17 de Junho de 2028, aluna do Curso de Doutoramento da Universidade do Estado da Bahia-UNEB, encontra-se a residir em Angola desde Outubro de 2018, para efectuar pesquisas no Arquivo Nacional de Angola, assim como nas províncias de Cabinda, Zaire, Uíge, Bengo, Luanda, Malanje, Cuanza Norte, Cuanza Sul, Benguela, Lunda Norte e Lunda Sul, no âmbito da sua tese de doutoramento. A mesma tem o apoio institucional do Arquivo Nacional de Angola.

Por ser verdade, e me ter sido solicitado, mandei passar a presente declaração que vai por mim assinada e autenticada com o carimbo a óleo em uso nesta instituição.

ARQUIVO NACIONAL DE ANGOLA, EM LUANDA AOS 08 DE JANEIRO DE 2020.

A DIRECTORA GERAL

Alexandra Aparício
ALEXANDRA APARÍCIO



Rua Pedro Félix Machado, 49 R/C
Caixa Postal 2468 • Luanda - Angola
E-mail: arquivoangola@gmail.com

Logo - Tipo: Gravura Rupestre (Citundo-Ulo)

Telefone: +244 222 33 44 16 / +244 222 33 35 12
Telefax: +244 222 33 44 10

ANEXO M – Cartas de Cessão de Direitos sobre Depoimento Oral e Uso de imagem dos colaboradores da pesquisa



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – CAMPUS I
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE – PPGEduc

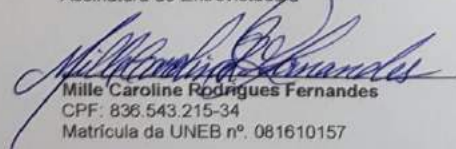
CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E USO DE IMAGEM

1. Eu, **Abel Augusto**, angolano, casado, Bilhete de Identidade nº. **001174881KS035**, Coordenador do Grupo Tradicional Tchinganjes, residente no Bairro Terra Prometida Chingo, município do Sumbe, Província do Cuanza Sul/Angola, declaro para os devidos fins que cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, à pesquisadora/doutoranda Mille Caroline Rodrigues Fernandes, a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autoria e de imagem, quando for o caso, sobre o depoimento oral concedido por mim no dia **12 de janeiro de 2020**, na casa da Soba Madalena Aurora Chilombo, minha tia e Presidente do Grupo Tradicional Tchinganjes, localizada no Bairro Praia-Sumbe.
Essa autorização inclui o uso de sua imagem e a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identificá-lo/a.

2. Por estar ciente da seriedade desta pesquisa, autorizo Mille Caroline Rodrigues Fernandes a utilizar minha imagem, em todo e qualquer material entre fotos, vídeos, documentários e documentos para fins de **pesquisa, educação e cultura**; a autorizo de igual forma a utilizar meu nome sem restrições de prazos e citações, em sua Tese de Doutorado em Educação e Contemporaneidade, disponibilizando, distribuindo, comunicando ao público, reproduzindo, transmitindo, retransmitindo, traduzindo para outros idiomas, armazenando e publicando o referido depoimento oral, no todo ou em parte, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz para efeitos de apresentação em congressos e/ou publicações, em meio digital, impresso ou outras formas de divulgação no Brasil, em Angola e/ou em qualquer país, desde a presente data.
Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo o presente documento em duas vias de igual teor, contendo também a assinatura da pesquisadora Mille Caroline Rodrigues Fernandes, para que surta todos os efeitos legais.

Sumbe-Cuanza Sul, 12 de janeiro de 2020.


Assinatura do Entrevistado


Mille Caroline Rodrigues Fernandes
CPF: 836.543.215-34
Matrícula da UNEB nº. 081610157

REPÚBLICA DE ANGOLA BILHETE DE IDENTIDADE DE CIDADÃO NACIONAL	
Nome Completo: ABEL AUGUSTO Filiação: AUGUSTO JONGOLO	
Nome da Mãe: REGINA SANDALUA	Assinatura do Titular: 
Bilhete de Identidade Nº: 001174881KS035	
Residência: CASA S/Nº ZONA 4 BARRIO TERRA PROMETIDA CHINGO SUMBE	
Nacionalidade: CASSANJUE	
Província de: CUANZA SUL	
Data de Nascimento: 20/10/1978	
Sexo: Masculino	Altura (m): 1,72
Estado Civil: SOLTEIRO	Válida até: 12/01/2024
Emissão em: 12/01/2024	
DIRETOR NACIONAL DE IDENTIFICAÇÃO	
ANG05848000	



