

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO-USP  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA-IP**

**MANISA SALAMBOTE CLAVERT**

**Da densa floresta onde menino entrei homem saí  
Rito Iromb na formação do indivíduo wongo**

**São Paulo  
2009**

**MANISA SALAMBOTE CLAVERT**

**Da densa floresta onde menino entrei homem saí  
Rito Iromb na formação do indivíduo wongo**

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

**Área de Concentração:** Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano

**Orientadora:** Profa. Dra. Ronilda Ribeiro

São Paulo  
2009

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

Catálogo na publicação  
Biblioteca Dante Moreira Leite  
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Clavert, Manisa Salambote.

Da densa floresta onde menino entrei homem saí. Rito iromb na formação do indivíduo wongo / Manisa Salambote Clavert; orientadora Ronilda Ribeiro. -- São Paulo, 2009.

113 p.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Etnopsicologia 2. África Negra 3. Bantu (África) 4. Ritos de passagem 5. Valores 6. Virtudes 7. Formação do indivíduo I. Título.

GN270

CLAVERT, Manisa Salambote  
Da densa floresta onde menino entrei, homem saí  
Rito Iromb na formação do individuo wongo

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano

Aprovado em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Banca Examinadora

Prof. Dr:.....Instituição:.....

Julgamento:.....Assinatura:.....

Prof. Dr:.....Instituição:.....

Julgamento:.....Assinatura:.....

Prof. Dr:.....Instituição:.....

Julgamento:.....Assinatura:.....

Prof. Dr:.....Instituição:.....

Julgamento:.....Assinatura:.....

*Para*  
**Wooto**  
*Ancestral Venerável*  
*Pai das Dinastias Kuba, Ndjembe, Lele e Wongo*

*Dedico este trabalho,*  
*Na honrosa condição de porta-voz*  
*de nossa Coletividade.*

*e*

*Para a*  
*Venerável Aying Antal (In Memoriam)*  
**“Jóia Preciosa”**  
*Minha Tia e Guardiã,*  
*Que sempre me acompanha e protege,*

*Dedico este trabalho*  
*Com profunda e eterna gratidão*

## *Agradecimentos*

*Aos meus pais Manisa Nkwiti Gérard e Minkuni Mayong Léontine, pedra angular da  
educação de seus filhos, pelo amor a nós dedicado  
À Terezinha Nobuco Koyama (Tété), pela amizade e carinho  
À Iyakemi, Profa. Dra. Ronilda Ribeiro, pelo acompanhamento nesta saga  
Aos Profs. Drs. Antônio Joaquim Severino, Lino de Macedo e Marilene Proença  
Rebello de Souza, pelo apoio constante e sugestões no Exame de Qualificação  
Ao Rodrigo Ribeiro Frias, pela solidariedade e cuidados na revisão do texto  
Ao Bruno Okounda (Mwana Mboka) pela atenção e abstract  
Aos Agostinianos da Assunção, pela amizade e acolhimento em suas comunidades  
Ao Programa Estudante Convenio PEC-PG/CNPq, pelo subsidio recebido, sem o qual  
este trabalho não poderia ter sido desenvolvido  
A todos os pensadores e escritores africanos e africanistas, por suas inspirações  
A todos e todas que me rodeiam com olhar amoroso*

## SUMARIO

Introdução.....	11
<b>Capítulo I. O Método.....</b>	<b>18</b>
1. breves considerações sobre o método.....	18
2. Cuidados Éticos.....	19
3. Procedimento.....	19
3.1. Procedimento de coleta de dados.....	19
3.1.1. Pesquisa bibliográfica.....	20
3.2. Pesquisa de campo na República Democrática do Congo.....	20
3.1.2.1. Entrevistadores.....	20
3.1.2.2. Roteiros de entrevista.....	21
3.1.2.3. Fontes de Informação Oral.....	22
3.2. Procedimento de análise e interpretação dos dados.....	23
<b>Capítulo II. Os Wongo Dados geográficos e históricos; organização social, política e econômica; o Idioma.....</b>	<b>24</b>
1. Dados geográficos.....	24
2. Dados históricos.....	27
3. Organização social, política e econômica.....	31
3.1. Estrutura de parentesco: a família, a linhagem e o clã.....	31
3.2. A estratificação social do poder.....	32
3.3. Economia wongo.....	34
4. O idioma.....	36
<b>Capítulo III. Os wongo: noção de pessoa e de desenvolvimento humano.....</b>	<b>37</b>
Noção de pessoa e de desenvolvimento humano.....	42

<b>Capítulo IV. <i>Iromb</i>: o mito e o rito.....</b>	<b>47</b>
1. O mito do iromb.....	50
2. Iromb - O rito.....	54
3. Encontro da tradição com a modernidade.....	59
<b>Capítulo V. <i>Iromb</i>: um processo educacional.....</b>	<b>63</b>
1. O iromb: uma escola de vida.....	63
2. Concepção negro-africana de infância e algumas de suas decorrências educacionais.....	66
3. Educação formal e informal.....	69
4. Considerações a respeito do procedimento pedagógico negro-africano.....	72
5. Alguns recursos da educação wongo.....	75
<b>Capítulo VI. O <i>iromb</i>: uma escola wongo de valores.....</b>	<b>78</b>
1. Pedagogia das iniciações tradicionais africanas.....	78
2. Alguns valores wongo.....	82
2.1. Respeito às interdições.....	82
2.2. Solidariedade.....	84
2.3. Amor ao trabalho.....	86
2.4. Compromisso e responsabilidade.....	89
<b>Capítulo VII. O <i>Iromb</i>: tempo e lugar de oralidade.....</b>	<b>91</b>
1. O valor educacional das narrativas no contexto wongo.....	95
2. O papel do <i>griot</i> nas narrativas.....	96
3. O uso pedagógico de narrativas.....	97
<b>Considerações finais.....</b>	<b>101</b>
<b>Referências bibliográficas.....</b>	<b>107</b>



## RESUMO

**CLAVERT, Manisa Salambote.**

***Da densa floresta onde menino entrei homem saí. Rito Iromb na formação do indivíduo wongo***

Nos contextos de pesquisa sobre patrimônio imaterial da humanidade e sobre instituições educacionais e formação do indivíduo, e desejoso de contribuir com subsídios para a implementação da Lei 10.639/03, defino como objetivo da presente investigação verificar e descrever peculiaridades educacionais do *iromb*, rito de iniciação e passagem da adolescência para a vida adulta, praticado pelo grupo étnico wongo, da República Democrática do Congo (RDC). Enfatizo seu significado sócio-cultural e o quadro de valores e virtudes por ele privilegiado. Os dados de pesquisa advêm de fontes bibliográficas e de fontes orais de informação. Os informantes foram entrevistados em Bandundu e Kinshasa, estados da RDC, por três pesquisadores a quem supervisionei via telefone, Internet e correio. Do vasto universo teórico utilizado para a análise e interpretação dos dados destaco a contribuição de Ki-zerbo (2006), Kisimba (1997), Kumarer (1979), Mudiji (1989), Mungala (1999), Martinez (1989), Hampaté Bâ (1982) e Vansina (1982). Tendo privilegiado o tema relativo ao significado sócio-cultural do *iromb* e o quadro de valores e virtudes por ele privilegiado, concluo que esse rito de iniciação e passagem cumpre relevante papel na formação de indivíduos solidários e conscientes de seus deveres e direitos na coletividade por eles integrada. Ao nível individual o *iromb* pode ser visto como um conjunto de recursos que têm por finalidade orientar para o reconhecimento dos direitos e deveres de cada indivíduo em seu grupo; explicitar o *status* e os papéis que competem a cada um e, ainda, promover possibilidade de acesso a formas elevadas de espiritualidade e de criatividade. Ao nível grupal esse rito, realizado no interior de sociedades iniciáticas, promove um diálogo entre as forças do destino de cada um e as exigências da vida social, como se a sociedade tomasse em suas mãos os destinos individuais para melhor realização dos propósitos pessoais e coletivos. Caracterizado por um conjunto de procedimentos nos quais interagem o sagrado e o profano, o *iromb* visa assegurar unidade e continuidade ao grupo.

**Palavras-chave:** Educação de valores e virtudes, tradição oral africana, África, bantu, wongo, *iromb*, etnopsicologia.

