

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PARANÁ
CAMPUS DE CAMPO MOURÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA PÚBLICA
NÍVEL DE MESTRADO**

MPAMBANI MATUNDU VICENTE

**MIGUEL NEKAKA: SUAS MARCAS (IN)VISIBILIZADAS NA
HISTÓRIA PÚBLICA DO POVO KONGO**

**CAMPO MOURÃO – PR
2025**

MPAMBANI MATUNDU VICENTE

**MIGUEL NEKAKA: SUAS MARCAS (IN)VISIBILIZADAS NA
HISTÓRIA PÚBLICA DO POVO KONGO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História Pública – PPGHP, da Universidade Estadual
do Paraná, Campus de Campo Mourão, para a obtenção
do título de Mestre.

Linha de pesquisa: Memórias e Espaços de Formação

Área de concentração: História Pública

Orientadora: Profª. Dra. Cyntia Simioni França

**CAMPO MOURÃO – PR
2025**

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema de Bibliotecas da UNESPAR e
Núcleo de Tecnologia de Informação da UNESPAR, com Créditos para o ICMC/USP
e dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Vicente, Mpambani Matundu
Miguel Nekaka: Suas marcas (in)visibilizadas na
História Pública do povo kongo / Mpambani Matundu
Vicente. -- Campo Mourão-PR, 2025.
138 f.

Orientador: Cyntia Simioni França.
Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação
Mestrado em História Pública) -- Universidade
Estadual do Paraná, 2025.

1. Memória. 2. Miguel Nekaka. 3. Patrimônio
cultural. 4. Resistência. 5. Tradição oral. I -
França, Cyntia Simioni (orient). II - Título.

MPAMBANI MATUNDU VICENTE

**MIGUEL NEKAKA: SUAS MARCAS (IN)VISIBILIZADAS NA HISTÓRIA
PÚBLICA DO POVO KONGO**

BANCA EXAMINADORA

Cyntia Simioni França

Dra. Cyntia Simioni França (orientadora) – Programa de Pós-Graduação em História
Pública (Universidade Estadual do Paraná – Unespar)

Joaquim Paka Massanga

Dr. Joaquim Paka Massanga (Instituto Superior de Ciências da Educação – ISCED,
Angola)

Yuri Agostinho

Dr. Yuri Manuel Francisco Agostinho (Universidade de Luanda – UniLuanda, Angola)



Documento assinado digitalmente

ELISON ANTONIO PAIM

Data: 01/07/2025 15:28:12-0300

CPF: ***.160.930-**

Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Dr. Elison Antonio Paim (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC)

Data de Aprovação

13 de junho de 2025

Campo Mourão – PR

*O homem para se manter crítico,
e conservar sua capacidade revolucionária,
utiliza, através da memória,
certos episódios da vida coletiva [...].
Para isso, rememora suas grandes figuras
que conduziram as resistências à invasão colonial.*
(Fanon, 1961)

DEDICATÓRIA

*Às memórias (in)visibilizadas
das figuras históricas angolanas
da primeira dimensão que
desafiaram a autoridade colonial europeia
pela defesa dos seus povos, e que galvanizaram
a consciência revolucionária angolana.*

AGRADECIMENTOS

É com enorme satisfação que venho aqui expressar meus agradecimentos a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização deste trabalho, desde aqueles que me apoiaram financeiramente, até os que não me esquecem nas suas orações, aqueles que sempre têm me dado força nesta caminhada.

Em primeiro lugar, rendo gratidão a Deus por tudo que tem feito na minha vida, pois, sem Ele, não sou ninguém e nada consigo fazer.

Agradeço à minha orientadora Cyntia Simioni França (PhD), uma professora com um gabarito intelectual admirável. Suas leituras, sugestões e orientações foram relevantes para que a pesquisa tomasse um outro caminho — o das memórias (in)visibilizadas.

Devo minha gratidão ao meu orientador da Graduação, Professor Doutor Joaquim Paka Massanga, pelo seu incentivo aos meus estudos e pela orientação na escolha do Brasil como destino para a Pós-Graduação.

Eterna gratidão aos meus progenitores, Madimbu Vicente e Isabel Ponteciana, pelo seu amor infinito aos filhos. Suas orientações e conselhos têm me servido, desde pequeno, como um manual de instruções para o *saber-ser e estar* na sociedade, e como alavanca para as conquistas.

Ao meu tio, Rosada Júlio Misekele (*in memoriam*), de quem herdei a paciência, a generosidade, a preservância e a força de vontade nos estudos, devo minha gratidão infinita. Aproveito, de igual modo, a oportunidade para agradecer a banca examinadora da qualificação formada pelos Professores Doutores Joaquim Paka Massanga; Yuri Manuel Agostino e a Professora Doutora Cyntia Simioni França, pelas leituras atentas e sugestões.

Um agradecimento especial a todos os irmãos, principalmente, as irmãs Anacleta e a Britney, que, apesar da distância que nos separa, vêm torcendo incondicionalmente por mim. A sua participação ativa na minha formação, desde o primário até a este nível, tem representado um sacrifício enorme.

Tenho uma grande dívida para com os meus sobrinhos, Tonilson (New Day), Dudú, Jandira, Isabel, Cristina, Jefferson e Camila, pelo carinho e pela força. Vós sois meu orgulho.

Um agradecimento especial e carinhoso à minha companheira, Angelina Mvulu, pelas mensagens motivadoras e por ter suportado minha ausência física.

Gostaria de agradecer aos colegas da Turma de História Pública 2023-2024 e os do grupo de estudos Odisseia pelas leituras e sugestões que me ajudaram bastante na realização desta pesquisa.

Também sou muito grato aos protagonistas de pesquisa que, mesmo com suas atividades laborais, familiares e individuais, puderam encontrar tempo para responder ao nosso convite. Devo uma gratidão imensurável a Afonso Nsambu Júnior, um acadêmico humilde que impactou bastante o percurso acadêmico.

Gostaria de registrar também minha gratidão a meu amigo/colega Nsimba Mizimu pela partilha da imagem a partir da qual tecemos breves argumentos sobre a tradição oral africana. Outra gratidão vai ao meu irmão Daniel Nsumbu Mpembele pela partilha de conhecimentos.

Outros agradecimentos vão ao meu amigo/irmão Manuel Lula (Mr. Best), primeiro, pelo contato que manteve com o ancião Nelson e pela decodificação de alguns termos difíceis nos diálogos mantidos com as Bibliotecas Vivas. Segundo, por fornecer algumas imagens da Igreja Evangélica Baptista em Angola, Missão Baptista, Sagrado Coração, que serviram para a construção do meu memorial enquanto pesquisador.

Não me esqueço do Nsimba Lunzitisa Kueyifiladio (colega inesquecível de longa data) e dos amigos Galoy, André, Fundo, Wise, Nicolas, entre outros, com quem, durante esse tempo, partilhamos alguns conhecimentos através das redes sociais.

Não devo ser ingrato a EES (Ebenezer English School) que, mais do que uma escola, é uma família inseparável que conheci através do inglês.

Também manifesto a minha gratidão à CAPES pela bolsa que me ajudou bastante na aquisição de alguns materiais.

Devo gratidão a todos os membros e ativistas da AJUDESZ (Associação Juvenil para o Desenvolvimento Social do Zaire), da qual faço parte, pela partilha de conhecimentos e sugestões.

E, por último, mas não menos importante, devo deixar uma gratidão fraternal e eterna aos meus irmãos/colegas da mesma residência, angolanos John (Mr. Québec), Albano, Joaquim e Silvestre, e moçambicanos “Ty” Pedro e Ofélia.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AJUDESZ – Associação Juvenil para o Desenvolvimento Social do Zaire
BK – Bairro Kwimba
BMS – Baptist Missionary Society
CNA – Congresso Nacional da África do Sul
CNE – Comissão Nacional Eleitoral
DPA – Divisão Política e Administrativa
EES – Ebenezer English School
EUA – Estados Unidos da América
FAPLA – Forças Armadas Populares de Libertação de Angola
FDUAN – Faculdade de Direito da Universidade Agostinho Neto
FNLA – Frente Nacional de Libertação de Angola
HEC – Hope English Center
IEBA – Igreja Evangélica Batista em Angola
INE – Instituto Nacional de Estatística
INPC – Instituto Nacional do Patrimônio Cultural
ISCED – Instituto Superior de Ciências da Educação
MIREX – Ministério das Relações Exteriores
MPLA – Movimento Popular de Libertação de Angola
OGEC – Professional English Training Centre, Education and General Commerce Ltd
RDC – República Democrática do Congo
REU – Residência Estudantil Universitária
TCC – Trabalho de Conclusão do Curso
UNITA – União Nacional para Independência Total de Angola
UPA – União das Populações de Angola
UPNA – União das Populações do Norte de Angola
URSS – União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

ÍNDICE DE IMAGENS

Figura nº 01 – Mãe e filhos	4
Figura nº 02 – Minha mãe Isabel.....	4
Figura nº 03 – Escola Primária nº 259/IEBA	6
Figura nº 04 – (N)Kulumbimbi, antiga Catedral Católica	7
Figura nº 05 – Parte frontal do Complexo Escolar Sagrado Coração de Jesus	9
Figura nº 06 – Meus colegas	10
Figura nº 07 – Nossa turma da 13ª G/H.....	10
Figura nº 08 – Lar 1 dos Estudantes, em Cabinda	11
Figura nº 09 – A arte de contar e ouvir histórias	21
Figura nº 10 – Antigo mapa de Angola com 18 províncias	37
Figura nº 11 – Mapa da nova Divisão Político-Administrativa de Angola.....	38
Figura nº 12 – Atual mapa da província do Zaire	39
Figura nº 13 – Mapa do município de Mbanza Kongo	41
Figura nº 14 – Afonso Mendes, Representante máximo do Lumbu	44
Figura nº 15 – André Makiadi, Autoridade tradicional	45
Figura nº 16 – Autoridade tradicional, Kieto André	47
Figura nº 17 – Ancião Pedro Lucas, morador do Bairro Martins Kiditu	48
Figura nº 18 – Misilina e sua família, em Mbanza Kongo	84
Figura nº 19 – Igreja Batista (à esquerda) e Escola (à direita), em 1898-9	86
Figura nº 20 – Atual Igreja Batista, em Mbanza Kongo	87
Figura nº 21 – Nekaka (primeiro), Bentley (no meio), Nlemvo (no fundo) e Wabela (sentado)	90
Figura nº 22 – Miguel Nekaka (à esquerda), Robert H.C Graham (no meio) e Ambrósio N. Luyanzi (à direita), traduzindo a Bíblia para o kikongo	91
Figura nº 23 – Primeira Igreja Batista, no Mbwela, construída entre 1905/6	92
Figura nº 24 – Hino instigador de Miguel Nekaka	98
Figura nº 25 – Miguel Nekaka e seus descendentes (revolucionários)	100

SUMÁRIO

MEMORIAL: QUEM SOU EU E DE ONDE VENHO?	1
MINHAS MEMÓRIAS NOSTÁLGICAS: Vida no campo e na venda ambulante.....	3
MINHA EDUCAÇÃO ESCOLAR: Minha primeira alienação cultural “forçada”	5
MEU PRIMEIRO CONTATO COM O BRASIL: O fascínio pela cultura outra	11
MEU SONHO DA FORMAÇÃO NO EXTERIOR: Água mole em pedras duras	13
KAN’O FUKU WUZINGILA, OKUMA KYA KU KYA: O grito de alegria	16
BATALHA VENCIDA: Saindo da cuba imaginária para a real	17
INTRODUÇÃO	19
CAPÍTULO I: CONHECENDO O LOCAL E SUJEITOS DA PESQUISA	37
I.1 – ZAIRE: Suas etnias e populações	39
I.2 – Mbanza Kongo e seus limites geográficos	40
I.3 – Sujeitos da Pesquisa: Bibliotecas Vivas de Mbanza Kongo	42
I.4 – MBANZA KONGO: Um patrimônio cultural	50
I.5 – MBANZA KONGO, PATRIMÔNIO CULTURAL DA HUMANIDADE: Cidade a desenterrar para preservar – documento da cultura ou da barbárie?	52
CAPÍTULO II: PRIMEIROS DEBATES SOBRE A HISTÓRIA PÚBLICA	57
II.1 – Os caminhos da História Pública no continente africano	60
II.2 – As correntes historiográficas sul-africanas	62
II.3 – A institucionalização das práticas da História Pública na África do Sul	65
II.3.1 – Questionamentos à Oficina de História sul-africana	70
II.2.4 – História Pública: Ampliando os horizontes para além da África do Sul	72
CAPÍTULO III: DESENTERRANDO A MEMÓRIA (IN)VISIBILIZADA DE MIGUEL NEKAKA DOS SILENCIAMENTOS IMPOSTOS	76
III.1 – A instalação da Sociedade Missionária Baptista no Kongo	82
III.2 – Algumas reformas introduzidas pela BMS no Kongo	87
III.3 – Miguel Nekaka: Um legado memorável que perpassa gerações	89
III.3.1 – Hinos religiosos de Miguel Nekaka: A resistência não se faz apenas com armas, mas também com palavras.	93
III.3.2 – Miguel Nekaka: Um dos patriarcas de grande vulto no fortalecimento da consciência kongo, no século XX.	94
III.3.3 – A retomada do espírito revolucionário pelos descendentes de Miguel Nekaka	100
III.3.3.1 – Manuel Sidney Barros Nekaka, herdeiro dos ideais de seu pai Nekaka	101
III.3.3.2 – Álvaro Holden Roberto: cumprimento da profecia de Miguel Nekaka	102
CONSIDERAÇÕES (IN)CONCLUSIVAS	109
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114

VICENTE, Mpambani Matundu. **MIGUEL NEKAKA: SUAS MARCAS (IN)VISIBILIZADAS NA HISTÓRIA PÚBLICA DO POVO KONGO.** Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Pública, Universidade Estadual do Paraná, Campus de Campo Mourão, 2025.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo acolher as narrativas das autoridades tradicionais e do ancião, por meio da tradição oral, sobre a memória de Miguel Nekaka, no sentido de compreender as suas marcas (in)visibilizadas e o seu contributo na formação da consciência revolucionária kongo na luta contra o colonialismo. A pesquisa surge como resultado dos diálogos nas rodas de conversas com a minha mãe, das minhas indignações sobre os heróis do 4 de fevereiro que nunca serão esquecidos, da modernidade capitalista que vem causando crise na tradição oral, o declínio da narrativa e da partilha de experiência em Mbanza Kongo, e do silenciamento/esquecimento, seja ele intencional ou não, das figuras históricas angolanas da primeira dimensão. A nossa pesquisa insere-se no campo da História Pública, destacando a sua primeira dimensão história com o público, onde buscamos ouvir atentamente os protagonistas (autoridades tradicionais e do ancião) e recolher suas narrativas sobre a memória de Miguel Nekaka, desenvolvendo uma relação dialógica e a partir do viés da autoridade compartilhada (Frish, 2016). A dimensão histórica com o público, nesta pesquisa, é relacionada com a dimensão história para o público com o propósito de produzir um material didático que alcance públicos mais amplos (acadêmicos e não acadêmicos) de Mbanza Kongo, em particular, e de Angola, em geral. Para o desenvolvimento do coro teórico-metodológico, buscou-se suporte em Walter Benjamin (1985) que, através das práticas de rememoração, acolho narrativas e memórias dos protagonistas de pesquisa sobre a memória de Miguel Nekaka. Para o desenvolvimento da pesquisa, trabalhamos com as narrativas de autoridades tradicionais e ancião (nossas fontes primárias) e as literaturas (fontes secundárias). As narrativas de autoridades tradicionais e ancião trazem consigo outras versões de histórias ainda desconhecidas ou que muitas vezes incorrem nos perigos da “história única”, aquela a qual nos alerta Chimamanda Adichie (2019). Ao mesmo tempo, penso que resistir às narrativas, que pouco falam ou trazem de Mbanza Kongo, é um exercício que a contrapelo pode trazer outros atores, personagens e versões de uma Angola mais próxima da diversidade e da pluralidade que contempla.

Palavras-chave: Figura histórica, Memória, Miguel Nekaka, Patrimônio cultural, Resistência, Tradição oral.

VICENTE, Mpambani Matundu. **MIGUEL NEKAKA: HIS (IN)VISIBLE MARKS IN THE PUBLIC HISTORY OF THE KONGO PEOPLES.** (Master's degree) – Postgraduate Program in Public History, Paraná State University, Campo Mourão Campus, 2025.

ABSTRACT

This essay aims to cover the narratives of traditional and ancient authorities, through oral tradition, regarding the memory of Miguel Nekaka, in order to understand his (in)visible marks and his contribution to shaping the Kongo revolutionary consciousness in the struggle against colonialism. The research comes as a result of conversation circles held with my mother, of my indignation about the heroes of the 4th of February, who will never be forgotten, of the impacts of capitalist modernity, which has caused a crisis in oral tradition, the decline of narrative and sharing of experience in Mbanza Kongo, and the silencing and/or forgetting, whether intentional or not, of Angolan historical figures from the first dimension. Our research is situated within the field of Public History, highlighting its first dimension, history with the public, in which we seek to listen closely to the protagonists (traditional and ancient authorities) and welcome their narratives about the memory of Miguel Nekaka, developing a dialogical approach rooted in the perspective of shared authority (Frish, 2016). The historical dimension with the public is related, in this research, to the historical dimension for the public with the purpose of producing teaching material that reaches a wider audience (academic and non-academic) in Mbanza Kongo, in particular, and Angola, in general. The theoretical-methodological framework of this paper draws on Walter Benjamin (1985) with whom, through remembrance practices, I welcome narratives and memories from the protagonists of the research on the memory of Miguel Nekaka. To develop the research, we worked with narratives from traditional authorities and elders (our primary sources) and literature (our secondary sources). These narratives received from traditional authorities and elder bring forth other versions of stories that are still unknown or that often run into the risks of the “single story”, which Chimamanda Adichie (2019) warns us about. At the same time, resisting dominant narratives, which either disregard or marginalize Mbanza Kongo, is an exercise that, against the grain, can bring other actors, characters and versions of an Angola closer to the diversity and plurality it contemplates.

Keywords: Historical figure, Memory, Miguel Nekaka, Cultural heritage, Resistance, Oral tradition.

VICENTE, Mpambani Matundu. **MIGUEL NEKAKA: SINSU YA SUEKAMA MUNA DISOLO DYA N'KANGU'A KONGO.** Mpiku zisonganga o muntu alongoka (tanga) nkubika zitadidi vo, una kamene o lulumbululu lutadidi o lusansu lua mpiku muna nkanga, Sikola a malongi Mazanguka makisi luyalu ma Parana, Campus de Campo Mourão, 2025.

NKUFIKA

E mpila yayi ya ngangu za mpovelo yina yo m'vini a mbakilu za n'samu mya nkuluntu, muna nzila ya kinkulu, diambu dya luyindulwilu lwa Miguel Nekaka, muna bakusa o mambu mandi muna nvangameno an'zayi kongo a nvita kua mi m'bunduni. AA yi wutukidi muna moko ya ngudi'ame; yo mu kudiyuvula diambu dya makesa ba 4 a ngonde a n'zole kaba lenda vilakanwako; e mpuasiki ya nvavilu a mbongo yina bwisa ekinkulu ye nkayaneso ya mambu ma luzingu omu Mbanza Kongo, ye nvilakanu ya makesa ba mbantu a ntete. E nsonekeno zeto zivanukini muna Disolo dya wantu Awonso, diemenene o nti antete disolo yo n'kangu, vana tuvavidi o ngwa o makesa mpe ye baka e nsamu myawu diambu dya luyindulwilu lwa Miguel Nekaka, muna nzila ya lukayaneno lwa gwise (Frisch, 2016). O nti an'zole disolo yo n'kangu, omu n'sono myeto emyami, wuyikaneso ye disolo kwa n'kangu pasi vo twabimisa o n'kanda wuna wulenda lwaka kwa n'kangu anene (wana kalasi yoba kebena wana kalasi ko) keba ba Mbanza Kongo kaka ko, kansi ba Angola wonso.

Muna vuatumuna ema sono meto, tubongele lusadisu kwa Walter Benjamin (1985), muna nzila ya luyindulwilu, ngiambi nsamu mya nkuluntu diambu dya luyindulwilu lwa Miguel Nekaka. Kaka muna vuatumuna e salu kieto, tusadidi e n'samu mya nkuluntu yemi n'kanda mya sonekwa kala. E n'samu mya nkuluntu mina ye masolo ma n'kaka oma kamazayekene ko, ma lenda kutu nata e ntangu zayingi muna "disolo di mosi kaka", dina o Chimamanda Adichie (2019) kena kutu susumuna. Muna mbakusilu'ame, o gyuvusa ye tantana ye n'samu kemi vovelanga Mbanza Kongo, yi lenda twasika wantu mpe ye n'samu mya Angola yayikama e yi nvwama yawonso ya kinkulu kena yawu.

Mambu manvini: Fikula alusansu, luyindwilu, Miguel Nekaka, evwa dya lusansu, Mwangi'a lusansu yo umvwala.

MEMORIAL: QUEM SOU EU E DE ONDE VENHO?

Mpambani Matundu Vicente,
Filho da matrilinearidade
Nkuku-a-Nsengo¹.

Nascido em 15 de março na década de 90 do século XX, numa terça-feira, no Hospital Tuyangalala, no município de Mbanza Kongo, capital da província do Zaire, em Angola, no Bairro 11 de Novembro, zona 1, vulgo BK – Bairro Kwimba – onde vivi com a minha família até o momento da minha saída de Angola. Nasci da segunda mulher do meu pai, sendo que, por ordem materna, sou o sexto filho, e por paterna, sou o oitavo.

Meus pais Madimbu Vicente e Isabel Ponteciana são da província do Zaire, pertencendo ao grupo etnolinguístico Kongo. Meu pai, nascido em 5 de fevereiro de 1958, é natural do município do Nókui localizado a noroeste de Mbanza Kongo. Com apenas três anos de idade, ainda que muito pequeno, testemunhou a luta de libertação em Angola – até então, colônia portuguesa – participando dela muitos filhos angolanos, unidos e determinados pela pátria, se entregando nas fileiras militares.

Meu pai realizou seus estudos primários na sua terra natal, Nókui, tendo recebido o estatuto de um assimilado, aquele nativo que abraçava a cultura europeia como forma de alcançar a mobilidade na sociedade, passando a ser chamado também de “civilizado”. Pouco tempo depois, o pai mudou-se, a pedido do seu tio materno, para Kinshasha, capital da República Democrática do Congo, país onde continuou sua formação. Um ano depois da proclamação da independência angolana, voltou ao seu país para se integrar à FAPLA, Forças Armadas Populares de Libertação de Angola, tendo beneficiado o curso das comunicações e o político.

Além da sua formação militar, também trabalhou no Comércio Interno, como chefe do Departamento da Contabilidade, de 1984 a 1986. No fim do ano de 1986, foi transferido ao setor municipal da Empresa Grossista como diretor municipal até 1992. Em 2009, entrou na CNE, Comissão Nacional Eleitoral, em Mbanza Kongo e no Tomboko, até o ano da sua reforma, em 2018.

¹ Matriarca da minha família, sendo que, para a nossa cultura enquanto Basanzala, subgrupo dos povos kongo, o filho pertence à linhagem da mãe.

Minha mãe Isabel é natural do Kwimba, situado a leste de Mbanza Kongo, nascida em 1960. Com apenas um ano de idade, a família mudou-se para o país vizinho República Democrática do Congo (RDC), a qual tinha acabado de conquistar a sua independência da Bélgica. Ela cresceu no Matadi, região pertencente ao Baixo Congo, onde a família tinha se instalado, e lá fez seus estudos primários até o terceiro ano do ensino secundário, quando precisou interromper para auxiliar a sua mãe, que cuidava de seu esposo doente, com os trabalhos domésticos, do campo e de venda nos mercados.

Sou de uma família cristã, do Protestantismo – Assembleia de Deus Pentecostal, Ministério Genezaré, sede Monte das Oliveiras. Da parte da mãe, somos sete filhos, divididos em quatro mulheres: Isabel Nkuikidi, Maria Ponteciana, Maria Nzolameso Kuamawo e Madimbu Vicente; e três homens: Pedro Mbiyeyi Kuamawo, Mpambani Matundu Vicente (autor desta pesquisa) e Fukiau Kialunda. Dos sete, seis nascidos no mês de março, somente um no de julho. Eis a nossa ordem de nascimento: 1 – Isabel Nkuikidi (21/03); 2 – Maria Ponteciana (25/03); 3 – Pedro Mb. Kuamawo (08/07); 4 – Maria Nz. Kuamawo (28/03); 5 – Madimbu Vicente (23/03); 6 – Mpambani M. Vicente (15/03); 7 – Fukiau Kialunda (18/03).

***Por que desta identidade Mpambani Matundu Vicente e não de outra?
Será que há um significado ou uma história por detrás deste nome?***

A escolha do nome, no contexto da minha família, é um momento especial. Os nomes – em línguas nativas africanas – geralmente têm seus significados. Em muitos países do continente, o nome escolhido remete ao momento do nascimento da criança e carrega um significado muito importante. Vale lembrar que o continente africano tem centenas de línguas e suas variantes (dialetos) e que, em alguns casos, nomes comuns, em uma região, podem não ser tão familiares em outras ou até chegam a ter um outro significado.

À título de exemplo: *Matondo* (que é minha verdadeira identidade), no norte de Angola, significa “graça(s)”, enquanto no sul é tido como palavrão, segundo comentam alguns colegas, oriundos do sul de Angola, com quem mantive contatos na graduação.

Embora seja educado no seio familiar caracterizado pelo poliglotismo de 5 línguas: Kikongo; Português; Kikongo-ya-Leta; Lingala e Francês, meus dois primeiros nomes estão na língua Kikongo do antigo Reino do Kongo, que continua, até aos dias de hoje, sendo a língua falada no norte de Angola, nas províncias do Zaire, Cabinda e Uíge.

Mpambani, fazendo uma tradução literal em português, significa “Ai daquele(a)!” (uma interjeição usada para advertir e deixar alguém claro que *toda ação satânica ou maléfica*

contra este filho será nula. Já o segundo nome Matundu foi escrito com erro pela pessoa que assinou a minha certidão de nascimento, mas ainda assim, continua sendo um nome de kikongo que, segundo a cultura dos povos Mboma do município do Nóqui, localizado na província do Zaire, significa “Abundância”.

O nome seria Matondo — em português “graça(s)” — para simbolizar a gratidão da mãe a Deus pelo dom. Conta minha mãe que o senhor quem a atendeu no Registo Civil para tratar a certidão era de outra cultura, possivelmente da dos povos do sul do país, onde a palavra Matondo tem um outro significado. Dentre os três nomes que fazem a minha identidade, o preferido, pelo qual minha mãe me chama frequentemente, é Matondo. É prova da rendição da sua eterna gratidão a Deus, uma vez que *Matondo*, em português, significa “graça(s)”, como mencionei anteriormente.

E, por fim, o nome Vicente é sobrenome do meu pai, logo meu também. Foi do meu pai, Madimbu Vicente, que soube o significado do nome Vicente – *vencedor* —, após ter concluído a 2ª Classe do Ensino Primário, na Escola Missão Batista. Aprovado, meu pai parabenizou-me, dizendo: “Não foi em vão que te dei o nome de Vicente, pois tu és um vencedor”. Faço ainda lembrar que este nome tem sua origem do latim, na famosa expressão *In hoc signo vinces*, na batalha da Ponte Mílvia entre Constantino I e Magêncio, que levou o primeiro a uma vitória, em 312 d.C². Assim, Vicente, do latim *Vincens* ou *Vincentis*, “vencedor ou conquistador”, de *vinci*, *vincere*, “ser vencedor”, “triunfar”.

MEMÓRIAS NOSTÁLGICAS: Vida no campo e na venda ambulante.

Não vivi por muito tempo com meu pai na mesma casa. Em 2003, a mãe separou-se do meu pai, em razão do meu pai ser um polígamo. Apesar de todas as dificuldades da vida, que já era dura, a mãe, nossa guerreira e heroína, nunca baixou a cabeça. Continuou a seguir em frente com seus filhos, mesmo separada do marido. Ela não quis que o pai nos levasse consigo, temendo que ele não teria tempo suficiente de acompanhar a nossa educação (escolar e familiar), porque meu pai tinha uma escala a cumprir: passava a tarde na casa de uma mulher, e dormia na de outra. Assim, foi difícil acompanhar a educação dos restantes filhos.

A poligamia, no contexto das sociedades kongo de Angola, não constitui crime algum na Constituição do país, tampouco no Direito Costumeiro. O que é condenável, tanto no Direito Positivo quanto no Costumeiro, é dar tratamento desigual para as mulheres. Ser

² https://pt.wikipedia.org/wiki/In_hoc_signo_vinces Acesso em 12 de outubro de 2023

polígamo é tratar todas as mulheres e filhos em pé de igualdade. Esta é a teoria que, em muitos casos, não se vincula com a prática.

Da enxada, da catana e do comércio de alguns produtos do campo, a mãe conseguia providenciar comida para nós. Tivemos a educação escolar nas instituições privadas, onde se pagava mensalidades (propinas), que, naqueles tempos, não era fácil para uma simples camponesa e vendedora. Era — e é até hoje — algo de heroísmo.

Figura nº 01 – Mãe e filhos



Figura nº 02 – Minha mãe Isabel



Fonte: Arquivo do pesquisador/2023

No campo, sempre trabalhávamos com a mãe, aos sábados. E quando entrávamos de férias, os dias para ir às lavras/roças, eram terças, quintas e sábados. De volta a casa, minha mãe sempre encontrava algo, para cada um de nós carregar consigo. Podia ser, por exemplo, *vanga kia nkuni* (feixe de lenha, que servia para preparar alimentos); *vindi* (tronco seco de árvore, que servia também para preparar alimentos); *m'tete-a-nsaki* (monte de folhas de mandioca); *m'butu-a-madioko* (embrulho de mandioca); *kiazi kia ngazi* (cacho de dendém); *nkangi-a-dinkondo* (cacho de banana) etc.

E como forma de ajudarmos a nossa mãe batalhadora, vendíamos, depois das colheitas, alguns produtos agrícolas, como milho, safú (fibra), mandioca, abacate, *kizaka* (folhas de mandioca), *ginguba* (amendoim) entre outros, e assim conseguíamos comprar os materiais escolares (cadernos, lapiseiras, mochilas) e roupa.

Nós, os rapazes, também vendíamos combustível (petróleo e gásóleo), no período noturno, circulando a cidade a pé, com garrafas e latas de tomate, que serviam de instrumentos e nos ajudavam a criar um ritmo musical. Foi a partir dessas atividades comerciais que a mãe nos ensinou as primeiras regras de economia, baseando-se no provérbio kikongo “*O dyanga, zayanga olunda* (na medida em que vai comendo, saiba economizar)”.

Não pretendo passar aos caros leitores deste memorial a ideia de que o pai não providenciava. Mesmo não estando connosco em casa, sempre nos apoiava em nossas necessidades. Sua providência chegava com atrasos e não era suficiente, porque ele tinha uma tribo de Judá (muitos filhos) para sustentar.

O continente africano, embora tenha a escrita, a maioria dos seus povos, sobretudo os saarianos e subsaarianos, são caracterizados pela oralidade na transmissão dos conhecimentos (as tradições, usos e costumes) e na resolução dos problemas sociais. Em minha terra natal, Mbanza Kongo, capital de uma das grandes civilizações da África Central e guardião de uma grande parte dos seus restos de vestígios e cultura, a oralidade sempre desempenhou, desde os tempos passados, um papel relevante nas famílias, em particular, e na sociedade, em geral.

Regra geral, toda pessoa começa a ser educada no seio familiar. Portanto, minha educação tradicional começou no seio familiar materno, onde a mãe era a mestre dos conhecimentos e, ao mesmo tempo, a narradora. Reunia-nos numa esteira, todos sentados, formando um círculo, ouvíamos as histórias da nossa família, nossas tradições, os legados dos nossos ancestrais, lendas, fábulas e provérbios que a mãe nos contava. No caso das fábulas, no fim de cada conto, tirávamos uma lição de moral que pudesse nos servir de exemplo e nos guiar na convivência social com os outros.

Além disso, a mãe também contava as suas próprias experiências, transformando-a em não apenas uma progenitora, mas uma educadora, memória viva e oradora. Quanto a tarefa dos pais para a primeira educação dos filhos, Hampâté Bâ (2009) afirma que “os pais constituem a primeira célula dos tradicionalistas, porque são eles que ministram as primeiras lições da vida, não somente através da experiência, mas também por meio de histórias, fábulas, lendas, máximas, adágios, etc.” (Hampâté Bâ apud Ki-Zerbo, 2009, p. 183)

Foi a partir de então que comecei a nutrir interesse em querer saber mais sobre as minhas origens, histórias dos nossos povos, figuras históricas, nossas tradições etc. Todos estes conhecimentos adquiridos no seio familiar serviram-me de uma alavanca para sustentar e fundamentar meus argumentos em discussões com os professores e colegas em conteúdos voltados às nossas histórias enquanto angolanos, em geral, e kongo, em particular.

MINHA EDUCAÇÃO ESCOLAR: Minha primeira alienação cultural “forçada”

Em 2001, comecei meus estudos na Escola Primária Missão Batista. Terminei o Ensino Primário em 2004. Durante o tempo todo que estive nesta escola, foi-me negado o legítimo direito de me comunicar com os demais usando as línguas africanas, no caso,

kikongo. Se fosse apanhado a falar línguas nativas do país (Angola), o aluno era severamente punido pela Direção da Escola. Era, assim, imperioso todos se comunicarem na base da Língua Portuguesa, primando na prevalência da colonialidade europeia, materializada no fenómeno ou, em outras palavras, no processo de “Portugalização” dos angolanos (Kebanguilako, 2016), que consistia em negar as nossas próprias culturas, abraçando, com todo prazer para uns e com imposição, para outros, a cultura portuguesa e a europeia.

Figura nº 03 – Escola Primária nº 259/IEBA, vulgo, Missão Batista



Fonte: Arquivo do pesquisador (2023)

A imagem acima traz a Escola Batista que funciona atualmente como uma escola comparticipada. Foi nela onde estudei as 3ª e 4ª classes do Ensino Primário. As salas, onde estudei as 1ª e 2ª classes, já foram destruídas e, no seu lugar, foi erguido um centro estatal de cursos profissionais, como eletricidade, carpintaria, decoração, canalização etc. Aproveito a oportunidade de dar a conhecer aos leitores que foi na Escola Batista onde muitos nativos foram educados, incluindo a figura histórica Miguel Nekaka, que estamos pesquisando, e algumas que conduziram a luta de libertação nacional de Angola, na parte da UPA/FNLA³.

Durante os anos de formação nesta escola, memórias inesquecíveis que continuo carregando são dos momentos partilhados com amigos e colegas durante as aulas, nos jogos, nos exercícios de corrida etc. Brincávamos no recinto do (N)Kulumbimbi, que hoje é e foi um dos testemunhos da Civilização Kongo, levando Mbanza Kongo ao tombamento, Patrimônio Cultural da Humanidade. Cresci num momento em que os pais e os anciãos, em geral, usavam

³ União das Populações de Angola, fundada em 1954
Frente Nacional para a Libertação de Angola.

os mitos como forma de educar os filhos. Um dos mitos mais ecoados da época era o de que “quem entrasse no (N)Kulumbimbi, desapareceria do mundo dos vivos”.

Figura nº 04 – (N)Kulumbimbi, antiga Catedral Católica



Fonte: Arquivo do pesquisador (2023)

Levados pelo espírito de aventura, meus colegas e eu decidimos entrar nele, colocando um pé dentro e outro fora. Deixamos um colega fora, para testemunhar o episódio às nossas famílias, caso desaparecêssemos. Foi momento único de testar e desafiar as palavras dos anciãos. Depois de descobrirmos que era uma mera mentira, passávamos a brincar e comer nele sempre que tínhamos um intervalo.

Ganhando a consciência, percebi que era uma forma de educar e fomentar o espírito de cidadania para a preservação dos nossos bens patrimoniais, pois nele se encontra uma dualidade que coabita há séculos: a sacralidade (cristianismo) e a ancestralidade kongo.

Ainda carrego lembranças do ano de 2002, quando fiz a 2ª classe, com apenas um par de sandálias e duas calças que lavava frequentemente depois da escola. Enquanto usava uma, a outra ficava no fio para secar. E era uma desgraça para mim, sempre que caía chuva, que ninguém estivesse em casa para tirar as minhas roupas do fio. Acabava por repetir, às vezes, a mesma roupa por dois ou três dias.

O fator guerra levou muitas famílias, sendo incluída a minha também, à condição de miséria. Ao fugir da guerra, a mãe selecionava primeiro os utensílios da cozinha. A roupa não constituía maior preocupação. Levávamos pouca roupa. De volta à cidade, quando se dava trégua, a gente encontrava as casas assaltadas e destruídas com bombardeamentos. *A quem atribuir a culpa?* Sem sombras de dúvida, aos políticos, homens do poder temporário e finito, levados pela ganância e sede dos bens materiais e que mergulharam o país em um conflito

sangrento, dizimando milhares de vidas, número incontável de feridos e desalojados. Isso quando eu tinha apenas cinco anos.

Na escola, acima supra, não havia condições suficientes nas salas de aula. As pedras e latas de leite, de maior tamanho, faziam a vez das cadeiras. E as nossas coxas, parte dos nossos corpos, faziam a vez das mesas para apoiar o caderno para escrever.

Essa realidade lastimável não era apenas nessa escola privada, também nas públicas, que, em alguns casos, acabava por ser o pior. A desculpa arranjada, por parte de quem governa, para justificar essas condições precárias e sua permanência no poder, era sempre o discurso da Guerra Civil: “O país vem de uma guerra que durou anos. As forças do movimento de oposição são as únicas culpadas pela destruição de tudo e de todos”. Mas, as perguntas que não se calam são:

- Se as forças da oposição destruíram as infraestruturas, as armas das forças do governo construíram o país? (A verdade é: tanto a oposição quanto as forças do governo destruíram o país)

- Antes da guerra, quais condições haviam sido criadas nestas escolas, que, depois da guerra, foram destruídas?

O governo moralizou e conformou o povo a aguardar pela reestruturação do país e pelas condições que seriam criadas. De lá para cá, os militantes, simpatizantes do partido no poder, o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), e até apartidários “cegos” vêm vivendo na esperança (in)finita do dia, mês, ano, década, século e até milênio das condições que foram prometidas desde 2002, Ano da Paz, resultante do Memorando de Paz assinado, em Moxico, província situada a leste de Angola, em 4 de Abril de 2002.

Ao passo que para muitos angolanos, neste caso, os apartidários — dos quais faço parte — que enxergam as coisas e sabem criticar, as esperanças já andam esgotadas enquanto não houver uma alternância no poder e/ou boas reformas político-administrativas.

Outra questão que ecoa em minha mente é saber quais condições o governo criou depois da guerra, e aí convido os caros leitores a fazerem uma outra observação da imagem da Escola Primária nº 259, vulgo IEBA, acima referenciada, a fim de que cada um saiba elaborar a sua resposta e chegue a uma conclusão, fazendo uso das suas faculdades mentais.

Voltando ao meu percurso acadêmico, tendo terminado o Ensino Primário, avancei para o I Ciclo do Ensino Secundário, na Escola Católica Sagrado Coração de Jesus, isto é, em 2005, tendo frequentado de 5ª a 9ª Classe. Foi nessa escola que formamos a Tríplice Entente que, nos anos posteriores, teve seu grande impacto na nossa formação. Era composta por

Pedro Simão Ndombele, Toko Paka Mawonso, António Marcelino Barata e Mpambani Matundu Vicente.

Nesta escola, tive a honra de ter Maria José (*in memoriam*), de nacionalidade brasileira, como Diretora Geral da Escola, por um tempo de cinco anos. Uma diretora que dispensa comentários. A sua partida para a Eternidade, que aconteceu em 4 de fevereiro de 2023.

Figura nº 05 – Parte frontal do Complexo Escolar Sagrado Coração de Jesus



Fonte: Arquivo do pesquisador (2023)

Vivo numa sociedade histórica, Mbanza Kongo, sustentada pelos pilares do respeito, da solidariedade e da ajuda mútua, princípios fundamentais e condicionais para a existência do outro, onde *Ubuntu* (“eu sou, porque nós somos”) tem uma extrema importância nas alianças e no relacionamento das pessoas umas com as outras. Nesse sentido, a ética da coletividade, representada pela convivência harmoniosa com o outro, nos leva a sempre dar a mão uns aos outros, tanto em momentos de tristeza quanto nos de alegria, fortalecendo cada vez mais a filosofia Ubuntu.