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – CAMPUS I
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE – PPGEduc

CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E USO DE IMAGEM

1. Eu, **Domingos Paulo Zacarias**, angolano, casado, Bilhete de Identidade nº. **003518623KS033**, Secretário da Soba Madalena Aurora Chilombo e Representante da Área Logística do Grupo Tradicional Tchinganjes, residente no Bairro Quissala, município do Sumbe, Província do Cuanza Sul/Angola, declaro para os devidos fins que cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, à pesquisadora/doutoranda Mille Caroline Rodrigues Fernandes, a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autoria e de imagem, quando for o caso, sobre o depoimento oral concedido por mim no dia **11 de janeiro de 2020**, na casa da Soba Madalena Aurora Chilombo, minha mãe e Presidente do Grupo Tradicional Tchinganjes, localizada no Bairro Praia-Sumbe. Essa autorização inclui o uso de sua imagem e a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identificá-lo/a.

2. Por estar ciente da seriedade desta pesquisa, autorizo Mille Caroline Rodrigues Fernandes a utilizar minha imagem, em todo e qualquer material entre fotos, vídeos, documentários e documentos para fins de **pesquisa, educação e cultura**; a autorizo de igual forma a utilizar meu nome sem restrições de prazos e citações, em sua Tese de Doutorado em Educação e Contemporaneidade, disponibilizando, distribuindo, comunicando ao público, reproduzindo, transmitindo, retransmitindo, traduzindo para outros idiomas, armazenando e publicando o referido depoimento oral, no todo ou em parte, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz para efeitos de apresentação em congressos e/ou publicações, em meio digital, impresso ou outras formas de divulgação no Brasil, em Angola e/ou em qualquer país, desde a presente data. Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo o presente documento em duas vias de igual teor, contendo também a assinatura da pesquisadora Mille Caroline Rodrigues Fernandes, para que surta todos os efeitos legais.

Sumbe-Cuanza Sul, 12 de janeiro de 2020.

Domingos Paulo Zacarias
Assinatura do Entrevistado/a

Mille Caroline Rodrigues Fernandes
Mille Caroline Rodrigues Fernandes
CPF: 836.543.215-34
Matrícula da UNEB nº. 061610157





UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA - UNEB
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO - CAMPUS I
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE - PPGEduc

CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E USO DE IMAGEM

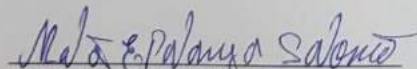
1. Eu, **Matos Epalanga Salomão**, angolano, casado, Bilhete de Identidade nº. **004997721KS041**, Adjunto para Área Técnica do Grupo Tradicional Tchinganjes, residente no Bairro Canjala 2, município do Sumbe, Província do Cuanza Sul/Angola, declaro para os devidos fins que cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, à pesquisadora/doutoranda Mille Caroline Rodrigues Fernandes, a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autoria e de imagem, quando for o caso, sobre o depoimento oral concedido por mim no dia **11 de janeiro de 2020**, na casa da Soba Madalena Aurora Chilombo, minha irmã e Presidente do Grupo Tradicional Tchinganjes, localizada no Bairro Praia-Sumbe.

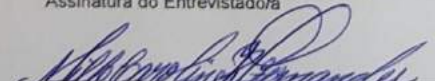
Essa autorização inclui o uso de sua imagem e a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identificá-lo/a.

2. Por estar ciente da seriedade desta pesquisa, autorizo Mille Caroline Rodrigues Fernandes a utilizar minha imagem, em todo e qualquer material entre fotos, vídeos, documentários e documentos para fins de **pesquisa, educação e cultura**; a autorizo de igual forma a utilizar meu nome sem restrições de prazos e citações, em sua Tese de Doutorado em Educação e Contemporaneidade, disponibilizando, distribuindo, comunicando ao público, reproduzindo, transmitindo, retransmitindo, traduzindo para outros idiomas, armazenando e publicando o referido depoimento oral, no todo ou em parte, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz para efeitos de apresentação em congressos e/ou publicações, em meio digital, impresso ou outras formas de divulgação no Brasil, em Angola e/ou em qualquer país, desde a presente data.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo o presente documento em duas vias de igual teor, contendo também a assinatura da pesquisadora Mille Caroline Rodrigues Fernandes, para que surta todos os efeitos legais.

Sumbe-Cuanza Sul, 12 de janeiro de 2020.