## ABSTRACT

**CLAVERT, Manisa Salambote.**

*From the dense forest where I got in as a boy, I got out as a man. Iromb rite in the wongo individual formation*

In the context of the researches about the immaterial heritage of the humanity and about educational institutions and individual formation, we would like to bring subsidies for the introduction of the brazilian law 10.639/03. The objective of this research is to verify and describe educational particularities of *iromb*, an initiation rite which is the passageway from teen to adult life practiced by the wongo ethnic group of the Democratic Republic of Congo (DRC). I emphasize its socio-cultural meaning, the values and virtues privileged by the wongo people. The data are from bibliographic and oral sources. Our informers were interviewed by three researchers by phone, internet and by mail in Bandundu and Kinshasa, states of DRC. From the big theoretical universe used for our analysis and interpretation of our data, I would like to point out the contributions of the following authors: Ki-zerbo (2006), Kisimba (1997), Kumarer (1979), Mudiji (1989), Mungala (1999), Martinez (1989), Hampaté Bâ (1982) and Vansina (1982). As I have privileged the topic about the socio-cultural rite of *iromb* and its board of values and virtues, I conclude that this initiation rite and passage has a very important function in the formation of supportive individuals, conscious of their rights and duties in their community. At the individual level, *iromb* can be seen as a collection of resources which intend to advise people about the recognition of their rights and duties in their community; it intends also to make clearer the *status* and the role of each other and even, to promote possibilities to get access to high forms of spiritualism and creativity. At the group level, as this rite is realized into initiatory societies, it promotes a dialogue between individual destiny forces of each group member and the requirements of social life, as if the society had taken into its hands the individuals destiny to make better the individual and common intentions. Characterized by a collection of procedures in which the holy and the non-believer interact, the *iromb* rite intend to ensure unity and continuation to the wongo group.

**Keywords:** Values and virtues education, African oral tradition, African traditions, Africa, Bantu, Wongo, Iromb, Ethno-psychology.

## INTRODUÇÃO

Nasci no dia 27 de julho de 1972 na cidade de Nsim Bawongo, estado de Bandundu, na República Democrática do Congo (vide mapa no Anexo 2). Aos seis anos de idade iniciei os meus estudos na Escola Primária Nsim Bawongo. Ao concluir o ensino primário fui orientado a cursar os Estudos Secundários e Humanitários no Seminário Menor e Colégio Diocesano de Idiofa, onde estudei Filosofia e Letras, tendo por disciplinas principais a filosofia e os idiomas latim, francês e inglês.

Em 1995 ingressei na Congregação Missionária da Consolata visando alcançar a condição de sacerdote, religioso e missionário da Igreja Católica Apostólica Romana. No mesmo ano comecei meus estudos superiores na Universidade Saint Augustin, de Kinshasa, na República Democrática do Congo (África Central). Em 1999 concluí o curso de graduação em Filosofia.

Em 2000 iniciei o noviciado em Moçambique, ainda no contexto da Congregação Consolata, para aprender a doutrina e as regras da vida religiosa e missionária. Depois dos meus primeiros votos de compromisso religioso e missionário a Direção Geral da Congregação, sediada em Roma, determinou que eu realizasse no Brasil o curso de Teologia, e minha primeira experiência missionária e pastoral. Esta experiência, iniciada em 2001, foi concluída em 2004, ocasião em que obtive o grau de bacharel em Teologia no Instituto São Paulo de Estudos Superiores (ITESP). Das atividades pastorais exercidas no período, aquela com que mais me identifiquei foi a da Pastoral da Criança, apoiada pela Unicef.

Em 2005 cursei disciplinas e participei de seminários na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, na condição de aluno especial. Em 2006 me candidatei a uma bolsa de estudos no Programa de Estudante-Convênio de Pós-Graduação (PEC-PG) e, tendo atendido a todos os pré-requisitos, ingressei no Programa de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, na área de concentração Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano. Poucos meses depois fui aceito no Grupo de Pesquisas e Estudos Transdisciplinares da Herança Africana (UNIP-CNPq), coordenado pela Profa. Dra. Ronilda Ribeiro, minha orientadora.

A escolha do tema da pesquisa que deu origem ao presente trabalho tem suas raízes no período de meu ingresso no curso superior, ocasião em que tomei consciência de que o pensamento negro-africano não ocupava lugar de destaque na estrutura e na dinâmica curriculares. Uma ocorrência histórica chamou particularmente a minha atenção: o Ministério da Educação da República Democrática do Congo fizera uma reforma curricular determinando que Universidades e Centros de Ensino Superior incorporassem o pensamento e os métodos da reflexão filosófica negro-africanos lado a lado com seus equivalentes ocidentais. Isto suscitou em mim um interesse maior pela africanidade e pela negritude. De fato, a idéia de articular essas duas vertentes do pensamento filosófico – a negro-africana e a ocidental – encontrou ressonância em mim.

Chegando ao Brasil, um dos fatos que mais me surpreendeu foi ouvir a palavra *quilombo*, familiar aos meus ouvidos. Essa palavra instigou minha curiosidade, pois me remeteu à palavra *iromb*, do idioma kiwongo, da etnia wongo. No idioma kikongo, família linguística que inclui o kiwongo, a palavra *iromb* é pronunciada *kilombo*, *mukanda*. Daí, minha surpresa ao ouvir esse vocábulo, tão familiar, cujo significado é *iniciação, educação, sabedoria*.

Ao ser convidado a eleger um tema de pesquisa para ingresso no Programa de Pós-Graduação do IPUSP optei por realizar um estudo aprofundado do rito de iniciação e passagem de meninos da infância para a vida adulta – o *iromb* – no interior da etnia wongo, da República Democrática do Congo.

Anos antes da independência desse país, ocorrida na década de 1960, não se observou nenhuma escola de ensino formal nos locais onde o povo wongo estava instalado. Um observador menos avisado poderia pensar que este grupo étnico não era beneficiário da educação, mas um olhar mais atento logo identificaria a ocorrência frequente de processos de aprendizagem significativa, a relevância da oralidade ali praticada, a

coerência na organização de suas idéias, o domínio de um sistema de numeração e medidas e uma habilidade bem desenvolvida para estabelecer comparações e realizar julgamentos. Sua valorização da vida, seu discernimento entre o mal e o bem e suas práticas sociais confirmam que a educação tradicional wongo acha-se relacionada à sua cultura e responde às necessidades e aos desafios do grupo social. Trata-se de uma educação que desperta os jovens para o mundo, para a harmonia, para a solidariedade e para a liberdade.

O povo wongo, de quem esta pesquisa estuda o rito *iromb*, integra o grupo étnico Bakongo/Bantu, cujos membros acham-se espalhados atualmente no Gabon, Congo Brazaville, República Democrática do Congo e Angola. Como tantas outras etnias do grupo Bakongo-bantu, os wongo têm sofrido esquecimento por parte dos estudiosos da cultura africana, seja no continente de origem, seja nos países da diáspora.

Para os wongo, o indivíduo, desde o seu nascimento, acha-se sujeito a múltiplas ameaças: da natureza, de seus pares humanos e de seu mundo simbólico, integrado este por práticas de bruxaria, de feitiçaria e de medicina. Para preservar sua segurança física e social e a sua felicidade, em meio aos desafios do cotidiano, o indivíduo recorre a ritos, que buscam re-atualizar os mitos a eles correspondentes. A vida desse povo é bastante influenciada por tais ritos, sob os quais repousam mitos que conferem sentido à existência. A sacralidade de cada momento é protegida por uma série de interdições e de normas positivas. Conforme assinala van Gennep (1990), antropólogo cujos estudos contribuem para fundamentar teoricamente o presente trabalho, através dos ritos o indivíduo faz uma experiência da vida, encontra o valor absoluto da existência e descobre sua responsabilidade social. Por isso, os ritos acham-se presentes nos momentos mais importantes da vida humana: no nascimento, na passagem da adolescência para a vida adulta, no matrimônio, na iniciação religiosa, na morte. Além de cumprirem sua função social, contribuem para fortalecer os laços humanos.

