

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE - FURG**  
**INSTITUTO DE LETRAS E ARTES - ILA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**  
**MESTRADO EM LETRAS**  
**ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ESTUDOS DA LINGUAGEM**

**PERESCH AUBHAM EDOUHO**

**DA TRADUÇÃO TEONÍMICA À COLONIZAÇÃO LINGUÍSTICA E RELIGIOSA: O  
CASO DA FIGURA DE ZAMBE NA ORALITURA CONTOS KOTA DO GABÃO**

**Rio Grande**

**2022**

## Ficha Catalográfica

E24t Edouhou, Peresch Aubham.  
Da tradução teonímica à colonização linguística e religiosa: o caso da figura de *Zambe* na oralitura Kota do Gabão / Peresch Aubham Edouhou. – 2022.  
134 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande – FURG, Programa de Pós-Graduação em Letras, Rio Grande/RS, 2022.  
Orientadora: Dra. Letícia Cao Ponso.

1. Contos Kota 2. Tradução 3. Colonização linguística 4. Gabão 5. Zambe I. Ponso, Letícia Cao II. Título.

CDU 81'1(672.1)

Catálogo na Fonte: Bibliotecário José Paulo dos Santos CRB 10/2344



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL  
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE - FURG  
INSTITUTO DE LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS



ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO nº 11/2022 -

No dia vinte e nove de setembro de dois mil e vinte e dois, através de videoconferência, realizou-se a defesa de dissertação do mestrando **Peresch Aubham Edouhou**, intitulada "**DA TRADUÇÃO TEONÍMICA À COLONIZAÇÃO LINGUÍSTICA E RELIGIOSA: O CASO DA FIGURA DE ZAMBE NA ORALITURA KOTA DO GABÃO**". A sessão foi aberta às catorze horas pela Profa. Dra. Letícia Cao Ponso (FURG), orientadora da dissertação e presidente da Comissão de Avaliação que também foi composta pelos professores doutores Normelia Maria Parise (FURG), Alexandre Antônio Timbane (UNILAB) e Cristine Gorski Severo (UFSC). Depois da apresentação, arguição e respostas, a Comissão decidiu que **APROVA** o mestrando neste requisito parcial e último para a obtenção do grau de Mestre em Letras, na área de concentração em Estudos da Linguagem. Após, a presidente publicou o resultado e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata. Atendendo à Deliberação nº 025/2020 do COEPEA, que dispõe sobre Diretrizes Acadêmicas Gerais para o ensino de pós-graduação Stricto Sensu durante o período emergencial devido à pandemia da COVID-19, a presidente da comissão examinadora assinará a ata, substituindo as assinaturas dos demais membros da banca. Este documento possui chave de autenticidade gerada pelo sistema FURG, podendo ser verificada em <https://www.furg.br/consultardocumentos>.

  
Profa. Dra. Letícia Cao Ponso (Orientadora - FURG)  
Profa. Dra. Normelia Maria Parise (FURG)  
Prof. Dr. Alexandre Antônio Timbane (UNILAB)  
Profa. Dra. Cristine Gorski Severo (UFSC)

PERESCH AUBHAM EDOUHO

DA TRADUÇÃO TEONÍMICA À COLONIZAÇÃO LINGUÍSTICA E RELIGIOSA: O  
CASO DA FIGURA DE *ZAMBE* NA ORALITURA KOTA DO GABÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande – FURG como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Letras. Área de concentração: Estudo da Linguagem

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Letícia Cao Ponso

Rio Grande

2022

**PERESCH AUBHAM EDOUHO**

Da tradução teonômica à colonização linguística e religiosa: o caso da figura de  
*Zambe* na oralitura Kota do Gabão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da  
Universidade Federal do Rio Grande – FURG, aprovada em \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_  
pela comissão de avaliação abaixo assinada:

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Letícia Cao Ponso

Orientadora – Universidade Federal do Rio Grande (FURG)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Cristine Gorski Severo

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

---

Prof. Dr. Alexandre António Timbane

Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Normelia Maria Parise

Universidade Federal do Rio Grande (FURG)

Rio Grande, \_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_ .

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, primeiramente, a Zambe, o ancestral primordial, pelas oportunidades na vida. À minha avó, Gwapaz, por todo o carinho dado durante minha infância. Aos meus pais Eḍuu e Ebozoku, que fizeram tudo para que eu pudesse ver outros horizontes. Às minhas irmãs, Gwapaz, Ezezeajia, Din, Eḍuu, por me encherem de esperança e motivação para continuar a luta. Ao meu irmão Ehazo por ter preenchido minha infância de memória fraterna.

À minha orientadora, Letícia Cao Ponso: excelente profissional, professora humana e amiga. Obrigado pela orientação, pelo incentivo e pela compreensão.

Aos membros da banca examinadora, professores Cristine Severo, Alexandre Timbane e Normelia Parise, que gentilmente aceitaram fazer a leitura e a avaliação deste trabalho.

Aos demais professores e professoras, que participaram direta ou indiretamente desta caminhada: Luciene Bassols Brisolara, Rubelise da Cunha, Francisco Soares, Gilvan Muller de Oliveira. Agradeço!

Aos irmãos e irmãs africanos no Brasil que ajudaram a despertar minha visão da situação do continente africano, Matthias, Célia, Virgile, Mussa, Raymond. Ao amigo brasileiro Rubem, por expressar seu ânimo de possuir as mesmas raízes negro-africanas.

Ao Governo do Gabão, pelo incentivo à pesquisa, através de bolsas para cada cidadão estudioso.

Aos servidores e servidoras do ILA e do Programa de Pós-Graduação em Letras – Estudos de Linguagem. Um agradecimento particular e cordial para a Isabel Mendes Faria, pelo seu grande desempenho na secretaria.

Ao meu pai, Eḍuu, por ter me ajudado a discutir os conceitos da tradição africana, mantendo assim a conexão com o continente durante a escrita deste trabalho. Akiba!

## RESUMO

A presente dissertação discute as implicações dos conceitos de *Dieu* (Deus) e *Zambe* no discurso evangélico (presentes no processo tradutório no contexto de evangelização e de colonização) e nos contos tradicionais Kota. Para alcançar esse objetivo, o estudo foi abordado a partir da sócio-história da colonização linguística e religiosa no Gabão (MATIMI, 1998; MARIANI, 2004; ASSOUMOU, 2011; BOUSSAMBE, 2019), com um foco na linguística comparada das línguas africanas (HOMBURGER, 1928, 1929; MEILLET, 1984; OBENGA, 1993; MBOLI, 2010; BILOLO, 2011; MBOCK, 2013, 2014; SHARMAN, 2014; MBOCK, 2015; IMHOTEP, 2020), da teoria da tradução (BRUM-DE-PAULA, 2008), e da concepção filosófica dos mitos negro-africanos (TEMPELS, 1969; BASSONG, 2007; MBOCK, 2013, 2014, 2015). Essas teorias nos levaram a ponderar a viabilidade da assimilação de *Zambe* Kota ao *Deus* (*Yahweh*) judaico-cristão, tomando em conta que há duas abordagens tradicionais desse personagem, isto é, a conceptualização literária ou ficcional, e a conceptualização iniciático-científica.

**Palavras-chave:** Contos Kota; Tradução; Colonização linguística; Gabão; Zambe.

## ABSTRACT

The present dissertation discusses the implications of the concepts of *Dieu* (God) and *Zambe* in the evangelical discourse (present in the translation process in the context of evangelization and colonization) and in Kota traditional tales. To achieve this goal, the study was approached from the socio-historical context of linguistic and religious colonization in Gabon (MATIMI, 1998; MARIANI, 2004; ASSOUMOU, 2011; BOUSSAMBE, 2019), with a focus on comparative Linguistics of African languages (HOMBURGER, 1928, 1929; MEILLET, 1984; OBENGA, 1993; MBOLI, 2010; BILOLO, 2011; MBOCK, 2013; SHARMAN, 2014; MBOCK, 2014, 2015, IMHOTEP, 2020), translation theory (BRUM-DE-PAULA, 2008), and the philosophical conception of Black-African myths (TEMPELS, 1969; BASSONG, 2007; MBOCK, 2013, 2014, 2015). These theories led us to ponder the feasibility of assimilating Zambe Kota to the Judeo-Christian God (Yahweh), taking into account that there are two traditional approaches to this character, namely, the literary or fictional conceptualization, and the conceptualization from rites and science perspective.

**Keywords:** Kota Tales; Translation; Linguistic Colonization; Gabon; Zambe.

## SUMÁRIO

<u>1 INTRODUÇÃO</u> .....	2
<u>1.1 Problema de pesquisa</u> .....	4
<u>1.2 Justificativa</u> .....	4
<u>1.3 Objetivos</u> .....	7
<u>1.3.1 Objetivo geral</u> .....	7
<u>1.3.2 Objetivos específicos</u> .....	7
<u>1.4 Local da pesquisa: Gabão</u> .....	8
<u>1.5 O povo Kota: contextualização</u> .....	9
<u>2 BASE TEÓRICA E METODOLOGIA</u> .....	11
<u>2.1 Colonização Linguística em África</u> .....	11
<u>2.2 Linguística Comparada das Línguas Africanas</u> .....	16
<u>2.3 Oralitura e teoria da tradução</u> .....	37
<u>2.4 Procedimentos de análise</u> .....	48
<u>2.4.1 Escolha do corpus</u> .....	49
<u>2.4.2 Escolha de ortografia</u> .....	51
<u>3 SÓCIO-HISTÓRIA DO CONTATO LINGUÍSTICO E RELIGIOSO NO GABÃO</u> .....	56
<u>3.1 Primeiros contatos com os europeus e o advento do cristianismo no Gabão</u> .....	56
<u>3.2 Os Kota e o Cristianismo</u> .....	59
<u>3.3 O francês no Gabão e o estudo das línguas gabonesas</u> .....	59
<u>3.4 O symbole (o símbolo): a proibição e a repressão</u> .....	61
<u>4 ANÁLISE DO CORPUS</u> .....	64
<u>4.1 Primeiro capítulo do Evangelho de Marcos em ikota</u> .....	64
<u>4.2 Texto evangélico 1</u> .....	66
<u>4.3 Texto evangélico 2</u> .....	69
<u>4.4 Esika 1</u> .....	81
<u>4.5 Esika 2</u> .....	85
<u>4.6 Esika 3</u> .....	88
<u>4.7 Esika 4</u> .....	94
<u>4.8 Esika 5</u> .....	101
<u>5 CONCEPÇÃO FICCIONAL OU LITERÁRIA DE ZAMBE KOTA</u> .....	105
<u>5.1 Comparação das tramas narrativas de Zambe e do Yahweh semítico</u> .....	106
<u>6 CONCEPÇÃO INICIÁTICA-FILOSÓFICA DE ZAMBE KOTA</u> .....	108
<u>7 CONSIDERAÇÕES FINAIS</u> .....	115
<u>APÊNDICE – NOVA TRADUÇÃO DA BÍBLIA EM IKOTA</u> .....	117
<u>REFERÊNCIAS</u> .....	119

## 1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação, intitulada “Da tradução teonímica à colonização linguística e religiosa: o caso da figura de *Zambe* nos contos Kota do Gabão”, estabelece uma comparação conceitual, literária, cultural e filosófica (MBOCK, 2015) das figuras de *Zambe* dos povos Kota e *Dieu* (Deus) judaico-cristão a partir do corpus de dados, que envolve: textos da tradição oral Kota ou contos tradicionais Kota (SALLÉE, 1966; PERROIS, 1967; 1970; ZAME-AVEZO'O, 1997; M'BADOUMA, 2011) e a tradução do *Evangelho de Marcos* para o Kota (GALLEY, 1938), junto com a versão ikota de *Words of Life* (duas narrativas evangélicas gravadas em 1965 em Libreville, capital do Gabão). Fizemos uma análise lexicológica, semântica, narrativa e filosófica (HOMBURGER, 1928, 1929; DIOP, 1979; OBENGA, 1993; BILOLO, 2011; IMHOTEP, 2014; MBOCK, 2013, 2014, 2015) dos conceitos em estudo a partir da concepção filosófica dos mitos negro-africanos (BASSONG, 2007, MBOCK, 2013; 2014; 2015) e da teoria da colonização linguística (MARIANI, 2004) e da reinvenção das línguas (MAKONI, 2006; PENNYCOOK, 2015).

Nosso trabalho investiga como os contos tradicionais Kota (oralitura Kota) concebem *Zambe*, figura geralmente associada ao *Deus* judaico-cristão na chegada dos missionários (GALLEY, 1938), quais deslocamentos de sentido as tentativas de tradução produziram, e por que e como houve uma assimilação dessas duas entidades (MARIANI, 2004).

O ponto de partida que levou à elaboração dessa escrita é a consequência de uma *autoscopia* (o fato de se ver a partir de um ponto externo) após minha travessia como estudante gabonês em intercâmbio acadêmico no Brasil, onde cursei minha graduação e meu mestrado em Letras, e após o contato com as discussões descoloniais da diáspora. Ver-se de fora (*autoscopia*) e ver como o outro vê a África causou em mim um despertar epistêmico descolonial.

Nasci em Makokou, uma cidade do norte do Gabão, e cresci primeiramente com minhas línguas paterna (bekwel) e materna (ikota). Comecei a falar o francês a partir da minha viagem para Libreville aos oito anos em 2000. Depois, voltei a Makokou para ser escolarizado aos nove anos. Foi durante esse percurso escolar que aprimorei a língua francesa. No colégio, de acordo com o programa, todos os alunos aprendem o inglês, do qual fiz minha especialidade. No segundo ano, o espanhol é acrescentado ao programa.

A partir do liceu (quinto ano do ensino básico), os alunos são orientados, de acordo com suas competências, nas séries de ciências ou de letras. Fui orientado para as letras, curso no qual as matérias principais eram francês, filosofia, inglês, espanhol, com a escolha de uma outra língua estrangeira. Escolhi o alemão. No espaço familiar, falava-se majoritariamente o francês (no espaço urbano), o que levou as novas gerações (minhas irmãs mais novas) a dominar apenas o francês como primeira língua e língua nativa. Isso não foi meu caso. Com efeito, o francês era minha terceira língua depois do bekwel e do ikota.

Depois do BAC (Baccalauréat<sup>1</sup>), exame de conclusão do Ensino Médio via a obtenção de um diploma de conclusão do curso, participei do PEC-G (Programa de Estudantes-Convênio de Graduação) para estudar o inglês e o português em Pelotas, uma cidade no sul do Brasil.

Durante minha graduação, deparava-me com a diáspora africana e seu discurso descolonial no convívio com outros colegas africanos em programas de cooperação acadêmica Brasil-África, mas também com descendentes de africanos para cá transplantados a fim de realizar o trabalho escravizado no Brasil colonial. Participei de alguns eventos acadêmicos que implicam esse novo olhar sobre África. E, ao chegar ao final da formação em “línguas estrangeiras”, perguntei-me: agora que estudei as línguas dos outros, quem vai estudar as minhas? Dessa interrogação surgiu a temática desta dissertação, o início de minha produção literária em línguas bekwel e ikota (EDOUHOU, 2021; EDHUU, 2021) e outros trabalhos que abordam a descolonização africana e a promoção das línguas africanas.

---

<sup>1</sup> Diploma acadêmico ao final do liceu (ensino secundário) para ingressar na educação superior. É um diploma obtido na França e em países francófonos.

## 1.1 Problema de pesquisa e hipóteses

O presente trabalho pretende investigar como os contos tradicionais Kota (oralitura Kota) concebem *Zambe* (ver a seguir os objetivos), figura geralmente associada ao *Deus* cristão na chegada dos missionários (e nas traduções bíblicas), e que deslocamentos de sentido produziram as tentativas de tradução do francês (tradução de Bíblia), língua ex-colonial do Gabão, para o ikota, língua bantu da África Central. O problema que surge dessa contextualização é o de saber por que houve uma assimilação dessas duas entidades, e se essa assimilação (ou sincretismo) é legítima e viável. Tal é a interrogação que tentaremos resolver ao longo deste texto.

Nossas hipóteses, que se baseiam em parte nos resultados de Perrois (1967; 1970), estipulam que *Zambe* e *Deus* (judeu, יהוה /Yahweh/) são duas personagens tradicional e culturalmente distintas, e que a assimilação dessas duas figuras é o resultado de uma colonização linguística e religiosa (SILVA-REIS & BAGNO, 2018). Portanto, para a tradução teonímica judaico-cristã para o ikota, é adequado emprestar o termo original hebraico, a saber, *Elohims* (אלהים) ou *Yahveh* (יהוה), que encontramos, por exemplo, nas traduções de Eissfeldt (1956), e Chouraqui (1976). Nossa hipótese da intraduzibilidade de *Dieu* para *Zambe* fundamenta-se, em parte, na fala de Perrois (1968) quando afirma que:

O ser criador é relegado para as profundezas da consciência tradicional e é apenas uma noção muito vaga e não-formulada. É por isso que a palavra *Zambé* foi traduzida erroneamente como *Dieu*. *Zambé* é o herói civilizador mas não é de todo um deus todo-poderoso e criador (PERROIS, 1968, p. 37, tradução nossa)

Embora concordemos com a primeira parte da conclusão de sua argumentação, que concebe *Zambe* como uma noção distante, não concordamos com a segunda parte que tira o poder demiúrgico a *Zambe*. Tentaremos, através de teorias e textos literários, expor quem é *Zambe* ao longo deste texto.

Nas linhas a seguir, exporemos a justificativa que motivou a proposta do tema desta discussão.

## 1.2 Justificativa

A iniciativa de escrever um texto sobre a problematização da cristianização da África, em geral, e do Gabão, em particular, fenômeno que implica apagamento das crenças autóctones e imposição da ideologia colonial (MARIANI, 2004; MAKONI; PENNYCOOK, 2015), justifica-se principalmente pelo fato que, frente a um mundo globalizado e ocidentalizado (LATOUCHE, 2005) e a uma África descolonizada em

uma fase de neocolonialismo (NDOUMAI, 2011), é mister questionar algumas ideologias herdadas da colonização, ideologias que tendem a definir práticas linguísticas e religiosas sob uma cúpula ideológica, etnocêntrica e universalizante (ROCHA, 1988). Além disso, a partir do postulado da tradução de uma cultura para outra, que não escapa do aforismo *traduttore, traditore*, ou seja, traduzir é trair, noção que implica a infidelidade tradutória ou a intraduzibilidade (BRUM-DE-PAULA, 2008), supomos que a tradução bíblica ou evangélica para as línguas africanas, em geral, e para a língua Kota do Gabão, em particular, importou a memória linguística ideológica da língua e narrativa colonial para a língua-cultura originária (MARIANI, 2004) quando se implementou no Gabão (ASSOUMOU, 2011; KOMBILA, 2013; BOUSSAMBE, 2019). Por isso, vimos a necessidade de fazer uma sócio-história do contato linguístico e religioso no Gabão e no espaço Kota (PERROIS, 1970; ASSOUMOU, 2011; KOMBILA, 2013), revisando os conceitos de *Zambe* e *Dieu* na tradição Kota do Gabão e na tradição judaico-cristã, a partir do *corpus* composto de textos evangélicos ou bíblicos traduzidos para a língua ikota, e contos tradicionais Kota, produzidos e recolhidos no período colonial e pós-colonial. Na nossa busca pelo *corpus*, queríamos encontrar textos mais antigos, como o *Catéchisme de la foi catholique = Katesismi (texte kota)* de 1903 traduzido para o ikota, mas não chegamos a ter acesso a esse texto do período colonial em forma digital como o resto do nosso *corpus*. A definição do *corpus* é abordada na seção 2.4.1.

Podemos enunciar o pressuposto que cada povo tem mais ou menos uma ideia de que há uma fonte primordial da existência das coisas, e essa fonte primordial pode ser chamada em homenagem ao nome que lhes convém. Alguns dirão *El*, *Alá*, e outros dirão *Deus*. Para os negro-egípcios, *Imn* (Amun), *Nzambe*, *Zambe*; *Zambi* para o Kota; *Zemb* para o Mpumpong; e *Zεεb* para o Bekwel. Assim, conceitualmente, seja inconsciente ou consciente, cada povo possui uma noção do ponto de origem da existência, porque é racional deduzir que algo que existe (o cosmos) possui origem; é um ponto de vista científico, racional e filosófico poder chegar a essa conclusão, embora o consenso religioso tenha a tendência a ir de encontro à conclusão científica. Agora, no que diz respeito à descoberta, à eficácia ou ao encontro desse ser ou dessa coisa geradora primordial, pode-se estar dentro do domínio da especulação ou tentar-se provar por meios diversos. Mas, do ponto de vista racional, como ser humano, essa reflexão (dúvida e questionamento) de que se há algo (lá fora ou aqui dentro), é alguém ou algo que está na origem de sua

existência, como um pai e uma mãe estão biologicamente na origem da criança. Da mesma forma, esse ente primordial geralmente ocupa uma alta estima do sujeito pensante, que o conceitua, porque misterioso e nunca encontrado; um ponto longínquo humanamente inacessível. Assim, o homem tenta imaginá-lo, materializá-lo, representá-lo. É um processo que todo pensamento e cada povo realiza ao longo de sua existência. E é a abordagem (literária e científica ou iniciática) da busca pelo encontro desse ponto de origem de todas as coisas que nosso estudo tenta ilustrar pelo corpus de narrativas teofânicas; duas abordagens para apreendê-lo, ou seja, a abordagem literária e a abordagem iniciática-científica.

Essa discussão será feita através de textos *oralitários* (ver seção 2.3 sobre a *oralitura*) convertidos em literatura. E, por literatura, queremos dizer o discurso que fala desse ser (presente desde os textos hieroglíficos), que o personaliza e personifica, o qual seria uma ficção, como veremos mais tarde (durante a análise do *corpus*), porque, segundo o pensamento filosófico africano, o princípio criador ou *demiúrgico* (na acepção de Platão) não fala e nunca falou com o homem, nunca encontrou o homem (BASSONG, 2007; MATIMI, 1998). Portanto, qualquer literatura que personifique esse ponto de partida primordial (a origem de tudo) seria considerada uma ficção. Nesse sentido, logicamente, a Bíblia (sobretudo a personificação de Yahweh) seria uma ficção também (WHITTAKER, 1933), porque uma literatura, uma forma, uma tentativa de querer materializar e personificar esse ser primordial (DUSSAUD, 1957). O segundo argumento seria, portanto, o seguinte: se a Bíblia é uma tentativa de dar uma face a esse ponto de origem, seria equivalente a dizer que o texto bíblico é um ponto de vista entre muitos outros, e isso se manifesta pela multiplicidade de versões desse relato, que inclui os textos apócrifos (CHARLES, 1913; OESTERLEY, 1915). Por causa disso, o relato bíblico seria um ponto de vista que pertence a um povo, um ponto de vista originalmente relativo ao povo hebreu, ao povo judeu. E, se isso é relativo, implica que outros povos tenham outros pontos de vista ou outras narrativas, outras formas de conceituar esse ponto de origem do universo, e é a partir desse postulado que a noção de colonização intervém (MARIANI, 2004; MAKONI; PENNYCOOK, 2006; ERRINGTON, 2008), porque querer impor um ponto de vista, uma concepção de um povo sobre o outro, é um processo de colonização, não apenas linguístico, pois o léxico e as estruturas gramaticais interferem nesse processo (MALLON, 1956; BRUM-DE-PAULA, 2008), mas religioso e conceitual filosófico também (LABURTHE-TOLRA, 1985), porque obviamente é um ponto de vista estrangeiro

que queremos inculcar em um povo. Nosso pressuposto é que os Kota, de uma forma particular, e os africanos, em geral, têm seu ponto de vista sobre esse *Criador* do universo; eles têm sua maneira de conceitualizá-lo, de narrar, de personificá-lo, e é isso que expomos neste trabalho, nosso ponto de vista, o ponto de vista Kota da personificação dessa origem da criação do mundo, porque cada povo deve ter a liberdade de apreendê-lo e conceituá-lo à sua maneira.

Acabamos de estipular que o colonialismo e o cristianismo não são prestes a sair do continente africano, e que sua presença influencia as tradições autóctones. Por isso, a necessidade de fazer um revisionismo conceitual linguístico e religioso. A seguir, apresentaremos os objetivos que descrevem passo a passo o caminho da abordagem do tema.

### 1.3 Objetivos

O objetivo geral que, esperamos, permitirá pistas de resolução do problema de pesquisa, consiste em fazer uma análise lexicológica, semântica, filosófica e religiosa do personagem *Zambe* da oralitura Kota em oito textos divididos em textos escritos e textos em versão áudio: a tradução do *Evangelho de Marcos* (GALLEY, 1938), dois textos em formato áudio da versão ikota da narrativa evangélica *Words of Life* (1965)<sup>2</sup>, justaposta a cinco contos tradicionais (*besika*, *bosika*) Kota (SALLÉE, 1966<sup>3</sup>; ZAME-AVEZO'O, 1997; M'BADOUMA, 2011) no contexto de colonização linguística e religiosa no Gabão.

Esse objetivo geral está dividido em objetivos específicos, que permitirão melhor tratar o tema.

Organizamos os objetivos específicos da maneira seguinte: 1) descrever uma sócio-história do contato linguístico e religioso entre o francês, língua ex-colonial, e a língua ikota, revisando os conceitos de *Deus* e *Zambe* na modernidade ocidental e na cultura bantu; 2) analisar o *corpus* composto de um texto bíblico traduzido em ikota, dois textos evangélicos em língua ikota em formato de arquivo sonoro, e três contos tradicionais Kota recolhidos e transcritos no período pós-colonial; 3) comparar os sentidos de *Zambe* no discurso dos contos tradicionais Kota com o conceito de Deus no discurso judaico-cristão, bem como analisar a inserção de *Zambe* no discurso judaico-cristão e as implicações que dela decorrem.

<sup>2</sup> Words of Life w/ BAKOTA: Mekambo - A01190: <https://www.audiovie.org/donnees/programme.htm?programme=01190&pays=Gabon&affichage=Gabon>

<sup>3</sup> Musiques du Gabon, mission Pierre Sallée, 1966: [https://archives.crem-cnrs.fr/archives/collections/CNRSMH\\_I\\_2007\\_005/](https://archives.crem-cnrs.fr/archives/collections/CNRSMH_I_2007_005/)

A próxima seção aborda a contextualização geográfica seguida pela seção da contextualização demográfica, das quais coletamos as amostras da composição do corpus.

#### **1.4 Local da pesquisa: Gabão**

Neste capítulo, apresentamos o local onde o povo Kota de nosso estudo está localizado.

O Gabão é um país plurilíngue da África central, que é limitado pelo Camarões no Norte, República do Congo no Leste, o Oceano Atlântico no Oeste e Angola e a República Democrática do Congo no Sul. É um país que tem em torno de 2 milhões de habitantes, e registra mais de 40 idiomas (IDIATA, 2007). Geralmente, admite-se que o nome Gabão vem do português *jabão*, um tipo de casaco, pois os portugueses, sendo os primeiros europeus a descobrirem a costa gabonesa (MATIMI, 1998; BOUSSAMBE, 2019), chamaram-no assim, uma vez que o estuário tinha a silhueta ou aparência de um casaco.

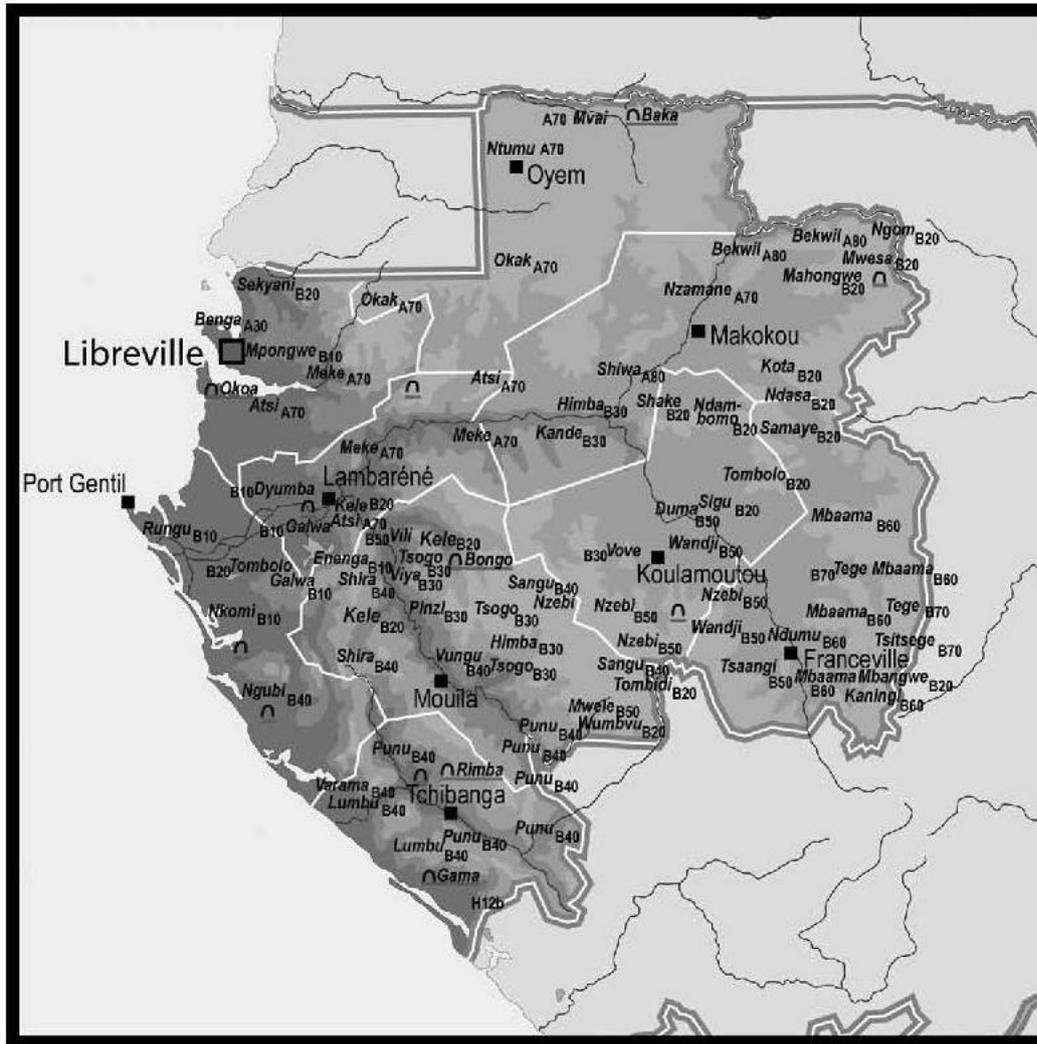
Nas linhas a seguir, apresentamos dois mapas. O primeiro é o mapa da África antes da Conferência de Berlim, que aconteceu em 1884 e retalhou o continente africano nos limites geográficos dos países como encontramos hoje. Esse mapa mostra que o “Gabão”, antigamente situado na região chamada *Loango*, se situa na região que Dapper (1686) chamava de Baixa Etíopia, mas que Bilolo (2011), ao analisar o texto de Wilson (1856), chama de Alta Etíopia. O segundo é um mapa etnolinguístico do Gabão.

*Imagem n°1: mapa da África antes da Conferência de Berlim (1884)*



Fonte: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/98/African\\_Map\\_in\\_1840.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/98/African_Map_in_1840.jpg)

Imagem n°2: mapa etnolinguístico do Gabão



Fonte: <https://books.openedition.org/editions-cnrs/3957>

## 1.5 O povo Kota: contextualização

Neste capítulo, oferecemos algumas informações sobre os idiomas do povo *Kota*.

Os *Kota*, etnônimo às vezes usado para designar um conjunto de grupos étnicos e linguísticos, que pertencem ao grupo *Kota-kele B20* (PERROIS, 1970; IDIATA, 2007; EKOUKOU, 2015) da África central (principalmente no Gabão e na República do Congo).

O *corpus* escolhido para a discussão deste texto vem de três idiomas Kota (aqui Kota é empregado como arqui-etnônimo): o osamayi ou samayi, classificado B203, o ikota B25, e o mahongwe B252. A escolha desses três idiomas se justifica por sua grande proximidade linguística e cultural. Os signos B203, B25 e B252 vêm do trabalho de Guthrie (1967), que classificou as línguas bantu sob uma anotação

de A até S. Para as línguas do grupo B20, o B designa a zona na qual a língua se situa.

Idiata (2007) levanta uma problemática quanto ao inventário de línguas, e em particular no contexto de línguas autóctones do Gabão:

O primeiro problema diz respeito ao inventário de idiomas presentes no território, sejam eles vernáculos ou estrangeiros idiomas vernáculos ou línguas estrangeiras (no sentido dos idiomas dos migrantes). Com relação às línguas vernáculos que nos preocupam neste livro, todos os trabalhos recentes se limitam aos dados tradicionais, que às vezes têm mais de vinte anos ou muito mais. No entanto, esses dados sobre a implementação histórica de diferentes comunidades se baseiam em três postulados que podem ser questionados hoje, pelo menos em parte: “uma etnia = uma língua”, “uma etnia” = “um número determinado de indivíduos que são diferentes dos membros de outras etnias” e “uma etnia = um espaço específico no território” (IDIATA, 2007, p. 20, tradução nossa)

Depois, Idiata (2007) argumenta que a mobilidade e a mistura das populações criam uma instabilidade definicional das identidades étnicas e linguísticas. Nosso autor cita alguns exemplos desse fenômeno:

Gostaria de ilustrar esse fato citando uma série de exemplos, entre as dezenas ou mesmo centenas de situações atestadas e verificáveis: o caso dos Makina que falam fang; os Bakoya que falam o ungom; os Masangu de Lebamba que falam inzebi; os Lumbu de Mongo em Nyanga que falam ipunu; várias comunidades originárias do sul do país, tais como os Bisir, que falam variantes do omyene entre Lambaréné e Port-Gentil; muitos Shamayi ou Mahongwe que se identificam como Kota; muitos Siwu de Lastourville que falam aduma e que se identificam como tal, etc [...] Parece-me que estamos obviamente na presença de uma complexidade (etnolinguística e antropológica) que um simples levantamento linguístico ou um censo superficial da população não pode desembrulhar (IDIATA, 2007, p. 21, tradução nossa)

Assim, percebemos que algumas de essas identificações são internas (endógenas), isto é, dentro das próprias comunidades gabonesas. Idiata (2007) retoma o sistema de classificação guthriana das línguas bantu (GUTHRIE, 1967; MAHO, 2009) e aponta a complexidade de delimitação do grupo *Kota-kele B20* que, segundo nosso autor, albergaria as línguas akele (B22), ikota (B25), mahongwe (B252), metombolo (B205), ndambomo (B204), ndasa (B201), seki (B21), shake (B251), shamayi (B203), sigu (B202), tumbidi (B22D), ungom (B22b) e wumvu (B24). Supomos que a complexidade desse grupo mencionada por Idiata (2007) reside no fato que ele inclui línguas tais como o bubi classificado A31, o benga A34, e o bakoya ou koya, que seria a língua dos “pigmeus” Bakoya que cohabitam com alguns dos povos cujas línguas citamos anteriormente (SOENGAS, 2012).

Podemos observar na série de palavras seguintes nas três línguas. Mostramos a seguir uma tabela de correspondência (cognatas) lexical entre o ikota, o mahongwe e o samayi.

	Ikota	Mahongwe	Osamayi (samayi)	Correspondências fonéticas
Mãe	ψΑΝΓΟΥε [ɲaŋgw.ɛ]	ψΑΝΓΟΥε [ɲaŋgw.ɛ]	ψΑΝΓΟΥε [ɲaŋgw.ɛ]	ɲ : ɲ : ɲ ŋg : ŋg : ŋg
Pai	ξΑΝΓΟΥε [haŋgw.ɛ]	ξΑΝΓΟΥε [haŋgw.ɛ]	ξΑΝΓΟΥε [haŋgw.ɛ], ϘΑΝΓΟΥε [ʃaŋgw.ɛ]	h : h : h (ʃ) ŋg : ŋg : ŋg
Irmã	καΔι [kadʒ.i]	καΔι [kad.i]	καΔι [kad.i]	k : k : k dʒ : d : d
Irmão	Ν ΔΩΜι [ndom.i]	Ν ΔΩΜι [ndom.i]	Ν ΔΩΜι [ndom.i]	n : n : n d : d : d m : m : m
Criador	ΖΑΜΒ Η [zamb.e], [zamb.i]; Ν  ΖΑΜΒ Η [n.zamb.e]	ΖΑΜΒ Η [zamb.e]	Ν ΧΑΜΒ Η [n.ɟamb.e]	z : z : ɟ mb : mb : mb

Palavra	Ikota	Mahongwe	Osamayi (samayi)
Voar	ο CΑΝΓ ΑΚΑ [o.sanɣ.aka]	ει CΑΝΓ ΑΚΑ [I.sanɣ.aka]	ει CΑΝΓ Α [I.sanɣ.a]
Recusar	ο ΒΕΝ ΑΚΑ [o.ben.aka]	ει ΒΕΝ ΑΚΑ [I.ben.aka]	ει ΒΕΝ Α [I.ben.a]
Subir	ο ΒΕΤ ΑΚΑ [o.bet.aka]	ει ΒΕΤ ΑΚΑ [I.bet.aka]	ει ΒΕΤ Α [I.bet.a]

Assim, no grupo linguístico B20, escolhemos três línguas das quais coletamos nossos dados linguísticos e culturais, assim como os textos do nosso *corpus*. Essas três línguas são o ikota B25 (GALLEY, 1938; PIRON, 1990; EKOUKOU, 2015), o mahongwe B252 (MATIMI, 1998; SIMA-MVE, 1999) e o osamayi B24 (EDZANG-ESSONO, 2004, MOKRANI, 2005). As populações que falam essas línguas estão principalmente localizados no nordeste do Gabão, na República do Congo, e compartilham as mesmas tradições, lendas, e ideologias religiosas (DESCHAMPS, 1962; PERROIS, 1968; 1970; GAMILLE, 1998; MATIMI,

1998; MAZZOCCHETTI, 2005), o que justifica sua seleção. No Gabão, a língua ikota (B25), segundo o relato de Soumaho (2019), representa a terceira língua autóctone mais falada no domínio familiar, depois do fang e do dzebi, e é usada hoje, junto com algumas outras línguas, no canal YouTube *Proximité Web Tv*<sup>4</sup>, que transmite notícias em línguas autóctones do Gabão.

---

4 Notícias na língua ikota: [https://www.youtube.com/watch?v=Vy2TR3D4S-c&feature=youtu.be&ab\\_channel=Proximit%C3%A9WebTv](https://www.youtube.com/watch?v=Vy2TR3D4S-c&feature=youtu.be&ab_channel=Proximit%C3%A9WebTv)

## 2 BASE TEÓRICA E METODOLOGIA

Neste capítulo, apresenta-se a base teórica a partir da qual é desenvolvida a discussão do tema abordado, e descreve-se o processo metodológico do tratamento do *corpus*.

### 2.1 Colonização Linguística em África

Desde o séc. XV, porém mais oficialmente a partir da Conferência de Berlim em 1884, a colonização linguística na África se comprometeu com a visão do explorador não apenas nos discursos etnocêntricos da supremacia das línguas europeias em relação às línguas e culturas autóctones, mas também com práticas de aniquilamento de tradições, de territorialidades, de cosmologias, de sociabilidades e de epistemologias nativas. O cânone epistemológico da modernidade ocidental engendrou-se por meio de processos de “marginalização, supressão e subversão de epistemologias, tradições culturais e políticas alternativas em relação às que foram nele incluídas” (SANTOS; MENESES, 2010, p. 17), e essa missão do colonialismo europeu (séc. XV-XX) baseou-se na teorização da ideologia de superioridade racial e cultural europeia (MARIANI, 2004). Isso levou à criação do conceito de “língua” pelo imperialismo europeu do século XIX, que permitiu aos conquistadores legitimarem a teorização da desigualdade humana, fonte de séculos de dominação econômica e da escravização (MAKONI; PENNYCOOK, 2006; ERRINGTON, 2008). Aleister Pennycook e Sinfree Makoni (2015), pesquisadores das Políticas Linguísticas Críticas, falam sobre a relevância de uma releitura da história e da teoria linguística como objetivos do projeto colonial cristão, que usou a linguística (estudos de línguas, traduções, etc) e a elaboração de gramáticas e dicionários para se impor linguisticamente. Uma crítica do paradigma eurocêntrico da supremacia de algumas línguas coloniais sobre línguas autóctones de ex-colônias poderia mudar as perspectivas dos linguistas, assim como os critérios de valoração das línguas em contato (PONSO, 2017).

A expansão linguística no século XVI, devido ao mercantilismo e às grandes navegações, já havia estabelecido o primeiro contato do português, do espanhol, do inglês e do francês com as culturas e línguas autóctones americanas e africanas, contato motivado pela busca de riquezas, administração, *catequização*, exploração das terras encontradas e da mão de obra escravizada.

Porém, segundo o historiador nigeriano Adeniyi Ajayi (2010), é no início do século XIX que surge um maior pretensão dos europeus não apenas para manter o comércio na África, mas também para intervir na vida social e econômica das populações africanas, com o intuito de conhecer melhor os recursos do interior do continente, eliminar o tráfico negreiro, desenvolver a exportação de certas culturas e produtos; impor aos africanos a maneira de viver dos cristãos através do trabalho missionário (AJAYI, 2010, p. 25).

Os missionários ingleses entenderam que a exploração das fazendas, o estudo dos idiomas autóctones, o ensino, a construção e o comércio ofereciam maiores possibilidades de ação do que a pregação. Foi construído um certo número de missões, e alguns missionários de primeiro plano desempenharam, a título individual, um papel importante nos conflitos raciais. [...] Surgiram diversas organizações encarregadas da propagação do cristianismo. O ensino básico e os estudos linguísticos inaugurados pelos primeiros missionários apenas frutificariam mais tarde. Na África, as missões cristãs constituíram um fator de mudança mais importante na segunda metade do século XIX do que na primeira. (AJAYI, 2010, p. 9).

Assim, o sujeito africano é conhecido, desde a Antiguidade (DIODORO DA SICÍLIA, 1851), como um sujeito espiritual, conectado com a divindade. Portanto, os missionários não foram ensinar Deus ao africano, mas, serviram-se da religião e do nome Deus para catequizá-lo (aliená-lo) e colonizá-lo através do *reducionismo* linguístico e religioso, que se resume na ideologia do colonizador (fenômeno de etnocentrismo e hegemonia).

Considerando como cenário a heterogeneidade linguística constitutiva das colônias originariamente, os efeitos homogeneizantes da violência simbólica da colonização (o *symbole* no Gabão) e, por outro lado, sua configuração multilíngue atual, discute-se neste trabalho o apagamento discursivo e a assimilação discursiva no processo de tradução do discurso religioso colonial (textos bíblicos).

Por apresentarem um ponto de vista único, tomado como o verdadeiro, linguistas que descreveram e padronizaram sistemas ortográficos e estruturas morfológicas também serviram a projetos ideológicos, ou seja, nunca foram “apenas” linguistas, conforme defende Errington (2008), mas propagadores de práticas de letramento através das quais se consolidaram tradições discursivas de fé e de civilização. Em outras palavras, as raízes do trabalho linguístico em África estão profundamente vinculadas a tradições evangelizadoras de salvação

de almas pagãs e civilizatórias de povos considerados “primitivos”, ideologia duradoura e continuamente reinventada e adaptada através de projetos linguísticos colonizadores (ERRINGTON, 2008, p. 12).

A colonização europeia, assim, expandiu o alcance das línguas das metrópoles a uma abrangência transcontinental. Isso teve como consequência, a constituição de normas pluricêntricas (CLYNE, 1992) e de diferentes identidades linguísticas nos países colonizadas em que se tornaram línguas oficiais. Os processos de historicização de cada variedade transnacional do português, do espanhol, do francês, do inglês e outras línguas coloniais são únicos e tiveram formas distintas em cada país (MARIANI, 2004), e de acordo com condições diversas quanto: à política *assimilacionista* do regime colonial, que impunha medidas oficiais contra as línguas autóctones; à violência física e simbólica na coibição do emprego das línguas maternas dos povos colonizados; à falta de reconhecimento da alteridade de nações multiétnicas e multilíngues e o apartheid linguístico decorrente desse fenômeno; à tentativa pelos governos coloniais de unificar as nações, pela força e pela coerção, em torno de uma só língua, que seria a língua do colonizador; aos processos históricos de resistência, às lutas pela libertação e à descolonização linguística de cada nação.

As línguas, destarte, são representadas sob um ponto de vista que as uniformiza e que exclui singularidades. Quais foram os desafios e necessidades práticas em que se desenvolveu a Linguística de e sobre África? Linguistas frequentemente reduzem ao mundo conhecido estruturas linguísticas que traduzem uma realidade desconhecida (veremos isso na análise do *corpus*). Esse é o caso de linguistas missionários protestantes do século XIX e XX, influenciados pelo aparato ideológico e intelectual da filologia comparativa e do progresso positivista das ciências naturais, do desenvolvimento de classificações e de tipologias. Desse modo, paralelamente a tais estudos, instituem-se os efeitos discursivos sobre a alteridade colonial. O conhecimento pretensamente “objetivo e científico” do Ocidente sobre o Oriente - como já demonstraram Franz Fanon, Albert Memmi, Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Stuart Hall e outros intelectuais em sua crítica pós-colonial – nada mais é do que uma invenção ou interpretação etnocêntrica das diferenças, subentendendo-se sempre a superioridade europeia.

Mais de cinco séculos depois do linguicídio de centenas de línguas nativas americanas e africanas, o valor político e econômico das línguas colonizadoras

ainda é evocado positivamente e até celebrado pelas instituições. Entretanto, aos falantes nativos são evidentes as dificuldades decorrentes da assimetria de status das diferentes línguas, da opressão e do apartheid linguístico que sofreram suas línguas na África subsaariana (OBENG; ADEGBIJA, 1999; OBENG; ECHU, 2004). Além de uma auto-avaliação negativa dos sujeitos em termos dos padrões estabelecidos pela(s) cultura(s) dos antigos senhores, a estrutura colonial ainda se faz sentir nos sistemas educacionais, que permanecem em sua maioria eurocêntricos, em um quadro de altos índices de analfabetismo, elevada taxa de evasão em todos os níveis de ensino, difícil acesso à universidade e dificuldade de colocação profissional dos diplomados (PONSO, 2014).

Por isso, nos estudos de línguas em contato na África, a discussão clássica sobre variedades altas e baixas, de prestígio ou estigma social, sempre envolve uma dimensão conflitiva de disputa por recursos sociais, que não só justifica a posteriori as suas consequências, como explica a priori seu surgimento e sua consolidação (PONSO, 2014; 2017). Ao estatuto de oficialidade das línguas coloniais, acrescenta-se ainda um peso simbólico construído historicamente, a partir do momento em que a formalização das línguas nacionais na Europa no século XIX (desenvolvimento de gramáticas, dicionários, literatura, ensino escolar) acompanhou a constituição dos Estados Nacionais.

Dada a diferença de linguagem como um fato da vida em zonas de contato colonial, em todos os tempos e lugares, não é surpreendente que colonialistas tenham produzido textos sobre as línguas ao longo de quatro séculos, ao redor do mundo, ou que esses textos representassem agora uma parte significativa do arquivo colonial (é o caso de uma parte do *corpus* deste estudo). Também é intuitivamente óbvio que esses tipos de textos - gramáticas, dicionários, glossários, e assim por diante - se destacam por seus distintos modos de organização e conteúdo. Eles contam evidentemente como relatos sobre o trabalho que tornou as línguas objetos de conhecimento, para que seus falantes pudessem tornar-se sujeitos de poder (ERRINGTON, 2008, p. 3). Assim, paralelamente, havia dois projetos em curso no que diz respeito ao desenvolvimento de uma ciência linguística: afirmar a autoridade colonial no exterior e criar comunidades nacionais na metrópole.

Gaston Van Bulck, por exemplo, um missionário jesuíta belga que viveu no Congo, estudando a literatura disponível no século XIX produzida por linguistas

que trabalhavam na região da África Ocidental, dividiu uma linha no mapa do Congo separando línguas da família bantu ao sul e da família Nilo-Sahariana ao norte. Afirmou que havia inúmeras minúsculas linguagens moribundas ao norte do Congo Belga devido a conflitos inter-tribais. Sua conclusão é de que as línguas de hoje são “vencedoras”, como sobreviventes mais aptas na batalha pela vida. (ERRINGTON, 2008, p. 87). Assim, se difunde a ideia de tribalismo e disputa entre etnias que frequentemente se apresentou como pretexto para as políticas exoglóssicas em línguas europeias dos governos coloniais.

Carl Meinhof, linguista alemão que nunca esteve na África, desenvolveu estudos comparativos em um campo acadêmico independente chamado “Afrikanistik”, rompendo com a filologia mais antiga, alegando que ele tinha a distinta vantagem de estudar idiomas como eles eram falados, com dados produzidos diretamente pelos falantes nativos que vinham da África para a Europa.