Assinatura do Entrevistado/a


Mille Caroline Rodrigues Fernandes
CPF: 836.543.215-74
Matrícula da UNEB nº. 081610157





UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – CAMPUS I
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE – PPGEduc

CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E USO DE IMAGEM

1. Eu, **António Salvador**, angolano, casado, Bilhete de Identidade nº. **000408817BO035**, Príncipe dos Dembos (**Mbanda-Mbanda**), autoridade Tradicional dos Dembos, Província do Bengo/Angola, declaro para os devidos fins que cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, à pesquisadora/doutoranda Mille Caroline Rodrigues Fernandes, a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autoria e de imagem, quando for o caso, sobre o depoimento oral concedido por mim no dia **24 de abril de 2019**, em meu Palácio localizado na Comuna do Kibaxi.

Essa autorização inclui o uso de sua imagem e a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identificá-lo/a.

2. Por estar ciente da seriedade desta pesquisa, autorizo Mille Caroline Rodrigues Fernandes a utilizar minha imagem em todo e qualquer material entre fotos, vídeos, documentários e documentos para fins de **pesquisa, educação e cultura**; a autorizo de igual forma a utilizar meu nome sem restrições de prazos e citações, em sua Tese de Doutorado em Educação e Contemporaneidade, disponibilizando, distribuindo, comunicando ao público, reproduzindo, transmitindo, retransmitindo, traduzindo para outros idiomas, armazenando e publicando o referido depoimento oral, no todo ou em parte, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz para efeitos de apresentação em congressos e/ou publicações, em meio digital, impresso ou outras formas de divulgação no Brasil, em Angola e/ou em qualquer país, desde a presente data.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo o presente documento em duas vias de igual teor, contendo também a assinatura da pesquisadora Mille Caroline Rodrigues Fernandes, para que surta todos os efeitos legais.

Bengo, 19 de dezembro de 2019.

António Salvador
Assinatura do Entrevistado

Mille Caroline Rodrigues Fernandes
Mille Caroline Rodrigues Fernandes
CPF: 836.543.215-34
Matrícula da UNEB nº. 081610157





UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
 PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
 DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – CAMPUS I
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE – PPGEduc

CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E USO DE IMAGEM

1. Eu, **Madalena Aurora Chilombo**, angolana, casada, Bilhete de Identidade nº. **002383492KS036**, Soba do Bairro Praia e Presidente do Grupo Tradicional Tchinganjes, município do Sumbe, Província do Cuanza Sul/Angola, declaro para os devidos fins que cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, à pesquisadora/doutoranda Mille Caroline Rodrigues Fernandes, a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autoria e de imagem, quando for o caso, sobre o depoimento oral concedido por mim no dia **11 de janeiro de 2020**, em minha casa, localizada no Bairro Praia-Sumbe. Essa autorização inclui o uso de sua imagem e a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identificá-lo/a.

2. Por estar ciente da seriedade desta pesquisa, autorizo Mille Caroline Rodrigues Fernandes a utilizar minha imagem, a imagem do Grupo Traicional Tchinganjes, das mulheres, homens e das crianças do Bairro Praia-Sumbe, em todo e qualquer material entre fotos, vídeos, documentários e documentos para fins de **pesquisa, educação e cultura**; a autorizo de igual forma a utilizar meu nome sem restrições de prazos e citações, em sua Tese de Doutorado em Educação e Contemporaneidade, disponibilizando, distribuindo, comunicando ao público, reproduzindo, transmitindo, retransmitindo, traduzindo para outros idiomas, armazenando e publicando o referido depoimento oral, no todo ou em parte, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz para efeitos de apresentação em congressos e/ou publicações, em meio digital, impresso ou outras formas de divulgação no Brasil, em Angola e/ou em qualquer país, desde a presente data. Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo o presente documento em duas vias de igual teor, contendo também a assinatura da pesquisadora Mille Caroline Rodrigues Fernandes, para que surta todos os efeitos legais.

Sumbe-Cuanza Sul, 12 de janeiro de 2020.

Madalena Aurora Chilombo
 Assinatura do Entrevistado/a

Mille Caroline Rodrigues Fernandes
 Mille Caroline Rodrigues Fernandes
 CPF: 836.543.215-34
 Matrícula da UNEB nº. 081610157





UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
 PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
 DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – CAMPUS I
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE – PPGEduc

CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E USO DE IMAGEM

1. Eu, **Alberto Lubambi**, angolano, casado, Bilhete de Identidade nº. **000442158UE033**, residente no Bairro da Goa, Casa S/N, Zona B, município do Uige, Província do Uige/Angola, declaro para os devidos fins que cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, à pesquisadora/doutoranda Mille Caroline Rodrigues Fernandes, a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autoria e de imagem, quando for o caso, sobre o depoimento oral concedido por mim no dia **21 de junho de 2019**, na Igreja Quimbanguista, localizada no Bairro do Candombe-Novos, Zona 2, município do Uige/Uige.