Depois de ter concluído esse nível de Ensino, segui para a Escola de Formação de Professores “Daniel Vemba”, em 2011. Nesta, frequentei quatro classes, a saber: 10^a, 11^a, 12^a e 13^a, na opção de Geografia-História. Durante a formação, a Tríplice abriu as portas para receber mais um integrante, que vinha da Escola Dr. António Agostinho Neto, Nsimba Lunzitis Kueyifiladio. E a ele se deve a nova designação do grupo de Entente para *Ntu Mitangwa*, em 2011, quando começamos com as aulas.

Foi preciso muito sacrifício no período compreendido entre os anos de 2011 a 2014. A escola onde havia me matriculado tinha sido transferida do centro da cidade para uma aldeia chamada Kiowa.

Figura nº 06 – Meus colegas



Fonte: Arquivo do pesquisador/2023

Figura nº 07 – Nossa turma da 13ª G/H



Fonte: Arquivo do pesquisador/2023

Tendo concluído o Ensino Médio, a mãe mandou-me a Cabinda, província localizada no extremo norte de Angola, para continuar os estudos superiores. Fiz a graduação, nesta província, na Universidade 11 de novembro, no ISCED-Cabinda, no curso de Ensino de História, por um período de quatro anos.

O Instituto Superior de Ciências da Educação que, à época, era uma unidade orgânica vinculada à Universidade 11 de Novembro, hoje é uma instituição independente, com sua própria direção. Foram muitas experiências vividas e conhecimentos adquiridos não só dos professores, mas também dos colegas. Toda a minha estada, na província de Cabinda, foi na REU (Residência Estudantil Universitária).

Figura nº 08 – REU, vulgo, Lar 1 dos Estudantes, em Cabinda



Fonte: Arquivo do pesquisador (2023)

Foram uma aprendizagem e, acima de tudo, experiências adquiridas ao longo da vivência longe da família. Nessa casa, conheci muitos colegas provenientes de diversos pontos do país, e com eles formamos uma família inseparável. Quem passou por uma convivência, seja por muitos ou poucos anos, nessa casa, umas das riquezas que carrega consigo é o conhecimento das culturas, tradições, gastronomias e provérbios de outros povos de Angola.

Dentre os vários professores que me acompanharam no meu percurso acadêmico na graduação, uma das dádivas valiosas que a graduação me proporcionou, além do certificado e diploma, foi a oportunidade de ter o Professor Doutor Joaquim Paka Massanga, quem chamo de mestre, como orientador do meu TCC (Trabalho de Conclusão do Curso). De fato, o docente Paka impactou muito nos meus estudos, não porque foi meu orientador, mas pelo seu posicionamento na academia. Com ele tive vários diálogos, orientações, sugestões e mensagens motivadoras. Tenho-o como uma de minhas fontes de inspiração.

MEU PRIMEIRO CONTATO COM O BRASIL: O fascínio pela cultura outra

O meu primeiro contato com o Brasil se deu desde muito cedo. Na verdade, foi na copa do mundo de futebol realizada na França, em 1998, que eu ouvi o nome de Brasil das bocas dos meus irmãos mais velhos. A final foi um momento de lamento para toda a casa que torcia por Brasil. Mas, infelizmente, este não conseguiu travar a França que, segundo os meus irmãos, tinha um ataque mortífero naquela copa.

Tendo crescido no seio familiar torcedor do futebol brasileiro, o meu apoio e fascínio por Brasil começou logo na tenra idade.

Angola e Brasil, dois países separados pelo oceano Atlântico, mas com fortes relações não apenas diplomáticas, mas também culturais e antropológicas — a língua portuguesa e a descendência dos escravizados neste país, sobre o qual tenho uma grande consideração, não só por ter inspirado a minha infância, dos meus irmãos e dos amigos, mas diria de muitos africanos nos seus países.

Dele, vieram alguns elementos que se mesclaram aos meus códigos culturais, um deles, o musical, com destaque para um estilo chamado sertanejo universitário, mas que chamamos de romântica em Angola. Tocado e inspirado (e continuo sendo) pelo romantismo nas vozes dos grandes artistas como Leandro (*in memoriam*), que compunha a dupla com seu irmão Leonardo, Zezé di Camargo e Luciano e, finalmente, Rick e Renner. Acredito que esses

não sejam os únicos vocalistas este estilo. Talvez a lista seja longa, mas devo dizer a verdade que muitas das suas composições retratam as experiências que eu vivi e tenho vivido no mundo do amor.

Tenho uma consideração muito enorme pelo Brasil. Este país inspirou a minha infância, dos meus irmãos e dos amigos, bem como de muitos africanos nos seus países. Deste país vieram alguns elementos que influenciaram a minha infância bem como adolescência.

São muitos os momentos inesquecíveis que carrego dos tempos passados até hoje que valem a pena ser lembrados. A minha paixão pela romântica brasileira começou em 2003. Nessa altura, minha irmã Anacleta era uma das maiores apaixonadas pelo romantismo das canções que tínhamos em casa. Ela as escrevia no seu caderno e nos tempos livres cantava-as, acompanhando o ritmo ou no rádio ou na TV.

Aos poucos fui me aproximando à minha irmã e juntos passamos a cantá-las. Nessa época, a febre, com a maioria dos adolescentes e jovens de Mbanza Kongo, era conquistar um(a) parceiro(a) na base de versos amorosos. E a romântica, a moda em questão, passou a ser vista como uma das fontes principais para obtenção de alguns versos ou palavras carinhosas. Era difícil, nesse tempo, conseguir arranjar um(a) parceiro(a) sem usar versos amorosos que ouvíamos nas letras.

Quanto ao mundo audiovisual, esse também me marcou e aqui me refiro à novela *Malhação*, que, na realidade, era um programa, uma espécie de série, que falava com o público jovem brasileiro sobre questões que muitas vezes eram pouco conversadas em casa, entre os mais velhos, e ainda menos de onde eu vim. Não assisti a todas as suas temporadas. Das mais de 20 temporadas, apenas assisti à temporada 11, que era transmitida à tarde por uma emissora de grande público no Brasil, a chamada TV Globo, no início de 2004 a 2005.

Uma das histórias que me marcou e deixou uma lição, pensando na família que pretendo constituir, é que eu não seja como o pai de um dos personagens. Embora seja uma ficção, a história que produtos como esse trazem se aproxima em alguns momentos da vida, essa que ocorre aqui fora. E assim foi comigo.

Retomando o tópico esporte, o campeonato brasileiro e a seleção nacional de futebol, em especial, inspiraram a infância de, provavelmente, grande parte das muitas áfricas que existem. Quando criança, gostava muito de jogar bola com os amigos e colegas da escola, do ano 2001 ao 2006. Felizmente, tive contato com o Brasil num momento em que a seleção brasileira de futebol estava no seu auge, com os maiores ícones do esporte mundialmente conhecidos e aplaudidos.

De todos esses jogadores — e dentre aqueles cujos nomes me escaparam —, apenas dois marcaram, indiscutivelmente, a minha infância e a dos meus amigos, e são eles Ronaldinho Gaúcho, a quem meus companheiros da infância e eu atribuímos o nome de “O Mágico do futebol de todos os tempos”, e Ronaldo, O Fenômeno, a quem batizamos com o nome de “Máquina de gols”. Eles foram nossos maiores ídolos.

Gaúcho, com seus dribles, deixava-me admirado, e ainda fico boquiaberto quando assisto hoje. Fenômeno tinha seu fashion único e excelente Corte Cascão, que foi não apenas a febre e maior moda da copa de 2002, como também uma inspiração na infância e, na minha terra natal, Mbanza Kongo, pauta de grandes repercussões nos anos seguintes.

O aparecimento ou invenção desse Corte Cascão ofuscou os restantes cortes existentes naquela época. Das bocas dos jovens e das crianças, quando o assunto fosse cabelo, só se ouvia do corte do Fenômeno, como se não existissem outros cortes. Até alguns pais, fascinados, na altura, pela cultura brasileira, uma ou duas vezes entraram na moda fenomeniana. No momento de jogar bola, brigas eram constantes, tudo pelo uso dos números das camisas ou 9 do Fenômeno ou 10 do Gaúcho. Quando fosse escolhido pelo técnico para usar um destes números, significava que você era o confiado da equipe.

E tudo fazíamos imitando esses ídolos. Antes dos jogos, já nos treinos, ensaiávamos os seus dribles, o jeito de marcar golos e festejá-los com o público.

Jovens e crianças, inspirados no Corte Cascão do Fenômeno, acabávamos por nos considerar brasileiros pela moda. A dada altura, cheguei a imitar o falar dos brasileiros. Tudo pelo fascínio pela cultura outra. Era uma euforia ter esse corte. Infelizmente, a nossa alegria era apenas nos dias de férias. Havia momentos sombrios que acabavam com a nossa festa. Durante as aulas nas escolas, era expressamente proibido fazer o Corte Cascão.

Confesso a verdade que, um dia, meus colegas e eu pensamos em desistir da escola, por sermos obrigados a ter cortes de cabelos que nos desagradavam. Mas, depois de termos o conhecimento de que a proibição era em todas as escolas, tivemos de nos conformar, aceitando os princípios impostos. Ainda me lembro dos choros, no dia 1 de janeiro de 2003, dos vizinhos cujos pais não permitiram este corte nas suas cabeças.

MEU SONHO DA FORMAÇÃO NO EXTERIOR: Água mole em pedras duras

A história da minha saída de Angola é caracterizada por tentativas, fracassos, frustrações, tristeza e, no final de tudo, por um grito de alegria. Desde menino, cultivei o

sonho de me formar no exterior, conhecer novas culturas, novos povos, e com eles partilhar conhecimentos. Sendo educado pela mãe, tenho-a como minha primeira conselheira de alguns projetos.

Ainda menino, lembro-me, numa ocasião, de ter dialogado com minha mãe e exprimido a vontade de, um dia, buscar a formação no estrangeiro. Mas o destino era desconhecido. Minha mãe, uma visionária e sempre preocupada com a formação dos filhos, percebeu que o sonho do filho Vicente poderia se realizar na base da fé e do trabalho árduo. Para tal, eram necessárias algumas formações profissionais, sobretudo a aprendizagem de línguas.

No universo de centenas de línguas, a inglesa e a francesa foram apontadas, por mim e pela mãe, como as primeiras a serem cursadas. Primeiro, porque são fundamentais não apenas para fins capitalistas, mas também para fins acadêmicos, visto que são faladas quase em todas as partes do mundo. Quem as domina consegue dialogar, no campo acadêmico, com diversos autores e pesquisadores.

Tendo em vista essas vantagens, minha mãe concordou e achou-as bastante interessantes para a ampliação dos meus horizontes. Assim, em 2009, matriculei-me no *Hope English Center* (HEC) que, na época, era um dos centros renomados para aprendizagem do inglês em Mbanza Kongo. Nesta época, minha terra natal, Mbanza Kongo, tinha apenas dois centros de relevo para aprendizagem de línguas: HEC e *Professional English Training Centre, Education and General Commerce Ltd* (OGEC).

Além do meu próprio interesse e motivação em cursar inglês, também tive influência de muitos. Primeiramente, do meu tio paterno, Matundu Mpambani, quem considero como meu primeiro professor de inglês na infância. Dele eu aprendi as primeiras noções básicas dessa língua. Também me lembro ter sido influenciado pelos irmãos Caitano, Afonso Nsambu, Luís da Silveira, Afonso Tandu que, naqueles tempos, já a falavam.

No HEC, fiz o primeiro nível, *Beginner*, com os professores Mr. Kevin, e Mr. Adelin. Feliz ou infelizmente, não pude terminar a formação naquele centro, porque um desastre natural — chuva torrencial — inesperado tinha assolado a cidade, destruindo muitas casas. O referido centro, onde cursava, tinha sido vítima. No entanto, os diretores Mr. Kevin e Mr. Adelin, comprometidos com a formação da juventude, juntaram-se ao OGEC com o propósito de ver os sonhos dos alunos realizados.

No OGEC, cursei os níveis *Pre-elementary*, *Elementary* e *Advanced*. Dessa vez, com professores Mr. Adelin, Mr. Success, e Mr. Kevin. Terminado o inglês, avancei para francês,

sempre no mesmo centro. Confesso que mais do que uma aprendizagem de línguas, foram momentos inesquecíveis de partilha de conhecimentos com colegas de diversas culturas e cujos nomes tenho o orgulho de mencionar: Mr. Diowaku, Success in Jesus; Mr. Elias (*in memoriam*); Mr. Nempanzu, Chay-B, Mr. PMJ; e Mr. Mika Almeida. Apraz-me dizer que é uma honra fazer parte dessa geração que revolucionou a aprendizagem de línguas em Mbanza Kongo.

Após ter concluído os cursos de línguas, o sonho de prosseguir com os estudos no exterior parecia cada vez mais perto. Então, comecei as primeiras tentativas no ano de 2019, após a defesa do meu TCC, na graduação, e no mesmo ano, estava cursando o 1º Ano da graduação em Direito na FDUAN – Faculdade de Direito da Universidade Agostinho Neto. Foi nesse ano que fiz a candidatura para as bolsas para a Inglaterra. O processo não foi finalizado por falta de alguns documentos.

A segunda tentativa aconteceu em 2020, quando meu orientador Professor Joaquim Paka Massanga (PhD) me enviou um link de candidatura para as bolsas americanas da Fulbright. Mais uma vez, tive insucesso por não ter completado o processo com cartas de recomendação. Embora sofresse duas decepções consecutivas, não parei de buscar caminhos que me levariam para a formação no exterior. Motivado pelas palavras encorajadoras do sábio indiano, Mahatma Gandhi⁴, “Nas grandes batalhas da vida, o primeiro passo para a vitória é o desejo de vencer”, levantei a cabeça e disse a mim mesmo, fazendo uso das palavras do Barack Obama: *Yes, I can* — Sim, eu posso.

KAN’O FUKU WUZINGILA, O KUMA KYA KU KYA⁵: O grito de alegria

Depois de duas tentativas fracassadas com as bolsas da Inglaterra e dos Estados Unidos, o Brasil, terra de grandes figuras que, de uma forma ou de outra, influenciaram a minha infância e adolescência, passou a ser o destino certo. Desse país já ouvi muitas histórias narradas por quem lá esteve, como é o caso do meu Mestre Joaquim Paka Massanga (PhD), que fez o seu mestrado e doutorado lá, e da brasileira Maria Luiza, santa catarinense, que foi minha colega de turma no 4º Ano da graduação, no ISCED-Cabinda, na Universidade Onze de Novembro, no ano de 2018.

Suas orientações foram fundamentais para definir o Brasil como destino certo para a minha formação na Pós-Graduação. Em 2022, com abertura dos processos seletivos nas

⁴ Fonte: <https://www.pensador.com/frase/MTYyNTc2/> Acesso em 10 de outubro de 2024

⁵ Ditado popular kikongo que, em português, significa: *Por mais longa que seja a noite, o dia amanhece.*

Universidades de São Paulo, de Campinas e Estadual do Paraná, encaminhei a minha documentação a essas universidades. Apenas a de São Paulo e Campinas tinham os processos abertos.

A Estadual do Paraná, mesmo com processo já encerrado, respondeu aceitando meu projeto. De imediato, conheci os meus examinadores, o Professor Fábio André Hann (PhD) e a Professora Doutora Cyntia Simioni França, — que viriam a ser meus professores —, com quem mantive um diálogo inicial a respeito do projeto.

Confesso, francamente, que enfrentamos dificuldades sérias ao longo dos diálogos, sobretudo com a Professora Cyntia, que se disponibilizou a orientar o meu trabalho. O fraco sinal da internet, na minha terra, Mbanza Kongo, obrigou-me a ser um andarilho noturno, com chuvas e frio, nas ruas do centro da cidade. Tudo pela busca do sinal da internet que permitisse os diálogos fluírem.

Não conseguimos superar essa situação. As orientações passaram a ser dadas através do e-mail. Durante o dia, era difícil encontrar tempo para ser orientado devido ao meu trabalho. Com a divulgação dos resultados do edital seletivo, conheci meu irmão/colega, Eduardo Matias Chimbalandongo, da província da Huíla.

Depois de a matrícula ter sido feita, e tendo recebido a carta de aceitação e a declaração de matrícula, nas quais constava o mês do começo das aulas, abria-se uma outra batalha que, por sinal, a última para viajar: a do visto. Palavra composta por apenas cinco letras, tal como frisou Chimbalandongo (2023), e duas sílabas. Ela é, além do motivo de alegria, a tristeza, frustração e desespero na realidade angolana.

De alegria, quando sai aprovado. Pode ser motivo de tristeza, frustração e desespero por duas razões. A primeira é por haver uma única cidade, Luanda, que é a capital do país, onde todos tratam de vistos. E todos os requisitos de documentação exigidos (como reconhecimento/autenticação) para completar o processo passam pelo MIREX, Ministério das Relações Exteriores, que só se encontra na capital. Pode-se imaginar a tamanha lotação, confusão e demora que há nesta instituição que atende pessoas de 18 províncias.

A segunda razão para ser motivo de tristeza, frustração e desespero é quando o visto é simplesmente negado. Não importam as razões da negação, não deixa de ser frustrante pelo tempo que o visto leva para ser negado ou aprovado.

O visto, essa palavra simples e de apenas cinco letras com duas sílabas, parece que também levaria cinco dias ou duas semanas para ser aprovado ou negado, quando, na verdade, são meses de espera. Embora existam vários fatores que têm contribuído na perda de algumas

aulas semestrais ou até mesmo todo o semestre por parte de quem viaja para estudar, a batalha de visto é o motivo principal. Muitos angolanos passaram/passam por essa situação triste, incluindo eu mesmo.

BATALHA VENCIDA: Saindo do desconhecido ao conhecido

O tão esperado sonho de buscar formação no exterior se tornou uma realidade em 7 de agosto de 2023, data em que saí de Angola para chegar a São Paulo (Brasil) no dia seguinte. De São Paulo para Campo Mourão, cidade onde me encontro, fui recebendo orientações da Profª. Drª. Cytia, e dos irmãos/colegas Inácio Jaquete e Matias Chimbalandongo.

Sabe-se que, num primeiro contato do outro com outro, existem certas dificuldade e desafios em que a pessoa é chamada a enfrentar e superar. A recepção em Campo Mourão foi calorosa, o que me fez sentir-me em casa. Um dos maiores desafios tem sido a questão da língua. Apesar de o Brasil e Angola terem passado por colonização portuguesa, há uma diferença no uso de certos vocabulários que, em alguns contextos, carregam diferentes significados.

Na verdade, comecei a enfrentar esse desafio quando estava em Angola. Dias antes da viagem, a minha orientadora havia me recomendado o tipo de roupa a trazer, visto que chegaria ao Brasil em pleno inverno. A orientadora recomendou que eu trouxesse *blusas*. A recomendação de blusas tinha me deixado em pânico, porque, para nós os angolanos, blusa é roupa feminina. Tive de acessar, rapidamente, o Google, para saber se era mesmo blusa que a orientadora quis dizer. Entretanto, ficou claro que *blusa*, para os brasileiros, é roupa para se proteger do frio, usada tanto pelas mulheres quanto pelos homens.

Quanto à formação acadêmica, o curso História Pública tem contribuído enormemente para a minha formação, pela partilha de conhecimentos com os outros na sala de aula, nos debates no Grupo da Odisseia, nas palestras e nas escolas do Ensino de base e fundamental. Fecho o meu memorial com esta fala “poética”, mesmo não sendo poeta:

A provocação gritante do outro (Mpambani Matundu)

*Mpambani Matundu,
Nome da minha ancestralidade kongo
Sou o outro que foi excluído,
E não sendo ouvido, para falar de mim,*

*Dos meus povos, culturas, cosmovisão
O que foi escrito sobre mim por outro
foi, em grande parte, inventado para me
Inferiorizar e me categorizar ser sem alma,
Sem história, ser perdido na selva...*

Eis que me indago:

*Oh, homem “branco”! Não és tu quem estava perdido?
Não és tu quem deixaste tua terra?
Para onde ias? E o que procuravas?
Unespar, casa de partilha de saberes, a tuas portas eu bati
Tu abriste-as e me convidaste a entrar.
Cá estou (o outro) para desconstruir
Todo o imaginário europeu
Que diaboliza minha cultura,
Minha terra amada, Mãe África...!*

INTRODUÇÃO

*No centro da luta pela preservação de memórias
está a luta pela forma como a história é contada.
Entre o que é lembrado e o que é esquecido [...].
As questões que não se querem calar são:
Quem contará a história?
E quem pode dar testemunho? (Warner, 1994)*

A questão de quem pode dar testemunho é desafiadora e nos convida a pensar na memória seletiva, que depende de uma matriz de poder que define quais narrativas importam para o Estado-nação e quais patrimônios devem ser mantidos no silenciamento e apagamento (Massanga, 2022). Porém, esta dissertação busca romper quem define o que deve ou não ser narrado e, mais do que isso, ela apresenta uma história a contrapelo das narrativas colonialistas (Benjamin, 1985a).

Escrever sobre as figuras históricas silenciadas das narrativas da história dominante de um país como Angola, que viveu séculos de colonização e silenciamento das memórias, culturas e tradições dos seus povos, e onde ainda impera, nos tempos atuais, a colonialidade nas suas esferas do ser, saber e poder (Quijano, 2005; Walsh, 2017), tem sido uma tarefa “messiânica” como diria Walter Benjamin (1985a).

O desafio torna-se ainda maior quando se propõe pesquisar, escrever e divulgar sobre as figuras históricas da primeira dimensão⁶ da história angolana. Esse problema é resultante de múltiplos fatores como a colonialidade; politização da história; escassez de literatura e a dificuldade de encontrar sujeitos que sirvam como fonte do saber e conhecimento sobre o que se pretende pesquisar.

Nesta pesquisa, busco trazer à tona a memória de uma figura histórica angolana a partir do viés de uma história crítica, baseada no pensamento do filósofo, ensaísta e crítico literário alemão Walter Benjamin (1985a), que nos instiga, enquanto pesquisadores, a pensar a

⁶ Ao falar de figuras históricas angolanas, não se pode mesclar todas numa única dimensão, visto que elas atuaram em diferentes períodos históricos. No entanto, em função da divisão da história angolana em três períodos, a Pré-colonial, Colonial e Pós-colonial, chamamos figuras da primeira dimensão todas aquelas que iniciaram as primeiras resistências aos invasores europeus a partir do século XV até ao começo do XX. Nesta primeira dimensão, podemos destacar figuras como: Bula Matadi, Rei Vita-a-Nkanga, Ngola Kiluanji, Ngola Mbandi, Rainha Nzinga, Mutu-ya-Kevela, Kimpa Vita, Rei Ekuikui II, Miguel Nekaka, Tulante Álvaro Buta e Mandume Yandemufayo. A ideia de lutar contra o colono nasce dessas figuras, embora não tenham alcançado o objetivo final — a retirada dos portugueses dos seus reinos.

história pelas brechas do sistema colonialista, de modo que o passado seja ressignificado no presente.

Trago Miguel Nekaka, uma figura histórica angolana que resistiu ao colonialismo português. Seus ideais de luta e defesa pelos seus povos inspiraram as gerações posteriores, ao pavimentarem o caminho para uma luta revolucionária angolana generalizada na década de 1960. Embora Miguel Nekaka não tivesse pegado em armas para combater, sua resistência foi na galvanização da consciência do homem, através dos seus hinos religiosos que instigavam uma luta armada.

Tal como nos faz entender Amílcar Cabral (1979) quando explica:

É preciso termos consciência de que a consciência do homem é que guia a arma e não a arma que guia a consciência do homem [...]. A arma vale, porque o homem está atrás, agarrado a ela. E vale tanto mais quanto mais vale a consciência do homem, quanto mais a consciência do homem servir uma causa justa, bem definida, clara. (Cabral, 1979, p. 14)

Partindo desta perspectiva, apresenta os dois campos (político e religioso) de atuação de Miguel Nekaka. No religioso, ele “é considerado uma das figuras-chave do Cristianismo no Kongo moderno” (Vellut, 2010, p. 393). Embora tenha deixado um legado político e religioso, sua memória desde os tempos da colonização até o presente, ainda se encontra nos anais do silenciamento e apagamento. O significado de silenciamento, aqui referido, não é o silêncio por si só, mas o silêncio imposto que se traduz em apagamento forçado (Martins e Moita, 2018).

Na história angolana de lutas contra o colonialismo, partindo dos reinos até os movimentos independentistas do séc. XX, dá-se mais ênfase às figuras elitistas da segunda dimensão⁷ quanto à questão das resistências. Esse protagonismo concebido pela história oficial, seja intencional ou não, traz uma ideia dos únicos atores nessas resistências.

Diante dessa produção de silenciamentos e apagamentos por parte da história oficial elitista, urge a necessidade de escrever a história a contrapelo, não mais aquela dos vencedores, mas uma história outra a partir da perspectiva da história dos vencidos (Benjamin, 1987a). Essa concepção benjaminiana sugere outras possibilidades de escrever a história, pensando na pluralidade de conceitos, sujeitos, espaços e tempos, e questiona as concepções

⁷ As figuras da segunda dimensão são aquelas que reabriram a luta contra o colonialismo, em meados do século XX, e que alcançaram a meta – que é a Independência de Angola. Portanto, dentre várias outras figuras, Álvaro Holden Roberto, António Agostinho Neto e Jonas Malheiro Savimbi são as que mais se destacaram nesta luta armada, por terem sido os expoentes principais dos Movimentos de Libertação Nacional de Angola.

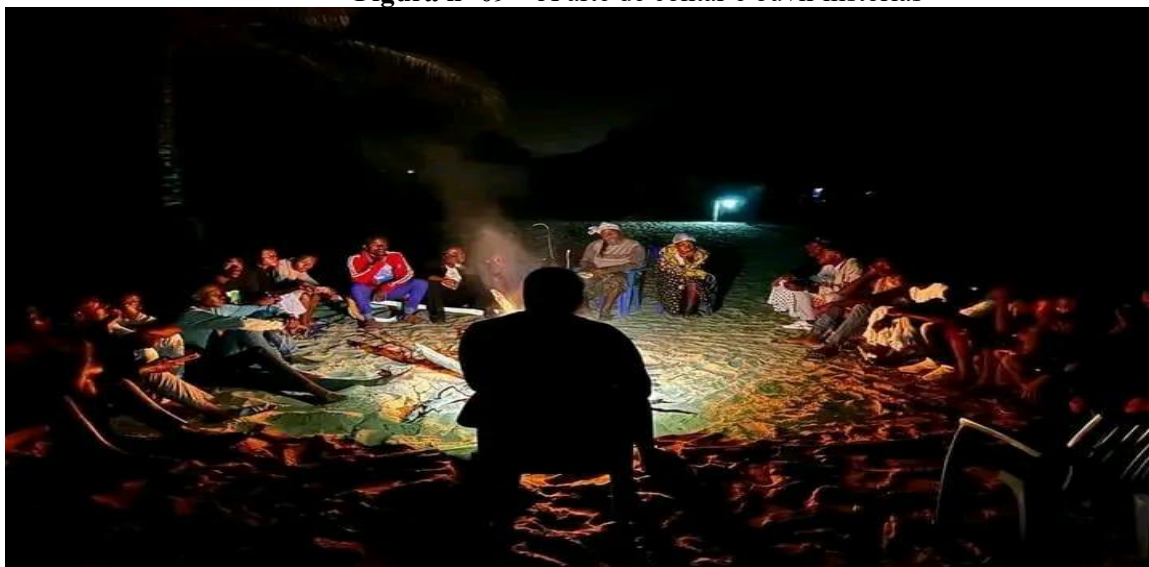
eurocênticas e hegemônicas que estão impregnadas nos nossos modelos curriculares escolares e nas historiografias prevaletentes na modernidade.

Soneca (2021), em seu artigo *Memória histórica congelada*, elucida a forma como a história oficial angolana produz os silêncios quando afirma:

Como o sistema político angolano é que determina os conteúdos a serem ensinados, por outro lado, o mesmo sistema apresentou aos autores dos manuais didáticos, os conteúdos que deveriam constar e os que não deveriam constar nos manuais de história, diante deste paradigma, estamos na presença de uma memória histórica que foi congelada nos manuais de ensino (Soneca, 2021, p. 2)

A afirmação do autor nos ajuda a entender que, até atualmente, os manuais didáticos e uma parte das pesquisas da História de Angola continuam dando protagonismo e ênfase às figuras históricas da segunda dimensão, aquelas ligadas ao MPLA, como únicos personagens que resistiram ao colonialismo. Como consequência dessa concepção histórica da classe dominante, vários silêncios e apagamentos de outras histórias têm sido produzidos desde os tempos da dominação europeia até o período pós-independência.

Figura nº 09 – A arte de contar e ouvir histórias



Fonte: Arquivo de Nsimba Mizimu

No passado, na minha terra natal, Mbanza Kongo, era mais comum ver pessoas a se reunirem ao redor de um ancião ou uma anciã para contar e ouvir histórias. Esses grandes depositários dos conhecimentos podiam contar novas histórias ou repetir as já narradas para fortalecer os ensinamentos, pois, fazendo isso, ajudavam as gerações mais novas a desenvolver a escuta sensível. Essas práticas eram desenvolvidas a escuta, mas também formada as novas gerações a preservar as tradições e costumes familiares na base da oralidade.

Em muitas culturas africanas, sobretudo, nas sociedades saarianas e subsaarianas, o hábito de contar e escutar histórias é ainda uma atitude valorizada e ensinada de mestres para discípulos ou de pais para filhos, apesar dos avanços tecnológicos. Em outras palavras, transmitido de gerações mais velhas para as mais novas.

A figura 9 faz-me viajar no tempo e no espaço, rememorando os momentos em que minha mãe nos reunia numa esteira para narrar suas experiências, histórias, tradições, usos e costumes da nossa família. Cada história narrada carrega consigo uma lição, um ensinamento, uma inspiração ou exemplo que nós, os mais novos, devemos aprender, respeitar e seguir ao longo das nossas vidas — como diria Benjamin, um conselho.

Um dos elementos que caracterizou a minha adolescência, é o espírito de querer saber tudo. Certo dia, peguei a Bíblia Sagrada da minha mãe para ler, mas não consegui sequer entender uma palavra. Não sabia a língua que estava escrita, aproveitei a oportunidade, durante a roda de conversas, colocando o seguinte questionamento: *Mãe, em que língua está escrita a sua Bíblia e quem a escreveu nessa língua?*

A mãe, rememorando as histórias que lhe foram narradas pelos seus pais, avós e outros anciãos das comunidades onde tinha vivido antes de se instalar em Mbanza Kongo, respondeu-nos:

Segundo as histórias que ouvi dos meus pais e de outros mais velhos, a Bíblia Sagrada só conheceu a sua tradução para a nossa língua quando se instalou a BMS (Baptist Missionary Society), em Mbanza Kongo. Esta comunidade era dos britânicos. Eles conseguiram educar os filhos kongo na Europa e, de volta à sua terra, estes com os britânicos traduziram a Bíblia para o kikongo. Nesse ofício de tradução, segundo o que meu pai, que estudou na BMS, contou-me, Miguel Nekaka foi uma das figuras centrais. (Ponteciana, 2003)

A minha mãe Isabel Ponteciana é, para mim, primeira professora e mestre anciã na narração de histórias sobre o passado da nossa terra, Mbanza Kongo, capital do antigo Reino do Kongo e seu centro político, cultural e espiritual. E os diálogos eram organizados em forma de rodas, onde podíamos interromper a narradora sempre que alguém tivesse um questionamento.

A consideração pela mãe não se deve apenas do fato de eu ter passado a infância sob seus cuidados, existe uma outra razão que faz com que a mãe, nas sociedades tradicionais africanas, tenha um maior destaque, segundo Hampâté Bâ (1998) quando argumenta:

Se tivesse observado as regras da boa educação africana, teria falado em primeiro lugar sobre minha mãe [...], nem que fosse em obediência ao ditado malinês que diz: “Tudo o que somos e tudo que temos, devemos somente uma vez a nosso pai, mas duas vezes a nossa mãe”. O homem, dizemos, nada mais é que um semeador

distraído, enquanto a mãe é considerada a oficina divina onde o criador trabalha diretamente, sem intermediários, para formar e levar à maturidade uma nova vida. É por isso que, na África, a mãe é respeitada quase como uma divindade. (Hampâté Bâ, 1998)

Do ano de 2003 até ao de 2012, a única informação que tinha sobre a memória de Miguel Nekaka era sobre a tradução da Bíblia. No ano de 2013, quando frequentava o 12º ano, no Ensino Médio, na Escola de Formação de Professores, numa das aulas sobre as resistências africanas face ao colonialismo europeu, meu professor de história, Miguel Ferreira, fez uma explanação trazendo para a discussão a Revolta de Toulant Álvaro Buta. Ao longo da discussão, citou-se o nome de Miguel Nekaka não apenas como um dos tradutores da Bíblia, mas, desta vez, como uma figura instigadora e ativa da revolta.

Foi a partir desse momento que comecei a fazer constantes indagações sobre o sentido do Hino Nacional de Angola intitulado “*Angola Avante*”, apegando-me mais na frase inicial que diz “Oh, Pátria, nunca mais esqueceremos os heróis do 4 de fevereiro.” Essa afirmação prega uma ideia de exaltação, homenagem ou até mesmo celebração dos “heróis” do partido no poder, deixando outros sujeitos no esquecimento e silenciamento, visto que o 4 de fevereiro de 1961, segundo o MPLA, é o marco inicial da luta armada angolana contra o colonialismo.

Além do fator politização e elitização da história angolana, há que se olhar para outro elemento: o declínio da Tradição Oral, que, nos últimos tempos, vem caracterizando as sociedades africanas do ponto de vista cultural, sobretudo, as saarianas e subsaarianas, onde a tradição oral é um dos principais meios de transmissão e preservação de conhecimentos das gerações mais velhas para as mais novas.

Embora ainda existam anciãos e anciãs que continuam a transmitir a ancestralidade àqueles que aceitam aprender e ouvir, essa tradição está cada vez mais em estado de declínio, algo que os autores Hampâté Bâ (2010) e Benjamin (1985a), quem ousei chamar, em função da minha cultura kongo, de *Ngunza*⁸ ou *N’songi mya nzila* do pensamento científico, anteviram décadas anteriores.

Hampâté Bâ (2010) nos traz, em *A Tradição Viva*, o primeiro declínio da tradição oral africana. Para ele, a primeira crise na tradição africana foi registada no período colonial, momento em que as memórias vivas foram postas a parte, perseguidas pelos colonos que

⁸ Na cultura kongo, chama-se *Ngunza* o homem que, possuído de poderes divinos, consegue antever o futuro a partir das experiências do presente. Fazendo uma tradução literal de *Ngunza* para o português, seria “*profeta*”, ao passo que *N’songi-a-Nzila* é aquela pessoa que, dotado de poder ancestral e munido de conhecimentos, mostra o caminho a ser seguido pelas novas gerações, a fim de que estas não se percam. *N’songi-a-Nzila*, em outras palavras, pode ser entendido como “*guia* ou *mestre*”. A expressão *N’songi-mya-Nzila*, que usamos para Walter Benjamin e Amadou Hampâté Bâ, está no plural, e significa, em português, *guias* ou *mestres*.

procuravam extirpar as tradições locais dos africanos a fim de implantar suas próprias ideias, pois, como se diz “não se pode semear nem em campo plantado nem em terra alqueivada”. (Hampâté Bâ apud Ki-Zerbo, 2010, p. 176)

A partir de Hampâté Bâ se pode entender que essa crise tem seus antecedentes nos primeiros contatos dos povos africanos com os europeus, quando a Europa impôs a sua cultura da letra (escrita), gerando assim contrastes com as tradições das sociedades africanas, sobretudo, as da África tradicional, saarianas e subsaarianas, que sempre viveram apoiadas pela oralidade.

Os tradicionalistas que não se sujeitaram a essa imposição, vendo o seu papel minimizado e seus poderes reduzidos, como forma de resistir a presença europeia, foram deixando os grandes centros urbanos, chamados *Mbanza za mindele* – cidades de brancos, ou seja, dos colonizadores e buscaram refúgio no interior (comunidades).

Um dos perigos que vem ameaçando essa tradição, nestes tempos atuais, é aquilo que Benjamin (1985a) chama de modernidade capitalista que, com o seu dinamismo e alta velocidade, provoca o declínio da narrativa, ou seja, a substituição da narrativa pela informação e, por fim, o embotamento na partilha de experiência. E essa crise acentua mais nos centros urbanos do que nas comunidades rurais ou do interior do país.

Benjamin (1985a) aponta para a modernidade capitalista como um dos elementos que provoca a crise na tradição porque entende que com o avanço do modo de produção de capitalista uma nova forma de miséria se desenvolveu, priorizando a técnica em detrimento do homem. (Benjamin, 1985a). Além disso, a crítica benjaminiana é quanto ao enfraquecimento da experiência, pois ele compreende a linguagem predominante da modernidade como a substituição paulatina da narração pela informação.

Em Mbanza Kongo, onde, noutro tempo, era comum ver jovens se aproximando dos anciãos (mestres depositários ou grandes conhecedores) para deles beberem os conhecimentos, vem vivendo esta crise de uma forma acentuada, em que o ato de narrar histórias vem sendo substituído pelo de dar notícias, acompanhadas de explicações sem abrir espaço para diálogos ou interpretações, por via dos meios tecnológicos. E, como consequência, as gerações mais novas vão se distanciando cada vez mais dos tradicionalistas que detêm conhecimentos das nossas culturas, histórias, contos e provérbios, arcabouço de conhecimentos, tal que os aparelhos tecnológicos nunca vão ser capazes de nos contar.

Por meio do historiador e crítico contemporâneo camaronês Mbembe (2005), se pode compreender o segundo momento do declínio na tradição africana. Para o autor, no período pós-independência a tradição oral africana sofre o segundo momento da crise, porque

[...] sabe-se que as sociedades pós-coloniais africanas portam os estigmas do espírito do colonialismo. As elites africanas vencedoras das lutas anticoloniais, alcançando os poderes, estabeleceram instituições, sistemas de ensino que, em grande parte, podem ser considerados responsáveis pela estagnação do continente e pela sua ruína intelectual (Mbembe, 2005, p. 83-84).

O Professor Doutor angolano Joaquim Paka Massanga (2022), na sua tese sobre *Patrimônio cultural, memórias e identidades em disputa*, trilha o mesmo caminho de Mbembe, reforçando que

No processo de construção cultural identitária, numa África pós-colonial, se pode atestar que os projetos de Estados-nação para a edificação das identidades nacionais africanas fracassaram grandemente por deixarem de fora realidades e valores culturais e ancestrais que constituem o ser dos seus povos (Massanga, 2022, p. 27).

A nosso ver, e corroborando com os autores Mbembe (2005) e Massanga (2022), podemos afirmar que essa crise da tradição africana não se deve apenas ao avanço tecnológico e à globalização, mas também há um outro fator que podemos considerar estar na base dela: os currículos colonialistas, elaborados após as independências dos países africanos e através dos quais as elites perpetuam suas memórias oficiais, dos “vencedores” (Benjamin, 1985a).

A delimitação do tema de pesquisa foi resultado das discussões com professores e colegas, ao longo da formação nas classes anteriores. Mas foi com o PPGHP/UNESPAR⁹ e o Grupo Odisseia¹⁰ que, conseguimos delimitar o tema da nossa pesquisa e ganhar corpo com o seguinte título: Miguel Nekaka: Suas marcas (in)visibilizadas na História Pública do povo kongo. Estabelecemos um recorte cronológico que vai de 1975 a 2017, porque o ano de 1975 marca o surgimento de um Estado independente – uno e indivisível – que ficou conhecido como a República Popular de Angola, RPA (hoje República de Angola, RA), proclamada em 11 de novembro de 1975. Logo após a proclamação da sua independência, o país recém-formado começava a se organizar em todos os aspetos, político, econômico, cultural, social, educacional e, até mesmo, moral.

⁹ Programa de Pós-Graduação em História Pública/Universidade Estadual do Paraná.

¹⁰ É um grupo de pesquisa e discussão criado pela orientadora Prof^a. Dr^a. Cyntia Simioni França, com o objetivo de discutir as pesquisas de todos os seus orientandos (mestrandos e doutorandos). Além das pesquisas dos estudantes, são discutidas, no grupo, obras de autores que nos servem de alavanca ao longo da formação na pós-graduação e ao arcabouço teórico-metodológico da pesquisa.