Como homens de ciência e fé, Meinhof (luterano) e Van Bulck (católico) eram eruditos acadêmicos, e não pesquisadores de campo. A Escola de Linguística Africana de Meinhof em Hamburgo tornou-se um centro de pesquisa com falantes nativos “importados” da África e um destino importante para europeus (principalmente alemães, muitos missionários) embarcando para ou retornando do continente africano. Meinhof foi um estudioso de gabinete, e, apesar disso, em nenhum momento teve sua reputação diminuída ou questionada entre esses visitantes, incluindo aqueles que haviam crescido na África e adquiriram fluência nativa em línguas. Eles vieram até Meinhof para estudá-las. Tal foi a autoridade de ciência filológica, que ele poderia sustentar a perspectiva de ajudá-los a realmente entender o que já sabiam. (ERRINGTON, 2008, p. 88)

Recuperar essa parte da história da Linguística importa na medida em que a diversidade linguística foi instrumentalizada em um mundo de construção de impérios e Estados-nação. A filologia fazia parte de um projeto nacionalista, e este precisava do colonialismo, e dos missionários como agentes (ASSOUMOU, 2011), para se firmar. Quando os Estados-nação da Europa entenderam ter alcançado autonomia histórica como agentes coletivos e ativos, a condição de modernidade poderia ser ampliada a outros lugares e concedida a outros povos. Assim, qualquer questão linguística na África deve ser compreendida à luz dos processos históricos que estabeleceram o contato linguístico e religioso entre as

línguas e cosmogonias africanas e as línguas e cosmogonias ocidentais (o cristianismo é oriundo de uma cosmogonia judaica).

Desse modo, a colonização implica dois pilares principais, a saber, o linguístico e o religioso (que levam à colonização política). A conquista da África ocorreu nessas duas práticas. Como o linguístico está ligado ao ideológico ou religioso, abordaremos, a seguir, o parentesco linguístico (que se estende ao parentesco filosófico e religioso) das línguas africanas através da linguística comparada (MEILLET, 1984; MBOLI, 2010; IMHOTEP, 2020), pois os conceitos linguístico-filosófico-religiosos abordados encontram-se em outros idiomas africanos, e nos limitar apenas aos idiomas Kota não produziria resultados satisfatórios. Em outras palavras, um conceito se apreende melhor em uma análise panorâmica que inclui os cognatos lexicais que servem a designar tal conceito.

## 2.2 Linguística Comparada das Línguas Africanas

Neste capítulo, aborda-se o parentesco linguístico de algumas línguas africanas modernas com o copta e o egípcio antigo. Essa relação será relevante na elaboração desta discussão, pois algumas palavras usadas para a análise do tema são cognatas com os hieróglifos egípcios. Por isso, escolhemos trazer o conhecimento egiptológico para este texto. Com efeito, vários estudos (HOMBURGER, 1928; 1929, DIOP, 1977; OBENGA, 1993; MBOLI, 2010; BILOLO, 2011; MBOCK, 2013; 2014; SHARMAN, 2014; MBOCK, 2015, IMHOTEP, 2020) já estabeleceram o parentesco linguístico entre o antigo egípcio (hieróglifos), o copta (visto como fase final do idioma falado pelos faraós<sup>5</sup>) e as línguas africanas modernas. Portanto, neste texto, quando nos deparamos com uma palavra em hieróglifos que tem uma correspondência em copta, e em outras línguas africanas, tentamos padronizar a ortografia (ver *seção 2.4.2* sobre a escolha de ortografia), ou seja, tentamos reunir todas as palavras (cognatas) referentes ao mesmo hieróglifo sob a mesma ortografia dada pelo copta (quando os cognatos são muito próximos foneticamente), para que haja uma certa homogeneidade ortográfica, o que poderia facilitar a relação, não apenas visual, mas fonológica também, entre o copta e os outros idiomas africanos modernos. Esse exercício propiciaria, a nosso ver, a leitura do copta pelo sujeito africano, pois ao incorporar

---

<sup>5</sup> Mboli (2010) e Imhotep (2020) consideram o copta como uma língua diferente (mas da mesma família) do antigo egípcio (velho egípcio, egípcio médio, neo-egípcio, demótico),

as letras coptas em seu idioma, a familiaridade com os hieróglifos seria fácil de estabelecer (OBAM & ΕΔΗΥΥ, 2021; ΕΔΟΥΗΟΥ, 2022).

Tentamos, portanto, escrever as línguas africanas cujas palavras são cognatas com o léxico hieroglífico com letras coptas quando a língua copta oferece uma correspondência dos mesmos hieróglifos, apesar dessas outras línguas africanas já possuírem uma escrita com o alfabeto latino, por exemplo, o que é o caso da maioria das línguas, sendo o alfabeto latino mais ou menos universal. No entanto, o projeto de incluir letras coptas em idiomas africanos é um projeto que temos desenvolvido (OBAM & ΕΔΗΥΥ, 2021; ΕΔΟΥΗΟΥ, 2022), projeto que contribuiria, em nossa opinião, ao avanço da Egíptologia Africana. A seguir, apresentamos exemplos desse exercício de *ortografização* a partir dos resultados de Homburger (1928), que estabeleceu correspondências entre [tf], “saliva”, e *ma-te* (Bantu); *ta* (Ewé); *ito* (Yoruba); e *tuf* (Sérère). Isso nos leva a considerar o esquema a seguir<sup>6</sup>:

 [tf]<sup>X1-I9-D26</sup>, cuspe, cuspir; ταϣ /taf/, τηϣ /tef/, θαϣ /thaf/<sup>copta</sup>, cuspe, saliva; τα<sup>ewe</sup>/ta/, saliva; \*τα<sup>proto-bantu</sup>/ta/, saliva; \*ται<sup>proto-bantu</sup>/tai/, saliva; ταϣοϣ<sup>gbaya</sup>/tafu/, saliva; \*τη<sup>proto-bantu</sup>/te/, saliva; τη<sup>pove</sup>/te/, saliva; τηλ<sup>bekwel</sup>/tel/, saliva; τηω<sup>guéré</sup>/teo/, saliva; \*τι<sup>proto-bantu</sup>/ti/, saliva; τοϣϣ<sup>sérère</sup>/tuf/, saliva; τοϣοϣ<sup>bongo</sup>/tufu/, cuspir; ιτηϣ<sup>mahongwe</sup>[itehi], saliva; ιτω<sup>yoruba</sup>/ito/, saliva; ματη<sup>gevia</sup>/ma.te/, saliva; ματη<sup>ikota</sup>[ma.tei], cuspe, saliva; ματηλ<sup>kwasio</sup>[ma.tel], saliva; μετηλ<sup>bekwel</sup>[me.tel], cuspe, saliva; \*ντη<sup>proto-bantu</sup>/n.te/, saliva; Δηρ<sup>bekwel</sup>[der], saliva

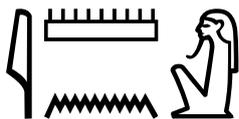
Na sua obra *Vers un dictionnaire cikam-copte-luba* (Para um dicionário Egípcio-Copta-Luba), Bilolo (2011) estabelece correspondências entre o copta ραν ~ ρεν ~ λεν (nome) e as palavras *lina*, *dina*, *rina*. Essas correspondências são mantidas por Mboli (2010) e Imhotep (2020). Isso nos leva a considerar o esquema a seguir:

 [rn]<sup>D21-N35</sup>, nome; ραν /ran/ ~ ρεν /ren/ ~ ριν /rin/ ~ λεν /len/<sup>copta</sup>, nome; ριν /rin/<sup>shilluk</sup>, nome; ριν /rin/<sup>galke</sup>, nome; ριν /rin/<sup>pormi</sup>, nome; ριν /rin/<sup>pandjama</sup>,

<sup>6</sup> Apresentamos a forma ortográfica em copta, o idioma sobrescrito, e o significado do étimo. A grafia hieroglífica é codificada de acordo com a lista de Gardiner (1957)

nome; **PIH** /rim/<sup>ngoumi</sup>, nome; **PIA** /rina/<sup>kimbundu</sup>, nome; **ΛEN** /lɛn/<sup>mbe</sup>, nome; **ΛINA** /lina/<sup>kitabwa</sup>, nome; **IN** /in/<sup>bekwel</sup>, nome; **INA** /ina/<sup>mpongwe</sup>, nome; \***ΞINA** /jina/<sup>proto-bantu</sup>, nome; **ΞINA** /jina/<sup>kimbundu</sup>, nome; **ΞINE** /jinɛ/<sup>makaa</sup>, nome; **ΞINO**<sup>ikota</sup>[jino], nome; **ΔEN**<sup>mbo'o</sup>[dɛn], nome; **ΔIN** /din/<sup>bekwel</sup>, nome; **ΔIN**<sup>asante</sup>/din/, nome; **ΔIN**<sup>belon</sup>/din/, nome; **ΔIN**<sup>babong</sup>/din/, nome; **ΔIN**<sup>efo</sup>/din/, nome; **ΔIN**<sup>mbo'o</sup>/din/, nome; **ΔIN**<sup>mienge</sup>/din/, nome; **ΔIN**<sup>nninong</sup>/din/, nome; **ΔIN**<sup>bakossi</sup>/din/, nome; **ΔIN**<sup>mwahed</sup>/din/, nome; **ΔIN**<sup>mwaneke</sup>/din/, nome; **ΔIN**<sup>mkaa</sup>/din/, nome; **ΔIN**<sup>kuba</sup>[di:n], nome; **ΔINA**<sup>ciluba</sup>/dina/, nome; **ΔINA**<sup>duala</sup>/dina/, nome; **ΔIN**<sup>fanti</sup>/dzin/, nome; **ΔINA**<sup>kwasio</sup>/dzina/, nome; **ΔINE**<sup>shiwa</sup>/dzinɛ/, nome; **ΔINO**<sup>bekol</sup>/dino/, nome; **ΔINO**<sup>mpiemo</sup>/dino/, nome; **ΔI**<sup>nkhongo</sup>/di/, nome; **ΔIH**<sup>koonzime</sup>/die/, nome; **ΔIH**<sup>bekwel</sup>[die:], nome; **ΔIO**<sup>njem</sup>[dio:], nome; **ZEN**<sup>yemba</sup>/zen/, nome; **ZIN**<sup>yemba</sup>/zin/, nome; **ZINA**<sup>kikongo</sup>/zina/, nome; **IP**<sup>sango</sup>/iri/, nome; **IPINA**<sup>ilangi</sup>/irina/, nome; **IZINA**<sup>kinyarwanda</sup>/izina/, nome; **IZINA**<sup>kitabwa</sup>/izina/, nome; **ϚINA**<sup>mandinka</sup>[hi:na], nome; **κA.PIN**<sup>bari</sup>/karin/, nome

Imhotep (2014, 2020) e Mbock (2015) estabelecem correspondências entre as palavras **Imane** (Deus, hadiyya), **Imana** (Deus, kinyarwanda) e **Nyambé** (Deus, bassa) são a leitura exata da grafia hieroglífica **jmn** (Ámon). Ele faz uma lista das derivações dessa palavra nas outras línguas africanas que incluímos na configuração seguinte:



[jmn]<sup>M17-Y5-N35-A40</sup>, Ámon, divindade suprema negro-egípcia, o

escondido; **Ma** /ma/<sup>bambara</sup>, Deus; **ama** /ama/<sup>jamsay</sup>, Deus; **ama** /ama/<sup>gourou</sup>, Deus; **ama** /ama/<sup>perge-tegu</sup>, Deus; **ama** /ama/<sup>tene-tini</sup>, Deus; **amba** /amba/<sup>tombo-so</sup>, Deus; **amba** /amba/<sup>tonno-so</sup>, Deus; **amba** /amba/<sup>tebul-ure</sup>, Deus; **amba** /amba/<sup>dogul-dom</sup>, Deus; **amba** /amba/<sup>tommo</sup>, Deus; **amoun** /amun/<sup>copta</sup>, Ámon, divindade suprema negro-egípcia; **amana** /amana/<sup>mombo</sup>, Deus; **amana** /amana/<sup>duleri-dom</sup>, Deus; **amana** /amana/<sup>idyoli-donge</sup>, Deus; <sup>meroitica</sup> **amni** /amni/<sup>amani</sup>, Ámon; **imana** /imana/<sup>rwanda</sup>, Deus; **imana** /imana/<sup>kirundi</sup>, Deus; **imane** /imane/<sup>hadiyya</sup>, Deus; **yamba** /yamba/<sup>tangale</sup>, Deus; **yame** /yame/<sup>ewe</sup>, céu; **ummen** /ummen/<sup>gabri</sup>, Deus; \***jambe** /jambe/<sup>proto-bantu</sup>, Deus; **nyam** /nyam/<sup>adjuru</sup>, Deus; **nyamaa** /nyamaa/<sup>mkaa</sup>, Ancestral; **nyame** /nyame/<sup>akan</sup>, Deus; **nyame** /nyame/<sup>fantii</sup>, Deus; **nyame** /nyame/<sup>bakossi</sup>, Ancestral; **nyame** /nyame/<sup>mwahed</sup>, Ancestral; **nyambe** /nyambe/<sup>proto-bantu</sup>, Deus; **nyambe** /nyambe/<sup>bassa</sup>, Deus; **nyambe** /nyambe/<sup>duala</sup>, Deus; **nyambe** /nyambe/<sup>barotse</sup>, Deus; **nyambe** /nyambe/<sup>lozi</sup>, Deus; **nyambi** /nyambi/<sup>mbukushu</sup>, Deus; **nyambi** /nyambi/<sup>ge-vove</sup>, Deus; **nyaambi** /nyaambi/<sup>isangu</sup>, Deus; **nyamsi** /nyamsi/<sup>yemba</sup>,

Deus; ΔΦΑΜΒΗ /anyambie/<sup>mpongwe</sup>, Deus; ΝΧΑΜΒΗ /njambe/<sup>samayi</sup>, Deus; ΝΧΑΜΒΙ /njambi/<sup>ele</sup>, Deus; ΝΧΑΜΒΙ /njambi/<sup>herero</sup>, Deus; ΝΔΔΑΜΙ /ndzaami/<sup>latege</sup>, Deus; ΝΔΙΑΜΙ /ndzami/<sup>ndumu</sup>, Deus; ΝΔΑΜΙ /ndzami/<sup>mbede</sup>, Deus; ΗΔΔΑΜΒΗ /ndzambe/<sup>okande</sup>, Deus; ΝΔΔΑΜΒΗ /ndzambe/<sup>koyo</sup>, Deus; ΝΔΔΑΜΒΙ /ndzaambi/<sup>yoombi</sup>, Deus; ΝΣΕΜ /nsem/<sup>njem</sup>, Deus; ΝΖΙΕΜ /nzyem/ ~ ΖΙΕΜ /zyem/<sup>koonzime</sup>, Deus; ΝΖΑΜΑ /nzama/<sup>fang</sup>, Deus; ΝΖΑΜΗ /nzamə/<sup>fang</sup>, Deus; ΝΖΑΔΑΜΙ /nzaami/<sup>nyaani</sup>, Deus; ΝΖΑΜΒΑ /nzamba/<sup>fang</sup>, Deus; ΝΖΑΜΒΗ /nzambe/<sup>lingala</sup>, Deus; ΝΖΑΜΒΗ /nzambe/<sup>ikota</sup>, Deus; ΝΖΑΜΒΙ /nzambi/<sup>kikongo</sup>, Deus; ΝΖΑΜΒΙ /nzambi/<sup>bacongo</sup>, Deus; ΝΖΑΜΒΙ /nzambi/<sup>luimbe</sup>, Deus; ΝΖΑΔΑΜΒΙ /nzaambi/<sup>wanzi</sup>, Deus; ΗΖΑΔΑΜΒΙ /nzaambi/<sup>vili</sup>, Deus; ΣΑΜΒΗ /sambe/<sup>tuki</sup>, Deus; ΖΑΜΑ /zama/<sup>eton</sup>, Deus; ΖΑΜΒΑ /zamba/<sup>ewondo</sup>, Deus; ΖΑΜΒΗ /zambe/<sup>ikota</sup>, Deus; ΖΑΜΒΗ /zambe/<sup>mahongwe</sup>, Deus; ΖΑΜΒΗ /zambe/<sup>samayi</sup>, Deus; ΖΑΜΒΗ /zambe/<sup>swo</sup>, Deus; ΖΑΜΒΙ /zambi/<sup>ikota</sup>, Deus; ΖΑΜΒΙ /zambi/<sup>baya</sup>, Deus; ΖΑΜΒΙ /zambi/<sup>chokwe</sup>, Deus; ΖΕΜΒ /zemb/<sup>mpumpung</sup>, Deus; ΖΕΜΒΙ /zemb/<sup>makaa</sup>, Deus; ΖΕΕΒ /zeeb/<sup>bekwel</sup>, Deus; ΜΦΑΜΒΗ /mphambe/<sup>chichewa</sup>, Deus; ΝΡΗΜΒΗ /ntsembe/<sup>bikele</sup>, Deus; ΝΘΑΜΒΗ /ntjambe/<sup>mpiemo</sup>, Deus.

Imhotep (2014) fornece o raciocínio do resultado das correspondências:

Aqui podemos ver que o som /y/ em Nyame tem as seguintes mutações sonoras em vários países africanos idiomas em que a palavra está presente: y, i, j, z, e g. Argumentamos que z se tornou s na variante sîmbi (Mitsogho diSumba, “a força da qual todas as coisas emanam”). O som /dz/ também é uma variante, que por si só se transforma em /d/ (IMHOTEP, 2014, p.13, tradução nossa)

Assim, a comparação entre o *jmn* egípcio e o *Zambe* Kota se apresentaria da maneira seguinte:  $j > z$ ;  $m > mb$ ;  $n > \emptyset$  (zero).

Imhotep (2014) reafirma o resultado e a validade de sua comparação e encontra um cognata no continente americano e na diáspora nos termos *jumbie* (espírito, fantasma), *zombie* (morto-vivo):

A palavra sîmbi em Kikongo é apenas uma variante de \*jàmbé “deus”; Nzambi “deus”. A palavra *Imn* em egípcio é apenas uma variante de Amma, Nyame/Nyambe, e Nzambi. A palavra zombie, no imaginário americano, é apenas uma corrupção da palavra nzambi traga para o Novo Mundo por africanos escravizados. Um zombie é uma pessoa que foi ressuscitada da morte. Como os conceitos africanos de Deus são vilipendiados no mundo ocidental, o zombie tem sido demonizado. e associado à morte e destruição. Programas de televisão e filmes como World War Z, Night of the Living Dead, the Walking Dead, etc., são zombaria dos conceitos divinos africanos. Essa difamação é o resultado de uma má compreensão dos conceitos africanos de espírito e de suas forças animadoras. Perguntamos por que o título de zombie não está ligado a Jesus, o Cristo da tradição cristã. Como resultado de sua ascensão enquanto morto, ele não é um Nzambi/Zombie/PB\*nyàmbé “espírito”? (IMHOTEP, 2014, p. 14, tradução nossa)

Imhotep (2014) traz uma informação pertinente que apoia nossa perspectiva da unicidade do princípio primordial (que chamamos de Deus) através da descoberta de uma raiz etimologia dos personagens divinos *jmn* (Ámon) e *tm* (Atum), considerando m como a raiz:

Observamos que todas essas palavras, cognatas do *jmn*, são geralmente traduzidas e assimiladas ao “Deus” ocidental, apesar da cosmogonia de cada cultura na qual esse ente está presente conceituá-lo diferentemente da concepção ocidental, como veremos nos contos Kota. A colonização linguística, que leva à colonização (apagamento e assimilação) ideológica (religiosa) já aparece aqui a partir de um elemento linguístico que carrega todo um universo semântico.

Na religião negro-egípcia (CHAMPOLLION, 1823), uma das esposas de Ámon se chama *mwt* (mãe), e uma das palavras para designar a “mãe” em hieróglifos é [mwt] (mãe). Em outras palavras, o nome da esposa de Ámon e o nome para a mãe são a mesma palavra, pois se Ámon é o pai da criação, Mut é sua mãe. Eles formam um casal divino. Bilolo (2011) estabelece correspondências entre o copta  $\mu\alpha\alpha\gamma \sim \mu\alpha\gamma \sim \mu\omega$  (mãe) e as palavras **mawu, mau, mao, ma, mamu, mamu, mwadi, mamu-mwadi**. Mbock (2014), quanto a ele, encontra no proto-bantu \**gumba* (mulher) e no bassa *muda* (mulher) as derivações da mesma palavra *mwt* (mãe).

Bilolo (2011) estabelece correspondências entre o copta  $\iota\omega\tau \sim \iota\omega\tau \sim \epsilon\iota\omega\tau$  (pai)  $\sim \epsilon\iota\alpha\tau\epsilon \sim \epsilon\iota\omega\tau\epsilon$  (pais; ancestrais) e as palavras **taw, tao, tata, tatu** (fenômenos de metátese e duplicação). Isso nos leva a considerar a série a seguir:



[jt]<sup>M17-X1-I9-A1</sup>, pai;  $\iota\omega\tau$  /iot/  $\sim \epsilon\iota\omega\tau$  /iot/  $\sim \iota\omega\gamma\tau$  /iut/<sup>copta</sup>, pai;  $\epsilon\iota\omega\tau\epsilon$

/iote/  $\sim \epsilon\iota\alpha\tau\epsilon$  /iate/  $\sim \iota\alpha\tau\epsilon$  /iate/  $\sim \epsilon\iota\alpha\tau$  /iati/,  $\iota\omega\tau$  /ioti/<sup>copta</sup>, pais, ancestrais;  $\tau\alpha$ <sup>shiwa</sup>, pai;  $\tau\alpha$ <sup>basaa</sup>, pai, papai;  $\tau\alpha\alpha$ <sup>mwan</sup>, ancestral;  $\tau\alpha\alpha$ <sup>swo</sup>, pai;  $\tau\alpha\alpha$ <sup>ding</sup>, pai;  $\tau\alpha\alpha$ <sup>lwe</sup>, pai;  $\tau\alpha\tau$ <sup>bekwel</sup>, pai, ancestral;  $\tau\alpha\tau$ <sup>hungan</sup>, pai;  $\tau\alpha\tau$ <sup>saamba</sup>, tia paterna;  $\tau\alpha\alpha\tau$ <sup>bushong</sup>, meu pai;  $\tau\alpha\tau\alpha$ <sup>lingala</sup>, papai;  $\tau\alpha\tau\alpha$ <sup>doko</sup>, ancestral;  $\tau\alpha\tau\alpha$ <sup>ikota</sup>, pai;  $\tau\alpha\tau\alpha$ <sup>kikongo</sup>, pai;  $\tau\alpha\tau\alpha$ <sup>gevia</sup>, pai, papai;  $\tau\alpha\tau\alpha$ <sup>lingombe</sup>, ancestral;  $\tau\alpha\tau\alpha$ <sup>proto-ngiri</sup>, ancestral, avô;  $\tau\alpha\tau\alpha$ <sup>suku</sup>, tia paterna;  $\tau\alpha\tau\alpha$ <sup>mbede</sup>, pai;  $\tau\alpha\alpha\tau\alpha$ <sup>wandji</sup>, pai;  $\tau\alpha\alpha\tau\alpha$ <sup>kiholu</sup>, meu pai, papai;  $\eta\tau\alpha\tau\epsilon$ <sup>sesotho</sup>/ntate/, pai;  $\tau\alpha\epsilon$ <sup>yaka</sup>[ta:ji], pai;  $\tau\alpha\tau\alpha$ <sup>bakoko</sup>, pai;  $\tau\alpha\tau\epsilon$ <sup>vili</sup>/tate/, pai;  $\tau\alpha\alpha\tau\alpha$ <sup>luchazi</sup>/taata/, pai;  $\tau\alpha\tau\omega\gamma$ <sup>luba</sup>, papai;

τετε<sup>gevia</sup>/tete/, pai; τατα [tada]<sup>ndumu</sup>, pai; ταie<sup>punu</sup>[ta:ji], pai; ταρ<sup>teke-est</sup>, tia paterna; ταρα<sup>ewondo</sup>, pai; ταρα<sup>gouro</sup>, avô; τααρα<sup>latege</sup>, pai; τι<sup>gouro</sup>, pai, papai; το<sup>ewe</sup>, pai; τω /to/, του /tu/<sup>bakwé</sup>, pai; του<sup>godié</sup>, pai; ατα<sup>ewe</sup>, pai; ατα<sup>logo</sup>, pai; ατα<sup>sango</sup>, avô; ατα<sup>gbi</sup>, avô; οτο<sup>ega</sup>, pai; ωτατα<sup>buja</sup>, ancestral; τα [da]<sup>njem</sup>, papa; τα [da]<sup>latege</sup>, papai; τα [da]<sup>mpiemo</sup>, pai; ταα [daa]<sup>gbaya</sup>, pai; τε [de]<sup>dogulu-dom</sup>, pai; τω [do]<sup>bisa</sup>, ancestral.

Ngom (1996) estabelece uma correspondência entre o egípcio antigo [wnw] (criança, adolescente), que daria οyon [won] (criança, adolescente) em copta (WESTERNDORF, 1977), e o duala *-an*, sendo a forma completa *mwan* com *mw* como prefixo nominal (TORREND, 1891). Essa palavra duala corresponde ao proto-bantu *\*jana* (criança). Por outro lado, Mboli (2010) sustenta também que cognatas de *\*jana* (*mwana*, *mwan*, *moan*, *mɔn*, etc) seriam cognatas do egípcio [nhn] (criança). Para Imhotep (2020), o ciluba *-ana* (jovem) seria cognato do egípcio [rn] (o jovem). Consequentemente, apresentamos esquemas a partir dessas três propostas (que não são necessariamente excludentes, mas poderiam ser variantes de uma mesma palavra).


 [w.nw]<sup>E34-N35-W24-G43-A17</sup>, criança, adolescente; οyon [w.on]<sup>copta</sup>, criança, adolescente; \*xana /j.ana/<sup>proto-bantu</sup>, criança; μογana [mw.ana]<sup>ikota</sup>, criança; μογana [mw.ana]<sup>mahongwe</sup>, criança; μογana [mw.ana]<sup>samayi</sup>, criança; μον [m.ɔn]<sup>bekwel</sup>, criança;

Exemplificamos o nosso projeto por meio desse léxico porque, como veremos nos contos a serem analisados, os conceitos veiculados por essas palavras fazem parte da constituição da divindade na concepção negro-africana, a qual é composta de um *pai/tata* (Ámon [j.mn]), uma *mãelina* (Mut [mwt], Amonet [j.mn.t], ou Waset), que se unem (copulam) para criar um *filho/mwana* (Consu [h̥nsw]). Em outras palavras, a divindade é concebida, no âmbito literário (ficcional), em forma de um casal e de uma família no universo negro-africano.

Sublinhemos que a variedade linguística, que alberga a variedade dialetal, permite observar as variadas formas (cognatos) que uma palavra possa adotar; poder dispor de um léxico quantitativo ajuda a estabelecer um parentesco linguístico entre línguas que aparecem distantes em forma (por exemplo, [j.mn]

egípcio e ~~zēb~~ [z.ĕ:b] e bekwel). Por isso, gostamos da ideia de uma prática linguística que registra a variedade do comportamento linguístico sincrônico, o qual poderia propiciar um estudo linguístico diacrônico e diacrônico satisfatório (MBOLI, 2010; IMHOTEP, 2020). Assim, ao saber ler o copta, e identificar formas coptas (com todas suas variantes possíveis) encontradas na sua própria língua, o sujeito etíope (africano)<sup>7</sup> poderia ler (pronunciar) os [mdw ntr] como o faziam seus antepassados. Os resultados da pesquisa de Homburger sustentam nossa postura (1929):

Alguns meses atrás tive a grande honra de reportar à Academia sobre os resultados dos meus estudos sobre línguas negro-africanas e o egípcio. Concluí nestes termos: as línguas negro-africanas modernas derivam do egípcio. Os senhores Meillet e Moret tiveram a gentileza de tomar a palavra para me encorajar a continuar a examinar os fatos comuns. Agora é possível confirmar e esclarecer isso. De fato, notei que os dialetos de Mande do Sudão Ocidental representam um dialeto copta, pouco modificado, exceto do ponto de vista fonético [...] e o parentesco das línguas negro-africanas sendo praticamente aceito hoje, para demonstrar que o Mande é apenas um dialeto copta é resolver definitivamente a questão da origem das línguas africanas modernas (HOMBURGER, 1929, p. 252-253, tradução nossa).

O trabalho de Homburger (1928, 1929) inspirou vários outros trabalhos, incluindo os dos estudiosos africanos (MBOLI, 2010; BILOLO, 2011; MBOCK, 2013; 2014; 2015; IMHOTEP, 2020). Ela tinha descoberto que esse parentesco linguístico engloba um vasto campo das línguas negro-africanas:

No entanto, minha pesquisa mostra que as línguas negro-africanas modernas, tanto *bantu* quanto *sudanesas*, derivam de uma língua comum que é representada pelo egípcio. Há fortes evidências morfológicas que eu tenho exibido em parte no Congresso de Linguistas em Haia, e em parte no Congresso de Orientalistas em Oxford. (HOMBURGER, 1928, p. 371, destaque nosso, tradução nossa).

Obenga (1993) elaborou a árvore que expõe as ramificações linguísticas da África em uma tabela, o negro-egípcio sendo o ponto de origem ou a língua-mãe (proto-língua). A seguir, apresentamos uma tabela concebida por Obenga (1993), tabela que classifica a maioria dos idiomas africanos sob a grande família linguística chamada de negro-egípcio.

*Imagem n°3: tabela do negro-egípcio*

<sup>7</sup> Entendemos por etíope todo sujeito negro-africano (MBOCK, 2013, 2014, 2015; EDOUHOU, 2022)



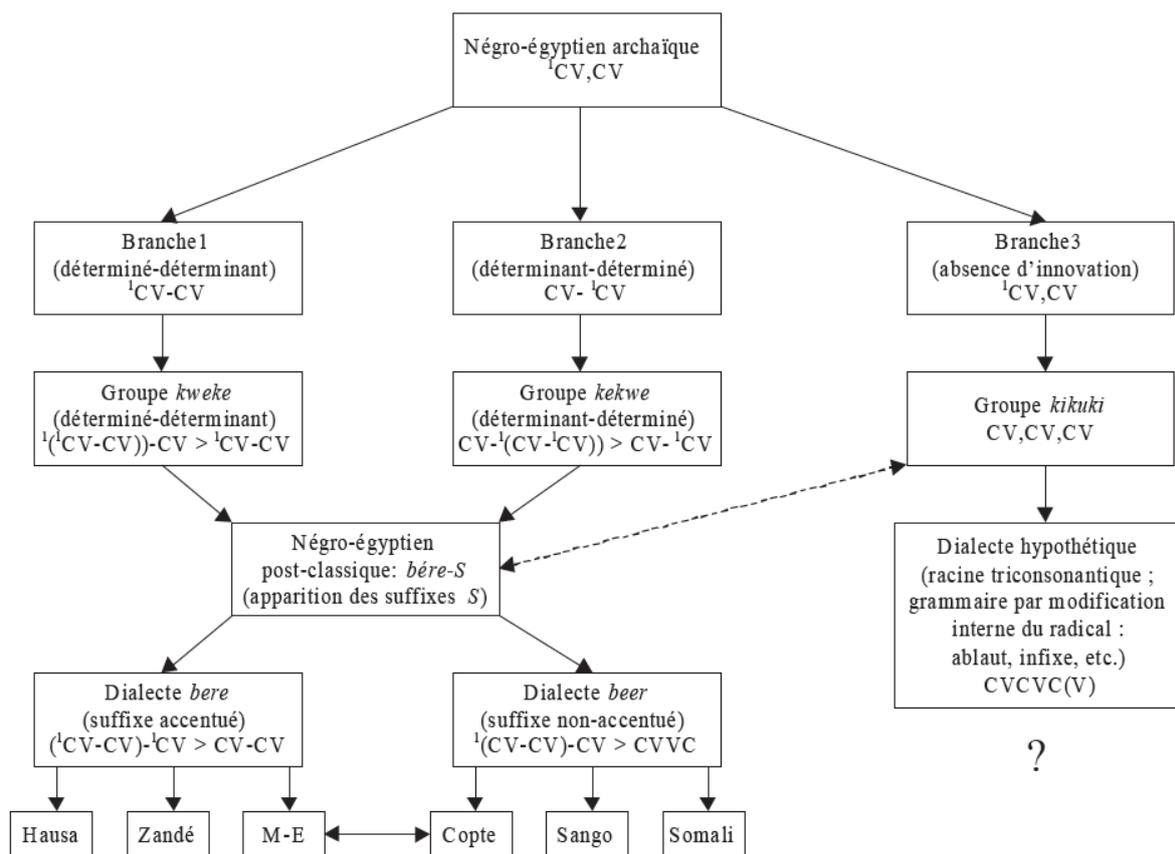


Figure 7.3.16 Arbre généalogique du négro-égyptien archaïque.

Fonte: Mboli (2010, p. 443)

Imagem n°5: nova tabela do negro-egípcio

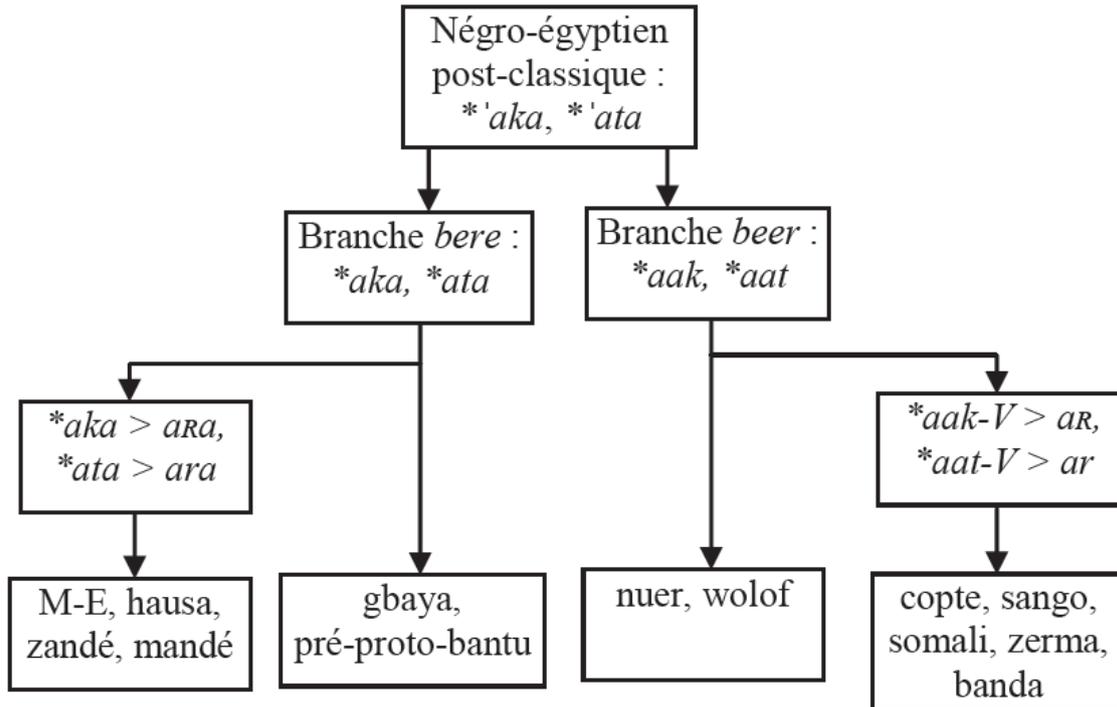


Figure 8.3.1 Arbre généalogique du négro-égyptien post-classique.

Fonte: Mboli (2010, p. 479)

Imagem n°6: renomeação do negro-egípcio

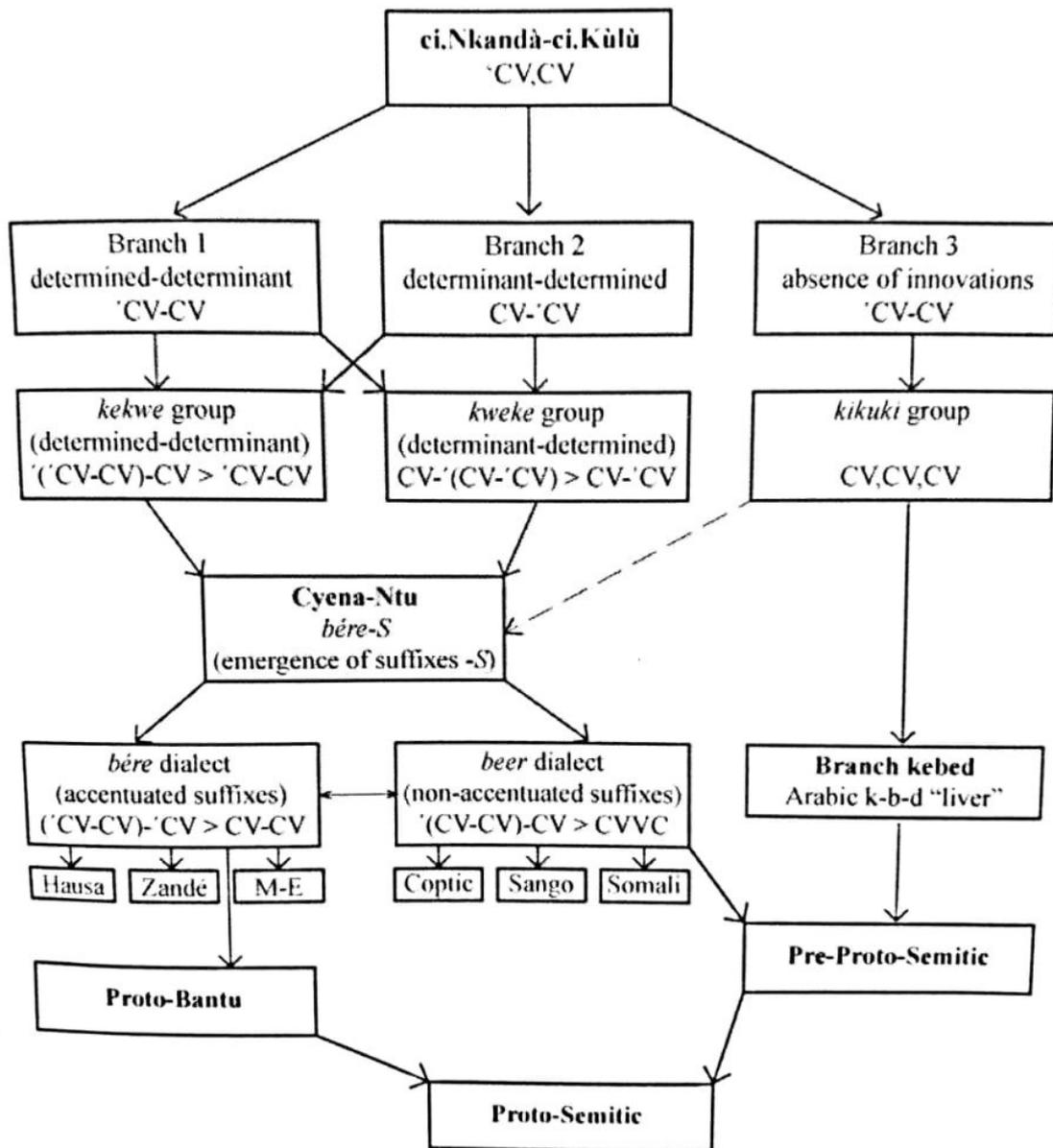


Image. 1: Modification of the C-N model as discussed in Mboli (2010) and Mboli (forthcoming).

Fonte: IMHOTEP (2020, p. 11)

Imagem n°7: negro-egípcio ou Cyena-Ntu posclássico

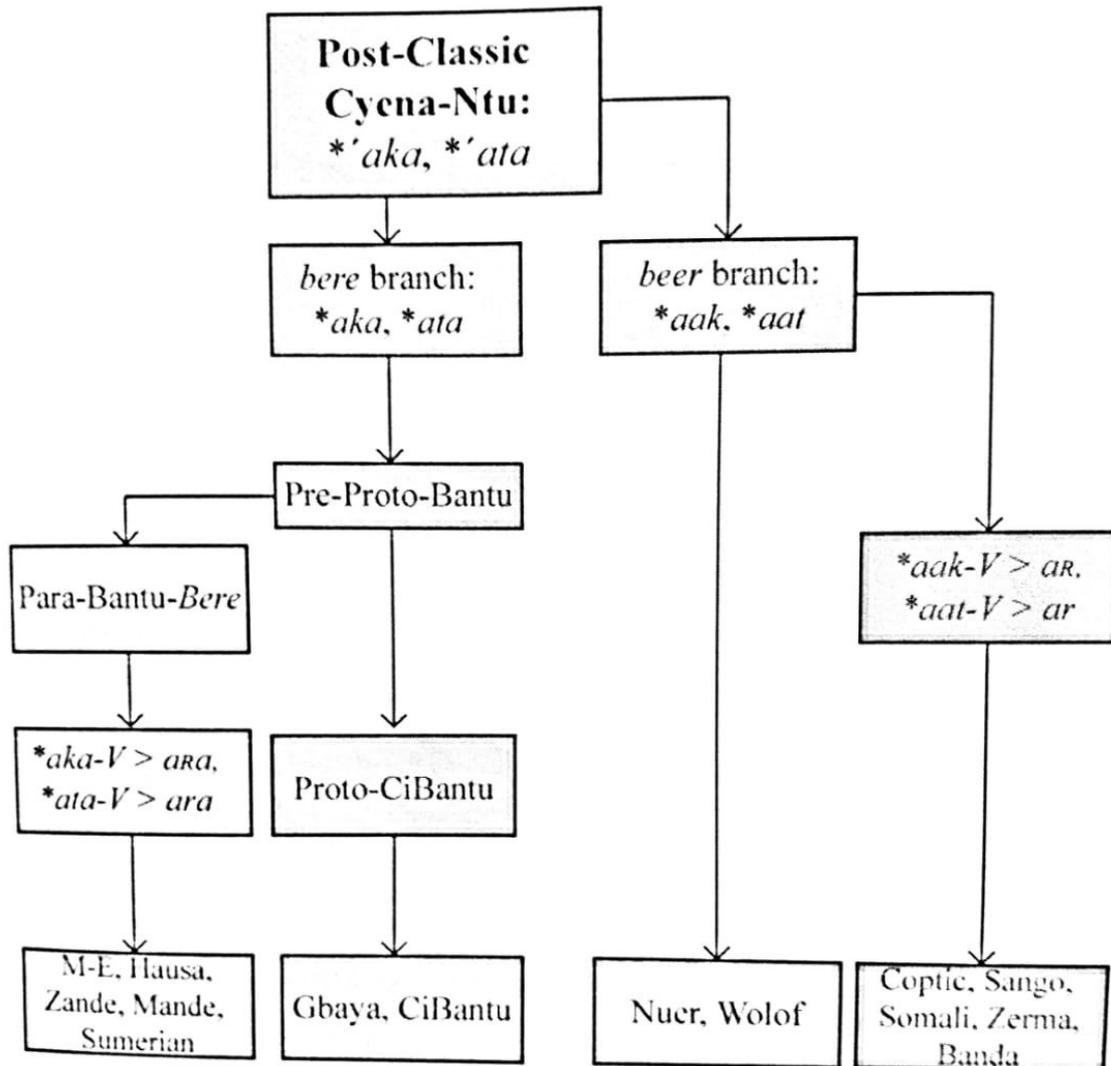


Image 2: The Cyena-Ntu language family

Fonte: IMHOTEP (2020, p. 13)

No final da sua obra, Bilolo (2011) exorta a comunidade científica sobre o trabalho de Homburger, e de pesquisadores africanos, para promover o avanço da egiptologia africana:

Enquanto querem fazer acreditar aos jovens pesquisadores que a descoberta do parentesco linguístico entre o copta e outras línguas negro-africanas é uma ficção ideológica inventada por Cheikh Anta Diop e perseguida por outros afrocentristas, como Mwene Ndzale Obenga, este ensaio permite a nosso leitor notar, de forma convincente, que o destaque do parentesco entre o copta e as outras línguas negro-africanas, iniciado por Reich, foi perseguido entre 1928 e 1958 pela Senhora Lílias

Homburger. Ela foi combatida, mas continuou sua pesquisa e apresentou suas conclusões em várias conferências sobre a África. Falaram-nos do Homburger em conexão com as chamadas línguas banto, mas nunca nos falaram de sua tese principal: Sobre a origem egípcia das línguas negro-africanas [...] Se este ensaio pudesse ajudar a chamar a atenção do mundo científico sobre essa mulher cuja tese foi “deseuropeizada” e apresentada como uma invenção ideológica de Cheikh Anta Diop ou dos afrocentristas, ele (este ensaio) teria alcançado um de seus principais objetivos. Reich e Homburger nos permitem ver que Diop e Obenga continuam um projeto de pesquisa, anunciado pela Gramática Clássica de Gardiner, mas negligenciado por razões de negrofóbico ou até mesmo negrocida por parte dos oficiais da Egíptologia ocidental popular ou acadêmica. O trabalho, iniciado por Reich e Homburger, estava e está esperando a contribuição de todos os africanos que dominam uma língua negro-africana. Aqueles que não querem fazer melhor, e que não têm interesse em destacar esse parentesco, contentam-se com objeções especulativas e gratuitas baseadas na ignorância culpada das línguas negro-africanas e na vontade política de asfixiar a pesquisa nessa direção (BILOLO, 2011, p. 210-211, tradução nossa).

Mbock (2015), que abarda mais o lado filosófico da língua, retoma a observação de Diodoro da Sicília (1825), e explica como os hieróglifos poderiam ser abordados e lidos.

Se, como aponta Diodoro da Sicília, esse sistema de escrita teve origem na Etiópia, é natural que vejamos também as palavras dos objetos traçados expressos a partir das línguas etíopes. [...] Portanto, lemos os caracteres sagrados a partir das línguas que formaram esse sistema de escrita, línguas em que cada objeto representado tem um nome (MBOCK, 2015, p. 12, tradução nossa)

Agora que apresentamos argumentos que sustentam o parentesco linguístico entre os hieróglifos e os idiomas africanos modernos, procedemos à proposta ortográfica Kota baseada nos caracteres latinos, ortografia que será usada na transcrição e escrita da segunda versão dos textos do corpus (a primeira versão sendo escrita com os caracteres coptas propostos anteriormente).

A entidade criadora ou demiúrgica<sup>8</sup> na concepção negro-africana difere, como veremos, da concepção judaico-cristã. Como cultural e ideologicamente existem vários deuses, os autores (BASSONG, 2007; MBOCK, 2013) fazem a diferença, no âmbito literário, e ideológico, entre o deus bíblico ou judaico-cristão e o deus negro-africano (CHAMPOLLION, 1823; MBOCK, 2013). Assim para Mbock (2015), embora a essência (mono-existência e mono-teísmo) e o nome do

<sup>8</sup> O ser supremo sendo invisível, na concepção negro-africana, o demiurgo não cria nada ex-nihilo, ele organiza o mundo a partir da matéria existente e incriada. Por isso, o demiurgo é representado às vezes em forma de um agricultor (Atum) que cria (inventa, forma) a civilização a partir de suas ferramentas. No universo Kota, Zambe, em sua dualidade (Zambe do montante do rio e Zambe do jusante do rio), representa ao mesmo tempo o conceito do ser supremo invisível e o primeiro ancestral do homem, ancestral que ensinou a civilização ao sujeito Kota, como veremos nos contos do corpus.

criador hebraico sejam oriundos da cultura negro-africana, não se deve fazer uma assimilação e recuperação simplistas e precoces, pois trata-se de concepções, de ideologias diversas. E, quando estamos nesse campo, trata-se de diferentes deuses, que refletem o pensamento de cada povo.

Para Bassong (2007), pensador, e membro da Ordem Ancestral dos Mbog do Camarões, a figura do criador personificado faz parte da apreensão literária, isto é, ficcionalizada ou metafórica do divino pelo homem negro-africano. Em outras palavras, há principalmente duas abordagens da divindade pelos africanos. Uma abordagem literária (através dos contos, e outros gêneros da literatura oral), e uma abordagem esotérica que se quer iniciática ou científica (BASSONG, 2007). Na narrativa literária ou ficcional, o criador fala e tem uma vida. Mas, de acordo com o saber iniciático-científico, o criador ou criadora é pura energia que nunca falou para os homens, e que não interfere na vida deles.

Ao teorizar um método filosófico dos mitos africanos, Bassong (2007) afirma que as narrativas míticas negro-africanas, a saber, do Egito antigo, dos Dogon, dos Bambara, de caráter religioso, representam na verdade um pensamento simbólico da filosofia africana. O mito da criação com suas variações é presente em muitas narrativas mitológicas africanas. Bassong (2007) faz uma análise religioso-filosófico-científica de algumas delas. Na sua explanação, antes da existência do nosso universo, há as Águas primordiais (o *Nun*), nas quais aparece um demiurgo autógeno. Essa lei cosmológica vem do mito do Egito antigo, no qual *Atum*, um dos deuses egípcios, se apresenta sozinho no início no *Nun*. Esse *Atum* toma uma outra forma, *Rá*, quando alcança seu apogeu. Então, *Rá* seria *Atum* virado demiurgo, isto é, agente, criador. Para nosso pensador negro-africano, o demiurgo *Rá* em sua forma de *Atum* é, como o *Nun* (a Matéria primordial), incriado. A matéria (aqui a água) sempre existiu. Na sua reflexão, Bassong destaca que o mito egípcio se aparenta com outras narrativas negro-africanas modernas. Assim, *Nun* corresponderia a *Nommo* (deus de água) dos Dogon, *Dane Sandyi* dos Bambara e *Tano* dos Akan, os quais significam “água” nas línguas respectivas, e desempenham o mesmo papel das águas primordiais das quais saiu o demiurgo e toda a criação. Para Bassong (2007), esse demiurgo *Rá* ou *Ré* (deus sol) corresponde ao *Tei* da tradição Ngala-dwala ou *Sé* para os Bambara e Peul. Vale a pena considerar outras análises a respeito dessas personagens. Mbock (2014) diz o seguinte sobre a palavra *muntu* (ser humano), metátese de *Tum*, demiurgo negro-egípcio:

A cosmogonia da lwnw nos diz que Atum procederá pelo pensamento e pela fala para “criar” o universo. Muntu, singular de Bantu ('homens') é composto de duas palavras, isto é, m(u)- que significa “em”, “entre” e n'tu que significa “a cabeça”, e por extensão o governante, o chefe, o líder. Muntu significa literalmente “na cabeça” ou “entre a cabeça”. Isso torna o homem das tradições negro-africanas um ser destacado pela inteligência e pelo pensamento (MBOCK, 2014, p. 18-19, tradução nossa).