Essa autorização inclui o uso de sua imagem e a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identificá-lo/a.

2. Por estar ciente da seriedade desta pesquisa autorizo Mille Caroline Rodrigues Fernandes a utilizar minha imagem em todo e qualquer material entre fotos, vídeos, documentários e documentos para fins de **pesquisa, educação e cultura**; a autorizo de igual forma a utilizar meu nome sem restrições de prazos e citações, em sua Tese de Doutorado em Educação e Contemporaneidade, disponibilizando, distribuindo, comunicando ao público, reproduzindo, transmitindo, retransmitindo, traduzindo para outros idiomas, armazenando e publicando o referido depoimento oral, no todo ou em parte, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz para efeitos de apresentação em congressos e/ou publicações, em meio digital, impresso ou outras formas de divulgação no Brasil, em Angola e/ou em qualquer país, desde a presente data.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo o presente documento em duas vias de igual teor, contendo também a assinatura da pesquisadora Mille Caroline Rodrigues Fernandes, para que surta todos os efeitos legais.

Uige, 22 de junho de 2019.


Mille Caroline Rodrigues Fernandes
 CPF: 836.543.215-34
 Matrícula da UNEB nº. 081610157





UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
 PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
 DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – CAMPUS I
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE – PPGEduc

CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E USO DE IMAGEM

1. Eu, **Álvaro Raio Júnior**, angolano, casado, Bilhete de Identidade nº. **000812606ZE035**, residente ao Bairro 11 de Novembro, município de Mbanza Kongo, Província do Zaire/Angola, declaro para os devidos fins que cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, à pesquisadora/doutoranda Mille Caroline Rodrigues Fernandes, a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autoria e de imagem, quando for o caso, sobre o depoimento oral concedido por mim no dia **07 de maio de 2019**, em minha casa, localizada no Bairro 11 de Novembro, Mbanza Kongo-Zaire-Angola.

Essa autorização inclui o uso de sua imagem e a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identificá-lo/a.

2. Por estar ciente da seriedade desta pesquisa, autorizo Mille Caroline Rodrigues Fernandes a utilizar minha imagem em todo e qualquer material entre fotos, vídeos, documentários e documentos para fins de **pesquisa, educação e cultura**; a autorizo de igual forma a utilizar meu nome sem restrições de prazos e citações, em sua Tese de Doutorado em Educação e Contemporaneidade, disponibilizando, distribuindo, comunicando ao público, reproduzindo, transmitindo, retransmitindo, traduzindo para outros idiomas, armazenando e publicando o referido depoimento oral, no todo ou em parte, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz para efeitos de apresentação em congressos e/ou publicações, em meio digital, impresso ou outras formas de divulgação no Brasil, em Angola e/ou em qualquer país, desde a presente data.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo o presente documento em duas vias de igual teor, contendo também a assinatura da pesquisadora Mille Caroline Rodrigues Fernandes, para que surta todos os efeitos legais.

Mbanza Kongo, 09 de maio de 2019.


Mille Caroline Rodrigues Fernandes
 CPF: 836.543.215-34
 Matrícula da UNEB nº. 081610157





UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
 PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
 DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – CAMPUS I
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE – PPGEduc

CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E USO DE IMAGEM

1. Eu, **Ferraz Mangongolo**, angolano, casado, Bilhete de Identidade nº. **006446960UE049**, residente no Bairro Candombe Novo, Casa S/N, município do Uige, Província do Uige/Angola, declaro para os devidos fins que cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, à pesquisadora/doutoranda Mille Caroline Rodrigues Fernandes, a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autoria e de imagem, quando for o caso, sobre o depoimento oral concedido por mim no dia **21 de junho de 2019**, na Igreja Quimbanguista, localizada no Bairro do Candombe-Novos, Zona 2, município do Uige/Uige.

Essa autorização inclui o uso de sua imagem e a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identificá-lo/a.

2. Por estar ciente da seriedade desta pesquisa autorizo Mille Caroline Rodrigues Fernandes a utilizar minha imagem em todo e qualquer material entre fotos, vídeos, documentários e documentos para fins de **pesquisa, educação e cultura**; a autorizo de igual forma a utilizar meu nome sem restrições de prazos e citações, em sua Tese de Doutorado em Educação e Contemporaneidade, disponibilizando, distribuindo, comunicando ao público, reproduzindo, transmitindo, retransmitindo, traduzindo para outros idiomas, armazenando e publicando o referido depoimento oral, no todo ou em parte, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz para efeitos de apresentação em congressos e/ou publicações, em meio digital, impresso ou outras formas de divulgação no Brasil, em Angola e/ou em qualquer país, desde a presente data.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo o presente documento em duas vias de igual teor, contendo também a assinatura da pesquisadora Mille Caroline Rodrigues Fernandes, para que surta todos os efeitos legais.