No âmbito dessa (re)organização, o governo angolano, sob liderança do MPLA (Movimento Popular para Libertação de Angola), definiu a educação como uma das prioridades na política governativa do país, tendo como objetivo principal destruir os traços que o regime colonial deixou e construir um país novo, política, econômica, educacional e socialmente. Uma nova história tinha de ser escrita para contrapor e substituir a colonial, que segundo Kebanguilako (2016):

Em vez de se criar um país diferente, em relação ao regime anterior, que excluía não só os angolanos do sistema educativo mas também que destruía suas histórias e culturas, o governo do MPLA fez da política – Escola para Todos – um aparelho ideológico de Estado para legitimar e promover a cultura da «classe» política dominante contra todas as outras culturas existentes, começando assim, em simultâneo, um processo de hegemonização e um outro de homogeneização política e cultural, por meio do sistema educativo (Kebanguilako, 2016, p. 23).

O ano de 2017 é relevante para nosso recorte temporal porque foi o ano em que a cidade de Mbanza Kongo, capital da província do Zaire — capital do antigo Reino do Kongo — foi elevada à categoria de Patrimônio Cultural da Humanidade pela UNESCO, no dia 8 de julho, em Cracóvia, na Polônia, inaugurando mais uma fase na história da cidade e tornando-a conhecida mundialmente. Ainda nesse intervalo do recorte temporal, muito antes de a cidade de ter sido elevada a Patrimônio Cultural da Humanidade, já havia sido tombada Patrimônio Cultural Nacional de Angola em 10 de julho de 2013.

Achamos ser importante definir este recorte temporal, exatamente para estudar, de um lado, o ano de 1975 — momento em que os programas de ensino e manuais didáticos de um país recém-independente começaram a ser produzidos para substituir os programas do ensino colonial. E, do outro lado, o ano de 2017 — momento em que o lema “Mbanza Kongo, cidade a desenterrar para preservar” se consumou com a sua elevação à categoria de Patrimônio Cultural da Humanidade, para entender quais memórias foram desenterradas e o seu lugar nos currículos escolares.

Compreendendo a importância de buscar as histórias/memórias dos sujeitos históricos esquecidos/apagados dos currículos escolares e sob uma perspectiva e iniciativa acadêmica que visam romper os silenciamentos/apagamentos das figuras históricas angolanas da primeira dimensão impostos não apenas pela colonização, mas também pelas narrativas dominantes, e com o propósito de contribuir para a (re)escrita da história angolana, proponho-me a trazer as marcas (in)visibilizadas de Miguel Nekaka à academia.

A politização e etilização da “única” história angolana que se propaga através do Hino Nacional, dos currículos escolares, dos monumentos históricos, das cores da bandeira

nacional, das estátuas das elites somadas à prevalência do saber eurocentrado têm me servido de brechas para levantar os seguintes questionamentos: a) Que tipo de história nacional se pretende construir e narrar às novas gerações com silêncios impostos: inclusiva ou exclusiva? b) Como e que tipo de “Homem Novo” se pretende formar quando a sua história é (in)visibilizada? c) Qual é o lugar de outras figuras históricas nos currículos escolares e na memória coletiva dos angolanos? d) Como Miguel Nekaka contribuiu para a formação da consciência revolucionária angolana? e) Até que ponto as marcas e a presença de Miguel Nekaka vão sendo (in)visibilizadas como se nada tivesse feito de realce?

Na busca pelas possíveis respostas a esses questionamentos, preconizamos os seguintes objetivos:

- a) Escutar as narrativas das autoridades tradicionais¹¹ e do ancião sobre a memória de Miguel Nekaka, no sentido de compreender as suas as marcas (in)visibilizadas;
- b) Compreender a importância das histórias locais no processo de ensino e aprendizagem e na construção da história de Angola;
- c) Destacar a importância de Miguel Nekaka na formação da consciência revolucionária na luta contra o colonialismo.

Por ser uma pesquisa em História Pública, ela se constitui um esforço de resistência à história hegemônica concebida segundo a visão eurocêntrica, e vai a contrapelo à história elitista, na medida em que nos engajamos a pesquisar, escrever e divulgar a memória de Miguel Nekaka, que muito fez para os seus povos, chegando a aceitar a morte do que se render. Por isso, rememorar através das narrativas dos anciãos e das autoridades tradicionais é um dever ancestral, pois, na cultura kongo, as figuras históricas que em vida defenderam seus povos, não morrem, mas vivem para sempre.

¹¹ Autoridade tradicional é o ancião conhecedor de histórias, culturas e tradições da sua comunidade e que a representa, trabalhando em museus e nas regedorias. Em diálogo com Inácio Jaquete (2023), se pode entender a autoridade tradicional num outro sentido, o de “chefes de linhagens, curandeiro, adivinha, ervanários, chefes religiosos, oficiantes de rituais, transmissores de culturas e outros” (Alfane apud Jaquete, 2023, p. 68). Quanto ao ancião, também é um conhecedor da ancestralidade dos seus povos, mas que não encontrou espaço na Administração para representar suas comunidades. Regra geral, uma autoridade tradicional pode ser, ao mesmo tempo, um ancião. Ao passo que um ancião nem sempre é autoridade tradicional. No entanto, em nossa pesquisa, classificamos o ancião, a partir do viés benjaminiano (1985a), como o narrador sedentário, que se encontra ou no centro urbano ou nas comunidades rurais, que tem recebido pesquisadores para contar as histórias da comunidade e dos povos e transmitir seus valores etc. Ao passo que a autoridade tradicional seria aquele marinheiro benjaminiano que tem viajado bastante, indo de comunidade a comunidade, contando suas histórias e experiências e que, ao mesmo tempo, acolhe narrativas das comunidades por onde passa e, de volta à sua comunidade, tem muitas histórias a narrar para as novas gerações. Estes últimos, além de serem conhecedores das histórias das suas comunidades, também conhecem as de outros povos, resultado dos deslocamentos e viagens realizadas, e retornam carregados de experiência no tempo e no espaço (Benjamin, 1985a).

Ese dever ancestral pode ser entendido, segundo Lowy (2004, p. 53), como uma tarefa messiânica benjaminiana, quando explica: “Éramos esperados na terra para salvar do esquecimento os vencidos, mas também para continuar e, se possível, concluir seu embate emancipador (...). A redenção messiânica revolucionária é uma tarefa que nos foi atribuída pelas gerações passadas”. A redenção é uma tarefa revolucionária que se realiza no presente e Benjamin (1985a) aposta que o caminho é através de práticas de rememoração.

E, finalmente, esperamos que este trabalho venha a contribuir para a despolitização da história angolana, com a inclusão das histórias que nunca foram contempladas nos currículos, possibilitando, desse modo, a construção de uma história mais plural e não silencie a multiplicidade das realidades históricas.

Por se tratar de um objeto de estudo com poucas literaturas, e por desenvolvermos a pesquisa numa sociedade onde a tradição oral é ainda um dos meios relevantes na narração de histórias, procuramos entrar em contato com as autoridades tradicionais e com o ancião para escutar e recolher as suas narrativas.

Mantivemos diálogos com três autoridades tradicionais do Lumbu¹² e um ancião. Nossos diálogos foram realizados em dois *Nkutakani* (encontros) diferentes. O primeiro denominamos “*Lusunzulwilu lwame kwa Nkuluntu za Lumbu*” — Minha apresentação às autoridades tradicionais do Lumbu. Esse *nkutakani* aconteceu no dia 06 de fevereiro de 2023, no Museu dos Reis do Kongo, onde fui recebido calorosamente. A postos numa das salas do Museu, fiz a minha apresentação, e expliquei o motivo do *nkutakani*, dando a conhecer a proposta de pesquisa.

Em seguida, Afonso Mendes, autoridade máxima do poder tradicional¹³, tomou a palavra, afirmando

Primeiro, parabeno a iniciativa de vir para ouvir o que sabemos sobre Nekaka. Eu, Afonso Mendes, desde que ascendi a este cargo de representante máximo do poder tradicional aqui no Zaire, [digo que] você é o primeiro a nos convidar para uma conversa sobre a memória de Nekaka. Tenho recebido pesquisadores e turistas nacionais e internacionais, só vêm perguntar sobre outros assuntos a respeito do Reino do Kongo, mas sobre Nekaka, hoje é o primeiro dia. (Mendes, 2023)

¹² Tribunal costumeiro kongo, local destinado a albergar julgamentos tradicionais, situado no pátio do Museu dos Reis do Kongo, em Mbanza Kongo, província do Zaire. Tem desempenhado um papel fundamental na resolução de conflitos no seio das comunidades locais.

¹³ Na concepção de Muafuani (2013, p. 117), “as Autoridades tradicionais são pessoas jurídicas anteriores ao Estado, de caráter costumeiro (tradicional), reconhecidas pelas instituições oficiais do Estado pelas funções específicas que desempenham no seio das respectivas comunidades.” Com a chegada dos invasores europeus, procurou-se enquadrá-las na “[...] estrutura colonial administrativa portuguesa: era o modelo da assimilação institucional” (Feijó, 2012, p. 13), por meio do qual “[...] alguns chefes tradicionais foram acomodados pelo poder colonial, numa tentativa de os transformar em representantes locais das respectivas administrações estaduais” (Idem, p. 14). No entanto, a autoridade máxima do poder tradicional é o chefe supremo.

O ancião Afonso Mendes sugeriu que as narrativas não seriam recolhidas de qualquer pessoa, por se tratar de um tema pouco conhecido e discutido. Foi então que sugeriu a ideia de selecionar os protagonistas com conhecimento sobre vida e obras de Miguel Nekaka. Ele mesmo pediu que fosse o responsável por selecionar os protagonistas das conversas, por conhecer as pessoas com que trabalha há anos, não somente pelos nomes, mas pelos diversos conhecimentos que carregam consigo mesmos sobre nossa ancestralidade. Daí a seleção dos quatro.

Logo em seguida, mencionou seus nomes. Alguns estavam presentes e, outros, passou-me os números de telefone. A ideia primordial era de organizar rodas de conversa coletivas, onde cada um pudesse participar livremente, no sentido de acolher mais narrativas, pois estariam reforçando os argumentos de um ou, quando um se esquecesse, os outros lembrariam para complementar. Mas acabamos por renunciar esta ideia em razão das funções que desempenham na instituição tradicional Lumbu, e das suas responsabilidades quanto aos assuntos familiares. Primeiro, ocupam cargos no Lumbu, e em todos os casos de julgamento que acontecem no tribunal, sua presença é indispensável. Suas decisões são importantes para a resolução dos conflitos da comunidade angolana. E uma outra razão que renunciei a ideia de organizar rodas de conversas coletivas é que muitos deles são os *Mvovi* (oradores) nos assuntos familiares. Portanto, alguns pilares na resolução dos problemas das suas famílias.

Em diálogo com nosso protagonista Kieto André, ele esclareceu-nos, enumerando os únicos motivos que podem levar a ausência de um chefe tradicional do julgamento ou das suas atividades na instituição: questões de saúde, missão de serviço em outra localidade e, por fim, problema de infelicidade. Diante de todos esses fatores, demos conta de que não seria possível reunir os três em diálogos que durariam hora(s), sob pena de prejudicá-los nas suas atividades.

Assim, foi preciso trilhar outro caminho alternativo, o de manter *nkutakani* (encontros) individuais. Mas, apesar de termos renunciado a ideia de manter rodas de conversa em conjuntos, não trabalhamos com entrevistas, porque, no primeiro dia de *nkutakani*, descobrimos o potencial de fala dos nossos protagonistas e que, se optássemos pelas entrevistas, teríamos poucas informações. Haveria mais interrupções para colocar outra questão, o que levaria a perda do raciocínio por parte dos narradores.

Ainda nesse primeiro *nkutakani*, fiz algumas anotações sobre o Museu dos Reis do Kongo e sobre o Lumbu. E, finalmente, acordamos, em função das suas agendas de trabalhos, as datas para a realização dos *nkutakani* (encontros) posteriores.

O segundo *nkutakani*, intitulado *Ngwilu ye ntambudilu za mpova za Nkuluntu — A arte de ouvir e recolher narrativas dos anciãos —*, não se trata apenas de um encontro, mas uma série de conversas realizados com os protagonistas, de um lado, três autoridades tradicionais e, do outro, um ancião. Nesse segundo *nkutakani* tive o primeiro diálogo com André Makiadi, em fevereiro de 2023, no Museu dos Reis do Kongo, após uma cessão de julgamento.

O segundo foi com Kieto André, em abril de 2023, na sua residência. No mês de maio de 2023, conseguimos ter o terceiro diálogo com Afonso Mendes. Com Pedro Lucas, o diálogo foi no mês de julho de 2023. Embora ele não faça parte das autoridades tradicionais do Museu dos Reis do Kongo, tampouco da instituição tradicional Lumbu, foi sugerido por Afonso Mendes, que reconhece o seu conhecimento sobre as histórias, culturas e tradições da nossa ancestralidade.

Esse reconhecimento do protagonista Afonso Mendes dá a entender que as autoridades tradicionais não são os únicos mestres do conhecimento dos seus povos, suas histórias e culturas. Eles reconhecem e sugerem os pesquisadores a entrar em contato com outros anciãos, caso for necessário. Passei por esse momento, quando fui ter com a autoridade máxima do poder tradicional, Afonso Mendes, na sua residência.

No final do nosso diálogo, citou, lamentando profundamente, nome de um ancião que, a seu entender, seria também importante para a pesquisa. O Rev. Álvaro Rodrigues (*in memoriam*), da Igreja Batista, na província do Zaire. “Quando em vida, foi um conhecedor das histórias dos povos kongo. Uma biblioteca perdida que não vejo com quem compará-la. Viajava muito, ainda tinha muito para nos contar, mas o destino acabou por nos surpreender” (Mendes, 2023)

Sempre na busca de mais protagonistas, dialoguei com outro ancião, porém, por conta da minha viagem ao Brasil, que estava marcada para o mês de agosto do ano de 2023, não tive tempo de me encontrar com o ancião, Pedro António. No entanto, deixei a responsabilidade ao meu amigo Manuel Lula, a quem chamo de irmão, para realizar um diálogo com ele. Mas, infelizmente, atendendo às ocupações do ancião e do amigo, houve muitos contratemplos. O amigo trabalha na comunidade, onde a internet não atua perfeitamente, e o ancião passa mais tempo no campo, onde há não sequer sinal de rede.

Em todos os *nkutakani* (encontros) realizados, optamos pelo uso da língua local. Nossos protagonistas, na sua maioria, são bilíngues de outras línguas africanas. Quanto ao português, eles entendem e falam um pouco. No entanto, para que os diálogos fluíssem sem

interrupções e como forma de resistir à cultura imposta, neste caso a língua portuguesa, para (re)existir, usamos o *kikongo* – língua local.

Para recolher as suas narrativas, durante as conversas que se estenderam por horas, levamos connosco algumas canetas e caderno para anotações. Fizemos, de igual modo, uso de aparelhos eletrônicos (celulares e tablets), que nos possibilitaram fazer gravações e tirar fotos. Após a partilha das narrativas, prosseguimos para a fase da transcrição, com base no uso da técnica da história oral. Foi produzido conhecimentos históricos, acolhendo múltiplas memórias, é, a nosso entender, uma das possibilidades de fugirmos daquilo que a autora Adichie (2009) chama de perigo de uma história única.

Essa fase da transcrição foi uma das mais difíceis, pois o *kikongo* falado pelos protagonistas é aquele sem empréstimo de estrangeirismo (uso de vocabulários de outras línguas), diferentemente daquele falado por mim (pesquisador). Para ultrapassar essa barreira, recorri à ajuda do meu amigo Manuel Lula, quem se disponibilizou sempre que o solicitávamos, contribuindo não apenas para decodificar alguns termos difíceis do *kikongo*, mas também corrigir e traduzir os títulos dos *nkutakani*.

As narrativas partilhadas pelas autoridades tradicionais e pelo ancião foram transformadas em mônadas (Benjamin, 1985a). O autor desenvolve a metodologia em diálogo com a “Monadologia” do físico Leibniz, que compreendia as mônadas como os elementos das coisas indivisíveis e indissolúveis, substâncias simples e sem partes, que conformam o real em sua totalidade.

Benjamin (1985a) amplia o conceito de Leibniz e concebe a mônada como expressões das narrativas contadas das nossas experiências e memória em fragmentos carregados de tensões, ambivalências, contradições sociais que revela o tecido social.

Para Benjamin

A ideia é mônada. O Ser que nela penetra com sua pré e pós-história traz em si, oculta, a figura do restante do mundo das ideias, de mesma forma que, segundo Leibniz, em seu Discurso sobre a Metafísica, de 1686, em cada mônada estão indistintamente presentes todas as demais. [...] A ideia é mônada, isto significa, em suma, que cada ideia contém a imagem do mundo. A representação da ideia impõe como tarefa, portanto, nada menos que a descrição dessa imagem abreviada do mundo (1985)

Desse diálogo benjaminiano com Leibniz, podemos fazer uma leitura de que a mônada é a coabitação entre o vivido particular e o universal. Indo um pouco além, defendemos que não se pode separar o particular do universal e vice-versa, pois no particular está o universal e no universal também está o particular.

Desse modo, entendemos que a memória individual de Miguel Nekaka insere-se dentro da coletiva, que, através das narrativas dos protagonistas, permitiu-nos reconhecer não apenas as suas marcas (in)visibilizadas, mas também ouvirmos narrativas sobre determinados acontecimentos da comunidade. Daí que as mônadas carregam as experiências individuais e coletivas, buscando ressignificar o passado dos povos no tempo presente (Benjamin, 1985).

Refletindo sobre o aporte monadológico de Benjamin, o moçambicano Inácio Jaquete (2023, p. 73), dialoga com Galzerani (2016), e explica que é nos fragmentos monadológicos que “encontramos na menor parcela do mundo uma possibilidade de encontrar um todo social. Uma miniatura de sentidos, mas totais. Capazes de nos estimular a elaborar significados coletivos e particulares e mais substanciais”.

Na concepção da professora historiadora Cyntia Simioni França (2015), a mônada é “a cristalização das tensões nas quais se inscreve práticas socioculturais, plurais, contraditórias” (França, 2015, p. 105). As narrativas das autoridades tradicionais e do ancião trazem consigo outras versões de histórias não visibilizadas nas instituições escolares e na sociedade. Conhecimentos que lhes foram transmitidos por outros anciãos (seus pais, avós, tios, etc) na base da tradição oral.

As narrativas dos protagonistas, que transformamos em fragmentos monadológicos, foram incorporadas ao capítulo onde abordamos as marcas (in)visibilizadas de Miguel Nekaka, pensando na memória articulada ao conceito de narrativa, não como objeto, mas sim como um meio através do qual se pode produzir conhecimentos históricos (Benjamin, 1985a). Os títulos das mônadas foram tirados do fragmento de memória dos protagonistas da pesquisa ou criados pelo pesquisador para potencializar a mônada.

Durante os diálogos, as autoridades tradicionais e o ancião rememoraram as histórias já ouvidas sobre Miguel Nekaka, bem como suas próprias experiências vividas, que foram expressas em narrativas escritas e orais.

Embora mantivéssemos diálogos frutíferos com as autoridades tradicionais e o ancião, também nos servimos da literatura, que se traduz nas nossas fontes secundárias, para extrair o que já foi escrito sobre Miguel Nekaka. Nessa busca de literaturas, encontramos sérias dificuldades, talvez por se tratar de um objeto pouco ou ainda não discutido.

Depois de várias tentativas em procurar no Google, consegui encontrar três obras¹⁴. A primeira é do autor belga Jean Luc-Vellut (2010) cujo título é “Simon Kimbangu 1921: de la prédication à la déportation Les Sources”. Em seguida, do missionário britânico Thomas

¹⁴ Todas estas obras estão na língua inglesa. As citações, extraídas delas, foram traduzidas por nós.

Lewis (1930), intitulado *These Seventy Years* e, finalmente, da Hendrina Bentley (1907), esposa de um dos missionários pioneiros na expansão da fé protestante, no Kongo, cujo título é *William Holman Bentley: The life and labours of a Congo Pioneer*.

Trata-se de obras, escritas em forma de memórias em que cada missionário que prestou serviço na Sociedade Missionária Batista, no Kongo, escreveu sobre suas experiências com os nativos com quem trabalhou e sobre os desafios encontrados na expansão da fé protestante. Não são obras que têm como cerne da discussão a memória de Miguel Nekaka, ele apenas aparece rememorado em pequenos fragmentos.

Do mesmo modo que o alfaiate apanha diversos tecidos espalhados pelo chão e consegue coser para formar um único pano, nós também, enquanto pesquisadores no campo da História Pública, nos utilizamos desses pequenos fragmentos escritos pelos missionários, dialogamos e conseguimos construir uma parte do corpo teórico da pesquisa.

Esta dissertação está organizada da seguinte maneira: Por se tratar de uma pesquisa sobre memória, busco, na primeira instância, apresentar-me, enquanto pesquisador, num memorial¹⁵ que intitulamos: Quem sou eu e de onde venho? É um memorial que começa por abordar a minha matrilinearidade. No desenrolar da apresentação memorial, também falo dos desafios, enfrentamentos e superações da minha trajetória não apenas partindo do meu país (Angola), mas também da minha formação acadêmica.

Quanto à configuração dos capítulos, o trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro denominamos *conhecendo o local da pesquisa e os sujeitos de pesquisa*, onde caracterizamos o *locus* da pesquisa, começando por fazer algumas considerações gerais sobre Angola, Zaire e, por fim, sobre Mbanza Kongo. Quanto à caracterização de Angola, apresento a sua localização geográfica no continente africano, e nos engajamos em alguns apontamentos sobre a instabilidade política do período colonial e pós-independência.

Em seguida, apresento os grupos etnolinguísticos que compõem Angola enquanto mosaico cultural. Termino com os dados do Censo Geral realizado em 2014, o primeiro após o alcance da independência. Ao caracterizar a província do Zaire, buscamos seguir da forma como fizemos anteriormente com a de Angola. Começamos primeiro seus limites geográficos e sua divisão político-administrativa. Os povos do Zaire pertencem ao grupo etnolinguístico

¹⁵ Odisseia é um grupo de estudos, criado pela Profa. Dra Cytia Simioni França, que integra seus orientandos mestrando e pós-doutorandos, e que tem como tradição a escrita de um memorial formativo, entendendo a formação para além do espaço escola e universidade, reforçando que as nossas experiências vividas nos constituem ao longo da vida. E, sobretudo, o memorial traz o pesquisador de carne e osso para que todos possam conhecer a sua trajetória de vida e respeitá-la.

kongo, dividindo-se em seis subgrupos, de acordo com seus municípios, conforme apresentado nas narrativas da autoridade tradicional André Makiadi.

Feita a caracterização do Zaire, em seguida a de Mbanza Kongo, local específico da pesquisa. Além da localização geográfica e divisão político-administrativa, também nos ocupamos em discutir os topônimos e seus significados, que a cidade conheceu ao longo da sua história. Ainda neste capítulo, abordamos o conceito de Patrimônio, buscando suporte em autores como Hampâté Bâ (2009); Funari e Pelegrini (2006); Choay (2001); Rovai (2016); Jeudy (1990) e Gonçalves (2002).

O segundo capítulo, o qual intitulamos de *Primeiros debates sobre a História Pública*, é, em primeira instância, dedicado à questão relacionada aos debates sobre a História Pública enquanto movimento de reflexão e ação, começando por caracterizar o contexto em que esses debates começaram a efervescer nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha. Para pensar na questão de como as pesquisas históricas envolvendo o público vêm sendo desenvolvidas, dialogamos com os autores Cauvin (2019), Tyrrel (2005), Knevel (2009), entre outros. Quanto à ideia de autoridade compartilhada e escuta sensível, buscamos nos apoiar no autor, memorialista e tradicionalista malinês, Hampâté Bâ (2009), e no historiador inglês Michael Frisch (2016) para compreendermos as dimensões com as quais se desenvolvem as pesquisas em História Pública.

Como as discussões sobre esse movimento (História Pública) acabaram por atravessar vários países, ao longo do desenvolvimento desse capítulo, deslocamos a discussão para o caso específico — continente africano, que tem as práticas da História Pública institucionalizadas na África do Sul. Para compreendermos os caminhos da História Pública no continente africano, fizemos um mapeamento fundamentado nos autores europeus e sul-africanos Stolten (2003), Grundlingh (2004), Vissel (2004), Hyslop (2016), Cobley (2001) e Bonner (1994). Seus escritos nos ajudaram a compreender, de certa maneira, como se deu a institucionalização dessas práticas na África do Sul, país pioneiro e único até o momento atual, nesse aspecto, do continente berço da Humanidade.

O terceiro e último capítulo é denominado *Desenterrando a memória de Miguel Nekaka dos silenciamentos impostos*. Nesse capítulo, trouxemos as marcas (in)visibilizadas de Miguel Nekaka, pensando na memória com Benjamin (1985), Mbembe (2005), Césaire (1987) e Fanon (1961). Relativamente à memória de Nekaka (sua vida e obra), recorremos aos autores britânicos Thomas Lewis (1930), Bentley (1900) e Harry Johnston (1908), que, por muito tempo, trabalharam no Kongo, na expansão da Igreja Batista, e que deixaram alguns

escritos, onde se faz menção ao nome Miguel Nekaka. Embora não sejam obras que abordam a vida do Nekaka, nos ajudaram a perceber a maneira como Nekaka contribuiu na galvanização da consciência revolucionária dos kongo, no começo do século XX.

Convido você, caro(a) leitor(a), a conhecer nossa pesquisa e mergulhar nessa história que está sendo escavada por este pesquisador.

CAPÍTULO 1 – CONHECENDO O LOCAL E SUJEITOS DE PESQUISA

Mbanza Kongo é um município do Zaire, província de Angola. O país tem, desde a independência proclamada, em 1975, 18 províncias compostas por municípios, que são constituídos por comunas e, estas, por aldeias.

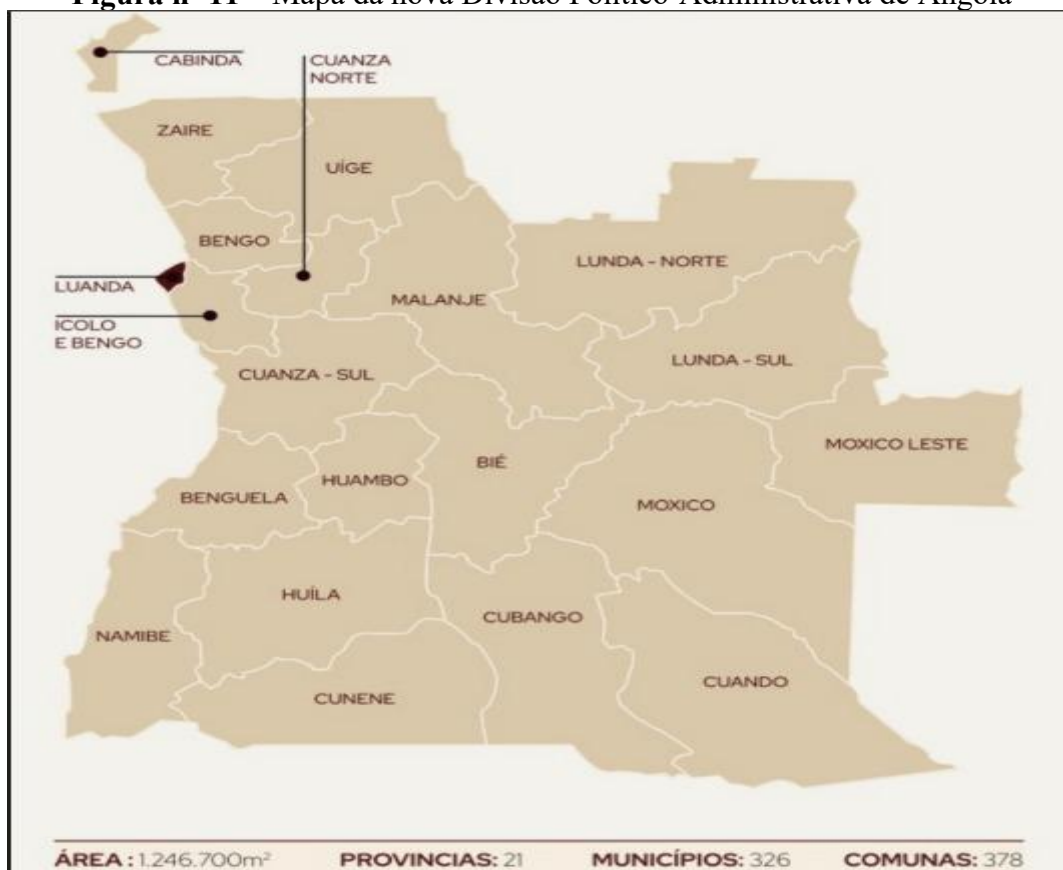
Figura nº 10 – Mapa antigo de Angola com 18 províncias



Fonte: <https://embaixadadeangola.com.br/sobre-angola/> Acessado aos 14.09.2024

Por motivos de várias ordens, que não pretendemos discutir aqui por não consituirem o âmago da pesquisa, o país passou por uma nova reforma político-administrativa chamada DPA, Divisão Político-Administrativa, aprovada pela Lei 18/16 de 17 de outubro. A lei definiu a divisão de três províncias em duas partes cada, que totalizaram 21 (vinte e uma) províncias. As províncias recém-nascidas dessa reforma são: Icolo e Bengo, Móxico Leste e Cuando. Compartilho abaixo a imagem do novo mapa político-administrativo de Angola:

Figura nº 11 – Mapa da nova Divisão Político-Administrativa de Angola



Fonte: <https://consuladogeral-angola.pt/wp-content/uploads/2025/02/Divisao-Politica.pdf> Acessado aos 12.03.2025

A República de Angola fica situada na costa ocidental da África Austral, a Sul do Equador, cujo território principal é limitado a norte e a nordeste pela República Democrática do Congo, a leste pela Zâmbia, a sul pela Namíbia e a oeste pelo Oceano Atlântico. O país passou pela colonização portuguesa por séculos. Não tardaram as resistências por parte dos nativos. Embora vencidas pela metrópole colonizadora, tiveram um grande impacto, pois galvanizaram a consciência dos povos.

Retomada a ideia de luta contra o colonialismo no século XX, por figuras históricas da segunda dimensão, estas, contando com apoios externos dos EUA, URSS, China etc, mergulharam o país numa Guerra Civil antes do alcance da independência que, na altura, era a palavra de ordem dos povos africanos. Esse conflito de interesse entre os três movimentos de libertação, que divergiam nos seus programas e/ou planos de governação, transformou o país por um período de 27 anos, num dos palcos sangrentos da Guerra Fria.

Depois de várias resistências empreendidas, a vitória sobre o colonialismo só viria a se tornar certa em 11 de novembro de 1975, enquanto o conflito armado entre angolanos só

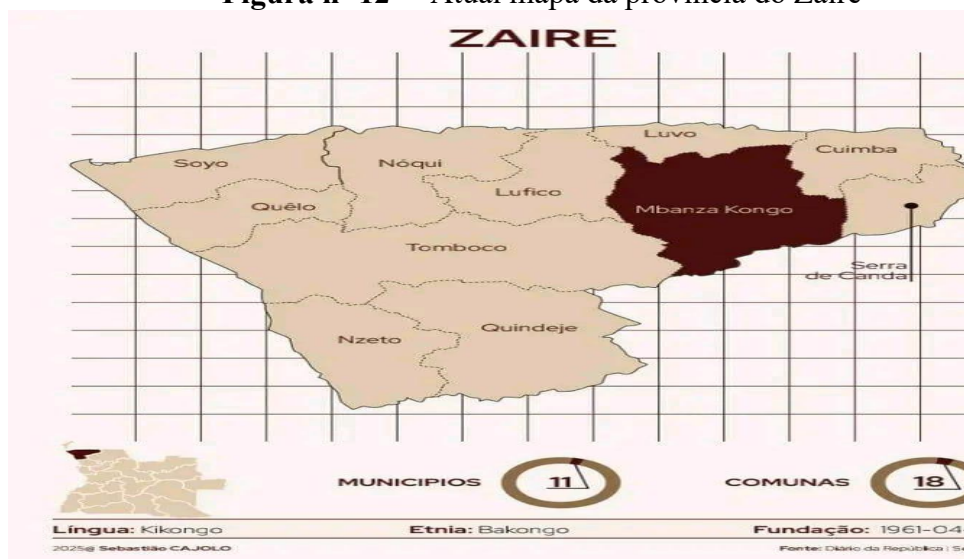
conheceu seu fim em 22 de fevereiro de 2002, com a morte de Jonas Malheiro Savimbi, líder da UNITA. A paz só foi negociada em 4 de abril de 2002, com a assinatura do Memorando de Paz, em Menongue.

Administrativamente, o país conta agora com 21 (vinte e uma) províncias, tendo Luanda o coração de todos os poderes. Do ponto de vista etno-linguístico, Angola é um mosaico cultural, habitado por povos de origem nigercodorfoniana, vulgo, Bantu, entre eles: os Kongo, Ambundu, Herero, Ngangela, Nyaneka, Lunda-Tchokwe, Ovambu, os primeiros povos — que desde os tempos remotos habitam este espaço —, os Boshimanos, os Koisan e também os europeus. Segundo os dados do censo populacional realizado em 2014, estimam que a população residente em Angola era de 24,3 milhões de habitantes, sendo 11,8 milhões do sexo masculino (48%) e 12,5 milhões do sexo feminino (52%).

1.1 – Zaire: Suas etnias e populações

A província do Zaire — termo aportuguesado ou de má pronúncia — deve esse nome do termo kikongo *Nzadi* (rio), por ser banhado pelo rio Congo ou Mwanza (Batsikama, 2010). É composta pelo povo kongo que, segundo os relatos de documentos e estudos feitos, foi um dos primeiros, através das migrações nigercodorfonianas ou niger-konguesas (Massanga, 2022) a chegar ao espaço, onde se formaria Angola, e fundar um dos reinos mais poderosos da África central — Reino do Kongo.

Figura nº 12 – Atual mapa da província do Zaire



Fonte: Arquivo do Manuel Lula

Esse reino dominava um território que se estendia desde os atuais países, sul do Gabão, até as províncias angolanas do Zaire e do Uíge, passando pela República do Congo, pelo exclave de Cabinda e pela República Democrática do Congo. Nesse sentido, os kongo encontram-se repartidos, fruto da Conferência de Berlim de 1884-1885, nestes quatro países da África Central: Angola, República Democrática do Congo, Gabão e República do Congo.

A província do Zaire faz fronteira a oeste com o Oceano Atlântico, a norte com a República Democrática do Congo, a Leste com a província do Uíge, e a sul com a província do Bengo. De ponto de vista político-administrativo do país, a província, que noutrora tinha apenas seis municípios, passou, com a divisão dos municípios de Mbanza Kongo, Soyo, Tomboko; Nóqui e Kwimba, a ter onze municípios, a saber: Mbanza Kongo (a capital da província); Luvu; Soyo; Quelo; Tomboko; Quindeje; Nzeto, Kwimba; Serra de Kanda ; Nóqui e Lufico.

Segundo os dados populacionais elaborados pelo INE, Instituto Nacional de Estatística, a província conta com uma superfície de 40 130 km². Os seus povos são do grupo linguístico Kongo que, em função da sua divisão político-administrativa, segundo Makiadi (2023), a autoridade tradicional do Lumbu, se subdivide em: N'sansala (Mbanza Kongo), N'solongo (Soyo), Mboma (Nóqui), Mbata (Kwimba), Mbala (Nzeto), Nkungulwa (Tomboko).

De acordo com Neto (2014) e o censo populacional realizado em Angola (2014), os kongo constituem o terceiro maior grupo étnico de Angola com 15% sobre a população total. A língua falada por esse grupo é o kikongo, que, por sua vez, tem suas variantes em função das diferentes regiões habitadas por eles, desde Angola até o sul de Gabão.

1.2 – Mbanza Kongo e seus limites geográficos

Mbanza Kongo, capital da província do Zaire, possui 7.953 km². É limitado a norte pela República Democrática do Congo, a leste com o município do Kwimba, a oeste pelo município do Tomboko e do Nóqui e a sudeste pelo município do Bembe, da província do Uíge. Tendo em conta os resultados do Censo Geral realizado em 2014, o município tem 180.329 habitantes, dos quais 90.202 homens e 90.127 mulheres. É o segundo município mais populoso da província, depois do Soyo.

Figura nº 13 – Mapa do município de Mbanza Kongo



Fonte: <https://gue.gov.ao/portal/estatistica/municipio/Mbanza%20Kongo/2024>
Acessado aos 29.07.2024

Do ponto de vista político-administrativo, o município é composto por cinco comunas, a saber: Mbanza Kongo (comuna sede), N'kalambata, Kaluka, Nkiende e Madimba. A cidade conheceu, ao longo da sua história, certas toponímias. Para o pesquisador e professor angolano, Batsikama (2010), o primeiro nome dado teria sido Mbânza Kôngo, *Ntimansi* (Coração do mundo) ou *Ntimankosi* (Coração de leão), nos anos 690 a 691, da Era do Peixe, depois de Cristo.

Em diálogos com a autoridade tradicional, Afonso Mendes (2023), apoiando-se à tradição oral kongo, durante a sua fala sobre a história do Reino do Kongo, ele frisou que, além do topônimo conhecido de Mbanza Kongo, a região também ficou batizada, ao longo dos séculos, de Mbanza-a-Ngunga que, em português, significa *Cidade do Sino*, pelo fato de que as Igrejas Católica e Baptista tinham por hábito tocar os sinos para despertar seus crentes e alunos dos horários ora dos cultos, das aulas catequísticas, ora das aulas nas suas respectivas escolas.

Mbanza Kongo foi, nos tempos da existência do Reino do Kongo, o centro das decisões políticas, econômicas, jurídicas, sociais e culturais. Atualmente continua a ser o centro das decisões na província do Zaire. A cidade tem, na sua história, o 25 de julho de 1506 como uma data de seu renascimento e elevação à categoria de cidade na concepção eurocêntrica, que sempre buscou negar o princípio da alteridade. Esse fato deve-se à ascensão de Nzinga-a-Mvemba, batizado por D. Afonso I ao trono, violando a tradição kongo da

sucessão matrilinear, e a que, pelas suas reformas administrativas, fez um novo renascimento político e cultural para a cidade e para todo o reino.

A partir do ano de 1506, a cidade conheceu, segundo a autora Neto (2014), um outro topônimo: o de *São Salvador*, nome que manteve até a proclamação da independência, em 1975. De lá para cá, a região voltou a ser chamada por seu topônimo histórico e secular — *Mbanza Kongo*.

Importa salientar que o ano de 1506 não foi o ano da fundação da cidade, tampouco da elevação de Mbanza Kongo à categoria de cidade. Ela existe desde a fundação do Reino do Kongo, nos anos de 690 a 691 (Batsikama, 2010). Aliás, se buscarmos fazer uma tradução do topônimo Mbanza Kongo para o português, perceberemos que *Mbanza*, do kikongo, significa, em português, *Cidade*. Assim, o topônimo Mbanza Kongo significa *Cidade (do) Kongo*.

Em partilha de conhecimentos com Daniel Nsumbu Mpembele, professor universitário, rememorando Pedro Gabriel (*in memoriam*), ancião e conhecedor das histórias do povo kongo e não só, ele nos trouxe um outro topônimo, que considera ser desconhecido pela maioria (acadêmicos e não acadêmicos): *Mbanza-a-Nkongo*, que significa *Cidade de grandes caçadores*, pois a caça era uma das principais atividades praticadas por povos bantu, que se tinham instalados na região, e que dominavam as técnicas de fundir ferro (Mpembele, 2023).

O que é celebrado hoje, como elevação de Mbanza Kongo e outras cidades angolanas à categoria de cidades, é a prevalência da colonialidade. Por isso que, ao longo de todas as discussões nesta pesquisa, não fizemos o uso de cidade de Mbanza Kongo, pois isso poderia traduzir-se-ia numa redundância “Cidade da cidade (do) Kongo”. Optamos apenas pela escrita Mbanza Kongo e não cidade de Mbanza Kongo.

1.3 – Sujeitos da pesquisa: as bibliotecas vivas de mbanza kongo

A presente pesquisa insere-se em duas dimensões da História Pública: a história com e para o público. É com a história com o público que nos engajamos a dialogar com autoridades tradicionais e anciãos para acolher as narrativas sobre Nekaka. Por se tratar de um tema pouco discutido, nossos diálogos horizontais foram mantidos com aqueles que Hampâté Bâ (in Ki-Zerbo, 2010) chama de depositários da oralidade ou tradicionalistas.