Na nota de rodapé, ele explica que, “o verbo *organizar* é mais apropriado para as tradições endógenas dos povos negros, pois o Demiurgo não cria o Universo, mas o organiza” (MBOCK, 2014, p. 18-19, tradução nossa).

Assim, existe uma relação entre o demiurgo *Tum* (que significa também *cultivador*) com o homem ou a humanidade, donde a noção dele ser o ancestral primordial dos homens.

Na análise de Asante *et al.* (2009), *Nyame* dos Akan, *Nzambi* dos Bakongo, e *Nzame* dos Fang possuem um poder demiúrgico ou criador. E Matimi (1998) diz que os Samayi, subgrupo Kota (PERROIS, 1970; EKOUKOU, 2015), concebem *Njambe* ou *Zambe* como o criador do mundo. No mundo Kota, em geral, o mito da criação é narrado através de uma lenda chamada *Olende*, narrativa que não conseguimos obter<sup>9</sup>.

Asante *et al.* (2009) fala da figura do criador supremo para os Dogon, cujo nome é *Amma* ou *Amen*, o qual significa o *Escondido*. Esse ser corresponde ao *Amon* (com a mesma etimologia) egípcio, o mais importante do seu panteão, criador do mundo (CHAMPOLLION, 1823). Bassong (2007), nos diz também que *Amma* poderia ser assimilado a *Rá*, *Téi* e *Sé*, os quais representam o demiurgo autógeno. Ainda, segundo o pensamento Dogon, *Amma* criou o *Nommo* (ou *Nun*), o que sustenta a tese de Asante *et al.* (2009) sobre o *Amma* ser o criador supremo, aquele que precede as outras manifestações da divindade. Por outro lado, observamos que para a tradução do teônimo bíblico, *Elohims* foi traduzido por *Amma* no filme *Jesus*<sup>10</sup> na língua dogon-jamsay dos Dogon. Quanto ao bambara, e ao fulani do Mali, por exemplo, o nome *Ala* (do árabe *Allah*) foi usado para traduzir o teônimo bíblico nessas línguas. Isso pode se explicar pela islamização da região. Por sua parte, a tradição islâmica parece ser um pouco estrita ou conservadora a respeito da tradução do teônimo em outras línguas (DAVYDOV, 2012).

<sup>9</sup> Zambe criou uma primeira aldeia (Olongo) na qual viviam animais e homens. Ele criou o primeiro homem Kwaku e a primeira mulher Yele (irmão e irmã), oriundos da mesma mãe ou de mães diferentes, de acordo com algumas versões (MATIMI, 1998)

<sup>10</sup> Jesus Film: <https://www.jesusfilm.org/watch/jesus.html/dogon-jamsay.html>

O pressuposto que expomos é que, apesar de admitir a existência de um demiurgo (autógeno) que habita no *Nun* (as Águas Primordiais), a tradição negro-africana faz uma distinção entre ele (manifestação material) e o ser supremo, o Grande Espírito nunca encontrado. Em outras palavras, o demiurgo (*Atum*, organizador do cosmos) é uma extensão (teofania, aparição ou imagem da divindade; metamorfose) do ser supremo, o eterno invisível que permanece inconcebível neste universo (*Ámen, Amen, Amma*), pois reside no meta-universo, o universo antes deste universo (LABURTHE-TOLRA, 1985), em uma realidade *sub-sub-subatômica*, se formos traduzir esses conceitos na linguagem científica moderna. Aquele ser supremo seria o que transcende o *Nun* (água) e o *Atum* (átomo), os dois princípios primordiais materiais que aparecem simultaneamente no início deste universo. Se entendemos bem o raciocínio de Bassong (2007), haveria dois tipos de manifestações do princípio primordial criador ou gerador, ou uma extensão, divisão ou desdobramento do mesmo princípio criador em diferentes fases da existência: o primeiro aspecto criador do meta-universo (manifestação ou ausência de manifestação sub-sub-subatômica), o qual seria o ser supremo, o invisível, inalcançável, o escondido (*Amun*), e o demiurgo (manifestação atômica), organizador ou cultivador (*Atum*) do nosso universo, que, como dizemos, seria uma extensão da mesma entidade geradora da existência (apreensão científica quanto mitológica), sua hipóstase (LABURTHE-TOLRA, 1985), que a sua vez, terá sua extensão ou desdobramento em *Rá* (sol, corpo celeste físico e visível a olho nu), processo semelhante a uma mitose celular, pois uma divisão da mesma ontologia primordial. Mas, o desdobramento funcional (para cada função a desempenhar no universo) se assemelharia à meiose, divisão não idêntica de uma célula. Assim, *Ísis* e *Osíris* formam um casal representando duas faces de uma única divindade, irmão e irmã, filhos de *Geb* e *Nut*, netos de *Shu* e *Téfnis*, bisnetos de *Atum* e *Mut*, e por extensão bis-bisnetos de *Imn*, ponto inicial de tudo (CHAMPOLLION, 1823). Pelo raciocínio da reprodução, são descendentes (extensão ou reprodução dos genes de origem) de *Imn*. Em outras palavras, todos os *ntrw* (deuses) do panteão negro-egípcio representam um mesmo princípio, isto é, *Amun* (o ancestral primordial). Esse raciocínio é semelhante ao que sustenta a unicidade de *Jesus* e *Deus* (Yahweh) no cristianismo (MCGRATH, 1997).

Quando Bassong (2007) diz que existia um meta-universo antes do nosso universo, e a presença do demiurgo não-criado (*Atum*) nas águas primordiais

não-criadas (*Nun*), entendemos que cada elemento desse teatro faz parte de um *Todo supremo*. *Atum* estático se metamorfoseia em *Rá* dinâmico, pois implica a ação de *Atum*, a saber a criação de outros elementos, exceto ele mesmo e o *Nun*. Se *Atum* é autógeno, logicamente isso significa que uma de suas formas preexistia a sua forma atual, donde a menção da existência de um *meta-universo* (sub-sub-subatômico) por nosso autor. Na linguagem literária, que é simbólica, trata-se de metástases e hipóstases de uma mesma entidade ou divindade (LABURTHE-TOLRA, 1987; GADALLA, 2001; 2017). Gadalla (2001), egiptólogo egípcio-americano, esclarece o caráter monoteísta da religião do Antigo Egito:

Os antigos egípcios acreditavam em Um só Deus que era autoproduzido, auto-existente, imortal, invisível, eterno, onisciente, onipotente, todo-poderoso, etc. Esse Deus Único nunca foi representado. São as funções e os atributos de seu domínio que foram representados. Esses atributos foram chamados **neteru** (pronunciado *net-er-u*, singular: **neter** na forma masculina e **neteret** na forma feminina). O termo, deuses, é uma interpretação errada do termo egípcio, **neteru** (GADALLA, 2001, p. 21)

Quanto à perspectiva iniciático-científica, é uma conversão ou transformação da Energia primordial geradora ou criadora. Na narrativa dos antigos egípcios, *Nun* e *Atum* estão simultaneamente presentes antes da criação do nosso mundo; *Atum* está no *Nun*. Na narrativa Dogon (GRIAULE, 1948), vemos que é *Amma* que cria o *Nommo*. Assim, *Amma* seria anterior ao *Nommo*, apesar de ambos aparecerem no mesmo espaço-tempo. Portanto, se o *Nun* (a matéria) é não-criada, isso significa que é a própria extensão de *Atum*, o qual seria a extensão de *Imn*. Assim se forma uma espiral da divindade, à imagem do Ouroboros (a eternidade da divindade).

Quanto à tese negro-africana que sustenta que o criador ou o ser supremo não fala e nunca falou ao homem, Bassong (2007, p. 22) dá um exemplo de *Atum*, quando diz que “Eu sou *Atum* quando estou sozinho a existir sendo sozinho no *Nun*, e sou *Rá* quando aparece na glória, quando comanda e governa o que criou” (tradução nossa). Para Bassong<sup>11</sup>, o criador nunca falou aos homens na vida real, pois não tem boca, e que tradicionalmente, a África pensa o criador como um conjunto de leis universais responsáveis pela criação. É que é da ciência que provém o pensamento simbólico negro-africano, e não o misticismo. Assim, para Bassong, os negro-africanos do Egito antigo fizeram dizer a *Atum* as palavras acima citadas. Mais uma vez, estamos frente a uma

11 BASSONG, M. **KEMET: Le Livre sacré de la Tradition**. Disponível em: <https://www.glunis.com/XX/Unknown/203994366988817/Mbombog-mbog-bassong>. Acesso em: 25 nov. 2020.

apreensão literária e fictícia das leis científicas consideradas divinas (pois sagradas). Portanto, não é *Atum* (uma lei do Universo, que deu *átomo* em grego) que fala, mas o homem-escriva, como qualquer autor que faria falar suas personagens em uma obra literária.

Todos esses mitos são, para Bassong, metáforas para dar conta, na dimensão literária, das leis cosmológicas. Segundo o raciocínio de Bassong (2007) e de outros pensadores africanos (MBOCK, 2013; 2014; 2015), se formos assimilar *Elohim* ou *Yahweh* ao *Princípio criador* na concepção negro-africana, vamos ter que considerar a narrativa bíblica da personalização e protagonização de *Yahweh* como uma ficção, pois, se não for o caso, estaremos perante uma contradição ideológica, e portanto, uma intraduzibilidade total na perspectiva de Brum-de-Paula (2008). Com efeito, no âmbito da ficção, o criador, na concepção negro-africana, fala porque o homem (autor da narrativa) lhe confere a palavra. Mas, na vida real, ele não fala, pois não tem boca; é pura energia. Portanto, se *Yahweh* se encaixar nessa concepção, poderia haver assimilação (DEVER, 2005). Empiricamente, o demiurgo é mudo. É apenas na obra de ficção que ele vira um ser falante.

Convém sublinhar também que o personagem de *Zambe* foi abordado por Perrois (1968; 1970) quando fez trabalhos sócio-históricos dos povos Kota do Gabão. Em um desses trabalhos descritivos do universo Kota, Perrois (1970, p. 27), de acordo com as informações recolhidas no terreno, afirma que, para os kota, “Zambe é antes de tudo o único humano [...] A origem dos humanos de hoje pode ser rastreada até Zambé, o ancestral primordial” (tradução nossa). Mazzocchetti (2005) reporta, quanto a ela, que *Zambe* é o primeiro homem e herói da linhagem Kota, e, para Matimi (1998), um demiurgo da tradição Kota. Observamos que o ikota, assim como outras línguas do mesmo parentesco, tem um termo etimologicamente relacionado para designar o ancestral primordial humano protagonizado na tradição oral, às vezes considerado como um *demiurgo* tais como *Zambe* na tradição fang (ASANTE *et al.*, 2009), *Zamba* para os Beti e *Nyambe* para os Duala, *Nzambi* para os Bavili do Congo e os Bakongo (LABURTHE-TOLRA, 1985). De acordo com Matimi (1998), o povo Samayi possui um mito de criação, que fazem de *Zambe* a origem de todas as coisas, e o genitor da humanidade. Mbock (2013) nos mostra a presença desse personagem em vários povos africanos:

Para entender esse aspecto específico da tradição kemita, deve-se referir à locução Nyambè que designa o Deus supremo entre a maioria dos povos

africanos ao sul do Saara. Por exemplo, esse nome é usado para a divindade pelos Adjuru da Costa do Marfim (Nyam), os Akan de Gana (Nyame), os Bakongo de Angola (Nzambi), os Fang da Guiné Equatorial (Nzambé), os Bamiléké de Camarões (Nyamsi), os Barotse da Zâmbia (Nyambe), os Baya da África Central (Zambi), os Chokwe de Angola (Zambi), os Fanti de Gana (Nyame), os Douala de Camarões (Nyambè), os Basaâ de Camarões (Nyambè), os Lele do Congo (Njambi), etc. Nomes como Zambia, Moçambique ou Zambezi são diretamente inspirados por essa locução divina. A expressão 'bâ-caché' (bâ-escondido), que termina o hino do papiro de Leyde, traduz diretamente Nyam-bá, Nyam-bé, Zam-bá, etc. Essa recorrência quase geral do nome Nyambè entre povos geograficamente distantes por vários milhares de quilômetros indica uma coabitação inicial que certamente tomou forma no vale do Nilo (MBOCK, 2013, p.33, tradução nossa).

Esse personagem de *Nzambe* ou *Zambe* faz referência ao mesmo tempo a um ancestral primordial, civilizador e ao criador para cada povo respectivo o qual, como vimos, remete a *jmn*, a primeira divindade e criador supremo do panteão egípcio e etíope, que os gregos vão associar a *Zeus*, e os romanos a *Júpiter* (CHAMPOLLION, 1823). Mbock (2013) diz o seguinte a respeito da etimologia da palavra *jmn*:

Colocamos a raiz bantu um/-am/-om em correspondência com o *imn* negro-egípcio, “aquilo que está escondido”, de modo que todos esses substantivos próprios que citamos são construídos nos modelos *imn-hotep*, *imn-m-hat*, *imn-mery* ('mery-amon'), etc. Verificamos essa proposta através do Tshiluba: umba: 'esconder', 'pôr de lado', 'preservar', 'reservar', 'reunir', 'salvar'; bumba: 'salvar', 'economizar' (o que é colocado de lado, escondido), dijimbu : 'mistério', 'enigma', 'segredo', 'o que está escondido'; em Basaâ: lemhá: 'esconder' (b>h); em Kikongo: kubumba: 'esconder', 'dissimular', kubumbama: 'se esconder', etc. (nota: *kilombo* é um refúgio, onde se esconde). O *Um*, assimilado ao arco-íris (Nyum) entre os Basaâ, designa (a religião de) Amon, o Escondido (MBOCK, 2013, p.35, tradução nossa)

A divindade egípcia [jmn] (Amon) significa o criador *Escondido* (CHAMPOLLION, 1823). Mbock (2013, 2014, 2015) explica a etimologia dessa grafia com o sentido *criar*, lembrando que “criar” em hieróglifos têm a mesma transliteração [jmn].

Assim, de acordo com os resultados da linguística comparada das línguas africanas (MBOLI, 2010; IMHOTEP, 2020), os termos *Nzambi* (kikongo), *Nzame* (fang), *Zamba* (bulu), *Nyame* (akan), *Zambe* (ikota), e todas as outras variantes, possuem a raiz - (a)m (criar, fazer, fabricar, esconder), e semântica referente ao personagem [jmn] (Amun).

O nome e a figura ancestral primordial divina dos povos africanos podem ser observados também no personagem lendário dos quilombos brasileiros, a saber, *Zumbi* dos Palmares (em quimbundo *Nzumbi*), símbolo da rebelião dos escravos e herói dos povos quilombolas, e no crioulo francês *zombie*, (IHOTEP,

2014), um tipo de morto-vivo (LAFÉRÈRE, 1996). Mbock (2013) faz a relação com Zambe:

Embora Théophile Obenga insista mais na noção de cerâmica, a mesma raiz *umba* se aplica também ao trabalho do metal e à arte em geral. *Ki-umbio*, o lugar onde se faz cerâmica, também tem o significado de um lugar de iniciação, pois a palavra *umba* deriva de *Kilombo*, um lugar de refúgio, geralmente localizado nas montanhas, que era usado para abrigar os cativos que fugiam das plantações de escravos no Brasil e onde as tradições de iniciação das populações deportadas eram observadas. *Zumbi*, um dos líderes abolicionistas negros do Brasil e fundador do *Kilombo* dos Palmares, tem seu nome construído sobre a mesma raiz *um*, da mesma forma que *Lumumba*, o herói anticolonialista congolês e *Um Nyobé*, o herói anticolonialista camaronês. Essa raiz também é usada para designar o grande Deus Bantu *Nzambi* (MBOCK, 2013, p.35, tradução nossa)

Assim, os africanos deportados levaram com eles a noção e o léxico da divindade, *Zumbi* dos Palmares, aparecendo como um ancestral da resistência no período da escravidão no Brasil, e organizador do Quilombo, carrega a dupla etimologia da divindade, isto é, *esconder e criar*.

O outro nome de Nyame (Ashanti) é Nyonno ou Nyama (Nyémann entre os Ekañ); deste último nome, Nyama, o Ymana (Imana) da tradição africana dos Grandes Lagos é apontado. A linguística chama de metátese este fenômeno comum, da metátese grega, que significa permutação, que consiste em uma modificação fonética envolvendo uma troca mais ou menos importante entre dois fonemas em contato ou próximos um do outro. Esse fenômeno também pode ser observado na química pela troca de um ou mais átomos entre órgãos estruturalmente relacionados. A metátese é geralmente um sinal notável da mesma origem. Assim, com Nyambè, Nyame, Nyamsi, Nzambi, Nzembe, Jambè, Imana, Amoni, etc., está em toda parte e sempre com o mesmo nome (MBOCK, 2013, p. 139).

De acordo com Imhotep (2014), Mbock (2014) e Mboli (2020), os teônimos semitas *El* (אֵל), *Elohim* (אֱלֹהִים) e *Alá* (الله) derivam do egípcio *n.tr* (com *n* como prefixo), “divindade, deus”. Com base nas propostas de Imhotep (2014), propomos as seguintes derivações:

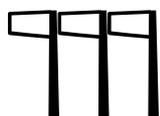


[n.tr]<sup>R8</sup>, divindade, deus; **ΝΟΥΝΤΕ** /nunte/ ~ **ΝΟΥΤΕ** /nute/ ~ **ΝΟΥΤ** /nuti/ ~

**ΦΝΟΥΤ** /p<sup>h</sup>.nu.ti/ (com artigo) ~ **ΦΤ** [p<sup>h</sup>.nu.ti; f.nu.ti] (abreviado)<sup>copta</sup>, divindade, deus;

**אֵל** /el/<sup>hebraico</sup>, deus, Deus; **אֱלֹהִים** /el.ohim/<sup>hebraico</sup>, deuses, Deus; **الله**, [ʔa.l:a:h]<sup>árabe</sup>,

Deus

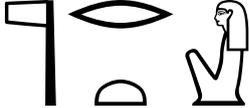


[n.tr.w]<sup>R8A</sup>, divindades, deuses; **ΝΤΕΡ** /ñter/, **ΝΤΕΕΡ** /ñteer/ ~ **ΝΤΗΡ** /ñter/,

**ΝΤΑΙΡΕ** /ñtaire/, **ΕΝΤΗΡ** /enter/, **ΝΔΕΕΡΕ** /ndeere/, **ΑΝΔΕΕΡΕ** /andeere/<sup>copta</sup>, divindades,

deuses.

No seu trabalho de linguística comparada no qual ele estabelece um parentesco entre o sango, o zandé, e outros idiomas africanos, Mboli (2010) propõe cognatas para *n.tr* (divindade, deus):

 [n.tr.t]<sup>R8-D21-X1-B1</sup>, divindade, deusa; **ΝΤΩΡΕ** [n.tore] ~ **ΕΝΘΩΡΙ**

[en.t<sup>h</sup>ori]<sup>copta</sup>, deusa; **ΤΩΡΟ** [tɔrɔ]<sup>sango</sup>, espírito; **ΤΩΡΟ** [tɔrɔ]<sup>zandé</sup>, espírito

 [n.tr.w.t]<sup>R8-D21-X1-I12-I12-I12</sup>, deusas; **ΕΝΤΗΡ** /en.ter/ ~ **ΝΘΗΡ**

/n.t<sup>h</sup>er/, **ΝΔΕΕΡΕ** /n.deere/, **ΑΝΔΕΕΡΕ** /an.deere/<sup>copta</sup>, deusas.

No Antigo Egito, o termo genérico para designar a divindade é *n.tr*, o que significa que há mais de um *n.tr* (deus), os *n.tr.w* (os deuses). Essa concepção faz geralmente rotular o Egito antigo como uma civilização politeísta (CHAMPOLLION, 1823), o que não é o caso, como veremos. Mbock (2013, 2014, 2015) vê nas palavras **-lela** {λελα} (engendrar, dar à luz, ciluba) e **ebandeli** {εβανδελι} (os ancestrais) suas derivações, ou formas modernas dessa raiz hieroglífica.

Ao considerarmos as possíveis derivações e mutações fonéticas de *n.tr* nas línguas africanas modernas, podemos deduzir que as formas que podem ser cognatas da parte da raiz *tr*, o *t* e o *r* sendo ambas as variantes de *l* (HOMBURGER, 1928; 1929), daria a correspondência **-lela** {λελα} (engendrar, dar à luz) sustentada por Mbock (2013, 2014, 2015), assim como a relação (hipótese) que estabelecemos com **lela** {λελα} (pênis, bekwel). Como o *t* é uma variante de *d* (**ΑΝΔΕΕΡΕ** /ndeere/, **ΕΝΤΗΡ** /enter/, os deuses, copta), daí o **ebandeli** {εβανδελι} (os ancestrais, lingala). Bilolo (2011) fez também corresponder o copta **ΝΤΕΕΡΕ**, **ΝΤΗΡ**, **ΝΔΕΕΡΕ** (os deuses), de *n.tr.w* (os deuses), ao ciluba **ntol** {ΝΤΩΛ}, **ntore** {ΝΤΩΡΕ}, **ntel** {ΝΤΗΛ}, **ndel** {ΝΔΗΛ}, **ntal** {ΝΤΑΛ}, aos quais podemos associar a **ntolu** {ΝΤΩΛΟΥ} (velho, ikota), **ntodu** {ΝΤΩΔΟΥ} (velho, mahangwe) e **ntodi** {ΝΤΩΔΙ} (velho, samayi), **ntul** {ΝΤΟΥΛ} (velho, velha, kwasio), **tuli** {ΤΟΥΛΙ} (idoso, velho, shiwa), **tel** {ΤΗΛ} (irmão mais velho, irmã mais velha, bekwel), **dil** {ΔΗΛ} (ancião, velho, baka). Uma outra leitura, desta vez, oriunda de *n.t* (com apócope, queda de *r*), dá **ΝΟΥΤΕ** /nu.te/ ~ **ΝΟΥΝΤΕ** /nun.te/ ~ **ΝΟΥΤ** /nu.ti/ (deus, copta), à qual Mbock (2015) simbolicamente (princípio de homofonia ou paronímia filosófica) associa ao bassa

ϕΟΥΝΓΑ /nyunga/ “bandeira”, porque o conceito de “divindade” é geralmente escrito com um tipo de *estandarte* ou *bandeira* (), cujo valor fonético é *n.tr*. Assim, o nome da bandeira seria homofônico (paronímia) ou quase homofônico ao nome da divindade. Para Mbock (2015), o símbolo usado para dar conta de um conceito dado deve ter uma relação fonética e conceitual com a ideia procurada, raciocínio apontado por Mboli (2010). Na perspectiva de Mbock (2013; 2014; 2015), é nessa relação homofonia-simbolismo-filosofia que o sistema hieroglífico funcionaria. Mboli (2010), linguista e egiptólogo congolês, já tinha notado essa maneira egípcia de organizar sua língua:

Para os falantes negro-egípcios, duas noções designadas por palavras de formas semelhantes são quase automaticamente conectadas uma à outra no espaço mental a ponto de usar uma para falar da outra; o sistema hieroglífico é apenas uma das muitas maneiras de expressar essa conexão, que substitui muitos discursos. Grande parte da cultura negro-egípcia tal como a conhecemos através do tempo e do espaço poderia ser explicada por essa visão simbólica das coisas (MBOLI, 2010, p. 503, tradução nossa)

Anteriormente no seu texto, Mboli (2010) dá um exemplo que ilustra sua afirmação a respeito do caráter simbólico da escrita hieroglífica:

Também se poderia citar a simbolização, no Antigo Egito e em toda a África negra, da autoridade real pelo trono ou qualquer coisa que sirva de assento. Isso porque as duas palavras são homônimas (egípcio médio *ns.w*, rei ~ *ns.t*, assento), e isso foi suficiente para representar a primeira pela segunda, embora elas não tenham nada a ver etimologicamente uma com a outra (MBOLI, 2010, p. 502-503, tradução nossa)

Assim, palavras não precisam ter a mesma etimologia linguística (*strictu sensu*) para ser reunidas, através de uma relação homonímica (paronímica), sob um mesmo conceito simbólico e filosófico.

No sistema hieroglífico, uma das formas para designar a *deusa* (divindade feminina) é *n.tr.t*, feminino de *n.tr*. Essa forma feminina (marcada por *t* final) é às vezes simbolizada por uma serpente como determinativo, e aparece também nos nomes das deusas (BUDGE, 1920) tais como *Nut* ([*nw.t*]) e *Ísis* ([*ʔs.t*]). O plural feminino é [*n.tr.w.t*], com três serpentes como determinativo. A serpente [*n.tr.t*] se translitera (se pronuncia convencionalmente) ou possui valores fonéticos de *n.tr.t*, o que significa que o nome dessa serpente seria logicamente *n.tr.t*, igual ao nome para deusa. Portanto, o nome para “deusa” seria semelhante ao nome da serpente (relação homofônica, pensamento simbólico e filosófico).

Seguindo o processo de associação homonímica da concepção do mundo, mencionada por Mboli (2010), podemos associar a grafia *n.tr.t* () às séries de palavras seguintes:

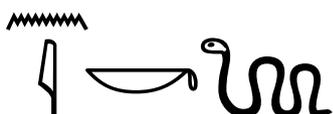


[n.tr.t]<sup>l64</sup>, serpente, deusa

1. *n.(tr.t)*: **νω** /no/<sup>batie</sup>, serpente; **νο** /no/<sup>bagam</sup>, serpente; **νογ** /nu/<sup>babadjou</sup>, serpente; **νογ** /nu/<sup>bana</sup>, serpente; **νογ** /nu/<sup>baloum</sup>, serpente; **νογ** /nu/<sup>momenya</sup>, serpente; **νογ** /nu/<sup>bagba</sup>, serpente; **νογ** /nu/<sup>bachingou</sup>, serpente; **νογ** /nu/<sup>bafou</sup>, serpente; **νογμ** /num/<sup>amdang</sup>, serpente; **νογϵ** /nuη/<sup>amdang</sup>, serpente; **νογτε** /nu.te/ ~ **νογντε** /nun.te/ ~ **νογτ** /nu.ti/<sup>copta</sup>, deus; **νογα** /nwa/<sup>bamenyam</sup>, serpente; **νοογα** /nuwa/<sup>chw</sup>, serpente; **νοογα** /nuwa/<sup>ve</sup>, serpente; **νι** /ni/<sup>avokaya</sup>, serpente; **ενογκ** /εnuk/<sup>gusilay</sup>, serpente; **ινι** /ini/<sup>aringa</sup>, serpente; **ινι** /ini/<sup>avokaya</sup>, serpente; **ονο** /oɲo/<sup>gujaahar</sup>, serpente; **φατι** /nyati/<sup>abidji</sup>, deus; **φογ** /nyu/~ **φο** /nyɔ/<sup>bekwel</sup>, serpente; **φογα** /nywa/<sup>koonzime</sup>, serpente; **φογο** /nywɔ/<sup>njem</sup>, serpente; **φο** /nyɔ/<sup>mpiemo</sup>, serpente; **φο** /nyɔ/<sup>fang</sup>, serpente; **φογα** [ɲɔγa]<sup>ngubi</sup>, serpente; **φογε** [ɲɔγə]<sup>shira</sup>, serpente; **φογε** [ɲɔγə]<sup>sangu</sup>, serpente; **φωγε** [ɲɔγə]<sup>punu</sup>, serpente; **φωγε** [ɲɔγə]<sup>lumbu</sup>, serpente; **φογο** [ɲɔγɔ]<sup>viya</sup>, serpente; **φογο** [ɲɔγɔ]<sup>vove</sup>, serpente; **φογο** [ɲɔγɔ]<sup>tsogo</sup>, serpente; **εφογο** [εɲɔγɔ]<sup>himba</sup>, serpente; **εφογο** [εɲɔγɔ]<sup>kande</sup>, serpente; **φοογε** /nyuwe/<sup>shake</sup>, serpente; **φω** /nyo/<sup>ewondo</sup>, serpente; **φογνκογ** /nyungu/<sup>duala</sup>, uma serpente de mar mítico; **νφοκα** /nnyɔka/<sup>lubaa</sup>, serpente; **φοκα** /nyoka/<sup>proto-bantu</sup>, serpente; **φοκα** /nyoka/<sup>lingala</sup>, serpente; **φοκα** /nyoka/<sup>swahili</sup>, serpente; **ιφοκα** /inyoka/<sup>zulu</sup>, serpente.

Imhotep (2020) argumenta que *k* é uma variante de *ʃ* no sistema hieroglífico, e do negro-egípcio (cikanda), grande família linguística na África.

Por outro lado, Sharman (2003), Mboli (2010) e Imhotep (2020) veem em *nyoka* (serpente) banto um cognato do egípcio [ɲjk], “serpente”.



[ɲjk]<sup>N35-M17-V31-I14</sup>, serpente; \***φοκα** /nyoka/<sup>proto-bantu</sup>, serpente;

**φοκα** /nyoka/<sup>lingala</sup>, serpente; **φοκα** /nyoka/<sup>swahili</sup>, serpente; **φογνκογ** /nyungu/<sup>duala</sup>, uma serpente de mar mítico; **νφοκα** /nnyɔka/<sup>lubaa</sup>, serpente; **φογα** [ɲɔγa]<sup>ngubi</sup>, serpente; **φογε** [ɲɔγə]<sup>shira</sup>, serpente; **φογε** [ɲɔγə]<sup>sangu</sup>, serpente; **φωγε** [ɲɔγə]<sup>punu</sup>, serpente; **φωγε** [ɲɔγə]<sup>lumbu</sup>, serpente; **φογο** [ɲɔγɔ]<sup>viya</sup>, serpente; **φογο** [ɲɔγɔ]<sup>vove</sup>, serpente; **φογο** [ɲɔγɔ]<sup>tsogo</sup>, serpente; **εφογο** [εɲɔγɔ]<sup>himba</sup>, serpente; **εφογο** [εɲɔγɔ]<sup>kande</sup>, serpente; **ιφοκα** /inyoka/<sup>zulu</sup>, serpente; **φογ** /nyu/~ **φο** /nyɔ/<sup>bekwel</sup>, serpente; **φογα** /nywa/<sup>koonzime</sup>,

serpente; **φογο** /nywɔ/njem, serpente; **φο** /nyɔ/mpiemo, serpente; **φο** /nyɔ/fang, serpente; **νω** /no/batie, serpente; **νο** /nɔ/bagam, serpente; **νογ** /nu/babadjou, serpente; **νογ** /nu/bana, serpente; **νογ** /nu/baloum, serpente; **νογ** /nu/momenya, serpente; **νογ** /nu/bagba, serpente; **νογ** /nu/bachingou, serpente; **νογ** /nu/bafou, serpente; **νογμ** /num/amdang, serpente; **νογϵ** /nuη/amdang, serpente.



[wnw.t]<sup>E34-N35-W24-X1-I12</sup>, serpente Ureu



[n'.w]<sup>N35-D36-G43-I14</sup>, minhoca, serpente, víbora, um deus

serpente



[n.tr.t]<sup>l64</sup>, serpente, deusa

2. (n)tr.(t): **χοκα** /joka/<sup>proto-banto</sup>, serpente; **ντωρε** /ntore/~ **ενθωρι** /enthori/<sup>copta</sup>, deusa; **νταρι** /ntari/<sup>mbede</sup>, serpente; **ντααρι** /ntaari/<sup>lempini</sup>, serpente; **ντααρι** /ntari/<sup>teke</sup>, serpente; **ταρι** /tarii/<sup>ndumu</sup>, serpente; **τααρι** /taari/<sup>yaka</sup>, serpente; **τααρι** /taarii/<sup>wanzi</sup>, serpente; **τααρι** /taari/<sup>vili</sup>, serpente; **τααρι** /taari/<sup>kaningi</sup>, serpente; **τααρι** /taarii/<sup>duma</sup>, serpente; **ντααλι** /ntaali/<sup>latege</sup>, serpente; **ντααλι** /ntaali/<sup>mbaama</sup>, serpente; **ντααλα** /ntaala/<sup>teke-tye</sup>, serpente; **ταχι** /taji/<sup>ikota</sup>, serpente; **ταδι** /tadi/<sup>samayi</sup>, serpente; **ταδι** /tadi/<sup>mahongwe</sup>, serpente; **τααδι** /taadi/<sup>sigu</sup>, serpente; **ταδι** /tadzi/<sup>ndasa</sup>, serpente; **ταχι** /taji/<sup>wumbvu</sup>, serpente; **ταχι** /taji/<sup>mahongwe</sup>, serpente; **τεεδι** /teedi/<sup>nzebi</sup>, serpente; **τεχι** /tedzi/<sup>ntsaabgi</sup>, serpente; **τωρο** [tɔɔ]<sup>sango</sup>, espírito; **τωρο** [tɔɔ]<sup>zande</sup>, espírito; **τρε** /tre/<sup>dida</sup>, serpente; **τρο** /trɔ/<sup>bakwe</sup>, serpente; **τροο** /trɔɔ/<sup>bakwe</sup>, serpente; **τλε** /tle/ ~ **τλα** /tla/<sup>dida</sup>, serpente.

Em proto-banto, **joka**, “serpente”, é uma variante de **nyoka**, “serpente”. Isso mostra que **j** [j, dʒ] é uma variante de **ny** [ɲ] ou **y** [i, j], nos idiomas africanos (MBOLI, 2010). Vimos o padrão de correspondências na enumeração dos cognatas de *Zambe*. Essa lei de correspondências justifica por que Mboli (2010) coloca [d.t], “serpente, cobra”, e **nyoka**, “serpente”, no mesmo quadro etimológico. Portanto, se [ɲjk] = **nyoka**, e [d.t] = **nyoka**, então [ɲjk] = [d.t]. Em outras palavras, [j] = [d], e **d** [j, dʒ] pode variar em **t** [tʃ] e **t** [t].

[d.t], serpente, cobra; \***χοκα** /joka/<sup>proto-banto</sup>, serpente; \***φοκα** /nyoka/<sup>proto-banto</sup>, serpente.

Outro símbolo que serve como determinativo para *n.tr* (deus) é um *falcão*, milhafre ou gavião (*n.tr*). Para essa variante simbólica (uma ave, isto é, o nome de deus é o nome do falcão também), poderíamos associá-la com as seguintes séries de palavras:

 [n.tr]<sup>G7</sup>, falcão, milhafre, gavião; deus

 [n.tr]<sup>R8-G7</sup>, deus

1. *n.(tr)*: **ναα** /naa/<sup>mano</sup>, velho; **νοϋ** /nu/<sup>baka</sup>, pássaro, ave; **ανοϋ** /anu/<sup>vara</sup>, pássaro, ave; **νοϋτε** /nute/ ~ **νοϋντε** /nunte/ ~ **νοϋτ** /nuti/<sup>copta</sup>, deus; **νοϋηλι** /nweli/<sup>shiwa</sup>, gavião; **νιν** /nin/<sup>bekwel</sup>, pássaro, ave; **νιν** /nin/<sup>yans</sup>, pássaro, ave; **νην** /nen/<sup>bekwel</sup>, pássaro, ave; **νον** /non/<sup>mpumpong</sup>, pássaro, ave; **νον** /non/ ~ **νοϋν** /nun/<sup>koonzime</sup>, pássaro, ave; **νοϋν** /nun/<sup>pove</sup>, velho; **νοϋηνι** /nweni/<sup>shiwa</sup>, pássaro, ave; **νοϋνι** /nweni/<sup>teke</sup>, pássaro, ave; **νοϋνοϋ** /nunu/<sup>ngósi</sup>, velho; **νονι** /noni/<sup>mpiemo</sup>, pássaro, ave; **ινον** /inon/<sup>bakoko</sup>, pássaro, ave; **ωνον** /onon/<sup>ewondo</sup>, pássaro, ave; **ινιν** /inin/<sup>afar</sup>, coruja africana do celeiro; **ινοϋν** /inun/<sup>bushong</sup>, velho; **ϕατε** [nyade]<sup>balante</sup>, rápido; **ϕετα** [nyeda]<sup>balante</sup>, ser rápido; **ϕοι** /nyoi/<sup>tsogo</sup>, pássaro, ave; **ϕονι** /nyoni/<sup>latege</sup>, pássaro, ave; **ϕοϋνι** /nyuni/<sup>teke</sup>, pássaro, ave; **ϕοϋϋ** /nyunyi/<sup>yaka</sup>, pássaro, ave; **ϕοϋι** /inyoji/<sup>ikota</sup>, pássaro, ave; **ϕοϋι** /inyoji/<sup>mahongwe</sup>, pássaro, ave; **ϕατι** /nyati/<sup>abidji</sup>, deus.

[nw], nome de um pássaro ou ave

A associação do *gavião* com o conceito de *velocidade* é explicada pela nota de Diodoro da Sicília (1851) que alude ao fato de que o gavião e a velocidade possuem uma relação homofônica na língua negro-egípcia, donde a associação desses dois conceitos, pois eles possuem o mesmo princípio energético (pensamento simbólico e filosófico).



[n.tr]<sup>G7</sup>, falcão, milhafre, gavião; deus

2. (n)tr: **τῆτε** /tete/<sup>tengu-kan</sup>, gavião; **τῆτρα** /titra/<sup>bakwé</sup>, ser veloz; **τρα** /tra/<sup>sango</sup>, ancestrais; **τρε** /tre/<sup>copta</sup>, milhafre; **τερε** /tere/<sup>ben-tey</sup>, veloz; **τηρι** /teri/<sup>fuladugakakan</sup>, veloz; **τερε** /tere/<sup>bozo</sup>, falcão; **τηρ** /tir/<sup>mono</sup>, gavião; **τηρα** /tira/<sup>pana</sup>, ancestrais; **τηρε** /tire/<sup>perge-tegu</sup>, ancestral; **τηρε** /tire/<sup>togo-kan</sup>, ancestral, ancestrais; **τηρε** /tire/<sup>yorno-so</sup>, ancestral; **εντηρ** /enter/ ~ **ἡτερ** /nteer/ ~ **ἡδερε** /ndeere/ ~ **ἡταιρε** /ntaire/<sup>copta</sup>, deuses; **τλλ** /tll/<sup>núbio-antigo</sup>, deus; **ταλα** /tala/<sup>kakabe</sup>, deus; **ταλα** /tala/<sup>bambara</sup>, o Altíssimo; **τηλι** /teli/<sup>bambara</sup>, veloz, rápido; **τηλι** /teli/<sup>dioula</sup>, ser rápido; **τεελογ** /teelu/<sup>bozo</sup>, milhafre preta; **ἡλεδι** /nledi/<sup>samayi</sup>, gavião; **ἡλεδι** /nledi/<sup>mwesa</sup>, gavião; **λεδι** /ledi/<sup>pove</sup>, gavião; **λεερι** /leeri/<sup>fali</sup>, milhafre; **ατω** /ato/<sup>attié</sup>, milhafre; **ιτηγ** /itew/<sup>mbuko</sup>, gavião; **ταγ** /taw/<sup>bangime</sup>, rapidamente; **τηκω** /tiko/<sup>afar</sup>, milhafre preta; **τω** /to/<sup>attié</sup>, rapidamente.

[dr.jj.t], milhafre; **τρε** /tre/<sup>copta</sup>, milhafre;

Como vimos, autores (NGOM, 1993; MBOLI, 2010; IMHOTEP, 2020) veem *k* como uma variante de *t* no sistema hieroglífico. Por isso, Imhotep (2020) encontra em [kʒ], “alma, espírito divino”, e [jr.j], variantes de *n.tr* no próprio sistema linguístico (comparação intra-linguística) do egípcio antigo (chamado de *cikam*).

[tb.w], sola de pé, sapato

[kb.w], sola de pé, sapato

Mboli (2010, p. 456) propõe as correspondências a seguir:

[tr], sangue; **τωρ** /tor/<sup>copta</sup>, ser vermelho; **κογρε** /kuře/<sup>zandé</sup>, sangue. (*t* > *t* > *k*; *r* > *r* > *r*)

Imhotep (2020) propõe as palavras seguintes como cognatas de *n.tr* (deus):



[n.tr]<sup>R8-G7</sup>, deus; **κωλε** /n.kole/, **κωελε** /n.kwele/<sup>ciluba</sup>, Deus; **βανκωλε** /ba.n.kole/<sup>ciluba</sup>, espíritos, fantasmas. (*t* > *k*; *r* > *l*)

Portanto, **βανκωλε** /ba.n.kole/<sup>ciluba</sup>, “espíritos, fantasmas”, **εβανδελι** /eba.n.deli/<sup>lingala</sup>, “os ancestrais”, e **ἡδερε** /ndeere/<sup>copta</sup>, “os deuses”, seriam variantes

de uma mesma palavra. Essas correspondências nos fizeram pensar se o etnônimo *kwel* (plural, *bekwel*), cuja etimologia permanece escura, não seria (hipótese nossa) ligada a *n.tr* também, visto que os Bakota costumam chamá-los de *mezambe* (os “deuses, poderosos”). Essa pista precisa de mais pesquisa e discussão, que não faremos aqui.

A África é conhecida por manter um contato com os ancestrais que vivem no mundo invisível. Esses *n.tr.w* (deuses) às vezes se referem a antepassados deificados (pais e mães). Por exemplo, *Atum* é considerado o primeiro ancestral do homem; Osíris como o primeiro rei do Egito que foi deificado. É o caso da figura de *Zambe* para os Kota, o qual seria ao mesmo tempo criador (princípio abstrato) e primeiro ancestral dos homens (PERROIS, 1970; MATIMI, 1998). Na comunidade Bekwel, para dizer os antepassados, dizem “βΕΤΑΤ ΝΕ ΒΕΝΑΝ” [βε.τατ νε βε.ναν] (etimologicamente, “os pais e as mães”), o que seria traduzido por “ΒΑΤΑΤΑ ΝΑ ΒΑΙΝΑ” [ba.tata na ba.ina] (“os pais e as mães”) em ikota (sinônimo de *bakoko*, os avós, os ancestrais). Essa expressão pode ser associada (conceitual e filosoficamente) ao termo egípcio *n.tr.w* (os deuses, aqueles que dão luz, vida).

Podemos ver nessa explicação o ciclo natural do ser que, morto, se converte em energia (elevação ao estatuto da divindade). Por isso a energia dos ancestrais não é desperdiçada, mas ela é solicitada nas comunidades negro-africanas (TEMPELS, 1969; LIA, 1999) para ajudar aos vivos.

Após ter exposto sucintamente o parentesco linguístico dos idiomas africanos através dos cognatos lexicais ligados aos conceitos hieroglíficos, podemos agora abordar um aspecto importante no tratamento do tema, a saber, a noção do corpus *oralitários* convertido em *corpus* literários, no qual analisaremos o protagonismo da personagem conceitual *Zambe* (que encarna a noção de criador no *corpus* cosmogônico negro-africano, em geral, e Kota, em particular), assim como a teoria de tradução, notadamente dos conceitos de traduzibilidade e intraduzibilidade (BRUM-DE-PAULA, 2008) desse teônimo africano no corpus cosmogônico e teológico judaico-cristão.

### 2.3 Oralitura e teoria da tradução

Se a *oralidade* para é considerada o contrário de *escribalidade*, *escrituralidade* ou *escrivacidade*, oralitura ou oratura seria o contrário de literatura (do latim *littera*, *litteratus*, “letra”, com o sufixo *-ura*). Santos (2012) nos fornece uma definição de oralitura. Para ela:

O conceito de *oralitura* é adotado pelos escritores antilhanos a partir da década de 80 e a justificativa para o uso de tal nomenclatura, segundo estes autores, está no fato da literatura tradicional, da forma como é concebida, não oferecer espaço que abrigue de forma satisfatória as questões ligadas à produção literária nas Antilhas [...] O termo *oralitura*, cunhado pelo haitiano Ernst Mirville e usado pela primeira vez em 1974, surge como um neologismo que destina um espaço específico para a *literatura oral*, sem se confundir com a mesma. (SANTOS, 2012, p. 2, 8, destaques nossos)

Pinheiro-Mariz e Eulálio (2016) expõem o que constitui essa literatura oral ou oralitura:

Estudiosa da literatura oral na África, a antropóloga norte irlandesa Ruth Finnegan (2012) apresenta um verdadeiro tratado do que seria a literatura oral e ressalta que se trata de uma literatura não escrita e que tem vida na memória de seus contadores que fazem verdadeiras performances, como jogos teatrais, dando um grande significado às histórias (PINHEIRO-MARIZ & EULÁLIO, 2016, p. 79)

Por conseguinte, os contos Kota selecionados para nosso corpus fazem parte da oralitura Kota, *oralitura* que pretendemos transformar em *literatura* neste trabalho. Essa transição não pretende apagar a oralidade, mas acrescentar um suporte de veicular a memória do povo, como foi o caso nos tempos antigos (DIOP, 1979). Este é um projeto que quer propiciar a coabitação entre o oral e o escrito na comunidade Kota. Os contatos com os missionários levaram ao estudo não apenas o estudo das línguas africanas, mas de suas cosmogonias também, e esta seção pretende discutir o fenômeno de traduzibilidade no contexto de evangelização e colonização.

Baseando-nos na crítica de Perrois (1968; 1970), que não traduz *Zambe* por *Dieu* (mas mantém *Zambe* na sua tradução), podemos dizer que *Zambe* e *Dieu* (Yahweh) são duas personagens tradicional e culturalmente distintas (BRUM-DE-PAULA, 2008), apesar de ambas expressarem a noção da divindade suprema, e da dedução científica de um ponto de origem da existência, em

ambas as tradições; trata-se de uma interpretação etnocêntrica em ambos os lados (ROCHA, 1988), e cada povo tem o direito de possuir sua própria concepção dessa realidade compartilhada. A assimilação literária (ficcional) dessas duas figuras seria o resultado de uma colonização linguística e religiosa (SILVA-REIS; BAGNO, 2018). Portanto, para a tradução teonímica judeu-cristã para o Kota, seria adequado emprestar o termo original hebraico, a saber, *Elohims ou Yahweh* (YHWH), se for para preservar a memória e tradição ideológica de partida, como fizeram alguns tradutores, entre os quais Eissfeldt (1956), e André Chouraqui (1976)<sup>12</sup>, pensador israelense, que fez uma tradução da Bíblia para o francês mantendo o teônimo hebraico.

A partir da tese de Perrois (1970) da inadequação da tradução de *Dieu* para o ikota *Zambe*, inequação evitada por Zame-Avezo'o (1997) na sua tradução, decidimos trazer para a discussão os conceitos de traduzibilidade e intraduzibilidade de Brum-de-Paula (2008). Para Brum-de-Paula (2008, p. 18), em uma tradução, a noção de intraduzibilidade total é um fenômeno extremo que ocorre quando, “o texto de partida contraria as normas morais, políticas, ideológicas ou éticas da língua-cultura que poderia acolhê-lo”. E, sabemos da dificuldade dos tradutores da Bíblia na França na Idade Média que, por receio de heresia, não se atreviam a traduzir textos religiosos na língua vulgar. Por isso, aparece, na reflexão da Brum-de-Paula (2008), a problemática do sagrado e do profano, e como conseguir um processo tradutório para dar conta de uma cultura para outra. Para traduzir o texto sagrado ou religioso, Brum-de-Paula (2008) argumenta que a teoria prescritiva da tradução requeria que os tradutores respeitassem um procedimento da palavra por palavra, a fim de garantir a fidelidade do texto da língua de partida. Ainda na Idade Média, percebemos que todas as traduções de textos religiosos eram controladas e avaliadas pela Igreja para averiguar a sua fidelidade ao texto original. Entendemos isso melhor quando Brum-de-Paula (2008, p. 19) afirma que, “a infidelidade à *palavra por palavra* constitui o *intraduzível* do texto sagrado. Para esse tipo de texto, ser infiel significa revesti-lo de adornos profanos, o que é inconcebível”. Aqui, a dialética se faz no sentido inverso. Em outras palavras, enquanto detentores da cultura “profana”, ou melhor, do texto sagrado (considerando-nos como ponto de partida, e nossa espiritualidade como sagrada), cabe a nós averiguar o processo tradutório que envolve transposição e inserção dos sentidos da própria cultura para uma cultura alheia.