Uige, 22 de junho de 2019.


Mille Caroline Rodrigues Fernandes
 CPF: 836.543.215-34
 Matrícula da UNEB nº. 081610157





UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
 PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
 DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – CAMPUS I
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE – PPGEduc

CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E USO DE IMAGEM

1. Eu, **Jeremias Pimbili Gomes**, angolano, casado, Bilhete de Identidade nº. **002053838CA039**, Secretário do Rei **Luís Fuca Gomes**, Reinado Ngoyo, residente no Bairro Ngoyo, Casa Nº 8, Zona A, município Sede da Província de Cabinda/Angola, declaro para os devidos fins que cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, à pesquisadora/doutoranda Mille Caroline Rodrigues Fernandes, a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autoria e de imagem, quando for o caso, sobre o depoimento oral concedido por mim no dia **12 de março de 2019**, no Palácio do Rei, localizado no Bairro Ngoyo, Cabinda-Angola. Essa autorização inclui o uso de sua imagem e a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identificá-lo/a.

2. Por estar ciente da seriedade desta pesquisa, autorizo Mille Caroline Rodrigues Fernandes a utilizar minha imagem em todo e qualquer material entre fotos, vídeos, documentários e documentos para fins de **pesquisa, educação e cultura**; a autorizo de igual forma a utilizar meu nome sem restrições de prazos e citações, em sua Tese de Doutorado em Educação e Contemporaneidade, disponibilizando, distribuindo, comunicando ao público, reproduzindo, transmitindo, retransmitindo, traduzindo para outros idiomas, armazenando e publicando o referido depoimento oral, no todo ou em parte, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz para efeitos de apresentação em congressos e/ou publicações, em meio digital, impresso ou outras formas de divulgação no Brasil, em Angola e/ou em qualquer país, desde a presente data.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo o presente documento em duas vias de igual teor, contendo também a assinatura da pesquisadora Mille Caroline Rodrigues Fernandes, para que surta todos os efeitos legais.

Cabinda, 14 de março de 2019.


Mille Caroline Rodrigues Fernandes
 CPF: 836.543.215-34
 Matrícula da UNEB nº. 081610157





UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
 PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
 DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – CAMPUS I
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE – PPGeduc

CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E USO DE IMAGEM

1. Eu, **Larindo Afonso Salu**, angolano, casado, Bilhete de Identidade nº. **002903599UE032**, residente no Bairro Quimuana, Casa S/N, município do Uige, Província do Uige/Angola, declaro para os devidos fins que cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, à pesquisadora/doutoranda Mille Caroline Rodrigues Fernandes, a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autoria e de imagem, quando for o caso, sobre o depoimento oral concedido por mim no dia **21 de junho de 2019**, na Igreja Quimbanguista, localizada no Bairro do Candombe-Novo, Zona 2, município do Uige/Uige. Essa autorização inclui o uso de sua imagem e a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identificá-lo/a.

2. Por estar ciente da seriedade desta pesquisa autorizo Mille Caroline Rodrigues Fernandes a utilizar minha imagem em todo e qualquer material entre fotos, vídeos, documentários e documentos para fins de **pesquisa, educação e cultura**; a autorizo de igual forma a utilizar meu nome sem restrições de prazos e citações, em sua Tese de Doutorado em Educação e Contemporaneidade, disponibilizando, distribuindo, comunicando ao público, reproduzindo, transmitindo, retransmitindo, traduzindo para outros idiomas, armazenando e publicando o referido depoimento oral, no todo ou em parte, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz para efeitos de apresentação em congressos e/ou publicações, em meio digital, impresso ou outras formas de divulgação no Brasil, em Angola e/ou em qualquer país, desde a presente data.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo o presente documento em duas vias de igual teor, contendo também a assinatura da pesquisadora Mille Caroline Rodrigues Fernandes, para que surta todos os efeitos legais.

Uige, 22 de junho de 2019.