Para van Gennep (1990) os ritos de passagem correspondem a um processo de profunda transformação da personalidade. Através deles os indivíduos passam de uma fase do ciclo vital para outra, num contexto rico de símbolos e imagens. A sacralidade de cada momento é protegida por uma série de proibições e de normas positivas. Assim, os indivíduos são chamados para viver uma experiência de vida, encontrar o valor absoluto da existência e descobrir a própria responsabilidade social. Por isso, no *iromb* compete aos mais velhos a missão de levar as novas gerações à condição de adultos. Porque o

*ensinamento se dá de boca perfumada a ouvidos doces e limpos*, conforme o adágio africano.

O ciclo vital wongo é marcado por vários ritos de passagem, de fundamental importância na constituição das identidades individuais e coletivas. Entre esses ritos incluem-se: *imagnya* (formação de caráter), *kum mwahan* (acolhimento de recém-nascidos), *bundoey* (formação de personalidade), e *iromb* ou *mukanth* (educação, iniciação). Eles demarcaram e continuam demarcando as etapas de vida dos wongo, escolhi para a presente investigação o *iromb*, processo ritualístico de iniciação, que demarca a passagem dos meninos da adolescência para a idade adulta.

Os pais, juntamente com outras pessoas mais velhas da comunidade, conduzem suas crianças, adolescentes e jovens até o local onde o ritual é realizado. Lá chegando, o grupo encontra à sua espera os anciãos e sábios responsáveis pela realização do processo, que inclui o uso de narrativas orais, transmitidas de geração em geração. Assim, os jovens são ali educados através de provérbios, histórias, cantos, mitos, lendas, fábulas e narrativas biográficas.

Uma das funções do *iromb* é preservar a riqueza cultural do grupo. Observando-se o seu cotidiano percebe-se que os jovens, após terem sido submetidos a esse rito de passagem, recebem maior credibilidade em seu grupo social por se tornarem sensivelmente mais capazes e competentes para o enfrentamento de situações que exigem responsabilidade e compromisso, o que permite afirmar que esse rito configura uma oportunidade educacional por excelência.

Em trabalho anterior CLAVERT (2005) descrevi o *iromb* e tezi considerações a respeito do fato de que esse procedimento educacional preparou, de certa forma, terreno para a escola formal, que ao ser instalada não o substituiu, passando apenas a coexistir com ele. Ao ser instalada a escola formal em alguns locais wongo, o *iromb* continuou a ser realizado no período de férias escolares, compreendido entre o início de julho e meados de setembro, ou seja, com duração aproximada de dois meses e meio.

Nunca é demais lembrar que o *iromb* se destina também a adultos provenientes de outros grupos étnicos, ou mesmo de outros países, pois estes são considerados como crianças que nada sabem e precisam aprender as normas e regras grupais.

### ***Relevância deste estudo no contexto brasileiro***

Em 1830 Hegel afirmava ser a África um continente sem história e sem cultura. Com isso decretava que esse imenso continente não integra a história da humanidade. Tal discurso colonialista e preconceituoso produziu protestos de africanistas, africanos e seus descendentes em países da diáspora africana nas Américas e Caribe. O Brasil não escapa desta realidade. Desde os anos de 1960 estudiosos da história, das culturas e da diáspora africana têm lutado política e cientificamente para derrubar essas teorias racistas. Ki-Zerbo (1972, p.10), por exemplo, participa ativamente dessa reação.

No Brasil, a luta travada por ativistas e cientistas negros levaria o governo Lula a sancionar uma lei que obriga o ensino da história e culturas dos povos africanos e negros no Brasil. Num país em que 45% da população é constituída de negros – “pretos” e “pardos”, segundo o jargão do Censo Demográfico –, dos quais 60% descendem de etnias bantu, constitui falha grave não dispormos de informações históricas a seu respeito. Por exemplo, embora saibamos que neste país houve uma expressiva presença da etnia bakongo, à qual pertence o grupo wongo, não dispomos de informações relativas, especificamente, à presença dos wongo e seus descendentes.

Não tenho conhecimento sobre a existência de nenhum estudo como o aqui proposto e, ao desenvolvê-lo, pretendo colaborar para preencher essa lacuna, trazendo para o mundo acadêmico e para o público em geral dados sobre a riqueza cultural de meu povo que, ao lado de outras etnias africanas, participou da formação da sociedade brasileira.

De minha experiência pessoal de convívio, do desejo de me aproximar cada vez mais do sistema educacional brasileiro, para melhor compreendê-lo e, ainda, contribuir com subsídios para a implementação da Lei 10.639/03 (Anexo 1) nasce a presente proposta de investigação.

### ***Relevância acadêmica do tema***

A pesquisa bibliográfica aponta para uma notável escassez de estudos sobre a educação na África, fato que é compreensível dado o silêncio que paira sobre os temas que dizem respeito à África, aos africanos e seus descendentes. Considerando-se, por exemplo, que na história do Brasil, de cada dez dias, sete foram vividos sob regime de escravidão, rapidamente se identifica parte das causas desse mutismo a respeito das coisas de África.

O estudo aqui relatado possibilita, segundo me parece, gerar subsídios para a elaboração de projetos que privilegiem a educação de virtudes no desenvolvimento de pessoas capazes de exercer sua cidadania e comprometer-se com interesses de ordem coletiva, assumindo a parte que lhes compete na sociedade a que pertencem.

**Pertinência deste estudo na Linha de Pesquisa *Instituições Educacionais e Formação do Indivíduo* do Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade, do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo - IPUSP-PSA**

Das múltiplas inserções possíveis do tema considereei apropriada a linha que reúne pesquisas sobre *Instituições Educacionais e Formação do Indivíduo*, que prioriza o estudo da constituição individual mediada por instituições educacionais e engloba pesquisas sobre formação da consciência, modos de subjetivação, determinações ideológicas e memória institucional.

***Questões norteadoras e objetivos da presente investigação***

Visando contribuir com informações para a luta pela promoção da cidadania dos povos africanos e de seus descendentes que se encontram em países da diáspora africana, particularmente no Brasil e gerar subsídios para a implementação da Lei 10.639/03, desenvolvi a pesquisa que deu origem a este trabalho, cujas questões norteadoras acham-se explicitadas a seguir.

A partir da constatação de que na sociedade wongo o rito *iromb* inclui-se no conjunto de procedimentos que visam a educação moral e do desejo de compreender melhor essa educação, decorrem três questões norteadoras deste estudo. A primeira delas pode ser assim formulada: O que caracteriza esse procedimento? Ou seja, quais são as suas peculiaridades educacionais? A segunda questão diz respeito ao significado do *iromb* na estrutura e dinâmica da sociedade wongo. A terceira questão refere-se aos valores e virtudes privilegiados nesse processo ritualístico.

Dessas questões decorrem os objetivos da presente investigação: verificar e descrever peculiaridades educacionais do *iromb*, rito wongo (República Democrática do Congo) de iniciação e passagem da adolescência para a vida adulta, particularmente no que diz respeito a seu significado na estrutura e dinâmica da sociedade wongo e ao quadro de valores e virtudes privilegiados por esse ritual.



O texto resultante foi organizado do seguinte modo: No capítulo 1 trato do método de investigação; no capítulo 2 apresento o grupo étnico wongo, no que diz respeito aos dados geográficos e históricos; organização social, política e econômica e, finalmente, idioma; no capítulo 3 reúno dados sobre a noção de pessoa e de desenvolvimento humano desse grupo étnico; no capítulo 4 trato de *iromb* descrevendo o rito e o mito que lhe deu origem; no capítulo 5 volto a atenção para a dimensão educacional do rito *iromb*; no capítulo 6 analiso o *iromb* enquanto escola de valores e no capítulo 7 trato desse rito enquanto tempo e lugar da oralidade. Seguem-se algumas considerações finais e as referências bibliográficas.

## CAPÍTULO I – O MÉTODO

### 1. breves considerações sobre o método

Segundo Vansina (1982), uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais. Essa sabedoria é venerada naquilo que se pode denominar “eloquês-chave”, que compõem o corpo de tradição oral. Esta também pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração à outra. Na maioria das civilizações africanas a palavra tem poder misterioso, pois é criadora. A oralidade é uma atitude diante da realidade e não, puramente, uma ausência da habilidade de domínio da palavra escrita.