12 La Bible Chouraqui: <https://nachouraqui.tripod.com/id91.htm>

Tomando em conta a argumentação de Brum-de-Paula (2008), e puxando a discussão um pouco a frente, já vemos que na própria Bíblia, *El*, o deus dos Cananeus emprestado pelos Hebreus, personalizado mais tarde em Yahweh por Moisés (MBOCK, 2013, 2014, 2015), não se assimila aos outros deuses de Canaã, entre os quais *Baal* (DAY, 2002). Não havia tampouco assimilação entre *Yahweh* e o deus grego *Zeus* na tradução do Pentateuco (os cinco primeiros livros do Velho Testamento) para o grego na Alexandria em -300 antes de Cristo (BRENTON, 1879), apesar de Aristeas, na sua carta, proferir um discurso assimilacionista entre *Zeus*, deus grego e irmão de *Poseidon*, e o deus *El* emprestado aos Cananeus (THACKERAY, 1904), que aparentemente não tem irmãos. Mas, os textosugaríficos expõem o contrário (DUSSAUD, 1957). Mbock (2013) fala dos cananeus da maneira seguinte:

E quanto à parte "Europa" da "Indo-Europa"? O continente Europa tem o nome da Europa, uma princesa cananeia (fenícia), irmã de Cadmus. Os cananeus, os primeiros habitantes da Terra de Canaã (atual Palestina-Israel), são populações etíopes. O esqueleto do Natufiano, um habitante pré-histórico, tem características morfológicas etíopes. A cosmogonia fenícia, revelada por Sanchoniaton e traduzida por Philon de Byblos, apresenta uma estrutura tipicamente "egípcia"; esses traços são apoiados pela história dessa região, que foi inteiramente administrada por funcionários egípcios durante vários séculos. Cadmos, que nasceu em Tebas (Alto Egito), se estabeleceu pela primeira vez na Fenícia. Depois, da Fenícia, ele fundou a cidade de Tebas na Boécia. Sua memória reaparece na memória dos fenícios através do deus Chamos, uma figura do Sol, o grande deus dos moabitas, um povo cananeu e os primeiros habitantes da Palestina, que são amplamente mencionados na tradição bíblica. *Chamos* deriva de *kem, kam, cham*, etc., significando preto-carvão. Cadmos é uma alteração do Chamos e é um personagem mitológico. Há um número considerável de palavras bantu encontradas nos chamados idiomas indo-europeus (latim, grego, germânico, etc.) (MBOCK, 2013, p.8, tradução nossa)

Como veremos mais adiante, *El* era uma divindade cananeia (negro-africana) emprestada e sincretizada pelos hebreus. Uma vez estabelecido esse conhecimento, podemos continuar a dialética da tradução dessa nova figura da divindade no mundo moderno, lembrando que sempre houve empréstimos, sincretismos e colonizações entre os povos, cada povo tendo a oportunidade de receber, aceitar, submeter-se ou rejeitar, lutar e conservar valores e o status quo tradicionais. Vemos o exemplo do Egito antigo que perdeu suas tradições (religião, escrita) pelas invasões e dominações estrangeiras (MALLON, 1956), cenário que tende a se repetir na história. Esse é o resultado da colonização.

De acordo com Naville (1916), egiptólogo francês, fala do estado alterado dos textos bíblicos desde sua divulgação. Para ele:

Os livros do Antigo Testamento não estão em sua forma original. Os primeiros foram escritos em cuneiforme babilônico, os mais antigos em

aramaico. Sua forma atual foi dada a eles quando os rabinos transformaram os livros no vernáculo de Jerusalém, para o qual um novo roteiro, o hebraico quadrado, derivado do aramaico, foi adaptado. O dialeto judaico, escrito com esse alfabeto, é o que chamamos de hebraico (NAVILLE, 1916, prefácio)

Supomos que os tradutores e autores da *Septuaginta* (THACKERAY, 1904), versão grega da Bíblia, encontraram dúvidas na hora de traduzir os termos *El* (אֱלֹהִים), *Eloah* (אֱלֹהִים), *Elohim* (אֱלֹהִים), *El Shadday* (אֱלֹהִים), etc. Por isso, traduziram *El*, *Elohim* por *θεός* /*theos*/ (e *θεός*, teria a mesma etimologia que *Ζεύς* e *Deus*), e não por *Ζεύς* /*zeus*/, uma das principais entidades divinas do panteão grego (BRENTON, 1879). Embora *Ζεύς* e *θεός* possam ter a mesma etimologia ou derivar da mesma palavra (MBOCK, 2013, X), *θεός* aparece nas traduções gregas da Bíblia, e não a forma *Ζεύς* (filho de *Κρόνος* /*Krónos*/ e *Ρέα* /*Rhéa*/, irmão de *Ποσειδῶν* /*Poseidôn*/, *Ήρα* /*Héra*/, *Άδης* /*Háidēs*/ e *Δημήτηρ* /*Dēmētēr*/), que designa um *particularismo*, um *θεός* a parte. Em outras palavras, *Ζεύς* é um *θεός* entre muitos outros, como Amon (Criador) é um *n̄tr* (deus) entre outros, pelos menos na sua apreensão literária. Por exemplo, *Amon* (אַמֹּן) e *Atum* (אַתּוּם) são duas personagens *literárias* distintas, mas filosófica e espiritualmente representam uma personagem ontológica e científica única, dividida em diferentes princípios ativos que desempenham diferentes papéis na organização e no funcionamento do universo (fenômenos de metamorfose, metástase e hipóstase). Um outro exemplo seria o casal negro-egípcio *Amon* (*Imn*) e *Amonet* (*Imn-t*), mesma etimologia, duas figuras literárias (masculina e feminina), mas mesmo princípio divino (impessoal). Falando da origem do nome *Ζεύς*, Mbock (2013) diz o seguinte:

O Olimpo grego parece ser uma cópia do Monte Lembo do país Bantu, pois é do Olimpo que vem o fogo sagrado roubado por Prometeu, a figura do ferreiro. Lembo e Olimpo são estritamente uma e a mesma palavra de acordo com a própria etimologia grega; radi é a palavra swahili para trovão, rad em árabe designa trovão, Rog é o deus Serer cuja voz é trovão; Cheikh Anta Diop faz esta palavra, rog, corresponder ao latim rex (reg-is) que significa rei, ao râ ou ré faraônico, o rei dos deuses da tradição nilótica (Diop 1954). O Dr Bilolo estabelece uma correspondência fonética entre os termos NdeDi, Dio e Rio; de fato, o Deus Supremo é chamado DJÓ (= DIO) entre os Mboó, um povo relacionado com a Duala dos Camarões; Basaã oferece o termo JOB que designa tanto Deus quanto o Sol. NdeDi significa "o begetter" na língua tshiluba, e é a origem do grego "Zeus" (Deus) e do latim "Dios" (MBOCK, 2013, p. 33, tradução nossa).

Como podemos ver, as línguas africanas são na origem de algumas palavras europeias e do mundo, e isso se justifica pelo fato que os gregos

aprenderam muito dos negro-egípcios e etíopes (DIODORO DA SICÍLIA, 1851; VOLNEY, 1785; MBOCK, 2013, 2014, 2015). Apresentamos as declinações dos termos grego (CHANTRAINE, 1977), e deus latim (BRÉAL, 1918; BAILLY, 1918)

Podemos comparar essa etimologia com a série de palavras africanas seguintes: em proto-bantu \**juba* (dia, sol), em badwe'e *dobo* (dia, sol), em bekol *dwob* (dia), em njem *dwob* (dia, sol), em mpiemo *doɔ* (sol), em nzime *duo* (dia, sol), em njem *dwoo* (dia), em bekwel *dwoo* (dia), em shiwa *duə* (dia), em makaa *jwôw* (dia). A essas palavras, podemos associar o teônimo bassa *Job* (Deus).

Como vimos, a origem das palavras semíticas *Al*, *El* e *Ala* para designar a divindade, parece ser negro-africana também:

A partir de agora, o trabalho do Dr. Bilolo permite uma nova vocalização de hieróglifos com base nos idiomas bantu. Assim, ele faz com que o radical consonantal NTR ou NDR (também conhecido como Netjer) corresponda à palavra NDELU (a, i) da língua bantu, tendo o significado de *engendrar*, *dar* à luz, *dar à luz*, etc. Assim, por exemplo, dizemos EBANDELI para nomear os Ancestrais (em Lingala), sendo o radical útil -LELA que o Dr. Bilolo coloca na origem dos nomes dados posteriormente à divindade em línguas semíticas (El, Allah, Ba'al, etc.); origem que verificamos e confirmamos de maneira quase certa (MBOCK, 2013, p. 153, tradução nossa)

Em uma outra passagem, Mbock (2013) diz o seguinte:

Nos idiomas bantu, a pertença é expressa pelo prefixo ba-, portanto o w de ial-w nesses idiomas também tem a vantagem de oferecer o prefixo vocalização ba-, como o Dr. Bilolo aponta. Assim, lemos Ba(i)al, Ba'al ou Bel, que significa Senhor em línguas semíticas. O nome Ba'al/Bél é uma variação dialetal do nome El (Imhotep, 2012). El, Baal e Alá descrevem o mesmo conceito, a mesma palavra. E verifica-se a proliferação deste nome nos idiomas africanos modernos, notadamente Ogboni (Nigéria, Benin, Togo) através dos termos: bála (título honorífico), bále (o dono da casa), bále-ero (anfitrião, Senhor), bále (o presidente, o chefe, o governador), bále-idilé (o chefe da família, o patriarca), baále-ilé (o pai, o chefe da família) (Imhotep 2012). Bèl é um dos nomes para a divindade entre os Basaã; Lobà entre os Duala (MBOCK, 2013, p. 120).

De acordo com Dussaud (1957), *Yahweh* YHWH (יהוה) seria o filho de *El* na tradição cananeia. Ele expõe a genealogia de Yahweh de acordo com os textos ugaríticos (corpus de antigos textos cuneiformes encontrados na Síria, e escritos em ugarítico):

Agora sabemos que o deus El era o grande deus de todos os cananeus. Para ditar suas ordens, El aparece em um sonho, como fez com os Patriarcas. Desde a época de Ugarito, ele possui Sabedoria (hkm). Diz-se "toda a terra de El" porque El é o criador da terra (El qonè "ères), o criador da criação (bny bnwt). Ele recebe o epíteto de boi (shôr), que impõe a etimologia que liga El ao conceito de "força" [...] Hugo Gressmann parece ter sido, em 1910, o primeiro exegeta que suspeitou que os antigos israelitas praticavam o culto de El. Os israelitas adoravam El, que sempre foi traduzido como "Deus", confundindo-o assim com Yahweh. Os textos de Ras Shamra confirmaram esta mudança de posição. Já em 1937, identificamos o deus El das tabuletas Ugarit com El ou Beth-El venerado pelos Patriarcas (DUSSAUD, 1957, p. 233-234, tradução nossa)

Nosso autor continua a expor a contextualização da emergência do deus *El*, que seria assimilado depois ao deus *Yahweh*, seu filho. Ele menciona brevemente a hesitação da tradução do nome *El* (assunto que abordaremos posteriormente):

Em um primeiro artigo, o Prof. Otto Eissfeldt reconheceu o caráter universal de *El* e em um segundo artigo, tendo admitido a personalidade de *El*, ele tentou definir a relação entre *El* e *Yahweh*. Ele aceita, de acordo com os textos de Ras Shamra, que o grande deus *El* foi adorado em todo o mundo semita desde pelo menos a primeira metade do segundo milênio AC. Ele observa que, ao contrário de *Ba'al*, *El* sempre foi honrado em Israel e nunca foi visto como um rival de *Yahweh*. Em muitas passagens bíblicas, ele não traduz 'Deus', mas restaura a personalidade de *El* (DUSSAUD, 1957, p. 234-235, tradução nossa)

Dussaud (1957) estabelece a genealogia de *El* da maneira seguinte: *El* e *Dagon*, filhos de *Elyon* e *Eres*.

Não há dúvida de que no Gen. XIV o falecido escritor desse midrash pretendia notar uma única divindade, ao agrupar *El* e '*Elyon*'. Mas mais antigamente, em Israel, como em Canaã, as duas divindades eram distintas, visto que Deuteronomio XXXII, 8, ao qual voltaremos, nos diz que "*Elyon* distribuiu os territórios das nações de acordo com o número de filhos de *El*. A frase não faz sentido se as duas divindades forem uma só. O texto do midrash entendido no caso da unidade das divindades incomodou o último editor que introduziu a correção Israel em vez de *El* no texto massorético, uma correção que as versões ignoram, como foi reconhecido há muito tempo (DUSSAUD, 1957, p. 236, tradução nossa)

Dussaud (1957) menciona uma passagem bíblica que supostamente foi modificada, Deuteronomio XXXII, 8 que, segundo nosso autor, estabelece a distinção entre *Elyon*, *El* e *Yahweh*, os quais seriam inicialmente três personagens distintas. Citamos a passagem mencionada na sua versão francesa (do artigo discutido), antes de propor uma versão portuguesa um pouco fiel à primeira, e a versão geralmente encontrada:

*Lorsque 'Elyon départagea les nations, lorsqu'il répartit les hommes, Il fixa les frontières des peuples selon le nombre des fils de El. La part de Yahwé fut son peuple Jacob, son héritage fut Israël. (DUSSAUD, 1957, p. 37)*

*Quando Elyon dividiu as nações, quando distribuiu os homens, Ele fixou as fronteiras dos povos de acordo com o número de filhos de El. A parte de Yahweh era seu povo Jacó, sua herança era Israel (tradução nossa).*

*Quando o Altíssimo distribuía as heranças às nações, quando dividia os filhos de Adão uns dos outros, estabeleceu os termos dos povos, conforme o número dos filhos de Israel. Porque a porção do SENHOR é o seu povo; Jacó é a parte da sua herança. (ALMEIDA<sup>13</sup>)*

Dussaud (1957) comenta essa passagem dizendo que:

Assim, Elyon atribuiu Israel a Yahweh, pois esse último era o filho de El. Nenhuma confirmação mais clara do texto de Ras Shamra poderia ser desejada. O Sr. Eissfeldt adotou a opinião do Sr. Lokkergaardt de que o deus El é a contribuição especial de Canaã para o mundo. "Esse deus", disse ele, "fundiu-se com o austero Yahweh, representando assim a onipotência paterna, sendo ao mesmo tempo gentil e austero". [...] O monoteísmo como instituído pelos Profetas é o resultado de um sincretismo que concentrou em Yahweh as prerrogativas de El e Ba'al (DUSSAUD, 1957, p. 238, tradução nossa)

Mbock (2013, 2014), quanto a ele, atribui uma origem africana ao tetragrama YHWH (Yahweh). Para ele, esse nome seria uma invenção intelectual de Moisés, e não uma revelação pela boca própria da divindade, como relatado na Bíblia.

A problemática da tradução teonímica surgiu desde as primeiras traduções bíblicas em Alexandria, e durante a história da Igreja (OLSON, 1999). Poderíamos observar também que o termo *θεός*, como vimos, não designa uma entidade específica do panteão grego, mas representa um termo genérico para designar qualquer entidade do Olimpo. E, o mesmo é válido para os termos tais como *god*, *gott*, até *deus* ou *dieu*.

Por exemplo, *Elohim* ou *Yahweh* não foi traduzido por *Júpiter*, divindade suprema no panteão romano, na versão latina da Bíblia (Vulgata). Já a palavra latina *deus* aparece na literatura romana para se referir às divindades greco-romanas antes do cristianismo conquistar o império romano.

Como vimos, Dever (2005) estipula que os hebreus descobriram *Yahweh* em Canaã que, segundo Day (2002), era uma terra negro-africana, pois extensão do Egito antigo, tese defendida por Mbock (2014):

Os linguistas conseguiram estabelecer sem dificuldade que os signos do alfabeto hebraico tiveram sua origem no alfabeto fenício, que também é o caso do alfabeto grego, nascido dos signos fenícios. O alfabeto fenício tem sua origem em mdw ntr (hieróglifos), como François Lenormand terá assinalado (MBOCK, 2014, p.220, tradução nossa)

Geralmente (CHOURAQUI, 1976), admite-se que o nome *Jesus* vem do hebraico *Yeshua*. Mbock (2017) propõe uma outra origem e etimologia. Para ele, Jesus viria de Osíris, uma divindade importante da espiritualidade negro-egípcia. Assim, de acordo com os autores (DIOP, 1979; MBOCK, 2014), os cananeus, que seriam os antigos fenícios (os quais seriam populações negras ou melanodermas), ensinaram a divindade para os hebreus. Essa conclusão se

encaixa no testemunho de Diodoro de Sicília (1851) que sustenta que os etíopes ensinaram os homens a adorar os deuses.

Apesar de podermos argumentar que os termos *El*, *Allah* (de ntr), *Yahveh*, *Deus* (do bassa *Djo*) e *Jesus* (de wsjr) possam ter sua origem nas línguas e tradições negro-africanas com as mesmas etimologias (semântica linguística, diferente da semântica cultural), a sugestão para manter *Yahweh* nas traduções bíblicas para as línguas africanas ao invés de *Deus*, ou para manter *Zambe* nas traduções dos textos autóctones para as línguas estrangeiras (não africanas), poderia se justificar pelo fato que *Yahweh* é um nome próprio que remete ao particularismo cultural e ideológico dessa concepção da divindade pelos judeus, portanto estrangeira. E, a palavra *Deus* ou *Dieu* (*God* também) cria um amálgama e uma assimilação involuntária, por isso, usamos o termo *entidade criadora* ou o *criador* seria um pouco neutro (ou adequado) quando usarmos línguas coloniais para falar da nossa concepção da divindade. Do outro lado, observamos que o debate não está no aspecto superficial, isto é, lexical, mas conceitual e filosófico.

Outra perspectiva que escolhemos entreter para o debate seria a aceitação do vocábulo *Dieu/Deus* colonial para traduzir *Zambe*, com a condição de manter toda sua ontologia filosófica e cultural africana, e sua trama narrativa endógena (como veremos nos *Esika*), se considerarmos que palavras são apenas palavras, e que o importante seria o imaginário autóctone do povo acerca do dito léxico. Pois, podemos nos reapropriar o léxico tal como *Jesus* (de οΥCΙΠΕ ~ οΥCΙΠΙ, *Osíris*, ΙΗCΟΥC ~ ΙΗC, *Jesus*) com os valores tradicionais. Essa abordagem parece menos radical, mas produz às vezes formas de sincretismo.

Laburthe-Tolra (1985) menciona um fato que chamou nossa atenção nos povos Fang e Bulu. Com efeito, eles contestavam a traduzibilidade do teônimo durante o processo de evangelização. Queixavam-se da imposição do nome autóctone *Zambe* para *Gott* (*Deus*) dos missionários. Por outro lado, a pesquisa de Laburthe-Tolra em Camarões (1985) sugere que seria adequado usar a palavra alemã *Gott* em vez de *Zambá* dos Beti, pois o termo autóctone não dá conta do conceito da divindade judaico-cristão.

Observamos que, embora exista um criador nas tradições africanas, nessas tradições, em geral, parece haver uma distinção narrativa entre YHWH (*Yahweh*), criador na cultura judaico-cristã, e o criador nas culturas negro-africanas, como veremos nos contos Kota do corpus. Hoje, a noção ou palavra *Dieu*, o qual Mbock (2013) encontra a etimologia no termo africano *Ndela* “que,

como nos lembramos, significa "genitor", ou seja, "Deus" na língua bantu. E é de fato esse *-ndeó* que se torna *deó*, *dios*, *zeus*, etc., que também significa "brilhar" (MBOCK, 2013, p.253, tradução nossa), donde a etimologia (*sol*, *luz*, *dia*) mantida no latim, remete, no inconsciente coletivo, mais à entidade criadora judaico-cristã, isto é, a *Elohims* ou *Yahweh* (LABURTHE-TOLRA, 1985; ASANTE et al., 2009), pelo caráter proselitista do cristianismo. Assim, o que seria preciso é uma descolonização lexical, mas sobretudo conceptual da divindade; o léxico sendo intimamente ligado à concepção ou conceptualização, pois o vocábulo é carregado pela filosofia e cultura de cada povo que nomeia. Mbock (2020) afirma que a noção de *Deus* é sempre localizada e personalizada à imagem de um povo dado. Culturalmente, a trama narrativa de "Deus" para os judeus não é o mesmo para os cristãos modernos, o Vaticano (catolicismo), o protestantismo, ou o islã, apesar de todas essas tradições terem uma origem comum e poderem usar a palavra "Deus" (DALE, 1874; O'COLLINS, 2003; CAMPO, 2009).

Na sua tradução bíblica, Chouraqui (1976) fala da necessidade, no processo de tradução, de voltar para as raízes semíticas dessa literatura. Por semítica ele entende hebraica, mas, como veremos, essa tradição é oriunda dos cananeus (DAY, 2002), que foram os primeiros habitantes melanodermas (filhos de Cham) da terra de Israel. Todavia, o interessante na fala de Chouraqui (1976) reside na importância que ele dá ao respeito da história e da tradição original do texto a ser traduzido. No prefácio de sua tradução do Novo Testamento, ele escreve:

Uma certeza partilhada por quase todos os exegetas é a base da minha abordagem como tradutor: mesmo que o texto seja expresso em grego e, no que diz respeito a Jesus, se for baseado em aramaico ou hebraico (misnaico, rabínico ou qumranico), cujos vestígios desapareceram, o pensamento dos Evangelistas e dos Apóstolos tem como termos de referência finais a palavra de YHWH, ou seja, para todos eles a Bíblia. Isso é o que encontramos quando analisamos o texto grego, mesmo que primeiramente tenhamos de passar por um filtro aramaico ou pela tradução da Septuaginta (CHOURAQUI, 1976, p. IX, tradução nossa)

Essa postura se alinha com os trabalhos de Pearson e Goehring (1986), Osman (2005), e Gadala (2017), que sustentam a tese da origem egípcia do cristianismo, e de Mbock (2017) que vê no nome Jesus (*ΙΗΣΟΥΣ* /*iesus*/, em copta) um cognata do nome *ouçipe* /*usire*/ (Osíris, divindade do Antigo Egito). Falando do cristianismo copta (egípcio), Osman (2005) explica a evolução da organização do panteão do Antigo Egito no qual as divindades viraram anjos, os quais são mediadores entre o ser supremo inalcançável e invisível. Esses autores

argumentam que o cristianismo grego, romano, e o judaísmo contradizem a versão original do cristianismo, que é egípcio. Apontaremos essas contradições ao longo do texto, argumentos que tomaremos em conta na nossa re-tradução do Evangelho de Marcos em ikota em apêndice.

## 2.4 Procedimentos de análise

Como alguns dos textos selecionados para o corpus estão em formato áudio, nós os transcrevemos e depois os escrevemos de acordo com o modelo ortográfico que propusemos. Esse exercício visa dar um caráter *escriptural* aos textos orais Kota, a fim de formar um corpus literário que permitiria estudos posteriores com suportes textuais escritos. Assim, permite a transição, no estágio embrionário, da *oralidade* para a *escribalidade*, *escrituralidade* ou *escrivacidade*, o que representa um retorno à cultura da escrita anterior ao declínio do Egito antigo, já que a oralidade nem sempre foi o único meio de transmissão literária e epistemológica do negro-africano (DIOP, 1979).

Fazer a transição da oralidade para a literatura se justifica pelo fato de que o conto, como qualquer outro meio de expressão, a escrita faz parte do desenvolvimento da civilização de um povo. Por isso, escolhemos escrever esses contos orais para compor um corpus literário escrito. Assim, o conto escrito não está mais em um estado oral e oralitário, mas em um estado literal e literário. Adquiriu uma escrituralidade e destacou sua literariedade.

Os textos (alguns) são escritos em três versões: a primeira versão (na língua autóctone e com o alfabeto copta), a segunda versão (na língua autóctone e com o alfabeto latino), e a terceira versão (tradução em português). As duas primeiras versões constituem a literatura kotagráfica e kotáfona, enquanto a tradução representa textos lusográficos e lusófonos.

Na análise do corpus, justapomos os dois discursos narrativos que põem *Zambe* em cena, ou seja, o discurso evangélico no qual ele é importado e seu discurso narrativo autóctone Kota. Assim, fizemos um comparatismo de duas tradições narrativas diferentes, de duas concepções de *Zambe*, ou de uma concepção amalgamada e sincrética (colonizada) de *Zambe* e de uma concepção original ou autóctone desse personagem.

Os textos selecionados se enquadram em dois períodos cronológicos principais: o período colonial e o pós-colonial (1938-2011). A tradução do

*Evangelho de Marcos* pertence ao período colonial, e os outros textos pertencem ao período pós-colonial. Considerando a independência do Gabão em 1960, os textos de 1965 (textos evangélicos) e 1966 (contos Kota da *Mission Sallée*), embora sejam textos pós-coloniais, têm uma proximidade com o período colonial. Quanto aos contos Kota de 1997 e 2011, eles são os mais recentes do *corpus*, os primeiros pertencendo ao final do século 20, e os segundos ao século 21. Organizamos a análise do *corpus* de acordo com a cronologia da publicação dos textos, mesmo sabendo que os textos autóctones são textos pré-coloniais, ou seja, a narrativa e a conceituação narrativa de *Zambe* são práticas *oralitárias* pré-coloniais. Portanto, daremos prioridade à análise dos textos de acordo com a cronologia de publicação, embora conceitualmente estejamos tratando da análise das narrativas pré-coloniais (publicadas no período colonial) e dos textos coloniais e pós-coloniais (traduções). Em outras palavras, os textos Kota, embora registrados no período colonial, têm uma existência pré-colonial. Assim, vamos comparar a conceptualização da divindade, e notadamente, de *Zambe*, em sua concepção pré-colonial com sua concepção colonial, ou seja, a concepção inserida, interpretada, transposta e traduzida no discurso evangélico ou bíblico. Esses são mais ou menos os dois discursos ou esquemas discursivos que vamos analisar: o discurso pré-colonial *zambeista* presente nos contos tradicionais Kota, e o discurso colonial e pós-colonial *zambeista* presente no discurso evangélico e bíblico. Através desse paralelismo discursivo, veremos a colonização linguística e religiosa, que é o tema deste texto, do personagem *Zambe*, o qual simboliza o sujeito Kota. Em outras palavras, a sujeição e colonização do herói mítico Kota é o sintoma da colonização da *psique* coletiva do sujeito real Kota.

A explicação do procedimento da análise do *corpus* feita, expomos, nas linhas a seguir, a lista do *corpus* escolhido, assim como as circunstâncias que levaram à sua seleção.

#### **2.4.1 Escolha do *corpus***

Ao longo da busca e seleção do *corpus*, quisemos fazer um estudo comparativo, um paralelismo entre o discurso evangélico em Kota e o texto autóctone Kota no qual há a encenação do personagem *Zambe*; o texto evangélico traduzido em Kota e os textos autóctone Kota. Para isso, buscamos e quisemos obter os textos mais antigos possíveis do período colonial, pois a colonização tornou possível a transcrição e o estudo de algumas das línguas do

Gabão; a transcrição da *oratura* autóctone, assim como a tradução bíblica ou evangélica. A necessidade pelos textos mais antigos se justifica pela necessidade de observar a gênese e a evolução do processo tradutório das línguas em contato, notadamente o processo de tradução de *Zambe*, o personagem principal de nossa problematização.

Houve uma escassez na busca, pois à primeira vista, não havia documentação disponível. Depois de uma longa busca, o texto mais antigo que encontramos disponível é a tradução ikota do *Evangelho de Marcos* (ΜΑΡΚ ΑΝΚΟΥΑΤΕΝΔΕ - *Mark angwatende*) pelo missionário Samuel Galley (1938), que data do período colonial. Os outros textos mais antigos disponíveis que escolhemos pertencem ao período pós-colonial: versão áudio de dois textos evangélicos em ikota (1965) disponíveis na plataforma *Audiovie* (*The Wedding Garment* e *Do not Be Afraid*), e contos originais Kota (*Esika 1, Esika 2, Esika 3*) da *Mission Sallée* de Pierre Sallée (1966), um etnólogo e pesquisador francês que realizou missões no Gabão durante um longo período de tempo, que gravou e coletou muitas tradições dos povos do Gabão, entre as quais danças, contos, músicas ritos. Os contos Kota mais antigos que compõem este *corpus* vêm dessa *Mission Sallée*. A esses contos são acrescentados dois outros contos Kota (*Esika 4, Esika 5*) transcritos e publicados em 1997 e 2011. Assim, o *corpus* é composto de oito textos, três textos evangélicos ou bíblicos e cinco textos autóctones Kota.

Infelizmente, queríamos encontrar textos mais antigos que esses, e a falta de disponibilidade online não ajudou muito o processo de seleção do corpus. Por outro lado, se todos os estudiosos das línguas gabonesas pudessem transcrever os dados coletados (contos, cantos, provérbios) em sua forma original em anexo, nosso trabalho seria menos árduo, pois precisaria de uma recoleta de dados, os dados coletados anteriormente estando perdidos. Vemos esse procedimento como um desperdício de dados em línguas autóctones que ajudariam futuros estudiosos. Por isso, decidimos, não apenas transcrever os textos, mas escrevê-los também para constituir um corpus literário com uma ortografia pensada e proposta. E, como a tradução feita por Galley (1938) está escrita com uma ortografia esboçada e arcaica, propusemos reescrevê-la com nossa proposta de ortografia (ver a próxima seção). Depois, em *apêndice*, propusemos uma nova tradução do texto de Galley (1938), precedida por uma versão copta, cujo cristianismo, anterior ao cristianismo europeu (grego e romano), seria oriunda da religião faraônica (PEARSON; GOEHRING, 1986; BILOLO, 2011; GADALLA,

2017)<sup>14</sup>; as duas versões serão seguida por uma tradução portuguesa, usado no corpus, de acordo com os resultados da discussão desta dissertação. Essa tradução (em *apêndice*), baseada nos resultados da discussão aqui feita, representa um esboço de futuras traduções bíblicas em línguas africanas.

Nesta seção, acabamos de ver o processo de seleção do corpus e sua composição. Nas línguas a seguir, expomos as propostas ortográficas para realizar nosso objetivo de transcrição, mas sobretudo de escrituralidade e literariedade.

#### 2.4.2 Escolha de ortografia

Os textos do corpus deste estudo são transcritos e escritos usando dois alfabetos, ou seja, o alfabeto copta e o alfabeto latino (OBAM & EDHUU, 2021). O alfabeto copta pela necessidade de aproximar graficamente ou ortograficamente as línguas africanas da língua copta. Essa proposta já tinha sido evocada por Bilolo (2011, p.109) quando afirma que, “No futuro, deveríamos usar o alfabeto copta para todas as variantes do CiBantu ou as letras usadas pelo esperanto egíptológico” (tradução nossa).

Para a ortografia a partir das letras coptas (e do núbio antigo), propomos a escrita a seguir. O asterisco marca novos valores fonéticos que atribuímos às letras: ⲁ ⲁ [a, ʔ, ʕ; a:], Ⲃ Ⲃ [b, β, v, w], Ⲅ Ⲅ [tʃ, kʲ, ʃ], Ⲍ Ⲍ [d, t, ð], Ⲏ Ⲏ [e, e:, ε:, i, i:; ɪ, ə], Ⲑ Ⲑ [e, ε, ə; i], Ⲓ Ⲓ [f], Ⲕ Ⲕ [ph, pʰ, f, b], Ⲗ Ⲗ [g, ɣ, k, ŋ], Ⲙ Ⲙ [h], Ⲛ Ⲛ [i, j, ɪ, ə; i:], Ⲝ Ⲝ [j, j, i, ji], Ⲟ Ⲟ [j, \*j, \*j], Ⲡ Ⲡ [i, j; i:], Ⲣ Ⲣ [i:, i:], Ⲥ Ⲥ [j, dʒ], ⲧ ⲧ [dʒ, j, tʃ, g, ʒ], ⲩ ⲩ [dʒ, j, \*tʃ, \*dʒ], ⲫ ⲫ [k], ⲭ ⲭ [kh, kʰ, k, x, ʃ], ⲯ ⲯ [x, \*k], ⲱ ⲱ [x, \*k], ⲳ ⲳ [l], ⲵ ⲵ [m], ⲷ ⲷ [n], ⲹ ⲹ [ŋ], ⲻ ⲻ [o, o:, ɔ:], ⲽ ⲽ [o, ɔ; o:, u], ⲿ ⲿ [p, b], ⲱ ⲱ [r], ⲳ ⲳ [s], ⲷ ⲷ [ʃ], ⲹ ⲹ [j, \*ʒ], ⲻ ⲻ [z, s], ⲽ ⲽ [ç, \*ʒ, \*z], ⲿ ⲿ [t, d], ⲱ ⲱ [tʰ, θ, t, d], ⲳ ⲳ [ti, tə, de, di; tj], ⲷ ⲷ [ts], ⲹ ⲹ [u, w; u:], ⲻ ⲻ [i, ɪ, u, w, v], ⲽ ⲽ [w].

Essa aproximação ortográfica, ao adotar o alfabeto copta, poderia facilitar a leitura dos documentos da literatura copta que albergam o léxico cognata dos hieróglifos (VOLNEY, 1785; BILOLO, 2011), o qual é o testemunho da vocalização (língua falada) dos signos hieróglifos. Por exemplo, a transliteração consonântica (uma convenção egíptológica) *rm̄t* (homem), encontra sua forma

<sup>14</sup> Bilolo (2011) expõe argumentos do cristianismo copta contra a Bíblia judaica e o Novo Testamento. Para ele, os Coptas refutam e rejeitam a concepção bíblica (judaica, grega e romana) do deus Yahweh.

falada (cognata) copta em ϣⲟⲙⲉ /rome/, ϣⲟⲙⲓ /romi/, λⲟⲙⲓ /lomi/ (homem, ser humano).

Promovemos esse *coptismo* ou *coptografismo* (escrita de línguas africanas com letras coptas) com o objetivo de que o sujeito africano possa se acostumar com as letras coptas, e com isso aprender a ler os *hieróglifos* (BILOLO, 2011; OBAM & EDHUU, 2021; EDOUHOU, 2022), usando sua língua, justaposta ao copta, que é considerado uma aparentada com sua própria língua (HOMBURGER, 1928; 1929; OBENGA, 1993; BILOLO, 2011; MBOCK, 2013; 2014; 2015; IMHOTEP, 2020). Convidar o copta para nossa língua e dialogar com ele poderia propiciar uma leitura eficaz dos hieróglifos (BILOLO, 2011) para aprofundar seus estudos através de uma linguística comparada que toma em conta todas as variantes dialetais do copta a fim de entender todas as derivações dos hieróglifos, e entender suas formas modernas encontradas nas línguas africanas faladas atualmente pelo sujeito africano.

Para a escrita a partir do alfabeto latino, nos inspiramos de várias línguas africanas que o usam. A escolha de certas letras decorre desse processo: e [e], ε [ε, e], o [o, ɔ], ɔ [ɔ], c [tʃ], j [j, dʒ], ny [n], n [n], š [ʃ]. Em 1989, o Alfabeto das Línguas do Gabão propôs as seguintes grafias: A a [a], B b [b], C c [tʃ], D d [d], Đ đ [d], Ə ə [ə], E e [e], Ε ε [ε], F f [f], G g [g], Υ υ [y], H h [h], I i [i], Ʒ ʒ [ʒ], J j [dʒ], K k [k], ʔ ʔ [ʔ], L l [l], M m [m], N n [n], D ñ [n], Ɔ ɔ [ɔ], O o [o], P p [p], R r [r], R ʀ [r], S s [s], Σ ʃ [ʃ], T t [t], U u [u], Ʋ ʋ [y], V v [v], Β β [β], W w [w], ƴ ʏ [y], X x [x], Y y [j], Z z [z]. Esse alfabeto foi revisado em 1999. Hubert & Mavoungou (2010) apresentam uma proposta ortográfica de quatro línguas do Gabão (yilumbu, yipunu, civili, fang), na qual aparecem as letras seguintes: c [tʃ], e [ε], ë [ə], j [dʒ], gh [ɣ], sh [ʃ], ny [n], n [n], ɔ [ɔ], ɹ [y], vh [β]. Esses trabalhos me levaram a fazer, no meu artigo sobre a poligrafia da escrita africana, uma proposta ortográfica, que retoma as grafias das antigas propostas do Alfabeto das Línguas do Gabão considerando ao mesmo tempo a escrita das outras línguas africanas<sup>15</sup> (animado pela mesma necessidade de aproximação gráfica dos idiomas africanos): A a [a], B b [b], C c [tʃ], D d [d], E e [e, ε], Ε ε [ε,e], F f [f], g [g], H h [h], I i [i, j], J j [j, dʒ], K k [k, g], L l [l], M m [m], N n [n], NY ny [n], D ñ [n], O o [o, ɔ], P p [p, b], R r [r], S s [s], Š š [ʃ], T t [t], U u [u], V v [v], W w [w], Y y [j], Z z [z]. Por exemplo, o swahili *jambo* [dʒ.ambo], “problema”, inspira a escrita ikota *jambo* [dʒ.ambo], “problema”, “história”; *jicho* [dʒ.itʃɔ], “olho” (swahili), *jio* [dʒ.ijɔ], “olho” (ikota). Podemos ver as

15 Bible.com (YouVersion): <https://www.bible.com/en-GB/>; Webonary <https://www.webonary.org/>; Bible.is: <https://www.faithcomesbyhearing.com/audio-bible-resources/bible-is>

correspondências na tabela a baixo. Escolhemos duas línguas africanas que possuem uma tradição escrita para fazer a comparação com o ikota.

	Swahili	Ciluba	Ikota
Dente	<b>Jino</b> [dʒ.inɔ]		<b>Jino</b> [dʒ.inɔ]
Nome	<b>Jina</b> [dʒ.ina]		<b>Jino</b> [dʒ.inɔ]
Esposa		<b>Mukaji</b> [mu.kadʒi]	<b>Mwaji</b> [mw.adʒi]

### 3 SÓCIO-HISTÓRIA DO CONTATO LINGUÍSTICO E RELIGIOSO NO GABÃO

O postulado desta dissertação é de que houve colonização linguística e religiosa no Gabão. Esse é um dado argumento. Esta parte tenta mostrar brevemente como isso foi feito, e ver o processo histórico pelo qual *Zambe* dos contos tradicionais foi introduzido no discurso do Evangelho.

Hoje não podemos falar da África e de sua situação atual sem falar da sua história, notadamente da sua relação com as invasões europeias (BOAHEN *et al.*, 2010), pois esses contatos trouxeram muitas mudanças linguísticas, políticas, econômicas, culturais e religiosas no continente (MAZRUI *et al.*, 2010). Nas linhas a seguir, abordaremos o contato linguístico e religioso no Gabão, em geral, e no país Kota, em particular.

No campo dos estudos linguísticos no Gabão, observa-se que os estudiosos não abordam muito a problemática de línguas em contato, isto é, o contato das línguas ex-coloniais (no nosso caso, o francês) e línguas autóctones gabonesas, no sentido do que esse contato implicou e implica ideologicamente na memória das línguas em presença no território gabonês. Esses estudos se focalizam principalmente na sistematização, standardização, aprendizagem e preservação das línguas locais (IDIATA, 2007; SOUMAHOU, 2019). Meviane (2014) fez um trabalho que põe em evidência a situação do bilinguismo das famílias gabonesas, no qual consagra uma seção à interação entre línguas autóctones, entre o francês e essas línguas, assim como a questão identitária dos falantes. Por nossa parte, vemos a necessidade de fazer uma contextualização sócio-histórica do contato do francês com as línguas gabonesas, em geral, e com o Kota, em particular, para discutir o conceito de colonização linguística e ideológica, introduzida a partir das práticas religiosas coloniais da evangelização, isto é, da tradução e criação de novos conceitos e novas realidades religiosas nas línguas autóctones (SILVA-REIS; BAGNO, 2018).

#### 3.1 Primeiros contatos com os europeus e o advento do cristianismo no Gabão

De acordo com os relatos (HUETZ DE LEMPS, 1982; ASSOUMOU, 2011; BOUSSAMBE, 2019), os portugueses são os primeiros europeus a chegarem ao Gabão em 1472. Depois, vai iniciar a colonização francesa a partir do dia 9 de fevereiro de 1839. No dia 15 de janeiro de 1910, o Gabão vira um

espaço administrado pela França, antes de adotar a língua francesa como língua oficial no dia 19 de fevereiro de 1959, um ano antes da independência. Assim, a língua francesa vai começar a se implementar no Gabão a partir da criação da cidade de Libreville em 1859 (KOMBILA, 2013), e adquirir seu estatuto oficial em 1959.

Os primeiros missionários protestantes no Gabão eram americanos. Eles se estabeleceram na área de influência inglesa, na margem esquerda do Estuário de Como, atrás da vila de *King Glass*, em *Baraka* (Libreville).

Os primeiros missionários católicos a chegar ao Gabão em 1844 foram franceses de 39 anos. Eles faziam parte de uma tropa que havia embarcado em Bordeaux, um ano antes, em 13 de setembro de 1843.

Para Assoumou (2011), o cristianismo se instala em duas fases no Gabão, a saber, entre o início das grandes explorações do século XV e a abolição da escravidão de 1815. Visto que as primeiras tentativas de evangelização da África Central no século XV não tiveram sucesso, pois os africanos desconfiavam de novas práticas religiosas, é a partir de 1844-1982 que a Igreja Católica, em particular, vai acentuar sua presença no Gabão. E, nesse período de tempo, por exemplo, serão publicados o *Catéchisme de la foi catholique = Katesismi (texte kota)* (BITON, 1903), *Grammaire de la langue mpongwé* (GAUTIER, 1912), *Mark aňgw'a téndé* (GALLEY, 1938) *Dictionnaire, fang-français et français-fang* (GALLEY, 1964), *Lexique français-ikota* (PERRON, 1964), *Words of Life w/ BAKOTA: Mekambo - A01190* (1965), publicações dirigidas pela Igreja.

De acordo com autores (ASSOUMOU, 2011; KOMBILA, 2013; BOUSSAMBE, 2019), a implementação da França no território gabonês se reforça pela instalação definitiva dos missionários em 1844.

Um dos principais objetivos do estabelecimento da Igreja indígena era a formação de catequistas. Geralmente, os catequistas eram escolhidos entre os jovens que eram intelectualmente dotados, os mais corajosos, os mais generosos com a palavra de Deus, e os mais virtuosos. A sua formação dura uma média de quatro anos. Devem ser capazes de ler e escrever corretamente a sua língua e francês [...] (ASSOUMOU, 2011, p. 98, tradução nossa).

Kombila (2013), quanto a ele, afirma que:

Na abordagem de Raponda (1983), a penetração colonial foi alcançada no país de Tsogo, por exemplo, com a chegada de Paul du Chaillu, primeiro em 1857 e novamente em 1865. Trinta anos depois, outros viajantes como Monseigneur Le Roy atravessaram esse país Tsogo, onde a penetração colonial continuou com a chegada do primeiro missionário em 1907 (KOMBILA, 2013, p. 96, tradução nossa)

Mgr Le Roy foi um etnólogo e missionário da *Congrégation du Saint-Esprit* que atuou no Gabão (LABURTHE-TOLRA, 2019). De acordo com Assoumou (2011, p. 98), “O bispo Leroy compôs um catecismo em francês que foi aprovado por Roma, e pediu a todos os superiores das estações que o traduzissem para as línguas vernáculas, o que foi feito pouco a pouco em quase todos os cantos do Gabão, começando pela língua Fang” (tradução nossa).

Samuel Galley, da *Société des Missions Évangéliques de Paris* (Sociedade das Missões Evangélicas de Paris), era um missionário e pastor pentecotista originário de Geneva. Atuou no Gabão em 1913 durante 40 anos (GALLEY, 1964). No prefácio do seu *Dictionnaire fang–français et français–fang* (1964). André-Charles Henry diz o seguinte:

Desde as suas primeiras visitas a África, Samuel Galley, como muitos outros, experimentou o encanto inegável da língua fang e reconheceu, por sua vez, o papel principal que este idioma poderia um dia desempenhar como agente de ligação e cultura entre os diferentes povos do Gabão. Aprendeu Fang com aqueles que ainda o falavam com uma pureza quase original: os nativos da região de Talagouga. Graças aos conhecimentos linguísticos do seu intérprete, Obam Mendôme, ele foi capaz de assimilar a língua suficientemente depressa para estabelecer a sua morfologia e sintaxe... As primeiras tentativas de Samuel Galley são representadas pelo "Nten ôsôa", uma espécie de "primeiro livro" em Fang para uso nas escolas, e por coleções de hinos, muitos dos quais ele também compôs a música para. Finalmente, seguindo M. Allégret que acabava de transpor o Evangelho de Marcos para Fang, o incansável pioneiro traduziu a Bíblia... O dicionário Fang-French que a Associação Francesa dos Amigos de Albert Schweitzer apresenta hoje nasceu desta tradução da Bíblia. (GALLEY, 1964, prefácio)

Assim, Galley produziu vários documentos que não conseguimos encontrar. Como seu dicionário fang é o resultado de sua tradução bíblica em fang, encontramos *Nzame* traduzido por *Dieu* (Deus). Em 1938, ele publicou uma tradução do Evangelho de Marcos na língua ikota (*Mark a tendé*), um texto do nosso corpus, na qual traduziu *Dieu/Deus* por *Zambe* em ikota. Seu *Dictionnaire français-fang et fang-français* é publicado póstumo em 1964, resultado da sua tradução bíblica, registra o vocábulo *Nzame* para *Dieu* (Deus).

Esse contato entre os povos do Gabão e o cristianismo nos leva a analisar a implicação do povo Kota durante esse período.

### 3.2 Os Kota e o Cristianismo

Perrois (1969), um etnólogo francês escreveu bastante sobre o povo Kota e suas culturas, seus ritos, e um povo de sua história. Ele contextualiza a situação Kota durante o período colonial nestes termos:

Durante as perseguições religiosas de 1935-1940, os Mahongwe enterraram dezenas de esculturas agrupadas por aldeia, bem como as relíquias correspondentes, no meio do mato, muitas vezes no local das antigas aldeias, agora completamente enterradas na floresta. Esses lugares são considerados necrópoles e é tão difícil determinar a sua localização exata numa floresta desse tipo, a floresta tropical equatorial, como convencer os aldeões a desistir do seu conteúdo, mesmo que fossem destinados a um museu nacional africano (PERROIS, 1969, p. 16, tradução nossa).

Matimi (1998), quanto a ele, explica o contato do cristianismo e os Samayi da maneira seguinte:

A década 1930-1940 assistiu à penetração completa do cristianismo no país Shamaye, porque a partir dessa data, cada aldeia Shamaye tinha um catequista. [...] Assim, sem qualquer risco de erro, a década 1930 marcou o início do controle efetivo e total dos missionários sobre o mundo Shamaye. Isto resultou na destruição da cultura local. Além disso, a partir da década de 1930, a ocupação efetiva do território, descrita por Perrois como "uma era de perseguição religiosa" dos Shamaye e outros Kota, foi levada a cabo. Isso resultou na destruição de "ídolos" religiosos, o que não seria fácil devido ao apego dos Shamaye aos seus "fetiches", para usar a terminologia dos eclesiásticos (MATIMI, 1998, p. 89-90).

Podemos observar que, como os outros povos do Gabão, os Kota foram marginalizados pela evangelização e a colonização. Perderam artefatos que os conectavam com os ancestrais. O povo de Zambe foi violentado pelos servos de Yahveh. Nas línguas a seguir, veremos como o aspecto religioso se serviu do aspecto linguístico para converter sujeitos gaboneses para a nova religião.

### 3.3 O francês no Gabão e o estudo das línguas gabonesas

No período colonial, o francês mantém um vínculo com as línguas autóctones através das traduções evangélicas, de elaboração de glossários e estudos linguísticos com o objetivo de melhor render o Evangelho para os "pagãos". Entre os trabalhos desse período, podemos citar o *Dictionnaire français-pongoué, pongoué-français* (BESSIEUX, 1847), o *Catéchisme de la foi catholique = Katesismi (texte kota)* de Biton (1903), o *Dictionnaire français-ndumu et ndumu-français, précédé d'éléments de grammaire* (BITON, 1907), *Grammaire de la langue mpongwé* (GAUTHIER, 1912), e o *Eléments de grammaire Gisira* (RAPONDA-WALKER, 1936).

No período pós-colonial, observamos que o estudo das línguas gabonesas continua, especialmente os estudos fonológicos, morfológicos e gramaticais. Assim, haverá um pequeno número de idiomas que vão beneficiar a produção de documentação elementar, entre os quais citamos: *Dictionnaire fang-français et français-fang* (GALLEY, 1964); *Bibliographie des langues du Gabon* (HOMBERT

& MORTIER, 1984); *Contribution à l'inventaire des parlers bantu du Gabon* (KWENZI-MIKALA, 1987).

A questão da política linguística no Gabão, notadamente a padronização da escrita das línguas autóctones (HUBERT & MAVOUNGOU, 2010) a fim de propiciar a oficialização de algumas delas, e sua inclusão no sistema educacional, ainda é uma tarefa a ser realizada e concretizada. Como mencionado no capítulo anterior, houve propostas ortográficas para a escrita dos idiomas do Gabão, que seguiram as propostas de Raponda-Walker (1932). Em 1989, o Alfabeto Científico das Línguas do Gabão fez uma proposta, que foi posteriormente reformada. Com base nesses trabalhos, Hubert e Mavoungou (2010) vão falar de uma padronização da escrita dos idiomas gaboneses.

Soumaho (2019) diz que houve uma tentativa de inclusão das línguas gabonesas no sistema educacional, especialmente em algumas escolas privadas (não do Governo), mas, atualmente, a escola pública ainda não considerou essa perspectiva. Observamos as iniciativas que a promovem hoje, incluindo programas de TV em línguas autóctones (jornal em línguas gabonesas)<sup>16</sup>. Entretanto, observamos que, apesar dessas iniciativas, o francês, enquanto língua oficial do Gabão, e outras línguas estrangeiras adquirem e mantêm um status privilegiado, em detrimento das línguas autóctones. O governo gabonês introduziu o estudo de línguas estrangeiras (inglês e espanhol, alemão, árabe, italiano) no sistema de educação pública. A esse ritmo, essas línguas adquirirão mais autonomia e reconhecimento do que as línguas autóctones, as quais ainda estão lutando para adquirir um sistema ortográfico funcional. Assim, mesmo na era pós-colonial, e apesar da suposta independência, o francês permanece hegemônico; a *franco-tonia* (a voz da França) reina no discurso do sujeito gabonês, pois o alfabeto para a escrita das línguas autóctones, infelizmente, é apenas conhecido por cientistas e especialistas (linguistas); o vulgo não o conhece e nem sequer tem a ideia de que existem ortografias para escrever sua língua, e não é incentivado a sabê-lo. São propostas ortográficas que permanecem no círculo dos próprios linguistas, o que contribui para a marginalização contínua das línguas autóctones em favor do francês e de outras línguas estrangeiras.