Se buscarmos saber quem são os mestres tradicionalistas no contexto do continente africano, Hampâté Bâ (2010) responde que, em Bambara, região do Mali, são chamados de *Doma* ou *Soma*, os “Conhecedores”, ou *Donikeba* “fazedores de conhecimento”. E para

região de Silatigui, ainda reforça Hampâté Bâ (2010), chamam-nos de Gando ou Tchiorinke, palavras com o mesmo sentido de “conhecedor”. Quando Hampâté Bâ traz as designações desses mestres, não significa dizer que, em todo continente africano, eles são chamados assim. As designações variam de região a região em função da língua.

A título de exemplo, em Angola, que é um mosaico cultural, na sua região norte, predominantemente na cultura e língua (ki)kongo, da qual faço parte, os tradicionalistas são conhecidos como *Nlundi mya kinkulu* — Os guardiões das tradições ancestrais —, ou simplesmente *Nkuluntu* — anciãos. Essas duas designações têm o mesmo sentido, aquele ao qual o autor Hampâté Bâ (2010) se refere nos parágrafos anteriores.

Os países saarianos e subsaarianos têm esses depositários que, hoje, são conhecidos como anciãos e que às vezes são confundidos com autoridades tradicionais. Na verdade, o ancião é aquele que possui o conhecimento da tradição em todos os seus aspectos (Bampâté Bâ, 2010), ao passo que a autoridade tradicional, nos Estados saarianos e subsaarianos modernos, é aquela que tem poder em uma determinada comunidade e a representa não apenas com a ancestralidade, mas também com o Estado, em assuntos como preservação da cultura e patrimônio, resolução de disputas territoriais, acusações de bruxaria etc. Nesse sentido, uma autoridade tradicional é um ancião, mas nem sempre um ancião é uma autoridade tradicional.

Nessa ótica, trago os anciãos e autoridades tradicionais de Mbanza Kongo que são os protagonistas da pesquisa. O ancião, na figura 14, chama-se Afonso Mendes, o representante máximo de todas as autoridades tradicionais do/no Lumbu.

Figura nº 14 – Afonso Mendes, Representante Máximo do Lumbu



Fonte: Arquivo do pesquisador (2023)

Ele está no trono, representando antiga autoridade do Reino do Kongo. Partilho a mônada que conta a sua história de vida:

NOSSA ANCESTRALIDADE

Sou Afonso Mendes, o representante nº 1 do Lumbu. Tenho 72 anos de idade. Nasci no Madimba, em 1952. Depois, minha família se fixou em Mbanza Kongo quando eu era criança. Comecei os estudos aqui nesta terra que, naqueles tempos, era chamada de São Salvador do Kongo. Em 1960, fui continuar os estudos em Luanda. Todo o tempo da guerra colonial, eu estava em Luanda. Quando a independência estava sendo proclamada, eu ainda me encontrava em Luanda. Terminado os estudos, fui ao Bié fazer curso. Atualmente, sou casado. Partilho os conhecimentos não apenas com os meus *mbandambanda* do Lumbu, mas também com a família e a sociedade, em geral. A função que desempenho no Lumbu me permite viajar muito para diferentes comunidades ao encontro dos povos para com eles dialogar sobre as nossas tradições, cultura, histórias... Tudo o que constitui a nossa ancestralidade. O último encontro de diálogos que tivemos foi com a comunidade de N'kalambata para falar da Kimpa Vita, visto que ela foi queimada viva lá pelos missionários católicos. (Mendes, 2023)

Representar a autoridade tradicional dos kongo não o torna um narrador sedentário, pois está sempre em viagens para outras localidades dentro e fora do Zaire, parece-me que ele se aproxima mais do narrador viajante como nos fala Benjamin (1985a), aquele que sai para outros lugares para conhecer outras culturas e retorna para a sua terra encharcado de experiências a serem partilhadas com a comunidade em que vive. A sua passagem por diferentes países e comunidades o torna um conhecedor de histórias, culturas e tradições de outros povos com quem manteve contato. Com eles, partilhou suas experiências, conhecimentos e saberes. Partilho a mônada *Entrei na minha pátria* que narra sobre as suas viagens e como chegou até o *Lumbu*, Tribunal Tradicional do Kongo:

ENTREI NA MINHA PÁTRIA

Com a Proclamação da Independência de Angola, continuou o desentendimento entre três movimentos, que abriram de novo a guerra. Com aquele clima de instabilidade política no país, não deu para voltar a Luanda ou a Zaire. Fui à Namíbia, país vizinho de Angola, a sul. Aí também não fiquei por muito tempo, fui a Botswana, Zâmbia até chegando a Chaba, região de Katanga (na atual RDC, República Democrática do Congo). Vivi lá por dois anos. Saí de lá, e fui diretamente a Kinshasha (capital da RDC) em 1979, mesmo ano em que morreu o primeiro presidente de Angola. Em 1980, eu saí de Kinshasha para me instalar no Baixo Congo, onde havia minha família. Foi nessa região onde fiz os preparativos para entrar no meu país, Angola. Passando apenas três anos, isto é, no dia 11 de novembro de 1983, com a celebração da data da independência angolana, eu entrei na minha pátria. Em 1984 comecei a trabalhar na Administração Municipal de Mbanza Kongo (ADMBK) e fui até 2005, ano em que entrei na reforma. Em 2006, entrei nesta casa de leis, Lumbu, até aos dias de hoje. (Mendes, 2023)

A partir dessa mônada da autoridade Afonso Mendes, faço duas leituras. A primeira é a vontade e seu esforço em regressar à sua terra para entrar em contato com a sua ancestralidade, sua cultura, histórias e tradições. Ainda, na mesma mônada nos faz perceber os desafios e enfrentamentos pelos quais ele passou até chegar à sua terra mãe, Mbanza Kongo, com objetivo de servi-la por meio da partilha de experiências, saberes e histórias que ouviu por onde passou enquanto um viajante marinho.

A seguir, apresentamos a autoridade tradicional do Lumbu, André Makiadi, outro protagonista da pesquisa, na figura 15. Também é membro do referido tribunal do Direito Costumeiro, onde desempenha suas funções para o bem das comunidades Kongo.

Figura nº 15 – André Makiadi, autoridade tradicional do Lumbu



Fonte: Arquivo do pesquisador (2023)

O nosso protagonista da pesquisa, André Makiadi apresenta a sua história de vida na mônada a seguir:

VIVO NA TERRA DOS NOSSOS ANCESTRAIS

Eu nasci em 17 de novembro de 1950. Tenho 74 anos de idade. Vivo nesta terra dos nossos ancestrais desde 1975, ano da independência do nosso país. Estou no Lumbu desde 2008, completando este ano 16 anos de serviço. Aqui, eu desempenho função de Chefe de Inquéritos. Aqui no Lumbu, nos chamamos de *mbandambanda* — auxiliares. Apesar de cada um possuir sua função, nos auxiliamos. Além de ser conhecedor das leis tradicionais que regem as nossas comunidades, também faço medicamentos “tradicionais” com base das ervas, que tratam certas doenças que nos hospitais não tratam. Faço, por exemplo, *n’siki*, *tangawisi*, *mfomo ya mazunu* etc.

Existem vários medicamentos para curar certas doenças que a medicina ocidental não trata. Para o seu tratamento ou cura, recorre-se a estes médicos. Alguns desses médicos têm o

reconhecimento do Estado com licenças conferidas. Mas, muitos, mesmo não tendo reconhecimento do Estado, desempenham suas funções, porque são conhecidos pela comunidade. Existem até casos em que os pacientes são recomendados por médicos (profissionais da medicina ocidental) a procurarem os médicos “tradicionais”.

Jaquete (2023), em diálogos com os(as) mestres(as) anciãos(ãs) da comunidade de Chinghamapere, entende que os medicamento tradicionais são feitos com base em plantas e ervas, servindo para tratar e curar algumas doenças “tradicionais” que a medicina moderna ou científica não pode cuidar (Jaquete, 2023, p. 72).

Em muitos países africanos, existem doenças que a medicina “tradicional” pode tratar e curar. Isso é um fato e constitui a razão da sua existência até nos nossos dias. Na vida cotidiana existe uma classificação rígida de tipos de doenças. Por um lado, existem as chamadas doenças normais/naturais, aquelas que a medicina moderna é capaz de diagnosticar e dar devidos procedimentos de tratamento, e, por outro lado, existem doenças outras, relacionadas com a tradição e questões espirituais que, muitas vezes, são causadas por pessoas para pessoas, segundo alguns relatos do cotidiano, por intermédio do poder mágico (feitiçaria). Essas doenças são apenas e exclusivamente diagnosticadas e tratadas por meio da medicina “tradicional” (Jaquete, 2023).

Além de a medicina “tradicional” tratar doenças relacionadas ao poder espiritual, ela também dá conta de várias doenças tratadas pela medicina moderna, como é o caso de tuberculose, asma brônquica, hepatite, dores de cabeça e de estômago, infecções urinárias, entre outras doenças (Jaquete, 2023).

Outro protagonista da pesquisa é a autoridade tradicional do Lumbu, chamado Kieto André que será apresentado na figura 16.

Figura nº 16 – Autoridade tradicional do Lumbu, Kieto André



Fonte: Arquivo do pesquisador (2023)

O ancião é uma autoridade tradicional no Lumbu e partilhou a sua narrativa de vida na mônada:

VIVO EM MBANZA KONGO

Vivo em Mbanza Kongo há 49 anos e tenho 75 anos de idade. Venho trabalhando no Lumbu por muito tempo, desde 1991. Atualmente, desempenho funções de Secretário e *Mfundisi*, juiz tradicional. Como juiz, eu faço julgamentos tradicionais a respeito de questões de bruxaria e conflitos de terra. (André, 2023)

Em Angola, os julgamentos tradicionais são realizados em tribunais tradicionais das comunidades sobre os problemas ou casos aos quais o Direito Positivo não consegue dar resposta, como já adiantou o nosso protagonista de pesquisa, Kieto André, na mônada. Nesses julgamentos não existe uma constituição material, com leis e artigos, dos quais os juízes se servem, eles são realizados na base das tradições e provérbios, onde a oralidade desempenha um papel preponderante.

Ao procurarmos saber sobre como os julgamentos acontecem neste tribunal do Direito Costumeyro, nosso protagonista, Kieto André, narrou a sua posição de juiz na mônada abaixo:

As populações fazem denúncia aos regedores do bairro, depois ela é transferida para o Lumbu. Dias antes do julgamento, as autoridades do Lumbu reúnem-se com os regedores dos bairros ou das aldeias de Mbanza Kongo, para ouvir as primeiras denúncias.

As sessões de julgamento acontecem nas quartas e sextas-feiras. Antes da sessão, realiza-se um ritual em que todos os presentes, incluindo os *mfundizi*, juízes, entoam

um cântico acompanhado de instrumentos sonoros artesanais que se chamam, na língua local (kikongo), *Nsansi*, *Ngonge* e *Ngoma*. Terminado o ritual, o réu apresenta-se diante dos juizes sentados de pernas cruzadas numa esteira (*lwandu*). Em seguida, apresenta-se perante a corte, começando com o seu nome completo, filiação, família, tribo e clã e, posteriormente, presta declarações sobre o crime de que é acusado. (André, 2023)

No caso de a acusação ser falsa, o acusador é obrigado a pagar uma indenização para limpar o nome da vítima. Os produtos cobrados como indenização são: animais, bebidas tradicionais (*nsamba* e *lungwila*) e dinheiro. As sessões de julgamentos no Lumbu diferem-se, desde a forma como são realizadas até a aplicação de indenizações, das do Direito Positivo, como, por exemplo, no conjunto de normas imperativas, escritas e estabelecidas pelo Estado, que regulam a vida em sociedade, dotadas de coercibilidade quanto à sua observância (Garcia, 2025).

Figura nº 17 – Ancião Pedro Lucas, morador do Bairro Martins Kiditu



Fonte: Arquivo do Manuel Lula (2023)

Na figura 17, apresentamos o protagonista da pesquisa Pedro Lucas. Ele é apenas ancião e não assume o cargo de autoridade tradicional. Vamos conhecer a sua história na mônada a seguir:

SOU MÉDICO TRADICIONAL

Eu sou Pedro Lucas. Nasci em 1948. Depois, com 13 anos de idade, quando começou a luta armada, fomos para o Congo (RDC). Vivo, em Mbanza Kongo há muitos anos, não consigo mais me lembrar. Vivo neste bairro Martins Kiditu. Eu não faço parte da regedoria, mas pelas experiências e conhecimentos, tenho intervindo na resolução de alguns assuntos do bairro. Alguns anciãos têm me solicitado na partilha de conhecimentos sobre a ancestralidade kongo: provérbios, contos, histórias,

tradições. Raras vezes recebo jovens estudantes que chegam até aqui na minha residência para buscarem conhecimentos sobre a ancestralidade kongo.

Na verdade, os momentos em que eu dialogo mais com outros anciãos sobre as nossas tradições é quando estamos reunidos numa cerimônia matrimonial, na regedoria do bairro para resolver um problema ou mesmo em momentos de infelicidade, porque nesses momentos o uso da palavra se faz mais com os provérbios, contos, canções e até danças. Também reconheço que, por ser um médico tradicional, recebo muitas pessoas que me solicitam para fazer medicamentos tradicionais. Mas, ainda assim, muitos de nós, como médicos tradicionais, somos desvalorizados, porque as pessoas não têm conhecimentos de produtos locais (Pedro Lucas, 2023).

O ancião Pedro Lucas nos faz repensar na afirmação do Benjamin (1985a) sobre a modernidade capitalista, e nos faz compreender que, além de ela causar crise na tradição oral e declínio da narrativa e da partilha de experiência, também vem provocando a desvalorização da medicina tradicional das sociedades africanas, em detrimento dos medicamentos importados. Não pretendemos desconsiderar nem desvalorizar a medicina convencional (industrializada), mas há que se ter em mente que existem certas doenças, no continente africano, em que a cura só vem de medicamentos tradicionais feitos na base das ervas pelos tradicionalistas.

Outra leitura que se pode flagrar das falas das autoridades tradicionais e do ancião é que os tradicionalistas, nas sociedades saarianas e subsaarianas, não se limitam apenas a um determinado conhecimento. Eles dominam certas técnicas, desde a caça, agricultura e fundição de ferro até a medicina tradicional.

Não nos iludamos: a tradição africana não corta a vida em fatias, e raramente o “Conhecedor” é um “especialista”. Na maioria das vezes, é um “generalizador”. Por exemplo, um mesmo velho conhecerá não apenas a ciência das plantas (as propriedades boas ou más de cada planta), mas também a ciência da terra, (as propriedades agrícolas, ou medicinais dos diferentes solos), “a ciência das águas”, a astronomia, cosmogonia, psicologia, trata-se de uma “ciência de vida”, cujos conhecimentos sempre podem favorecer uma utilização prática (Hampâté Bâ, 2010, p. 175).

Quem se aproxima dos anciãos, para deles beber dos seus conhecimentos, ouve histórias e tradições da sua família, bem como acaba por enriquecer o seu arquivo memorial, ouvindo histórias da comunidade ou sociedade, em geral, e outros conhecimentos relacionados aos tratamentos tradicionais, e aprende as técnicas, os provérbios e todo conjunto de simbolismo usado nos rituais que vão do nascimento até a morte, perpassando a fase matrimonial. A seguir compartilho o quadro 1 dos sujeitos da pesquisa que foram apresentados em imagens monadológicas.

Quadro nº 01 – Protagonistas de pesquisa

Nº	Intervenientes				Abrev.	Local
	Entrevistador	Entrevistados	Função	Idade		
01	Pesquisador	Afonso Mendes	Representante Máximo	72 anos	A.M	Mb/Kongo
02	Pesquisador	André Makiadi	Chefe de inquéritos	74 anos	A.M	Mb/Kongo
03	Pesquisador	Kieto André	Secretário e juiz	75 anos	K.A	Mb/Kongo
04	Manuel Lula	Pedro Lucas	Ancião	76 anos	P.L	Mb/Kongo

Para dialogar com todos os protagonistas de pesquisa não me desloquei de uma cidade a outra, dado que todos residem, há muitos anos, em Mbanza Kongo, cidade onde se desenvolveu a pesquisa e que é, por história, a mais antiga de Angola, e primeira a ser tombada como Patrimônio Cultural da Humanidade. Porém, o não ter deslocado de uma cidade a outra não implica que houve facilidade para dialogar com eles. Encontrei certas dificuldades em relação aos horários, pois sempre que agendávamos uma data, havia um contratempo ou da minha parte ou dos protagonistas.

1.4 – Mbanza Kongo: Um patrimônio cultural

Discorrer sobre patrimônio cultural é, sem dúvida, abordar uma gama enorme de possibilidades, de assuntos e de temáticas. A palavra patrimônio vem do latim *patrimonium* e significa “herança paterna, riqueza”. Na Antiguidade, para os romanos, patrimônio se referia “a tudo o que pertencia ao pai, *pater* ou *pater familias*, pai de família” (Funari e Pelegrini, 2006, p. 11).

Durante a Idade Média ocidental, o conceito patrimônio, na visão da Nunes e Lima (2009), incorporou, devido à expansão da fé cristã, o sentido religioso, pois os objetos e lugares, como a cidade de Jerusalém (Terra Santa), local de peregrinação tanto para cristãos quanto para muçulmanos, passaram a ser considerados sagrados, constituindo um bem coletivo.

A concepção de patrimônio como bem comum de uma nação emergiu como expansão da construção da identidade nacional (Paim, 2015, p. 238 apud Paim et al, 2024, p. 87). Assim, a ideia de patrimônio foi associada à preservação e valorização de bens nacionais. O conceito de patrimônio, que empregamos hoje, vem da França, mas isso não significa dizer

que a ideia de preservar e valorizar um determinado bem pessoal, familiar ou coletivo tenha surgido na França.

A ideia de preservar e valorizar os bens vem de tempos remotos. O homem sempre soube a dar valor aos artefatos por ele produzidos e não só. Nas sociedades africanas, a ideia de preservar um bem familiar ou coletivo é antiga. O que, em português, chamamos patrimônio, em kikongo, língua dos nativos do norte de Angola, chama-se *Lekwa ya lusansu* ou *kimvwama kya lusansu*¹⁶.

Desde os primórdios, os povos africanos sempre souberam preservar e dar valor a todos os bens tangíveis ou intangíveis das suas famílias ou sociedades. Dos bens tangíveis, podemos dar como exemplo os artefatos, instrumentos de guerra, do campo, da religião e da pesca deixados pelos ancestrais e os vestuários confeccionados, e dos intangíveis, as tradições, os usos e costumes, provérbios, danças, músicas, os desenhos feitos nas pedras — pinturas rupestres — e as memórias de lutas das figuras emblemáticas.

A este conjunto de bens patrimoniais, Hampâté Bâ (2009) chama de herança, e defende que ela ainda não se perdeu, mesmo com os perigos da tecnologia, e reside na memória da última geração de grandes depositários, os quais podemos chamar de memória viva do continente africano. Assim, na sua visão, patrimônio “é a herança de conhecimentos de toda espécie legada por gerações velhas para as mais novas e transmitida, pacientemente, de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos” (Hampâté Bâ, 2009, p. 165).

Massanga (2022), dialogando com Martins (2020), entende que o patrimônio cultural não pode se submeter a uma visão reducionista, já [...] O patrimônio cultural, longe de se submeter a uma visão estática e imutável, tem de ser considerado como um conjunto de recursos herdados do passado, testemunha e expressão de valores, crenças, saberes e tradições em contínua evolução e mudança (Massanga, 2022, p. 151).

Segundo Gonçalves (2002), a palavra patrimônio vem do latim *patrimonium*, que se associa a ideia de propriedade herdada do pai ou ancestral. A ideia de algo patriarcal remete a uma sociedade baseada no domínio centralizado no homem. Para o mesmo autor, a palavra patrimônio também está entre as mais usadas em nosso cotidiano, pois falamos em patrimônio econômico e financeiro, patrimônio de empresas, de um país, de uma família e de indivíduos.

O conceito de “patrimônio cultural” se refere a bens materiais e imateriais de valor simbólico. Os bens materiais podem ser encontrados em acervos pessoais, pois sua característica se deve ao seu significado simbólico atribuído. Os bens imateriais estariam

¹⁶ *Lekwa ya lusansu* ou *Kimvwama kya lusansu* significa, em português, Bens patrimoniais ou coisas valiosas.

relacionados aos saberes, habilidades, crenças, práticas e ao modo de ser dos grupos. Entre esses podemos citar as manifestações culturais, rituais, lugares de memórias e festas que marca(ra)m as características dos grupos ao longo dos tempos.

O autor Jeudy (1990) problematiza a questão do conceito de patrimônio cultural e nos convida, com a sua crítica, a não associar a ideia de patrimônio à monumentalização.

O patrimônio não se esgota no conceito de monumento, mas busca uma nova via para traduzir a valorização das memórias coletivas, que possuem uma forma de apreensão mais complexa [...] que quando os patrimônios estão ligados às memórias, seu sentido e significado se renovam. (Jeudy, 1990)

Também se pode perceber o patrimônio a partir da visão da Silva e Silva que o definem como “o complexo de monumentos, conjuntos arquitetônicos, sítios históricos e parques nacionais de determinado país ou região que possui valor histórico e artístico e compõem um determinado entorno ambiental de valor patrimonial” (Silva e Silva, 2009, p. 324). A partir dessas perspectivas, pode-se entender que o conceito de patrimônio não se reduz apenas a bens materiais, mas também imateriais, porque o material não tem e nem teria sentido sem o imaterial. É o último que atribui significados ao primeiro.

1.5 – Mbanza Kongo, Patrimônio Cultural da Humanidade: Cidade a desenterrar para preservar – documento da cultura ou da barbárie?

A discussão sobre patrimônio e memória nacionais, no continente africano, se deu tardiamente, em razão da colonização que, por séculos, travou o avanço da África nos seus aspectos políticos, econômicos, culturais, populacionais e científicos. Só foi possível com o alcance das independências. Angola, país africano, insere-se dentro desse contexto.

Os primeiros debates sobre patrimônio, no contexto angolano, se deram no período pós-independência. O marco temporal vai de 1988 até aos dias atuais. Vale ressaltar que, durante o período colonial, Mbanza Kongo, antiga capital do Reino do Kongo, “tinha sido tombado pelo governo português como Patrimônio português, em 1957” (Máximo, 2016, p. 8).

Proclamada a independência em 1975, e em reconhecimento à importância do patrimônio como vetor do desenvolvimento do país, o governo angolano criou o Instituto Nacional do Patrimônio Cultural (INPC), que se denominava Direção dos Serviços de Museologia. Para esse órgão, o patrimônio é entendido como conjunto dos bens móveis e imóveis, materiais e imateriais, urbanos ou rurais, públicos ou privados, bem como dos locais

que representam um marco para a memória coletiva dos angolanos e considerados de interesse nacional. (Domingos, 2013)

Em 1988, o governo angolano realizou a Primeira Mesa Redonda Internacional, de 19 a 25 de Novembro, sobre a área cultural Kongo/Teke, convidando a comunidade científica nacional e internacional, com o objetivo de apresentar um projeto, que seria a futura candidatura de Mbanza Kongo na lista de Patrimônio da Humanidade, em virtude da sua importância do ponto de vista histórico e cultural não só no contexto do espaço cultural Kongo, mas também da realidade que ultrapassa os limites geográficos da atual República de Angola¹⁷.

Essa primeira tentativa do governo angolano de apresentar a candidatura de Mbanza Kongo na lista de Patrimônio Mundial foi fracassada em virtude da Guerra Civil, que ainda assolava o país desde 1975 até então. Terminada a guerra, em 2004, deu-se o prosseguimento do sonho de ver a cidade na lista de Patrimônio Mundial. Com isso, outras manifestações, quanto à importância histórica de Mbanza Kongo, foram proporcionadas.

Dois encontros foram fundamentais nesse período do pós-guerra civil: a) o Colóquio Internacional sobre a Salvaguarda do Patrimônio Histórico Cultural Angolano após a guerra, que foi realizado em novembro de 2004, em Paris, sob os auspícios da UNESCO; b) a realização, entre 19 a 21 de setembro de 2007, da Segunda Mesa Redonda Internacional, com o lema “Mbanza Kongo: Cidade a desenterrar para preservar”, promovida pelo Ministério da Cultura e que permitiu lançar as bases da implementação do projeto de inscrição da cidade mais antiga de Angola, Mbanza Kongo, na Lista de Patrimônio Mundial.

No entanto, foram as discussões e as condições criadas nessa segunda Mesa Redonda Internacional, com a justificativa de que o Reino do Kongo dispunha de uma perfeita organização política, econômica, social e cultural, que levaram Mbanza Kongo a ascender à categoria de Patrimônio Cultural da Humanidade, eleita pela Unesco, em Cracóvia, cidade polonesa, a 08 de julho de 2017.

Vale frisar um ponto que acho pertinente no desenrolar desta abordagem, quando da candidatura de Mbanza Kongo na lista da Unesco para a tão almejada categoria de Patrimônio da Humanidade, o *slogan* (lema) usado foi “*Mbanza Kongo, cidade a desenterrar para preservar*”, tal como se pode ler anteriormente. A meu ver, o processo de desenterrar uma cidade passa por quatro etapas ou fases. A primeira fase pode ser a das escavações

¹⁷ DOMINGOS, Ziva. Preservação e valorização do património arqueológico angolano no contexto nacional e mundial: Caso do sítio de Mbanza Kongo (Candidato a Património da Humanidade). 2013

arqueológicas e recolha de literaturas tanto antigas quanto atuais. Ainda nesta fase, pode se recorrer ao uso da fonte oral (local).

Depois, segue a fase da análise e interpretação, onde se faz a leitura minuciosa de tudo que foi escavado e recolhido. A terceira fase seria a produção de novas literaturas para dar um novo significado à história da cidade. E, por fim, vem a fase da divulgação ou publicação das obras para que sejam discutidas e os conhecimentos sejam transmitidos desde a academia até a comunidade em geral.

Olhando para o lema anteriormente referenciado, nos indagamos com os seguintes questionamentos: a) O que o Ministério da Cultura desenterrou em Mbanza Kongo e que vem preservando? b) Quais literaturas foram produzidas e publicadas nesse processo de desenterrar a cidade? c) Quais histórias foram reescritas ou ressignificadas e qual o seu lugar nos currículos escolares?

Levamos esse conjunto de questionamentos para pensarmos até que ponto a cidade patrimonial vai sendo desenterrada tal como diz o slogan, e procuramos entender se existe a relação representativa entre a comunidade (povos e seus patrimônios tangíveis e intangíveis) e o título conferido.

Françoise Choay (2001), ao discutir o conceito de patrimônio, o concebe como um veículo que nos permite ou possibilita fazer uma leitura do passado no presente e que representa as comunidades que o ressignificam e o defendem.

Dialogando com a professora Marta Rovai (2016), pode-se perceber que o patrimônio cultural precisa encontrar ressonância junto à comunidade que o constituiu para que o sentimento de pertencimento seja fortalecido e para que esse patrimônio tenha significado:

Os bens materiais ou intangíveis, que ela mesma produz como manifestação de sua cultura e de seu entendimento de mundo, e as políticas culturais impliquem não apenas na concepção de posse dos bens materiais e simbólicos, mas nos sentidos e valores constituídos pelas relações e experiências coletivas (Rovai, 2016, p. 248).

Das afirmações acima se pode perceber e concluir que não existe vínculo entre as comunidades (os povos) e a categoria de patrimônio conferida à cidade. A cidade, que o governo alega ter desenterrada, continua sendo excluída; sua história subalternizada e suas figuras históricas sempre nos crivos do silenciamento imposto. A categoria de patrimônio atribuída a Mbanza Kongo não tem ressonância junto à comunidade, o que torna a cidade, na concepção benjaminiana, um documento da cultura e, ao mesmo tempo, da barbárie (Benjamin, 1985a). Da cultura, por parte de quem governa e que se apropria do seu

*Festikongo*¹⁸, tirando vantagens econômicas e políticas, fazendo elevar o nome do seu partido a patamares internacionais; e da barbárie, porque não tem efeitos positivos na vida das populações e continua a manter as histórias dos vencedores: mercadológicas, com visão de progresso (Benjamin, 1985a).

De acordo com o Decreto Executivo n.º 02/2013 de 10 de junho rubricado pela Ministra da Cultura, Rosa Cruz e Silva, Mbanza Kongo foi tombado Patrimônio Cultural Nacional, tornando-se o primeiro Centro Histórico Nacional.

Passando dois anos do seu tombamento, o Ministério da Cultura, na base do Decreto Executivo n.º 31/15 de 3 de fevereiro, considerou:

Mbanza Kongo, capital do antigo Reino do Kongo, é uma das mais antigas e representativas urbanizações vivas na África Subsaariana, por isso, há necessidade de se promover o reconhecimento do Patrimônio Histórico, Arqueológico e Cultural situado naquela histórica cidade [...] São classificados como Patrimônio Histórico-Cultural Nacional os seguintes bens situados em Mbanza Kongo, Província do Zaire:

1 – Cemitério dos Reis do Kongo; 2 – Yala Nkuwu, árvore secular; 3 – Túmulo de Dona Mpolo; 4 – Igreja Evangélica Baptista, igreja foi fundada em 1889 pelos missionários da Missão Evangélica; 5 – Igreja de Santo Antônio, construção do Século XX; 6 – Igreja de Nossa Senhora da Conceição, igreja construída no princípio do Século XX (Sé); 7 – Mpidi-a-Tady, local onde era dado o tratamento (processo de fumigação) aos corpos dos defuntos Reis do Kongo; 8 – Swinguilu, local onde eram tratados os corpos dos defuntos reis, antes de serem levados ao local para sua fumigação (Mpidi-ya-Tady); 9 – Antiga Prisão do Governo Colonial, construção dos meados do Século XX; 10 – Residência dos Secretários dos Reis do Kongo, construção da primeira metade do Século XX; 11 – Tady-dya-Bukikwa, local com vestígios das mais antigas construções da cidade. (Decreto Executivo n.º 31/15 de 3 de fevereiro)

No Decreto Executivo n.º 31/15 de 3 de fevereiro, pelo que se pode compreender, a noção de patrimônio se resume apenas a bens materiais, já o governo angolano, por sua vez, está mais preocupado em promover o reconhecimento do patrimônio histórico, arquitetônico, arqueológico e cultural material, colocando à margem os bens imateriais. Estes (os bens imateriais) são também importantes, pois são eles que dão significados aos primeiros. Ou seja, o patrimônio material só ganha sentido, significado e valor através do imaterial.

¹⁸ É um nome dado à festa cultural em que se celebra a elevação de Mbanza Kongo à categoria de Patrimônio da Humanidade. A cidade celebra o seu aniversário em 25 de julho em cada ano. Porém, com a sua elevação à categoria de Patrimônio Cultural da Humanidade, e por coincidência ter ocorrido no mesmo mês que a cidade já costumava celebrar a sua festa natalícia, o Ministério da Cultura aprovou que se passe a organizar, no dia 8 de julho de cada ano, uma festa, como ato cultural simbólico, para saudar a cidade por ser a primeira de Angola como Patrimônio mundial pela UNESCO, representando o país na arena cultural internacional. A essa festa cultural foi atribuída o nome de *Festikongo*.

A nosso ver, patrimônio cultural é o conjunto dos bens de natureza material ou imaterial, tombados ou não, que representam os *modus vivendi, fazendi e operandi* e a história de um determinado povo, fatores que são fundamentais para a manutenção viva da memória coletiva.

O patrimônio material é aquele tangível que abarca monumentos, cidades, bairros, sítios arqueológicos e memoráveis, infraestrutura, documentos e artefatos de grande importância para a história e cultura de um povo. Ao passo que o imaterial seria o intangível, composto por saberes, danças, tradições, música, usos e costumes, ritos e outros aspectos culturais.

Partindo dessa concepção e das discussões feitas, anteriormente, sobre o patrimônio, nota-se que os estudos patrimoniais, em Angola, têm mais focos nos materiais, deixando um vazio para o imaterial. E esse esquecimento, por parte do governo angolano e da academia, tem contribuído para a (in)visibilização das nossas figuras históricas, porque há carência de pesquisas sobre suas vidas e obras, sob alegação de que não existem literaturas.

CAPÍTULO 2: HISTÓRIA PÚBLICA: DOS PRIMEIROS DEBATES AO CONTINENTE AFRICANO

“Juventude africana! Juventude malgaxe!

Juventude antilhana!

Devemos, todos juntos,

cavar a sepultura,

onde o colonialismo será

definitivamente enterrado!”

(Fanon, 1980, p. 143)

O convite fanoniano de enterrar o colonialismo abre a nossa discussão sobre a História Pública a partir dos seus primeiros debates até ao contexto do continente africano. É interessante perceber e responder a este convite, pois ele nos instiga a enterrar o colonialismo em todas as suas dimensões do poder, do saber e do ser. Neste presente capítulo, sobretudo no seu subitem, que fala dos caminhos da História no continente africano, trazemos as pesquisas dos estudantes africanos sobre suas comunidades, culturas, histórias e tradições como sepultura para enterrar aquelas histórias escritas e distorcidas pelos colonizadores.

História Pública é um nome composto por apenas duas palavras: *História* e *Público*, o que nos traz uma ideia de que escrever história sempre esteve vinculado com o público. Escreve-se *sobre o público* porque toda pesquisa, que o historiador ou investigador desenvolve, está relacionada com os acontecimentos em que a experiência humana é o centro das atenções. Trazemos também as pesquisas para *o público*. Esse público pode ser acadêmico que, muitas vezes, acaba por se apresentar de uma forma *restrita*, como é o caso dos pares, e não acadêmico, um público mais amplo e variado. Sendo esta uma das formas de divulgação histórica.

Também há uma outra dimensão no escrever história, que é *com o público*. Essa dimensão, por muito tempo, não foi levada em consideração na produção de conhecimentos históricos. As sociedades europeias caracterizadas pela escrita, ao escrever sobre os determinados povos não europeus, produziram certas obras, sendo os autores *únicas autoridades*. Com efeito, criaram distorções — propositadas ou não — nas histórias e culturas outras, resultando em estereótipos e teorias raciais.

Os primeiros debates sobre a História Pública como movimento se deram nos EUA, com seu expoente Robert Kelly. O centro da discussão esteve ligado a questões da escassez de empregabilidade de historiadores. Assim sendo, na década de 1970 essa discussão já estava efervescente. Já na Grã-Bretanha, a discussão foi graças aos trabalhos de Raphael Samuel, que assumiu outro foco, este sendo, especialmente, as narrativas subalternizadas ou invisibilizadas pela versão historiográfica dominante da época. Foi a partir da década de 1970 que esses debates explodiram tanto no contexto estadunidense quanto no da Grã-Bretanha.

As transformações político-econômicas, a que o autor se refere, têm seu início na década de 60, momento de fortes agitações a nível internacional. Dentre os acontecimentos marcantes dessa década, podemos destacar os seguintes: o desenrolar da Guerra Fria entre os EUA e a URSS e as lutas de emancipação, que objetivavam o alcance das independências nos continentes africano e asiático. Essas lutas tiveram fortes repercussões nas políticas internas das metrópoles colonizadoras, abrindo novos debates na academia.

Essas crises políticas vão continuar na década de 1970, e ainda somadas com outros factores, como por exemplo: a Guerra do Vietnã, da qual os EUA saem derrotados e, como consequência, as ondas de protestos se intensificaram e se espalharam por todo país; a proliferação de movimentos sociais e culturais, que, contestando as normas estabelecidas, exigem o reconhecimento dos seus direitos; a crise do petróleo etc. Sobre este período de grandes acontecimentos, o historiador inglês Eric Hobsbawn (1995) salienta que a história dos 20 anos após 1973 é aquela de um mundo que perdeu suas referências e se mergulhou na instabilidade e na crise. Todos esses acontecimentos não só abalaram o mundo no plano econômico e político, tendo influenciado profundamente o rumo da história, mas também deixaram um legado, no campo científico-acadêmico, que continua a impactar o mundo: novas formas de pensar a História.

Embora a História Pública, como uma nova área do saber, surja nesse clima de fortes tensões na arena internacional, não quer dizer que as práticas ou pesquisas históricas envolvendo público também começaram neste período. Elas são mais antigas que o próprio movimento. Ian Tyrrel (2005), citado por Thomas Cauvin (2019), salienta que “os acadêmicos tendem a enxergar a História Pública como algo novo”, mas “as raízes vão muito mais fundo [...], os historiadores estudam assuntos públicos há muito tempo” (Cauvin, 2019, p. 3).

Paul Knevel (2009) reforça a fala de Tyrrel, argumentando que “desde as atividades dos historiadores humanistas italianos do século XV, a historiografia ocidental teve uma função pública” (Knevel, 2009, p. 7). Para sustentar o seu argumento, o autor traz humanistas

Bruni e Guiccardini como exemplo e os considera como os primeiros historiadores públicos europeus “modernos”, que se utilizaram da história para mostrar aos seus concidadãos importantes deveres cívicos e os méritos da cidade-estado em que viviam.

Mesmo não havendo esse movimento, hoje chamado História Pública, os argumentos do Cauvin e Knevel demonstram que, antes da institucionalização das práticas históricas públicas, sempre houve acadêmicos fortemente engajados em pesquisas públicas e interagindo com audiências mais amplas do que a academia.

Apesar de a História Pública não possuir um campo definido, senão várias perspectivas debatidas a nível internacional, alguns autores e pesquisadores vêm apresentando algumas perspectivas de como a História Pública deve ser encarada. Dentre as variadíssimas definições já apresentadas por autores e pesquisadores, umas em forma de metáforas e outras não, centramos o nosso olhar na de Thomas Cauvin, que traz a metáfora de uma árvore. Para o autor, “o objetivo de apresentar a história pública como uma árvore não é ser exaustivo ou apresentar uma definição teórica do campo, mas sim em vez disso, provoque um debate.” (Cauvin, 2019, p. 12)

Como uma árvore é constituída de diversas partes que vão desde as raízes até as folhas, Thomas Cauvin entende que, ao interpretar a sua metáfora:

As raízes representam a criação e conservação das fontes. Também podem representar a diversidade de fontes das quais o historiador se serve para a produção de conhecimentos; já o tronco corresponde à análise e interpretação das fontes; os galhos, por sua vez, representam a divulgação dessas interpretações ou a disseminação do conhecimento produzido e, por fim, as folhas são os múltiplos usos públicos da referida interpretação. (Cauvin, 2019)

A conexão dessas quatro partes (as raízes, o tronco, os galhos e as folhas) representa a colaboração da autoridade compartilhada, onde o historiador ou pesquisador não é a única autoridade do conhecimento, mas compartilha essa autoridade com o público mais amplo, em uma escuta sensível.

Dialogamos com o memorialista e tradicionalista africano Hampâté Bâ (2010), no seu capítulo “*A Tradição viva*”, em que entende e deixa recado a todo pesquisador a se armar de muita paciência, tendo três elementos fundamentais — o coração de uma pomba, a pele de um crocodilo e o estômago de uma avestruz — para que o trabalho de coleta de informações seja bem-sucedido. Para ele:

“O coração de uma pomba” para nunca se zangar nem se inflamar, mesmo se lhe disserem coisas desagradáveis. Se alguém se recusa a responder sua pergunta, inútil insistir; vale mais instalar-se em outro ramo. Uma disputa aqui terá repercussões em outra parte, enquanto uma saída discreta fará com que seja lembrado e, muitas vezes,

chamado de volta. “A pele de um crocodilo”, para conseguir se deitar em qualquer lugar, sobre qualquer coisa, sem fazer cerimônias. Por último, “o estômago de uma avestruz”, para conseguir comer de tudo sem adoecer ou enjoar-se. (Hampâté Bâ, 2010, p. 265)

Embora o termo História Pública tenha sido cunhado, pela primeira vez, nos Estados Unidos da América, o debate também repercutiu em muitos países do mundo com diversos programas de pesquisa, como por exemplo: na Austrália, no Canadá, no Brasil, na China, na Nova Zelândia, na África do Sul etc.

Para entender as dimensões de abordagem que a história pública contempla, Santhiago (2016) propõe-nos quatro principais possibilidades que se entrecruzam, dialogam e, de certa forma, complementam-se. Nas palavras do autor “a história pública é uma área ou campo de estudo e ação com quatro engajamentos fundamentais possíveis de entrecruzamento” (Santhiago, 2016, p. 28):

- História feita para o público – que prioriza a ampliação da audiência;
- A história feita com o público – uma história colaborativa, na qual a ideia de autoridade compartilhada é central;
- A história feita pelo público – que incorpora formas não institucionais de história e memória;
- História e público – que abarcaria a reflexividade e a auto reflexividade do campo.