Esse autor, detendo-se sobre a questão do método nas pesquisas de cunho histórico, elucida a respeito de fatos que se mostram úteis aos pesquisadores das ciências humanas em geral. Preocupado com a metodologia do trabalho de pesquisa junto a sociedades orais, afirma que o pesquisador deve aprender a trabalhar lentamente, com muita reflexão, para poder embrenhar-se em dada representação coletiva, já que o *corpus* da tradição e a memória coletiva de uma sociedade são os principais elementos que a explicam. O pesquisador deve iniciar-se, primeiramente, nos modos de pensar da sociedade oral, antes de interpretar suas tradições. Cada tradição tem sua própria superfície social e para analisar a qualidade de sua transmissão, o pesquisador deve conhecer o mais detalhadamente possível o tipo de sociedade que está estudando. Deve

examinar todas as suas instituições e esmiuçar diversos gêneros literários para encontrar as informações que busca. O grupo que detém a posse das tradições oficiais e de sua transmissão é geralmente composto de especialistas que recorrem a meios mnemotécnicos, geralmente canções, para reter os textos. Em todas as sociedades tradicionais africanas encontramos indivíduos hierarquicamente superiores, ou de maior aptidão, encarregados de memorizar e transmitir as tradições.

Ao selecionar, do povo bantu, o grupo étnico wongo, originário da Província de Bandundu, estado pertencente à República Democrática do Congo, considerei o fato de poder contar com boas possibilidades de compreender o fenômeno que me propunha a estudar, dada a minha pertença a essa etnia, que me proporciona condições favoráveis – domínio do idioma wongo e conhecimento dos modos de pensar, das instituições e dos gêneros literários desse grupo étnico. Além disso, contei também com a vantagem de ter livre acesso às informações por conhecer pessoalmente muitos tradicionalistas da palavra e outros informantes, respeitá-los e ser por eles respeitado.

## **2. Cuidados Éticos**

Considerando a relevância dos cuidados éticos que devem ser adotados ao realizar pesquisas com pessoas, os orientei no sentido de informarem os entrevistados sobre os objetivos da pesquisa e de lhes assegurar confidencialidade das informações obtidas e garantia de anonimato. Adotando o sugerido por Delval (2002), descrevi num texto breve o objetivo da pesquisa e solicitei aos entrevistadores que dessem conhecimento aos entrevistados do que lhes era proposto e do uso que seria feito de suas informações. Quanto a lhes solicitar que assinassem um “Termo de acordo para colaboração em pesquisa acadêmica”, conforme propõe Delval, optei por não adotar esse procedimento no interior daquela sociedade de tradição oral, onde a palavra vale mais que qualquer contrato escrito e assinado. Teria sido ofensivo.

Diante da proposta de garantia de anonimato todos os entrevistados, sem exceção, manifestaram o desejo de terem suas identidades explicitadas. De opinião unânime quanto à importância do registro escrito dos dados por eles oferecidos, optaram por serem considerados informantes orais em lugar de entrevistados anônimos.

## **3. Procedimento**

Os dados de pesquisa foram recolhidos em fontes bibliográficas e através de entrevistas realizadas em campo.

### **3.1. Procedimento de coleta de dados**

O procedimento de coleta de dados incluiu pesquisas bibliográficas e pesquisas de campo realizadas entre os wongo da República Democrática do Congo.

#### **3.1.1. Pesquisa Bibliográfica**

A pesquisa bibliográfica foi desenvolvida em dois universos:

1. Publicações sobre as etnias Bantu.
2. Publicações que oferecem suporte teórico para a análise e interpretação dos dados.

Entre essas publicações ganham destaque as que tratam de temas da Etnologia, Educação e Psicologia.

#### **3.1.2. Pesquisa de campo na República Democrática do Congo**

Os dados de campo foram coletados na República Democrática do Congo, nas cidades de Nsim-Bawongo, Mpnang, Ngudi, Idiofa, Kikwit, todas no estado de Bandundu e na cidade de Kinshasa, no estado de Kinshasa, por um pequeno grupo de pesquisadores por mim constituído e supervisionado.

##### **3.1.2.1. Entrevistadores**

Escolhi para compor o grupo de entrevistadores 3 homens que além de reunirem condições pessoais de caráter e capacidade de discernimento, passaram pela experiência do *iromb*:

**Entrevistador 1** - Mukurubundu Alain Toussaint, com 40 anos, nascido em Idiofa e residente em Idiofa, professor de Ensino Médio, católico, mestre em Técnica do Desenvolvimento rural.

**Entrevistador 2** - Muninga Ngong-A-Tam Yves, com 39 anos, nascido em Ilebo e residente em Nsim-Bawongo, professor de Ensino Médio, católico, graduado em Filosofia.

**Entrevistador 3** – Malamba Dieudonné, com 40 anos, nascido em Nsim-Bawongo e residente em Kinshasa, advogado, protestante, graduado em Direito.

A coleta de dados de campo foi realizada através de 15 entrevistas (roteiro abaixo). Os entrevistadores, pessoas de minha inteira confiança, foram preparados para a realização das entrevistas e, ao longo de seu trabalho foram supervisionados por mim. Tanto o

preparo dos pesquisadores quanto o seu acompanhamento foram realizados via Internet, telefone e correio.

### **3.1.2.2. Roteiros de Entrevista**

#### **Grupo A - 6 *Bakum bi Iromb*, sábios anciãos responsáveis pelo *iromb***

**1. Dados de identificação pessoal:** Nome, idade, sexo, local de nascimento, profissão, religião professada, local de residência.

**2. Temas a serem explorados:** Recursos pedagógicos usados na instrução dos adolescentes; origem e finalidade do *iromb*, importância das narrativas nesse processo iniciático, diferenças observadas entre adolescentes do sexo masculino e do sexo feminino, no tocante a esse ritual de passagem, efeitos observados - mudanças de atitudes e de comportamentos dos adolescentes, que podem ser atribuídos ao *iromb*, peculiaridades observadas no que diz respeito aos vínculos estabelecidos entre os adolescentes e os mestres.

#### **Grupo B – 3 *Tshundanda*, iniciados de distintas gerações**

**1. Dados de identificação pessoal:** Nome, idade, sexo, local de nascimento, profissão, religião professada, local de residência.

**2. Temas a serem explorados:** Experiências vividas durante a iniciação; mudanças observadas nas próprias atitudes e comportamentos e que podem ser atribuídas ao *iromb*; importância das narrativas nesse processo iniciático; observações relativas aos vínculos estabelecidos entre adolescentes e os seus mestres.

#### **Grupo C – 3 *babwesh* (pais e outros familiares significativos)**

**1. Dados de identificação pessoal:** Nome, idade, sexo, local de nascimento, profissão, religião professada, local de residência.

**2. Temas a serem explorados:** Efeitos observados – mudanças de atitudes e de comportamentos dos adolescentes, que podem ser atribuídos ao *iromb*; benefícios que o *iromb* traz para a vida em grupo.

#### **Grupo D – 3 profissionais de formação acadêmica e reconhecida competência**

**1. Dados de identificação pessoal:** Nome, idade, sexo, local de nascimento, profissão, religião professada, local de residência.

**2. Temas a serem explorados:** Opinião pessoal sobre o rito *iromb*; em que o *iromb* é educativo; possíveis contribuições do *iromb* na formação de um bom caráter e de uma personalidade equilibrada.

### **3.1.2.3. Fontes de Informação Oral**

Os 15 informantes, todos pertencentes às etnias wongo, foram agrupados em 4 grupos:

#### **Grupo A - 6 *Bakum bi Iromb*, sábios anciãos responsáveis pelo *iromb***

Grupo caracterizado por diversidade social, profissional e religiosa. Além dos anciãos permanentes nos vilarejos, encontram-se neste grupo pessoas que exercem profissões como as de professor, catequista e oficial do Estado e que, devido às exigências da sociedade moderna, não ficam permanentemente em sua região natal. Como os sacerdotes e os educadores são os principais atores sociais desse rito de iniciação, seus depoimentos são indispensáveis.

**Fonte Oral (1)** - KIWEBE Mukwala Pascal, 81 anos, sexo masculino, nascido em Madimbi/Ngundi, motorista aposentado, católico, residente em Ngundi.

**Fonte Oral (2)** - TUMAPIDI Yumbu Anaclet, 62 anos, sexo masculino, nascido em Musenge Bawongo, operador econômico (Bolsa de Valores), católico, residente em Idiofa.