---

16 Proximité Web Tv: <https://youtube.com/channel/UCzvFrRzL5NjKXdGJafKytWQ>

### 3.4 O *symbole* (o símbolo): a proibição e a repressão

Zue Elibiyo e Soumaho (2020) definem o *symbole* como uma ferramenta glotocida. O *symbole* era uma prática de repressão contra o uso de línguas autóctones durante a colonização no Gabão. O colonizado que falava sua língua materna na escola tinha que carregar um colar de ossos ou de mandioca no pescoço. A humilhação desse castigo levava os alunos a adotarem a prática do francês ao detrimento de suas línguas ancestrais. Zue Elibiyo e Soumaho (2020) descrevem a implementação do *symbole* e sua função no processo de colonização da maneira seguinte:

Durante o período colonial e até aos anos pós-independência, o símbolo era um instrumento utilizado pelos educadores nas aulas da escola primária do Gabão para desencorajar os alunos de falarem a sua língua materna. Uma das consequências dessa prática (anti)pedagógica foi a perda de vitalidade dessas línguas [...] durante a colonização do povo gabonês pelos franceses, tratava-se de que a língua francesa fosse falada ou transmitida em detrimento das línguas nacionais. Para tal, era proibido falar as línguas nacionais na escola. Assim, foi introduzido um castigo para punir os alunos que não utilizavam a língua francesa: o símbolo, uma ferramenta que contribuiu para o desaparecimento das línguas do Gabão (ZUE ELIBIYO & SOUMAHO, 2020, p. 123-124).

O processo de colonização tende a seguir um *pattern* (esquema), uma regularidade nos povos que assujeita. Tomamos, por exemplo, o Egito Antigo, uma das grandes civilizações negro-africanas. Falando do seu declínio e das primeiras invasões estrangeiras, especialmente as dos Hyksos, Breasted (1912) cita um relato tradicional de um egípcio falando sobre essa invasão:

Havia um rei nosso cujo nome era Timaios, em cujo reinado se sucedeu, não sei por que, que Deus estava descontente conosco, e vieram inesperadamente homens de nascimento ignóbeis das partes orientais, que tiveram ousadia suficiente para fazer uma expedição ao nosso país, e facilmente a subjugaram pela força sem uma batalha. E quando eles tinham colocado nossos governantes sob seu poder, depois *queimaram selvaticamente nossas cidades e demoliram os templos dos deuses*, e usaram todos os habitantes da maneira mais hostil, pois mataram alguns e levaram os filhos e as esposas de outros à escravidão. Fizeram um de eles mesmos rei, cujo nome era Salatis, e ele viveu em Memphis e fez tanto o Alto como o Baixo Egito pagarem tributo, e deixaram guarnições em lugares que lhes eram mais adequados (BREASTED, 1912, p. 216, tradução nossa, destaques nossos)

Volney (1785) nos fala da condição dos Coptas, descendentes dos antigos egípcios, que viram sua língua apagada pelo árabe. Essa observação é corroborada por Mallon (1956) na sua gramática copta:

Quando se converteram ao cristianismo, os egípcios desistiram de sua antiga escrita e adotaram o alfabeto grego, com a adição de sete letras demóticas. Essa mudança de alfabeto produziu, por um lado, à extrema complicação à qual a escrita demótica havia caído e, por outro, à grande

facilidade que apresentava o alfabeto da língua grega, então difundida, pelo menos entre as pessoas cultas, no vale do Nilo. Por duas razões principais, o copta não se tornou um idioma importante: nunca foi o idioma oficial e único do Egito, e teve uma existência curta. Durante todo o período romano e bizantino, a língua do governo e do mundo erudito era o grego. O uso escrito da antiga língua indígena estava limitado às necessidades da Igreja para o ensino religioso e a instrução do povo. Após a conquista árabe, o copta ganhou algum impulso, mas logo foi asfixiado pela língua dos novos mestres do país. No século XI, ou talvez até mais cedo, a literatura copta tinha perdido toda a vida. Entretanto, o copta ainda era falado por muito tempo nas aldeias cristãs do Alto Egito. Hoje em dia, ele só é usado na liturgia. (MALLON, 1956, p. 2, tradução nossa)

Voltando da penetração colonial no país Samayi, Matimi (1998) diz que:

Os impostos são o símbolo último da dominação branca sobre os nativos. A cobrança de impostos sobre um território mede o grau de influência política da administração colonial sobre os seus habitantes. Por exemplo, em 1945, na terra autônoma de Bouéni, ou seja, entre os Shamaye, havia 1.609 homens e mulheres tributáveis numa população total de 2.981 habitantes<sup>198</sup>, incluindo 1.005 rapazes e raparigas que não eram tributáveis porque "a terra de Bouéni é aquela em que as crianças são mais numerosas"<sup>199</sup>. Uma vez que o número de pessoas tributáveis é muito elevado no país Shamaye, podemos dizer que a influência colonial também é muito forte nesse país, e que começa a minar a cultura local? Ao encorajar a disseminação e a procura de dinheiro, a tributação introduz novos comportamentos entre os Shamaye, e aqueles que têm filhas para dar em casamento já não hesitam em exigir que uma grande parte do dote seja paga em dinheiro. Ainda a nível social, a colecta do imposto quebrou o espaço tradicional porque os antigos alojamentos foram destruídos ou deslocados na sequência dos reagrupamentos (MATIMI, 1998, p. 85, tradução nossa)

Observamos, de acordo com o que dissemos sobre o processo de colonização, que segue um certo padrão, que para que ele seja bem-sucedido, devem ser implantadas regras drásticas, e medidas austeras devem ser tomadas para alcançar uma ocupação satisfatória. E, vemos que toda vez que há uma colonização (bárbara), ou seja, toda vez que há um exercício de dominação e violência para se estabelecer, e para tomar o território de um determinado povo, há a destruição dos templos, que representam o aspecto religioso, porque o povo deve abandonar suas crenças e práticas religiosas autóctones. Depois, há a destruição das bibliotecas, ou seja, do conhecimento intelectual, porque um povo educado é um povo perigoso, um povo capaz de criticar e de se rebelar contra o colonizador.

Ao destruir sistematicamente o poder religioso e intelectual de um povo, o conquistador não pode mais temer sua capacidade de contra-atacar e reverter a situação. Assim, para que o conquistador inspire respeito, melhor, medo, ele deve privar o povo conquistado de suas fontes de abastecimento civilizacional, pois a espiritualidade ou a religião e o conhecimento (simbolizado pelo livro) representam os pilares da evolução e do crescimento humano. São esses dois

pilares da civilização de um povo que são visados sempre que a colonização ocorre. Observamos isso no Egito antigo, mas também no Gabão e na África em geral. De acordo com Perrois (1969) e Matimi (1998), houve perseguição e destruição de artefatos e proibição dos rituais Kota, bem como proibição de falar línguas autóctones em favor do francês. Estamos aqui na presença do mesmo processo de sujeição e dominação, seja em 1000 B. C., no século XI, ou hoje (neocolonialismo). Parece que é dessa forma que a colonização assassina (genocida, glotocida, teocida, etc.) funciona para ser considerada um sucesso.

O contexto no qual o processo de diálogo (tradução, estudo) entre línguas coloniais e línguas autóctones nos mostra uma violência linguística e religiosa que observaremos textualmente através do *corpus* selecionado (veremos os efeitos de sentidos tragos pelo discurso judaico-cristão e o discurso autóctone Kota a respeito do personagem Zambe).



ΜΑΝΟΝΟ ΒΟΥΣΕ, ΜΑΝΓΟΥΕΝΕ ΒΟΥΓΓ ΒΟΥΝΕΝΕ ΝΟΒΕ. 1Β. ΗΣΙ ΜΕΝΕ ΕΚΟ, ΕΚΩΚΩΙ ΕΙΔΙΕΙΖΕ ΙΗΣΟΥ  
 ΕΙΛΟΥΑΚΑ ΠΕΙΑ ΜΕΝΛΟΣ; 1Γ. ΟΚΑΤΕ ΣΑΤΑΝ ΑΛΟΥΝΓΟΥΑ ΑΝΓΩ ΜΙΕΙΑ ΜΑΚΩ ΜΑΝΑΙ. ΑΧΑ ΟΠΑΝΓΑ  
 ΒΑΣΙΤΟ, ΒΑΝΓΕΛΕ ΒΑΦΑΜΟΥΑ ΑΝΓΩ. 1Δ. ΣΟΝΔΑ ΒΑΡΟΥΧΕ ΙΩΑΝ ΟΝΧΟΚΟ, ΙΗΣΟΥ ΑΛΟΥΑ ΠΕΙΑ  
 ΜΟΝΓΟ ΜΟΥΑ ΓΑΛΙΛΗ, ΑΛΟΥΑ ΤΑΝΔΑ ΝΤΑΝΔΟ ΜΟΥΑ ΜΠΑΛΕ ΜΟΥΑ ΝΖΑΜΒΗ. 1Ε. ΑΝΓΩ ΤΕ: ΕΛΟΜΟ  
 ΕΙΑΚΩΚΑ; ΕΙΚΑΚΑ 1-Α ΝΖΑΜΒΗ 1-ΑΙΑ ΚΟΥΝΑ; ΦΟΥΜΒΑΜΑΚΑΪ, ΒΟΥΚΟΥΕΣΑΪ ΝΤΑΝΔΟ ΜΟΥΑ ΜΠΑΛΕ.

### Segunda versão

1 Itase ja tando mwa mpale mwa Iesu-Krist. 2 te andeni mwa nganga Esaya mwango be te: Yocese, malece ntolo mwa me oboho bwobe, ango beyebese obe pei. 3 Cingo yapotanga pia menlonj te: Yebecaï pei aTata, hakwakaï melombo myeji penyoy. 4 Enongo mene, Yoan-Batist ahulanga pia menlonj, atanda batu batem ifumbamaka menlema, inonoko te bankwejibwe mambo mabebe mango. 5 Sonda imene, batu bahaje ba mongo mwa lude na ba Ierusalem balwa pia ango aji, bameme mambo mabebe mango, awe bango batem onzoa Iordan. 6 Ioan mene, menhalo myeji myaja menkunje mya samo, ana na nkoji nkanza mwa sito onkuku, ajaka banyama na maboy. 7 Ya ango atanda batu te: Mutu aya me mpia, ango ependa me. Me ndeka pinzo ilokomoko ohehe, isungwaka menkoji mya batsotso beji. 8 Me mamuwe bihi batem na nso, nde ango bewese bihi batem nEkokoy Ekia. 9 Mia mene, Iesu ayinka pia Nazaret, mpoka ya mongo mwa Galile; ya Ioan awe ango batem olordan. 10 Sonda ango amanya onso, okate ankwene iko jaka nyohoho, Ekokoy yahula pia ango aji, yayue nda induma; 11 esi mene, cingo yayinga p'iko te: Obe be Mwana ame wa manono buce, mankwene bohuj bunene nobe. 12 Esi mene eko, Ekokoy yayize Iesu ilwaka pia menlonj; 13 okate Satan alunga ango mia mako manai. Aja opanga basito, bangele banyamwa ango. 14 Sonda bahuje Ioan onjoko, Iesu alwa pia mongo mwa Galile, alwa tanda Ntando mwa Mpale mwa Nzambe. 15 Ango te: Elomo yakoka; Ikaka ja Nzambe jaya kuna; fumbamakaï, bukwecaï Ntando mwa Mpale.

### Tradução portuguesa

1 Princípio do evangelho de Jesus Cristo. 2 Conforme está escrito no profeta Isaías: Eis aí envio eu ante a tua face o meu anjo, que há de preparar o teu caminho; 3 Voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do Senhor, endireitai as suas veredas; 4 apareceu João Batista no deserto, pregando o batismo de arrependimento para remissão de pecados. 5 Saíam a ter com ele toda a terra da Judéia e todos os moradores de Jerusalém; e eram por ele batizados no rio Jordão. 6 E João andava



ΜΑΧΙ ΒΩΒΕ. ΗΣΙ ΙΑ ΙΗΣΟΥ ΔΡΙΧΕ ΕΠΕΒΕΚΕ ΜΙΝΙ ΜΕΛΗΜΑ, ΜΙΝΑΨΟΚΟ ΕΙΒΕΚΑΚΑ ΒΕΜΠΑ ΒΑ ΜΒΕ. ΗΣΙ ΙΑ ΔΡΟΥΧΕ ΕΠΕΒΕΣΕ ΜΙΝΙ ΜΕΛΗΜΑ, ΜΙΝΑ ΨΟΚΟ ΝΕΙΛΟΥΑ ΒΙΑ ΜΒΟΚΑ ΕΧΙ. Δ. ΙΑΜΒΟ ΙΑ ΙΗΣΟΥ ΑΤΑΝΔΑΣΑ ΜΙΝΙ ΙΕ. ΟΡΕΡΕ ΤΕ ΕΙΑΧΑΣΑ ΝΕΠΒΑΧΑ ΝΕΝΙ ΑΒΑΝΓΑΣΑ ΒΑΤΟ ΒΑΡΑΧΕ. ΝΔΕ ΝΕΝΕ ΜΕΝΕ ... ΟΕ ΒΑΤΟ ΒΑΙΑ ΝΑ ΜΕΚΑΝΔΑ ΜΕΙΒΕΒΕ. ΒΟΣΟΝΑ ΜΕΝΕ, ΙΑ ΑΝΚΩ ΔΟΥΕΣΕ ΒΑΤΟ ΒΑΡΧΕ ΜΕΚΑΝΔΑ ΜΕΙΑ ΜΒΕ. ΗΣΙ ΙΑ ΑΝΚΩ ΔΙΑΣΑ, ΑΤΑ ΒΑΤΟ ΒΑΡΑΧΕ, ΕΣΕ ΔΙΕΝΕ ΜΟΤΟ ΔΧΑΣΑ ΝΑ ΜΕΚΑΝΔΑ ΜΕΙΒΕΒΕ. ΜΟΤΟ ΜΕΝΕ ΔΙΑΣΑ ΝΑ ΜΕΚΑΝΔΑ ΜΕΙΕΧΙ ΑΜΕΝΕ, ΤΟΚΑ ΕΙΜΟΥΕΧΙ ΚΑΝΔΑ ΜΟΥΑ ΑΝΚΩ ΔΧΑΣΑ ΝΑ ΜΟΥΑΝΚΩ ΜΟΥΕ. ΝΔΕ ΗΣΙ ΕΙΑΤΑΣΑ ΑΝΚΩ, ΜΕΚΑΝΔΑ ΜΕΙΑΧΑΣΑ ΒΩΒΕ. ΝΕΝΙ ΜΟΥΑΧΑΣΑ ΕΝΚΑΨΑ ΒΟΥΒΕ, ΑΛΩΜΑ ΒΑΤΟ ΒΕΧΙ ΕΙΚΟΤΑ ΜΟΤΟ ΜΕΝΕ ΟΥΕ. Ε. ΨΡΕΡ, ΙΗΣΟΥ ΜΟΤΟ ΑΤΑΝΔΑΣΑ ΙΑΜΒΟ ΜΕΝΕ ΣΙ Ε, ΕΙΤΑΝΔΑΚΑ ΜΙΝΙ ΤΕ ΜΙΝΑΝΚΟΥΕ ΒΩΒΕ ΕΙΛΟΥΑΚΑ ΒΙΑ ΖΑΜΒΗ ΔΧΙ, ΟΝΟΝΟ ΕΙΛΟΥΑΚΑ ΒΙΑ ΜΠΟΚΑ ΑΖΑΜΒΗ, ΝΟΝΟΚΟ ΙΑΜΒΟ ΙΑ ΙΗΣΟΥ ΑΤΑΝΔΑ ΟΒΕ; ΜΙΝΑΖΙΜΟΥΑΣΕ ΙΗΣΟΥ ΕΙΧΕΛΕΚΕ ΜΕΣΕΜΒΕ ΜΕΙΑ ΜΙΝΙ. ΟΨΑΤΕ ΜΕΝΕ, ΜΙΝΙΝΙΛΟΥΑ ΒΙΑ ΜΠΟΚΑ ΑΖΑΜΒΗ. ΟΙΕΝΕ ΜΙΝΑΣΕ ΙΗΣΟΥ ΑΠΟΥΒΕΣΕ ΜΙΝΙ ΜΕΛΗΜΑ, ΒΙΒΑΚΟΤΑΚΑ ΜΙΝΑ ΝΔΑ ΑΚΟΤΑΣΑ ΜΟΤΟ ΜΕΝΕ ΟΥΕ, ΜΙΝΑΧΙΛΟΥΑ ΒΕΙΚΩ, ΜΙΝΑΒΙΛΟΥΚΑ ΟΧΙΩ. Σ. ΨΡΕΡ, ΤΑΝΔΟΥ ΜΟΥΑ ΖΑΜΒΗ ΜΟΥΑΝΚΟΥΕ ΒΟΖΟΓ, ΒΙΑΙΗΚΑ ΒΕΜΠΑ ΒΕΙΑΡΑΧΕ. ΝΔΕΚΑ ΒΗΝΑ ΤΑΝΔΟΥ ΜΕΝΕ, ΝΔΕΚΑ ΒΩΚΑ ΒΟΣΙΝΑ ΒΟΥΑΤΕ, ΒΟΣΙΝΑ ΒΟΥΑΤΕ ΝΔΕΚΑ ΒΟΥΙΑ ΒΟΥΟΟΥΑΚΑ. ΒΟΥΚΟΥΕΚΟΥΕ ΙΗΣΟΥ ΜΟΥΑΝΑ ΑΖΑΜΒΗ ΜΟΥΕΡΕ, ΧΕΛΕΣΕ ΜΕΣΕΜΒΕ ΜΕΙΑΧΙ ΟΨΟ ΟΒΕ. ΙΗΣΟΥ ΑΝΚΟΥΕ ΕΙΛΩΜΑΚΑ ΒΕΙΚΩ, ΒΕΙΜΕΝΕ ΟΒΙΕΝΕΚΕ ΒΟΖΟΓ.

## Segunda versão

1 Ndoma, mwaito, na musiki yokakai! Mangwe na jambo, jitandaka bihi jambo ja Zambe. Zambe aloma jambo ja mbe bya biaji. Jambo mene ja be boũ buce. Obinonoko jango. Zambe ekolo obe isi ya mbe. Anono je bihi bahaje bialwage osi mene. Isu yonono ilwaka bimene, mayaka osi yaji ye. Isu ta kwa kolo bihi, isi mene ya ango aji ye. Bimene ndeka bema nganya na mabadi. Mini ndeka pizo ibeje bimene bema bibobe. 2 Oyene moto akomanda mungo mwa mini abango be, halaka kanda mwa mbe. Oyene olwa ndaka puba nyo bya ango aji, mwasinono, yangwe yumene na Zambe. Mwanonwe te minakweyace osi mene na lema mubebe. Bema bibobe bya minapeka yahuje lema mwa mini bobe. Zambe anono te minajase na lema mwa mbe ikweyaka bya mboka eji. Ndeka moto anyoko nilwa bya mboka eji na lema mubobe: bosina mini bahaje minebeka mesembe. Ilwaka bya Zambe aji, moto aya je anyoko ijaka na lema mwa mbe. Ndeka moto esina ipubeje lema mweji amene. Iesu amene anyoko nibekaka jambo mene. Zambe alomasa mwana eji iwaka na mesembe mya mini. Iesu akwa bema bibobe bya minapekasa byahaje. 3 Iesu awa bosina mesembe mya mini; bosina anyoko iyebe melema mya mini. Zambe soho te bema bya minayene bohon olema mweji byangwe bobe. Bosina bwa te bema bya minapeka byahaje byayenga o melema maji bobe. Isi ya Iesu ahije iyebek mini melema, minanyoko ibekaka bema ba mbe. Isi ya ahuje iyebese mini melema, minanyoko nilwa bya mboka eji. 4 Jambo ja Iesu atandasa mini ye. Ohehe te yajasa nembaja neni abangasa bato bahaje. Nde neni mene *nous non* ce bato baya na mekanda mibebe. Bosina mene, ya ango awese bato bahaje mekanda mya mbe. Isi ya ango ayasa, ata bato bahaje, ece ayene moto ajasa na mekanda mibebe. Moto mene ayasa na mekanda myeji amene, toka imweji kanda mwa ango ajasa na mwango mwe. Nde isi yatasa ango, mekanda myajasa bobe. Neni mwajasa enganya buce, aloma bato beji ikota moto mene we. 5 Frer, Iesu moto atandasa jambo mene si ye, itandanka mini te minangwe bobe ilwaka bya Zambe aji, onono ilwaka bya mboka aZambe, nonoko jambo ja Iesu atanda obe; minahimwace Iesu ijelake mesembe mya mini. Onyate mene, minisinilwa bya mboka aZambe. Oyene minace Iesu apubese

mini melema, bibakotaka mini nda akotasa moto mēne wε, minajilwa biko, minabilwaka ojo. 6 Frer, tandu mwa Zambe mwangwε bohoŋ, byayeka bemba byahajε. Ndeka bena tandu mēne, ndeka boka bosina bwatε, bosina bwatε ndeka buya bwowaka. Bukwekwε lesu mwana aZambe mwεhε, jεlεcε mesεmbε myaji onyo obε. lesu angwε ilomaka biko, bimēne obiyεnεkε bohoŋ.

#### Tradução portuguesa

1 Homem, mulher, e jovem, ouçam! Tenho uma história para contar, a história de Zambe. Zambe enviou uma linda história para sua casa, é uma história maravilhosa, vocês vão gostar. Zambe arrumou um bom lugar para você, e quer que todos vocês estejam nesse lugar. Se você quer entrar nesse lugar, comece onde você está, o lugar que ele arrumou para você é onde ele está. Não há doença nem guerra. Não podemos levar coisas ruins para lá. 2 Se o líder do país te chamar, você tem que se vestir bem, se você for sem tomar um banho, ele não vai ficar feliz. Da mesma forma, Zambe não quer que voltemos para esse lugar com o coração sujo; as coisas ruins que fazemos contaminam nossos corações. Zambe quer que tenhamos um bom coração para entrar na sua casa. E ninguém pode ir para a casa de Zambe com um coração ruim, pois somos todos pecadores. Para ir à casa dele, todos devem ter um coração puro, pois ninguém pode lavar seu coração sozinho; apenas Jesus tem a capacidade de cuidar desse problema. Zambe mandou seu filho morrer por causa de nossos pecados. 3 Jesus morreu por causa de nossos pecados; é por isso que ele pode curar nossos corações. Deus diz que tudo o que o homem vê como bom é ruim em seus olhos, porque tudo o que fazemos sai de nossos corações malignos. Quando Jesus curar nossos corações, poderemos fazer coisas boas. Assim que Ele terminar de curar nossos corações, poderemos ir para sua casa. 4 Essa é a história que Jesus nos contou. Ele disse que na terra havia um grande senhor que tinha chamado todos, mas esse senhor não gostava que as pessoas viessem à sua casa mal vestidas; é por isso que ele tinha dado roupas adequadas para elas. Quando ele chegou, olhando para a multidão, viu um homem mal vestido. Esse homem tinha trazido sua própria roupa e o único que ele tinha. Ao olhar para ele, tinha um vestido sujo. O senhor, furioso, pediu para amarrar o homem com roupa suja. 5 Irmãos, essa é a história contada por Jesus Cristo, para nos dizer que somos maus para ir à sua casa. Se você quiser ir para a casa de Zambe, ame o que Jesus Cristo lhe diz; vamos pedir a Jesus que tire nossos pecados. Depois disso, podemos ir à casa de Zambe. Se não deixarmos Jesus Cristo lavar nossos corações, estaremos amarrados como o homem falado acima, que tinha sido amarrado; não iremos para o céu, mas para o inferno. 6 Irmãos, a palavra de Zambe é boa, superando todas as coisas. Não vamos recusar essa palavra; Não espere porque você não sabe o dia de sua morte. Vamos amar Jesus Cristo hoje, vamos acreditar em Jesus, filho de Zambe, hoje; tire os pecados que estão no teu corpo. Jesus Cristo quer mandá-lo para o céu; lá você será feliz.

Aqui, transcrevemos *Zambe* na tradução para melhor ver os efeitos de sentido, e porque houve uma assimilação entre ele e *Dieu* (*Deus*, *θεός*, *YHWH*)

no texto de partida. Para entender o contexto narrativo no qual *Zambe* Kota foi inserido, decidimos usar *Zambe* na tradução portuguesa em vez de *Deus*.

### 4.3 Texto evangélico 2

Título: *Do not Be Afraid* (Words of Life w/ BAKOTA: Mekambo - A01190)

Data: 1965

País: Gabão

Cidade: Mékambo

Língua: ikota

Editor: Audiovie

1 Y'olongo nde? Ongualongo bamba nganya? Ongualongo epundu? Ongualongo bato babeka bamba bibobe? Ongualongo iléle? Ongualongo mekuku? Mwana hina, ice ongualongo, mangwe na jambo ja mbe olema mwame. Mahaka isohoko nobe jambo ja moto esijele obe bongo. Jino jeji lesu Krist, aje mwana aZambe. Zambe moto ayuna hehe niko, ango apeka bato na basito, ango apeka bambuwa na yoy, ango apeka myele na bamba bya yaji e byaji omongo. 2 lesu aja uko; iko yabe bohū, bimene ndeka bamba bibebe. lesu ayeneεε bato bya hehe, bato bajasa na mesembe buce. Bosina mene ayeneεε bango emba macei: bajasa na bamba nganya buce, bajasa na bongo buce. Nde lesu anono bango buce. Bosina mene ya ango amanyasa biko ijaka bango na bango. Apekasa yumene bosina ya ango ayakasa inyamwaka bato. lesu ajasa bohu nde bato bobé. Bato mene bacisiyene bosina bwa mesembe. Onyati le bacilwa ojio. Nde lesu munono ce balwace osi ibobe ya yumene. 3 Bosina mene ya lesu akwasa bobé bwa moto yaji ε. lesu awa ijeleke mesembe mya bato bahaje. Bato babobe, badome lesu o laCroix. Awa nda moto ibobe, nde mupeka bobé ohenje. lesu aje mwana aZambe; Zambe moto ayuna iko na henje. Ndeka emba ohehe nte yayeka Zambe. Zambe ayeka ilele, na pizo mene ya ango abweje ohanda. Ete lesu ahwa bomataka oko, ijaka bango na Zambe. 4 Omwehe mutε angwe pizo yayeka bato bahaje. Oyene obukwe lesu, Zambe abijaka hongwe, ibinyamwaka obe isi yopongaka emba nganya. Abiwεε obe pizo, mojimakalongo emba. lesu asoho te mwana yina ice odamba yaka bya maji, mewεε obe pizo. lesu ogulozεε lema mwobe na bamba bya mbe. Bamba bya ibe bya yaje onyik'obe byango bya lesu aji ε. Oyene obukwe lesu, mojimakalongo ilele, bosina bwa te eyaka ikwaka obe biko buya bowaka. Iko yabe mboka ambe ya Zambe, bimene ndeka makondo, ndeka ilele. lesu mwanyagwe wa mini wa bohu ejaka na mini mbembe. 5 Oyene obukwe lesu

mojimakalongo bato baji na male ma bwa. Bosina te lesu aja ejonga na moto aji na male; jino jeji diable. Uyi je ya memba bya yaje, lesu moto anganyese diable. Oyene onono lesu, male mwajimakapeka obe emba bwa. Bosina Zambe asoho te ndeka moto esipatwe panga mini na lesu. Mwana yena lesu angujelace bongo bwaji na nobe bwe bwa haε. Jibwaka lema mwobe bosina lesu ikweyaka okate. Ndeka miniyoka bato baji na male ma bwa, ndeka miniyoka bato baji na Bwete. Yokaka lesu mwana aZambe, ndeka ja nyeka mwa bongo nde moto aja amene atemanga na lema mweji amene.

### Tradução portuguesa

1 Do que você tem medo? Você tem medo de doenças? Você tem medo da escuridão? Tem medo que as pessoas façam coisas ruins? Você tem medo da morte? Você tem medo de fantasmas? Meu irmão, se está com medo, tenho uma história no meu coração. Gostaria de lhe contar sobre aquele que pode tirar todos os seus medos, seu nome é Jesus Cristo, filho de Zambe. Zambe criador do céu e da terra, criador de homens e animais, da chuva e do sol, de árvores e de tudo o que existe na terra. 2 Jesus reside no céu, o céu é maravilhoso, não há coisas ruins lá. Jesus observando que os pecados estavam se espalhando, ele teve misericórdia pelos doentes e por aqueles que tinham medo. Assim, Jesus, homem amoroso, deixou o céu para vir e morar com eles. Ele tinha feito isso, para ajudar os homens; ele era perfeito, mas os homens eram maus. Essas pessoas devem sofrer por causa dos pecados. Depois da morte, é o castigo do fogo do inferno, mas Jesus não queria que os homens fossem para aquele lugar. 3 É por isso que Jesus carregou o pecado da humanidade: ele morreu pelo pecado do mundo. Na cruz, ele foi crucificado pelos ímpios. Ele morreu como um bandido, mesmo que nunca tivesse feito nenhum mal na terra. Jesus é filho de Zambe, Zambe é o criador da terra e do céu, não há nada além de Zambe. Zambe está acima da morte, é com sua força, ele tirou Jesus do túmulo. Assim, Jesus subiu ao céu para ficar com Zambe. 4 Hoje, seu poder está fora do comum. Se você acreditar em Jesus, Zambe será seu pai, ele vai ajudá-lo quando você estiver doente, ele lhe dará força e você não terá mais medo de nada. Jesus disse, meu irmão, se estiver cansado, venha até mim, eu lhe darei força. Jesus encherá seu coração de coisas boas. E as coisas boas são encontradas apenas em Jesus. Se você acredita em Jesus, você não terá mais medo da morte, porque ele virá para levá-lo no ar, e o céu é a melhor morada de Zambe: lá, não há choro, não há morte. Jesus, nosso melhor amigo, estará conosco

para sempre. 5 Se você acredita em Jesus, você não terá mais medo daqueles que têm feitiços temíveis, pois Jesus tinha andado com aquele que tinha feitiços ruins, chamado de diabo. No final de todas as coisas, Jesus saiu vitorioso do diabo. Além disso, se você ama Jesus, os feitiços não vão machucá-lo, porque o livro de Zambe diz que não há uma pessoa que possa nos separar de Jesus. Meu irmão, Jesus quer tirar o medo que está em você; abra seu coração para que ele entre, e não escute mais os feiticeiros, não escute mais aqueles que praticam *bwete*. Devemos escutar Jesus Cristo, filho de Zambe. Não seja mais um escravo do medo, mas seja um homem que pensa sozinho no seu coração.

Nessa narrativa, é estipulado que *Zambe* protege o crente do mal e do diabo, mas no discurso tradicional (MATIMI, 1998) *Zambe* não é evocado e solicitado pessoalmente para desempenhar essa função. Ao contrário, são ritos tradicionais que são usados para a proteção contra as forças negativas (*izanga*). Aqui, a figura do *diabo* é um novo personagem introduzido no imaginário Kota através desta tradução. Como veremos mais tarde, o elemento perturbador é geralmente desempenhado pelo *Nkuku* (fantasma ou espírito de mortos) que, às vezes, pode até casar com a filha do criador em outras narrativas africanas (DJIAFEUA, 1989).

De acordo com o texto transcrito, temos, por um lado, o discurso evangélico, que incorpora *Zambe* (o qual encontraremos nos contos tradicionais Kota mais longe) e o transpõe para um quadro narrativo alheio ao tema Kota. E ao apropriar-se de *Zambe*, o texto produz um discurso, como veremos, que vai contra esse *Zambe* que tirou (ou raptou<sup>17</sup>) do conto Kota para inseri-lo na sua própria narrativa e realidade (ou ficcionalidade) discursiva. Com efeito, esse discurso cristão diz para rejeitar o *Bwete* (e a voz tradutora representa aqui o sujeito Kota colonizado, evangelizado e convertido que, ao proferir esse discurso, distancia-se da tradição e comete blasfêmia contra a sua própria espiritualidade<sup>18</sup>), artefato mediador (que a linguagem cristã chamaria de ídolo) da comunicação entre os mortos (ancestrais) e os vivos; para fugir do *nganga* (sacerdote tradicional, médico e guardião dos mistérios de *Zambe*); para rejeitar os ritos tradicionais e para destruí-los. Como veremos a partir da etimologia linguística e filosófica dos conceitos africanos, o *Bwete* é a própria essência da

17 Aqui tentamos acentuar o processo de colonização, que foi feito de uma forma violenta

18 Mais uma vez, vemos a violência do proselitismo, da cristianização e da colonização. O sujeito convertido tornou-se um estranho à sua comunidade nativa, porque a evangelização trouxe discórdia entre ele e a sua família, segundo as próprias palavras de Jesus.

divindade, e por extensão da essência visível e imediata do *Zambe* invisível e mediato.

Assim, observamos um contraste e uma incoerência conceitual no texto, o que revela que é uma voz estrangeira falando. O *Zambe* Kota não diria para fugir do *Bwete* (invocação dos ancestrais), e dos *nganga* (médicos tradicionais e sacerdotes dos ritos ancestrais), mas o *Yahweh* bíblico, talvez, porque o *Bwete* é uma prática pertencente a um povo (ou cultura) estrangeiro à Bíblia (na sua acepção literária e ideológica). A ideia de que ele poderia não gostar de outras formas de culto é uma dialética lógica e compreensível. No entanto, *Zambe*, que é o conceito supremo em torno do qual se formam os ritos africanos (*Bwete*), não poderia refutar aquelas práticas que o simbolizam intrinsecamente. Vemos um conflito conceitual dentro desse discurso evangélico, que põe em cena a presença de um discurso duplo: o primeiro discurso sendo o discurso africano (Kota) representado pela incorporação de *Zambe* na narrativa evangélica, e o segundo discurso (evangélico) representado pelo discurso de partida no qual *Zambe* foi introduzido. E esse discurso (evangélico), ao inserir *Zambe* nele, procura castrá-lo (no sentido de remover o seu discurso narrativo original) e convertê-lo (mudar). Em outras palavras, pegou *Zambe*, deslocou-o do seu habitat natural (que é o conto africano ou o conto Kota) para levá-lo para o seu próprio terreno, ou seja, o terreno da Bíblia (domínio de *Yahweh*). E uma vez *Zambe* colocado nesse terreno evangélico, encontra-se indefeso, porque o escriba, através do seu discurso (evangélico), pode fazer *Zambe* dizer o que quiser (BASSONG, 2007). Assim, testemunhamos, através do texto literário bíblico e do discurso evangélico, uma castração, uma escravidão e colonização de *Zambe* (antepassado primordial do sujeito Kota), porque esse discurso evangélico vai contra o que *Zambe*, através do povo de onde veio, professa e pratica, como veremos mais adiante. Portanto, essa é a dialética, a dicotomia, e a dissonância que existe nesse discurso evangélico que temos lido.

Por fim, proibir a prática do *Bwete* (conexão com os ancestrais através de artefatos sagrados), assim como outros ritos tradicionais africanos, seria fundamentalmente uma *heresia*, pois implica pregar contra *Zambe*, e contra os princípios que estruturam social e espiritualmente as sociedades negro-africanas (MATIMI, 1998; LIA, 1999).

Após a leitura e a discussão das implicações conceptuais tragas pelo discurso evangélico e bíblico, passamos ao discurso tradicional Kota, para ver como o discurso autóctone e vernáculo Kota narra, coloca numa situação narrativa, conceptualiza e caracteriza o *Zambe* que foi emprestado pelo discurso evangélico, e o qual o protagonizou assimilando-o a *Yahweh*. Veremos a seguir a protagonização tradicional desse *Zambe* Kota.

#### 4.4 Esika 1

Data:1966

País: Gabão

Cidade: Makokou

Aldeia: Mbomo

Língua: ikota

Contista: Antoinette Jiambwasoï Bupenda

##### Primeira versão

ZAMBH XI O! XI O! BAZAMBH BABA. ZAMBH ATANTA NA ZAMBH A6E. İA ZAMBH ATANDA ABA EIOYEXI MOYAXI. İA ANGW AKOYEIA OXONGOYE, AXIA BOZO BOZO MOYANA NΔΩMANA, MBOYANI. ANKW AXIA BOZO MBOYANI. İA ANKW AMISILOYKA, AXIA FELE. FELE AXE OBAYATA. NTE İAKOYMA İALANDA TE ZAMBH EXIA MOYANA OYCI E: FELE, NTEKA BAZOYBOYE. NTE MOYANA AZAMBH A6E, ACOZO TE: NTEKA. MABIBA MOYANA AZAMBH İATANDA, İONGA OYAZANGOYE AME. İA ANKW APOYNDA OMPOKA AZAMBH ATANTA. İABE NΔE MOYANA AZA AME? NΔEKA MINE XAMBO. MAMOYEIA EITAKA FELE OBE, İA MEYATA İA TE İABAZOYBOYE. FELE ANKOYE! İA ANKW AKOYEİA: FELE! ZI! EIME OTE, MAMOYEIA EIBAKA OBE! EIME, OMOYEIA EIBA ME? ZI! NΔEKA XAMBO, NAME MAZAKA BANΔOMA. İA ANKW ABA; İA ANKW AKOYA MOYANA AZAMBH; İA ANKW ALOYA EXI; İA ANGW AMISI İSİMO İA İEICA MBIA ZOYMOG. İA ANGW AMISİLOYA MINE BOWBA, E BOMBIA BOYA İEICA ZOYMOG. ANGW AMİNIEIOWKA: FELE, NΔΩMI AΦANGOYE, ALOYA OBIΑ MBIA. NΔE İA TANDOY MOYA BEIA ANGW AXI, MOYA KOBE ANKW: FELE, NΔΩMI AΦANGOYE İOXAKANA EOYA! NΔEKA NGOYEİA. NΔE MOYE, NΔE MOYE, NΔE MOYE. ZANGOYE TE İEITE EMBA İABE NA. ZANGOYE, BIA. TANDOY MOYA KOBE ANKW: FELE OZ, ZONGOYE İA OXIKANA MBIA EOYA. NΔE MOYAOYE! MEPIXI COZO TE NA! EILELE OYE! NΔE MOYE, NΔE MOYE, NΔE MOYE. ΦANGOYE OYOXIKANA MBIA, FONGOYE, BIA. FELE OZ! FONGOYE OYOXIKANA, FONGOYE, BIA. ALOYASE, EILELE OYE! NAME MABİLOYAKA. NΔE MOYE, NΔE MOYE, NΔE MOYE. NΔE NΔΩMI ANKOYEİHKAKA OBOKANI İA MAMA: EIBΩMAKA BAZOKOY NEITAZESE KAXI, BETABA İΔEİHKΑ ΦO. NΔΩMI TE: İEITE BE NΔE, KAXI AME. OYA NATE, NΔΩMI AΦANGOYE İOXIKANA ALOYA, NΔEKA İEİA, ZANGOYE AZO BOYMA, KAXI AME NΔEKA İEİA. ΦANGOYE AZO BOYMA, KAXI AME NΔEKA İEİA. NΔE İALENDA NΔA AMOYXA İABE İE NATE. NΔE EIME OYO NΔΩMI, EPEKAKA NA OYE? NA KAMBOYE NA KAME OTE. MABIZOKO ANKW EILELE. İA MBOYANI ALOYA, BIA. İA ANKW AZOKO EILELE OYA BOZOKOKO. NΔE İA TANDOY MOYALOYA BIA KAXI AXI. O, OBE, FELE, OBOXA MENE HCl, NΔΩMÖBE MBOYANI EOYA. NΔEKA BITANDA ANKW TANDOY MOYAIΑ NA MBIA EXI. İA ANKW AMOYALOYA OYLOKA. İA ANKW AIA, BAKOKO BEXI TE: MATANDA6E,

ΜΑΤΑΝΔΑΔΕ. ΙΑΤΑΝΔΑΚΑ ΝΔΕ, ΒΑΤΑΝΔΑ ΜΟΤΟ ΤΑΝΔΟΥ ΤΕ ΔΒΙΕΙΕΙΑΚΑ; ΝΔΕ ΜΟΥΝΕ ΤΑΝΔΟΥ ΜΟΥΑΙΑ, ΝΔΕΚΑ ΙΕΙΑ; ΜΟΥΝΕ ΤΑΝΔΟΥ ΜΟΥΑΙΑ, ΝΔΕΚΑ ΙΕΙΑ. ΜΙΝΑΝΓΩΤΑΝΔΑ ΜΟΥΕΖΕ ΝΙΚΟ. ΒΟΥΕΙΑ ΒΟΥΑΙΗΚΑ, ΒΟΥΑΙΗΚΑ. ΔΑΝΓΑΜΒΑ ΜΑΧΑ, ΔΟΥΕ ΒΑΚΟΚΟ ΒΕΧΙ; ΔΟΥΕ ΜΩΜΙ ΒΙΑ ΜΒΑΖΑ. ΗΣΙ ΕΙΑ ΒΟΥΑ ΝΑ ΝΓΑΜΑ ΟΥΣΙ Ε. ΔΑΜΑΤΕ ΜΑΒΟ ΜΑ ΜΑΘΕΙ ΙΑ ΜΕ! ΜΙΝΑΤΑΝΔΑΔΕ. ΝΔΕ ΜΟΤΟ ΕΙΜΟΥΕΧΙ ΧΑΝΓΑ, ΣΕ ΜΟΥΑΝΓΟΥΕΙΑ ΒΑΤΟ. ΜΙΝΑΤΑΝΔΑΔΕ ΜΟΜΒΟ. ΟΤΑΝΔΑΚΑ ΒΕ ΔΙΩΚΑ. ΦΕΛΕ! ΖΙ! ΟΒΟΧΑ ΗΣΙ, ΝΔΩΜΩΒΕ ΜΒΟΥΑΝΙ ΔΙΑ ΕΟΥΑ. ΤΕ ΝΑ? ΚΑ ΝΔΩΜΩΒΕ ΜΒΟΥΑΝΙ ΛΑΒΙΑ. ΜΑΜΟΥΧΑ ΝΔΕΚΑ ΒΕ; ΟΒΕ ΜΟΤΟ ΕΜΑΝΓΕ ΒΑΤΟ ΒΑΟΥΑ. ΙΕ ΜΙΝΙΤΑΝΔΑΚΑ ΝΔΕ ΟΥΕ. ΝΔΕ ΕΙΜΕ ΜΩΜΩΒΕ, ΜΑΤΑΝΔΩΒΕ ΝΑ ΣΕΙ ΙΑ ΝΔΩΜΩΒΕ ΔΠΗΚΩΒΕ ΒΟΖΟΥΓ. ΜΙΣΙΕΙΩΚΑ ΤΕ ΝΑ ΝΕΧΙ ΔΟΥΑ, ΒΑΚΟΚΟ ΒΟΒΕ ΤΕ ΝΑΚΟΤΑΝΔΑΔΕ. ΝΕ! ΖΙ! Ω, ΜΩΜΙ ΔΜΕ, ΝΔΕ ΧΑΜΒΟ ΧΑ ΝΔΕΚΑ ΤΑΝΔΑ ΜΕ ΒΟCΙΝΑ ΒΟΥΑ ΝΔΕ ΟΥΕ! ΒΙΑΙΗΒΑ ΒΙCΟΝΟ ΜΕ ΝΔΕΚΑ ΙΕΙΑ ΒΑΤΟ ΟΥΕ? ΒΙΑΝΚΟΥΕΙΗΒΑ ΧΑΜΒΟ ΜΕΝΕ ΟΥΕ? ΒΟΥΙΑ ΒΕ ΠΙΖΙ, ΝΔΕ ΙΑ ΦΕΛΕ ΑΚΟΥΕΙΑ ΟΛΟΝΓΟΥΕ. ΝΔΕ ΙΑ ΑΝΚΩ Δ ΕΙΖΑΛΑΚΑ ΕΙΜΒΕΜΒΑ ΙΑ ΚΕΚΑΝΔΑ ΙΑΚΑ ΟΥCΕ. ΙΑ ΑΝΚΩ ΑΚΟΥΕΙΑ ΟΛΟΝΓΟΥΕ ΜΟΥΕ ΣΑΒΙΟΥΑΛΑ, ΜΟΥΕ ΣΑΒΙΟΥΑΛΑ. ΙΑ ΑΝΚΩ ΑΚΟΥΕΙΑ ΟΛΟΝΓΟΥΕ ΕΒΑΦΟΥΤΑ ΙΑΝΚΩ ΟΥΑΛΑ. ΒΑΝΚΩ ΙΩΚΑΚΑ ΒΙΑ ΚΑΤΕ ΟΛΟΝΓΟΥΕ ΒΙΕΤΕ! ΖΕΛΕΛΕΛΕ! ΜΒΟΚΑ ΟΥΜΟC: ΙΕ ΒΕ ΖΑ? ΦΕΛΕ, ΚΑΧΙ ΔΜΒΟΥΑΝΙ. ΤΑ ΒΕ ΝΔΕ ΤΑΝΔΟΥ ΜΟΥΑ ΜΟΥΑ ΙΑΝΑ ΒΑΤΑΝΔΑ ΑΝΚΩ ΝΕΠΟΥΝΔΟΥ. ΙΑ ΑΝΚΩ ΑΒΗΚΑ ΝΕ ΝΔΕ! ΝΔΕ ΜΙΝΑΒΙΕΙΕΝΕCΕ ΔΝΕCΕ ΒΙΑ ΚΑΤΕ ΕΛΟΝΓΟΥΕ. ΑΠΟΥΝΔΑ: ΜΒΟΥΑΝΙ ΟΟΖ! ΔΖ, ΒΙΕΙΩΚΑ ΤΟΚΑ. ΜΕΤΕΤΕ, ΜΕΤΕΤΕ, ΜΕΤΕΤΕ. ΙΑ ΑΝΚΩ ΑΠΟΥΝΔΑ ΟΜΒΕ ΙΑ ΣΕΙ. ΖΕ, ΜΒΟΥΑΝΙ, ΜΒΟΥΑΝΙ, ΜΒΟΥΑΝΙ, ΜΒΟΥΑΝΙ, ΖΑΝΓΟΥΕ ΑΜΙΝΙ ΒΙΑ, ΦΑΝΓΟΥΕ ΑΜΙΝΙ ΒΙΑ, ΛΑΥ ΙΑΜΙΝΙ ΒΙΑ, ΜΑΝΓΟΥΕΙΕ ΒΑΤΟ, ΜΑΝΓΟΥΕΙΑ ΜΟΥΑΝΑ ΔΑΝΓΟΥΕ ΔΜΕ, ΜΒΟΥΑΝΙ ΕΟΥΑ, ΝΑΝΓΟΥΕΙΕ ΒΑΤΟ, ΜΒΟΥΑΝΙ ΜΑΝΓΟΥΕΙΑ. ΤΟΥΖΟΥ! ΜΟΥΑΝΑ ΔCΑΚΑ ΕΖΑΛΕ. ΑΛΟΥΑ ΝΓΟΥΕΙΑ, ΑΛΟΥΑ. ΕΙΑΛΙ ΒΑ ΟΒΙΑ ΝΕΠΟΥΝΔΑ ΒΙΑ ΜΒΟΚΑ. ΙΑΠΟΥΝΔΑ ΟΜΒΟΚΑ, ΑΚΟΥΕΙΑ ΟΛΟΝΓΟΥΕ. ΝΔΩΜΙ ΔΧΕ ΚΟΚΟ-ΚΟΚΟ-ΚΟ. ΑΛΟΥΑ ΣΙΛΙΛΙ, ΟΥΝΓΟΥΑ ΝΔΩΜΙ. ΙΑ ΑΝΚΩ ΔΒΙΑ ΜΒΙΑ ΤΟΥΝΔΑ, ΑΤΟ ΕΙΒΟΥΖΑ, ΔΔΟΥΜΙΑ ΟΚΑΤΕ ΕΛΟΝΓΟΥΕ. ΑΖΑΖΑ ΝΔΩΜΙ ΟΦΟ. ΑΖΑΖΑ ΝΔΩΜΙ ΕΙΒΟΥΖΑ ΟΦΟ, ΙΕΝΕCΕ ΝΔΩΜΙ ΑΦΟΝΓΟΝΟ, ΝΑΧΙCΕ. ΑΒΑΝΔΑ ΚΑΧΙ ΟΒΟ, ΝΕΙΤΑΝΔΑΚΑ ΚΑΧΙ ΤΕ: ΜΑΜΟΥΦΕΚΑ ΕΙΛΕΛΕ ΕΙΤΑΚΑ ΙCΕ ΟΒΙΝΓΟΥΕΙΑΚΑ ΜΕ. ΜΑCΙΜΑ ΜΕΝΕ ΙΑ ΒΙΑ ΒΑΤΟ ΒΟΥΑ ΒΟCΕΤΟ ΝΔΕΚΑ ΝΓΟΥΕΙΑ ΒΑΤΟ.