Nessas dimensões apresentadas por Santhiago (2016), desenvolvemos a nossa pesquisa nos alicerçando na história com o público (anciãos e autoridades tradicionais) e buscamos ouvir atentamente os anciãos e autoridades tradicionais sobre as marcas (in)visibilizadas de Miguel Nekaka.

2.1 – Os caminhos da História Pública no continente africano

Embora a História Pública tenha surgido nos Estados Unidos na década de 1970, efervesceu e atravessou outros países da América, Europa e Ásia, além de alguns no continente africano, especialmente a África do Sul. No entanto, ao falar da História Pública nas academias brasileiras, a discussão se resume, muitas vezes, em trazer os contextos americanos e europeus, pouco se fala do continente africano. Daí a importância de trazer essa discussão de como se deu esse processo de institucionalização das práticas da História Pública no continente Berço da Humanidade — África. Este capítulo contempla e apresenta as fases da escrita da história da África do Sul desde o pensamento colonial até o pensamento revisionista.

Antes de começar a discussão sobre como se deu a institucionalização das práticas da História Pública no continente africano, convido o(a) leitor(a) a conhecer, em linhas gerais, a geografia e a história do país pioneiro nessas práticas. A África do Sul, geograficamente, está localizada no extremo sul do continente africano, banhada pelos oceanos Atlântico e Índico, fazendo fronteira com os países Namíbia, Botswana e Zimbabué, ao norte, Moçambique e Essuatíni, a leste, e com Lesoto, enclave rodeado, na sua totalidade, pelo território sul-africano¹⁹. Do ponto de vista histórico, o país tem uma particularidade em relação à sua colonização e o seu fim. Localizado numa zona estratégica no continente, foi disputada pelos portugueses, primeiros europeus a contornar o sul de África rumo à Índia, e holandeses e ingleses, durante o período de expansão marítima europeia. Como resultado, o país conheceu, durante a sua história, duas colonizações: a primeira, a holandesa, tendo fundado a cidade do Cabo, e a segunda, a britânica.

Conhecer a história do passado da África do Sul nos ajuda a entender como esse país foi construído. Durante os séculos da sua colonização, na África do Sul se construiu um Estado, o do Apartheid, que segregava os grupos sociais e primava na questão da superioridade europeia em relação aos demais povos. Assim, o Estado²⁰ do Apartheid²¹ e seus aliados usaram uma história que foi propositadamente deturpada para justificar suas ações de violência, colonização e exploração sobre os nativos sul-africanos. Em busca de argumentos a contrapelo (Benjamin, 1985a), Nigel Worden (1996), no seu artigo “*Public History in the new South Africa*” publicado na *American Historical Association*, fundamenta que os historiadores europeus e defensores do Apartheid produziram uma história que afirmava e defendia a tese de que os europeus trouxeram civilização e prosperidade a uma terra com povos sem culturas, sem almas, seres irracionais, bárbaros, entre outros estereótipos.

Ao trazer as abordagens das correntes historiográficas sul-africanas, somos convidados, enquanto pesquisadores da História Pública, a buscar o passado desse território não como um passado fechado, mas aberto (Benjamin, 1940a), nos questionamentos à reescrita da História, de modo a nos permitir entender o contexto em que se deu a

¹⁹ Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%81frica_do_Sul Acesso em 24 de maio de 2024

²⁰ O Estado do Apartheid foi um estado criado pelos Afrikaner na África do Sul e que vigorou de 1948 até 1994. Dialogando com Leonard Thompson (2001), o autor afirma que, “depois da vitória nas eleições gerais em 1948, o Partido Nacional dos Afrikaner consolidou o seu poder” (p. 187) [...] “ao afrikanerizar toda e qualquer instituição estatal, nomeando os afrikaner aos cargos da função pública, no exército, polícia e nas corporações estatais”. (p. 188) A leitura que podemos fazer da afirmação de Thompson, quando traz o conceito de *Afrikanerização*, é que tornaram as instituições estatais em propriedades privadas dos afrikaner.

²¹ Apartheid foi um sistema de segregação e discriminação racial, que separava os sul-africanos não “brancos” dos sul-africanos “brancos” (europeus). “Para proteger os interesses da classe branca dominante, o governo do Partido Nacional implementou políticas de segregação racial (Hindson, s/d, p. 01) [...] que se baseavam na exclusão dos africanos e indianos dos centros econômicos e políticos (Idem, p. 03)

institucionalização das práticas da História Pública e a tendência historiográfica que pavimentou o caminho para a sua emergência e as possibilidades na contemporaneidade.

2.2 – As correntes historiográficas sul-africanas e suas abordagens

O professor sul-africano Wessel Visser (2004) compreende a história da África do Sul em quatro escolas historiográficas: a imperialista britânica (escola de autores britânicos), a colonialista (escola de autores britânicos), a nacionalista Afrikaner (escola de autores holandeses), a liberal e, finalmente, a revisionista ou radical. Cada uma dessas escolas teve seus expoentes e escreveu a história da África do Sul, tendo em conta o lugar, a época, o seu ponto de vista e para quem escreveu.

Os autores da primeira escola e da terceira, em todas as suas obras, escreveram uma história de cunho político-militar, onde se pregava a ideia de exaltar as ações da elite (britânica/holandesa), dos governantes e dos feitos gloriosos dos grandes militares; formar uma sociedade branca sul-africana governada por europeus de herança anglo-saxônica e holandesa, onde as histórias, memórias gloriosas, culturas e heróis dos nativos sul-africanos não tivessem espaço no processo de produção do conhecimento histórico.

As duas primeiras correntes (a imperialista britânica e a colonial) foram fundadas por autores racistas britânicos²². A única diferença que se pode notar entre elas e a escola nacionalista afrikâner é a inclusão das histórias dos afrikâner nos escritos. A terceira corrente (liberal) mudou o foco dos estudos ao centrar a discussão não apenas nos assuntos político-militares, mas também nos sociais e econômicos (Visser, 2004). A partir dessa corrente, aparece a história social e econômica como centro da discussão, provocando uma ruptura na tradição historiográfica das escolas imperialista e colonial.

Contudo, embora tenha havido a ruptura, a história continuou sendo escrita e interpretada através da visão eurocêntrica, considerando os povos nativos sul-africanos como bárbaros, povos inferiores sem histórias e culturas e, portanto, povos a “civilizar”. Daí a recusa do alter (nativos africanos) e de tudo que os constitui — suas histórias, memórias, lutas, sistemas político-jurídicos, práticas religiosas, seus elementos culturais (tradições, festividades, danças e música etc).

²² Em revisão do artigo do autor Wessel Visser (2004), cujo título é “Trends in South African historiography and the present state of historical research, os fundadores da corrente imperial britânica foram: J. Cappon; W. C. Holden; A. Wilmot; J. Chase e Arthur Conan Foyle; ao passo que os da escola colonial foram: George McCall Theal; George Edward Cory e Frank R. Cana.

A esse pensamento europeu de superioridade e civilizadores, vários pensadores africanistas teceram suas críticas. Um desses é o Cheikh Anta Diop (1954), um dos teóricos africanos que questionou os mitos da inferioridade e da civilização dos africanos propagados pelos europeus ao afirmar que a África é o berço da civilização, e não a Europa, desmistificando o mito construído ao longo dos séculos. Na afirmação do autor, se pode flagrar uma leitura de que a civilização partiu do continente africano para outras partes, e não da Europa para a África.

Outro pensador é o caribenho de Martinica, Frantz Fanon (1969) que, em sua obra *Os Condenados da Terra*, chama a missão civilizadora europeia de falsa aventura espiritual, porque, para ele, os povos africanos já tinham suas próprias histórias e culturas. O que os europeus chamam de superioridade e missão civilizadora constitui culturas racistas. E por serem culturas racistas, trata-se de civilização doentia (Fanon, 1969).

Leonard Thompson (2001), na sua obra *"The History of South Africa"*, desmitificou o mito de que a história sul-africana começou quando os marinheiros portugueses contornaram o Cabo em 1487, ao afirmar que os africanos já tinham suas culturas, suas religiões, suas histórias e seus reinos social e politicamente organizados antes da chegada dos europeus.

No início do século XX, a sociedade sul-africana passou por algumas transformações: o gradual despertar político dos negros e a industrialização e os problemas socioeconômicos, como a pobreza nas zonas urbanas e rurais, impulsionaram uma nova visão e forma de produção do conhecimento histórico. Esse quadro de acontecimentos "deu origem a uma outra corrente na historiografia sul-africana, que surgiu na década de 1920, e que ficou conhecida como a escola liberal." (Visser, 2004, p. 6)

Com essa escola, o modo de se escrever a história se afastava cada vez mais das figuras elitistas e militares europeias, e se aproximava mais aos estudos sociais e econômicos. Assim, passou, gradualmente, a se desenvolver uma abordagem interdisciplinar com várias reflexões de historiadores, sociólogos, arqueólogos, antropólogos, economistas, jornalistas e africanistas.

Os historiadores dessa escola liberal, segundo escreve o pesquisador Wessel Visser (2004), "rejeitaram a discriminação racial e demonstraram uma grande preocupação com o bem-estar dos negros, mas eles, na verdade, não estudaram as próprias sociedades negras" (Visser, 2004, p. 06).

As histórias dos povos negros, suas culturas e memórias não foram consideradas nos escritos desde a primeira escola até a quarta, e essa pode ser considerada uma das principais insuficiências na produção do conhecimento histórico. Disso decorreu uma nova corrente, a revisionista ou radical, que emergiu na década de 1970. Outra causa para a emergência dessa escola está ancorada nas décadas de 1940 e 1950, quando o Partido Nacionalista, dos Afrikâner, chegou ao poder em 1948 e instituiu o Apartheid. Daí, da perspectiva de Visser (2004) citando Smith (1990), “a resistência negra aumentou e o pensamento marxista começou a influenciar a academia sul-africana”. (Visser, 2004, p. 10).

Ainda no cenário político sul-africano, o Partido Comunista também pode ser considerado como um dos fatores que impulsionaram o surgimento dessa corrente, isso porque os intelectuais desse partido escreviam histórias anticapitalistas sobre a repressão negra e discriminação racial. Essa corrente foi formada por britânicos nas Universidades da Grã-Bretanha, que começaram a se posicionar contra a escola liberal. Eles questionavam a hegemonia política afrikâner na África do Sul e a consequente não concretização de qualquer forma de descolonização, tal como estava acontecendo no resto do continente africano. Os revisionistas defendiam as seguintes ideias: a) Os nativos sul-africanos são os únicos verdadeiros habitantes e herdeiros da terra e b) A história sul-africana deveria assim ser reescrita de novo, do ponto de vista dos colonizados (pelo capitalismo), pela classe trabalhadora negra.

Os revisionistas foram fortemente influenciados pelas obras de historiadores estruturalistas como Eugene Genovese, Louis Althusser, Gramsci e Nicos Poulantzas e marxistas britânicos como Edward Palmer Thompson e Eric Hobsbawm, e pelas interpretações teóricas do anticolonial. Os revisionistas optaram por uma abordagem ativista em relação à história que visava uma mudança revolucionária na África do Sul. Os nativos sul-africanos deveriam ser “libertados” e levado ao poder.

2.3 – A institucionalização das práticas da História Pública na África do Sul

A passagem da década de 1960 a 1970 foi marcada por transformações na sociedade sul-africana, entre elas: a) o desmantelamento dos partidos políticos e o exílio dos seus líderes pelo Estado; b) a renovação de novas forças de resistência a partir dos anos 70; c) o surgimento do Movimento da Consciência Negra entre os estudantes; d) as manifestações e sinais de radicalização e; e) o surgimento dos sindicatos negros independentes, em 1973, e a consequente onda de greves (Hyslop, 2016).

Do ponto de vista educacional, o sistema universitário sul-africano mudou de uma forma considerável e favorável a novos tipos de estudos críticos durante o final da década de 1970 e início da década de 1980. Nessa época, as universidades estavam divididas em três categorias. Primeiro, destaca-se as universidades africanas que eram formadas por brancos e apoiavam firmemente o projeto do Apartheid. Em segundo lugar, estavam as universidades negras segregadas criadas pelo governo. Embora tenham se tornado focos de protestos estudantis, foram em grande parte dominadas por professores e administradores africanos pró-governo. E, finalmente, havia as chamadas universidades liberais, dominadas por brancos falantes de língua inglesa, e foi aí que a história social se enraizou (Hyslop, 2016).

A institucionalização das práticas da História Pública, na África do Sul, emergiu dentro da corrente revisionista ou radical com a criação da Oficina da História na Universidade de Witwatersrand, em Joanesburgo, que fazia parte das universidades liberais. O pesquisador sul-africano Jonathan Hyslop (2016) aponta três fatores que influenciaram a criação da Oficina da História e levou a institucionalização das práticas da História Pública na África do Sul: 1º) Os laços culturais entre instituições sul-africanas e britânicas formadas durante o Imperialismo: para os acadêmicos sul-africanos, o Reino Unido era o seu destino principal para dar continuidade às suas formações, por terem alguns laços culturais do ponto de vista linguístico (oficial), visto que sofreram a colonização britânica. E ainda havia um fluxo de licenciados britânicos, que procuravam empregos nas universidades sul-africanas; 2º) A influência dos estudos marxistas: muitos jovens sul-africanos, que estudaram história ou ciências sociais na Grã-Bretanha durante a década de 1970, foram, até certo ponto, expostos à ampla gama de ideias geradas pelo florescimento dos estudos marxistas. Com efeito, para os estudiosos sul-africanos que se sentiam desconfortáveis com o estruturalismo, a influência thompsoniana ofereceu uma alternativa, ou seja, uma proposta de uma forma sensível e flexível de pensar sobre os movimentos de massa como foram emergindo no terreno, e sobre seus antecessores e antecedentes históricos.

Sobre a influência de Edward Palmer Thompson, Edward Webster²³ escreve, na página do Laboratório de Estudos de História dos Mundos do Trabalho, como foi influenciado pelo pensamento thompsoniano:

Conheci o trabalho de Edward P. Thompson pela primeira vez em 1970, quando era estudante na Universidade de Oxford. Os alunos haviam ocupado o prédio da reitoria em apoio a um protesto de estudantes da Universidade de Warwick. A descoberta de que as autoridades estavam produzindo e mantendo fichas com perfis

²³ Disponível em: <https://lehmt.org/e-p-thompson-na-afrika-do-sul/> Acesso em 17 de maio de 2024

políticos dos estudantes para monitorarem sua atuação durante uma ocupação na Universidade de Warwick, em fevereiro de 1970, levou a uma massiva onda de protestos jamais vista na Grã-Bretanha. A questão dos fichamentos políticos serviu para aglutinar uma série de queixas sobre a estrutura repressiva e autoritária do ensino superior e o crescente imiscuir entre interesses acadêmicos e empresariais. Edward P. Thompson, então professor de História do Trabalho daquele campus, editou um livro em que atacava o papel central da comunidade empresarial na universidade²⁴.

Outros estudantes sul-africanos influenciados pelo pensamento thompsoniano foram Belinda Bozzoli, Isabel Hofmeyr e Charles Von Onselen. Sendo Belinda Bozzoli a acadêmica sul-africana mais influenciada por Thompson, e que, através da sua obra “A Miséria da Teoria”, questionou a influência do pensamento de Althusser e Poulantzas na historiografia sul-africana, em particular.

O mais proeminente dos thompsonianos sul-africanos é Charles Von Onselen. Embora ele quase nunca invocasse explicitamente o autor, a marca thompsoniana em seu trabalho era evidente, como escreve Jonathan Hyslop (2016): “no desejo de recuperar vidas esquecidas, na ênfase na forma como as obrigações pré-industriais moldam a classe trabalhadora, e na ênfase dos tipos informais de resistência social”. (Hyslop 2016, p. 12).

Podemos perceber que embora Edward P. Thompson não tenha vivido nem visitado a África do Sul quando em vida, o seu pensamento contribuiu no desenvolvimento das práticas históricas nesse país. Os acadêmicos por ele influenciados desenvolveram novas visões e perspectivas na escrita histórica sul-africana e questionaram as práticas vigentes da época.

Isabel Hofmeyr (2015), a defensora do History Workshop, aponta que *The Making*, a obra de Thompson, trouxe possibilidades de pensar como poderia ser uma nação baseada na classe, como ela poderia ser narrada e como, por meio de um cuidadoso trabalho de arquivo, era possível representar a experiência de outros.

A terceira influência para a criação da Oficina da História, que levou a institucionalização das práticas da História Pública na África do Sul, foi a participação da Belinda Bozzoli e do Charles Van Onselen nos encontros da Oficina da História no Ruskin College, onde passaram a ter uma visão crítica e mantiveram uma forte ligação²⁵ com a tradição da história social britânica, caracterizada pela influência marxista defendida pelos

²⁴ A tradução foi feita do inglês para o português pelo pesquisador.

²⁵ Jonathan Hyslop explica uma outra dimensão na ligação britânica. Dos dez Workshops de História de 1981 membros do comitê, sete nasceram na África do Sul, mas três tinham origem familiar britânica, com uma trajetória pela África colonial tardia: Tom Lodge passou parte de sua infância em Nigéria, onde seu pai trabalhou para o British Council; Bonner cresceu no Quênia; ambos aceitaram empregos na Wits depois de fazerem pós-graduação na África do Sul. O pai de David Webster tinha trabalhado nas minas de cobre da Zâmbia, mas David foi educado na África do Sul e permaneceu lá.

historiadores como Raphael Samuel e Edward P. Thompson. O pensamento thompsiniano “teve um enorme impacto na escrita da história na África do Sul, começando na década de 1970, atingindo seu apogeu na década de 1980 e início da década de 1990, e estendendo-se para o presente” (Hyslop, 2016, p. 02).

De volta à África do Sul, esses acadêmicos interessados em história do trabalho, incluindo o historiador Philip Bonner e o sociólogo Eddie Webster, iniciaram um projeto interdisciplinar de uma *história a partir de baixo*, um programa de estudos mais descolonizado, que questionava categorias importadas e paradigmas metropolitanos elitistas. É importante ressaltar que seu objetivo era democratizar a pesquisa, produzindo publicações acessíveis ao público não acadêmico. Com esse projeto, organizaram a primeira conferência sobre história do trabalho na Universidade de Witwatersrand, em 1976. Pouco depois, Belinda Bozzoli e Charles van Onselen integraram para atuar na mesma universidade depois de terem estudado e trabalhado no exterior. Em 1977²⁶, esses quatro e vários outros, extraídos de uma série de disciplinas das ciências sociais e das humanidades na Universidade de Witwatersrand²⁷, formaram um grupo conhecido como Oficina de História, que realizou sua primeira conferência acadêmica no início de 1978.

Philip Bonner (1994), um dos fundadores da Oficina, explica que o Workshop de História não foi, de forma alguma, uma construção exclusivamente sul-africana. Muitas de suas influências intelectuais formativas foram importadas. Primeiro, a corrente revisionista foi elaborada por estudiosos sul-africanos na Inglaterra e, em segundo lugar, a partir do movimento do History Workshop na Universidade de Oxford. A Oficina de História da Universidade de Witwatersrand representa, em muitos aspectos, uma tentativa de sintetizar essas duas tradições e reformulá-las dentro de um contexto sul-africano.

Nos primeiros anos da criação da Oficina da História, Belinda Bozzoli liderou-a de 1977 até 1987, quando Philip Bonner assumiu e guiou-a nas próximas décadas e meia. Com a liderança de Bonner, as conferências foram organizadas com o objetivo de fornecer um foco local para a escrita da história a partir de baixo. Ao longo desses anos, a Oficina cresceu significativamente. Jonathan Hyslop (2016), no seu artigo, esclarece que a Oficina foi construindo suas compreensões cada vez mais sofisticadas nos estudos da urbanização, de geração e de políticas culturais de zonas rurais e urbanas.

²⁶ HYSLOP, Jonathan. E.P. Thompson in South Africa: The Practice and Politics of Social History in an Era of Revolt and Transition, 1976-2012. 2016. p. 03

²⁷ BONNER, Philip. New nation, new History: The history workshop in South Africa 1979/1994. 1994, p. 02

A primeira conferência realizada em 1978, sob liderança da Belinda Bozzoli, teve como tema central a política e as classes sociais. Nessa primeira conferência, uma seleção de artigos foi editada por ela, o que resultou no primeiro livro do Workshop de História, em que apareceram as tendências thompsonianas de Bozzoli, publicado pela editora radical de Joanesburgo, Ravan, em 1979. Na introdução do livro, ela explicou o propósito da conferência desta forma:

Os colaboradores foram convidados a apresentar estudos da região [Witwatersrand] do ponto de vista do “homem comum”, do “povo”, dos grupos subordinados de sociedade, sejam eles operários fabris, empregados domésticos, comerciantes, garimpeiros, desempregados ou “marginais”. Na tradição estabelecida pelo Ruskin History Workshop essa conferência teve como objetivo iniciar o processo de recriação da história de Witwatersrand de uma perspectiva popular²⁸ (Bonner, 1994, p. 09)

Os estudos dos municípios, das áreas residenciais criadas pela segregação e pelo Apartheid e os estudos femininos não constituíam o foco central das discussões da Oficina. Porém, nas conferências seguintes, essa lacuna se transformaria em centro de debate da Oficina, sob orientação de Philip Bonner e Noor Nieftegodiën, baseando-se em entrevistas de história oral. A segunda conferência realizada, em 1981, ainda estava centrada em Witwatersrand, mas ampliou seu alcance ao incluir a história rural e o resto da província do Transvaal. As conferências subsequentes ampliaram seus temas ainda mais para abranger toda a África do Sul e, na conferência de julho de 1994, além do aumento do número de participantes, também passaram discutir em outros lugares do continente africano, mas vale ressaltar o não florescimento/desenvolvimento desses debates e institucionalização da História Pública em vários países.

A década de 1980, na África do Sul, foi caracterizada por protestos populares generalizados e por tentativas do Estado para suprimi-los, e por uma economia em crise. Essa situação afetou a escolha de assunto a ser pesquisado por historiadores da Oficina da História, de modo que novos temas foram colocados em foco. Por exemplo, o processo de proletarianização, os efeitos da industrialização, da organização e da cultura da classe trabalhadora negra, dos pontos fortes e fracos dos movimentos populares, o desenvolvimento de políticas da consciência entre os negros, as lutas esquecidas nas áreas rurais e em outros locais e formas de luta pela liberdade tornaram-se campos populares de pesquisa²⁹.

²⁸ Nossa tradução do inglês para o português.

²⁹ VISSER, Wessel. Trends in South African historiography and the present state of historical research. 2004, p. 12

Quando, em 1983, Bozzoli produziu uma coleção de artigos do segundo Workshop de História, conferência, realizada na Universidade de Witwatersrand dois anos antes, ela apresentou em sua introdução uma defesa confiante do valor da história social. A pobreza da teoria tornou-se uma espécie de carta intelectual para a hostilidade de Bozzoli ao teorismo excessivo em geral e à influência de Althusser e Poulantzas sobre a historiografia sul-africana em particular.

Em 1983, Bozzoli publicou um artigo influente no *Journal of Southern African Studies*, onde defende a necessidade de inclusão feminista nos estudos sul-africanos. No último volume editado, baseado na conferência de 1984, Bozzoli procurou, como Thompson, uma compreensão da classe, através de uma exploração de sua relação com a cultura. Ela questionou versões simplistas do conceito de comunidade. Bozzoli queria apontar para as clivagens de gênero e classe dentro das comunidades que a política de esquerda da África do Sul tendia a ignorar. Através das introduções aos seus três livros editados, Bozzoli definiu grande parte da direção da história social sul-africana em geral, e a Oficina de História da Universidade de Witwatersrand em particular. A direção foi amplamente thompsoniana. (Hyslop, 2016)

Belinda Bozzoli foi uma das principais expoentes da *History Workshop* (Oficina de História) da Universidade de Witwatersrand e suas publicações contribuíram muito na orientação da oficina. Por alguns, foi considerada a maior defensora do pensamento thompsoniano na África do Sul. “Ninguém fez uma tentativa da abordagem mais sistemática do que Bozzoli de extrair as implicações das ideias de Thompson para contexto sul-africano, e ninguém fez uma aparição mais notável e influente tentativa de colocar em ação essas ideias do que Van Onselen³⁰.”

2.4 - Questionamentos à Oficina de História sul-africana

A *History Workshop* (Oficina de História) sul-africana começou a ser questionada a partir do começo da década de 1994, momento em que o Apartheid estava no seu declínio e, no seu lugar, nascia a democratização da África do Sul com Nelson Mandela eleito primeiro presidente negro. Nessas circunstâncias, esse período da transição para a democracia marca a virada da opinião entre a intelectualidade radical sul-africana e os historiadores sociais thompsonianos. A questão primordial era a discussão sobre raça.

³⁰ HYSLOP, Jonathan. E.P. Thompson in South Africa: The Practice and Politics of Social History in an Era of Revolt and Transition, 1976-2012. 2016. p. 13

A comissão do Workshop de História era composta principalmente por brancos, mesmo com o aumento das conferências de workshops, a presença dos nativos sul-africanos era uma minoria. Segundo Jonathan Hyslop (2016), “a cultura pública de oposição da época tendia a desviar a atenção de tais questões.” (Hyslop, 2016, p. 17) .

Na década de 1990, os estudantes negros tornaram-se cada vez mais conflituosos com as autoridades universitárias sobre questões raciais definidas, de maneira que muitas vezes eram ressentidas até mesmo por professores de esquerda. Nesse contexto, o *Workshop* começou a ser questionado por sua composição racial. Além disso, alguns críticos também questionavam particularmente a empregabilidade, em que os historiadores brancos eram os donos das vagas, e os nativos sul-africanos eram simplesmente assistentes de pesquisas, argumentando que esses últimos seriam explorados ou receberiam crédito inadequado pelas suas contribuições intelectuais. A falta de proficiência em línguas africanas da maioria dos historiadores sociais brancos era questionada. Também, outra crítica que se fazia à Oficina da História era a questão de se dar mais ênfase à discussão de classe. Para Hyslop (2016), os ativistas sul-africanos alegavam que era uma forma de evitar a questão racial.

Entre os estudiosos, que levantaram seus questionamentos quanto à composição e funcionamento da Oficina da História, Jonathan Hyslop (2016) traz Ciraj Rassool, da Universidade de Wessern Cape. Esse estudioso afirmava que os historiadores sociais sul-africanos estavam cegos para questões de representação e poder institucional em suas práticas acadêmicas. Ainda afirma que os historiadores sociais sul-africanos resumiam suas discussões só à classe trabalhadora, deixando de lado os estudos sobre raça, gênero, patrimônio, memória e cultura. Outra crítica, feita à Oficina de História, é a questão de os dirigentes terem tratado os trabalhadores simplesmente como audiência e não como interlocutores.

Fora da academia também ocorriam outros protestos contra a opressão branca e a discriminação racial dos trabalhadores negros que passaram a ver a luta de libertação como a alternativa às injustiças históricas do passado. Os protestos mais vibrantes foram aqueles liderados por Thabo Mbeki, B.M. Magubane e MW Tsotsi.

Para Albert Grundlingh (2004), a Oficina de História atingiu seu ponto alto durante a década de 1980, porque esse foi um período em que o Departamento de História da Universidade da África do Sul contava com uma equipe de 35 historiadores; ao passo que, em 2004, era metade desse valor. Outras universidades sul-africanas permaneceram estagnadas na década de 1990.

Grundlingh (2004) vai além, justificando que o crescimento da Oficina da História, durante a década de 1980, se deu por conta do Apartheid. Durante o Estado do Apartheid, havia escassez de oportunidades para os negros se ingressarem no governo. No entanto, na Oficina de História estes encontravam empregos. Porém, com a democratização do país, a situação começou a mudar, contribuindo na redução significativa do número de integrantes.

Dessa afirmação do autor, podemos deduzir que muitos integrantes abandonaram a Oficina na esperança de ocupar cargos políticos com o novo governo, visto que na composição da oficina, os negros não tinham espaço senão como simples audiência.

Após vários questionamentos de pesquisadores da área, na contemporaneidade, a Oficina da História tem centrado seu foco nos estudos sobre gênero. Surgiram vários estudos sobre o papel e lugar das mulheres na sociedade colonial e sobre a discriminação de gênero sob o Apartheid. Muita atenção também está sendo dedicada aos trabalhos de gênero e sexualidade, da família e da missão. Em conjunto com outros artigos floresceu a discussão de masculinidade e de homossexualidade.

Outras novas pesquisas também começaram a emergir na África do Sul, sobretudo após a democratização do país, em 1994, ano que marca o fim do regime do Apartheid, que oprimia os sul-africanos. Essas pesquisas concentram-se, de um lado, nos estudos da memória e do tessemunho pessoal (rememoração), e, do outro, na identificação de monumentos inclusivos.

O historiador sul-africano Noor Nieftagodien explica que é no solo da Universidade de Witwatersrand e nesse contexto delineado que a História Pública emerge, ligada a educação e a prática do fazer historiográfico, e, para alguns estudiosos como um processo de tradução, mediação e popularização do conhecimento histórico. Nos últimos 15 anos a História Pública na África do Sul tem crescido e buscado desafiar os problemas enfrentados desde a criação da *History Workshop* (Oficina da História). Para isso, dedicam-se com práticas ligadas às histórias locais, devido ao interesse das comunidades de produzirem as suas próprias histórias. Nesse sentido, o objetivo da História Pública tem sido focar em construções de colaborações com as comunidades locais, onde seus interesses estejam em um primeiro plano e não mais a proposta da universidade em impor uma agenda de investigação voltada apenas para o interesse dos pesquisadores da universidade. Os esforços voltam-se para se distanciar de práticas de investigação extrativistas (Serra; Ponce; Muñoz; Nieftagodien; Nicholls, 2024).

Destaca-se ainda que, ao trabalhar com as comunidades locais, os historiadores públicos podem colaborar para romper com silenciamentos e omissões. Uma das práticas de História Pública tem sido construir redes de colaboração com interesses por via de mão dupla, de modo que o conhecimento histórico possa ser democratizado. Um dos caminhos que tem sido encontrado para a realização de pesquisas participativas é pela via da história oral, entendendo que os “entrevistados son más que unos sujetos de investigación y fuentes de información, son también interlocutores y socios en la creación de conocimiento, incluyendo las interpretaciones de historias” (Serra; Ponce; Muñoz; Nieftagodien; Nicholls, 2024, p.66).

2.5 - História pública: Ampliando os horizontes para além da África do Sul

Da década de 70 até aos dias de hoje, a África do Sul tem sido o único país do continente africano com a História Pública institucionalizada. Porém, há um número crescente de estudantes africanos, provenientes de vários países, especificamente de Angola e Moçambique, matriculados na Universidade Estadual do Paraná, Campus de Campo Mourão, que vêm desenvolvendo suas pesquisas com as comunidades dos seus países e que fazem parte do grupo de estudos Odisseia coordenados e orientados pela professora Cyntia Simioni França.

O estudante moçambicano e doutorando Inácio Márcio de Jesus Fernando Jaquete desenvolveu, na Pós-Graduação em História Pública na UNESPAR, campus Campo Mourão, uma pesquisa sobre memória e narrativas dos anciãos na interface com as Pinturas Rupestres de Chinchamapere, onde procurou, por meio de rememoração, entender os sentidos que a comunidade local atribui a elas e à sua relação com os seus espíritos ancestrais; e sobre as práticas sociais (ritos) ligadas às atividades de sobrevivência e o papel do ancião na gestão/preservação desse patrimônio diante do avanço do capitalismo.

Outro africano que desenvolveu uma pesquisa sobre a História Pública no mestrado da UNESPAR é o angolano Sihilusongamo Kicani Pedro, que fez um estudo de campo em torno do estilo musical angolano Kuduro, e que, muitas vezes, os seus fazedores têm sido marginalizados na história local. Sua pesquisa produziu conhecimentos históricos pela via da autoridade compartilhada com os jovens kuduristas das ruas de Luanda, Angola. Buscou-se compreender, por meio da prática de rememoração, os significados que esses jovens atribuem ao kuduro. Também buscou trazer à tona os desafios, os enfrentamentos e os modos de resistências dos artistas desse estilo frente às políticas públicas de gestão “moderna” do

patrimônio cultural que, muitas vezes, buscam esfacelar as tradições do ritmo popular (Kuduro).

O mestre Matias Eduardo Chimbalandongo, de nacionalidade angolana, cursou o mestrado em História Pública na UNESPAR e, em sua pesquisa, escutou vozes “outras”, como possibilidade de trazer uma história a contrapelo, com as mulheres zungueiras da cidade de Lubango, onde o pesquisador esmiuça os desafios que elas enfrentam no exercício da sua atividade quotidiana de *zungar*³¹ no espaço público de Angola. De acordo com o pesquisador, as mulheres zungueiras enfrentam muitos problemas como agressões, confisco de seus bens, desprezos, riscos de vida etc.

Em busca de histórias outras, aquelas subalternizadas, Mpambani Matundu Vicente, estudante angolano, autor desta dissertação, pesquisa sobre a marcas (in)visibilizadas de Miguel Nekaka. Uma figura histórica angolana que se destacou em dois campos: o religioso e o político. No campo religioso, foi diácono, evangelista, professor e compositor de cânticos religiosos que ainda prevalecem no Hinário da IEBA. Ao passo que na dimensão política Nekaka contribuiu na formação da consciência revolucionária angolana na luta contra o colonialismo, tendo sido um dos protagonistas da Revolta de Tulante Buta, figura histórica apagada pela história local.

Há também dois estudantes angolanos que se destacam em busca de histórias a contrapelo (Benjamin, 1985a), no campo da História Pública, que estão cursando o mestrado em História Pública da Unespar. O primeiro é o mestrando Joaquim Manuel Francisco³² que traz como objeto de pesquisa o Santuário da Santa Ana, localizado no Caxito-Bengo (Angola), onde procura compreender como a comunidade se relaciona com esse patrimônio.

Já o mestrando angolano Silvestre Lissekeivo Manuel Gamba³³ mergulha-se num estudo sobre a História Pública dos povos Vatwa. Sua pesquisa cinge-se muito nos elementos culturais a caça, a música e a dança, no sentido de compreender o papel fundamental que eles desempenham na sua identidade e organização social, povos que resistiram ao colonialismo e mantêm as suas práticas milenares. Tendo em conta que as histórias dos povos africanos, ao longo dos séculos, foram escritas de forma distorcida pelos europeus, o pesquisador Silvestre

³¹ O termo zunga está na língua nativa kimbundu (okuzunga), e “é usado para adjetivar o ato de zungar, que significa rodar, girar, ou deambular, expressão identificada como sinónimo de venda ambulante”, sendo que zungar equivale a vender pelas ruas (Ribas apud Felix, 2018, p. 01)

³² Graduado em Ensino de História pela Escola Superior Pedagógica do Bengo, em 2023. Atualmente, é estudante do Programa de Pós-Graduação em História Pública, na Universidade Estadual do Paraná, Campus de Campo Mourão.

³³ Graduado em Ciências da Educação – Formação de Professores pelo Instituto Superior Politécnico Independente (Lubango), em 2022; mestrando do Programa de Pós-Graduação em História Pública da Universidade Estadual do Paraná, Campus de Campo Mourão.

engaja-se, no seu estudo, a trazer outra versão da história, acolhendo narrativas orais dos próprios Vatwa, baseando-se na visão de memória, rememoração e experiência benjaminianas e na autoridade compartilhada (Frisch, 2016).

Por fim, Yuri Agostinho é pós-doutorando do programa de Mestrado em História Pública da Unespar e realiza desde 2021 reflexões nesse campo com publicações de artigos com a temática e, nesse momento, realiza uma pesquisa com as mulheres mumuilas e mucubaias na cidade de Lubango, sul de Angola, intitulado tema: *Por um debate agenciado por meios e públicos: África, representações, ensino e formação de professores* (Agostinho, 2020; 2021; 2022).

As pesquisas realizadas são orientadas pela professora Cyntia Simioni França, minha orientadora, que vem desenvolvendo um projeto de internacionalização institucional no continente africano, especialmente em Angola e Moçambique, desde o ano de 2022, no diálogo com as comunidades locais africanas e universidades. São pesquisas construídas dentro do grupo de estudos Odisseia, na Unespar, que prioriza o trabalho com memórias, narrativas e experiências vividas na interface com a História Pública.

O mapeamento nos escritos de autores e pesquisadores sul-africanos permite trazer uma abordagem histórica sobre o processo da institucionalização das práticas da História Pública na África do Sul e alguns vestígios em outros lugares africanos. Percebe-se que a institucionalização da História Pública, através da Oficina da História na África do Sul, ocorreu na mesma década de 1970, trilhando o caminho da Grã-Bretanha com uma história de cunho marxista. Após vários questionamentos de pesquisadores da área na contemporaneidade sobre a exclusão de várias temáticas, a Oficina da História tem se preocupado com questões de gênero, problemas raciais, patrimônios culturais e histórias produzidas pelas comunidades.

Outra consideração que se pode fazer é que, com as pesquisas das comunidades locais, memórias marginalizadas, práticas de rememoração e experiências, os estudantes africanos estão, aos poucos, pavimentando uma História Pública, e, assim, acreditamos que, um dia, seja possível a institucionalização de práticas da História Pública nos seus países, visto que o número de estudantes africanos matriculados no Programa de Pós-Graduação em História Pública na UNESPAR cresce a cada ano, fruto de um processo de internacionalização firmado em parceria entre a Profa Dra Cyntia Simioni França e universidades angolanas. Os desafios ainda são muitos, mas os frutos já estão sendo colhidos para a construção de uma História Pública a contrapelo da visão colonialista.

O movimento em direção a vinda desses estudantes para a Universidade se expande também para o programa de pós-doutorado em História Pública e já percebo as ricas trocas e a diversidade de experiências, uma vez que a vinda parte não de uma, mas das muitas Áfricas de onde saíram, com sua construção própria de sociedade, e, portanto, política, cultural, econômica e religiosa.

Não menos importante, destaco o novo cenário que aos poucos vem se configurando na cidade interiorana de Campo Mourão, situada na região do Centro-Oeste do Estado do Paraná e que receptivamente vem também experienciando esse “outro” que chega, com um programa de História Pública bastante engajado com a sociedade mourãoense, rádios³⁴, jornais³⁵, televisão³⁶ e escolas públicas da região, que tem se interessado na(s) história(s) que os estudantes africanos trazem consigo desde a chegada dos primeiros, fato esse que, em muitos aspectos, contribui na percepção pública tão cheia de estereótipos e contaminada acerca do seu continente e que reforçam uma História Pública que não queremos: perversa, racista e cruel.

CAPÍTULO III – DESENTERRANDO A MEMÓRIA (IN)VISIBILIZADA DE MIGUEL NEKAKA DOS SILENCIAMENTOS IMPOSTOS

Quem pretende se aproximar do próprio passado soterrado

³⁴ Link da entrevista do Professor Gildo: <https://fronteirasnotempo.com/tag/antonio-gildo-manuel-adriano/>

³⁵ Link da pesquisa publicada no jornal Folha do Norte: <https://folhadonortepr.com.br/pesquisador-angolano-desenvolve-no-mestrado-em-historia-publica-da-unespar-importante-pesquisa-sobre-os-povos-de-mbanza-kongo/>

³⁶ Link da fala do Professor Yuri: <https://youtu.be/I0UmJ4oMvAI?si=11OgCVT-NgzW0gcP>

*deve agir como um homem que escava.
Antes de tudo, não deve temer voltar sempre ao mesmo fato,
espalhá-lo como se espalha a terra,
revolvê-lo como se revolve o solo.
Pois “fatos” nada são além de camadas que apenas
à exploração mais cuidadosa entregam
aquilo que recompensa a escavação*
(Benjamin, 1987a, p. 239)

Em diálogo com esse fragmento de Benjamin que nos instiga a escavar o passado, intitulamos este capítulo com a palavra-chave “desenterrar”, para (re)pensar e questionar os silenciamentos impostos. É relevante escavar a memória da figura histórica Miguel Nekaka, que ainda está nos crivos dos silêncios e apagamentos, visto que “a maior parte da história africana está enterrada e, para interrogar seriamente o passado deste continente, é preciso procurar abaixo da terra” (Ki-Zerbo, 2009, p. 47). Também nos importa, neste capítulo, fazer uma abordagem sobre as questões da colonialidade e decolonialidade, no sentido de compreender como esses silêncios/apagamentos começaram a ser produzidos desde os períodos do colonialismo até os dias atuais.