**Fonte Oral (3)** - KINZONGO Ote Godé, 60 anos, sexo masculino, nascido em Bulumbu, agricultor/artesão, católico, residente em Bulumbu.

**Fonte Oral (4)** ABAKUNSAS Iyulu Polidor, 63 anos, sexo masculino, nascido em Bulumbu, agricultor/artesão, católico, residente em Bulumbu.

**Fonte Oral (5)** KAMBEMBO Haller Rubin, 46 anos, sexo masculino, nascido em Budjimbila, carpinteiro, protestante, residente em Idiofa.

**Fonte Oral (6)** BELEZI Lady De Gaule, 47 anos, sexo masculino, nascido em Budjimbila, empresário, católico, residente em: Idiofa.

#### **Grupo B – 3 *Tshundanda*, iniciados de distintas gerações**

Considerarei oportuno entrevistar iniciados para, através de seus relatos, conhecer particularidades do *iromb* e mudanças ocorridas em suas vidas, em função dessa experiência. Optei por recolher o depoimento de pessoas de distintas gerações para observar possíveis flutuações.

**Fonte Oral (7)** - GIVULE Khoshi Jérémie, 32 anos, sexo masculino, nascido em Bombi-Kapokoto, monitor, protestante, residente em Idiofa.

**Fonte Oral (8)** - LANDO Oyons Justin, 42 anos, sexo masculino, nascido em Mungay-Kinganzi, carpinteiro, católico, residente em Idiofa.

**Fonte Oral (9)** - ITOM Mwan'á Kwey Willy, 20 anos, sexo masculino, nascido em Nsim Bawongo, estudante, devoto de Nzambi Mpungu, residente em Kinshasa.

### **Grupo C – 3 *babwesh* (pais e outros familiares significativos)**

Este grupo foi composto por 3 mulheres pertencentes a distintas gerações – uma delas com 81 anos, a outra com 72 e a terceira com 37 anos de idade.

**Fonte Oral (10)** - N'TUNGU Ignanth Mashine ma Ruk, 81 anos, sexo feminino, nascida em Mpnang, agricultora aposentada, devota de Nsamp a Mpungu, residente em: Mpnang.

**Fonte Oral (11)** - MASA Nsampé Bernadette, 72 anos, sexo feminino, nascida em Nsim Bawongo, agricultora, devota de Nsamp a Mpungu, residente em: Nsim Bawongo.

**Fonte Oral (12)** - MAWASA Iwaso Germaine, 37 anos, sexo feminino, nascida em Nsim Bawongo, professora, católica, residente em Nsim Bawongo.

### **Grupo D – 3 profissionais de formação acadêmica e reconhecida competência**

Considerarei oportuno escutar as considerações desses atores sociais, membros do grupo étnico, já familiarizados com o *iromb* e competentes para realizar uma avaliação crítica do *iromb*.

**Fonte Oral (13)** - MAYONG Ikermpwey Pierre, 57 anos, sexo masculino, nascido em Balaka, nível acadêmico: Mestre – Université de Lubumbashi/RDC, professor universitário, protestante, residente em: Idiofa.

**Fonte Oral (14)** - MANISA Mukulubundu Alexis, 39 anos, sexo masculino, nascido em Nsim Bawongo, nível acadêmico: Mestre /ISDR Mbeo-Idiofa, supervisor empresarial, católico, residente em Kikwit.

**Fonte Oral (15)** - IBWENSHI Mamanya Godéfróid, 50 anos, sexo masculino, nascido em Nsim Bawongo, graduado em Enfermagem, enfermeiro, católico, residente em Nsim Bawongo.

## **3.2. Procedimento de análise e interpretação dos dados**

Optei pelo método de análise de conteúdo. Analisei e interpretei os dados de campo e os articulei com outros, advindos de fontes bibliográficas. Em outras palavras, os dados de campo foram classificados, analisados e interpretados com base na bibliografia de referência.



## CAPÍTULO II. OS WONGO: DADOS GEOGRÁFICOS E HISTÓRICOS; ORGANIZAÇÃO SOCIAL, POLÍTICA E ECONÔMICA; O IDIOMA

### 1. Dados geográficos

Começo assinalando a existência de dois grupos wongo – um ocidental e outro oriental. Enquanto o grupo ocidental recebe, no idioma kikongo, a denominação *wongo*, o grupo oriental é designado *ndjembe*. Como o singular é indicado pelo prefixo *mu*, e o plural pelo prefixo *ba*, os vocábulos *muwongo* e *mundjembe* designam um único indivíduo de cada um desses grupos, enquanto os vocábulos *bawongo* e *bandjembe* designam o coletivo, ou seja, dois ou mais indivíduos. Obedecendo à mesma estrutura linguística, a palavra *muntu* designa um único indivíduo, enquanto *bantu* designa um grupo de pelo menos dois indivíduos. Os prefixos indicadores de singular – *mu* – e de plural – *ba* – nem sempre são utilizados quando os vocábulos acham-se inseridos no corpo de outros idiomas. Por exemplo, em francês ou português o uso do artigo poderá indicar se a palavra se encontra no singular ou no plural. Assim sendo, no presente contexto utilizaremos a forma *wongo* precedida do artigo *o* ou *os*, dependendo de quando se trata do singular ou do plural.

Os wongo ocidentais habitam quatro das doze coletividades do Município de Idiofa, na província de Bandundu, estado pertencentes à região sudoeste da República Democrática do Congo, país da África central. Essas coletividades denominam-se: Belo, Kapia, Musanga e Kipuku. Em outras palavras, o grupo étnico wongo compartilha territórios com outros grupos étnicos, em quatro coletividades pertencentes ao Município de Idiofa que, por sua vez, é integrada por um total de doze coletividades.

Constitui alvo de meu interesse a coletividade de Kipuku, que reúne a maior parte do povo wongo. Segundo os dados do Relatório Anual de Recenseamento de 2007, apresentado por Mulanten, oficial da Coletividade, a superfície de Kipuku, com 5.497 quilômetros quadrados conta com 50.411 habitantes, dos quais 27.147 são wongo, 15.433 phende, 5.942 mbuun e 1.889 lele. Embora não tenhamos acesso a dados censitários de 2009, certamente esses índices aumentaram.

A coletividade de Kipuku concentra, assim, a maioria dos wongo que, nela, são divididos em oito grupamentos, cada qual regido por um líder tradicional, cujo poder advém de sua linhagem ancestral e é reconhecido pelo Estado. Os oito grupamentos denominam-se Bukutu, Isamango-Benzi, Isamango-Musenge, Idibu-Iyuwu, Ikwiti, Ingundu, Itunda-Kikanda e Tundu-Mapepe. Em seu total esses oito grupamentos são integrados pelos habitantes de setenta extensas vilarejos, dez das quais são compartilhadas com outras etnias: Ding mbensie (Badinga ya mbensie), Phende, Mbuun

e Lele. Esses vizinhos estabeleceram-se na região lado a lado com os wongo. A coexistência favoreceu a ocorrência de trocas culturais e comerciais, bem como de laços matrimoniais.

Atravessado no centro pelo rio Loandji, o território wongo acha-se limitado da seguinte maneira: a leste, pelo rio Loange (Katembo), considerado o muro fluvial que separa os wongo dos lele; a oeste, pelo rio Lubwe, que os separa dos mbuun; ao norte encontra-se o povo Ding mbensie, que divide com os mbuun os extensos planaltos cobertos de savanas, na altura dos extensíssimos vilarejos de Mukoko, Mô e Kasangunda.

O clima do município de Idiofa é tropical. De fato, a região habitada pelos wongo conhece um clima do tipo tropical úmido, caracterizado por vários contrastes. *Ibur*, a estação das chuvas, que se estende da segunda quinzena de agosto à primeira quinzena de maio, é marcada por precipitações abundantes, violentas, e por um forte impulso vegetal, enquanto *Ishoo*, a estação das secas e do frio, que vai da segunda quinzena de maio à primeira quinzena de agosto, é marcada por chuvas escassas. Tais condições favorecem a pesca, a caça e o preparo de campos agrícolas.