## Segunda versão

Zambe ji o! Ji o! Bazambe baba, Zambe a tanda, na Zambe ya ce. Ya Zambe a tanda aba iweji mwaji. Ya ango akweya o'longwe, ajia boho boho mwana ndomamana: Mwbani. Ango ajia boho Mbwani. Ya ango amiciluka, ajia Nyele. Nyele aje obevata. Nde yakuma yalanda te Zambe ejia mwana usi ε: Nyele, ndeka bahubwe. Nde mwana aZambe ace, asoho te: Ndeka. Mabiba mwana aZambe ya tanda, yonga wa hangwe ame. Ya ango apunda omboka aZambe atanda. Yabe nde mwana aha ame? Ndeka mine jambo. Mamuya itaka Nyele obe, ya mevata ya te yabahubwe. Nyele angwe? Ya ango akweya: Nyele! Hi! Ime ote, mamuya ibaka obe! Ime, omuya iba me? Hi! Ndeka jambo, na me mahaka te bandoma. Ya ango aba; ya ango akwa mwana aZambe; ya ango alwa eji; ya ango amici icimo yayisa mbia humon. Ya ango amicilwa mine boba, e bombia bwayisa humon. Ya ango aminiyoka: Nyele, ndomi anyongwe, awa oh bia mbia. Nde ya tandu mwa bia ango aji, mwa kobe ango: Nyele, ndomi anyongwe y'ojakana ewa! Nde mwawe! Ndeka ngweya. Nde mwe, nde mwe, nde mwe. Hangwe te yite emba yabena. Hangwe byah. Tandu mwa kobe ango: Nyele oh, hongwe y'ojikana mbia ewa. Nde mwawe! Mepiji soho te na! Ilele we! Nde mwe, nde mwe, nde mwe. Nyangwe w'ojikana mbia, nyongwe byah. Nyele oh! Nyongwe w'ojikana, nyongwe byah. Awa ce ilele we eh! Name mabilwaka. Nde mwe, nde mwe, nde mwe. Nde ndomi anguyekaka obokani ya mama: ibomaka bazoku n'itazese kaji. Betaba yayeka nyo. Ndomi te: yite yabe nde, kadi ame. Wa nate, ndomi anyongwe y'ojikana awa. Ndeka yeya. Hangwe aho awa,

kaji amε ndeka yeya. Nyangwε aho buma, kaji amε ndeka yeya. Nde yalenda nda muja yabe yε natε. Nde imε wo ndomi, epekaka na we? Na kambwε na ka'mε otε. Mabihoko ango ilεlε. Ya Mbwani awa, byah. Ya ango ahoko ilεlε wa bohokoko. Nde ya tandu mwalwa bya kaji aji. Ô, obε, Nyεlε, ocoja mεnε isi, ndomi obε, Mbwani, ewa. Ndeka bitanda ango tandu mwaya na mbya eji. Ya ango amulwa u'loka kikikiki. Ya ango aya, bakoko beji te: matandace, matandace. Yatandaka nde, batanda moto tandu te abiyeyaka; nde munε tandu mwaya, ndeka yeya; munε tandu mwaya, ndeka yeya. Minangotanda mwεhε n'ikε. Buya bwayeka, bwayeka. Angamba maja, awε bakoko beji; awε momi bya mbaza. Isi yabwa nangama usanε. Amatε mambo ma macεyi yamε! Minatandace. Nde moto imweji janga, ce mwangweya bato. Minatandace mombo. Otandaka be ayoka. Nyεlε! Hī! Ocoja isi, ndom'obε Mbwani ayiwa. Te na? Ka ndom'obε Mbwani labyaa. Bamuja ndeka be; obε moto emange bato bawa. Ye minitandaka nde we. Nde imε mom'obε, matand'obε na cεyi ya ndom'obε apek'obε bohun. Miciyoka te na n'εji awa, bakoko b'obε te nakotandace. Nε! Hī! Ô, momi amε, nde jambo ja ndeka tanda mε bosina bwa nde we! Biayeba bisono mε ndeka yeya bato we? Biangwεyeba jambo mεnε we? Buya be pihi, nde ya Nyεlε akweya o'logwε. Nde ya angwa ihalaka imbemba ya mekanda yaka usε. Ya ango akweya o'longwε mwε c'abiwala, mwε c'abiwala. Ya ango akweya o'logwε ebafuta yango wala. Banguyokaka bya kate elongwε byetε! Helelele ! Mboka umon: yε be za? Nyεlε, kaji aMbwani. Ta be nde tandu mwa mwaya yana batanda ango n'epundu. Ya ango abeka nε nde! Nde minabiyεnεcε a necε bya kate elogwε. Apunda: Mbwani ooooh! Ah, biyoka toka. Metεtε, metεtε, metεtε. Ya ango apunda ombε ya cεyi: *Hε, Mbwani, Mbwani, Mbwani, Mbwani, hangw'a mini bya, nyangw'a mini bya, laũ ya mini bya, Mangweye bato, Mangweya mwana 'ngw'a mε, Mbwani ewa, Nangweye bato, Mbwani mangweya*. Tuhu! Mwana acaka ezale. Alwa ngweya, alwa ngweya. Yali ba o bya n'ipunda bya mboka. Ya apunda omboka, akweya o'logwε. Ndomi aje *kokokokoko*. Alwa cilili, ungwa ndomi. Ya angwa bya mbya tunda, ato ibuza, adumia okate elogwε. Ahaza ndomi onyo. Ahaza ndomi ibuza onyo, yεnεcε ndomi anyongono, na jise. Abanda kaji o'bo, n'itandaka kaji te: mamunyεka ilεlε itaka ice obingweyaka mε. Masina mεnε ya biayεnε bato bwa boceto ndeka ngweya bato.

#### Tradução portuguesa

Era uma vez Zambe! Que assim seja. Havia dois Zambe, o Zambe do montante do rio e Zambe do jusante. Zambe casou com sua esposa, depois, mudou-se para sua casa, e deu à luz um menino cujo nome era Mbwani. Depois nasceu Nyεlε, uma garota. Assim, espalhou-se a notícia no país que Zambe do montante tinha uma princesa que não iria se casar. O filho de Zambe do jusante ouviu a notícia também, e decidiu conquistar essa princesa na casa de Zambe do montante, um amigo de seu pai. Ele chegou à aldeia. O que houve, filho do meu amigo, Zambe do jusante! Zambe do montante se exclamou. Não há problema. Vim para ver sua princesa Nyεlε, que fica nas malas, e que nunca se casa. Ela está em casa. Assim que ele

entrou, ele cumprimentou a princesa, e disse: Eu vim para casar com você! Você veio se casar comigo? Sim! Não se preocupe, estou procurando um homem também. Sem perder o tempo, ele se casou com a mulher, e a levou para a casa de seus pais, deixando todos os membros da família da mulher em boa saúde. Ao se casar com o filho de Zambe do jusante, Nyelê deixou sua família em boa saúde. Depois de um tempo, chegou a notícia de que seu tio, ou seja, o irmão mais velho de sua mãe, tinha morrido. Nyelê, o irmão de sua mãe, morreu. Deixe-o morrer! Ela não chorou. Silêncio, silêncio, silêncio. É uma situação avassaladora. O pai dela morreu. A notícia chegou até Nyelê: seu pai que você deixou para trás morreu. Deixe-o morrer! O que vou dizer! é a morte. Silêncio, silêncio, silêncio. A mãe que você deixou para trás morreu. Deixe-a morrer, isso é a morte, eu vou morrer um dia. Silêncio, silêncio, silêncio. Assim, seu irmão Mbwani, um homem famoso e influente, surpreso com o comportamento de sua irmã Nyelê que, diante da morte de sua mãe, pai e tio, não havia chorado ou aparecido na aldeia. Se ela se comporta assim perante a morte de nossos pais que nos deram à luz, como ela agiria quando for a minha vez, o irmão dela? Estou cansado da minha irmã, vou fingir a morte. Foi assim que Mbwani fingiu sua morte, e a notícia chegou à irmã dele: você, Nyelê, não fique sentada, seu irmão, Mbwani, morreu. Ela estava pescando quando a notícia chegou à aldeia. Assim que ela voltou da pesca, seus sogros estavam relutantes em contar a ela a notícia sob o pretexto de que ela nunca chora seus pais que morrem. Vamos esperar até a noite! Mais tarde, ela começou a fazer a refeição; deu aos sogros; e serviu seu marido na sala dos homens. Ao pôr do sol, a noite começou a cair. Ah, é muito triste, vamos contar para ela. Sim, mas é melhor com uma pessoa que se importa com seus pais. Vamos dizer de qualquer maneira, que ela saiba! Nyelê! Sim! Não se sinta, seu irmão, Mbwani, faleceu. O quê! Seu irmão mais velho, Mbwani, está morto; você não foi informada porque você não se preocupa com aqueles que morrem. Por que te contar? Eu, seu marido, falo pelo bem que seu irmão te faz. Ao saber da morte dele, teus sogros me proibiram de contar a notícia. É verdade? Sim! Meu marido, por que não me disse? Sabe por que não choro as pessoas? Você sabe o porquê? Ao anoitecer, Nyelê entrou na casa; depois vestiu todos os enfeites e pendurou em ambos os lados duas armas: todo adorno à sua qualidade de princesa. Um grito de sereia saiu de dentro da casa: Yelelelelelele! A aldeia ficou surpresa! O que é esse choro? Nyelê, irmã de Mbwani, a notícia que chegou ontem, foi anunciada esta noite. O que é que ela está fazendo? Vamos ver, ela ainda está na casa. Ao sair, Nyelê gritou: Mbwani oooooh! Escutemos. Ela

parecia toda triste e começou a cantar: *Hĕ, hĕ, Mbwani, Mbwani, Mbwani, Mbwani, nosso pai, mãe e tio morrem, Eu não choro pessoas, Eu choro meu irmão, Mbwani está morto, Eu não choro pessoas, Mas eu choro meu irmão*. Buhu! O filho disparou a arma. Ela foi chorar para a aldeia do irmão. De repente, toda a família do marido a seguiu para acompanhá-la. Ao chegar à aldeia do irmão, ela entrou na casa e encontrou o irmão deitado. Então, ela foi atrás da casa e pegou hastes de folhas. Ele está morto? Ela bateu as hastes de folha no corpo de seu irmão inerte enquanto cantava. Ela bateu as folhas de novo no corpo de seu irmão inerte. De repente, seu irmão se mexeu, e depois espirrou duas vezes. Ele agarrou a irmã pela mão, e disse: Eu fingi a minha morte para ver se você podia chorar por mim. Em suma, essa história nos leva a descobrir homens cruéis sem amor pelo próximo.

#### 4.5 Esika 2

Data: 1966

País: Gabão

Cidade: Makokou

Aldeia: Mbomo

Língua: ikota

Contista: Pauline

Zambe ajia bana beji. Ya ango amujia bana. Zambe moto mokolo. Aba mwaji. Eloka nda ango amubame te. Omwehĕ, imε te ekomba, makwa mwaito wa iba, malikwaka hace bya mbya amε ihuwako sazima amε. Imε te, hace, landaka bya boho bwa momi. Momi amukwa mε, abena mε. Omwehĕ ya mango neji te yekako be bia boho bwa momi. Omwehĕ mute beye na momi utona; omwehĕ ya ango apeka bwele bwezale ibomaka basito. Hace amε wa mamukwa alanda ce na boba. Alwa o'jici, kokokoko, aya na betukuje ndeka emba. Bute. Buya alwa ndeka emba ya ango akume. Omwehĕ, momi amε ya ango alwa nda Zadge, hace amε be neji mesi. Hace amε, hinjεce mom' obe bya ango amulwa obombendo bwezale. Ango te: mabilunga baji bamε na buya butε. Ango te alwa kokoko, alwa abanga, ndeka nyakwa. Imε te bohuka gugulu. Hace amε, momi alinangaka bekula ndeka kome sina be nde we? Amεnε te: angwa kwesi mwamε, bangaka, bangaka. Mama, ndeka nyakwa. Amεnε te ndeka, memεnε mabihinjε: Oh, uya we, mom' amε, uya we. Hace amε, omojiboka

minε isi mom' a mini alwa inangaka bekula o'jici sina be nde we? Nde imε mbicibeka na, mama? Tombεcε! Imε majilwa; omεnε, lwaka! Oh, nde obε amukiuce na momi. Melwa be na we? Oh, nde yecεcε mε emba iyamε ya mahuna. Ango te botombεcε, ya ango apunda ulubu na te: Oh! Oh mwa mom' amε na ba ngohu bamε, malwa o, malwa o...Oh, embene bena! Eh, mama o, huanka ombia, imε malwa hinjεcε mom' amε. Obε mwahace wa mamukwa, obε mwepaka iciki-ciki Zaye mom' amε ya mε na ba ngohu bamε. Eh mama o, huanka bya mboka, huanka ombya, imε mahinjεce mom' a mini o. Oh, obε mwepaka iciki-ciki omakahinjε mom' a mini na? Zaye mom' amε, ya mε na ba ngohu bamε. Bolwaka! Kokoko ! Eh mama o, huanka bia mboka, huanka ombia, imε mahinjεce mom' a mini o. Aya iponga jaka, ahinjε mε te abikobεcε mε, mwa ma mwaji ndeka kobε mε. Oh, etε emba yabe na; imε mahinjεce mwa mom' amε wa boho, mwa zim' amε wa mamukwa bohace. Zaye, mom' amε ya me na ba ngohu bamε. Ahinjεce mini te abikobεcε mini? Ango ananga iyeci lako, banε bananga bangw'a mwa mwaji. Zaye, mom' amε, ya mε na ba ngohu bamε. Ba mahinjε bango bolwaka, mahuce usate, imε kahekwe. Zaye, mom' amε, ya mε na ba ngohu bamε. Hekwe, osina mwele kapapa. Masina mεnε ya minakwaba hace, hace apala momi.

#### Tradução portuguesa

Zambe deu à luz muitas crianças. Zambe é uma personagem única. Ele casou com uma nova mulher. Aqui sou eu, estéril, disse a mulher. Peguei uma nova esposa para o meu marido a fim de ajudar-me com essa tarefa. Dei todo o poder à mulher para caminhar com o nosso marido. De repente, o meu marido me rejeitou. Por isso decidi humildemente deixar que a mulher que lhe dei assumisse a liderança. Hoje, ele faz um ritual de caça para ter sorte. Aquela que trouxe está desfrutando calmamente sua vida de recém casada. Depois do ritual de caça, o nosso marido saiu para uma viagem de caça numa determinada área, mas regressou sem êxito e cansado. No dia seguinte, fez novamente a mesma viagem sem sucesso. No terceiro dia, o nosso marido decidiu ir um pouco mais longe em direção ao rio Zadie, a minha co-esposa e eu ficamos na aldeia. Pedi à minha co-esposa para seguir o nosso marido na sua viagem de caça. Imediatamente, ela seguiu o caminho percorrido pelo marido. Quando chegou mais longe, ela começou a chamar, mas sem sucesso. Hoje, disse ele, vou tentar enganar as minhas esposas para ver se são amigas. Oh, minha vez, com a minha machete também, sigo o mesmo caminho. Minha co-esposa, como pode deixar o seu marido dormir sob as estrelas sozinho?

Vai! Mas é você que está agora encarregada do marido. Não posso sair. Ótimo, eu sou a fundadora desta casa, deixe, irei. Então a primeira esposa saiu à procura do marido: Onde estás, estás me ouvindo! Estás me ouvindo! Onde estão vocês! Ambas se mobilizaram para procurar o seu marido, chamando pelo caminho: Onde estás! Estás nos ouvindo! Onde estás! Oh, meu marido de infância, volta com o meu tesouro, O que está acontecendo! Tia, volte para a aldeia, eu continuarei à procura do nosso marido. O que quer dizer? Uma menina como tu, como posso justificar a minha volta à aldeia quando estamos procurando alguém! Ô, meu marido de infância, volte com o meu tesouro. Ô, meu marido de infância, volte com o meu tesouro. O homem sussurrou: Ela acha que me encontrou, enquanto a minha nova esposa se esforça para me encontrar. Ô, meu marido de infância, volte com o meu tesouro, Ô, meu marido de infância, volte com o meu tesouro. Assim, a segunda esposa encontrou o marido, e ambos fizeram a primeira esposa acreditar que era impossível encontrá-lo. Eles disseram: "Ela nunca nos alcançará, apesar dos seus esforços. Vamos continuar andando. Dormiram separadamente. O homem e a nova mulher dormiram juntos. A primeira mulher dormiu sozinha sob as estrelas. Ô, meu marido de infância, volte com o meu tesouro, Ô, meu marido de infância, volte com o meu tesouro. O que está acontecendo? Eu paro aqui, deixo o marido para ela. Ô, eu vou voltar, voltar com o meu tesouro, Ô, o meu marido de infância, volte com o meu tesouro. Tia, volte para a aldeia, eu vou seguir o nosso marido. Ô, o meu marido de infância, volte com o meu tesouro; Ô, o meu marido de infância, volte com o meu tesouro. Por isso, não deveríamos dar uma nova esposa ao marido é um perigo matrimonial, pois ela caba roubando o marido.

A narrativa inicia com uma exposição da figura de um Zambe pai de muitos filhos. Logo depois, a contista Pauline deixa claro o caráter único (monoteísmo) de Zambe. Por outro lado, podemos observar como a contista marca uma hiper-humanização (antropomorfização) de Zambe quando substitui Zambe pelo termo **моми** [momi] (marido) ao longo do texto. Mboli (2010) e Imhotep (2014, 2020) sustentam que os cognatas dessa palavra, a saber *mutum* (homem, macho) em hausa, *\*rumi* (marido) em proto-bantu, *m.ume* (marido) em swahili, e *mo.lome* (marido) em bangala, são cognatos da grafia hieroglífica *rm.t* (pessoa, egípcio), *t* sendo um sufixo de pessoas (cognato de *ntu* banto), que designa a *humanidade*. A seguir, apresentamos a grafia com seus possíveis cognatos reunidos em uma

mesma grafia hieroglífica (citamos as propostas de Mboli (2010) e Imhotep (2014) com um acréscimo nosso):



[rm.tj]<sup>D21-V13-A1</sup> pessoa, egípcio; ϣⲟⲙⲉ ['rɔ:me], ['rɔ:mə]<sup>copta</sup>, ϣⲟⲙⲓ ['rɔ:mə], ['ruma], ['romi]<sup>copta</sup>, λⲟⲙⲓ /lōmi/, λⲟⲙⲓ /lomi/<sup>copta</sup> pessoa, homem (macho); ϣⲟⲙⲓ, ϣⲟϣⲙⲓ /rumi/<sup>proto-bantu</sup>, marido; ⲙⲟϣⲙⲓ [m.umi]<sup>swahili</sup>, marido; ⲙⲟⲙⲓ [momi], [mumi]<sup>ikota</sup>, marido; ⲙⲟλⲟⲙⲉ [mo.lome]<sup>bangala</sup>, marido; ⲛλⲟⲙⲓ, ⲛλⲟϣⲙⲓ [n.lumi]<sup>samayi</sup>, marido; ⲛⲟⲙⲓ [nomi]<sup>mahongwe</sup>, marido.

Como podemos observar, a poliginia (casamento de um homem com várias mulheres) é uma prática tradicional regulada pelo matriarcado (MATIMI, 1998; LAM, 2007). Vemos, neste conto, que foi a esposa de Zambe que decidiu dar uma nova esposa (fértil) ao seu marido, afim de remediar ao seu problema de infertilidade, tal como Sara deu Agar a Abrão pelo mesmo motivo (FREEDMAN, SIMON, 1939). Não acreditamos que esse sistema matrimonial tradicional é isento de problemas e de imperfeições (LAM, 2007). Com efeito, observamos na narrativa um dos problemas que surgem nesse tipo de relacionamentos, isto é, roubo de marido pela nova esposa, ciúmes, que são comportamentos humanos, ao qual o Zambe literário não escapa. Essa imagem de uma “divindade” envolvida em tragédia amorosa, em um contexto africano, pode ser observada também em uma história de Ísis e Osíris, casal divino da cosmogonia egípcia, que apresenta Ísis chorando perante o deus Tot porque Osíris teria cometido um caso de infidelidade com sua outra irmã Néftis (GIVERSEN et al., 1994). A contista aponta no final, sem necessariamente ser uma proscricção desse tipo de relacionamento, as inconveniências da poliginia, comumente chamada de poligamia.

#### 4.6 Esika 3

Data:1966

País: Gabão

Cidade: Makokou

Aldeia: Mbomo

Língua: kota-samayi

Contista: Gaston Mezoukou

Zambe ji o, ji o. Zambe alia mboka, aba baji bahato, ajia boho bana bahato. Mia mayeka, akweya o'longwεε bango niwate mwaji, atombe te mweyi. Mwaito mεnε ajia, ya Zambe ahiyocεcε mwana eji. Ya anguyocεcε mwana eji, mwana imama, ime ndeka jino ja boyocεcε. Ijamε jino Epukapuka. Mia mayeka, mwana anεnε. Zambe te, ya mwana amε amunεnε, aya embaja ndoma, mabaje ango mwaito. Ya ango amuba mwana eji mwaito, bango na mwaji bakweya o'longwε. Epukapuka ndeka yeba hombo mwakuma mahunana; ihunaka mwaji hamama. Mia mayeka, mwaji wEpukapuka anguyebaka bandomama, na bazimi bEpukapuka. Mia mayeka, mwaji wEpukapuka atombe mweyi, ango te ajia mwana. Ya ango akweya obwa, ananga te mia mahanto. Micita natε, mwaji wEpukapuka bolungu buce. Epukapuka te, ya mwaji amε aji na bolungu, mina obazi, bosina te nd'ojiana mwana, moto ja basito ba maboma. Mwaji wEpukapuka ayamba hondo, tobε, bu na kwaji ataze maja meji, bango na momi balwa te o'jici. Bajonga, bajonga wah, bapunda ce usi ya ango amuya, balonga te ebazi. Ya ebazi amuhiya bolongaka, Epukapuka akwa mabaza nezale, akweya o'jici nibomaka cema. Bango te baja. Buya bwayekana, na kwaji, mwaji wEpukapuka te yana, minajanga sito wobomana na ezale butε. Buya n'oboyisaka na mwana, malwa buloka. Mwaji Epukapuka atombe ilolo, atombe te bepamba. Epukapuka ayisa te na mwana o'bazi. Ya ango abeta na mwa so, ajiba mwece. Ya ango ajiba mwece, aya loka, aya loka, aya te okuna nibongo yangulubwaka; akume embaja fε yanyoka enama upoka. Ya ango akomi laka, nda baito bala bafε o mapoko. Mijita natε, mwana amuyisa nEpukapuka by'ehaka, kondo haje ayeka. Epukapuka te ingace minalwace ihinjεsε nyongwε, alanda, alanda, ikobe mwaji obola fε. Fε mεnε wangwala we, aje ndeka na ndize, embena kanda mwa ango amuhala ndeka na zu, ebombo ohεnjε. Epukapuka te mwaji amε, embaca penje yangwε nobε opanga mako, yaka minahakace. Momi amε, penje ya biya! Hwaka kwakwa, embaca penje yangwε nobε opanga mako, yaka minahakace. Ya atombe mwaji ilwaka bya ebazi. Epukapuka alwa te ikogoko melondo, embaci isoka mwanoyoka mwe ya bibe mwaji yango te emba yetε penje. Abanda mwaji otongo, te emba yetε ekuku, ekuku mεnε ya lum' obε yetε puku puku, minahakace. Mwaji te, he, ongwibomaka mε, manyo ma baito myandija nε, emba etε tongo, emba yobanga penje te ebombo. Epukapuka te imε mamuhaka obε penje, nde ekuku hangwε amε etongwaka ekuku bya mboka. Bango bananga, na kwaji, ya ango alwa bya mboka ya ango akume Zambe. Mwaji alwa laka, ango te alwa bya mbaza. Epukapuka atanda Zambe te mwaji amε angwε na embaja penje opanga mako. Zambe te obε ezeze, yε ebe penje, yangujaka bwango boyuya bwe, ebe ebombo. Nde yosoho te

embe penje hokoko mayambala, ohoko te molo mwanganya obe be olwa bya laka ikobece nyongwe isi yango yaka mwehe ehakaka obe, ohobe jio ebombo nyongwe oyenece janga mene. Ekate, ya nyagwe yenga makuba, ya Epukapuka ahoko molo, soho opanga mako, okongoko jio ebungu bya. Nyagwe te yemwaka mahakac'obe. Epukapuka te nde minanyoka muyemwaka. Nyagwe buma ukweji! Ya Epukapuka amicifa miho ebombo nyagwe nate, ayene yuwe ko nda ango amuyene ebombo amwaji. Ahuwana bya Zambe aji, ango te: Zambe, janga mene mwa mamuyene na mwaji ame mwabe eteyoko nebombo ya nyangw'ame. Zambe te: omusoho te emba ye penje, nde mwaji aji nobe omujia mwana amuhuna za we?. Epukapuka te: iyate mba yakuma omongo muti bohunaka nde we. Ime matayeba emba yakuma omongo muti te bohunaka. Zambe te: bilinyoka mwehe, yosoho te emba ye penje. Epukapuka buya bwa hinda, bango na mwaji bakweya o'longwe. Bango na mwaji ba koma bohunaka. Ya ango ahuna nate yanye, apwa o'lebelebe epundu itandaka Zambe te emba ya mamubangaka te penje yangujake emba ya bohu omongo muti. Zambe te: obe bozeze , masoso na nobe te na, nde te emba ye ebe penje, emba ye yabe ebombo. Ebombo mene imweji hanko holo, maloma mapwa niyenece bohu nde omuyene. Okate, buya ku, na kwaji, Zambe ahimwa Epukapuka te: obeka mombo we?. Hi, mebeka, majana obotehu, isi ya mamunyoka ihunaka mwaji ame, emba ye yangwe emba ambe mombo. Na bango na mwaji ihunaka iyate ekusi, niyiaka ibate bana. Masina bwa bozeze omongo, bwa yenga nEpukapuka mwana aZambe. Ya ango aba mwaito, ndeka huna ango. Ya ango amumeka, ayene bohu.

#### Tradução portuguesa

Que Zambe seja!. Que assim seja! Zambe criou uma aldeia e se casou com três mulheres. No início, ele deu à luz três filhos. Depois de um tempo, ele entrou na casa com uma de suas esposas. Ela ficou grávida e deu à luz. Zambe nomeou a criança. Ao nomeá-la, a criança recusou e disse: Não tenho nome. Epukapuka<sup>19</sup> é meu nome. Depois de um tempo, a criança cresceu, e Zambe disse: Como a criança virou um rapaz, preciso achar uma esposa para ele. Assim que se casaram, o filho e sua esposa entraram na casa deles. Epukapuka, sem saber nada da sexualidade, ficou incapaz de ter relações íntimas com sua esposa. O tempo passou, e a esposa de Epukapuka apenas tinha relações íntimas com seus queridos cunhados que a ajudaram. Alguns dias depois, a esposa de Epukapuka ficou grávida e deu à luz um filho. Ela ficou setenta e duas descansando. Epukapuka, consciente da magreza de sua esposa, decidiu ir para o acampamento: Visto que você deu à luz, você ainda

---

19 Esse *mitoantropônimo* (nome de personagem de ficção) significa “morcego” em ikota.

não comeu nada que matei. De repente, a esposa de Epukapuka começou a preparar a mandioca. No dia seguinte, ela fez as malas e foi para o acampamento com seu marido. Eles caminharam até o local e construíram o acampamento. Quando terminaram de construir o acampamento, Epukapuka pegou sua arma e cartuchos, entrou no mato e matou o macaco que eles iam comer. No dia seguinte, a esposa de Epukapuka disse: Ontem comemos a carne que você matou com a arma. Hoje, você ficará com a criança, irei pescar. Epukapuka levou o material para a pesca. Como planejado, Epukapuka ficou cuidando da criança no acampamento. A esposa caminhou ao longo da cabeceira do riacho. Ela fez a barragem, e começou a esvaziar. De repente, um peixe grande, do tamanho de uma coxa, apareceu na entrada de um buraco. Ela começou a agarrar o peixe, como sempre em posição dobrada. Mas a criança que tinha ficado no acampamento com Epukapuka estava chorando incontrolavelmente. Epukapuka decidiu seguir sua esposa. Ele caminhou e encontrou a sua mulher que tentava pegar o peixe em um buraco. Ao apanhar o peixe, ela ficou nua; a velha tanga que tinha se abriu e sua genitália foi exposta. Epukapuka se exclamou quando viu a nudez da sua mulher: Minha mulher, tens uma grande ferida entre as pernas. Anda, vamos curá-la. Meu marido, onde está a ferida? Levanta-te rapidamente, uma grande ferida está entre as suas pernas. Venha, vamos curá-la. Levou a sua esposa para o campo. Epukapuka fez um remédio a partir de casca de árvore e aplicou-o na genitália da sua esposa, pois ele achou que era uma ferida. Ele agarrou o clítoris da sua mulher achando que era um espinho. Ele achou que tinha sido um espinho que a tinha ferido, por isso queria curá-la. A sua mulher disse: Está querendo me matar! O corpo da mulher é assim. O que chama um espinho é o clítoris, o que chama uma ferida é a vagina. Epukapuka disse: Curei a sua ferida, mas meu pai vai arrancar o espinho. Eles dormiram. No dia seguinte, foram para a aldeia e encontraram Zambe. A mulher foi diretamente para a cozinha e o marido voltou para a sala dos homens. Epukapuka disse ao seu pai que a sua mulher tinha uma grande ferida entre as pernas. Zambe chamou seu filho de idiota, e disse que o que tinha visto fazia parte da natureza feminina: aquilo que chama de ferida é a vagina. Finja que tem dor de cabeça. Depois, vá para a cozinha e deite-se. Quando a sua mãe voltar do campo, olhará entre as pernas dela e verá a mesma coisa. Quando a sua mãe voltou, Epukapuka fingiu a dor de cabeça e se colocou entre os pés da sua mãe, deitado no tapete perto do fogo. A sua mãe o chamou: Venha, vou te curar. Epukapuka disse à sua mãe que não conseguia se levantar. Assim, a sua mãe ficou em cima dele.

Epukapuka olhou para a sua mãe e viu a mesma coisa que a sua esposa tinha entre as pernas. Voltou para o seu pai; Zambe confirmou que a mulher de Epukapuka tinha a mesma que acabou de ver entre as pernas de sua mãe. Zambe disse: Quem te disse que essa coisa era uma ferida? Diga-me, a tua mulher acabou de ter um filho, quem a engravidou? Epukapuka respondeu: O que são relações sexuais? Eu não sabia que neste mundo tínhamos relações sexuais. Zambe o convidou a provar: Acha que se trata de uma ferida. À noite, Epukapuka foi para casa com a sua mulher e tiveram relações íntimas. Ele gostou. No meio da noite, ele saiu para dizer ao seu pai Zambe que a coisa que ele chamava de ferida era uma coisa boa. Zambe o chamou de idiota: Te disse que era a vagina. E a cura dessa vagina é o pênis; o sêmen é o fruto da tua satisfação. Os dias passaram. Um dia, Zambe perguntou a Epukapuka se ele tinha realmente provado: Sim, eu fiquei ocupado o tempo todo tendo relações sexuais. Foi uma coisa boa. Assim, ele gostou e continuou a atividade. Tiveram filhos. A idiotice do mundo veio de Epukapuka, filho de Zambe. Casou com uma mulher e não tinha relações íntimas com ela. Mas ao provar, ele encontrou a felicidade.

A narrativa nos mostra a figura de um Zambe esposo (polígino, pois casou com três mulheres) e pai, que dá uma educação sexual para seu filho Epukapuka. Ocorre uma interação que chamaremos de humana (normal) entre Zambe, sua esposa (mãe de Epukapuka) e seu filho. Em outras palavras, o contista Gaston Mezoukou, através de sua narrativa, humaniza Zambe.

Testemunhamos um “possível” caso de infidelidade quando a esposa de Epukapuka, não sendo satisfeita pelo marido, que é obviamente virgem e inexperiente, resolve encontrar essa satisfação com os irmãos do marido. Zambe parece não saber da situação, pois pergunta para o filho de quem era a criança que sua esposa acabou de ter, visto que Epukapuka seria virgem ainda. Tradicionalmente (MATIMI, 1998; LAM, 2007), em caso de esterilidade masculina, um acordo secreto entre o casal se fazia para dar uma progenitura ao marido, que seria pai oficial dos filhos “biológicos” de seu irmão. A *paternidade*, que não se limita à biologia, não é um problema nas comunidades Kota, pois os irmãos do pai são pais também. O texto não deixa claro se estamos frente a esse tipo de acordo. Mas, podemos especular que Epukapuka não parece ser incomodado pela situação, embora isso possa se explicar por sua falta de conhecimento sobre o assunto sexual (talvez achou que crianças nascem sem

relações sexuais, o que faria dele um idiota como seu pai lhe chamou, pois não saberia reconhecer um caso de traição, já que não sabe o que significa ter relações sexuais). Apontamos essa parte para mostrar a verossimilhança com a vivência humana. O conto deveria descrever uma *teotopia* (espaço da divindade), mas sobrepõe a ela uma *antropotopia* (espaço humano). Em outras palavras, comportamentos reproduzidos pelos personagens, que teriam um caráter “divino”, pois compartilham estreitamente (esposa, filho, nora) o mundo de Zambe, são comportamentos humanos.

No texto, observamos também uma complementaridade e reciprocidade entre Epukapuka e sua esposa, notadamente na divisão de trabalho (abastecimento da comida familiar). O homem caça, e a mulher pesca. Com efeito, no universo, os elementos que o compõem se comportam harmoniosamente uns com os outros de acordo com um campo de compatibilidade e aplicabilidade das energias que emitem (astronomia, astrologia), e as energias femininas e masculinas no ser humano (teorias de gêneros, psicologia evolutiva) parecem obedecer às mesmas leis. E, por uma reflexão lógica (observável e aplicável), podemos dizer que existem certas energias que são aplicáveis a um campo de ação que cobre um determinado espaço ou perímetro, e outras que têm um campo de ação mais amplo (falamos em termos de *energia* para nos aproximar de um discurso mais científico-religioso possível). Isso não significa que haveria uma discriminação negativa e prejudicial (como conceitualizada pelo homem) orquestrada pelas leis cósmicas (seria absurdo pensar dessa forma), as quais seriam isentas de personalidade, pelo menos na concepção humana. Mas isso acontece de acordo com a lógica (aplicações matemáticas) do próprio cosmos e as leis que distribuem o campo da distributividade e aplicabilidade das energias para alcançar sinergias responsáveis pelo bom funcionamento do universo (astronomia; física quântica; astrologia).

Da mesma forma, o negro-africano, observador desse cosmos, tenta há muitos anos, através da biomimética (imitação da natureza), acompanhar (sem, no entanto, querer impor categoricamente) as relações entre homens e mulheres, as dinâmicas que existem entre eles, e entre as energias que emanam deles. Assim, nos planos físico e metafísico, essas energias têm campos de aplicabilidade relativa à compatibilidade que têm com os outros elementos que compõem esse mundo dual (físico e metafísico, atômico e *supra-atômico*,

macroscópico e psicoscópico), sem os quais se cria o caos no universo, o que por sua vez gera efeitos indesejáveis (do ponto de vista humano) sobre a matéria, pois essas energias reagem sob o princípio de estímulos, o que pode produzir todo tipo de reações (TEMPELS, 1969; LIA, 1999).

Observa-se, por exemplo, que em algumas áreas, a energia feminina será mais utilizada para resolver um certo número de problemas, e em outros casos, a energia masculina será necessária. Essas energias, em estado puramente fluídico no plano metafísico, são traduzidas ou convertidas em habilidades (físicas e psicológicas) no plano físico (BUSS, 2003; O'BRIEN et al., 2009). É verdade que, hoje, a ideologia social, a corrupção, a ideologia em geral, dificultará mais ou menos essas relações homem-mulher, uma tese explicada pelos papéis de gênero como construções sociais (O'BRIEN et al., 2009), e o surgimento de sociedades falocêntricas, androcêntricas, falocráticas, enraizadas pelo patriarcado que é uma prática não presente nos fundamentos das comunidades negro-africanas (DIOP, 1979).

Matimi (1998) explica que entre os Samayi, havia uma relação homem-mulher que tinha uma lógica igualitária, mas que foi destruída pela lógica colonial, que reestruturou a unidade familiar. Para os Kota, o irmão do pai do ego não é seu tio, ele é seu pai, e para os Samayi chamar o irmão de seu pai de *oncle* (tio) é quase um insulto. Assim, vemos que a língua francesa, ao introduzir o conceito de tio, destruiu e desorganizou a estrutura familiar e as relações entre os membros da família. Psicologicamente, há uma ruptura conceitual causada pela fusão do elemento linguístico original com o importado. Essa mudança de paradigma pode ser observada em outras sociedades africanas. Matimi (1998) explica que, por exemplo, na relação entre irmão e irmã, não havia superioridade do masculino sobre o feminino ou do feminino sobre o masculino; havia uma relação de igualdade, de complementaridade. É a partir da introdução da administração colonial que o sujeito feminino será colocado em segundo plano, pois essa administração só empregará homens. Em outras palavras, a ideologia colonial, que é baseada em uma sociedade cristã europeia, dará prioridade ao masculino sobre o feminino no mundo do trabalho (COSTA, 2014).

Essa ideologia religiosa vai se refletir na administração política de tal forma que, quando o colonialismo se estabelece no Gabão, impulsionado pela ideologia patriarcal, privilegia os homens nas cidades e os contrata, o que significa que as mulheres ficavam em casa (o que é diferente para aquelas das áreas rurais com

suas plantações). Assim, é a partir daquele momento que as mulheres africanas, em geral, e particularmente no Gabão, foram relegadas para o segundo plano, e que o status da irmã (princípio feminino) foi rebaixado em relação ao masculino. Gostaríamos de salientar que esse fenômeno é muito observável em áreas urbanas, onde a ideologia colonial floresce. As áreas rurais preservaram um pouco os princípios antigos que regem a relação entre homens e mulheres de acordo com a concepção negro-africana. Isso nos faz compreender que existem hoje duas Áfricas: a África pré-colonial ou não-colonizada (que preservou a filosofia e a espiritualidade dos ancestrais) e a África colonial ou colonizada (que é estruturada de acordo com as ideologias importadas). A primeira tende a ser rural e a segunda urbana, embora a ruralidade e a urbanidade não sejam de forma alguma a justificação intrínseca para a concepção de mundo e o comportamento adotado por um povo dado. Tomemos como exemplo o Antigo Egito (civilização negro-africana), que era altamente urbanizado e firmemente enraizado na religião autóctone. Assim, o que é importante é a ideologia social que estrutura psicológica e espiritualmente a civilização de um povo.

De acordo com as explicações de Matimi (1998), não havia diferença na consideração social entre o irmão e a irmã. É da lógica da observação iniciático-científica, e das leis do cosmo, que a dinâmica entre o masculino e o feminino existia e ainda existe nas sociedades negro-africanas, compreensão que, por extensão, teoriza a da divindade, que nada mais é do que a compreensão iniciática ou esotérica das leis da física, biologia, psicologia, astronomia e metafísica (realidade *supra-atômica* do ser).

#### **4.7 Esika 4**

Data: 1997.

País: Gabão

Cidade: Libreville

Aldeia: Nkoltang

Língua: mahongwε

Contista: Matchi Félicien

O conto a seguir foi contado por Matchi Félicien, coletado e transcrito por Zame-Avezo'o durante a redação de sua tese (1997). É um conto em *mahongwε*.

1 Ote meyi wa Matchi Félicien. Mato oNkoltang, oKalayong. Mawutanda yome yite. Esika yome yite, Zambe di o. Zambe adia mwana, na esa Zambe adia mwana, mwana wedi awubala mwana wa Zambe ya cèle. 2 Esi ε da awubala mwana Zambe ya cèle, hangwe atanda ango te: bo, yabala mwaito pi esi obwa yeneke mwadi wo. Mwadi wo, mwadi wo wene, mwadi wo abu cimo, weni ndeka bacye ango. Ango te: ne wene wa bacye mwadi wo pi cimo, nkodi mwa okate wene wa beta te, we ndeka ta mbya nde wa wula lekongo. Osi aya pi toka te, mwadi wa mwana wa Zambe ya cèle, olwa ibacye mwadi o cimo, pe da abwa. Ebwe da abwa, abwa tæ. Ango ndeka tondi yoka mambo ma hangwe da atanda te, ndeka bace mwadi ocimo. Abubace mwadi. 3 Abace mwadi tæ, apunda onkodi mutæ. Ye d'abeta nkondi mwete, nkodi mwapamaka nedi. Ango opamaka. Ayene cib'okate, ye d'awula lekongo, eca ya hangwe d'adikasa. Se d'apita mbya te, awoka hene onkongo: mwana aZambe, boka meyi osi ε! Ye da apibokangwa te, ya Nkuku mwe mwapunda, ango te: bo, boka m'osi ye. Hola bela byaya nob'ye. Hola na bela, hola na minkanda. Aholo ango na nkaza mwa nyolo. 4 Se da ahihola nkaza mwa nyolo, ya otasa ango itemye ombo mino, okaye mino madjela ndeka pedi temye. Dok, mino ma Nkuku mayice ambo hehehe ma mwana wa Zambe mayice ngwasala wosa nkaza mene mwa bango asaza. Ye da abwa bango nedi, babwa amboka mwadi pa obadi. 5 Epunde ya bango bapunda mboka ba badi, bacehana na bango osi ye: hene, mwana wa Zambe aya o! Mwana wa Zambe aya o! Nkuku mwaboko mwana wa Zambe nkaza mwabusye mwedi na nedi. Bane bayeba mbocye ine Nkuku ite mwana wa Zambe. Yango ya bango bapitowa okate. 6 Ya mwadi wedi se da abwa su cimo, abwasa ango na mwa mwana omabo. Ango abwa na mwa mwana. Bapunda, balamba madiaka, baboma betaba, baboma bakoko, balaka mincima, bahiya bekwete, bawula odiaka. Nkuku bango ikaka. Nkuku mwe babudika mwana wa Zambe wa basaze nkaza we p'edici pye. Ango, ango na nkaza mwa na bakoto dika ango p'edici pye, yapitowa. One, ayice na nkaza mwa mbale, dok ango ango nkuku. Adia bela osi ε. Adia, adia, adia. Ba wo kaka wa basaza nkaza bela bina bya bela bina bya yuwe: cite elene nkuku yaya yue yeye mbadi mwa bango bakaka bela bina bela bina. Yue yeye mbadi mwa bango kamwe. Ya pinit'okate, ya mbadi mene mwa pit'okate. Bango ango kate na mwana ba kaka osa mwadi abwaka makuba yue aka mwana na nomi. 7 Mwana apitowa okate. Mwana kwekwe olelaka. Mwana olelaka, mwana olelaka. Bane te: hoo, nde mwana lelaka na hangwe *koma*? Mwana alela. Bahengi, nyangwe aboko mwana.

Yue na yue mwana angulelaka *shak fwa* wa nyangwe abwaka ango na hangwe. Butu buha te adi p'edici wa ba die nkaza mwa nkuku we. Ango te: *bo*, yaka me na mwana we pite, na maminjikwata. Bawuka mwana we na wa nkaza mwa Nkuku p'edici we. Mwana akanga. Mwana ndeka lelaka. Banε osi ε. 8 Kadi wa mwadi mene wa mwana aZambe, ango na mwa ndomi wedi okate mwa Lebongo Lebongo wa diyo okate, ayebaka bela bye hetu ango kate. Ata inomi wa kadi too. Ata numbu, ango te: *no*, inomi wa kadi omε adiake mino numbu bwedi, nde mapiniheya yate obalaya. Abwa pa adi p'edici. Mino bwedi onumbu: ho, mate mambo yuwa? Tεε, mwadi te: *bo*, ma kat'o'dici. Mwana lelate alo. Wa wonε te: kayana! Mwana p'ite! Babwa na mwana. Aka na'di we, mwana kanga. Ye da ayembakasa okate te: mwana mwalela hangwe popyεkepo, mwana mwalela nyangwe popoyεkepo, mwana ce akanga. Unε, yaka me na mwana, yaka me na mwana wa Nkuku we, pe da alomaka, yaka me na mwana pe lanε yadi. Babuhusyε mwana e mwana kwekwe olelaka. Nyangwe ayingidume omakuba, aboko mwana. 9 Wa ndomi wedi we Lebongo Lebongo, atanda kadi: *no*, mango neloma yenεke isi ε, yango nela yakutaka si ε. Nomi wa kadi omε odi, pa adi omboka ote, ye hεke nomi wa kadi omε. 10 Abutanda bato ba mboka behe. Nomi wa kad'omε, ango adi o'dici na nkaza mwa nkuku we, mi me yenε. Nde minipeke yuwa? Ango te: *no*, ye nd'εke l'okate, bo. ε d'awula heba n'ikolo, e yana minabumata bacema, e yana minabulaha bacema. Ya pit'okate, na kwadi buha bwa dibwana, bato behe tu name, nkuku na membadi mya ya. Bato behe tu, minabulaha bacema. Nde, bacema mene, minilahana, ngo ndeka bembanda, minahula bembana, alo bato behe tu babwa na kwadi. Ba b'o'dici, batemyε menkaza omanyolo. Mena, badika menkaza. Dok, nkuku mwe mwa boko nkaza mwedi mwa mwana wa Zambe mwe d'a apwala mwe, abuhodje opama. Lebongo Lebongo ango yenεke. 11 *A/e*, bato, bato be mata bato. Bato be mata ukolo. Lebongo abuhula, ahengi kusye nkaza mwa cilo wedi we. Apiyεne ate, ango te: *alo*, ka mwe p'ite. Ahula ci mwa bakoto mwe d'adia mwa ngomo mwe, ale. Batisε mwambayi na bela olombo lombo. Badika po. Ale, aboko nkaza mwa nyale, abucyε boko, ango te: *Koma!* Nyal'ame, mete w'ate. Ango te: ombo ecya ya hang'o matanda te, wεne mwad'ame, abucimo. Ndeka bucyε mwad'omε ucimo. ndeka wula lekongo onkodi. Nde, so mawula lekongo, mata mbia ya nkuku mwe, mapwala menkaza. Yue, hε, nde dika, ale. 12 A haj'ango nkaza mw'edi mene onyolo. *A/e*, babusyε, babubusy' ango mwa bakoto mwe pe da adika pa Nkuku mwe mwa dika mwe mbale, babuwu hoje, ba ubusyε, okate so. Ahula yeba, mena: ii! he hulaka, e moto we hetu, nyanyaka menkaa, moto hetu. Moto na mw'edi nkaza, wungu boko. Aha, bapihulaka p'iyate, nkuku mwe mwa

bwa kuja kuja.<sup>13</sup> Apita tɛ nduu. Akumina tɛ nkaza mwedi mwe kopoto. Koma apeka mi yango mɛnɛ itɛ la? Ya ateza. Ango tɛ: *no*, ndeka jambo, yo mɛ pi pekende yangwɛ mame nkaza. Yɛ da apiha o nyolo atɛ. Haa, mwambayi nde ango yɛ, ya batise okatɛ na mɛuyi. Yɛ d'a pi ha o nyolo tɛ: oyo, oyo, mawa o, banɛ o! Ayo, ayo, mawa o! Banɛ o: edungwɛ ya Nkuku yaya tɛ, ya yindunga bato omboka. Hɛ, hɛ, madia oni, bela wa bati, mabwa o. Oo, bwaka, nde we yɛnɛ o, nde we yɛnɛ o. O, wawa na dongo yabwaka yango yɛ. <sup>14</sup> Esika yame yayebwɛ ndeka olayi. Ya yango yatowa osi ɛ. Ya yango yayiya, kongolo. Esa minadiasa ndeka woka, sa hangwɛ alomasa ndeka peka ela yitɛ, ehoni wapeka *pa fɔs*. Yangwɛ mwana aZambe ayɛnasa mezuku pe da ahubacyɛ mwadi pa hangwɛ ahimbasa angɔ. Esika yayiya k'osi ɛ, kongolo.