Nessa perspectiva, busco tatear uma discussão decolonial, dialogando com autores “ladino-amefricanos” (Paim et al, 2022), africanos e africanistas, pois entendo que suas abordagens vão a contrapelo das narrativas históricas (Benjamin, 1987a), que, por séculos, se mantiveram como “únicas histórias”. Outrossim, esses autores nos ajudam a pensar o mundo fora dos padrões eurocentrados, instigando-nos a buscar outras possibilidades de pesquisar, escrever e divulgar as histórias outras.

Ao começar o mergulho na discussão sobre as formas pelas quais foram e ainda são produzidos e impostos os silêncios e apagamentos históricos, epistemológicos, culturais e tradicionais dos povos não europeus, arrisco-me afirmar que esse processo começou a ser construído durante a colonização e acabou por transitar para o período pós-independências.

As sociedades africanas sempre viveram apoiadas à tradição oral como veículo principal de transmissão de conhecimentos e valores de gerações dos depositários dos conhecimentos para as mais novas. Assim sendo, para o africano das sociedades saarianas e subsaarianas, a oralidade desempenha um papel crucial nas relações sociais desde o nascimento até a morte. Tudo o que é-lhe transmitido passa pela oralidade.

O escritor tradicionalista e memorialista malinês, Hampâté Bâ (2010), nos seus escritos, defende que, contrariamente ao que alguns possam pensar, a tradição oral africana não se limita a histórias e lendas, ou mesmo a relatos mitológicos ou históricos. Para ele, a tradição oral africana “é o conhecimento total ou a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos.” (Hampâté Bâ, 2010, p. 169)

Em contato com os europeus, as sociedades africanas, em pouco tempo, foram desestruturadas por práticas desumanas — a colonização e o tráfico de escravizados — introduzidos sob o pretexto de “civilização”. Vale ressaltar que, durante esse período, as culturas africanas e sua visão de mundo (epistemologias e cosmologia) foram severamente atacadas pelos missionários cristãos e, sobretudo, pelos antropólogos europeus que produziram obras sobre os povos não-europeus, recusando a alteridade.

Assim, através de métodos psicológicos, coercivos e brutais, os europeus efetivamente deslocaram o africano do seu centro cultural e “colocaram-no à margem do seu contexto cultural” (Asante, 1993, p. 54).

Em nome da “missão civilizadora”, o africano foi reduzido num ser sem alma, ser perdido, que precisava ser libertado dos espíritos da barbárie. O escritor e crítico martinicano, Fanon (1961), nos convida, em *Os Condenados da Terra*, a desconstruirmos esse pensamento eurocentrado, quando afirma e defende que não se tratava da missão civilizadora, senão de uma falsa aventura espiritual que, há séculos, deteve o progresso dos outros homens e os submeteu aos seus desígnios e à sua glória.

Essa “missão civilizadora”, na visão dos colonialistas e missionários europeus, era tida como um ato de educar, transformar e elevar o africano ao nível dos homens europeus, “os civilizados”. Foi essa campanha de desumanização que, aponta Diop, “finalmente afetou profundamente as culturas dos povos africanos” (Diop, 1974, p. 25).

Ainda sobre a “missão civilizadora” e para justificar o colonialismo e o tráfico de escravizados, os colonos europeus e missionários inventaram “os chamados traços inferiores” do africano (Ibidem). Essas doutrinas racistas e políticas assimilacionistas coloniais resultaram, na visão agoviana, no “isolamento cultural africano, enquanto encorajavam um sentimento deliberado de repúdio à desenvolvida herança africana.” (Agovi, 1990, p. 01).

A invasão colonial também provocou epistemicídio ao não deixar emergir as culturas dos povos colonizados, seus saberes e suas práticas de vida. Nessa senda, os europeus, durante o colonialismo, introduziram, no continente africano, um tipo de sistema educacional baseado nas culturas europeias. O que eles introduziram, segundo Rodney (1982, p. 240)

realça, “foi um novo conjunto de educação formal que em parte complementou e em parte substituiu aqueles que existiam antes do advento do colonialismo.”

Para o autor ganês, Asamoah (2005), que viveu o colonialismo na flor da pele, na sua terra, então Costa do Ouro, partilha um fragmento de rememoração na qual afirma:

As nossas aulas de história eram sobre a Europa e as atividades do homem branco na África. Fomos levados a acreditar que não tínhamos cultura(s) e história(s) dais quais a nos orgulhar, e que nossos povos não deram nenhuma contribuição para a civilização da humanidade. (Asamoah, 2005, p. 20)

A meu ver, esse tipo de sistema educacional, voltado aos moldes culturais europeus, foi responsável pelos silêncios e apagamentos de saberes, culturas e experiências, dos povos africanos e não só. O período da colonização pode ser considerado o ponto de partida da produção dos silenciamentos e apagamentos de histórias, culturas e epistemologias outras.

Em diálogo com Fanon (1961), se pode compreender que a história que o colono escreve não é a história da região por ele invadida, mas a história de sua nação no território explorado e violado. “A imobilidade a que está condenado o colonizado só pode ter fim se o colonizado se dispuser a pôr termo à história da colonização, à história da exploração para criar a história nação (dos seus povos) — a história da descolonização.” (Fanon, 1961, p. 38)

A ideia fanoniana de pôr termo às histórias dos colonos em terras saqueadas é a resposta à cultura e ao domínio colonial europeu, que ficou conhecida, na historiografia, como as primeiras resistências africanas contra os invasores europeus. Para Aimé Césaire (1987), em *Discurso sobre o Colonialismo*, essas resistências contra a alienação cultural e racial são vistas como a única saída da “falsa missão civilizatória”, e que o retorno às origens da raça e da civilização africana, para ele, seria a afirmação da identidade negra.

Por volta dos séculos XIX e XX, além da intensificação e generalização das resistências político-culturais africanas, notou-se um certo avanço do ponto de vista científico, pois começaram a surgir pesquisadores e historiadores engajados na busca das histórias dos povos africanos com objetivo de questionar as teses europeias que prima(va)m na sua superioridade em relação aos demais povos.

Entre esses historiadores e pesquisadores, destacam-se, primeiro, os africanos e africanistas, que, na sua maioria, são pós-coloniais: Amadou Hampâté Bâ (2003), Cheikh Anta Diop (1974), Joseph Ki-Zerbo (2009), Elikia M’bokolo (2009), Valentin-Yves Mudimbe (1988), Achille Mbembe (2005) e caribenhos Aimé Césaire (2010) e Frantz Fanon (1968) e tantos outros.

As abordagens desses autores, além de nos ajudar a imergir na discussão sobre a mentalidade histórica africana e sua afirmação no contexto universal (Massanga, 2022), também contribuem profundamente no romper dos silêncios e dos apagamentos das histórias africanas, também questionam os modelos de epistemologias eurocentradas, planteando desdobramentos e possibilidades de se trabalhar com outros conhecimentos, saberes, experiências, culturas e histórias, de modo que rompa com hierarquias, removendo invisibilidades (Paim et al, 2022).

No entanto, embora as resistências africanas tenham triunfado no século XX, o “fim” da colonização que se traduziu no alcance das “independências” não significou a libertação do continente, porque, a colonialidade do ser, saber e poder ainda impera nas sociedades africanas. Desse modo, essa luta ainda é uma tarefa pendente.

A colonialidade, no entender de Vainer (2019), é uma relação fundada na hierarquia de dominação que nasce da colonização no limiar na modernidade e é mantida, produzida e reproduzida mesmo após o fim da colonização. Para um melhor esclarecimento, a colonialidade é a voz da colonização que ainda continua ecoando nas sociedades “descolonizadas”. E através desse fenômeno se percebe que a agenda da emancipação política, cultural e econômica das sociedades africanas não terminou na sua totalidade (Walsh, 2017).

No contexto angolano, um dos indicadores que nos fazem entender o não término da emancipação é o sistema educativo e seus manuais didáticos marcados pela colonialidade do poder e do saber. Os manuais de história abordam mais conteúdos europeus do que africanos, em geral, e angolanos, em particular. Um sistema educativo que coloca os saberes dos povos angolanos, suas histórias, culturas, tradições à margem, e dá primazia ao conhecimento eurocentrado.

Desse modo, o nosso trabalho é uma das possibilidades de escavar as histórias soterradas e marginalizadas dos vencidos (Benjamin, 1985a) para questionar a hegemonia do saber eurocentrado impregnado nos currículos do sistema educativo angolano. Ao se procurar escavar as marcas soterradas de Miguel Nekaka, trazemos Aimé Césaire (1987) que, em diálogos com o senegalês Léopold Sédar Senghor, entende a memória como lembrança ou experiências que se traduzem em uma maneira de viver a história dentro da história.

A partir dessa perspectiva, buscamos trazer as marcas de Nekaka que, ao longo dos tempos, continuam nos silenciamentos impostos, no sentido de renascer a sua dimensão histórica. Trata-se, *a priori*, de uma figura histórica que, durante a colonização, foi perseguida

por defender seus povos. A sua memória foi (in)visibilizada pelas autoridades coloniais portuguesas, por considerarem-no como inimigo.

As memórias perigosas, em Achile Mbembe (2005), são aquelas que tratam de figuras assassinadas ou torturadas, pelos Estados coloniais ou mesmo pelos Estados africanos “independentes” [...], que foram e continua sendo, oficialmente, proibidas de serem celebradas ou mesmo seus nomes citados em espaços públicos.

É importante trazer a memória de Nekaka porque suas ações foram um esforço de resistência à dominação colonial e, ao mesmo tempo, uma forma de galvanização da consciência revolucionária angolana. Por isso, rememorar possibilita a (re)significação da história no contexto atual, pois, para Achile Mbembe (2005) a memória é entendida como recordação dos eventos do passado, estabelecendo uma ligação com o que acontece hoje em dia, nestes tempos e lugares novos.

O filósofo e ensaísta alemão Walter Benjamin (1985a) entende a memória não como um objeto para a exploração do passado, mas “um meio através do qual se pode produzir conhecimentos.” (Benjamin, 1985, p. 239a).

Quem pode, afinal de contas, ser chamado de figura histórica — o militar, o religioso, o político?

O conceito figura histórica vem sendo discutido e atribuído a diferentes personagens que marcaram as sociedades onde viveram. Na Antiguidade, os reis e militares tinham um destaque maior, e eram as figuras importantes das sociedades, porque os acontecimentos políticos e militares eram considerados história.

Mas, com o passar dos séculos, o conceito de figura histórica deixou de ser atribuído apenas ao militar e ao político, passando a ser chamado todo aquele que, decisivamente, luta e defende os interesses da sua sociedade, dos seus povos, país etc. Miguel Nekaka foi um homem que defendeu a sua terra, da qual recebeu sua identidade: a língua, as tradições, as leis e tudo o que lhe constituiu. Suas obras deixaram traços marcantes que continuam impactando os nossos tempos. Apesar de ser educado e crescer na BMS³⁷, em Mbanza Kongo, não nasceu nessa cidade. Nasceu numa outra região. Sobre a data do seu nascimento, não conseguimos nenhuma informação tanto nas fontes primárias (narrativas dos anciãos) quanto nas secundárias (literaturas). De acordo com a obra revisada do professor e pesquisador belga

³⁷ Baptist Missionary Society, em português, Sociedade Missionária Baptista. Foi fundada por William Carey e outros membros, em 1792, em Kettering, na Inglaterra. Em Mbanza Kongo, então São Salvador, a BMS foi instalada em 1878.

Jean-Luc Vellut (2010) sublinha que Miguel Nekaka nasceu na região de Zombo. Ainda sobre o nascimento, o nosso protagonista Afonso Mendes partilha as memórias na mônada:

A REJEIÇÃO DE MIGUEL NEKAKA PELA SUA FAMÍLIA

Miguel Nekaka nasceu na região do Zombo, atual município de Maquela do Zombo, na província do Uíge. Antes mesmo do seu nascimento, um acontecimento trágico havia assombrado a família Nekaka: a morte repentina do seu pai, que, em vida, era trabalhador dos portugueses. Ocupava uma posição considerável na sociedade e na família. Há um ditado que diz em kikongo “*o lufwa kelukondwanga yeka ko* — sempre há um culpado na morte de alguém”. A família, procurando as causas da morte do seu ente, acusa Miguel Nekaka, que ainda estava no ventre da mãe, de ser o responsável pela morte do seu pai. Nascido, foi rejeitado por ter tirado um dos pilares da família e chegou a ponto de ser vendido a um comerciante português que ia à capital do Reino do Kongo — Mbanza Kongo (Mendes, 2023).

Para o professor e pesquisador estadunidense Jelmer Vos (2015), Nekaka era filho de um chefe rico, na região do Zombo, mas foi, em dado momento, vendido, por suspeita de bruxaria, a um comerciante local de borracha e marfim, que, numa viagem a São Salvador no início da década de 1880, passou-o para Dom Pedro Mpembele, corretor de comércio, na capital. Em sua autobiografia, Nekaka relembrou suas primeiras impressões sobre São Salvador, uma cidade onde misteriosos homens brancos construíram grandes casas para conduzir seus assuntos.

A chegada de Nekaka a Mbanza Kongo, que, na altura, era chamado São Salvador, foi num momento de grandes abalos na vida política, econômica, social e religiosa do reino. Do ponto de vista político, o reino passava por uma crise — a corrupção e a crueldade dos governantes marionetas — que havia manchado a sua reputação face à população. E do ponto de vista religioso, os missionários católicos viam com desagrado a instalação da BMS (Baptist Missionary Society), pois os consideravam como adversários.

Os elevados impostos, cobrados pelos portugueses, haviam empobrecido muitas famílias que eram obrigadas a se submeterem a trabalhos forçados com péssimas remunerações para liquidarem suas dívidas. Em pleno século XIX, enquanto outras metrópoles colonizadoras estavam abolindo a escravidão, Portugal ainda sustentava parte da sua economia na base do tráfico de escravizados. Essas eram algumas situações que causavam grande instabilidade no Reino do Kongo.

Ainda na condição de vendido, em Mbanza Kongo, Nekaka tornou-se aprendiz numa fábrica portuguesa. Desde cedo, ele manifestou interesse nos estudos. Certo dia, viu o Padre Barroso lendo um conjunto de papéis, o que despertou sua curiosidade em se aproximar. Mas quando o padre mostrou que não tinha interesse em ensiná-lo o português, Nekaka,

considerando os missionários batistas mais acolhedores, juntou-se aos demais jovens nativos, que já estavam na BMS, passou a frequentar aulas (Vos, 2015).

Quando seu mestre morreu, seu tio adotivo, Thomas Lewis, reivindicou-o para a Missão Batista antes que Dom Pedro V pudesse afirmar sua autoridade sobre ele, sem parentesco³⁸. Por isso, a memória de Miguel Nekaka está, em grande parte, vinculada à sociedade religiosa batista à qual, por muitos anos, ele serviu.

3.1 – A instalação da Sociedade Missionária Batista no Kongo

Desde os primeiros contatos do Reino do Kongo com os portugueses e com a ascensão do Nzinga-a-Mvemba (D. Afonso I), o Catolicismo romano tinha sido a única religião oficial em toda extensão territorial do Kongo. Nos finais do século XIX, o Protestantismo, na sua expansão pela evangelização, chega ao Reino Kongo e nele se instala na sua capital, Mbanza Kongo, fundando a Baptist Missionary Society — Sociedade Missionária Batista — em 1878-1879.

O missionário britânico Thomas Lewis (1930) argumenta que os primeiros missionários britânicos, de quem se tem conhecimento, que chegaram ao Kongo, com o objetivo de verificar a possibilidade de instalar uma missão, foram Thomas Comber e George Grenfell, e que, em 1878, efetuaram duas viagens exploratórias ao rio Kongo³⁹.

A primeira viagem foi realizada entre os meses de janeiro e fevereiro de 1878. A intenção de penetrar no reino até a sua capital de São Salvador, e daí avançar para o interior em direção ao desconhecido, foi interrompida com a chegada de outros missionários, Dr. Grattan Guinness e Sr. Henry Craven.

A segunda viagem de Grenfell e Comber ao rio Kongo aconteceu em 28 de junho de 1878, e com ajuda dos holandeses instalados nas regiões de Banana e Boma, eles navegaram o rio, passando a região de Musuku ou Nsuku, e, finalmente, em 8 de agosto de 1878, chegaram a Mbanza Kongo, onde tiveram uma boa recepção do rei Dom Pedro V Elelo, embora ele fosse um católico.

Além de os kongo serem hospitaleiros, Thomas Lewis (1930), um dos missionários britânicos na expansão da fé protestante no Reino do Kongo, na sua obra *These Seventy Years*,

³⁸ Vos, Jelmer (2015). Kongo in the Age of Empire, 1860-1913. The breakdown of a moral order p. 74

³⁹ Harry Johnston (1908). George Grenfell and the Congo. A History and description of the Congo Independent State and Adjoining districts of Congoland. Londres: Hutchinson. Vo I. p. 93-94

aponta uma outra razão pela qual os dois missionários britânicos, Comber e Grenfell, gozaram uma boa hospitalidade no Kongo, relatando que

um incidente, que ouvi do próprio rei Dom Pedro V Elelo, que preparou o caminho para os missionários. Em 1872-4, um inglês, o tenente Grandy, partiu em uma expedição para encontrar Livingstone. Entrou no Ambriz, na costa, não longe de São Salvador (atual Mbanza Kongo), quando soube que o rei estava gravemente doente com varíola. Ele decidiu parar e ver o que podia fazer para ajudar. Ele viu o rei e o tratou com remédios simples que resultaram em sua completa recuperação. Quando Grandy partiu, o rei reuniu seu povo e disse que, se algum dia, um inglês vier a este território, em qualquer momento futuro, deveriam dar-lhe uma boa recepção, porque um inglês salvara a vida do rei. Quando nossos primeiros missionários chegaram para pregar o Evangelho para eles, o rei Dom Pedro V recebeu-os, gentilmente, e ele, sem dúvida, ficou feliz [...] (Lewis, 1930, p. 130). **(Nossa tradução)**

Poucos dias postos em São Salvador, solicitaram a permissão do rei, a fim de avançar para o nordeste (região de Makuta) em sua jornada terrestre para Stanley Pool. O rei permitiu-lhes, e conseguiram contratar Álvaro Matoko, o guia nativo que acompanhou Grandy em 1873. Os dois missionários chegaram à principal cidade de Makuta, Tungwa, e, ao contrário de Grandy, foram permitidos a entrar e ter uma audiência com o chefe de Tungwa, Sengele.

De Tungwa, foram impedidos de prosseguir com a sua viagem, que se destinava a Stanley Pool, e foram obrigados a regressar à capital do Reino do Kongo. Tendo conseguido a permissão do rei e um vasto terreno para erguer a missão, Grenfell volta aos Camarões, enquanto “Comber parte para a Inglaterra, onde fez uma conferência, solicitando mais reforço para a missão no Kongo” (Johnston, 1908, p. 98).

Foi, então, enviada uma expedição composta por Thomas Comber, William H. Bentley e, entre outros, Henry E. Crudgington e John S. Hartland, que chegou a Mbanza Kongo em junho de 1879. Antes da instalação da Missão Batista, no Kongo, os missionários protestantes britânicos já tinham erguido missões em outras regiões de África, concretamente, na Serra Leoa, em Camarões e em outras partes.

Esse grupo de missionários enviado para estabelecerem outras missões na região central de África, banhada pelo rio Kongo ou Zaire, trouxe consigo alguns nativos africanos contratados, com que já trabalharam nas regiões acima mencionadas, para os auxiliarem nas suas tarefas. Esse grupo de nativos eram composto por Misilina (angolano encontrado em Camarões), Epea, Cam, Ebolu, Jack e Ti (camaroneses) e Henriques (gabonês). Desses contratados, Misilina é um dos mais referenciados nas bibliografias consultadas dos missionários britânicos provavelmente por ter sido, além de carpinteiro (sua profissão), falante do kikongo.

Figura nº 18 – Misilina e sua família, em Mbanza Kongo



Fonte: Extraído do autor Bentley (1900). *Pioneering on the Congo*, p. 186

Misilina serviu como primeiro intérprete dos missionários batistas em todos os diálogos que eles mantinham com o rei e dos cultos celebrados. Embora ele fosse contratado na região dos Camarões, era provavelmente um filho kongo, nascido em Luanda, que, tempos depois, partira para São Tomé no processo de recrutamento forçado. Podemos afirmar hipoteticamente que Misilina, chegando ao São Tomé, ou havia sido vendido a um outro senhor que o levou para os Camarões ou ele próprio teria escapado do trabalho forçado e buscou refúgio nessa região.

Ainda nessa senda de buscar e compreender as origens de Misilina, Bentley (1900), quem trabalhou por muito tempo com ele no Kongo, descreve, na sua obra *Pioneering on the Congo*, um momento em que Misilina, seu intérprete, rememorou um acontecimento que ocorrera quando estava em Luanda que o levou a desviar a conversa:

Num certo domingo, à tarde, Misilina me acompanhara até ao palácio real para dialogar com o rei. Em poucos minutos da conversa, o interesse do rei tornou-se intenso, seus olhos estavam fixos e logo sua língua começou a se projetar de espanto. Eu senti que tudo isso não se encaixava no meu assunto, então perguntei Misilina o que estava contando ao rei. Ele disse — Sr, direi-lhe assim que sairemos daqui. [...]. Sr, eu estava contando o rei sobre a morte do bispo de Loanda — ele era, em vida, um homem muito mau, muito malvado, demais — todos nós vimos, todo mundo em Loanda. Porque, quando ele morreu, o diabo apareceu debaixo de sua cama e o carregou imediatamente. Todos nós vimos, senhor [...] Ele foi arrebatado para cima, como fogo, porque era um homem muito ruim. Horrível mesmo! (Bentley, 1900, p. 186-187) **(Nossa tradução)**

No processo de construção de mais igrejas e escolas tanto no Kongo português quanto no belga, era preciso o aumento do número de intérpretes, que serviriam, de um lado, como guias em regiões ainda por penetrar e, do outro lado, como tradutores dos manuais do inglês para o kikongo — língua predominante na região central do continente africano banhado pelo rio Kongo.

Foi a partir de então que se deu o início à formação dos jovens nativos inscritos na BMS. Thomas Comber decidiu, de volta à Inglaterra, levar consigo Mantu (jovem kongolês do Kongo português) e Lutunu Ndolumingu (jovem kongolês do Kongo belga) e mandou-os para a escola, no norte de Londres. Ao retornarem ao São Salvador, no início de 1886, como salienta Jelmer Vos (2015), Mantu foi batizado na presença de vários de seus amigos, e “foi o primeiro “africano” a se converter na fé protestante batista.” (Vos, 2015, p. 70).

André Makiadi rememora na mônada que partilho a seguir:

A FORMAÇÃO DOS NATIVOS KONGO NA EUROPA

Depois da instalação da Igreja Baptista, os missionários batistas levaram alguns filhos nativos inteligentes para irem se formar na Europa. Miguel Nekaka foi levado à Inglaterra. A Bíblia e os hinos batistas, tudo estava em inglês, por isso levaram alguns filhos para estudarem o inglês para traduzir todos esses documentos. Ele foi um daqueles que traduziram a Bíblia para o kikongo. Quer dizer, a Bíblia que temos hoje em kikongo deve nos lembrar do Miguel Nekaka, porque é a sua tradução (André Makiadi, 2023).

Para o belga Jean-Luc Vellut (2010), o 13 de março de 1886, data da conversão do Mantu Parkinson, primeiro batizado na BMS, em Mbanza Kongo, é considerada como o episódio fundador da Missão de São Salvador. Depois do batismo de Mantu, um primeiro grupo de cinco convertidos foi batizado, em 2 de dezembro de 1887, para formar o núcleo da Igreja Cristã da Missão Batista, no Kongo.

No domingo, os cinco nativos recém-batizados, dos quais se destacam Luzemba, figura da elite kongo, António Nlekai, Kivitidi, Dom Álvaro Matoko e Dom Miguel Ndelangani, (estes dois conselheiros do rei), se reuniram num culto religioso que contava com a presença de Graham, Phillips, Sra Lewis e Thomas Lewis.

Poucas palavras foram ditas por Ross Phillips, pois a euforia era tanta, que lágrimas de alegria, de imediato, escorriam-lhes nos rostos. E então movidos por algum poder misterioso (talvez tenha sido Espírito Santo), com mãos apertadas uns aos outros do outro lado da Mesa – um sinal e símbolo de comunhão cristã. Este momento terá marcado, na visão lewisiana (1930), a formação da Igreja Batista em Mbanza Kongo.

Fundada a igreja em 1887, na sua fase inicial, era uma pequena construção feita de bambu, com telhado de grama e chão de terra, com uma mesa que servia de púlpito para pregações. Com a aderência massiva dos nativos à missão, a capela cresceu em número, cultura, atividade e influência, faltando agora espaço suficiente para congregar todos e, aos poucos, se foi degradando, visto que já tinha 12 anos.

Essa situação teria motivado tantos os missionários quanto os nativos convertidos a pensarem na construção de uma outra, que pudesse albergar todos. Então, os trabalhos da construção da nova Capela começaram em 1898.

Figura nº 19 – Igreja Batista (à esquerda) e Escola (à direita), em 1898-9



Fonte: Tirado do autor Thomas Lewis (1930). *These Seventy Years*. p. 168

Figura nº 20 – Atual Igreja Batista, em Mbanza Kongo



Fonte: Arquivo do pesquisador/2023

Estas são as imagens da atual Igreja Evangélica Batista em Angola, situada na Rua Comandante Dangereux, em Mbanza Kongo. Ao nível da África central, a BMS terá sido uma

das sociedades missionárias que mais contribuiu para a expansão do evangelho e educação das populações indígenas. Vale ressaltar que essa igreja foi tombada, segundo o Decreto Executivo n.º 31/15 de 3 de fevereiro, como um dos patrimônios de Mbanza Kongo a preservar.

3.1.1 – Algumas reformas introduzidas pela BMS no Kongo

Do século XV até meados do século XIX, a Igreja Católica continuava a ser a instituição detentora do poder de escolarizar a classe privilegiada em toda a colônia de Angola, em geral, e a corte real do Reino do Kongo, em particular. Essa realidade, de a Igreja Católica possuir o monopólio da educação, viria a mudar no final do século XIX, com a instalação do Protestantismo, primeiramente no Kongo, pelos ingleses da BMS.

Com a chegada dos missionários britânicos a Mbanza Kongo, então São Salvador, e a expansão de mais igrejas e escolas em toda extensão territorial do reino, a expressão crítica e opositora nativa ao domínio português começou a crescer, significativamente, na comunidade batista, que acolhia, evangelizava e educava os nativos sem olhar para as suas origens, tampouco para as classes sociais as quais pertenciam. Essa expansão assustou os portugueses e os missionários católicos, que viram sua hegemonia abalada, como explica Jelmer Vos (2015)

“um ano depois da instalação da Sociedade Missionária Batista, em São Salvador, capital do Kongo, Portugal financiou o estabelecimento de uma missão católica secular na mesma capital, composta por padres do seminário de Cernache, com o objetivo de afastar uma potencial ameaça (missionária) britânica aos interesses portugueses no Kongo.” (Vos, 2015, p. 75)

Na citação do autor Jelmer Vos (2015) se lê que a presença missionária inglesa, no Kongo, era uma ameaça aos interesses tanto da coroa portuguesa quanto da Igreja Católica. Para a coroa portuguesa, a Missão Batista, embora sem intenção de interferir nos assuntos políticos da corte real kongo, ainda assim representava uma ameaça, caso eventualmente, o rei viesse a convidar os missionários britânicos para servirem como conselheiros da sua corte. E para Igreja Católica, os missionários eram rivais na evangelização da Boa Nova, temendo que o Catolicismo viesse a perder alguns seguidores para o Protestantismo, devido às reformas introduzidas pela Missão Batista.

Para a rápida expansão do evangelho dessa nova doutrina, os missionários adotaram algumas medidas que, após revisar as literaturas de autores Harry Johnston (1908), William H.

Bentley (1900), Thomas Lewis (1930), Jean-Luc Vellut (2010), valem apresentação, em linhas gerais:

1 – A Igreja Batista não destruía as identidades culturais dos nativos. Quando um nativo se convertia e aceitava ser batizado, era de livre vontade adotar ou não o nome europeu.

2 – Os missionários batistas não se consideravam “únicos e legítimos pregadores” da Palavra Sagrada. Formaram os nativos que passaram a atuar como professores, diáconos, pregadores e evangelistas, expandindo a Boa Nova em todo o reino;

3 – Nos primeiros momentos de celebração de cultos, eles eram realizados na base da língua dos missionários, sendo interpretados por Misilina para o kikongo. Eles tiveram que se esforçar a aprender o português e o kikongo. E, em seguida, levaram alguns nativos à Europa para estudar a língua inglesa e esses, de volta ao Kongo, serviram de intérpretes dos cultos. Alguns dos primeiros nativos intérpretes da Missão Batista foram Mantu, Matoko, Mata, N’lemvo, N’lekai, Nekaka etc;

4 – Os missionários, além de evangelizar, empenharam-se bastante na formação acadêmica dos nativos. Aliás, a maior parte da população local letrada, nos séculos XIX e XX, foi formada nas escolas missionárias protestantes, apesar de essas missões não receberem, oficialmente, o reconhecimento do Estado português;

5 – Nessas missões religiosas o uso da língua nativa — o kikongo — era frequente, sobretudo na catequese e nos cultos dominicais. Bentley (1900), na sua obra *Pioneering on the Congo*, descreve o momento da indignação do Rei Dom Pedro V Elelo, quando nos primeiros domingos realizaram suas atividades religiosas sem a participação nem do próprio e nem da população local. Mesmo explicando que não sabíamos falar o português o suficiente.

Vocês se reúnem nos domingos e leem, cantam e oram, mas nunca me perguntam ou qualquer outra pessoa para se juntar a você; vocês nunca nos ensinaram nada desde que chegaram. Que tipo de missionários vocês são? Vocês devem nos ensinar. Vocês sabem o suficiente para começar a nos ensinar; de qualquer forma, vocês devem tentar. Se eu notar que não conseguem, vou esperar algumas semanas (Bentley, 1900, p. 138). **(Nossa tradução)**

Com essas palavras do Rei, e para facilitar a evangelização, os missionários tiveram de aprender o kikongo, língua através da qual passariam a se comunicar com os membros da igreja e com os chefes dos distritos.

6 – A Igreja Batista, em Mbanza Kongo, nos seus primeiros anos, adotou o *Kwanga*, elemento da gastronomia local, na celebração da Santa Ceia (comunhão);

7 – A inauguração da revista batista “*Ngonde ya ngonde*”, na qual aparece toda a história do estabelecimento e desenvolvimento da Igreja de São Salvador e da construção dessa capela;

8 – A construção de escolas, onde os nativos aprendiam a ler e escrever o inglês e o português. Os missionários, por sua vez, aprendiam a língua e os hábitos e costumes dos nativos. Ainda nessas escolas, alguns nativos atuavam como professores;

9 – A introdução da imprensa manual que facilitou a impressão e publicação de cartões, panfletos, pequenos livros e hinos escritos e traduzidos por nativos e missionários.

A instalação da Sociedade Missionária Batista, com suas reformas religiosas e educativas, contribui significativamente na expansão da fé protestante na região norte de Angola.

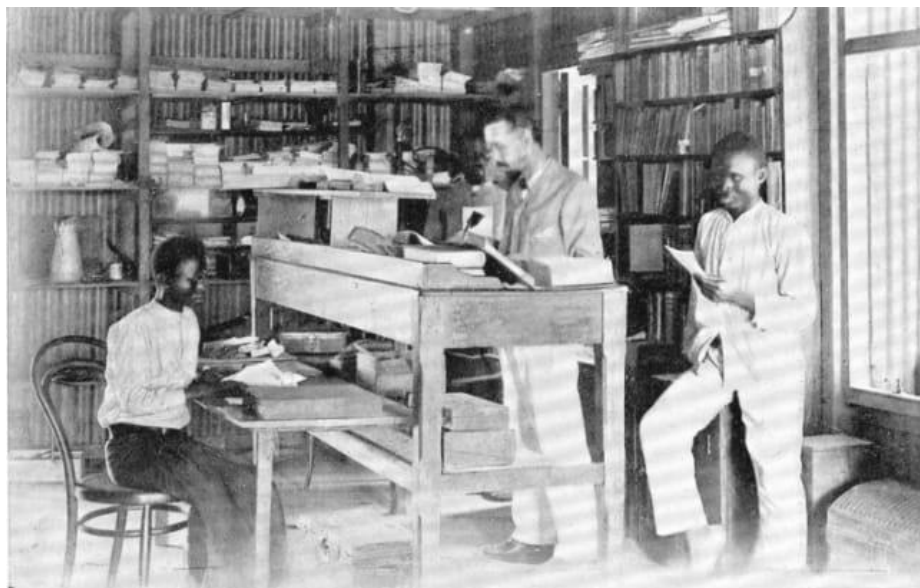
3.2 – Miguel Nekaka: Seu legado que perpassa gerações

Ao discorrer sobre a memória de Nekaka, primeiro precisamos entender que ela não pode ser concebida como um todo. É preciso apresentá-la em dois campos diferentes: o campo religioso e o político. No campo religioso, Miguel Nekaka, na visão vellutiana, é uma figura chave da primeira geração do cristianismo no Kongo moderno. A sua conversão ao cristianismo aconteceu em 1889, na Missão Batista de Mbanza Kongo. Nela trabalhou como evangelista, linguista, professor e compositor de cânticos.

A sua emancipação da condição de vendido contou com a intervenção do missionário Thomas Lewis, quem o permitiu integrar a BMS a fim de ser educado. Trabalhou, por muito tempo, auxiliando os missionários William H. Bentley e Robert H. Carson Graham.

No século XIX, momento da instalação da Sociedade Batista no Kongo, a língua predominante, entre as populações, era, e ainda é, o kikongo, língua local, embora a corte real e alguns nativos, educados na Missão Católica, fossem já falantes do português. A maior parte das populações, em todo o reino, tinha o kikongo como língua principal (nativa). Era necessário que a Bíblia e os hinos fossem traduzidos para a língua local. Nesse ofício, como escreve Bentley (1907), esposa do missionário Bentley e que o acompanhou em todas suas viagens e atividades evangélicas no Kongo, o missionário William Holman Bentley e seus assistentes Mantantu Ndundulu N’lemvo e Miguel Nekaka trabalharam incansavelmente, tendo traduzido alguns hinos e a maior parte dos livros do Antigo Testamento do inglês para o kikongo.

Figura nº 21 – Nekaka (primeiro), Bentley (no meio), N’lemvo (no fundo) e Wabela (sentado)



Fonte: Bentley (1907). *The life and labours of a Congo pioneer*. p. 301

Um acontecimento inesperado viria a interromper os trabalhos da tradução — a saúde do missionário William H. Bentley, que se viu obrigado a retornar à Inglaterra, onde, em 1907, partira para a eternidade, deixando um legado na Igreja Batista e nas sociedades africanas, onde cumpriu a maior parte da sua missão religiosa.

Dando sequência às traduções, após a sua morte, ficou claro que nenhum homem poderia ser encontrado para prosseguir com essa tarefa gigantesca, e foi decidido dividir os livros do Antigo Testamento entre seis dos irmãos, e responsabilizar cada missionário, com seu assistente linguístico especial, pela porção que lhe for atribuída⁴⁰. Mas como todos tinham suas funções de estação também, o trabalho demorou vários anos para ser concluído.

Entre os nativos educados na Missão pelos britânicos, N’lemvo e Nekaka eram especialistas no estudo da língua e das traduções. A colaboração destes dois linguistas e evangelistas kongo, nos trabalhos de missionários britânicos, nos séculos XIX e XX, marcou a padronização do Kikongo⁴¹, com a produção e publicação de uma Gramática e Dicionário de língua Kikongo. Nekaka volta a se destacar como uma das principais figuras na tradução das partes do Antigo Testamento, não terminadas por Bentley, e do Novo, dessa vez, ao lado do Rev. Robert Haldane Carson Graham e do outro assistente kongo Ambrósio Norman Luyanzi.

⁴⁰ Thomas Lewis (1930). *These Seventy Years*.

⁴¹ Bentley (1887). *Dictionary and Grammar of the Kongo Language*. As spoken at San Salvador, the Ancient Capital of the Old Kongo Empire, West Africa. Published by the Baptist Missionary Society, 19, Furnival Street, Holborn, London.

Figura nº 22 – Nekaka (à esquerda), Robert C. Graham (no meio) e Luyanzi (à direita), trabalhando na tradução da Bíblia Sagrada para o kikongo



Fonte: Jean-Luc Vellut, 2010, p. 198

Miguel Nekaka foi uma figura na edificação da Igreja Batista em muitas localidades do Kongo. No cumprimento da missão de expandir estações, igrejas e escolas além de Mbanza Kongo, Miguel Nekaka foi nomeado pregador/evangelista, em 1898, para Mbwela (atualmente, comuna da província do Zaire-Angola). Com o objetivo de erguer uma igreja para evangelizar e formar os povos locais. Nekaka, além de evangelista, pregador e professor, também mestre pedreiro de profissão, ensinou o povo de Mbwela a fazer e queimar os adobes (tijolos de barro) e dirigia todo o seu trabalho.

A construção dessa capela foi sustentada pela mão-de-obra local e pelas contribuições que as mulheres cristãs, além de recolherem lenha para queimar os adobes, forneciam: alimentos aos construtores. Os homens cristãos, além de auxiliarem na construção, também forneciam alimentos.

A edificação da igreja começou no ano de 1905 e terminou no mesmo ano. Nekaka introduziu uma pequena janela redonda, em forma de relógio, na parte frontal da capela. E na metade superior do círculo ele cortou a palavra *mvunguka*, que significa “O Amanhecer”, enquanto na parte inferior aparece a palavra “Batista”. Sob a janela exibe a inscrição: “*Ezina diame dinene* – Meu nome é grande⁴².” Grande no sentido de importância.

⁴² The BMS (1907). 115th Annual Report of the Baptist Missionary Society, p. 50

Figura nº 23 – Primeira Igreja Batista, no Mbwela, construída entre 1905-1906



Fonte: Tirado do 115th Annual Report of the Baptist Missionary Society, 1907, p. 50

Segundo a nova Divisão Político-Administrativa de Angola no Diário da República, na Lei n.º 14/24 de 5 de Setembro, com vista a promover o equilíbrio na expansão dos aglomerados populacionais, clarificar os limites geográficos territoriais, reduzir as assimetrias regionais, promover o “desenvolvimento harmonioso” do território nacional, garantir a qualidade, a eficiência e a eficácia da organização administrativa do território e da prestação dos serviços às populações, Mbwela continua sendo comuna do município do Kwimba, na província do Zaire.

3.2.1 – Hinos religiosos de Miguel Nekaka: A resistência não se faz apenas com armas, mas também com palavras.

A música é uma arte praticada universalmente, desde os primórdios até aos dias atuais e vai continuar perpassando gerações. Cada povo tem sua própria arte musical. Os povos kongo, com domínio das artes, criaram, desde muito cedo, instrumentos musicais, onde

exprimiam suas emoções, sensualidade, melancolia ou espírito revolucionário. Ou seja, a música já existia na cultura kongo antes da chegada dos invasores europeus.

Miguel Nekaka notabilizou-se na composição de vários hinos religiosos que perduram até hoje. Esse conjunto de hinos, por ele composto, é um patrimônio imaterial não apenas para as Igrejas Batistas, mas também para as Pentecostais, que partilham os mesmos hinos. Estes hinos são cantados e tocados nos cultos religiosos e nas cerimônias fúnebres.

Fruto do seu trabalho na Missão Batista, em Mbanza Kongo, e noutras localidades, Nekaka foi nomeado, em 1912, o porta-voz oficial da Igreja Batista em Angola. Essa é a principal razão que leva o ancião Pedro Lucas (2023) a chamá-lo de “Grande mestre da música”. Para André Makiadi, autoridade “tradicional”, Miguel Nekaka foi uma figura de relevo na Igreja Batista e na luta contra o colonialismo, tal como se pode ler na mônada a seguir:

MIGUEL NEKAKA, FIGURA HISTÓRICA NA LUTA CONTRA A OPRESSÃO COLONIAL

Miguel Nekaka cresceu e trabalhou na BMS e foi um dos filhos a quem foi confiada a tradução da Bíblia e dos cânticos para o kikongo. Hoje, ninguém fala dele, porque muitos não o conhecem. Outros anciãos e eu, que ouvimos dos nossos pais suas histórias, temos ele como grande figura histórica, porque se hoje conseguimos ler a Palavra de Deus em kikongo é por conta dele. Então, ao falar de Nekaka, devemos sempre pensar no seu trabalho na IEBA (Igreja Evangélica Batista em Angola). Mas ele não trabalhou só na IEBA, também se dedicou de corpo e alma para defender e libertar a nossa terra. Juntou-se a Buta e outros, daí se revoltaram para expulsar o colono (André Makiadi, 2023).