Tradicionalmente, aos homens competem as atividades de caça, de preparo dos campos e de pesca de tipo *marop*, realizada com arpão, vara e anzol e redes. Também constroem a casa e exercem atividades políticas. E às mulheres compete a pesca de tipo *bironk*, realizada com um objeto em forma de funil, dentro do qual o peixe é aprisionado. Aproximando-se o final de agosto, as mulheres participam do cultivo dos campos; incumbem-se também dos cuidados domésticos, da cozinha, da guarda das crianças e de outras tarefas da economia doméstica, o que inclui o pequeno comércio que favorece o sustento do grupo familiar. Isso não significa que essas atividades estejam, atualmente, restritas a condições de gênero. Como exemplo, vemos que há mulheres exercendo liderança política, assim como há homens exercendo atividades culinárias com finalidade comercial.

O território wongo é coberto por dois tipos de vegetação. Tratam-se da savana e da floresta, encontrada ao longo dos rios. O povo prefere morar nas proximidades das florestas, onde há mais facilidade para conseguir carne e trabalhar em campos agrícolas. Constata-se que a tecnologia wongo é influenciada pela vegetação, ou seja, desenvolve-se em conformidade com as demandas próprias da savana ou da floresta. O *incank*, facão, e o *ngimbi* ou *sok*, machado, ajudam a cortar *mité*, as madeiras, *mpaa*, os bambus

e *mpus*, as palhas, utilizados na construção de *mburu*, casas. Algumas culturas agrícolas favorecidas pela vegetação serão descritas adiante, ao tratamos da economia wongo.

O território é formado por planaltos, vales e planícies. No sul predominam as grandes planícies, que vão desde as proximidades dos extensos vilarejos Iyunzu até os confins dos extensos vilarejos Itunda. As planícies se estendem desde o rio Loange até o rio Lubwe (Rubio). O centro do território é em sua maior parte cortado por vales. Ao norte estão os grandes planaltos, situados no espaço entre os extensos vilarejos Isamango, Mitende, Makungulu e Nsim-Bawongo.

O território wongo é banhado por alguns rios que constituem uma fonte econômica e um recurso de aprovisionamento considerável. Encontra-se a leste o rio Katembo, no centro o rio Loandji e a oeste o rio Lubwe. Ao lado desses grandes rios, há outros que, embora menores, são de grande importância, como o rio Mwilu, em cujas proximidades foi implantada a Companhia do Comércio Português (C.C.P.), uma das grandes refinarias de azeite de dendê que, além do uso alimentar, tem outras utilidades como, por exemplo, a fabricação de sabão.

Desse modo, a rede hidrográfica, além de atender às necessidades alimentares, atende também às necessidades comerciais, pois possibilita a comercialização de produtos que abastecem as metrópoles congolenses.

## **2. Dados históricos**

Segundo Vansina (1965), as origens das populações que ocupa atualmente a África Central não podem ser determinadas com muita certeza por não haver suficiente informação arqueológica, linguística e histórica a seu respeito.

Sabemos que os wongo integram o grande grupo étnico e lingüístico “*Bantu*”. Quando se pergunta de onde vieram os bantu,

Ibrahima e Elikia (1977, p.21) sustentam:

O ponto de partida deste grupo seria o vale de Benoué, na Nigéria, cujos habitantes dominavam a metalurgia do ferro e praticavam de modo bastante produtivo a agricultura e a criação de animais. O forte aumento demográfico os impulsionou a procurar novos espaços.

Tratando do povoamento da República Democrática do Congo, Georges apud Kumilombo (1994), menciona a crença segundo a qual, em torno de 2000 a.C., algumas

ondas de população partiram do Níger e ocuparam a região das atuais Angola e Zâmbia. Alguns desses grupos instalaram-se na parte meridional da República Democrática do Congo. Segundo Kumilombo, quando se pergunta aos habitantes do Kwilu sobre sua origem (exceto os das regiões setentrionais do Bas-Congo), eles declaram ter vindo de Kwango, que estaria situada em Angola, na parte superior do rio. Torday e Joyce (1910, p.43) sublinham que “[...] os bakuba, os bashilele, os bawongo e os bandjembe formavam uma única etnia. Teriam vindo todos da Guiné equatorial, passando por Angola”.

Ki-zerbo, apud Ngunga (1978) sustenta:

As etnias amalgamadas sob o nome bakouba partiram da Costa Atlântica no norte da República Democrática do Congo (atual Gabão), depois do incesto de seu ancestral legendário Wooto com a irmã. Também estavam fugindo da costa de onde vinham os portugueses. Fixadas por um período à margem esquerda do rio Kasai, em torno da metade do Século XIII, foram expulsas pelos yaka e, subiram o rio, em duas colunas, para encontrar-se na planície Iyool.

Para Vansina (1966), os wongo fazem parte do grupo kuba, originário do Bas-Kasai ou da região situada entre Kasai e Lokenge mais próxima da lagoa “Lac Leopold II”. Sua migração teria começado no Oceano Atlântico e teria sido retomada no Kwango.

Madingi (1991), por sua vez, sustenta que os wongo teriam vindo da porção meridional do continente africano, mantendo-se instalados durante muito tempo no planalto de Kwango, em Angola, antes de chegarem aos locais onde se encontram atualmente.

Os wongo, juntamente com os lele, deixaram Kwango (alto Kwango) em Angola, considerado local de sua origem recente, e dirigiram-se para o leste (costa ocidental) devido às incursões dos phende. De fato, os wongo instalaram-se na planície de Tshikapa sob o comando do chefe Wooto. Kumarer (1979) informa que devido aos ataques dos tshupwer, também denominados lunda, e dos cokwe, decidiram deixar o planalto de Kwango para instalar-se em Ntemwa nkonko, ou Pimenteira, território por eles ocupado na condição de donos do lugar. Em razão desses ataques os wongo e os lele se separaram dos kuba.

Como vemos, segundo a história e a tradição, os wongo têm uma origem meridional – o alto planalto Kwango, em Angola – compartilhada com os kuba, os lele e os ndjembe.

Todos esses povos possuem traços linguísticos e culturais muito próximos e descendem de um ancestral comum: o chefe Wooto.

Pode-se dizer que o clima hostil experimentado em Angola determinou a migração dos wongo para a planície de Tshikapa, migração esta realizada através das fontes do rio Kwilu, sob o comando do sub-chefe Ntsonto, filho do eminente Pomp.

Saindo da região da nascente do Kwilu, os wongo foram parar novamente na planície de Tshikapa, onde sofreram outro ataque dos lunda, que migravam para o oeste. Em consequência disso, os wongo atravessaram o rio Loange em direção à sua margem esquerda. Ao cruzar o rio Luana (Loandji), uma parte do grupo – os ndjembe – ficou sob o comando do chefe Irempe (Kilembe).

A última separação étnica, esta em relação aos lele, ocorreu por ocasião da chegada dos wongo a Matapiashi. Essa separação foi causada por um episódio chamado Mading-a-Ntsont ou Ndjondu, expressões que podem ser traduzidas por *lançamento da bigorna ao rio*. *Mading-a-Ntsont* refere-se a uma prova organizada pelo chefe Wooto e realizada às margens da lagoa Nkap, com a finalidade de resolver conflitos internos do seu povo.

Ocorre que Der e Lukenk, filhos de Wooto, não se entendiam bem e o pai serviu-se dessa prova para separá-los. Apresentou a eles duas bigornas solicitando que cada qual escolhesse uma delas para ser lançada na lagoa e disse que aquele cuja bigorna flutuasse deveria atravessar o rio Loange e ocupar a margem direita, enquanto o outro, cuja bigorna afundasse, deveria permanecer na margem esquerda do rio. Uma das bigornas era de ferro e a outra de madeira, embora tivessem a mesma aparência.

Lunkek escolheu a bigorna de madeira e Der escolheu a de ferro. Durante aquela noite, que precedeu o dia da prova, Der conversou com a esposa do irmão e a convenceu a trocar sua bigorna pela bigorna de Lunkek.

Durante a prova a bigorna de Lunkek afundou e a de Der flutuou. Lele designa o grupo que, liderado por Der, atravessou o rio Loange para ocupar sua margem direita. Quanto a Lunkek, nomeado chefe dos wongo, ficou na margem esquerda do rio. Assim, o nome wongo, que significa *enganado*, designou o grupo liderado por Lunkek, por haver sido ele enganado por Der, seu irmão.