Mille Caroline Rodrigues Fernandes

CPF: 836.543.215-34

Matrícula da UNEB nº. 081610157





UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
 PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
 DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – CAMPUS I
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE – PPGEduc

CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E USO DE IMAGEM

1. Eu, **Juventus Asamoah-Bonsu**, natural de Gana, Passaporte nº. **G1055475**, Pároco e residente na Missão Mpinda, município do Soyo, Província do Zaire/Angola, declaro para os devidos fins que cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, à pesquisadora/doutoranda Mille Caroline Rodrigues Fernandes, a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autoria e de imagem, quando for o caso, sobre o depoimento oral concedido por mim no dia **13 de junho de 2019**, na Paróquia da Missão Mpinda, localizada no município do Soyo-Zaire-Angola.

Essa autorização inclui o uso de sua imagem e a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identificá-lo/a.

2. Por estar ciente da seriedade desta pesquisa, autorizo Mille Caroline Rodrigues Fernandes a utilizar minha imagem em todo e qualquer material entre fotos, vídeos, documentários e documentos para fins de **pesquisa, educação e cultura**; a autorizo de igual forma a utilizar meu nome sem restrições de prazos e citações, em sua Tese de Doutorado em Educação e Contemporaneidade, disponibilizando, distribuindo, comunicando ao público, reproduzindo, transmitindo, retransmitindo, traduzindo para outros idiomas, armazenando e publicando o referido depoimento oral, no todo ou em parte, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz para efeitos de apresentação em congressos e/ou publicações, em meio digital, impresso ou outras formas de divulgação no Brasil, em Angola e/ou em qualquer país, desde a presente data.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo o presente documento em duas vias de igual teor, contendo também a assinatura da pesquisadora Mille Caroline Rodrigues Fernandes, para que surta todos os efeitos legais.

Soyo, 14 de junho de 2019.


Mille Caroline Rodrigues Fernandes
 CPF: 836.543.215-34
 Matrícula da UNEB nº. 081610157





UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
 PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
 DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – CAMPUS I
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE – PPGeduC

CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E USO DE IMAGEM

1. Eu, **Roque Gaspar Borges**, angolano, casado, Bilhete de Identidade nº. **000137743CA011**, professor de História, pela Universidade 11 de Novembro, no Instituto Superior de Ciências da Educação – ISCED, Província de Cabinda/Angola, declaro para os devidos fins que cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, à pesquisadora/doutoranda Mille Caroline Rodrigues Fernandes, a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autoria e de imagem, quando for o caso, sobre o depoimento oral concedido por mim no dia **09 de março de 2019**, na sala de reunião dos professores, no Instituto Superior de Ciências da Educação – ISCED-CABINDA.

Essa autorização inclui o uso de sua imagem e a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identificá-lo/a.

2. Por estar ciente da seriedade desta pesquisa, autorizo Mille Caroline Rodrigues Fernandes a utilizar minha imagem em todo e qualquer material entre fotos, vídeos, documentários e documentos para fins de **pesquisa, educação e cultura**; a autorizo de igual forma a utilizar meu nome sem restrições de prazos e citações, em sua Tese de Doutorado em Educação e Contemporaneidade, disponibilizando, distribuindo, comunicando ao público, reproduzindo, transmitindo, retransmitindo, traduzindo para outros idiomas, armazenando e publicando o referido depoimento oral, no todo ou em parte, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz para efeitos de apresentação em congressos e/ou publicações, em meio digital, impresso ou outras formas de divulgação no Brasil, em Angola e/ou em qualquer país, desde a presente data.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo o presente documento em duas vias de igual teor, contendo também a assinatura da pesquisadora Mille Caroline Rodrigues Fernandes, para que surta todos os efeitos legais.

Cabinda, 10 de março de 2019.


Mille Caroline Rodrigues Fernandes
 CPF: 836.543.215-34
 Matrícula da UNEB nº. 081610157





UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
 PRO-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
 DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – CAMPUS I
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE – PPGeduC

CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E USO DE IMAGEM

1. Eu, *N'gola Mbuba Nvula Ndala Mana*, angolano, casado, Bilhete de Identidade nº. **002178198ME036**, Residente no Bairro Catepa, Casa S/N, Zona 2, município de Malanje, Província de Malanje/Angola, declaro para os devidos fins que cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, à pesquisadora/doutoranda Mille Caroline Rodrigues Fernandes, a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autoria e de imagem, quando for o caso, sobre o depoimento oral concedido por mim no dia **29 de agosto de 2019**, no meu Kilombo, localizado no bairro do Cabombo, comuna Dala-Samba, município de Marimba/Malanje.