3.3 – Miguel Nekaka: Um dos patriarcas na formação da consciência kongo, no século XX.

Ao chamarmos Miguel Nekaka um dos patriarcas de grande vulto na formação da consciência kongo, não queremos trazer ideia de que o espírito ou o protagonismo na luta colonial era ele. Se buscarmos o passado nos nossos reinos, perceberemos que, embora Nekaka seja uma figura história da primeira dimensão da história angolana, já havia reações nativas ao colonialismo nos séculos passados antes dos XIX e XX, em que ele se destaca, como podemos ler na mônada que partilha a memória do Pedro Lucas.

A IDEIA DE LUTA CONTRA O COLONIALISMO DATA DOS SÉCULOS PASSADOS

Meu filho, a ideia de lutar contra o colono não começou hoje. Começou nos tempos dos nossos reinos. Já havia grandes homens que combateram o colono, que, hoje, nossos governantes não querem permitir que sejam discutidos, porque o povo vai se

despertar, indagando: Se eles conseguiram fazer aquilo e outras coisas naqueles tempos, por que nós não podemos seguir o exemplo? Buta, Nekaka e outros são nossos grandes homens e significam muito para nós e para nossa história. Eles nos ensinaram a não cruzar os braços diante da injustiça; é preciso levantar-se para lutar; nos ensinaram que não devemos deixar a nossa terra para o estrangeiro. Você já ouviu falar do provérbio kikongo que diz: *O mwivi kesisilwanga via ko* – Nunca se pode deixar a lavoura/roça para o gatuno? São provérbios que, em alguns momentos, nos instigam a lutar pela defesa das nossas terras (Pedro Lucas, 2023).

Fora do campo religioso, Miguel Nekaka notabilizou-se também no campo político, apesar de não ser uma figura elitista do Kongo. A expressão crítica de Miguel Nekaka, na ótica de lewisiana (1930), começou com a construção da nova igreja, em 1898, que exigiu um grande sacrifício, onde os nativos e os missionários se empenharam decisiva e fielmente, com materiais como pedras, que eram tiradas por homens e mulheres do rio Luezi, e o cimento, que era comprado de Matadi, antiga região do Reino do Kongo que, após a Conferência de Berlim de 1884-1885, passou para o Kongo belga do rei Leopold II.

Ao longo da construção, Miguel Nekaka, mestre pedreiro, se sobressai dentre muitos trabalhadores, fazendo vibrar a sua voz, ao liderar o primeiro protesto dos trabalhadores contra os missionários, exigindo a mudança de técnicas de construção das janelas, pois elas punham em risco a vida dos trabalhadores e que, caso contrário, os nativos abandonariam a construção (Lewis, 1930).

Outro destaque de Nekaka no campo político foi a sua participação na Revolta de Tulante Buta de 1913 a 1915. A presença colonial portuguesa no Reino do Kongo, partindo do século XVI até ao XVII, enfrentou algumas resistências por parte dos nativos. Algumas dessas resistências, de que se tem conhecimento, foram lideradas por figuras como Bula Matadi, Rei Vita-a-Nkanga (Dom Antônio I), Kimpa Vita etc. É possível perceber seu envolvimento nas memórias de Afonso Mendes na mônada que compartilhamos a seguir:

MIGUEL NEKAKA: INSTIGADOR DA REVOLTA DE TULANTE BUTA

Nekaka foi um dos responsáveis pelo incentivo do povo a se juntar a Buta para combater o rei, que não se preocupava com as catástrofes que arruinavam o Kongo. Nekaka não pegou na arma para lutar, mas estava dentro da revolta com outros de seus colegas da Missão Protestante Luyanzi, Mantu, N'lekai e tantos outros que seus nomes me escapam. Eles não pegaram nas armas, mas foram os propagadores das ideias da revolta que visava não só destituir Kiditu do trono, mas também libertar a nossa terra da colonização. Eu, Afonso Mendes, chamo todos esses integrantes da revolta, pela sua bravura, de grandes heróis. Sobretudo aqueles formados na Missão Protestante, além de serem grandes heróis, também os chamo de intelectuais da primeira geração kongo, porque conseguiram nos traduzir a Bíblia e vários cânticos para o kikongo. Suas ações entraram na luta de libertação nacional porque seus descendentes (filhos e netos) abriram outra luta contra o colonizador em 1961 (Afonso Mendes, Representante máximo do poder tradicional kongo, 2023).

Afonso Mendes rememora, na mônada que partilho abaixo, as histórias sobre a Revolta de Buta e sobre como o clima de hostilidade foi instalado no seio dos kongo:

PORTUGUESES E CATÓLICOS SEMEANDO INTRIGAS E ÓDIO ENTRE OS POVOS KONGO

Eu nasci no seio católico. Reconheço todos esses que trabalharam na BMS e se engajaram na Revolta de Buta como grandes heróis. Não os vejo como inimigos. Antes da religião cristã com suas igrejas, nós já éramos kongo, não é a religião que nos tira essa identidade. O que estou te contando me foi narrado pelos pais e avós que viveram esses momentos e que me contaram tudo isso. Meu pai sempre me dizia que, nos anos da revolta, os portugueses semearam intrigas, ódio, inimizade no seio dos kongo (entre católicos e protestantes). Buta (formado na Missão Católica) lutou pela defesa de todos. Miguel Nekaka (formado na Missão Protestante) participou da revolta, não para defender só os filhos protestantes, mas também o interesse comum de todo o reino (Afonso Mendes, Autoridade tradicional máxima, 2023).

Muitos filhos kongo, na Missão Batista, tinham sido levados à Inglaterra pelos missionários, a fim de dar continuidade aos seus estudos. Com o seu regresso, estes empenharam-se na construção de mais igrejas em diversas comunidades, na evangelização, composição e tradução de hinos religiosos bem como na formação de novos crentes.

À medida que este número de educados, tanto os que iam à Inglaterra quanto os que recebiam a formação, em Mbanza Kongo, foi aumentando, passou-se a nutrir, com o passar dos tempos, um sentimento de uma luta coletiva que visava pôr fim à crise na corte real do Reino do Kongo e expulsar os portugueses do território. Vale ressaltar que, nessa altura, o conceito território não era entendido como toda a colônia de Angola, mas cada reino existente se configurava como um território. Razão por que o missionário britânico Lewis (1930) usa, na sua obra *These Seventy Years*, o termo Congolândia para se referir ao território do Kongo.

Também é importante voltarmos enfatizar que, nos finais do século XIX e o começo do XX, a corte real kongo passou por uma crise moral devido às políticas coercivas da administração colonial portuguesa, no caso de altos impostos e o recrutamento de trabalhadores para as regiões de Cabinda e São Tomé e Príncipe, nas quais o rei e os chefes das localidades eram colaboradores diretos dos portugueses.

Esta atitude ou posicionamento da corte real kongo desencadeou uma crise moral na própria corte (Vos, 2015), que podemos chamar, em outras palavras, uma corrupção, na qual a nobreza kongo convencia e ameaçava os chefes das aldeias para angariar mão-de-obra necessária para os portugueses. Os jovens recrutados eram levados a São Tomé e Cabinda para o trabalho forçado com péssimos pagamentos.

Em diálogo com Vos (2015), devido às condições desumanas a que os trabalhadores estavam submetidos, um grupo de migrantes, membros da Igreja Batista, provenientes de Lungezi, região do Kongo, submetidos ao trabalho forçado, escreveram para casa para informar a seus chefes e à comunidade batista sobre suas experiências em Cabinda.

Duas de suas cartas foram encaminhadas para a Igreja Batista e aos chefes do Kongo. Um dos autores era António Zakwadia, que havia sido educado na missão batista e tinha trabalhado na mesma missão como professor, na região de Lungezi, de 1907 a 1911. A primeira carta, endereçada à igreja em São Salvador (Mbanza Kongo), apresenta única queixa de que eram obrigados a trabalhar aos domingos. A segunda carta foi dirigida aos chefes do Kongo Garcia Nosso, de Lungezi, Álvaro Sengele, d e Kunku e Afonso Mfutila Mebidikwa, de Mwingu. Um dos pontos fundamentais dessa carta abordava que eles estavam em Cabinda, porque seus chefes os haviam estimulado a ir para lá, acrescentando que eles não teriam ido se soubessem das condições nas quais se encontravam agora. (Vos, 2015)

A segunda carta nos traz uma ideia clara de como os nativos e membros da Igreja Batista desempenharam um papel fundamental, espalhando mensagens entre as populações sobre as atrocidades das quais seus irmãos eram vítimas. Deste modo, o sentimento de uma resistência ao colonialismo foi ganhando cada vez mais expressão. Todavia, não se tratava de uma resistência de acabar com o colonialismo português a fim de que o inglês pudesse ocupar o Kongo.

Os nativos kongo convertidos na fé protestante instigavam seus irmãos a uma luta contra o colonialismo. Entre os instigadores da revolta, nossa autoridade tradicional, André Makiadi (2023), com quem dialogamos, considera Nekaka como uma das figuras de relevo na galvanização da consciência kongo, através de alguns hinos religiosos, por ele compostos. Partilho na mônada abaixo:

A MÚSICA NÃO APENAS TOCA, MAS TAMBÉM FALA...!

Assim que Nekaka foi à Inglaterra, lhe contaram a história da colonização portuguesa. Os ingleses instigaram Nekaka e outros filhos que foram estudar na Europa a lutar pela terra. Os portugueses são saqueadores, estão pilhando vossas riquezas. Cumprindo o seu dever religioso de expandir a Boa Nova, então Nekaka viu na música uma das formas viáveis de despertar o povo, para se unir e lutar contra os portugueses. A música não apenas toca, mas também fala. Guarda bem essas minhas palavras – *A música não apenas toca, mas também fala*. Se você pegar o *N'kunga mya Kintwadi* (Conjuntura) ou *N'kunga mya BMS* (Hinários) da IEBA, vai encontrar numerosos hinos escritos por Nekaka e alguns eram de despertar o povo (Protagonista André Makiadi, 2023).

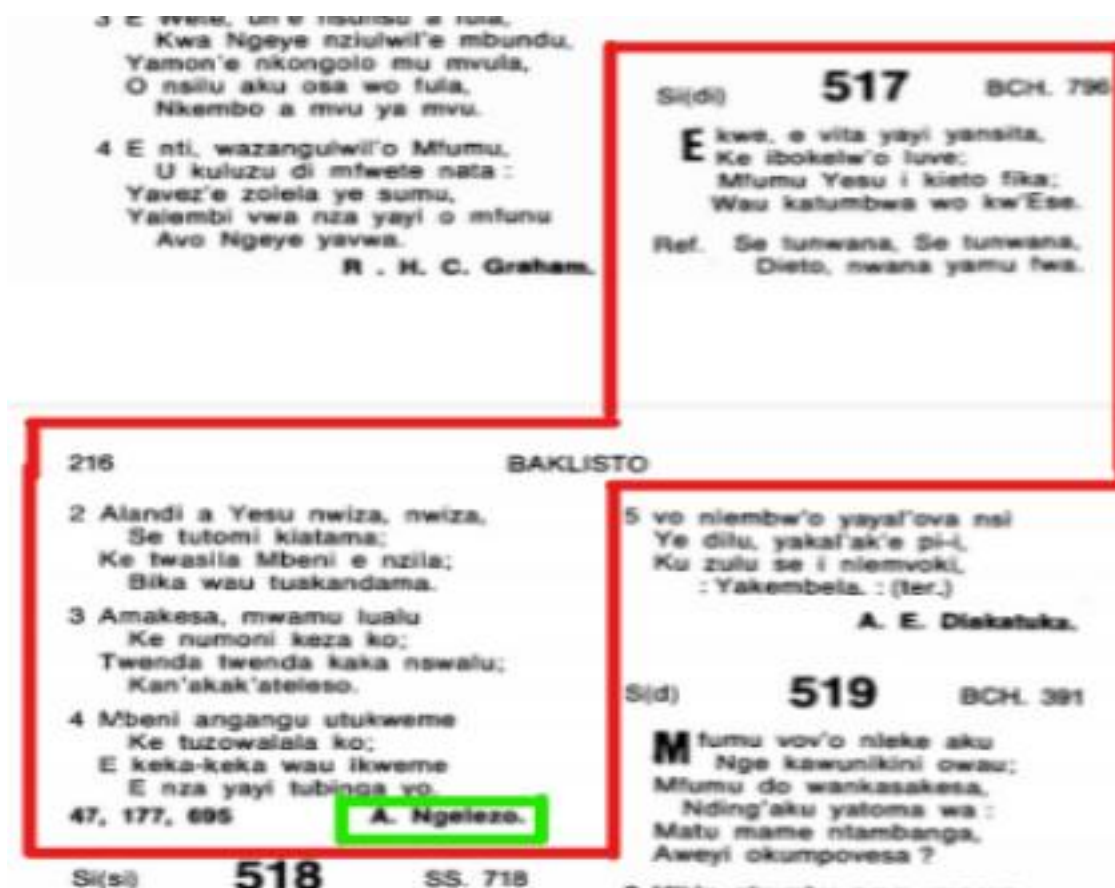
Tanto o *N'kunga mya Kintwadi* quanto o *N'kunga mya BMS* são conjunto de hinos religiosos escritos por missionários britânicos e nativos kongo, usado tanto nas igrejas batistas quanto em algumas assembleias protestantes. Cada hino nele encontrado tem o nome do seu compositor. Mas, esse hino que apresentamos pode levar os leitores a questionar a sua autoria. Estamos falando de Miguel Nekaka, mas no hino aparece outro autor. Resumidamente, vamos esclarecer dois pontos.

Primeiro, o nome do compositor — *A. Ngelezo* — é estranho na cultura dos povos kongo. A abreviatura/abreviação da letra A pode ser de André, António, Armando etc, nomes comuns na cultura kongo desde o século XV, momento da imposição cultural europeia sobre a kongo, até aos dias atuais. Ao passo que o nome Ngelezo, que está em kikongo, é tradução da palavra portuguesa “*Inglês*” para o kikongo.

Outro detalhe interessante é que todos os autores compuseram mais de um hino. O autor A. Ngelezo é o único que compôs apenas um. Por isso, em diálogos com os anciãos Pedro Lucas (2023) e André Makiadi (2023) afirmam que a autoria deste hino deve-se a Miguel Nekaka. Ainda reforçam a sua fala, acreditando que, supostamente, se tenha ocultado a identidade verdadeira do autor, por ser um hino despertador, contendo trechos “*Setu nwana — Já vamos combater...!*”, “*Setu nwana — Já vamos combater...!*”. Mensagem tão clara do convite que o autor faz às populações para uma resistência coletiva.

No universo de 25 hinos de autoria de Miguel Nekaka encontrados no *N'kunga mya Kintwadi* (Hinário de Conjuntura) e no *N'kunga mya BMS* (Hinário da BMS), compartilho apenas um dos hinos instigadores e despertadores intitulado *Setu nwana* (já vamos combater) que, segundo os protagonistas de pesquisa Pedro Lucas (2023) e André Makiadi (2023), é de autoria do Miguel Nekaka.

Figura nº 24 – Hino instigador de Miguel Nekaka



Fonte: *N'kunga mya Kintwadi* – Hinos de Conjuntura

Tradução do hino feita pelo ancião Nelson da IEBA

1 – *Quão cruel esta guerra*
Guerra sem trégua
Jesus Cristo é o nosso amparo
Ref: *Pelejemos, pelejemos*
Nosso objetivo é pelejar até à
morte
 2 – *Seguidores de Cristo*
Vêm, vêm
Alinhemo-nos muito bem
Para não deixarmos caminho
para o satanás

Posicionemo-nos com firmeza
 3 – *Valorosos deste combate*
Não tenhais medo
Vamos, vamos veloz
Mesmo se os outros forem atingidos
 4 – *Inimigo prudente que nos combate*
Não sejamos imprudentes
Estamos no meio de combate singular
Este mundo por nós ocupado

Esse é o hino que o ancião André Makiadi nos sugeriu para percebermos como Miguel Nekaka e outros filhos formados na Missão Protestante tiveram participação dos acontecimentos da Revolta de Buta. Essa revolta, apesar de ter sido motivada principalmente pela crise na corte real, também foi resultado de uma soma de fatores que causavam instabilidade em todo o Reino do Kongo, desde os finais do século XIX até ao começo do XX. Para compreendermos o contexto em que se deu essa revolta, compartilho a mônada do Pedro Lucas, nosso protagonista:

REAÇÃO DE TULANTE BUTA ANTE A CRISE POLÍTICA NO REINO DO KONGO

Buta era da aldeia Nkongo, localizada no Madimba. Não consigo me lembrar da data do seu nascimento. Pelas histórias narradas pelos meus pais, tios etc, Buta viveu num período em que o Reino do Kongo estava em crise. Como manda a tradição kongo, quando há uma crise no reino, na capital ou noutros territórios que formam o reino, o rei deve se preocupar em encontrar uma solução para a crise. A população vivia se queixando dos maus tratos dos portugueses. Pessoas eram apanhadas e levadas para outras regiões. [...] Mas o rei Martins Kiditu, que estava no trono, não defendia o povo. Então, Buta, como homem corajoso e cheio de espírito da ancestralidade, toma a iniciativa de entrar na capital para conversar com o rei. Os dois eram da mesma família. Rei (tio) e Buta (sobrinho). Ele explicou o perigo que o reino corria, chamando atenção ao rei para não permitir mais que homens sejam levados para outras zonas. Precisa tomar uma iniciativa para acabar com esses problemas, sem ser corrompido (Pedro Lucas).

O autor estadunidense Jelmer Vos (2015), na sua obra, traz um outro instigador da Revolta de Tulante Buta: o professor e evangelista António Nlekai que, após a Conferência de Paz entre portugueses e Buta, redigiu cartas, que, por um lado, criticavam o Rei Martins Kiditu, e, por outro, faz um chamamento às populações para o amor ao próximo e para a união na luta contra a dominação colonial.

Uma das cartas escritas por Nlekai, na ótica de Vos (2015) transmitia uma perspectiva sobre a revolta, comunicando os povos sobre exigências impostas pelo Buta, em Zamba, região onde a paz foi negociada, em 12 de Dezembro de 1913, visando restaurar a ordem no país. Numa das afirmações da carta, António Nlekai pediu a todos os irmãos que o homem negro — *ndombe* — deixasse o outro negro em paz, declarando que “a partir de agora estamos todos unidos e não haverá mais traição porque a traição trouxe dano [*lutovoko*] ao nosso país.”⁴³

Nas declarações do Nlekai se pode perceber a crítica que ele faz direta ou indiretamente ao comportamento de Manuel Martins Kiditu, como Rei corrupto, e a toda a sua corte, que estava ao serviço da administração colonial portuguesa, prejudicando os seus próprios irmãos kongo. Foi uma carta de alerta e chamamento a todos os nativos kongo para se unirem contra único denominador comum — elite corrupta kongo e a opressão colonial.

António Nlekai, na sua carta, faz uma declaração instigadora para uma revolta: “Estamos todos juntos agora e nosso país já está em guerra com os homens brancos [*vita a mindele*], que iremos confrontar⁴⁴. Não podemos mais suportar homem branco [*nemputu*],

⁴³ Vos, Jelmer (2015). Kongo in the Age of Empire, 1860-1913. The breakdown of a moral order. p, 157

⁴⁴ VOS, Jelmer (2015). Kongo in the Age of Empire, 1860-1913. The breakdown of a moral order. p, 158

porque tem causado muitos males na nossa terra, entre eles, crueldade, sofrimento, intrigas entre nós, captura dos nossos filhos, pilhagens dos produtos e riquezas.

No momento em que ele escreve a carta, Buta ainda não tinha atacado as autoridades kongo e portuguesas, mas o clima, que assombrava o Kongo, precisava de uma resistência como uma resposta imediata ao poder colonial e a todos malfeitores da elite kongo. A mônada do André Makiadi, que partilho abaixo, nos ajuda a entender a forma como Tulante Buta selecionava homens para formar o seu exército de resistência.

PREPARAÇÃO PARA A REVOLTA DE BUTA, NA REGIÃO DE MADIMBA

“O meu próprio pai, Manuel Frere que já é falecido, aquando da Revolta de Buta, já era jovem. Ele me contava o seguinte: sempre que acabavam de fazer as bebidas (tradicional), se reuniam na casa do chefe da aldeia para esperar outros jovens, prontos e decididos para uma revolta, se juntarem para discutir a ideia da luta e lá aprendiam as técnicas de emboscada.” Ainda me contava do teste que Buta mandava fazer: “Estendia uma varra no chão e cada um tinha que pular sem arrastá-la e sem olhar para atrás. Quem a arrastasse e olhasse para atrás não iria para os treinamentos de emboscadas e nem participar da futura revolta, porque significava o insucesso do soldado. Se insistisse em ir, não voltaria mais, morreria. Este era o poder da varra do Buta. Meu pai reprovou no teste 3 vezes consecutivas, daí começou a chorar. Meu pai era da linhagem do Buta – Ntumba-a-Mvemba com Buta. Era o próprio Buta quem o acalmava, dizendo: “Meu filho, não chore mais, o nosso inimigo é astuto. Pode acontecer que assim que nós vamos partir para atacar, ele (inimigo) pode contornar e nos atacar de retaguarda. Os que estão partidindo para a revolta são grandes guerreiros, vocês, que estão ficando para proteger a nossa terra, em caso de ataque do inimigo em retaguarda, também são grandes guerreiros.” Uma outra razão que podemos combinar com o insucesso do pai nos testes do Buta é a questão da sucessão ao trono familiar. O tio do meu pai era chefe da família e estava prestes a morrer e já tinha escolhido meu pai para o suceder, declarando as seguintes palavras: Meu sobrinho, assim que estou partindo para a eternidade, a família não ficará sem orador e, ao mesmo tempo, sem chefe. Sei que tu és ainda um jovem, mas no meu lugar, só você pode responder tudo por seu conhecimento rico das nossas tradições. Logo, deixo a ti a responsabilidade da família.” (Autoridade tradicional, André Makidi, 2023).

Esse fragmento de memória do nosso protagonista, autoridade André Makiadi, nos faz entender que Buta, para lançar uma resistência aos colonos portugueses, precisava de homens fortes. Para tal, treinava seus guerreiros na região de Madimba que, anos mais tarde, viria a se transformar no ponto de partida para luta colonial no século XX, com a UPA liderada por Álvaro Holden Roberto, descendente de um dos instigadores da revolta.

Outra leitura que se pode fazer desse fragmento é a questão do poder das tradições culturais dos povos africanos, quando a autoridade André Makiadi explica os motivos que levaram a exclusão do seu pai da lista dos homens para combater o colonialismo. Nas famílias dos povos africanos, nas sociedades saarianas e subsaarianas, sempre há um chefe de família,

considerado guardião das tradições, cultura e histórias da sua família. O pai do nosso protagonista havia sido escolhido por seu tio para o suceder no lugar de chefe de família, e se fosse à guerra e nela perdesse a vida, a sua família ficaria sem chefe.

Não pretendemos nos esgotar na discussão sobre a Revolta de Tulante Buta, mas vale abordá-la para entendermos o papel que os nativos educados na BMS desempenharam nessa revolta, Miguel Nekaka, António Nlekai e outros sendo os principais incitadores ao levar mensagem de todos os acontecimentos entre Buta e a elite kongo às populações de diversas regiões do Reino do Kongo.

Com ataques sucessivos de Buta a São Salvador (Mbanza Kongo), Tulante Buta desconfiou que seria traído e capturado. Para isso, teve de retornar para a região de Madimba, a fim de fortalecer o seu exército. Os portugueses, com medo de serem derrotados e perderem a autoridade no Kongo, vão pedir uma conferência para negociar a paz. Para termos esse acontecimento da derrota do Buta, dialogamos com nosso protagonista Kieto André (2023), que rememorou um dos sobreviventes da revolta. Nas mônadas do protagonista, que partilho abaixo, se pode ler que a cultura de traição sempre foi uma das causas para o fracasso das resistências africanas face ao colonialismo:

O REGRESSO DE BUTA À TERRA DOS SEUS PAIS: O CHEIRO DA TRAIÇÃO

De volta para a sua região de Madimba, Buta não se instalou em Bututu, foi para a terra dos seus pais, Nkongo, porque desconfiou que os portugueses mandariam homens para o capturar. A política de traição não começou hoje. O plano do Buta foi vendido. Mesmo organizando um grande exército, foram derrotados. Para capturá-lo, os portugueses mandaram missionários para o convencerem fazer outras negociações. E a região escolhida para as negociações foi Zamba. Primeiro Buta negou, querendo já degolar suas cabeças, mas foi chamado e aconselhado pelos seus conterrâneos (anciãos) que decidiram partir para outra negociação, aceitando o convite (Kieto André, autoridade tradicional, 2023).

CAPTURE DE BUTA E SEUS HOMENS NA “FALSA” CONFERÊNCIA DE PAZ, EM (N)ZAMBA

Daí, preparam cinco anciãos conhecedores dos assuntos e o próprio Buta. Vocês cinco vão me acompanhar. Tudo que vamos discutir lá, vocês vão contribuir. Eu vi (com meus próprios olhos) o sobrevivente do grupo do Buta que escapou a prisão. Eu André Makiadi vi-o na Bela Vista, antiga aldeia no caminho do Madimba. Chegaram a Zamba com os missionários católicos. Deram-lhes casa para dormir junto com os missionários. Ao ir dormir, foram acompanhados pelos soldados portugueses. Aquilo era já uma tática preparada. Eles viram a casa. De noite, um dos membros do grupo do Buta, queixava das pernas devido ao percurso realizado. Ao amanhecer, ele não conseguiu acompanhar os outros. Foram chamados até Mbongi. Chegando lá, foram amarrados. Saiu um que veio informar ao outro que ficou: ancião, fuja, não vais mais ter com o rei, todos foram amarrados. Pode fugir ou trocar de casa, porque eles podem vir te buscar a qualquer momento. Foi assim que ele fugiu do Zamba até à nossa aldeia Bela Vista. Eu vi-o na minha infância. Era alto

e grande e nos contou a trajetória deles, só não consigo mais lembrar o nome dele (Autoridade tradicional, André Makiadi, 2023).

Da rememoração do nosso protagonista, pode-se perceber que a conferência era, para os portugueses, um dos mecanismos para capturar o líder da revolta e seus homens. Essa estratégia portuguesa teve êxito em 1915, com o aprisionamento de Buta e suas tropas, que foram levados a Mbanza Kongo. Quanto à morte do Tulante Buta e de alguns dos seus soldados, dialogamos com Kieto André (2023), autoridade tradicional, quem nos forneceu uma outra versão da história não narrada sobre a morte dos líderes da revolta, e transformo essa fala na mônada que apresento a seguir:

ASSASSINATO DE BUTA: O FIM DA REVOLTA DE 1913-1915, NO KONGO

Buta e alguns de seus soldados aprisionados foram mortos em Mbanza Kongo, na localidade do (N)Kianganga, um dos antigos cemitérios da cidade, que, naqueles tempos, tinha muitas palmeiras. Foi naquela localidade onde Buta e seus soldados viram suas cabeças sendo degoladas pelas autoridades coloniais portuguesas. Depois desse acontecimento, os portugueses inventaram uma história de que Buta e seus soldados foram levados a Luanda para serem julgados pelo Governador-Geral de Angola. Essa história foi inventada para enganar o povo e evitar que se honrasse a memória de Buta, visto que, na nossa cultura kongo, honramos os mortos, sobretudo os heróis (Protagonista Kieto André, 2023).

Em relação aos aprisionamentos e à morte do líder da revolta, o autor angolano João Paulo N'ganga (2008) realça que, “Buta, líder da revolta, foi preso depois dos portugueses manifestarem o interesse de negociar com ele, anistiando-o, o que se traduziu numa farsa para sua captura. Ele morreu no hospital militar de Luanda, em 1915, alegadamente vítima da epidemia de gripe.” (N'ganga, 2008, p.35).

Embora a revolta tenha sido vencida pelos portugueses, ela teve um grande impacto em todo o Reino do Kongo e foi determinante no fortalecimento do sentimento anticolonial, tal como se pode ler na mônada do nosso protagonista Pedro Lucas:

A REVOLTA DE BUTA: UM ACONTECIMENTO MARCANTE NA CONSCIÊNCIA DOS KONGO

“[...] Buta foi derrotado, mas esse acontecimento ficou marcado na consciência de todo (mu)kongo e foi determinante nos anos que se seguiram para continuarmos a luta deixada pelos nossos heróis. Buta foi apoiado pelos seus irmãos kongo. Eram muitos: Luyanzi, Nekaka, Mantu e muitos outros. Esses eram homens determinados para lutar e libertar a nossa terra da colonização. Nekaka, filho mukongo, educado e crescido na BMS, sempre esteve pronto para defender os outros. A primeira igreja IEBA, quando estava sendo construída, Nekaka protestou contra seus professores missionários, porque a forma como construíam as janelas era muito perigosa mesmo.”

Todas estas figuras que nomes que citei, seus filhos abriram outra resistência ao colonizador, décadas depois.” (Ancião Pedro Lucas, 2023)

Nos anais da implantação da Missão Batista, primeira igreja protestante em Mbanza Kongo, destaca-se Miguel Nekaka, que “contribuiu significativamente na edificação da igreja no seio das suas gentes. Desde a ereção de estruturas à pregação da Palavra, esses homens puderam traduzir e ensinar as Escrituras na língua dos kongueses, kikongo.” (Gime, 2021, p. 14)

Thomas Lewis (1930), um dos testemunhas oculares dessa crise política no Kongo, descreve o momento como sendo crítico não apenas para o Reino do Kongo e Portugal, mas também para a Missão Batista, que foi suspeitada pelas autoridades coloniais portuguesas que aprisionou o Rev. Bowskill. Depois de uma semana de julgamento e não tendo encontrado provas da sua participação na revolta, Bowskill foi solto com a chegada do Governador-geral de Angola, Norton de Matos.

Quanto aos nativos da Missão Batista, instigadores fervorosos da revolta, Miguel Nekaka, William Mantu Parkinson, Daniel Ngyuvula, Pedro Pearce Lombo e José Landu foram aprisionados e torturados por muito tempo em Mbanza Kongo. Soltos da prisão e “pouco antes de morrer Miguel Nekaka interviera, publicamente, em favor de uma menina, forçada a casar-se com um idoso muito poderoso de forma a escapar da escravatura.” (N’ganga, 2009, p. 41). Na mônada da autoridade “tradicional”, André Makiadi, compartilho os sentidos e significados que ele atribui à figura histórica Nekaka:

SIGNIFICADOS E SENTIDOS ATRIBUÍDOS A MIGUEL NEKAKA

“Miguel Nekaka cresceu e trabalhou na BMS e foi um dos filhos a quem foi confiada a tradução da Bíblia e dos cânticos para o kikongo. Hoje, ninguém fala dele, porque muitos não o conhecem. Outros anciãos e eu, que ouvimos dos nossos pais suas histórias, temos ele como grande herói, porque se hoje conseguimos ler a Palavra de Deus em kikongo é por conta dele. Então, ao falar de Nekaka, devemos sempre pensar no seu trabalho na IEBA (Igreja Evangélica Batista em Angola). Mas ele não trabalhou só na IEBA, também se dedicou de corpo e alma para defender e libertar a nossa terra. Juntou-se com Buta e outros, daí se revoltaram para expulsar o colono.” (André Makiadi, 2023)

Miguel Nekaka, ao reprovar essa atitude autoritária, deixará as seguintes palavras: “Um dos meus descendentes vingar-nos-á, libertando a nossa terra” (Mpembele, 2023), e “acabará com a escravatura em Angola” (N’ganga, 2008, p. 41). A sua morte aconteceu em 06 de fevereiro de 1944, em Mbanza Kongo, terra que tanto amou e por ela lutou com

determinação implacável. Embora morto, sua história não se apagou, apesar ela não constar nos currículos escolares. Nas memórias das Bibliotecas Vivas (anciãos) ainda residem as marcas de Nekaka. Ao nos indagar sobre o silenciamento dessas histórias, compartilho a mônada do protagonista Kieto André, onde se pode ler uma das causas que provoca esses apagamentos.

HISTÓRIAS OUTRAS NÃO DISCUTIDAS NAS ESCOLAS

Essas histórias não são discutidas, porque tem a ver com a política. A história da nossa independência começou aqui no Zaire. A luta teve início no Madimba, região do Buta e de outros grandes heróis. O que se diz nas escolas é que a luta de libertação começou em Luanda. O MPLA sempre lutou pelo protagonismo. E o protagonismo dessa luta deve-se a FNLA, primeiro movimento de libertação de Angola, que, por sua vez, foi fundado por descendentes das figuras que protagonizaram os acontecimentos da Revolta do Buta. Por isso vocês notam que essas histórias são apagadas. (Kieto André, 2023)

A fala da autoridade tradicional, Kieto André, faz uma crítica à história única e hegemônica de quem governa, e que já estabeleceu o que se deve e o que não se deve discutir nos currículos escolares e na sociedade de um modo geral. É uma fala que traz uma outra versão da história, não discutida nas escolas, em relação ao início da luta de libertação nacional de Angola. Os livros de História e nos programas escolares dizem que a luta começou em Luanda, sendo dirigida por figuras ligadas ao partido no poder que, na época, era um dos movimentos de libertação.

Proclamada a independência de Angola em 11 de novembro de 1975, as figuras históricas, de quem a Pátria tem tido a honra de lembrar, são aquelas do exército do movimento do MPLA, deixando outras figuras no silenciamento/apagamento. Para compreendermos o protagonismo a que o nosso protagonista Kieto André se referiu, trago aqui o primeiro trecho do Hino Nacional de Angola que diz: “Oh, Pátria, nunca mais esqueceremos os heróis do 4 de fevereiro.”

Esse trecho hinário justifica a fala da autoridade tradicional quando afirma que o partido, no poder, sempre lutou pelo protagonismo. E os heróis que a Pátria angolana nunca esquecerá são os do 4 de fevereiro, data em que, segundo o MPLA, a luta armada angolana teve seu início. Durante a luta anticolonial, três movimentos foram formados em Angola: a UPA/FNLA, o MPLA e a UNITA. Os heróis da UPA/FNLA e da UNITA são (in)visibilizados e suas histórias não são contadas nas escolas. Abaixo, partilho a mônada do Pedro Lucas, que aponta para a colonialidade como uma outra causa para a não discussão das nossas próprias histórias:

“INDEPENDENTES” NA DEPENDÊNCIA DAS HISTÓRIAS OUTRAS (DOS COLONOS)

As nossas histórias não são discutidas nas escolas porque os portugueses proibiram isso durante a colonização. Hoje, somos independentes e, mesmo assim, nossos filhos não discutem isso nas escolas, isso dá a entender que nossos governantes ainda são obrigados a continuar com o que é alheio. Nós, enquanto povos africanos, não nos revemos nas histórias dos colonos. Há um provérbio que diz, em kikongo, *o nlel’a ndeva kewutomenanga makinu ko* — a dança nunca enfeita num pano emprestado. O fracasso do ensino de História nas escolas também é resultado das histórias alheias que nossos governantes emprestaram e colocaram nos currículos. Você já viu e leu obras escritas por nossos filhos, falando, por exemplo do João Lengo? Se o país é nosso e somos independentes desde 1975, por que nossos governantes não incentivam esses tipos de trabalho? Algo está errado. Toda hora história dos colonos, a nossa continua no esquecimento/apagamento, e pouco a pouco vocês vão perdendo as vossas origens. Nós já estamos na velhice, a qualquer momento, vamos morrer. Os conhecimentos não se passam a outras gerações por si só, deve haver alguém a transmiti-los. E somos nós. Se morrermos sem vocês virem buscar, ficarão com que tipo de história? A história dos colonos?” (Ancião Pedro Lucas, 2023).

A mônada do ancião Pedro Lucas é bastante pertinente na medida em que traz provocações sobre como as nossas histórias vêm sendo excluídas dos currículos desde a colonização até os dias de hoje. Ainda, a mesma fala monadológica do ancião me chama atenção em três aspectos. Primeiro, traz a questão do colonialismo que o ancião aponta como fator dos silenciamentos das nossas histórias. Durante o período colonial, os europeus implementaram um sistema educativo voltado às culturas europeias que excluía as histórias africanas dos currículos. Era um sistema de educação em que o africano se via alienado em relação à própria cultura e impelido a adotar a cultura europeia.

Em segundo lugar, se pode compreender a ideia de colonialidade na fala do ancião quando ele afirma que os nossos governantes colocaram nos nossos currículos histórias alheias (as dos europeus). E essa prevalência da colonialidade do saber impregnada nos currículos provoca o recuo nas produções acadêmicas sobre histórias, comunidades, culturas e povos africanos. E, por fim, o ancião faz um convite, em forma de provocação, que, ao se desenvolver pesquisas históricas, se pense no diálogo entre os pesquisadores e anciãos, pois esses últimos têm versões de história dos seus povos não contempladas nos modelos curriculares.

A crítica do ancião Pedro Lucas também se pode flagrar em Ki-Zerbo (2009), quando o autor argumenta:

Décadas após “as independências”, os cursos secundários de certos países africanos continuavam/continuam a utilizar os mesmos livros de história do tempo da colonização, mesmo com reformas educativas que são levadas a cabo, livros nos quais nada se dizia sobre o passado da África. (Ki-Zerbo, 2009)

A narrativa do ancião e a afirmação do Ki-Zerbo são convite para os políticos, pesquisadores, poetas, escritores, homens de teatro, cientistas em todos os campos, músicos etc a se empenharem à busca da(s) história(s) africana(s) e (re)escrevê-la(s) a partir da perspectiva dos vencidos que, quando trazidas à academia e ao conhecimento da comunidade, em geral, passam a ocupar outro lugar na disputa com as narrativas oficiais, e ser(em) fonte de inspiração para as novas gerações (Ki-Zerbo, 2009).

3.4 – A retomada do espírito revolucionário pelos descendentes de Miguel Nekaka

*Os colonizadores venceram a Revolta de Buta,
mas não venceram os povos de Angola;
Assassinaram os líderes da revolta, mas não mataram o espírito,
a coragem e a determinação dos seus herdeiros;
Aprisionaram e torturaram os evangelistas kongo da BMS,
principais instigadores da revolta,
mas não silenciaram os seus ideais, tampouco o som das
suas vozes;
As armas calaram, temporariamente,
mas o sentimento anticolonialista ainda fervendo
na consciência dos angolanos....! (Nossas palavras, como pesquisador)*

Figura nº 25 – Miguel Nekaka e seus descendentes (revolucionários)



Fonte: Criado pelo pesquisador/2024

A imagem que apresentamos mostra três personalidades históricas angolanas. Sendo a primeira Miguel Nekaka, figura pouco conhecida na academia e fora da academia e o

patriarca dos dois que seguem na imagem. A segunda (à esquerda) é o Manuel Barros Sidney Nekaka, filho biológico do primeiro (Miguel Nekaka). Também é uma figura histórica ainda na (in)visibilização tanto na academia quanto fora dos muros da academia. A última denomina-se Álvaro Holden Roberto (à direita), sobrinho do segundo (Manuel S.B Nekaka) e neto materno do primeiro (Miguel Nekaka).

Esta última, apesar de ser conhecida dentro e fora da academia, ainda deixa muito muito por pesquisar, escrever e divulgar sobre a sua memória. Criamos essa imagem para discutir um pouco sobre a continuidade do sentimento anticolonialista dos participantes da Revolta do Buta, da qual Miguel Nekaka fez parte.

As Revoltas de Tulante Álvaro, em Mbanza Kongo, e a do soba Mbianda Ngunga, na região do Zombo, teriam sido umas das razões principais dos fluxos migratórios de kongos para o Kongo-Belga. Uns migraram em busca de condições de vida, visto que, nessa altura, a colônia belga oferecia mais oportunidades de trabalho do que o Kongo-português, ao passo que outros migraram temendo viver outros momentos mais conturbados (grandes conflitos) com as autoridades coloniais portuguesas.