Em outra versão dessa narrativa, o chefe Wooto teria, ele próprio, escolhido o destino das bigornas. Seja como for, Wooto atravessou o rio Loange e foi viver em companhia de seu filho Der.

Kumarer (1979, p. 34) confirma que “a lagoa Nkap designa o lugar onde ocorreu, não somente a divisão do poder entre os dois irmãos, Lunkek Kum’Nkut e Kum’Der, mas também marca a separação entre os grupos wongo e lele”.

Entendido o exposto deste modo, essa lagoa designa o lugar a partir do qual a grande etnia lele-wongo foi dividida em dois grupos culturalmente isolados.

A última etapa do passado histórico wongo, que vai de 1850 ao início do século XX, é o período durante o qual os wongo progressivamente entram em contacto com seus vizinhos e, através deles, encontram o “homem branco”. As forças que viriam a perturbar as estruturas relativamente estáveis dos wongo advieram de povos vizinhos e, mais tarde, da ocupação européia, notavelmente a partir da segunda metade do século XIX.

A respeito do contato dos wongo com o homem branco, sabe-se que o Estado do Congo, propriedade pessoal do Rei da Bélgica Léopold II, foi reconhecido pelas grandes potências como independente em 1884. Os belgas ocuparam o Congo, primeiro como propriedade de seu soberano e depois como colônia da Bélgica. Apesar da ocupação, algumas regiões permaneceram fora do controle belga por um bom tempo. O território wongo inclui-se entre essas regiões: o primeiro branco chegou ali treze anos depois do reconhecimento internacional do Estado Independente do Congo.

Segundo Bilulu, a despeito das aparentemente nobres razões que motivaram o movimento de colonização, “essa perseguiu a finalidade de extrair riquezas dos novos territórios ocupados, de torná-los aptos a absorver uma parte dos produtos fabricados e de encontrar regiões propícias à ocupação territorial e à vida [...]”  
BILULU, (1982, p.39).

Na ausência de registros históricos, as informações relativas aos primeiros brancos que pisaram o solo wongo acham-se retidas apenas na memória dos tradicionalistas da palavra – os *gritos*. São lembrados pelos apelidos que lhes foram dados pelos wongo daquela época, tais como: Itoko (Marmota), Makoro, Nkang Mayoy, Puturukes (Português). Sobre o contato com o homem branco,

Kumarer (1979, p.79) escreve:

No primeiro contato com o homem branco, os autóctones ficaram tão espantados que chegaram a pensar que se tratava de fantasmas. O primeiro branco, estranho à população local, tinha o corpo coberto de pelos, o que lembrava os pelos de um pequeno animal roedor (*marmota*, em português), cuja denominação local é *itoko* [...]. Segundo a literatura escrita, M. Stache teria sido o primeiro branco a visitar a região em 1897.

Iwanda, ao falar da ocupação colonial de Kamtsha-Loange, sustenta que os primeiros europeus a estabelecer-se nesta região foram os agentes comerciais, seguidos depois por agentes do Estado e, finalmente, por missionários.

Kumarer (1979) sustenta que Itoko poderia ser M. Stache, agente principal da S.A.B., que foi o primeiro branco a ser visto pelas populações wongo que moravam ao longo do rio Loange. Makoro, por sua vez, teria sido um agente de serviço da companhia do Kasai e do Equateur, que controlava a operação da coleta de cacau e era também encarregado de recrutar trabalhadores para essa companhia.

Desde o início da colonização até o seu declínio, a ocupação européia teve por finalidade a exploração econômica. Não deu importância à educação das populações locais, em conformidade com suas culturas. O colonizador não se preocupou com a realidade local. Não perguntou como os wongo procediam para educar as novas gerações. Esse inquietante tema será abordado no capítulo quatro.

### **3. Organização social, política e econômica**

Para dar a conhecer a organização social, política e econômica dos wongo convém apresentar dados sobre sua estrutura de parentesco, sobre a estratificação social de poder e sobre a economia.

#### **3.1. Estrutura de parentesco: a família, a linhagem e o clã**

Murdock (1973) apud Kumaluta (1985), define a família como um grupo social caracterizado por residência comum e colaboração econômica e reprodutiva. Constituída de dois adultos de sexos diferentes, que mantêm relações sexuais socialmente aprovadas, incluem, em geral, um ou mais filhos, próprios ou adotados. Segundo a concepção negro-africana, entretanto, a família é constituída por toda a

linhagem dos descendentes de um mesmo ancestral. Desse modo, os wongo consideram a família como o conjunto de diversas gerações, que têm um ancestral comum.

Murdock refere-se a um pequeno grupo – família nuclear – constituído de pai, mãe e filhos. De fato, para os wongo, a família compreende toda a descendência matrilinear, ou seja, esse grupo étnico inclui-se entre os de sistema matrilinear, nos quais a mulher ocupa lugar preponderante, sendo considerada a cepa do clã. Em outras palavras, no sistema de filiação matrilinear a mulher é quem dá continuidade ao clã por ser ela quem gera os filhos.

A linhagem resulta, pois, de uma família extensa, geograficamente expandida, cujos membros reconhecem sempre o seu ancestral comum. Constituída de um conjunto de famílias de uma vila, cujos componentes mantêm relações mais próximas, cada linhagem compreende um conjunto de pessoas procedentes da mesma filiação uterina e conscientes do fato de descenderem de um mesmo ancestral. Os membros das linhagens respeitam o poder dos tios maternos, pelos quais são dirigidos, e todos têm direitos iguais relativos ao patrimônio ancestral.

Quanto a *ikina, iruine*, o clã, Monsengwo (1984, p.12), o define como “um conjunto de pessoas que se reconhecem pertencentes à uma comunidade de sangue.” Observando o cotidiano wongo, tem-se a impressão de que *ikina, iruine* se confunde com a família, uma vez que tanto os membros do clã quanto os da família reconhecem-se como descendentes de um ancestral comum.

Nessa organização em clãs matrilineares, os membros observam uma interdição alimentar própria de cada clã. Tal interdição integra o conjunto de fatores de identidade grupal, de modo que pessoas pertencentes a um mesmo clã podem reconhecer-se como parentes em função de compartilharem as mesmas interdições alimentares.

Em meu próprio clã, por exemplo, chamado *buhuntu*, temos como interdição alimentar a tartaruga. Essa interdição tem por origem um fato mítico vivido por nosso Avô (o Antepassado remoto): ele atravessava um rio muito largo e foi perdendo as forças, mais e mais. Quando se viu desesperado, surgiu uma tartaruga e o salvou, levando-o para a margem. Em reconhecimento, o Avô assumiu o compromisso de que toda a sua descendência respeitaria a tartaruga (e toda a sua descendência) como animal sagrado.

Em cada vila o clã é dirigido por um chefe, chamado *lemba*. Geralmente encontram-se muitos clãs numa mesma vila. Vizinhos pertencentes a certos grupos étnicos, como *lele*,



*mbuun*, e *ding*, por exemplo, ao serem acolhidos por membros de outros grupos étnicos, como por exemplo os wongo, podem constatar que compartilham as mesmas interdições alimentares e o mesmo totem, o que desvela o fato de pertencerem a um mesmo clã. Os nomes designativos dos clãs podem variar em conformidade com o idioma de cada etnia. Porém, as interdições, o mito de origem de determinado clã, o totem e o mito do Primeiro Ancestral são alguns dos elementos reveladores da pertença dos indivíduos e das etnias a determinado clã.

Os membros de um clã vivem em diversos vilarejos, cada qual dirigido por um chefe, estando todos esses chefes subordinados ao líder do clã. A sociedade wongo considera como “notáveis” os *babwesh*, pais, os *bakumu*, sacerdotes de ritos que integram sociedades secretas, os *bangang*, curandeiros e adivinhos, e os *barwek*, bruxos e feiticeiros.

### **3.2. A estratificação social do poder**

A estratificação, segundo Giner (1970, p.114) “é processo pelo qual uma sociedade determinada encontra-se dividida em diversos grupamentos denominados *strates*, cada um dos quais compõe diferentes graus de prestígio, de propriedade e de poder”.

Os extensos vilarejos wongo são integrados por grupamentos encabeçados por chefes reconhecidos pelo Estado. Encontram-se nessa sociedade quatro camadas sociais, segundo o grau hierárquico: *Kum a boora*, o chefe de cada vila; *kum Iruene*, o chefe do clã; *bapatasomp*, notáveis e juízes; e *baboora*, o povo.