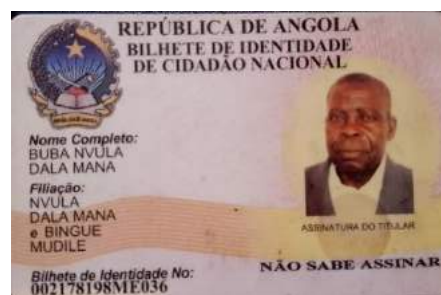
Essa autorização inclui o uso de sua imagem e a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identificá-lo/a.

2. Por estar ciente da seriedade desta pesquisa e, mediante o poder que exerço, autorizo Mille Caroline Rodrigues Fernandes a utilizar minha imagem, a imagem das mulheres, homens e das crianças do Kilombo em Marimba, em todo e qualquer material entre fotos, vídeos, documentários e documentos para fins de **pesquisa, educação e cultura**; a autorizo de igual forma a utilizar meu nome sem restrições de prazos e citações, em sua Tese de Doutorado em Educação e Contemporaneidade, disponibilizando, distribuindo, comunicando ao público, reproduzindo, transmitindo, retransmitindo, traduzindo para outros idiomas, armazenando e publicando o referido depoimento oral, no todo ou em parte, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz para efeitos de apresentação em congressos e/ou publicações, em meio digital, impresso ou outras formas de divulgação no Brasil, em Angola e/ou em qualquer país, desde a presente data.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo o presente documento em duas vias de igual teor, contendo também a assinatura da pesquisadora Mille Caroline Rodrigues Fernandes, para que surta todos os efeitos legais.

Malanje, 30 de agosto de 2019.


Mille Caroline Rodrigues Fernandes
 CPF: 836.543.215-34
 Matrícula da UNEB nº. 081610157





UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
 PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
 DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – CAMPUS I
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE – PPGEduc

CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E USO DE IMAGEM

1. Eu, **José Capita**, angolano, casado, Bilhete de Identidade nº. **000142769CA026**, Rei do território referente ao Reino Kacongo, residente no Bairro Caio Caliado, Casa S/N, Comuna de Tando Zinze, município Sede da Província de Cabinda/Angola, declaro para os devidos fins que cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, à pesquisadora/doutoranda Mille Caroline Rodrigues Fernandes, a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autoria e de imagem, quando for o caso, sobre o depoimento oral concedido por mim no dia **12 de março de 2019**, em meu Palácio, localizado no Bairro Caio Caliado, Tando Zinze-Cabinda-Angola.

Essa autorização inclui o uso de sua imagem e a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identificá-lo/a.

2. Por estar ciente da seriedade desta pesquisa e, mediante o poder que exerço, autorizo Mille Caroline Rodrigues Fernandes a utilizar minha imagem, a imagem das mulheres, homens e das crianças do meu Palácio, em todo e qualquer material entre fotos, vídeos, documentários e documentos para fins de **pesquisa, educação e cultura**; a autorizo de igual forma a utilizar meu nome sem restrições de prazos e citações, em sua Tese de Doutorado em Educação e Contemporaneidade, disponibilizando, distribuindo, comunicando ao público, reproduzindo, transmitindo, retransmitindo, traduzindo para outros idiomas, armazenando e publicando o referido depoimento oral, no todo ou em parte, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz para efeitos de apresentação em congressos e/ou publicações, em meio digital, impresso ou outras formas de divulgação no Brasil, em Angola e/ou em qualquer país, desde a presente data.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo o presente documento em duas vias de igual teor, contendo também a assinatura da pesquisadora Mille Caroline Rodrigues Fernandes, para que surta todos os efeitos legais.

Cabinda, 14 de março de 2019.


Mille Caroline Rodrigues Fernandes
 CPF: 836.543.215-34
 Matrícula da UNEB nº. 081610157





UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
 PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
 DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – CAMPUS I
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE – PPGeduc

CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E USO DE IMAGEM

1. Eu, **Luís Fuca Gomes**, angolano, casado, Bilhete de Identidade nº. **003368378CA032**, Rei do território referente ao Ngoyo, residente no Bairro Fortaleza, Casa S/N, município Sede da Província de Cabinda/Angola, declaro para os devidos fins que cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, à pesquisadora/doutoranda Mille Caroline Rodrigues Fernandes, a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autoria e de imagem, quando for o caso, sobre o depoimento oral concedido por mim no dia **12 de março de 2019**, em meu Palácio, localizado no Bairro Ngoyo, Cabinda-Angola.

Essa autorização inclui o uso de sua imagem e a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identificá-lo/a.