3.4.1 – Manuel Sidney Barros Nekaka, herdeiro dos ideais de seu pai, Nekaka

Nasceu em 28 de julho de 1914, em Mbanza Kongo, enquanto seu pai estava ainda na prisão. Ele foi para escola da Missão Baptista e depois trabalhou no hospital de BMS de 1934 a 1937, onde se tornou num enfermeiro eficiente. Em 1937, continuou com uma formação posterior como assistente médico no Instituto Curry, na Missão Congregacional Americana, em Dondi, perto de Nova Lisboa, atual Huambo na província de mesmo nome. Foi dali que ele partiu para Lisboa em 1940, para trabalhos práticos. De volta a São Salvador, em 1941, continuou a trabalhar no hospital da BMS.

Passando algumas décadas após as revoltas nas regiões norte de Angola, Dom Pedro VII, Rei do Kongo, visitou Lisboa, em 1940, para participar na exposição do “Mundo Português”, para comemorar o oitavo centenário da proclamação do Reino de Portugal (1140), e o terceiro centenário da restauração da independência da anexação espanhola (1640). Enquanto esteve em Lisboa, aproveitou a oportunidade de pedir mais escolas para seu povo e nomeou como seu secretário Manuel Sidney Barros Nekaka, filho de Miguel Nekaka, que estava em Lisboa num programa de especialização de dez meses num hospital.

De acordo com Manuel Sidney Barros Nekaka⁴⁵, os oficiais do governo português rejeitaram o pedido, argumentando que estavam seguros de que as vantagens educacionais no Reino do Kongo eram adequadas. Contudo, estavam predispostos para mais algumas escolas se o rei estivesse com vontade de realizar novos acordos com Portugal. Dom Pedro VII, receando que tais acordos conduzissem a exigência para mais contratos de trabalhadores, a exemplo dos contratados para São Tomé, e provocar outras revoltas no reino, recusou envolver-se em novos acordos.

Dom Pedro VII, frustrado com a recusa portuguesa em providenciar escolas, pediu a Manuel Sidney Barros Nekaka, que partiu de Mbanza Kongo em março de 1942 para trabalhar em Leopoldville, que mobilizasse angolanos no Kongo Belga. Durante os anos 1950, Manuel Sidney Barros Nekaka pediu apoio aos exilados angolanos para formação de um partido político, mas teve pouca adesão. A pouca adesão deveu-se a dois elementos, que consideramos serem fatores fundamentais: a política colonial belga e o número reduzido de angolanos na cidade (Leopoldville) onde Manuel Nekaka fez a mobilização. A proibição belga quanto a organizações políticas, até certo ponto, inibiu as suas atividades, mas ele conseguiu estabelecer contatos com o grupo dos exilados angolanos em Matadi, cidade onde os angolanos se concentraram em grande escala⁴⁶.

Os contatos estabelecidos com esses angolanos concentrados na cidade portuária de Matadi levaram, em 7 de julho de 1954, à formação da UPNA — União dos Povos do Norte de Angola. Essa organização incluía pessoas de várias origens, majoritariamente do norte de Angola. Foi fundada por descendentes de alguns atores e participantes da Revolta de Tulance Buta, como Manuel Barros Nekaka (descendente de Miguel Nekaka), João Pinnock Eduardo (descendente do Pinnock), N'lemvo Sebastião (descendente do N'lemvo), Miguel Buta (descendente do Tulance Buta), Borralho Francisco Lulendo e tantos outros (Ignatyev, 1977).

3.4.2 – Álvaro Holden Roberto: O cumprimento da profecia de Miguel Nekaka

⁴⁵ Fonte: <https://wizi-kongo.com/barros-sidney-nekaka-nacionalista-angolano-de-grande-vulto/> Acessado aos 21 de agosto de 2024

⁴⁶ Fonte: <https://wizi-kongo.com/expansao-da-upa-no-sul-de-angola-expansao-da-upa-no-sul-de-angola/> Acessado aos 21 de agosto de 2024

Nasceu em 12 de janeiro de 1923, em Mbanza Kongo, na província, e bebeu do seu avô, Miguel Nekaka, e do tio, Manuel Barros Nekaka, o sentimento anticolonialista⁴⁷. Pouco depois do seu nascimento, aos 2 anos, os pais decidiram emigrar para o Kongo Belga. Fez os estudos primários e secundários na Baptist Missionary Society, em Léopoldville (Kongo Belga). A fala monadológica do André Makiadi, que compartilho, pode ser lida como continuidade dos ideais de luta de Miguel Nekaka nos seus descendentes.

ESPÍRITO REVOLUCIONÁRIO NA DESCENDÊNCIA DE MIGUEL NEKAKA

O espírito revolucionário de Miguel Nekaka contaminou o seu neto e este libertou Angola da colonização portuguesa. Antes de Nekaka morrer, como ele era ligado à Palavra de Deus, ele mesmo tinha dito aos portugueses: virá um que vai me vingar por todo esse sofrimento que estou passando. E com essas e lembrando a luta do seu avô e de outros que lutaram antes do seu avô, Holden rangeu os dentes, comprometendo-se a lutar contra os portugueses até à morte. O espírito, que conduziu Holden e outros para libertar o nosso país, foi deixado. E na nossa tradição cultural, quando alguém em vida ou está prestes a morrer e deixa palavras com toda a verdade do coração, essas palavras se cumprem. Nekaka deixou suas palavras e se cumpriram. Por isso eu disse, *Mwanda wasisua* — espírito deixado (André Makiadi, 2023).

Após os estudos, trabalhou no Ministério das Finanças na cidade de Stanleyville (hoje Kisangani) entre 1940 e 1949, altura em que regressa a Leopoldville a convite do seu tio. Foi a partir de então que Holden Roberto começou a ser treinado na vida política por Manuel Sidney Barros Nekaka.

Manuel Barros Nekaka faleceu poucos meses depois da fundação da organização, e a liderança da UPNA decidiu entregar as pastas ao seu sobrinho, Álvaro Holden Roberto (neto de Miguel Nekaka)⁴⁸. Holden assumiu a liderança da organização num momento em que os africanos estavam se preparando para as lutas de emancipação, sobretudo nas antigas colônias francesas e inglesas. À busca pelo reconhecimento e apoio internacional, a UPNA financiou a primeira viagem de Holden Roberto para Accra, capital do Ghana, passando por Camarões onde conheceu os dirigentes da União das populações camaronesas, para participar a 1ª Conferência dos Povos Africanos presidida pelo queniano Tom Mboya no quadro do Panafricanismo e da emancipação continental de África, sob conduta de Osagyefo Kwame Nkrumah, Presidente da ex-Costa de Ouro, atual Ghana, que acabava de conquistar a sua independência, em 1957.

⁴⁷<https://www.defesa.gov.pt/pt/defesa/organizacao/comissoes/cphm/rphm/edicoes/ano1/n12021/bios/lidpolitica/holden> Acesso em 22 de julho de 2024

⁴⁸ Ignatyev, Oleg (1977). *Secret Weapon in Africa*. Tradução de David Fidlon. Editora. Progress Publishers. Moscovo-Rússia, p 25.

Fruto dos diálogos que manteve com o Presidente da Guiné Conacry, Sekou Touré, Holden fez circular uma declaração na conferência, anunciando que a nova designação da sua organização mudaria de UPNA para UPA⁴⁹ – União das Populações de Angola, imprimindo à União um carácter nacional, cujo objetivo fundamental era a Libertação e a Independência Nacional de Angola⁵⁰.

Nos seus esforços diplomáticos, Holden conheceu vários estadistas africanos da época nessa conferência e manteve contatos com Franz Omar Fanon, apresentando-o ao seu homólogo congolês Patrice Émery Lumumba, segundo a página⁵¹ da FNLA a qual conseguimos acessar.

Fanon, tendo ouvido os planos de guerra dos dois, propôs um pacto entre Holden e Lumumba, que consistia no fato de que o primeiro a alcançar a independência deveria apoiar, incondicionalmente, o outro. Foi um pacto firmado em silêncio e em forma verbal sem registro em documento escrito. Desse modo, o Congo e Angola uniam-se indissolivelmente.

Em agosto de 1960, Frantz Fanon, envolveu-se diretamente no levantamento do 15 de março de 1961, data do início da Luta Armada em Angola, sendo impulsionador do início da Luta, deslocou-se até as fronteiras de Angola para constatar o terreno e estudar as condições do lançamento da guerrilha. Os pioneiros da luta de libertação por parte da UPA-FNLA, João Pinnock Eduardo e Borralho Lulendo, também tiveram a oportunidade de interagir com Frantz Fanon, bem como com o primeiro Chefe das Operações de Guerrilha da UPA-FNLA, o Alferes, João Baptista Traves Pereira, natural do Cunene, que abordou com o estratega Franz Fanon as táticas a aplicar na insurreição.

Prosseguindo o seu objetivo enraizado no sentimento anticolonialista, a UPA-FNLA lança ataque às autoridades coloniais portuguesas em 15 de março de 1961. Foi com essas ações de guerra contra os colonizadores, na região do Madimba, província do Zaire, que se cumpriu o juramento profético de Miguel Nekaka (“um dos meus descendentes vingar-me-á”). Esses acontecimentos marcam o início da luta de libertação de Angola e ficaram conhecidos na história como “A Primavera do Madimba”. É do avô, Miguel Nekaka, e do tio, Manuel Barros Nekaka, que Holden Roberto (presidente da UPA-FNLA) herdou a determinação e a perseverança que moldaram tanto o seu carácter como a sua bravura na defesa de uma futura Angola emancipada da autoridade portuguesa (Gime, 2021).

⁴⁹ Ignatyev, Oleg (1977). *Secret Weapon in Africa*. Tradução de David Fidlon. Editora. Progress Publishers. Moscovo-Rússia, p 27.

⁵⁰ Fonte: <https://www.fnla.co.ao/wp/partido/> Acesso em 17 de junho de 2024

⁵¹ <https://www.fnla.co.ao/wp/partido/> Acesso em 17 de junho de 2024

A nossa ideia principal, ao apresentar a imagem dos três acima, consiste apenas em compreender, em linhas gerais, como as ações de Miguel Nekaka teriam impactado e contribuído para a sua descendência que continuou a luta contra a opressão colonial portuguesa. Não pretendo entrar em profunda discussão nem sobre Manuel Barros Nekaka nem sobre Holden Roberto, pois, a nosso ver, escrever, detalhadamente, sobre Barros Nekaka e Holden Roberto, seria um outro objeto de estudo.

Miguel Nekaka, Manuel Barros Sidney Nekaka e Álvaro Holden Roberto são figuras heróicas cujos legados continuam a iluminar os nossos tempos.

Muitos africanos e africanistas já pensavam e escreviam sobre os futuros tempos conturbados que os colonos viveriam. As resistências ao colonialismo eclodiram no plano interno (continente africano) e externo (com a criação de movimentos como a Negritude e o Panafricanismo). Um desses africanistas, que nos seus escritos se pode compreender o sentimento anticolonialista, é o panafricanista William Edward B. Du Bois (1998) que, em *As almas do Povo Negro*, afirma:

Um dia dar-se-á o Despertar, quando, com vigor enclausurado, dez milhões de almas marcharão, de forma irresistível, em busca do objetivo, fora do Vale da Sombra da Morte, onde tudo que faz da vida digna de ser vivida Liberdade, Justiça e Direito têm como epíteto: Somente para os brancos (Du Bois, 1998, p. 17).

Outro crítico que se decidiu a pensar os efeitos da experiência colonial no continente africano e na diáspora é Fanon, ao dizer que a incontestável conquista dos povos africanos e as explorações interplanetárias transformaram o mundo colonizado num mundo dividido em cidade do colono e a do colonizado. A primeira, para ele, seria a cidade de material resistente, toda de pedra e de ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, em que as latas de lixo transbordam sempre de restos desconhecidos. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros. A segunda, na perspectiva fanoniana, é a cidade do indígena, a aldeia dos pretos, lugar mal-afamado povoado de homens mal-afamados. A cidade do colonizado é uma cidade faminta de pão, carne, calçados, carvão e luz (Fanon, 1968).

É a partir desses mundos compartimentados, mas que coexistem, que o colonizado começa a projetar os possíveis mecanismos de abrir uma luta pela sua liberdade, pensando em “destruir esse mundo colonial, abolir a zona do ou cidade do colonizado, enterrá-la no mais profundo do solo ou expulsá-la do território” (Fanon, 1968, p. 37).

Entretanto, na visão fanoniana, o combate anticolonialista não se traduziu de imediato numa perspectiva nacionalista. Por muito tempo, as resistências dos colonizados não visavam o espírito nacionalista, mas sim a supressão de determinadas iniquidades: trabalho

forçado, sanções corporais, desigualdade salarial, restrições dos direitos políticos etc. Com o passar dos tempos, esse combate em prol da democracia contra a opressão do homem foi se desembocando progressivamente na reivindicação nacional (Fanon, 1968. 147).

Nessa senda, corroborando Fanon, podemos afirmar que as resistências africanas que ocorreram nos séculos XV, XVI, XVII e XVIII, em grande parte, não almejavam o alcance da unidade nacional. Nesse período, os territórios africanos estavam formados por diversos reinos e impérios, uns independentes e outros vassalos. Cada reino ou império se considerava um estado com sua própria organização política, econômica e jurídica.

Apesar da vitória da Europa sobre algumas resistências africanas, não se pode afirmar que elas não foram importantes. Em primeiro lugar, as resistências africanas tiveram um papel determinante, já que provavam que os africanos nunca se haviam resignado à “pacificação” europeia. Em segundo lugar, sugeriu-se que, longe de serem desesperadas ou ilógicas, essas resistências eram muitas vezes movidas por ideologias racionais e inovadoras. Por fim, em terceiro, argumentou-se que os movimentos de resistência não eram insignificantes; pelo contrário, tiveram consequências importantes em seu tempo, e têm, ainda hoje, notável ressonância (Uzoigwe, 2010).

Nos finais do século XIX, com a retaliação, subjugação e a efetiva ocupação do continente africano pelas nações industrializadas da Europa (Uzoigwe, 2010) mais precisamente com o fim da Primeira Guerra Mundial, se vislumbrou a presença de inúmeras resistências políticas e culturais no continente africano. Do ponto de vista político, as resistências tinham o mesmo objetivo: a expulsão dos invasores e erguer Estados africanos independentes. Nessa fase, se pode dizer que as resistências assumiram um caráter nacional.

Para além dos movimentos políticos, há que se destacar também os movimentos religiosos ou proféticos que tiveram um papel preponderante na resistência ao domínio colonial europeu e que, porém, nos relatórios coloniais, foram canonizados de “fanáticos feiticeiros-curandeiros” ou de feitores da “magia do desespero” (Ranger, 2010, p. 59).

No período após a Segunda Guerra Mundial, os movimentos proféticos empenham-se na consciencialização dos povos africanos para a libertação. Há quem os veja como “fomentadores das revoltas africanas, equiparando-as aos movimentos de libertação nacional” (Gime, 2021, p. 12). Embora não sendo movimentos políticos, “as suas atividades estimularam os líderes dos grupos políticos que se mobilizam para enfrentar as autoridades coloniais” (Ibidem).

Em diálogo com Fanon, na sua obra *Em defesa da revolução africana*, o pensador não almejava a libertação de pseudo-independência, em que os ministros de responsabilidade limitada acompanham uma economia dominada pelo pacto colonial. Mais do que alcançar “as independências”, Fanon acreditava numa libertação que seria “a condenação à morte do sistema colonial, desde a preeminência da língua do opressor e a «departamentalização» até à união aduaneira que mantém na realidade o antigo colonizado nas malhas da cultura, da moda e das imagens do colonialista” (Fanon, 1980, p. 127).

Fanon, nas suas teses instigantes a uma revolução, acreditava que o único meio de libertar o continente africano das amarras do colonialismo, de construí-lo, para que ele se exprima e se realize, para que enriqueça o mundo dos homens e possa ser autenticamente enriquecido pelos contributos do mundo, era quebrar a espinha do colonialismo mais furioso, mais intratável e bárbaro que existe (Fanon, 1980).

Ainda sobre as resistências ao domínio colonial, num mundo onde a cor se tornou importante porque o homem branco usa a diferença racial para explorar os homens negros do mundo, o crítico e ativista jamaicano, Marcus Garvey defende a mesma questão da cor para unir os africanos, e escapar da opressão por parte dos homens brancos, com a sua afirmação: “enquanto pessoas negarem nossa humanidade pelo fato de ser Negro, nós iremos defender nossa humanidade como Negros” (Benjamin, 2013b, p. 55b).

Quanto à questão da liberdade dos negros, Garvey considerava que somente em um Estado Negro, em que o Negro ocupasse todos os cargos de liderança, e principalmente tivesse controle nos arcabouços ideológicos da construção da nação e da identidade cultural e política de seus membros, ensinando nas escolas a sua história, os Negros e Negras realmente seriam livres (Benjamin, 2013b).

A liberdade dos africanos em diáspora, para Garvey, viria na completude do processo de repatriação. Esse processo se inicia na percepção de Negros e Negras como Africanos, posteriormente “conhecendo sua história passariam a saber quem são, para então saberem para aonde vão, para, segundo Garvey, retornar à África. Mas não qualquer África, uma África descolonizada sob o poder e autoridade de Africanos.” (Benjamin, 2013b, p. 58).

O processo de resistência ao colonialismo não foi levado a cabo somente pelos movimentos africanos dentro do continente, mas foi um processo que contou com movimentos na diáspora como a Negritude e o Panafricanismo, pois a colonização também ocorreu fora do continente Berço da Humanidade. Nessas regiões colonizadas, nota-se que a resistência foi ativa de modo que nos deixa claro que “a revolução pressupõe que sejamos

capazes de traçar outras narrativas sobre nós, sobre nossa história, sobre aquilo que a modernidade nos apresentou como fundamental.” (Fanon, 1968, p. 19).

CONSIDERAÇÕES (IN)CONCLUSIVAS

As reflexões desenvolvidas desde a introdução até o último capítulo nos permitem tecer algumas considerações (in)conclusivas, pois uma pesquisa acadêmica sempre está aberta para questionamentos. Desde o momento em que pensamos em levar a cabo uma pesquisa sobre a memória de Miguel Nekaka, já sabíamos que não seria fácil realizá-la. Primeiro, pela escassez de literaturas; e, segundo, por ser uma figura pouco conhecida e discutida na academia angolana, o que nos levou a recorrer a tradição oral.

Ao falar de figuras históricas em Angola nas discussões dentro das instituições escolares e fora dos muros escolares, pensa-se imediatamente naquelas que, no século XX, lutaram contra o colonialismo europeu e que, depois de alguns anos, proclamaram a independência, esquecendo-se, propositadamente ou não, das da primeira dimensão, que pavimentaram o caminho com as primeiras resistências dos séculos anteriores do XX.

Escrever sobre a memória de Miguel Nekaka (sua vida e legados) e de outras figuras históricas angolanas que ainda estão no silenciamento/apagamento, no campo da História Pública de Angola, é comprometer-se a tomar consciência e posicionar-se como crítico, pois trata-se de memórias que perpassam gerações, e que contribuíram para a construção do país angolano. Trazer à tona a memória dessas figuras históricas é romper com o silenciamento/apagamento e é, sem dúvida, escrever uma história a contrapelo (Benjamin, 1985a).

Um dos desafios enfrentados quando se pensa em pesquisar, escrever e divulgar sobre as memórias de figuras históricas de Angola, é a questão das literaturas, dado que, durante o período colonial, todos aqueles que defendiam os interesses dos seus povos, desafiando o poder colonial, eram perseguidos e mortos. Por esse e outros motivos, pouco ou nada foi escrito sobre eles, pois, na visão colonial, eram inimigos, alvos a serem eliminados para que o poder colonial pudesse se enraizar.

O espírito revolucionário contra o colonizador nasceu das figuras históricas da primeira dimensão, aquelas que resistiram à presença europeia e ao domínio colonial desde os tempos dos reinados, e não das da segunda dimensão, que deram continuidade às resistências à invasão colonial, e que triunfaram com a proclamação da “independência”. As resistências das figuras da primeira dimensão marcaram, de fato, o ponto de partida para a formação da consciência angolana, que foi se desenvolvendo ao longo dos séculos até atingir proporções tão alarmantes que culminaram na libertação do país, em 1975. Para percebermos como se deram as primeiras resistências ou a tomada de consciência dos africanos para desmanchar o mundo colonial, Fanon (1961) fundamenta:

“Então o colonizado descobre que sua vida, sua respiração, as pulsações de seu coração são as mesmas do colono. Descobre que uma pele de colono não vale mais do que uma pele de indígena. Essa descoberta introduziu um abalo essencial no mundo. Dela decorre toda a nova e revolucionária segurança do colonizado. Se, com efeito, minha vida tem o mesmo peso que a do colono, seu olhar não me fulmina, não me imobiliza mais, sua voz já não me petrifica. Não me perturbo mais em sua presença. Na verdade, eu o contrário. Não somente sua presença deixa de me intimidar como também já estou pronto para lhe preparar tais emboscadas que dentro de pouco tempo não lhe restará outra saída senão a fuga.” (Fanon 1961, p. 34).

É nessas resistências da primeira dimensão que se insere Miguel Nekaka, enquanto figura história de relevo na luta contra o colonialismo português. Apesar de todas transformações ocorridas no campo educacional angolano (Reformas educativas de 1977, que visou a ruptura com o sistema educativo colonial português e exclusivista, e a de 2002, que objetivou a ruptura com o sistema educativo do partido único), a história muitas vezes deixa de lado figuras históricas, dando mais ênfase para os personagens políticos, sobretudo os do partido no poder.

Numa perspectiva de desenvolver uma pesquisa a contrapelo (Benjamin, 1985) e fugindo dos perigos de uma história única (Adichie, 2019), buscamos trazer à tona histórias de outras figuras que são, em grande parte, pouco conhecidas, discutidas e rememoradas tanto nas academias escolares, em particular, quanto nas comunidades, em geral. Pensamos em trazer as marcas (in)visibilizadas de Miguel Nekaka, acolhida, em narrativas dos anciãos e de algumas obras dos missionários britânicos, em forma de fragmentos.

Como a história não tendo uma versão definitiva, nosso trabalho não se configura como a única versão sobre a memória e marcas (in)visibilizadas de Miguel Nekaka, mas ele serve de um ponto de partida e deixa espaço para outros darem continuidade à busca de mais memórias sobre ele e sobre muitas outras figuras históricas da primeira dimensão. Portanto, Nekaka, bem como outras figuras históricas, ainda vive, porque seus ideais (de luta pela defesa) continuam movendo jovens comprometidos em preservar o dever ancestral. Do ponto de vista religioso, os seus hinos ainda são cantados nas celebrações de cultos religiosos bem como nas cerimônias fúnebres.

A pesquisa foi desenvolvida dentro do campo da História Pública, partimos do contexto geral para o particular — História Pública no continente africano cujas origens remontam da década de 1970 como uma resposta à historiografia colonial e, ao mesmo tempo, ao governo do Apartheid.

A História Pública, na África do Sul, surge dentro de estruturas teóricas de história social marxista, fortemente influenciada pelo historiador inglês Edward Palmer Thompson, e

sua institucionalização ocorreu na Universidade de Witwatersrand, em Johannesburg. Com a oficina, os historiadores revisionistas passaram a promover pesquisas sobre as lutas de classes, a dialogar com as comunidades sul-africanas, “na base da história oral” (Wells, 2017, p. 04), trazendo vozes e memórias outras e também a produzir de materiais em linguagem de fácil acesso ao público acadêmico e não acadêmico.

Em diálogo com Julia Wells (2017), a criação da Oficina e a fundação do Museu do Distrito Seis são tidas como o início da História Pública na África do Sul e, conseqüentemente, no continente africano, por ser o país pioneiro nessas práticas. Após vários questionamentos, e sobretudo com a (re)democratização do país, em 1994, várias temáticas como questões de patrimônio, memórias e comunidades passaram a ser o centro das discussões através de uma ampla iniciativa do governo na construção de museus, monumentos, arquivos, bibliotecas e instituições (Wells, 2017).

Outra consideração que se pode flagrar na discussão sobre a História Pública no continente africano é que, atualmente, os seus horizontes vêm sendo ampliados para além da África do Sul, graças ao programa de internacionalização da Unespar para com os estudantes africanos que buscam o grau de mestre, doutor e pós-doutorado no campo da História Pública. As pesquisas que vêm desenvolvendo têm como objetos centrais: as memórias, os patrimônios e as comunidades dos povos em extinção e buscam compartilhar a autoridade (Frisch, 2016), estabelecendo uma relação dialógica com as bibliotecas vivas (anciãos) das comunidades.

Um dos autores que nos instiga a romper a história dos vencedores é Benjamin com seu imperativo de escovar a história a contrapelo carregado de um sentido histórico de “ir contra a corrente da versão oficial da história, opondo-lhe a tradição dos oprimidos” (Lowy, 2005, p. 74).

Dessa feita, Benjamin nos desafia a “desconfiar das leituras canônicas do passado” (Paim et al, 2023, p.91). A História, para ele, não deve ser mobilizada de modo ao passado legitimar o presente; em verdade, essa é a História contada pelo ponto de vista dos vencedores, que a usam para justificar as suas próprias vitórias.

Ao desenvolver a pesquisa, buscamos dialogar com os autores decoloniais, na medida em que buscamos a construção de um paradigma outro (Walsh, 2013), e achamos ser pertinente trazer ao(à) caro(a) leitor(a), esse pensamento, pois mostra, de um lado, os caminhos a serem trilhados ao pesquisar, escrever e divulgar a(s) história(s) africana(s), e, do outro lado, são respostas a contrapelo para questionarmos as afirmações mitológicas europeia,

que negaram/negam a história africana, para justificar a colonização e a exploração do continente africano.

A história escrita pelo ocidente sobre os nossos antepassados nos distancia de qualquer referência positiva sobre os africanos [...] “uma história sem passado, sem escrita, sem cultura, sem grandes feitos” (Paim et al, 2023, p. 83). Durante a colonização, as histórias dos povos africanos não passavam de mero apêndice, de acréscito à história do país colonizador. Quebrado o laço colonial, esses países assemelham-se, um pouco, na visão de Ki-Zerbo (2009), a um escravizado libertado que se põe à procura dos seus e quer saber a origem dos antepassados.

Nós somos aqueles pesquisadores que estavam na caverna das histórias outras e, libertados pelos autores africanos e africanistas, auguramos, com essa pesquisa e mais outras uma História Pública mais plural e escrita por africanos. E nos colocamos na luta contra a permanência da colonização na mente das pessoas e, sobretudo, por uma História Pública que priorize a ampliação da audiência, compartilhando autoridade com os mestres tradicionalistas, na medida em que seus diálogos permitem o “salvar” do passado do continente africano (Ki-Zerbo, 2009).

Em diálogo com abordagem de Oyewùmí (2019), o autor enfatiza que não podemos investigar as realidades africanas tendo como referência as demandas ocidentais. Essa desatenação pode incorrer nas “[...] distorções, disfarces na linguagem e, muitas vezes, uma total falta de compreensão devido à incomensurabilidade das categorias sociais e institucionais” (Oyewùmí, 2019, p.179).

Essa história, que defendemos, é aquela que o panafricanista congolês, Patrice Émery Lumumba, predisse na última carta à sua esposa, onde assinala que “a história dirá, um dia, a sua palavra (...) A África escreverá a sua própria história” (Ki-Zerbo, 2009, p. 9):

A história da África não será escrita realmente por frenéticos da reivindicação. Sê-lo-á ainda menos pelos diletantes nem simpatia, desejosos simplesmente, na melhor das hipóteses, de preencherem os seus lazes de cidadãos de países superdesenvolvidos. Será escrita por não africanos que tenham posto de lado a libré imperial dos «civilizadores» para tomarem a vestimenta mais modesta, mas muito mais bela, do humanista. Homens desses são nossos amigos e, ao mesmo tempo, amigos da verdade. Essa história será escrita sobretudo por africanos que tenham compreendido que as glórias como as misérias da África, os altos e os baixos, os fastos como os aspectos populares e quotidianos, constituem todo um conjunto no qual as novas nações podem e devem haurir energias espirituais e razões de viver.” (Ki-Zerbo, 2009, p. 38-39).

Dessa maneira, o historiador ou pesquisador, trazendo o passado as marcas (in)visibilizadas dessas figuras históricas, que fazem o nosso conjunto patrimonial imaterial, inspira a lutar por outras memórias, sujeitos, espaços e temporalidades africanas.

A História por ser “um diálogo interminável entre o passado e o presente” (Tati, 2017, p. 35), a nossa pesquisa buscou romper os silêncios que são impostos sobre as figuras históricas da primeira dimensão, que resistiram forte e decisivamente o colonialismo europeu. As marcas que buscamos de Miguel Nekaka são, a nosso ver, um pedaço do passado vivo que não quer passar, não apenas da memória coletiva dos povos kongo, mas da história de Angola, em geral.

O contato mantido com os *nlundi mya kinkulu* — os guardiões das histórias e tradições — nos permitiu conhecer histórias “outras” ricas em experiência, histórias essas não contempladas nos currículos escolares. Essas narrativas recolhidas dos anciãos, organizadas em fragmentos monadológicos no corpo teórico, “em que o passado é revivido como uma experiência atual de forma intemporal, formam as histórias das comunidades e dos seus povos como as moléculas de água que se misturam para formar um todo vivido” (Hampâté Bâ, 2003, p. 10).

A nossa pesquisa se constitui em um dos esforços de reconstruir o passado do continente africano à luz do presente e deixa espaço aberto para que outros pesquisadores possam dar continuidade à escavação da história da África. Também é uma das formas de restaurar a consciência histórica dos povos angolanos, em particular, e dos africanos, em geral (Diop, 1974), pensando numa história mais plural sem imposição de silêncios ou apagamentos.

Por fim, ela é uma das possibilidades de se (re)pensar as práticas de história em Angola e uma das formas de resistir e questionar os modelos eurocentrados que, por séculos, ainda se encontram impregnados nos nossos currículos. Daí, urge a necessidade de “se constituir grupos de trabalho e pesquisa para reunirem o máximo de vestígios desse passado africano.” (Ki-Zerbo, 2009, p. 37).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALANDIER, George. **Daily life in the Kingdom of Kongo**. 1st Edition, New York (EUA), Editor Meridian books. 1969.

BATSIKAMA, Patrício. **O Reino do Kongo e a sua origem meridional**. Edição: Universidade Editora. 2011.

BENJAMIN, Sista Luísa. **Marcus Mosiah Garvey: A Estrela Preta**. 1^a Edição. 2013

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I. Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENTLEY, Hendrina M. **William Holman Bentley: The life and labours of a Congo Pioneer**. 1907.

BENTLEY, William Holman. **Dictionary and Grammar of the Kongo Language. As spoken at San Salvador, the Ancient Capital of the Old Kongo Empire, West Africa**. Published by the Baptist Missionary Society, 19, Furnival Street, Holborn, London. 1887

BENTLEY, William Holman. **Pioneering on the Congo**. 1900.

BONNER, Philip. **New Nation, New History. The History workshop in South Africa (1979)**. 1994.

CANDAU, Vera Maria. **Diferenças, Educação Intercultural e Decolonialidade: temas insurgentes**. Rev. Espaço do currículo, 2020.

CAUVIN, Thomas. **Campo nuevo, prácticas viejas: promesas y desafíos de la Historia Pública**. 2019.

CÉSAIRE, Aimé. **O Discurso sobre a Negritude**. Tradução: Ana Maria Gini Madeira. 2010.

CHIMBALANDONGO, Matias Eduardo. **Zungueiras do Lubando e seu lugar na História Pública de Angola**. Dissertação em História Pública (Campo Mourão), na Universidade Estadual do Paraná (Unespar). 2024.

CHOAY, François. **A Alegoria do Patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade: Ed. UNESP, 2001.

DIOP, Cheikh Anta. **A origem africana da civilização. Mito ou realidade**, Paris, 1974.

DU BOIS, William. **As almas do Povo Negro**. Tradução: José Luiz Pereira da Costa. 1998.

FANON, Frantz. **Em defesa da revolução africana**. Tradução: Isabel Pascoal. 1980.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Tradução: José Laurênio de Melo. 1968.

FEIJÓ, Carlos. **A Coexistência Normativa entre o Estado e as Autoridades Tradicionais na Ordem Jurídica Plural Angolana**. Coimbra: Almedina, 2012.

FIELD, Sean. **Memory, the TRC and the Significance of Oral History in Post-Apartheid South Africa**. 1999.

FRANÇA, Cyntia Simioni. **O Canto da Odisseia e as narrativas docentes: dois mundos que dialogam na produção de conhecimento histórico-educacional**. Tese (Doutorado em Educação) Faculdade de Educação da Unicamp, Campinas-SP, 2015.

FRISCH, Michael. **A história pública não é uma via de mão única, ou, de a Shared Authority à cozinha digital, e vice-versa**. In: MAUAD, Ana Maria. ALMEIDA, Juniele Rabêlo de. SANTHIAGO, Ricardo (org.). **História Pública no Brasil: Sentidos e itinerários**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

FUNARI, P. P.; PELEGRINI, S. C. A. **Patrimônio Histórico e Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

FUNARI, Pedro Paulo e PELEGRINI, Sandra C.A. **Patrimônio Histórico e Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. Col. Ciências Sociais Passo a Passo.

GARCIA, Gustavo F. Barbosa. **Introdução ao Estudo do Direito: Teoria Geral do Direito. Didática Diferenciada**. 3ª Edição. Editora Método. São Paulo. 2015.

GODOY, Maria do C. **Patrimônio Cultural: conceituação e subsídios para uma política**. Em: Encontro Estadual de História: ANPUH/MG, Belo Horizonte-MG. 1985

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **“O patrimônio como categoria de pensamento”**. In: ABREU, Regina. CHAGAS, Mario. **Memória e Patrimônio: Ensaios Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

GRUNDLINGH, Albert. **Some trends in South African academic history, 210-211; Stolten, ‘History writing and history education**. 2004.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **A Tradição Viva**. In: KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África, I: metodologia e pré-história da África**. – Brasília: Unesco. 2010

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **Amkoullel, o menino fula**. Tradução Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas. 2003.

HOBSBAWN, Eric. **A Era dos Extremos: o breve século XX. 1941-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOFMEYR, Isabel. **“South African Remains: E. P. Thompson, Biko, and the Limits of The Making of the English Working Class,”** *Historical Reflections* 41, no. 1. 2015.

HYSLOP, Jonathan. **Edward P. Thompson in South Africa: The Practice and Politics of Social History in an Era of Revolt and Transition**. 2016.

IGNATYEV, Oleg. **Secret Weapon in Africa. Translation into English.** Progress Publishers. 1977.

JAQUETE, Inácio M. de Jesus Fernando. **Partilha de memórias e narrativas dos mestres(as) moçambicanos(as) na interface com as Pinturas rupestres de Chinhampere.** Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre em História Pública (Campo Mourão), na Universidade Estadual do Paraná (Unespar). 2023.

JOHNSTON, Harry. **George Grenfell and the Congo. A history and description of the Congo independent state and adjoining districts of Congoland.** VOL. I. Londres: Hutchinson. 1908.

KEBANGUILAKO, Dinis. **A Educação em Angola: Sistema educativo, políticas públicas e os processos de hegemonização e homogeneização política na Primeira República: 1975-1992.** Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do título de Doutor em Educação. 2016

KI-ZERBO Joseph. **História da África Negra.** Volume I. 4ª ed. Tradução: Américo de Carvalho. Portugal. Editor: Tito Lyon de Castro. 2009

KI-ZERBO Joseph. **História da África, I: Metodologia e Pré-história da África.** 2ª ed. Brasília: UNESCO, 2010.

KNEVEL, Paul. **Public History. The European Reception of an American Idea?** Levend Erfgoed. Vakblad voor public folklore & public history, 2009.

LEWIS, Thomas. **These Seventy Years.** An autobiography. Londres: Carey Press. 1930.

LOWY, Michael. **Walter Benjamin: Aviso de incêndio, Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”.** 2005.

LUÍS, João Baptista Gime. **O contributo das Missões Protestantes e do Tokoismo na libertação de Angola.** 2021.

M'BOKOLO, Elikia. **África Negra. História e civilizações – Tomo I (até o século XVIII).** Trad. Alfredo Margarido. Editora: EDUFBA. 2009.

MASSANGA, Joaquim Paka. **Patrimônio cultural, memórias e identidades em disputas: a Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda (Soyo/Zaire) - (in)visibilidades, sentidos e significados historiográficos em Angola, 1975-2015.** Tese de doutorado em História, Universidade Federal de Santa Catarina. 2022.

MBEMBE, Achille. **África insubmissa. Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial.** 2005.

MUAFUANI, Francisco Alberto. **Os Desafios da Administração Pública.** Revista da Faculdade de Direito da Universidade Agostinho Neto, [S.l.], n. 1, out. 2013.

N'GANGA, João Paulo. **O Pai do Nacionalismo Angolano, as memórias de Holden Roberto (1923-1974) I Volume**». 1ª Edição. São Paulo (Brasil). Editora: Parma, 2008.

NETO, Teresa da Silva. **História da educação e cultura de Angola: Grupos nativos, colonização e a independência**. 3ª Edição. Luanda. Editora Zaina, 2014.

OBENGA. Théophile. **O sentido da luta contra o Africanismo Eurocentrista**. Tradução: Manuel Figueiredo Ferreira. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais-UAN, 2013. Coleção Reler África.

OYÌWÙMÌ, Oyèwùmí. Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: BERNADINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFUGUEL, R. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. Edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. Coleção Cultura Negra e Identidade.

PAIM, Elison Antonio; ASSUMÇÃO, Jéssica Lícia da; SOUZA, Odair de. **Ensino de História em perspectiva intercultural narrativas e memórias para a sala de aula**. São Paulo. 2024

QUIJANO, Aníbal. **Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. Estudos avançados**, 2005.

RANGER, Terence O. Iniciativas e resistência africanas em face da partilha e da conquista: apanhado geral. In: BOAHEN, Albert Adu. **História geral da África. África sob dominação colonial, 1880-1935**. Vol. VII. 2.ed.rev. – Brasília: Unesco. 2010.

SANTHIAGO, Ricardo. **Duas Palavras, Muitos Significados: Alguns Comentários sobre a História Pública no Brasil**, São Paulo, Letras e Voz, 2016.

SANTOS, Sousa Boaventura de. **Para além do pensamento abissal. Das linhas globais a uma ecologia de Saberes**. 2007.

SERRA, D., Ponce de León, M., Muñoz, C., Nieftagodien, N., & Nicholls, N. (2024). Mesa Redonda. **Historia en acción. Experiencias de Historia Pública**. Historia, 27–70. Disponível em: <https://revistahistoria.uc.cl/index.php/rhis/article/view/70961> (Original work published 22 de enero de 2024). Acesso em: 23 de abril de 2025.

SILVA, K. Vanderli; SILVA, M. Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. 1ª Edição. São Paulo (Brasil). Editora Contexto, 2009.

STOLTEN, Hans Erik. **History making and present day politics**. 2003.

SONECA, Simão Rui Faz Tudo. **Breves considerações sobre a memória histórica congelada no Manual de Ensino de História da 5ª classe da Reforma Educativo em Angola, no período de 2012-2019**. 2021.

TATI, Raul. **Cabinda, Órfão da descolonização do Ultramar português**. 2017.

THOMPSON, Leonard. **The history of South Africa**. 3ª Edição. 2001.

THORNTON, John. K. **The Kongolese Saint Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706.** 2ª Edição. Cambridge (Inglaterra). Editora Cambridge University Press, 1998.

TYRRELL, Ian. **Historians in Public: The Practice of American History, 1890-1970.** Chicago: University of Chicago Press, 2005.

UZOIGWE, Godfrey N. Partilha europeia e conquista da África: apanhado geral. In: BOAHEN, Albert Adu. **História geral da África. África sob dominação colonial, 1880-1935.** Vol. VII. 2.ed.rev. – Brasília: Unesco. 2019

VANSINA, Jan. **África Equatorial e Angola. As migrações e o Surgimento dos Primeiros Estados.** São Paulo, Ática-Unesco, 1988

VELLUT, Jean Luc. **Simon Kimbangu 1921: de la prédication à la déportation Les Sources Vol. I: Fonds missionnaires protestants (2) Missions baptistes et autres traditions évangéliques Le pays kongo entre prophétismes et projets de société.** 2010

VISSEL, Wisser. **Trends in South African historiography and the present state of historical research.** 2004.

VOS, Jelmer. **Kongo in the Age of Empire 1860-1913. The Breakdown of a Moral Order. A crise da ordem moral.** 2015.

WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir.** TOMO II. 2017.

WARNER, M. Six Myths of Our Time, Managing Monsters, the Reith Lectures. 1994. In: FIELD, Sean. **Memory, the TRC and the Significance of Oral History in Post-Apartheid South Africa.** 1999.