#### Tradução portuguesa

1 Meu nome é Matchi Félicien, moro em Nkoltang, em Kalayong. Vou compartilhar um conto que vocês vão ouvir. Meu conto começa no mundo de Zambe. Zambe teve um filho e esse filho foi para casar com a filha do Zambe do jusante. 2 Depois de ter se casado com a filha de Zambe do jusante, seu pai lhe disse: “Visto que casaste com uma mulher de lá, não a sigas quando ela voltar para a casa de seus pais”. Viveram assim até o dia no qual sua esposa foi para a casa de seus pais. Zambe tinha dito ao seu filho: “Se seguires tua esposa para a casa de seus pais, verás uma colina. Quando subires essa colina, não olhes para trás e não solte o ar”. Algum tempo depois, o filho de Zambe seguiu sua esposa para a casa de seus pais. Quando se dirigia ao seu destino, caminhou por muito tempo, ou seja, ele não tinha obedecido ao seu pai que tinha lhe proibido de seguir sua esposa.<sup>3</sup> Seguiu sua mulher e chegou naquela colina. Começou a subir a colina, subiu-a, mas não conseguia mais ver o cume, pois era muito alta. Cansado, ele expirou. Com isso, acabou por quebrar a proibição do pai. E, ao olhar para trás, ouviu uma voz ao lado e tossiu: “Filho de Zambe, espere por mim!” Parou, e o Nkuku apareceu dizendo: “tire tudo que trouxe!” Ele tirou tudo, as roupas e sua pele. 4 Depois de tirar sua pele, faltava-lhe apenas arrancar os dentes, mas eram muito duros; não conseguia arrancá-los. Por isso, Nkuku ficou com dentes podres, mas o filho de Zambe ficou com seus lindos dentes. Apenas suas peles haviam sido trocadas. Após ter trocado de pele, o filho de Zambe foi embora com Nkuku para a casa de seus sogros.<sup>5</sup> Assim que chegaram, acolheram-nos com muito entusiasmo: “Oh, o filho de Zambe chegou! O filho de Zambe chegou!”, gritavam os aldeões. Nkuku tinha pegado a

pele do filho de Zambe, e ele tinha dado sua pele para Nkuku. As pessoas achavam que esse Nkuku era o filho de Zambe. 6 Quando a esposa do filho de Zambe foi para a casa de seus pais, ela tinha levado sua criança com ela. E quando chegaram, deram-lhes comida. Mataram bois, galinhas, fizeram banana mexida, mandioca e comeram. Deram comida para Nkuku e deixaram o filho de Zambe, cuja pele estava com Nkuku, na floresta: “Deixem-no aí, sua pele está cheia de sarnas, deixem-no na floresta!” Agora aquele que tinha uma pele linda era Nkuku. Ele comia tudo, e as migalhas eram dadas para aquele cuja pele foi tirada: Dão para esse pobre Nkuku essas migalhas, diziam os aldeões menosprezando-o, sem saber que era seu genro. 7 O tempo passou. Às vezes, quando a esposa do filho de Zambe ia para a plantação, ela deixava a criança com o marido. Porém, a criança chorava. Ninguém podia pará-la! As pessoas queriam saber por que essa criança chorava muito nos braços do seu pai. A criança não parava de chorar, e quando a mãe voltava, ela a pegava de volta. Era assim cada vez. A mãe ia para a plantação, mas assim que dava a criança para o pai, ela começava a chorar. 8 Um dia, aquele que ficou na floresta, aquele que tinha a pele de Nkuku, disse: “Tragam-me essa criança, vou tentar cuidar dela também!”. Quando aquele que tinha a pele de Nkuku, aquele que ficava na floresta, pegou a criança, ela parou de chorar. Os aldeões observavam esse comportamento da criança. 9 A esposa do filho de Zambe tinha um irmão mais novo cujo nome era Lembongu-lembongu, o sarnento. Era o caçula da família e o mais inteligente: nada podia escapar da sua percepção. Ele observava com muita atenção seu cunhado, parou na boca dele e disse: “Não, meu cunhado sempre teve dentes lindos, quando apodreceram?” Quando foi ver Nkuku, que estava na floresta, observou que ele tinha dentes lindos. Ficou surpreso: “Mas o que significa isso?” 10 Depois, a esposa do filho de Zambe foi para a plantação, e quando entregou a criança para o marido, ela começou a chorar. Aquele que estava na floresta se ofereceu para cuidar da criança, e quando pegou a criança, ela parou de chorar. E começou a cantar: “A criança não chora quando seu pai a nina, a criança não chora quando sua mãe a nina”. A criança parou de chorar. O outro ficou furioso, ele gritou: “Tragam a criança de volta! Tirem-na desse Nkuku! Afastem minha criança desse idiota!” Levaram a criança para ele, e de repente, a criança voltou a chorar. Chorou até a volta de sua mãe das plantações. E ela a pegou nos seus braços. 11 Por isso, o irmão sarnento disse: “Não, tem algo errado aqui, tem algo errado! Esse meu cunhado que está na aldeia não é seu marido”. Foi dizer para todos os aldeões: “Meu cunhado é aquele que está na floresta com a pele de

Nkuku, descobri-o”, disse para eles. “Mas, o que vamos fazer agora?”, perguntaram os aldeões. “Não se preocupem”, respondeu. 12 Ao anoitecer, chamou todos os aldeões, e gritou: “Amanhã, iremos caçar o macaco! Amanhã, iremos caçar o macaco”. No dia seguinte, no amanhecer, todo mundo, os jovens, e mesmo o Nkuku, todo mundo foi para a floresta para caçar o macaco. Lembongu-lembongu disse-lhes: “Vamos caçar esses macacos sem nossas peles, vamos tirar nossas peles”. E todos foram para a floresta.13 Quando foram para a floresta naquela manhã, tiraram suas peles e deixaram de lado. Porém, aquele Nkuku pegou a pele que tinha arrancado do filho de Zambe e a escondeu longe. Mas, Lembongu-lembongu foi buscar a pele de seu cunhado. Todo mundo subiu, e quando todos os homens chegaram ao cume, Lembongu-lembongu foi buscar a pele de seu cunhado. Pegou-a de volta e a devolveu para ele dizendo: “Devolva-me essa”. Então, tirou-lhe a pele sarnenta que tinha, e esfregou a pimenta nessa pele e todos os tipos de produtos picantes. Quando acabou, deixou a pele de lado. Depois, pegou a pele do seu cunhado, entregou para ele, e disse satisfeito: “Finalmente! Cunhado, é essa mesmo!” Seu cunhado lhe respondeu: “Sim, foi por causa da proibição do meu pai que sofro tanto. Ele tinha dito: “Se tua mulher for para a casa de seus pais, não a sigas, e não expires ao subir a colina”. Mas, expirei e quando olhei para trás, aquele Nkuku arrancou minha pele. “Então foi isso?”, perguntou Lembongu-lembongu. “Sim”, respondeu o filho de Zambe. “Espere, deixe que eu o faça!”, acrescentou Lembongu-lembongu. Entregou a pele ao filho de Zambe, e foram deixar a pele sarnenta onde Nkuku tinha escondido a pele bonita. Deixaram-na naquele lugar. 14 Depois, chamou os outros gritando: “Desçam, que cada um vá pegar sua pele de volta!”. Todo mundo desceu e viram Nkuku se afastar discretamente. Ficou muito surpreso ao encontrar sua pele lá. “Quem fez isso comigo?”, pensou. Ele se resignou, e disse: “Mas, o que mais posso fazer? É minha pele”. Quando colocou sua pele de volta, a pimenta e todos os outros produtos picantes que foram esfregados queimavam seu corpo. “Ai, ai, ai, estou morrendo!”, gritava de dor. Os aldeões zombaram dele: “Merece, imbecil! Veio para nos enganar”. Respondeu-lhes com orgulho: “Não me importa, já comi muito na casa de seus sogros, e vou embora”. Gritavam para ele: “Vá embora, retribuímos, vá morrer com essa pimenta que queima seu corpo”. Meu conto é curto, não é longo. Acaba aqui. Não escutamos nosso pai quando nos proíbe de fazer algo. Sempre queremos fazer do nosso jeito. Se o filho de Zambe sofreu quando seguiu sua esposa, foi porque quebrou uma proibição do seu pai.

A narrativa relata a história da relação entre um filho e seu pai. Um pai (Zambe) que dá um conselho para o filho, e um filho que não obedece. Do outro lado, vemos uma criança que reconhece seu pai apesar de sua aparência quando ela pára de chorar ao contato do filho de Zambe na pele de Nkuku. Zame-Avezo'o (1997) dá uma análise ao conto:

Para os Mahongwè, uma mulher casada deve visitar seus pais por vários meses, levando as crianças com ela. E quando seu marido for até ela, os sogros (*itsinzô*) que o recebem devem cuidar do genro. Mas aqui, em nossa história, a visita do filho de Zambe aos seus sogros transgrediu as proibições declaradas por seu pai: "não seguir sua esposa quando ela voltar para seus pais" e "não respirar enquanto subir a colina" (ZAME-AVEZO'O, 1997, p. 110, tradução nossa)

A lição da história se resume no fato que há consequências quando algumas regras são quebradas, e no mundo Kota, e africano em geral, há certas proibições e tabus que os aldeões tendem a respeitar (MATIMI, 1998). Vemos também que cada *Zambe* tem filhos, a saber, um filho para o *Zambe* do montante, uma filha (esposa do filho de Zambe do montante) e um filho (Lembongu-lembongu, cunhado do filho de Zambe do montante) para o *Zambe* do jusante. Esse esquema mostra uma estrutura familiar para ambos. Em outras palavras, cada um tem no mínimo (pois Zambe pode ter mais de uma esposa) uma esposa, filhos e filhas (PERROIS, 1970; MATIMI, 1998).

Logo no início do conto, descobrimos também que o filho de *Zambe* (do montante) vai casar com a filha de *Zambe* do jusante, e um elemento interessante que destacamos na tradução do conto em francês por Zame-Avezo'o (1997) é que *Zambe* não é traduzido por *Deus*; nossa autora mantém o nome *Zambe* ao longo do texto.

Mais uma vez, observamos, no inconsciente coletivo Kota, a dinâmica homem-mulher, e a repartição do trabalho. Vemos o homem que cuida do filho enquanto a mulher faz sua parte de trabalho (plantar).

Para os Kota, *Nkuku* refere-se a um fantasma, ou seja, o espírito de alguém que morreu; o que está do outro lado do véu. Vemos esse *Nkuku* presente no caminho que conduz à aldeia de *Zambe* do rio do jusante. *Zambe* do jusante também representa o mundo dos mortos, o mundo espiritual. E *Nkuku* vai encarnar aqui esse personagem espiritual, esse personagem, que vai pôr à prova o filho de *Zambe* desde o rio acima. A palavra *nkuku* (um fantasma, portanto aquele que provou a morte antes dos outros), proto-bantu \**ku* (morrer), \**kua* (pessoa morta, morte), \**kuuk* (reviver, ressuscitar), e que podemos relacionar a *ekokoy* (espírito, imagem, em ikota), poderia ser associada às palavras para o

*ancião*, o *avô*, a *avó*, *ancestral* (*koko*, *bakoko*, proto-bantu \**kuku*, ancestral), presente em outras línguas africanas. O *ancião* encarna ao mesmo tempo o princípio da *sabedoria* e da *anterioridade* porque ele representa a anterioridade sobre a existência (vida e morte). Enquanto pessoa desencarnada (*mundele* em lingala, e *nkuku*, em ikota), está no reino espiritual, e, de acordo com os critérios de seleção (PERROIS, 1966; TEMPELS, 1969), poderia fazer parte da ancestralidade “canonizada” (divinizada) para servir de ponte entre o mundo dos vivos e dos mortos (*menkuku*). A palavra *nkuku* poderia também ser associada à palavra para tartaruga (*nkulu* ou *kulu*), \**kudu*, em proto-bantu, que é o animal que simboliza a sabedoria e da maior idade (*nkola*, *kula*, ano, em ikota), palavra que encontramos geminada no termo zulu para designar o Criador, isto é, *Nkulu-Nkulu* (O maior dos sábios, o sábio dos sábios). De acordo com a linguística comparada (IMHOTEP, 2020), a palavra *Nkuku* poderia ser um cognata de *n.ṯr* (divindade) egípcio. Imhotep (2020) sustenta que [n.ṯr], “divindade, deus, espírito”, [kʒ], “alma, espírito”, e [jr.j], “deus”, não são apenas sinônimos, mas cognatas de uma mesma palavra (ṯ > k > j; r > ʒ > r).

Assim, vemos que *Nkuku* (n.ṯr, kʒ), espírito de antepassados falecidos, simboliza o reino do invisível, e esse reino do invisível relacionar-nos-emos com o reino de Osíris, senhor do submundo; ele é o governante do Reino da Morte, e assume ao mesmo tempo autoridade sobre os vivos e os mortos (imagem de Zambe do montante e Zambe do jusante, duas faces de uma mesma entidade). É por isso que Osíris ([ws.jr]) é o “senhor” (*inkosi*, em xhosa) do Alto e do Baixo Egito (MBOCK, 2017).

Podemos observar a tradição negro-africana do manutenção da interação com os desencarnados (me-*nkuku*) no romance de Laferrière (1996), autor haitiano. Na narrativa, o *pays sans chapeau* (o país sem chapéu) parece designar o mundo dos mortos, mundo onde está a avó do narrador. O texto nos mostra o contato mantido entre a família do narrador e o *Nkuku* (fantasma, espírito) da avó falecida (que transitou do mundo dos vivos para o mundo dos mortos), a qual continua se abastecendo (enquanto **zombie**) em nutrientes dos vivos (convertidos em energia no mundo espiritual).

#### 4.8 Esika 5

Data: 2011

País: Gabão

Cidade: Okondja

Língua: ikota

Contista: O'churu

Transcrição: Innocent Eppèbiow M'badouma

O texto a seguir vem do livro *Les Secrets d'une Puissance Sexuelle de Titan* de M'BADOUMA (2011), texto que trata da sexualidade no universo Kota. O conto relata o mito da origem da circuncisão.

1 Nzambe wa tanda ahunasa mboka. Mboka mɛnɛ yajasa olebe lebe ya ejiki na meso. Mboka ye te baito okai; ndeka na ndomana ononda imɛnɛ. Bekombe bya yeka obweji. 2 lbwate buya, nkolo mwa baito mwalwa iloka bopama, bia ce mwa zoa. Ondondo ya bango ndeka janga itambi. Ndondo mɛnɛ yaja okuna mongo mwa Nzambe a ce mwa bango ndeka yenka ombia ijibaka myece, iloka jakoma. Emba na esika, zoa ayɛɛ. Baito bawule ibandaka bafɛ babuya mɛnɛ, bebwa nda so: Baito bawula obo amaka na bafɛ. 3 Molo mwabama Yombo, ndemba te ngaji ayenga uko. Yombo aduba ilolo ozoa. Mambo ma boyi, ayɛnɛ fɛ wa ndeka kondo. Yombo aula te obobandaka ango. Da fɛ aji ndeka kondo, pusi'mwe mwa dala u'sibi. Yombo adalye obo, abanda ango. 4 Yango eke emba na ebami, emba na ngeyi-ngeyi, ya ndeka banda lema! Ebami yaja pizo. Yombo te abanda yango lototo: Emba mɛnɛ be loga mwa holo, na bebuma bya mabizi ma danga-danga osina. Yombo ahujɛ emba yɛ o epamba y'iloka, ndeka leje bana anyangwɛ. 5 Yombo adala te o cigiza, bya mune mu mwa ndondo. Hehe bya, adalye longa onyo abaito. Yango eke emba na iloyi, baboku-boku basala ango nda ngaji. Ndeka tanda ba bango na neji baya. Yombo akolo jambo olema. Iloka jahiya, baito bahwã mboka. Yombo na ebaji o'lonje. 6 Mia mayeka, bangondɛ badumanga. Yombo o ombo mweji mwawɛ ango baboku-boku, basini johu, basini mabo. Yombo ahwa na bongodo nda so, boho pehi-pehi okai. Anguyelaka bemba nate, emba te akala Nzambe: beboka bya ndeka yoka na mongo. Mabo meji mabanda hɛnɛ yajeka na bombende: Ahuna te na bebungu, na mambeya. Bana-anyangwɛ bakoya te: obopakaka na ijeke ango. 7 Emba y'okolo yabipojeke Yombo usu ɛ na ango kabaka bokani: Yombo atombye mwɛyi. Ajia te mwana ndomana. 8 Yua mɛnɛ te ya bandoma bayasa omongo, na ibate na iyiceke. Mongo te mwa loza na bandomana. 9 Mehola mya bango bolele, ndeka ja na pizo nda mwa batombyɛɛ bia zoa. Omelako, ndeka emba ya mbɛɛ. Baito bahule

obototonoko na bonyanyaka mongo mwa heje: o peï ya meso na bejici: jite ja we? Nzambe ayoka meleko myango. Ahelε bango te *hombo* mwa munga, baito baule te obekaje icinda. Isi mene ya bango bakoijesε bandoma.

#### Tradução portuguesa

1 Nzambe wa Tanda [Nzambe do montante do rio] criou uma aldeia no meio de uma floresta rodeada de riachos; nessa aldeia viviam apenas mulheres. Nenhum homem vivia nessa alí. A vida era boa. 2 Um dia, um grupo de mulheres foi pescar num rio que nunca tinha sido utilizado; um rio perto das terras de Nzambe-a-cε [Nzambe do jusante do rio] que ninguém nunca tinha visto. Após a construção de barragens, a pesca começou. Em breve, a água secou misteriosamente. As mulheres pescaram os peixes, e a pesca foi extraordinariamente abundante naquele dia. Elas gritavam de alegria como se uma espécie de transe tivesse se apoderado delas. 3 Uma intuição súbita atingiu Yombo como um relâmpago. Ela mergulhou a sua rede e descobriu que um peixe sem cauda (barbatana) tinha se afastado dos outros. Yombo tentou apanhá-lo. Apesar da sua deficiência, o peixe-gato moveu-se com perícia e deslizou com habilidade. Os peixes deficientes afundaram-se na lama macia. Yombo pôs a sua mão no lugar onde o peixe-gato tinha-se afundado. 4 Grande foi a sua surpresa: descobriu com espanto e interesse uma coisa brilhante e atraente nunca vista no mundo. O seu poder de atração era tão forte que Yombo a deteve. Era um pênis circuncidado, apoiado na sua base por duas magníficas nozes de testículos, cor de ébano. Ela enterrou discretamente o objeto na sua cesta sem alertar os seus companheiros de pesca. 5 Yombo escondeu-se num arbusto perto da costa. Ali, a humanidade teve o seu primeiro ato carnal. Ela ficou impressionada com um prazer inédito. Yombo viu que aquilo era bom; ela manteve o segredo para si mesma. A pesca terminou e as mulheres regressaram à aldeia; Yombo e o seu objeto de prazer também. 6 Yombo gratificava-se secretamente com mil prazeres, mil alegrias, por dias. Ela brilhava de belezas e de alegria. A sua imaginação excedia o normal, a sua inspiração culminava até às alturas da divindade. Ela inventava canções originais, as suas mãos tornavam-se especialistas: ela criou olaria, tapetes trançados de uma beleza nunca igualada. Yombo despertava assim admiração e ódio. 7 Um fato forçou Yombo a compartilhar o objeto da sua felicidade com os outros: ela ficou grávida e deu à luz um rapaz. Assim nasceu o primeiro homem, e em breve a terra foi inundada de homens. 8 Mas, a funcionalidade dos

seus pênis era menos eficaz do que o pênis original, aquele que foi descoberto durante a pesca. De fato, as relações sexuais eram sem ânimo, sem divindade. As mulheres queixaram-se através das águas e através das florestas. 9 Nzambe ouviu as suas lamentações. Ele revelou-lhes o segredo da circuncisão através do munga, um espírito mediador entre os homens e as divindades. Assim, após muitas tentativas sem sucesso, e tentativas satisfatórias, as mulheres impuseram a circuncisão aos homens.

Nesse conto, o *pênis circuncidado* descoberto pelas mulheres aparece sob a forma de um *peixe-gato*. E, veremos que esse animal e sua simbólica filosófica (membro viril, pênis) é relacionado à *pantera* (força felina mística e rito iniciático Kota). Mbock (2015)<sup>20</sup> estabelece essa relação na figura mítica de *Narmer* ([n'.mr]), o lendário líder (faraó) negro-egípcio, cujo nome possui um símbolo do peixe-gato [n']. As palavras de *peixe-gato* (*\*ngo*, em proto-banto) e *pantera* (*\*ngo*, em proto-banto) são homofônicas nos idiomas negro-africanos. Mboli (2010) encontra sango *ngoro* (peixe-gato) um cognata do egípcio antigo [n'r], “peixe-gato”. Mbock (2015) estabelece uma relação com o léxico relativo ao felino: *\*ngo* (leopardo, pantera, proto-bantu), *ngo* (pantera, kikongo), *ngo* (pantera, ambo), *ngwe* (pantera, bafo), *ngoi* (pantera, nyanga), *ngoi* (tigre, lingala), *ngo* (pantera, punu), *ingwe* (leopardo, kirundi), *engo* (leopardo, haya), *ingwe* (pantera, subiya), *ngo* (leopardo, mbede), *ngo* (leopardo, ndumu), *nze* (pantera, fang), *njee* (felino, leopardo, bassa), *njo* (pantera, duala), *ngo* (pantera, teke). Em ikota, mahongwe e samayi, temos *ngoy*, *ngoyi* ou *ngoye* para *pantera*. O bekwel possui *goy/gee* (pantera), e ainda registra *njee* (poder dos antepassados, que é um rito da invencibilidade do guerreiro), homófono de *njee* (felino, leopardo, bassa). As correspondências de Imhotep (2020) ao relacionar (encontrar cognatas) [b].w], “força”, “poder”, ao kikongo *ngolo* (“força”) nos parecem relevantes aqui. Essa grafia hieroglífica é obviamente cognata da grafia [b].w], “magia”, que Mboli (2010) relaciona a *nganga* (sacerdote tradicional, médico tradicional, mago).

Agora entendemos porque a iniciação ao rito *Ngoy* (pantera) geralmente ocorre durante o rito *saci* (circuncisão, ikota; *снт* [set] (pênis, cauda, copta) no povo Kota (PERROIS, 1967; MATIMI, 1998), porque ela tende a se manifestar durante esse rito (signo de um novo candidato da escola iniciática epônima), que ensina os detentores da força da pantera (*homens-pantera*) a saber usá-la para servir a comunidade e participar de seu bom funcionamento e sua proteção. Assim, o felino

20 Narmer: l'homme-léopard: [https://www.academia.edu/10232955/NARMER\\_LHOMME-L](https://www.academia.edu/10232955/NARMER_LHOMME-L)

(*pantera*, *leopardo*, *peixe-gato*) está intimamente relacionado à sexualidade. Imhotep (2020) vê na palavra **ngo** (leopardo, kikongo) um cognata dos termos hieroglíficos [bʒ], “leopardo”, “pantera”, e [mʒj], “leão”, ao estabelecer uma correspondência através da linguística comparativa (b > ng; m > ng).

 [n' .mr]<sup>K13-U23</sup>, Narmer, fundador da Primeira Dinastia, considerado como primeiro faraó.

 [n' r]<sup>N35-D36-D21-K1</sup>, peixe-gato; **ngoro** /ngɔɔ/<sup>Kikongo</sup>, peixe-gato.  
(b > ng; ʒ > l)

 [bʒ]<sup>D58-G29-G1-F27</sup>, leopardo, pantera; **nkoi**, **ngoi** [ngɔj]<sup>Ikota</sup>, leopardo, pantera. (b > ng; ʒ > y)

 [mʒj]<sup>U1-G1-M17-F27</sup>, leão; **moi** /mui/, **moi** /mui/<sup>Copta</sup>, leão; **nkoi**, **ngoi** [ngɔj]<sup>Ikota</sup>, leopardo, pantera. (m > ng; ʒ > y)

 [bʒ.w]<sup>G29-Z1</sup>, força, poder; **ngolo**, **ngolo** /ngolo/<sup>Kikongo</sup>, força. (b > ng; ʒ > l)

 [bʒ.w]<sup>G30</sup>, magia; **nganga**, **nganga** [nga.nga]<sup>Ikota</sup>, sacerdote tradicional, mago. (b > ng; ʒ > ø)

A relação entre a pantera, a pele de pantera, a força (poder mágico) e o sacerdote se observa culturalmente na comunidade Kota (e outras comunidades africanas) quando o **nganga** (sacerdote), sacerdote do rito **ngoy** (pantera), veste a pele de **ngoy** (pantera), símbolo de **ngolo** (poder).

## 5 CONCEPÇÃO FICCIONAL OU LITERÁRIA DE ZAMBE KOTA

Como podemos ver, há mais de um *Zambe* no imaginário literário Kota (o que é diferente na vida real e cotidiana, pois sempre se faz referência a um *Zambe*, pai de todos); narrativamente dois *Zambe*, pois os contos (PERROIS, 1970) mencionam a existência de um *Zambe* do montante e de um *Zambe* do jusante, os quais são considerados gêmeos, ou duas faces de uma mesma entidade filosoficamente; uma individualidade na gemelidade.

Para os Fang (LABURTHE-TOLRA, 1985; ASANTE *et al.*, 2009), *Mebere*, princípio criador, formou *Zambe* ou *Sekume*, primeiro ancestral, pelo pó da terra. Além dessa primeira narrativa, os Fang ainda acreditam que *Mebere* se expressou em três aspectos, *Nzame*, *Mebere* e *Nkwa*, e que os três se consultaram para criar o primeiro homem *Zambe*, e *Mbongwe*, a primeira mulher. Vemos claramente que há uma parte (*am*) do criador no primeiro ancestral masculino (*Zambe*, *Zamba*, *Zama*), assim como o demonstra Mbock (2013; 2014). Para os Duala (LABURTHE-TOLRA, 1985), *Nyambe* seria o ancestral primordial, criador de todos os homens, enquanto *Loba* seria o ser supremo, criador do universo.

Podemos observar na imagem de *Zambe a tanda* e *Zambe a ce* (*Zambe* do montante do rio e *Zambe* do jusante) a imagem de Osíris, senhor do mundo dos vivos (montante) e dos mortos (jusante). E, cada aspecto desse *Zambe* tem um consorte feminino, no sentido do grego *πάρεδρος* (*páredros*), isto é, sentado perto, o que implica geralmente a justaposição dos princípios masculino e feminino como nos exemplos citados no texto (*Amon* e *Amonet*, *Osíris* e *Ísis*), consortes femininos que encontramos em suas esposas respectivas (mais de uma esposa; conceito de poligamia).

Os textos narrativos tradicionais nos mostram a figura de um *Zambe* polígamo. Essa noção de compartilhamento de um pênis se ilustra também no conto 4, no qual, as mulheres, depois de ter descoberto o peixe-gato (o pênis), compartilharam-no para o bem de todas, pois havia apenas um peixe. A mesma lógica se reflete na instituição da poligamia que, segundo o mito, era originalmente uma iniciativa das próprias mulheres, por elas reguladas, quando feita de acordo com a tradição (LIA, 1999; M'BADOUMA, 2011). Socialmente, sua prática serviu para povoar aldeias, o que lhe confere uma missão demográfica.

Da mesma forma, *Zambe*, protagonizado a partir da vida do homem, vai possuir as mesmas características que o sujeito que o narra. Ele vai representar a projeção humana do ponto de origem desconhecido dessa vida humana. É uma dialética entre criadores. De um lado, o artista humano (escriva, contista, *escriptor*), que cria (desenha e forma verbalmente) *Zambe* dando-lhe uma vida (aldeia, mulheres e filhos), e do outro, a entidade ou o princípio a quem é atribuído, fora do texto ficcional, a paternidade da existência que, logicamente, gerou o homem, pois ele veio de algum lugar, de forma evolutiva ou não (DARWIN, 1979).

### 5.1 Comparação das tramas narrativas de *Zambe* e do *Yahweh* semítico

A partir da análise comparativa no corpus, na tradução ikota do *Evangelho de Marcos* (GALLEY, 1938) e nas duas narrativas evangélicas *The words of life* (1965) na língua ikota, no qual o personagem de *Zambe* é inserido, vemos a menção da existência de um “filho” de *Zambe* (que, não verdade, é filho de Elohim ou Yahweh, mas cuja paternidade foi atribuída a *Zambe* através do processo tradutório e assimilacionista), cujo nome é *Iesu* (Jesus). Nos contos Kota (SALLÉE, 1966; ZAME-AVEZO'O, 1997), constatamos que os dois *Zambe* (que representam uma mesma entidade) têm filhos e filhas, e esposas na narrativa tradicional. Esses filhos têm seus próprios filhos, o que faz de cada *Zambe* um avô. No *Esika 1* (SALLÉE, 1966), assistimos à morte de *Zambe* e de sua esposa (morte possível apenas na ficção). Essa morte *ficcional* (que representa, às vezes, o ciclo do sol, encarnado no deus Rá egípcio) do “deus” (ntr) não é estranho na cosmogonia negro-africana, visto que ele possui uma vida humana nessas narrativas. Já observamos esse fenômeno na morte e ressurreição de *Osíris* nos textos hieroglíficos (CHAMPOLLION, 1823; BUDGE, 1967), figura que seria depois recuperada pelo cristianismo através do personagem *Jesus*, que é visto como filho de Deus e Deus ao mesmo tempo, argumento refutado pelo islã, que considera Jesus como um mero profeta (NEWBY, 2002).

Nos contos que lemos, *Zambe* é concebido como um homem polígamo que vive com sua família na aldeia que criou. Essa imagem por si só não se encaixa na concepção moderna ocidental do Deus judaico-cristão (DAY, 2002). O sujeito Kota cresce com essa imagem de *Zambe* polígamo, chefe de aldeia e de família, e consegue se identificar a ele, pois sua vida reflete a vida do ser

humano. A concepção do *Deus* (Elohims) que se assemelharia (aproximativamente) com a de Zambe seria sua concepção antiga cananea anterior a sua judaização (adoção e adaptação pelo povo judeu), isto é, antes de sua inserção no corpus bíblico, pois o *EI* cananeu fazia parte de um panteão (DAY, 2002); tinha pai e mãe, e obviamente mulher (Asherah) e filhos (ver seção 2.3). Apenas essa versão de EI (Elohims, Yahweh) poderia se aproximar da narrativa de Zambe. Em outras palavras, a concepção judaico-cristã de EI (virado Yahweh) não veicula sua caracterização original oriunda da cosmogonia cananea, que o pinta como esposo de Asherah, e pai de 70 filhos (PARKER, 1997; DAY, 2002). Day (2002) fala de uma alteração (falsificação) deliberada pelo escriba do texto bíblico que não queria dar uma imagem de um sistema “politeísta” na religião hebraica. Nisso, podemos ver uma intraduzibilidade narrativa entre o personagem bíblico (literatura judaico-cristã) e o personagem *esikaístico* (literatura Kota), a menos que queiramos violentar a equivalência. Em outras palavras, é a trama narrativa do EI ugarítico ou cananeu (EISSFELDT, 1956; PARKER, 1997; DAY, 2002;), na sua forma original, que se aproximaria um pouco da trama narrativa do Zambe *esikaístico*. O texto bíblico não menciona uma suposta esposa (ou mais) de Yahweh, enquanto os textos ugarítico e *esikaístico* falam de consortes femininos de EI e Zambe. EI e Zambe têm filhos nascidos de suas esposas respectivas, o que não aparece no caso de Yahweh (GORDON, 1966; PARKER, 1997; DAY, 2002; CAMPO, 2009), a menos que tomemos em conta a gravidez de Maria pelo Espírito santo (Deus), mas Maria não era esposa de Yahweh, apenas um veículo de transição de Yahweh para o mundo dos humanos; ela poderia ser considerada como um tipo de gestação de substituição ou barriga de aluguel. Mesmo nesse exemplo, não há alusão de copulação como é sugerido no caso de Zambe e EI cananeu, o que nos leva a não colocar essas narrativas na mesma camada conceitual.

Assim, os *Esika* ou *Besika* (narrativas ficcionais) abordam aspectos literários ou ficcionais do ente criador e do seu mundo. Dessa concepção ficcional surge (ou o contrário) uma concepção iniciática (pragmática e científica) e filosófica (teorização a partir da observação e experimentação).

## 6 CONCEPÇÃO INICIÁTICA-FILOSÓFICA DE ZAMBE KOTA

Como vimos no capítulo 2, a raiz (-*am*, -*om*, -*um*), que significa “esconder”, “criar” (MBOCK, 2013; 2014; 2015) a partir do qual é formado o nome da divindade, é polissêmica. Mbock (2015) assimila a raiz do nome *Nzambi* à sexualidade feminina ou à *vagina* também. E, o conto narrado por Gaston Mezoukou (*Esika III*), gravado por Sallée (1966), discorre em torno do segredo do conceito *ebombo* (vagina), palavra que tem uma relação com *kilombo* (esconderijo). Com efeito, o sexo da mulher é um *esconderijo*, um *abrigo* (associado ao *útero*), espaço da criação da vida, ovo (*bum*, bola, esfera, fruto, em *bekwel*, *ebuma*, fruto, bola, esfera, em *ikota*, *abum*, barriga, em *fang*, e *ebum*, gravidez, em *bekwel*) cheio do líquido amniótico (relação com o *Nun*, as Águas primordiais que albergam *Atum*) que alberga o homem (*Tum\Moto*, o átomo).

*Isembo* é um rito feminino da sexualidade na tradição Kota (GAMILLE, 1998; MATIMI, 1998) que inicia as garotas à sua sexualidade. Gamille (1998) nos informa que esse rito era originariamente masculino, mas os homens deram para as mulheres, e receberam o rito das mulheres (*Mungala*). *Isembo* é geralmente praticado pelas mulheres durante a circuncisão, para acompanhar o bom desempenho do rito masculino. Assim, solicita-se a energia da sexualidade feminina (*ebombo*, *isembo*, *isembwe*) para o bom funcionamento do rito da sexualidade masculina (*saci*), o que mostra a presença e o suporte da figura materna (matriarcado negro-africano) no desenvolvimento e criação de *moto* (ser humano), palavra cognata (MBOLI, 2010; BILOLO, 2011; IMHOTEP, 2020) de [rm.t], “homem (macho), ser humano”, e do *ndomana* (varão), pois segundo o mito tradicional Kota, são as mulheres que descobriram a circuncisão (M'BADOUMA, 2011) e o rito masculino *mungala*. Depois, as mulheres deram esses ritos aos homens (GAMILLE, 1998), uma imagem que observamos na Eva bíblica, que descobre o prazer fruto proibido antes do marido Adão. Mbock (2013) explica a etimologia de uma das palavras relativas à *vagina* (*ebombo*) em algumas línguas africanas nestes termos:

A relação que Baines aponta relatada por Traunecker é bastante relevante na medida em que combinamos com o *bn* negro-egípcio encontrado em *benben* com o ewondo *èbón* “vagina” “vulva”, “fundo” e ao Wolof *ben-ben* “o buraco” (Diop:1967). O *benben* é uma pedra sagrada cujo aspecto em forma de pirâmide se refere ao Monte de Vênus, o púbis que representa o aparelho genital feminino. Essa relação, no entanto, nos faz ver que a forma mais difundida dessa raiz é *umba/umbo* que leva, por exemplo, ao basaã *mbée* “vagina”, ao bambara *mbye*, “vagina”, enfatizamos ao passar que o kikongo *funi* “vagina” corresponde ao ewondo *èbón* (f>b) e ao negro-

egípcio *bn*, a forma inicial na origem de todas essas palavras. (MBOCK, 2013, p. 210, tradução nossa)

De acordo com Mbock (2015, p. 79), “O pitão e o arco-íris estão relacionados com o deus Amon”. Esse argumento nos leva a relacionar [j.mn], “deus Ámon”, a [j.mn], um deus serpente. Mbock (2015) enumera um léxico relativo ao *pitão* nas línguas africanas, léxico que ele acrescenta à semântica da divindade *Zambe*: *mboma* (lingala), *mbom* (loango), *mbom* (vili), *mbom* (bassa), *mbomo* (nzébi), *mbòmò* (mka), *omboma* (mpongwe), *mbwam* (nzadi), *mpom* (wongo), e assim por diante. Em ikota, temos *mbɔmɔ* (pitão). Podemos observar uma relação morfológica com a palavra *ebombo* (vagina, ikota), *ebombo* (vagina, samayi) e *ebombo* (vagina, mahongwe). No corpus negro-egípcio, a *serpente* é um dos determinativos da divindade (*n.tr.t*), que as vezes gravada nos nomes das divindades tais como *Nut* e *Ísis*. E, como vemos no conto transcrito por M’badouma (2011), foram as mulheres (o princípio feminino) que descobriram o segredo da circuncisão (sexualidade masculina; essa função pertence a *Ísis* (princípio divino feminino), de acordo com a tese de Mbock (2014):

Na verdade, a circuncisão é uma instituição dedicada a As.t (Isis) através do nó Tyèt. Quando prestamos atenção especial ao nome hawwah percebemos que é a metátese do bassa kwà “circunciso”, o /h/ e /k/ sendo foneticamente intercambiável. Além disso, também é claro que o nome hawwah corresponde ao bassa kàw “boi” (h>k), uma relação que mostra que a imagem da Eva bíblica foi formada a partir da de Nw.t, a vaca celestial. (MBOCK, 2014, p. 270)

E, [nw.t], a divindade **Nut**, enquanto deusa (serpente ureu), está associada à serpente-deusa [n.tr.t], que, como vimos (abordagem filosófica pelo princípio de homonímia ou paronímia), se diz da forma seguinte em algumas línguas africanas (ver seção): **nu** (serpente, babadjou), **nu** (bana, serpente); **nu** (baloum, serpente), **nu** (momenya, serpente), **nu** (bagba, serpente), **nu** (bachingou, serpente), **nu** (bafou, serpente), **num** (amdang, serpente), **nuŋ** (bamenyam, serpente), **nyu/nyɔ** (bekwel, serpente), **nyua** (koonzime, serpente), **nyuɔ** (njem, serpente), **nyɔ** (mpiemo, serpente) **nyɔ** (fang, serpente), e muito mais. Podemos tomar em consideração a série das palavras seguintes também: **not/nut** (vagina, bekwel), **notu** (vagina, kwakum), **nor** (vagina, koonzime), **noor** (vagina, nteng), pois **Nw.t** (**Ne** /ne/, em copta) é a mãe (ⲛⲏⲁ [ina], em ikota), aquela que dá luz.

Por outro lado, temos a série de palavras seguinte em relação à circuncisão e à sexualidade masculina: ⲥⲁⲥⲓ [satʃi] (circuncisão, ikota), Ⲫⲁⲥⲓ [fatʃi] (circuncisão, samayi) aos hieróglifos [sd] (cauda, pênis), que vai dar as derivações tais como ⲥⲏⲧ [set], ⲥⲏⲧ [seet] (pênis, copta), ⲥⲱⲗⲓ [sòlí] (circuncisão,

incisão, bambara),  $\kappa\omega\lambda\iota$  [sòli] (pênis, mandika)  $\kappa\alpha$  [sà] (circuncisão, pere),  $\kappa\alpha\rho\iota$  [sari] (circuncisão, latege),  $\sigma\alpha\lambda\lambda\iota$  *caali* [tʃa:li] (circuncisão, fulani),  $\phi\eta\eta\lambda\epsilon$  [tsíndē] (circuncisão, shiwa),  $\epsilon\iota\sigma\eta\eta\eta\Delta\alpha$  [i.tʃínda] (circuncisão, ikota),  $\epsilon\sigma\eta\tau\alpha$  [e.tʃíta] (lugar da cirurgia da circuncisão, samayi),  $^*\sigma\eta\Delta\iota$  [cidi] (pênis, proto-bantu),  $\kappa\epsilon\eta\eta\Delta\iota$  [sèndí] (circuncisão masculina, tommo-so) e muito mais (HOMBURGER, 1964).

[sd], cauda;  $\kappa\alpha$  [sà]<sup>pere</sup>, circuncisão;  $\kappa\alpha\tau$  /sat/,  $\chi\eta\tau$  /set/<sup>copta</sup>, cauda;  $\kappa\alpha\sigma\iota$  [satʃi]<sup>ikota</sup>, circuncisão;  $\chi\eta\tau$  /set/,  $\kappa\epsilon\epsilon\tau$  /seet/<sup>copta</sup>, pênis;  $\kappa\epsilon\eta\eta\tau\iota$  [sèndí]<sup>tommo-so</sup>, circuncisão masculina;  $\kappa\alpha\rho\iota$  [sari]<sup>latege</sup>, circuncisão;  $\kappa\omega\lambda\iota$  [sòlí]<sup>bambara</sup>, circuncisão, incisão;  $^*\sigma\eta\tau\iota$  /cidi/<sup>proto-bantu</sup>, pênis;  $\sigma\alpha\lambda\lambda\iota$  [tʃa:li]<sup>fulani</sup>, circuncisão;  $\phi\eta\eta\eta\tau\epsilon$  [tsíndē]<sup>shiwa</sup>, circuncisão;  $\omega\lambda\sigma\iota$  [atʃi]<sup>samayi</sup>, circuncisão;  $\epsilon\sigma\eta\tau\alpha$  [e.tʃíta]<sup>samayi</sup>, lugar da cirurgia da circuncisão;  $\epsilon\iota\sigma\eta\eta\eta\tau\alpha$  [itʃínda]<sup>ikota</sup>, circuncisão

Para Mboli (2010), o nome [ws.jr], “deus Osíris”, seria cognata do sango *koli*, “macho”; zandé *ko*, “ele” (pessoa); hausa *tsirara*, “nudez”, *goodh*, “membro circuncidado”; proto-bantu  $^*\eta k^w u d i$ , “chefe, marido”; lingala *mokonzi*, “chefe”; kikongo *nk wedi*, “mari”; xhosa *inkosi*, “chefe”; gbaya *wei*, “marido”; banda *kosi*, “macho”; wolof *goor*, “macho”, *kooy*, “pênis”; zerma *koy*, “macho”. O cognata Kota seria. Podemos associar um possível cognata (precisa de mais pesquisa) em holo, “pênis” (ikota),  $^*k^w > h$ .

Como argumentado ao longo deste texto, as várias divindades egípcias ou africanas, em geral, são apenas aspectos de um mesmo princípio primordial deificado.

Após essa análise léxica, que tentou propor a etimologia de *saci* (circuncisão no país Kota) relacionado a *Osíris*, percebemos que a palavra para circuncisão se refere ao *falo*, a circuncisão sendo um rito iniciático muito importante em muitas comunidades negro-africanas. Agora resta determinar a conexão entre o *pênis* e a *divindade*. De acordo com o trabalho de Imhotep (2014), a palavra *Ba'al* (dono, senhor, ugarítico), filho do deus El, e divindade dos cananeus, povos melanodermas da Fenícia ou Canaã, associada à fertilidade, está relacionada à grafia negro-egípcia *b'ḥ* (falo, pênis), que dará  $\beta\alpha\lambda$  [baʃ] (pênis) em copta. *Ba'al* é, portanto, um deus *macho*, o pênis sendo uma representação dessa masculinidade. Em outras palavras, a divindade é o pênis, “deus” é o *falo*. E ao analisarmos conceitos africanos, percebemos que o feminino e o masculino têm uma conexão muito estreita na espiritualidade. Não há

dissociação da divindade, que alberga os dois princípios (Osíris, varão, e Ísis, mulher). A divindade seria composta de masculinidade e de feminilidade (concepção ficcional). *Deus é sexo, Deus é o pênis e a vagina*, é a soma de energias emanentes dessas duas polaridades para gerar a existência. É por isso que essas imagens aparecem nas iconografias, nos ideogramas, e nos ritos negro-africanos. De um modo geral, o sexo é usado para representar a divindade porque é através do sexo que há criação, é através do sexo que há o ato de semear, que produz a vida. Assim, metaforicamente o sexo masculino produz o sêmen, o sexo feminino recebe esse sêmen, o concebe em seu útero, o faz crescer, para depois produzir um novo ser (mo|to, mu|tu, plural ba|to, ba|tu), que é um desdobramento (duplicação) do ente primordial a partir de suas próprias células. O divino é humano; *deus (Tum) é homem (Mut)*, pois é à imagem do homem que o concebe. Como aludimos neste texto, os africanos concebem e teorizam a divindade a partir da observação da anatomia humana e cósmica. O divino é observável pelo humano e através do humano. Portanto, entender o ser humano é entender a existência e o funcionamento do divino (leis cósmicas).

[bʰ.h], fálo, pênis; βαλ /bah/, φαλ /fah/<sup>copta</sup>, fálo, pênis; εμβαλα, εβακα [I.boka]<sup>samayi</sup>, homem macho;

[bʰ.l], Ba'al, deus cananeia

Mboli (2010), Bilolo (2011) e Imhotep (2020) sustentam nossa hipótese (raciocínio filosófico) com dados linguísticos oriundos de um processo da linguística comparada:

[rm.t], homem (macho), ser humano; λογντοϋ /lu.n.tu/<sup>ciluba</sup>, pessoa grande; μογντοϋ /mu.n.tu/<sup>ciluba</sup>, pessoa; μοτο [mo.to], μογτοϋ [mu.tu]<sup>ikota</sup>, pessoa; μοτ [m.ot], μογτ [m.ut]<sup>bekwel</sup>, pessoa

[t.m], deus Atum; αθωμ /athom/, ατοϋμ /atum/, εθωμ /ethom/<sup>copta</sup>, deus Atu.

No universo Kota (PERROIS, 1970; MATIMI, 1998; GAMILLE, 1998), durante a circuncisão, os neófitos (candidatos, participantes) são testados para descobrir se possuem o espírito da pantera (*ngɔy, ngɔyi*), o qual pode interferir no processo do rito. Se o candidato tiver a pantera nele, ritos complementares são

efetuados para acalmá-la (MAZZOCCHETTI, 2005). Depois da circuncisão, o novo detentor da pantera fará parte da congregação dos *homens-panteras* (rito iniciático) para aprender a usar os poderes do felino. Mbock (2013) afirma que a circuncisão, assim como os ritos africanos relacionados ao culto da pantera ou do felino, representam um culto de *Osíris*, e os relacionados à sexualidade feminina um culto de *Ísis*, divindade negro-egípcia incarnando a sexualidade, o útero. Mboli (2010) propõe uma etimologia do nome [ʒs.t], “deusa Ísis”. Ele vê nas palavras a seguir cognatas de [ʒs.t]: sango *wali* < \**kwadi* (mulher); somali *oori* < \**wari* (esposa); proto-bantu \**ɲkwadi* (esposa); lingala *mwasi* < \**ɲwasi* (mulher); kikongo *kazi* (esposa); gbaya *koo* (esposa); banda *yasi* (mulher); zerma *way* (mulher). A esse léxico, podemos acrescentar as palavras *kaji* [kadʒi], “irmã” (ikota); *kadi* [kadi], “irmã” (mahongwe); *kadi* [kadi], “irmã” (samayi), *kɛl* [kɛl], “irmã” (bekwel); *mwaito* [mw.aito] (plural, *baïto*), “mulher” (ikota, mahongwe, samayi), *mwadi* [mw.adi] (plural, *badi*), “esposa” (samayi); *myɛl* [mj.ɛl] (plural, *bɛl*), “esposa” (bekwel). Assim, [ʒs.t] significaria “mulher, irmã, esposa”, o que ela é para seu irmão Osíris.



[ʒs.t]<sup>Q1-X1-B1</sup>, deusa Ísis; ʒ/ʒ /wusa/meroítico, Ísis; ɲci /ēsi/, ɲce /ēse/copta,

Ísis

Matimi (1998) diz o seguinte a respeito da iniciação no país Kota:

Dos três ritos de iniciação masculina, dois são obrigatórios porque estão relacionados à circuncisão. Circuncisão porque é um rito (ou melhor, um conjunto de ritos de passagem) da puberdade, é imposta a cada homem Shamaye. Môngala é uma sociedade iniciática no qual qualquer candidato à circuncisão adere. Quanto ao temido e poderoso *ngoye*, geralmente a participação é voluntária, às vezes por obrigação. Vamos explicar como a sociedade iniciática única feminina *ishembwu* é uma réplica da circuncisão tanto em seus ensinamentos quanto em suas missões. *Shathsi* e *ishembwu* são estruturas (um masculino e outro feminino) de integração social (MATIMI, 1998, p. 140, tradução nossa)

Falando da tradição religiosa samayi, Matimi (1998) dá uma explicação clara e sucinta da figura de *Zambe*, *Zambi*, *Nzambe* ou *Njambe* na sociedade:

Como conseguimos exumá-lo da memória e práticas dos próprios Shamaye, esse sistema é baseado em três símbolos principais: o primeiro, Njambé, representa o elemento celeste desse sistema. Njambé que pode ser traduzido por Deus é o símbolo da criação do universo e dos homens. Veremos quais são os atributos que os Shamaye lhe concedem. O segundo pilar desse sistema é bikombo, ou seja, as relíquias dos gêmeos. Elas são o símbolo do poder dos vivos. O último pilar desse sistema é naturalmente

bweté ou as relíquias dos falecidos. Bweté é simplesmente o símbolo do poder dos mortos. Como vemos, o sistema religioso se apresenta, portanto, em nossa opinião, como um fio invisível que paira verticalmente e que tem em seu topo (o céu) Njambé, em sua parte média (o mundo dos vivos) bikombo e em sua parte inferior (o mundo dos desaparecidos) bweté (MATIMI, 1998, p. 143, tradução nossa)

A gemelidade é um princípio da divindade (princípio dual cuja fusão descarrega a energia geradora e criadora), por isso os gêmeos possuem um estatuto distintivo na sociedade, e um poder místico. Matimi (1998) continua descrevendo o sistema religioso samayi e sua organização hierárquica:

No sistema religioso Shamaye, que concebemos como um fio de três nós, há um contraste real: os nós ou elementos localizados na base são mais importantes do que aqueles (ou aquele) no topo. Isso significa concretamente que na religião Shamaye, Njambé ou Deus é menos importante que *bikombo* e *bweté*. Por que isso? A explicação está no fato de que a religião tradicional shamaye é de essência prática. Rezamos para as divindades, isto é, as relíquias dos vivos ou dos mortos, para obter um resultado concreto, como ter muitos filhos, matar o suficiente de animais na caça, encontrar trabalho rapidamente. São todos esses aspectos práticos que fazem a força das relíquias dos vivos (bikombo) e dos mortos (mate). E como Njambé ou Deus não intervém diretamente no cotidiano dos Shamaye, eles lhe dão uma importância secundária em comparação com suas relíquias. O resultado dessa primazia de relíquias sobre Njambé é que nenhuma adoração é feita a ele (MATIMI, 1998, p. 143, tradução nossa)

Observamos que Matimi (1998) dá uma certa interpretação *adequada* do “panteão” negro-egípcio, equivocadamente qualificado de politeísmo na *Egitologia* tradicional. É preciso destacarmos que, tanto na África central (*Etiópia*<sup>21</sup>, na nomenclatura grega antiga) quanto no Antigo Egito, os antepassados (humanos) são divinizados, considerados “deuses” também (ⲛⲁⲉⲉⲣⲉ [ndeere]/ⲉⲃⲁⲛⲁⲉⲗⲓ [ebandeli]). Osíris, grande divindade da espiritualidade egípcia, seria um ancestral que foi elevado ao estatuto de divindade. Essa perspectiva corrobora a observação de Diodoro de Sicília anos atrás, o qual estipula que:

a maioria dos costumes egípcios são de origem etíope, pois as colônias preservam as tradições da metrópole; que o respeito *aos reis, considerados deuses, o rito fúnebre* e muitos outros costumes, são instituições etíopes; finalmente, que os tipos de escultura e os personagens da escrita também são emprestados dos etíopes (DIODORO DE SICÍLIA, 1851, p. 182, tradução nossa, destaques nossos)

A partir da semantaxe (modo de conceituar o mundo através da linguagem) dos idiomas africanos (IMHOTEP, 2020), podemos, hipoteticamente, associar o *bikombo* (poder dos vivos, gêmeos) com o ciluba *dikombo* (vara de poder), que Imhotep (2020) encontra o cognata no egípcio [ḥm], “batão para bater

21 DAPPER, Olfert. **Description de l'Afrique contenant les noms, la situation & les confins de toutes ses parties, leurs rivières, leurs villes & leurs habitations, leurs plantes & leurs animaux**. Amsterdam: Chez Wolfgang, Waesberge, Boom & van Someren, 1686.

e limpar a roupa”, parônimo de [h̄m], “majestade, chefe, soberano”, lembrando que o “batão”(cetno) em si, **kamba**, em ikota, é um signo de poder e de força na semantaxe negro-africana. Vemos também uma relação simbólica com **ekomboko**, “vassoura” (batão para limpar, samayi, ikota), e **ikombo**, “varrer (limpar)”, em samayi, léxico relativo à *limpeza, pureza, purificação*, e por extensão, ao *sacerdócio* (religiosidade, espiritualidade).