2. Por estar ciente da seriedade desta pesquisa e, mediante o poder que exerço, autorizo Mille Caroline Rodrigues Fernandes a utilizar minha imagem, a imagem das mulheres, homens e das crianças do meu Palácio, em todo e qualquer material entre fotos, vídeos, documentários e documentos para fins de **pesquisa, educação e cultura**; a autorizo de igual forma a utilizar meu nome sem restrições de prazos e citações, em sua Tese de Doutorado em Educação e Contemporaneidade, disponibilizando, distribuindo, comunicando ao público, reproduzindo, transmitindo, retransmitindo, traduzindo para outros idiomas, armazenando e publicando o referido depoimento oral, no todo ou em parte, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz para efeitos de apresentação em congressos e/ou publicações, em meio digital, impresso ou outras formas de divulgação no Brasil, em Angola e/ou em qualquer país, desde a presente data.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo o presente documento em duas vias de igual teor, contendo também a assinatura da pesquisadora Mille Caroline Rodrigues Fernandes, para que surta todos os efeitos legais.

Cabinda, 14 de março de 2019.


Mille Caroline Rodrigues Fernandes
 CPF: 836.543.215-34
 Matrícula da UNEB nº. 081610157





UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
 PRO-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
 DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – CAMPUS I
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE – PPGEduc

CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL E USO DE IMAGEM

1. Eu, **Zolela Makubikua Manos**, angolano, casado, Bilhete de Identidade nº. **000134956ZE030**, residente ao Bairro Ndala Muleba Cacucaco, S/N, município de Mbanza Kongo, Província do Zaire/Angola, declaro para os devidos fins que cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, à pesquisadora/doutoranda Mille Caroline Rodrigues Fernandes, a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autoria e de imagem, quando for o caso, sobre o depoimento oral concedido por mim no dia **06 de maio de 2019**, no Museu da Antropologia, localizado no Bairro Sagrada Família, Mbanza Kongo-Zaire-Angola. Essa autorização inclui o uso de sua imagem e a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identificá-lo/a.

2. Por estar ciente da seriedade desta pesquisa, autorizo Mille Caroline Rodrigues Fernandes a utilizar minha imagem em todo e qualquer material entre fotos, vídeos, documentários e documentos para fins de **pesquisa, educação e cultura**; a autorizo de igual forma a utilizar meu nome sem restrições de prazos e citações, em sua Tese de Doutorado em Educação e Contemporaneidade, disponibilizando, distribuindo, comunicando ao público, reproduzindo, transmitindo, retransmitindo, traduzindo para outros idiomas, armazenando e publicando o referido depoimento oral, no todo ou em parte, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz para efeitos de apresentação em congressos e/ou publicações, em meio digital, impresso ou outras formas de divulgação no Brasil, em Angola e/ou em qualquer país, desde a presente data.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo o presente documento em duas vias de igual teor, contendo também a assinatura da pesquisadora Mille Caroline Rodrigues Fernandes, para que surta todos os efeitos legais.

Mbanza Kongo, 09 de maio de 2019.


 Mille Caroline Rodrigues Fernandes
 CPF: 836.543.215-34
 Matrícula da UNEB nº. 081610157



**ANEXO N – Autorização da Direção de Educação Patriótica da
Marinha de Guerra Angolana**



**MARINHA DE GUERRA ANGOLANA
DIRECÇÃO DE EDUCAÇÃO PATRIÓTICA**

*TC-Programa
Cruz*

*23-07
2019*

*Condições, O referido
de s fizeram-se proce-
ntes pelo 14H50' norte
mudebr*

**À
ESCOLA DE FUZILEIROS
NAVAIS.**

= A M B R I Z =

Nº 84/DEP/MGA/2019

ASSUNTO: VISITA AS INSTALAÇÕES DE PARTIDA DE ESCRAVOS

A Direcção de Educação Patriótica apresenta a Escola de Fuzileiros Navais os seus melhores cumprimentos e tem a elevada honra de informar que a senhora Mille Caroline Rodrigues Fernandes, brasileira do Estado da Bahia, professora e doutoranda pela Universidade do Estado da Bahia-UNEB, desenvolvendo uma investigação histórica e antropológica para a tese de doutoramento sobre o Reino Kongo, Ndongo e Matamba e o tráfico de africanos destes reinos para a região que compreende o Baixo-Sul do Estado da Bahia/Brasil, e seu acompanhante estão autorizados a terem acesso e fotografar as ruínas outrora usadas como instalações de partida de escravos, no território da vossa Unidade.

Sem mais assunto, esta Direcção reitera os seus melhores cumprimentos.

Luanda, aos 17 de Julho de 2019.

O CHEFE DA DEP

VICTOR FERNANDO ALBERTO

****VICE-ALMIRANTE****