Podemos supor que o fato dos gêmeos serem considerados como detentores de um grande poder, e por isso possuem um estatuto destacado nas comunidades Kota, em geral, e Samayi, em particular, encontra uma explicação no fato de que a gemelidade é o princípio fundamental da divindade (simbolizado nas figuras de *Zambe do montante* e *Zambe do Jusante*, assim como na imagem matrimonial de Zambe, isto é, o casal divino). Mbock (2017) nos informa que a grafia hieroglífica para designar a *Enéade* (conjunto de nove divindades) do panteão egípcio, precisa ser associada ao conceito de “gêmeo” (aquele que é dividido) nas línguas africanas, e que esse conceito de gemelidade está incarnado em Ísis e Osíris. A seguir apresentamos as grafias hieroglíficas a partir da qual Mbock (2017) faz uma filosofia paranômica:

[ps̄d.t], Enéade; **ⲡⲁⲚⲁ** /paca/<sup>proto-banto</sup>, gêmeo; **ⲡⲁⲤⲁ** [pasa]<sup>kinga</sup>, gêmeo; **ⲙⲡⲁⲤⲁ** [mbasa]<sup>mkuu</sup>, gêmeo; **ⲙⲡⲁⲤⲁ** [mbasa]<sup>ichiindali</sup>, gêmeo; **ⲈⲚⲔⲁⲤⲁ** [i.hasa]<sup>kirundi</sup>, gêmeo; **ⲙⲁⲔⲁⲤⲁ** [ma.hasa]<sup>pende</sup>, gêmeo; **ⲬⲁⲔⲁ** [ja.hã]<sup>ikota</sup>, gêmeo; **ⲈⲐⲨⲁⲤ** [ε.wâs]<sup>bekwel</sup>, gêmeo.

Essa palavra [ps̄d.t] poderia ser associada à palavra [pš̄.t], “metade, pedaço”, que Mboli (2010) encontra cognatas em várias línguas africanas.

[pš̄.t], metade, parte; **ⲡⲁⲨⲈ** /paše/, **ⲡⲁⲨⲘ** /paše/, **ⲡⲈⲨⲈ** /peše/, **ⲡⲘⲨⲈ** /peše/, **ⲡⲈⲨⲘ** /peši/, **ⲡⲐⲨⲈ** /piše/, **ⲢⲁⲨⲘ** /phaši/<sup>copta</sup>, metade, pedaço; **ⲡⲈⲤ** [pes]<sup>bekwel</sup>, pedaço, parte.

De acordo com nosso argumento, o *Criador* vem a ser concebido como uma entidade impessoal, que aparentemente nunca foi encontrada pelo homem; seria uma energia reguladora do universo, [m.ʔ̄.t] “Maat”, em egípcio (IMHOTEP, 2020). E, cada elemento da natureza seria carregada de uma parte dessa energia (**ⲡⲘⲐⲐ** [pizo], “força”, em ikota) primordial (cada elemento, seja planta, pedra, animal ou humano, vibra), o ser humano tendo uma carga energética alta (exemplo da imagem do sacrifício de Jesus para compensar e redimir os pecados da humanidade). Por isso, sacrifícios de animais são feitos (quanto na África

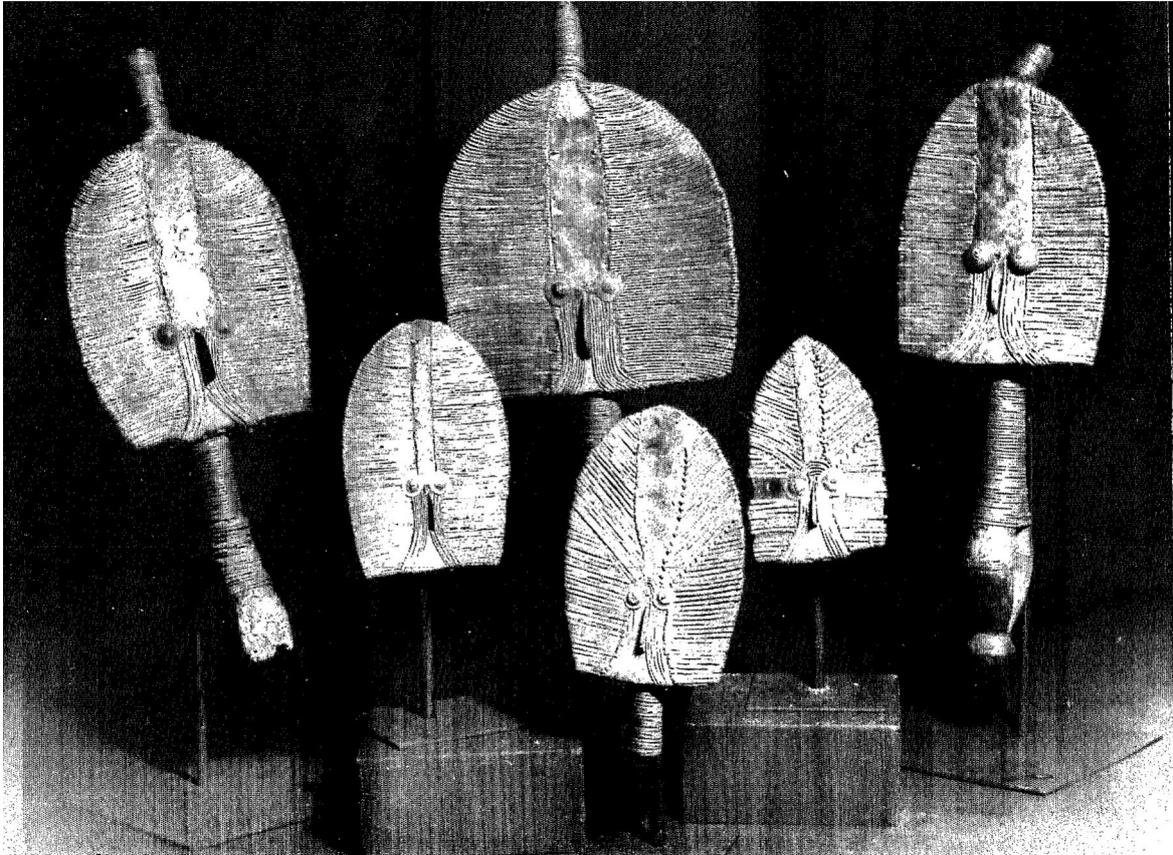
tanto no judaísmo<sup>22</sup>, Islã, etc), pois os seres vivos precisam da energia (espírito) dos seres desencarnados (mortos) para realizar certas coisas no cotidiano, tanto no plano biológico (matar um animal ou uma planta para comer e adquirir sua energia (nutrientes) para continuar vivendo) quanto espiritual (espíritos de mortos para se proteger ou realizar outras necessidades). Essa seria a origem do “culto” ou “consulta” dos antepassados (Bwete nas comunidades Kota) negro-africanos. Falando do culto dos ancestrais Kota (Bwete), Descamps (1962) diz que:

Certos ossos de grandes personagens (crânio, vértebras pélvicas, maxilar inferior) foram mantidos num cesto de casca cilíndrica (nsetsi). Essas relíquias, chamadas pembè, foram colocadas na cabana do chefe do clã ou do chefe da família. As mais importantes foram encimadas por uma máscara de madeira coberta de cobre. Havia também máscaras para dançar, sem cobre. A forma, côncava ou convexa, “dependia do fabrico” e não indicava o sexo. Os pembè foram invocados em várias circunstâncias, nomeadamente para a cassa: uma galinha foi sacrificada, pó vermelho passada por cima do crânio; uma refeição foi oferecida aos antepassados, feita de galinha e banana. Os missionários condenaram esses ritos (DESCHAMPS, 1962, p. 70, tradução nossa)

Soraya (2005), no seu trabalho descritivo da língua samayi, registra a palavra **bwete** (plural, **babwete**) com o significado de “máscara”. Para a palavra **pembe**, encontramos o proto-bantu \***pembe**, “chifre”. Sublinhamos que essa associação é por enquanto hipotética (pois, não sabemos a etimologia de **pembe** em ikota). Contudo, podemos especular que a relação poderia residir no fato do *chifre* ser um instrumento de comunicação e de chamada nas sociedades africanas, e considerando o contexto no qual **pembe** é empregado (comunicação com antepassados através de relíquias de ossos, e máscaras), supomos que essa palavra possua um sentido entorno desse campo semântico (próximos estudos poderiam resolver nossa incerteza). Imhotep (2020, p.112) oferece uma hipótese a cerca do proto-bantu \***pembe** (chifre, feitiço), que ele relaciona com o egípcio [’b], “chifre”; *eihimbe*, “chifre (nyoro, kiga)”, *amahembe*, “amuleto protetor (nyoro, kiga)”, p > h. Depois, ele aproxima [’b], “chifre”, com [’b.t], “oferendas”, [’b}], “mesa de oferenda, altar”, \*-**pemb-** (proto-bantu), “dar um presente, uma recompensa”; **-bemb-**, “dar um presente (kikongo)”. Vemos, com esses exemplos, elementos de um “culto” ou de uma espiritualidade (amuleto, feitiço, oferenda, altar), o que supostamente se encaixaria com o sentido dado a **pembe** por Perrois (1962), a saber, relíquias de antepassados que recebiam oferendas (galinha, banana, etc). A seguir, apresentamos uma fotografia de máscaras Bwete.

22 Neusner et al. **The encyclopedia of Judaism**. New York: Continuum, 1999.

Imagem n°8: Seis máscaras Bwete



Fonte: Perrois (1966, p.18)

Segundo Perrois (1969), o “culto” aos antepassados *Bwete* (a conservação e uso dos ossos dos mortos para consultar os antepassados) era uma prática difundida em todo o Gabão. Essa prática implicava rituais de adivinhação e cura. Perrois (1969) dá mais detalhes sobre esse rito ancestral:

A devoção às relíquias dos ilustres mortos da família foi generalizada entre todas as populações do Gabão até a última guerra. Era a filosofia e religião fundamental de todas as tribos da floresta da bacia do Ogooué. Caracterizado pela remoção e conservação de certos ossos dos mais velhos da linhagem (caveiras, fragmentos de crânio, maxilares e dentes, vértebras, falanges, por vezes ossos longos), o culto era acompanhado por práticas cerimoniais, invocações e ofertas rituais (PERROIS, 1969, p. 23, tradução nossa)

Assim, a invocação dos ancestrais (canonizados) servia para o bem da comunidade através da cura, profecia (ou adivinhação), e muito mais. Infelizmente, essa prática foi imensamente combatida e proibida no período colonial e de evangelização.

Voltando à concepção ficcional do personagem (literário) *Zambe*, Matimi (1998) aborda a concepção filosófica ou literária do criador, espaço (literário) no

qual *Zambe* reina enquanto chefe da aldeia e dos habitantes. Em outras palavras, *Zambe*, enquanto ser *ativo* e *agente* (falante), vive principalmente na ficção:

Mas se nessa religião que favorece resultados práticos, Deus está no segundo plano, ele prevalece no nível filosófico, ou seja, nas construções intelectuais sobre a origem da humanidade. Lá, Deus recupera toda a sua plenitude e o lugar original que lhe pertence no discurso metafísico shamaye. Reconhecemos então os atributos de Deus que são únicos para ele e que examinaremos. Em relação ao primeiro atributo de Deus, os Shamaye dizem o seguinte: Jambe awanga mongo, batu na bêla be n'shendjè, ou seja, "foi Deus quem criou o mundo, os homens e todas as coisas que existem na terra". Njambé é, portanto, o único criador. Os Shamaye às vezes apresentam Deus como um casal de gêmeos, um deles está no céu (Njambé wè ikulu) e o outro reina na terra (Njambé wè shèndjè), ou um deles reina no montante (Njambé wè tanda) do rio e o outro no jusante do rio (Njambé wè n'tshèlè), ou finalmente um deles reina na parte da primeira aldeia (Njambé wè shina) e o outro na outra parte da mesma aldeia (Njambé wè ikulu). São apenas variantes da mesma concepção porque Deus continua sendo o único criador de tudo o que existe e o símbolo do nascimento da vida (MATIMI, 1998, p. 144, tradução nossa)

Entendemos que, "Deus" está longe, mas sua essência (energia) está perto e é atraída e canalizada pelos suportes concretos que o representam (biomimética, *imitação da vida = teomimética, imitação da divindade*), e que *Amun* (Ama, Nyame, Nzame, Nzambi, Njambe, Zambe, Rá, Osíris, etc) e *Amunet* (Ísis, Nut, etc) são um único princípio (energia) divino (das leis cósmicas) manifestado em várias formas (metamorfose) e consultado através de elementos concretos e iniciáticos (reliquias, ritos tradicionais). Essa unicidade de Zambe, protagonizada em duas personagens (gêmeos) literárias, é deixada clara nos dois primeiros contos do nosso corpus. Com efeito, a narradora do primeiro conto, inicia sua narrativa dizendo "ΒΑΖΑΜΒΗ ΒΑΒΑ" (dois Zambe). Logo no segundo conto, uma outra narradora, deixa claro que "ΖΑΜΒΗ ΜΟΤΟ ΜΟΚΟΛΟ" (Zambe é uma pessoa única). Essa colocação dela seria a interferência da concepção (discurso) filosófica de Zambe dentro da narrativa. Esses dois discursos não se contradizem; são apenas o rendimento de duas abordagens complementares da concepção da divindade.

Assim, observamos a existência de duas abordagens da divindade ocorrendo no mundo Kota, como em outros espaços africanos: uma abordagem ficcional e imagética através das narrativas tradicionais, e uma abordagem ritualística através da coleta da matéria (elementos da natureza, plantas, pedras, água, fogo, ossos) para aproveitar das energias distribuídas por aquele princípio original impessoal (raciocínio científico) que ninguém viu, mas sabe que existe, pois existimos. O escriba e o contista dão vida e fala a esse príncipe gerador da

vida (raciocínio literário). Para o negro-africano, a divindade é um conceito experimentado através de várias práticas ritualísticas cuja fonte energética é única (o criador ou gerador).

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com o problema e as hipóteses enunciados no início deste trabalho, no âmbito da análise lexical e conceptual, como apresentado, percebemos que o léxico relativo à divindade na modernidade ocidental seria oriundo da civilização negro-africana através dos contatos linguísticos (MBOLI, 2010; IMHOTEP, 2020). Em outras palavras, autores defendem que o léxico encontrado hoje nas religiões coloniais (Deus, Yahweh, El, Alá, Jesus) seriam lexical e conceptualmente vestígios do continente africano. Isso faz com que nosso problema não se limite mais ao local onde começou, ou seja, no campo lexical, e ir à segunda vertente do tema, como suposto no título: da colonização linguística à colonização religiosa, para reivindicar uma legitimidade e autonomia da teorização endógena do fator religioso (descolonização e re-epistemização). Essa segunda camada de análise nos levou a observar que embora as palavras Jesus e Deus possam (a investigação precisa continuar) ter uma origem negro-africana (etíope), etimológica (léxico e semântica) e conceptualmente (literária, filosófica, científica), damos-nos conta de que essas palavras receberam uma outra carga semântica literária diferente do *Zambe* dos contos Kota, os quais fazem a diferença entre a concepção literária (ficcional) e o iniciática (científico e pragmático, o real) desse personagem abstrata. Jesus e o Deus judaico-cristão tendem a apresentar uma narrativa (considerada histórica) diferente daquela da África, porque em África temos a imagem de um Criador (ao mesmo tempo pai e mãe), mas a imagem desse Criador diversificado (manifestado em vários estados) é observável pela natureza, embora a própria origem não seja acessível, por isso seu nome explica quem é, isto é, o escondido, o invisível (*jmn*, *Zambe*). Portanto, o ser etíope ou africano entra em contato com o divino através de elementos imediatos dessa natureza que são as ramificações visíveis e a expressão desse ser invisível, desse conceito inacessível, mas acessível através do pragmatismo dos ritos, iniciações, contado com ancestrais desencarnados, e o simbolismo (Bwete). Essa discussão nos levou a enunciar que cada povo tende a ter seus próprios meios de comunicação ou interação com esse ponto inicial da existência, e o judaísmo não faz exceção.

Contudo, observamos que mesmo o judaísmo fez uma purificação do conceito africano do divino ao adaptar o *El* cananeu para seu povo; houve uma especificação, uma personalização do divino e da forma de se relacionar com ele

a partir do deus *EI*, que perdeu suas características autóctones no contato com os hebreus, que o privaram de sua esposa e de seus 70 filhos para, no final, criar um *EI* solteiro na concepção hebraica. É por isso que autores argumentam que a noção do divino ou de deus seria localizada, personalizada e relativa a cada povo, porque todas as pessoas, embora reconheçam a existência de uma entidade primordial, ou geradora de todas as coisas, cada uma delas possui uma visão personalizada dessa força impessoal que é comumente chamada “Dieu”, porque obviamente, no caso da África, foi colonizada, mas as línguas africanas conservaram resíduos da teorização desse conceito nas palavras tais como *Amun*, *Ama*, *Nyame*, *Nzame*, *Nzambi*, *Zambe*, e muito mais, termos que se explicam e carregam significado dentro de um contexto narrativo e filosófico próprio à África.

A concepção literária de *Zambe*, nos textos Kota, humaniza-o ao conferir-lhe a palavra e uma família (mulheres, e filhos). Quanto a sua concepção iniciático-científica, compreendemos que *Zambe*, no mundo Kota, de acordo com o que estudamos, não é acessível, não é imediato na vida real. Ele é apenas evocado conceptualmente, isto é, é a ele que atribuímos tudo o que existe e acontece no mundo, mas pragmaticamente, para resolver os nossos problemas e satisfazer as nossas necessidades do quotidiano, não é a ele que pedimos ajuda diretamente (pois ele apenas fala e responde na ficção), usamos os elementos imediatos (suportes intermediários; artefatos), físicos da natureza e da matéria, por assim dizer, para receber, por procuração, as graças dessa força primordial invisível e impessoal. Essas são camadas de leitura que achamos incompatíveis com o personagem Yahweh na literatura judaico-cristã, e nisso, verificamos nossas hipóteses.

Tendo chegado aos resultados que *jmn* é cognato de *Zambe*, a tradução desses termos seria seus cognatos respectivos, se considerarmos o aspecto puramente linguístico. Por outro lado, *Zambe* se traduziria por *jmn* ou *Ámon* narrativa e culturalmente de acordo com os argumentos estipulados no texto. Portanto, se não é possível traduzir *Yahweh* por *Ámon*, e que *Ámon* é *Zambe*, a tradução de *Zambe* por *Yahweh* judaico seria uma violação da equação de equivalência tradutória.

## APÊNDICE – NOVA TRADUÇÃO DA BÍBLIA EM IKOTA

### Versão copta

ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΕΤΟΥΑΑΒ ΝΚΑΤΑ ΜΑΡΚΟΣ Δ

Δ. ΜΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΝΙΣ ΠΕΧΣ.

Β. ΚΑΤΑ ΠΕΤΣΗΖ ΖΝ ΗΣΑΪΑΣ ΠΕΠΡΟΦΗΤΗΣ. ΧΕ ΕΙΣ ΖΗΗΤΕ ΤΝΑΧΕΥ ΠΑΑΓΓΕΛΟΣ ΖΙ ΖΗ ΜΜΟΚ ΝΪΣΒΤΕ ΤΕΚΖΗΗ.

3 ΠῚρωοϱ ἰπετωϱ ἔβολ ζι ἰτωαφε: χε σεβτε φῆμοιτ ἰΠσοῦ σοϱτων νεφμαἰμοϱι.

4 Δατωπι δε ἵχε ἰωαννης πηρεφτωμς ζι ἰτωαφε: οϱοζ εφζιωιϱ ἵοϱωμς ἰμετανοιἶ ἅεν οϱχω ἔβολ ἵτε ζαννοβι.

5 Οϱοζ ναἱνηοϱ ἔβολ ζαροϱ πε ἵχε να Τιοϱδεἶ τηρς ἵχωρα: νεμ να ἰεροϱσαλημ τηροϱ οϱοζ ναϱβιωμς ἵτοτϱ ἅεν πιορΔανης ἵαρο: εϱοϱωνη ἵμοϱνοβι ἔβολ.

6 Οϱοζ ἰωαννης ναρε ζανϱωι ἵχαμοϱλ τοι ζιωτϱ πε: οϱοζ εφμηρ ἵοϱμοχῆ ἵωαρ ζιχεν τεφτπι: οϱοζ ναϱοϱεμ ὤχε πε νεμ ἔβιδῶ ἵτε ἵκοι.

7 Οϱοζ ναϱζιωιϱ εφχω ἵμος: χε ἵνηοϱ μενεμςωι ἵχε φηετχορ ἔροτε ἔροι: φηἔτε ἵτἵἰτωα αν ἔχοβςτ ἔἅρηι ἔτοϱῶ ἵοϱμοϱςερ ἵτε πεφωοϱι.

8 Δνοκ αιτωμς νωτεν ἅεν οϱμωοϱ: ἵθοϱ δε εφναεμς ἅηνοϱ ἅεν οϱἵπνεϱμα εφοϱαβ.

9 Οϱοζ αςωπι ἅεν νιἔροοϱ ἔτε ἵμαϱ: αϱι ἵχε ἰης ἔβολἅεν Ναζαρεῶ ἵτε τΓαλιεἶ: οϱοζ αϱβιωμς ἅεν πιορΔανης ἵαρο ἵτοτϱ ἵἰωαννης.

10 Οϱοζ σατοτϱ εφνηοϱ ἔἰτωι ἔβολἅεν πιμωοϱ: αϱναϱ ἔνιφηοϱι ἔαϱφωῆ: οϱοζ πιἵπνεϱμα ἵφρητ ἵοϱςρομπι εφνηοϱ ἔπεςητ οϱοζ αϱῶζι ζιχωϱ.

11 Οϱοζ οϱςμη αςωπι ἔβολἅεν νιφηοϱι: χε ἵθοκ πε παφηρι παμενριτ εταιτωατ ἵἅηητϱ.

12 Οϱοζ σατοτϱ ἶ πιἵπνεϱμα ζιτϱ ἔβολ ζι ἰτωαφε.

13 Οϱοζ ναϱχη πε ζι ἰτωαφε ἵνἵ ἵἔροοϱ νεμ ἵ ἵἔχωρρ: εφερπιραζιν ἵμοϱ ἵχε ἵσατανας: οϱοζ ναϱχη πε νεμ νιἅηριον οϱοζ νιαγγελος ναϱωμεϱι ἵμοϱ.

14 Οϱοζ μενεμςα ἔροϱτ ἵἰωαννης: αϱι ἵχε ἰης δε ἔτΓαλιεἶ: εφζιωιϱ ἵπεϱαγγελιον ἵτε τμετοϱρο ἵτε φτ.

15 Οϱοζ εφχω ἵμος: χε αϱχωκ ἔβολ ἵχε πιςηοϱ οϱοζ αςῶωντ ἵχε τμετοϱρο ἵτε φτ: ἶριμετανοιη οϱοζ ναρτ ἅεν πιεϱαγγελιον.

## Versão ikota

μαρκος ᾱ

### ΙΩΑΝΝΗΣ

ᾱ. ειταχ ἰ-αταντο μογαμπαλε μογαιησογς χριστος, μογανα ακοκο.

β. ετε αντενι μογαπροφητης ησαϊας μογαανγω βε τε: ιωβεβε, μαλεβε ντολο μογαμε οβορο βογοβε, ανγω βε ιεβεβε οβε πεϊ.

γ. σινγω ειαποτανκα πεια μελος τε: ιεβεκαϊ πεϊ ατατα, ρανκογακαϊ μελομβο μειεχι πεφο.

δ. ενονγο мене, ιωαννης αρογλανγα πεια μελος, ατανδα βατο βαπτισμα ειφογμβαμακα менлнма, einonoko τε βανγοεχιβογε мамво мамебе мангω.

ε. сонда еимене, βατο βαραχε βαμονγο μογαιογδεα να βαieroγcαληм βαλογα πειανγω αχι, βамеме мамво мамебе мангω, αογε βανγω βαπτисμα озωα ιορδανης.

ς. ιωαννης мене, менгало μειεχι μειαεια менκογнхе μειαβамογл, αχα ηκοχι ηκαза μογасито онкоγкоγ, αχακα βαφамα να мамвоι.

ζ. ἰα ανγω αταντα βατο τε: μοτο αεια με ηπια, ανγω επенда με. мендека пизω ειλομοκο ορερε, ειςογнгоγка менкоχι μειαβαχωχω βεχι.

η. με мамωογε бизι βαπτисμα να ηсω, нте анкω βεογεβε бизι βαπτисμα ηεκωκωϊ εκια.

### ΙΗΣΟΥΣ ΑΚΟΥΑ ΒΑΠΤΙΣΜΑ.

θ. μιαι мене, ἰηс αienγα πεια ηαзаρεθ, мвока еiamонго μογαγαλιεα; ἰα ιωαννης αογε ανγω βαπτисμα οιορδανης.

ι. сонда ангω амафа онсω, окате аiene εικω хака φορορο, екωкωϊ еiaρογла πεια ангω αχι, еiaioγн ηδα ετογнтоγма;

ια. ηси мене, σινγω еiaἰeinγα πeiko τε: οβεβε μογана аме оγаманono βογсе, мангоylene βοογг βογнene нoβε.

### Ἰηс αλογнгоγвоγε ηα саtанас.

ιβ. ηси мене еко, екωкωϊ еiaieize ἰηс ειλογακα πεια μελος;

ιγ. окате саtанас αλογнга ангω μιαι μακω маnаἰ. αχα οпанга βасито, βαγγελος βαφамογα ангω.

ιδ. сонда βαρογχε ιωαννης онхокω, ιс αλογα πεια монго μογαγαλιεα, αλογα танда еγaγγeλιон ἰ-αiaω.

ιε. ангω τε: еломо еiaкωка; еикака ἰ-αiaω еiaeia κογнa; φογμβαмакаἰ, βογкоγeсaἰ еγaγγeλιон.

Marcos I

### **João**

1 Princípio do Evangelho de Jesus Cristo, Filho de Koko;

2 Como está escrito nos profetas: Eis que eu envio o meu anjo ante a tua face, o qual preparará o teu caminho diante de ti.

3 Voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do Senhor, Endireitai as suas veredas.

4 Apareceu João batizando no deserto, e pregando o batismo de arrependimento, para remissão dos pecados.

5 E toda a província da Judeia e os de Jerusalém iam ter com ele; e todos eram batizados por ele no rio Jordão, confessando os seus pecados.

6 E João andava vestido de pelos de camelo, e com um cinto de couro em redor de seus lombos, e comia gafanhotos e mel silvestre.

7 E pregava, dizendo: Após mim vem aquele que é mais forte do que eu, do qual não sou digno de, abaixando-me, desatar a correia das suas alparcas.

8 Eu, em verdade, tenho-vos batizado com água; ele, porém, vos batizará com o Espírito Santo.

### **O batismo de Jesus**

9 E aconteceu naqueles dias que Jesus, tendo ido de Nazaré da Galileia, foi batizado por João, no Jordão.

10 E, logo que saiu da água, viu os céus abertos, e o Espírito, que como pomba descia sobre ele.

11 E ouviu-se uma voz dos céus, que dizia: Tu és o meu Filho amado em quem me comprazo.

### **Jesus luta contra Satanás**

12 E logo o Espírito o impeliu para o deserto.

13 E ali esteve no deserto quarenta dias, tentado por Satanás. E vivia entre as feras, e os anjos o serviam.

14 E, depois que João foi entregue à prisão, veio Jesus para a Galileia, pregando o evangelho do reino de Javé,

15 E dizendo: O tempo está cumprido, e o reino de Javé está próximo. Arrependei-vos, e crede no evangelho.

## REFERÊNCIAS

AJAYI, J. F. Ade (coord). **História Geral da África – Volume VI: África do século XIX à década de 1880**. Brasília: UNESCO, 2010.

ASANTE, Molefi K. (org.). **Encyclopedia of African religion**. London: SAGE Publications, Inc., 2009.

ASSOUMOU, Michel N. **L'Église catholique au Gabon**. De l'entreprise missionnaire à la mise en place d'une église locale 1844-1982. Thèse. Pau: Université de Pau et des pays de l'Adour, 2011.

BAGNO, Marcos. **Preconceito linguístico**. 56ª ed. revista e ampliada. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

BASSONG, Mbog. **La méthode de la philosophie africaine: de l'expression de la pensée complexe en Afrique noire**. Paris: L'Harmattan, 2007.

BESSIEUX Mgr, J. **Dictionnaire français-pongoué, pongoué-français/2**. Amiens: Lenoël-Hérouart, 1847.

BILOLO, M. **Vers un dictionnaire cikam-copte-luba: Bantuité du vocabulaire égyptien-copte dans les essais de Homburger et d'Obenga**. Publications Universitaires Africaines. Germany, 2011.

BITON, A. **Catéchisme de la foi catholique = Katesismi (texte kota)**. Mission catholique de Brazzaville-Franceville: Nantes, Imprimerie Bourgeois, 1903.

BITON, A. **Dictionnaire français-ndumu et ndumu-français**, précédé d'éléments de grammaire. Nantes: Imprimerie Bourgeois, 1907.

BOAHEN, A. A. (ed.). **A África sob dominação colonial: 1880-1935**. 2. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010.

BOUSSAMBE, Gildas N.M. **Histoire du Gabon: des origines à 1964**. Paris: L'Harmattan, 2019.

BRÉAL, Michel; BAILLY, Anatole. **Dictionnaire étymologique latin**. Paris: Hachette, 1918.

BREASTED, J. H. **A history of Egypt, from the earliest times to the Persian conquest**. New York, C.: Scribner's sons, 1912.

BRENTON, Lancelot C. L. **The Septuagint version of the Old Testament**. London: Samuel Bagster, 1879.

BRUM-DE-PAULA, Mirian R. **O outro no (in)traduzível**. Santa Maria: UFSM, PPGL-Editores, 2008.

BUDGE, E. A. Wallis. **An Egyptian Hieroglyphic Dictionary**: with an Index of English Words, King List, and Geographical List with Indexes, List of Hieroglyphic Characters, Coptic and Semitic Alphabets, etc. Vol.1. London: Dover Publications, 1920.

BUDGE, E. A. Wallis. **The Egyptian Book of The Dead**: the papyrus of Ani. New York: Dover Publications, 1967.

BUSS, David M. **The evolution of desire**: strategies of human mating. Revised edition. New York: Basic Books, 2003.

CAMPO, Juan E. **Encyclopedia of Islam**. New York: Facts On File, 2009.

CHAMPOLLION, Jean F. **Panthéon égyptien**: collection des personnages mythologiques de l'ancienne Égypte. Paris: Imprimerie Firmin Didot, 1823.

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**: histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1977

CHARLES, R. H. **The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English** : with introductions and critical and explanatory notes to the several books. Oxford : Clarendon Press, 1913.

CHOURAQUI, André. **Les évangiles**: un pacte neuf. Desclée De Brouwer, 1976.

CLYNE, Michael (ed.). **Pluricentric Languages**. Differing Norms in Different Nations. Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 1992.

COSTA, Renata Jesus da. **Colonialismo e gênero entre os Ovimbundu**: relações de poder no Bailundo (1880-1930). 2014. 205 f., il. Tese (Doutorado em História)—Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

DALE, R. W. **Protestantism**: its ultimate principle. London: Hodder and Stoughton, 1874.

DAVYDOV, Artem. On Souleymane Kanté's Translation of the Quran into the Maninka language. **Mandenkan**, No. 48, pp. 3-20, 2012.

DAY, John. **Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan**. London: Sheffield Academic Press Ltd, 2002.

DESCHAMPS, Hubert. **Traditions orales et Archives du Gabon**: contribution à l'ethno-histoire. Paris: Berger-Levrault, 1962.

DEVER, William G. **Did God have a wife?** archeology and folk religion in ancient Israel. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005.

DIODORE DE SICILE. **La Bibliothèque Historique**. Trad. M. Ferd. Hoefler. Paris: Adalphe Delahays, 1851.

DIOP, C. A. **Nations nègres et culture**. Paris: Éditions africaines, 1979.

DIOP, C. A. Pour une méthodologie de l'étude des migrations. **ANKH**, n.4-5, pp. 8-31, 1996.

DJIAFEUA, P. **Esquisse phonologique du mpumpuŋ (parler de Yokadouma)**. Mémoire présenté en vue de l'obtention de la maîtrise en linguistique - Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Yaoundé, Yaoundé, 1989.

DUSSAUD, R. Yahwé, fils de El. In: **Syria**. Tome 34 fascicule 3-4, pp. 232-242, 1957.

EDOUHOU, Peresch A. Voltar às fontes da mãe. **Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras**, São Francisco do Conde (BA), v.1, nº 1, p.282-288, jan./jun. 2021.

EDOUHOU, Peresch A. Pour une polygraphie éthiopienne: le cas du bekwel. **Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras**. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p.172-228, jun./dez. 2022.

EDZANG-ESSONO, Léandre. **Description phonologique de l'Osamayi**. Mémoire (Maîtrise) - Université Omar Bongo, Libreville, 2004.

EKOUKOU, Brunelle M. **Description de l'Ikota (B25), langue bantu du Gabon. Implémentation de la morphosyntaxe et de la syntaxe**. Thèse (Doctorat en Science du Langage) - Université d'Orléans, Orléans, 2015.

EISSFELDT, Otto. El and Yahweh. **Journal of Semitic Studies**, Volume 1, Issue 1, pp. 27-37, January, 1956.

ERRINGTON, Joseph. **Linguistics in a colonial world: a story of language, meaning, and power**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

FREEDMAN, H., & SIMON, Maurice (eds.). **Midrash rabbah**.V.1. London: Soncino Press, 1939.

GADALLA, Moustafa. **Egyptian cosmology**. Greensboro: Tehuti Research Foundation, 2001.

GADALLA, Moustafa. **The Ancient Egyptian Roots of Christianity**. Greensboro: Tehuti Research Foundation, 2017.

GALLEY, Samuel. **Ntandô mwa mpalé mwa Yésu-Krist, mwana nzambé, Mark aŋgw'a téndé**. Paris: British and Foreign Bible Society, 1938. Disponível em: <https://www.bible.com/bible/2696/MRK.1.KOQ1938>. Acesso em: nov. 2020.

GALLEY, S. **Dictionnaire fang-français et français-fang, suivi d'une grammaire fang**. Neuchâtel: Henri Messeiller, 1964.

GAMILLE, Léa G. **Ethnotextes kota pour une étude des variations linguistique et culturelle**. Mémoire de maîtrise en sciences du langage. Libreville: Université Omar Bongo, 1998.

GARDINER, Alan. **Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs**. 3. ed. Oxford: Griffith Institute, 1957.

GAUTIER, J. **Grammaire de la langue mpongwé**. Vicariat apostolique du Gabon, Paris, Libreville mission catholique, 1912. 252 p.

GIVERSEN, S.; KRAUSE, M.; NAGEL, P. (ed.). **Coptology: past, present, and future; studies in honour of Rodolphe Kasser**. Leuven: Peeters, 1994.

GORDON, Cyrus H. **Ugarit and Minoan Crete: the bearing of their texts on the origins of Western culture**. New York: W.W. Norton, 1966.

GRIAULE, Marcel. **Dieu D'eau: entretiens avec Ogotemméli**. Paris: Éditions du Chêne, 1948.

GUTHRIE, Malcolm. **The classification of the Bantu languages**. London: International African Institute, 1967.

HOMBERT, J.M., MORTIER, A.M. Bibliographie des langues du Gabon. **Pholia**, 1, pp. 165-188, 1984.

HOMBERT, Jean-Marie. Présentation de l'Alphabet scientifique (ASG) des langues du Gabon. In: **Revue gabonaise des sciences de l'Homme**, no 2 « Actes du séminaire des experts, Alphabet scientifique des langues du Gabon, p. 105-112, 1990.

HOMBURGER, L. Les noms égyptiens des parties du corps dans les langues négro-africaines. In: **Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, 72<sup>e</sup> année, N. 4. pp. 371-375, 1928.

HOMBURGER, L. Étude des langues négro-africaines et de l'égyptien. In: **Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, 73<sup>e</sup> année, N. 3. pp. 252-253, 1929.

HOMBURGER, L. Les sonantes en sino-africain. In: *Journal de la Société des Africanistes*, tome 34, fascicule 2. pp. 281- 298, 1964.

HUBERT, J. & MAVOUNGOU, P.A. **Ecriture et Standardisation des Langues Gabonaises**. Stellenbosch: AFRICAN SUN MeDIA, 2010.

HUETZ DE LEMPS, C. Les débuts de la colonisation française au Gabon. In: **Cahiers d'outre-mer**, n° 137 - 35<sup>e</sup> année, Janvier-mars, pp. 85-88, 1982.

IDIATA, Daniel F. **Les langues du Gabon: données en vue de l'élaboration d'un atlas linguistique**. Paris: L'Harmattan, 2007.

IMHOTEP, Asar. **The formation of the plural in Middle-Egyptian**. Houston: MOCHA-Versity Press, 2014.

IMHOTEP, Asar. **Towards a Comparative Dictionary of Cikam and Modern African Languages**. Houston, TX: Madu-Ndela Press, 2020.

KWENZI-MIKALA, J. Contribution à l'inventaire des parlers bantu du Gabon, **Pholia**, 2, pp. 103-110, 1987.

LABURTHE-TOLRA, Philippe. **Initiations et sociétés secrètes au Cameroun**: essai sur la religion beti. Paris: Éditions KARTHALA, 1985.

LAFERRIÈRE, Dany. **Pays sans chapeau**: roman. Outremont, Québec: Lanctôt, 1996.

LAM, Aboubacry M. La polygamie: réalité, causes, manifestations et conséquences en Afrique noire depuis l'Égypte ancienne. **ANKH**, Revue d'égyptologie et des civilisations africaines, Paris, n° 16, pp. 43-71, 2007.

LATOUCHE, Serge. **L'occidentalisation du monde**. Paris: Éditions La Découverte, 2005.

LIA, C. **Les bekwil de la Ngoko-Sangha: approche anthropologique de ECI "interdits"**. Thèse de doctorat, Bruxelles, Belgique: Université Libre de Bruxelles, 1999.

MAKONI, Sinfree; PENNYCOOK, Alastair; (Tradução de Cristine Gorski Severo). Desinventando e (re)constituindo línguas. **Working Papers em Linguística**, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 9-34, dez. 2015. ISSN 1984-8420.

MALLON, Alexis. **Grammaire copte**: bibliographie chrestomathie et vocabulaire. Beyrouth: Imprimerie catholique, 1956.

MARIANI, Bethania. **Colonização linguística**. Campinas, SP: Pontes, 2004.

MATIMI, Jean C. **Traditions et innovations dans la construction de l'identité chez les Shamaye (Gabon) entre 1930 et 1990**. Thèse () - Université de Laval, Québec, 1998.

MAZRUI, A. A.; WONDJI, C. (ed.). **A África desde 1935**. 2. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010.

MAZZOCCHETTI, Florence. **Ebanda Tono (les peaux tachetées)**: utilisations et Représentations de la Faune Sauvage (tachetée) chez les Bakota de la région de Makokou (Gabon). Mémoire (Master 2 E.T.S.) -, Orléans, 2005.

M'BADOUMA, I. E. **Les Secrets d'une Puissance Sexuelle de Titan**: comprendre les techniques ancestrales qui font de ces mâles noirs du Gabon des formidables étalons sexuels. Raleigh: Lulu, 2011.

MBOCK, D. **Kongo**. (French Edition). Édition du Kindle, 2013.

MBOCK, D. **Km.t: les voies du retour**. (French Edition). Édition du Kindle, 2014.

MBOCK, D. **Tata Nzambi**. Angeli Editions, 2015.

MBOCK, Dibombari (A Contrario). **Osiris**. YouTube, 09 feb. 2017. Disponible em: <https://youtu.be/9SWg62L1kQA> . Acesso em: 03 jan. 2022.

MBOCK, D. (A Contrario). **Le Dieu Osiris dans tous ses états-complet**. YouTube, 14 jun. 2020. Disponible em: <https://youtu.be/T79slgWq9vU>. Acesso em: 04 fev. 2022.

MBOCK, D. (A Contrario). **La croix ankh: une énigme africaine**. YouTube, 16 abr. 2020. Disponible em: . Acesso em: 04 fev. 2022.

MCGRATH, Alister E. **Christian theology: an introduction**. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1997.

MEILLET, Antoine. **La méthode comparative en linguistique historique**. Genève: Slatkine Reprints, 1984.

MEVIAVE, Dushka MT N. **Le bilinguisme dans les interactions des familles gabonaises à Libreville: le cas de trois familles fang**. Thèse de doctorat en Science du Langage. Nancy: Université de Lorraine, 2014.

MOKRANI, S. **Éléments nouveaux en vue de la description de la langue samayé (B25): éléments de phonologie et de morphologie**. Mémoire (Master 2 en Sciences du Langage) - Université Lumière Lyon 2, Lyon, 2005.

NAUDÉ, Jacobus. Religious translation. *In*: GAMBIER, Yves; DOORSLAER, Luc van. (ed.). **Handbook of translation studies**. Amsterdam: John Benjamins B.V., 2010. p. 285-291.

NAVILLE, E. **The text of the Old Testament**. London: Oxford University Press, 1916.

NDOUMAI, Pierre. **Indépendances et néocolonialisme en Afrique: bilan d'un courant dévastateur**. Paris: L'Harmattan, 2011.

NEUSNER, Jacob et al. **The encyclopedia of Judaism**. New York: Continuum, 1999.

NEWBY, Gordon D. **A Concise Encyclopedia of Islam**. Oxford: Oneworld, 2002.

NGOM, Gilbert. La parenté génétique entre l'égyptien pharaonique et les langues négro-africaines modernes: l'exemple du duala. **ANKH**, n° 2, pp.29-83, avril 1993.

NGOM, Gilbert. Égypte ancienne-Afrique noire: pensée et légendes. **ANKH**, n° 4/5, pp.92-121, 1996.

OBAM Ɛ ƐDHUU. **Mekwa me mut / Μεκκω με μωτ / Les paroles de l'être / Palavras do ser**. Illustrações de Luiz Gustavo Paulino de Almeida. Araraquara: Letraria, 2021.

OBENG, Samuel Gyasi; ADEGBIJA, Efurosibina. "Sub-saharian Africa". In: FISHMAN, Joshua. **Handbook of Language and Ethnic Identity**. New York: Oxford University Press, 1999, p. 353-368.

OBENG, Samuel Gyasi; ECHU, George. "West African languages in contact with european languages" in: **Africa meets Europa: language contact in West Africa**. New York: Nova Science Publishers, 2004.

OBENGA, T. **Origine commune de l'égyptien ancien, du copte et des langues négro-africaines**: introduction à la linguistique historique africaine. Paris: L'Harmattan, 1993.

O'BRIEN, Jodi (ed.). **Encyclopedia of gender and society**. Volume 1. Los Angeles: SAGE, 2009.

O'COLLINS, Gerald. **Catholicism**: the story of Catholic Christianity. Oxford; New York : Oxford University Press, 2003.

OESTERLEY, W. O. E. **The books of the Apocrypha**: their origin, teaching and contents. London: R. Scott, 1915.

OLSON, Roger E. **The story of Christian theology**: twenty centuries of tradition & reform. Downers Grove, Ill. : InterVarsity Press, 1999.

OSMAN, Ahmed. **Christianity**: An Ancient Egyptian Religion. Rochester, Vt. : Bear & Co., 2005.

PARKER, Simon B. (org.). **Ugaritic narrative poetry**. Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1997.

PEARSON, Birger A.; GOEHRING, James E. (eds.). **The Roots of Egyptian Christianity**. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

PERROIS, Louis. **Le Bwété des Mahongwé du Gabon**. Libreville: O.S.T.R.O.M., 1966.

PERROIS, Louis. **Notes sur quelques aspects de la circoncision bakota (Gabon)**. Libreville: O.S.T.R.O.M., 1967.

PERROIS, Louis. **La circoncision Bakota (Gabon)**. Libreville: O.S.T.R.O.M., 1968.

PERROIS, L. **Culture et technique. Musée des arts et tradition**. Libreville: O.R.S.T.O.M., 1969.

PERROIS, L. Chronique du pays kota (Gabon). Cah. **O.S.T.R.O.M.**, sér. Sci.hum., vol. VII, nº2 - 1970.

PERRON, H.P. (R.P.). **Lexique français-ikota**. 2 vol. (reprise des notes manuscrites du R.P. Lamour). Makokou: Mission Catholique, 1964.

PINHEIRO-MARIZ, Josilene; EULÁLIO, Marcela de Melo Cordeiro. Oralitura em aula de língua portuguesa como espaço para diálogos interculturais. **Revista Mulemba / Revista do Setor de Letras Africanas de Língua Portuguesa - Departamento de Letras Vernáculas**. Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Volume 14, número 2, jul-dez 2016, p.76-90.

PIRON, P. **Eléments de description du kota, langue bantoue du Gabon**, B25. Mémoire de licence spéciale 3ème cycle, Département des Sciences du Langage, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, 1990.

PONSO, Letícia; SILVA, Diego; RONCARATI, Cláudia. "Um olhar crítico sobre a Sociometria da língua portuguesa" In: **Gragoatá** (UFF), v. 32, p. 11-27, 2012.

PONSO, Letícia C. "**As línguas não ocupam espaço dentro de nós**": práticas, atitudes e identidades linguísticas entre jovens moçambicanos plurilíngues. 2014. 325 f. Tese (Doutorado em Letras) - Faculdade de Letras, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

PONSO, Letícia Cao. Situação minoritária, população minorizada, língua menor: uma reflexão sobre a valoração do estatuto das línguas na situação de contato linguístico. **Gragoatá**, 22(42), 2017. pp. 184-207.

RAPONDA-WALKER, A. L'alphabet des idiomes gabonais, **Journal de la Société des Africanistes 2 (2)**, pp. 139-146, 1932.

RAPONDA-WALKER, A. **Eléments de grammaire Gisira**. Libreville: Mission Catholique Sainte-Marie, 1936.

ROCHA, Everardo P. G. **O que é etnocentrismo?** São Paulo: Editora brasiliense s.a., 1988.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, M. N. DOS. Entre o oral e o escrito: a criação de uma oralitura. **Babel: Revista Eletrônica de Línguas e Literaturas Estrangeiras**, v. 1, n. 1, p. 12-26, 10 dez. 2012.

SHARMAN, Fergus. **Linguistic Ties between Ancient Egyptian and Bantu: Uncovering Symbiotic Affinities and Relationships in Vocabulary**. Florida: Universal-Publishers, 2014.

SILVA-REIS, Dennys, BAGNO, Marcos. A tradução como política linguística na colonização da Amazônia brasileira / Translation as language policy in the colonization of Brazilian Amazon. **Revista Letras Raras**, v. 7, n. 2, 2317-2347, 2018.

SIMA-MVE, Jean B. **Éléments de phonologie du Mǎhòŋgwé**. Mémoire de maîtrise en science du langage. Lyon: Université Lumière Lyon 2, 1999.

SOUMAHO, Prisca. TIC et apprentissage informel des langues gabonaises: points de vue des apprenants d'un collège de Libreville. **Synergies Afrique des Grands Lacs** n° 8 -, p. 31-43, 2019.

TEMPELS, Placide. **Bantu philosophy**. Paris: Présence africaine, 1969.

THACKERAY, H. St. J. M.A. **The letter of Aristeas**. London: The MacMillan Company, 1904.

TORREND, J. **A comparative grammar of the South African Bantu language, comprising those of Zanzibar, Mozambique, the Zambesi, Kafirland, Benguela, Angola, the Congo, the Ogowe, the Cameroons, the lake region, etc.** London: K. Paul, Trench, Trübner & co., Ltd., 1891.

VYCICHL, W. **Dictionnaire étymologique de la langue copte**. Leuven: Peeters, 1983.

VOLKOVA, Elizaveta. **Sànwuyaa et ráari** : analyse comparative des relations à plaisanterie chez les Mandinka et les Joola de la Casamance. 2018. Thèse de doctorat (em anthropologie) - Université Paris sciences et lettres, Paris, 2018.

WESTERNDORF, Wolfhart. **Koptisches Handwörterbuch**. Heidelberg: Winter, 1977.

WHITTAKER, Thomas. **The origins of Christianity, with an outline of Van Manen's analysis of the Pauline literature**. London: Watts & co, 1933.

ZAME-AVEZO'O, Léa. **Le fils de Zambe et Inkuku**: analyse d'un conte Mahongwe. Cahiers Gabonais d'Anthropologie 1. Libreville: Université Omar Bongo, 1997.

ZUE ELIBIYO, M., e SOUMAHO, P. Le symbole pour la transmission et la valorisation des langues nationales dans les écoles primaires au Gabon. **Akofena**, n°2, pp. 123-130, Abidjan, 2020.

Sitografia

Collection: Musiques du Gabon, mission Pierre Sallée, 1966

[https://archives.crem-cnrs.fr/archives/collections/CNRSMH\\_I\\_2007\\_005/](https://archives.crem-cnrs.fr/archives/collections/CNRSMH_I_2007_005/)