*Kum a boora* é a autoridade máxima de uma vila. O poder do *kum a boora* é hereditário. Assistido por sábios que compõem o seu Conselho, exerce funções nos âmbitos legislativo, judiciário, social, cultural e religioso.

Nos âmbitos legislativo e judiciário, sempre assistido por seu Conselho, elabora e faz cumprir as leis, em conformidade com os princípios da tradição. Também é responsável pela administração da justiça, agindo de modo que as falhas possam ser corrigidas. No âmbito social age no sentido de promover o bem comum. No âmbito cultural opera de modo a favorecer a manutenção da unidade interna do grupo, da fidelidade à tradição cultural e à identidade coletiva. No âmbito religioso preside os rituais realizados na comunidade, uma vez que ele é também sacerdote.

Seu poder é hereditário. Como há sempre diversos indivíduos de linhagem real é preciso que a escolha do líder entre os diversos membros dessa linhagem se faça segundo

critérios bem definidos. Os critérios utilizados são a honestidade, a bondade e a caridade. Ou seja, os *kum a boora* são escolhidos entre os mais honestos, bondosos e caridosos membros da linhagem real. Para que a escolha se realize de modo justo é indispensável a presença de anciãos que conheçam o caráter e os percursos biográficos desses indivíduos.

*Kum iruene*, o chefe do clã, tem por função mantê-lo coeso, rezar pela prosperidade de seus membros e aconselhá-los e abençoá-los. O *Kum iruene* integra o Conselho do *Kum a boora*. Enumerando as atividades desse chefe na organização política wongo, Kumarer (1979, p.27) ressalta que esse líder sempre foi responsável pela guarda da riqueza de todos os membros de seu clã. Tal riqueza, constituída, sobretudo, de *mpar sia nkwata*, tecidos de ráfia, permanecia sob sua guarda, pois as conquistas econômicas de cada um integram a riqueza do grupo. Como há mobilidade dos integrantes do clã, dada a necessidade de buscar recursos para a sobrevivência individual e coletiva, as riquezas já conquistadas precisam ser conservadas, e para isso permanecem sob guarda do *Kum iruene*. O contato com o colonizador introduziu algumas modificações nessas estruturas e dinâmicas econômicas, mas absolutamente não as erradicou.

Os *bapatasomp*, notáveis e juízes, cumprem funções judiciais, sendo consultados nos casos problemáticos, que demandam a busca de soluções e a tomada de decisões.

*Baboora*, o povo, compreende todos os homens, mulheres e crianças que habitam a vila, e que se acham unidos por laços de solidariedade, um valor fundamental wongo. De fato, a solidariedade é a alma da vida na comunidade, pois sustenta os laços de unidade nos clãs, grupos étnicos e famílias. Essa solidariedade consiste em acolher e ajudar, partilhar e oferecer assistência mútua nos momentos de alegria e de infortúnio. Trata-se de uma verdadeira comunhão de vida entre os membros do clã, etnia, família, cidadãos da vila e hóspedes.

### **3.3. Economia wongo**

Os wongo, por serem agricultores e caçadores, preferem morar na região florestal entre os rios Lubwe e Katembo. Essa região do município de Idiofa caracteriza-se por uma grande produtividade agrícola e animal. Suas principais atividades econômicas são a agricultura, a pesca, a criação de animais e o artesanato. Nota-se também, hoje, um forte crescimento da apicultura e da piscicultura.

A maior fonte de renda familiar da maioria da população wongo é a agricultura. Os homens preparam os campos agrícolas da segunda metade de maio até a segunda metade de julho. Enquanto os homens se dedicam às atividades de caça e pesca, as mulheres encarregam-se da preservação dos campos, durante o ano todo. Com os produtos da colheita, elas garantem a estabilidade econômica e social da família. Das diversas culturas, as principais são as seguintes: *mitshi*, mandioca; *mayong*, milho; *mienk*, amendoim; *roos*, arroz; café; *saampa*, azeite de dendê e *makwigni (punga)*, fibras têxteis.

Têm-se como culturas subsidiárias: *iko*, banana; *yem*, inhame; e *ibo*, rafia, entre outros. De todas as culturas subsidiárias, a palmeira rafia é a de maior utilidade. De fato, a fibra retirada dessa palmeira, depois de posta a secar, é escovada e reduzida a fios finos que servem para elaborar um tecido.

Apesar da concorrência com o tecido ocidental, o tecido artesanal de rafia sempre foi uma atividade tradicional incomparável no interior do grupo. A rafia teve e tem diversas utilidades, dentre as quais as seguintes: vestuário, trocas comerciais e até mesmo comunicação, realizada através de um código baseado nas cores e formas das estampas do tecido. As fibras brancas da rafia, denominadas *kwepe*, servem também para a fabricação de *isasa*, esteiras.

Do tronco da palmeira rafia retiram-se os *kink*, fios finos e duros, utilizados para confeccionar cestos e armadilhas de animais. Além do delicioso vinho tradicional chamado *maana*, dela extraído, a palmeira rafia também aprovisiona os wongo de *basoro*, larvas comestíveis e bok, cogumelos.

A caça é atividade exclusiva dos homens e é geralmente praticada na floresta. Ela é coletiva quando os homens organizam-se em grupos a fim de caçar os animais com cachorros, fuzil, guizo, arcos, flechas. Ela é individual quando os indivíduos colocam armadilhas ou caçam sozinhos, de noite ou de dia, usando armas de fogo.

Há entre os wongo três tipos de caça: *Kong*, *bupara* e *maronga*.

*Kong* é um tipo de caça praticada tanto na estação das chuvas quanto na estação das secas. Na época das chuvas os caçadores, acompanhados de cachorros, formam dois grupos: enquanto um grupo persegue o animal, o outro, posicionado à frente, o acerta com flechas.

*Bupara* é a caça realizada na estação das secas, sendo acompanhada de interdições que fazem dela uma atividade reservada a uma determinada categoria de pessoas. Geralmente os homens de menos de 25 anos de idade não participam desta modalidade de caça, pois os mais velhos consideram que eles têm dificuldade de respeitar certas

interdições, como a abstinência sexual ou o uso de cosméticos, por exemplo. A estratégia desta caça consiste na organização dos caçadores em quatro grupos: enquanto dois grupos se deslocam perseguindo o animal, um terceiro, composto somente por caçadores experientes, posiciona-se à frente para formar a ofensiva, enquanto o último grupo se desloca nos dois extremos, sincronizando seu movimentos com os movimentos dos dois primeiros grupos para impedir a evasão do animal.

*Maronka* também é realizada durante a estação das secas. Os caçadores utilizam a estratégia de cercar o espaço suscetível de conter animais. Depois do sinal do líder dos caçadores, todos se aproximam até se encontrarem a fim de caçarem os animais encurralados.

*Marop*, a pesca, é praticada em grandes rios, abundantes no território wongo. Ela é atividade masculina, sobretudo na estação das secas. Nos pequenos rios a pesca é praticada, sobretudo na estação das chuvas. Para capturar os peixes são utilizadas armadilhas, no caso de peixes grandes, varas de pescar, redes, laços e uma série de anzóis de tamanhos variados. As mulheres utilizam *birung*, laços, para pescar, e esse tipo de pesca recebe o nome *bironk*.

Organizados em cooperativas, os wongo criam gado bovino. Muitas famílias criam porcos, cabritos, carneiros, galinhas e pombas, entre outros animais.

O artesanato, uma das atividades econômicas tradicionais wongo, é fonte de renda considerável de muitas famílias. Constitui-se principalmente de escultura, tecelagem, forja e cerâmica, entre outros.

#### **4. O idioma**

O idioma *wongo* ou *kiwongo* é incluído por Kumaluta (1985) no grupo das línguas *boshongo* e *bashilele*. Esse autor sustenta que o wongo e o lele são idiomas pouco conhecidos, podendo ser considerados como variantes do *lokuba*. Como se sabe, os wongo possuem estreitos laços históricos com os *kuba*, *lele* e *ndjembe*. Assim sendo, apesar da influência de idiomas vizinhos, a intercomunicação entre esses povos é perfeitamente viável.

Tendo discorrido sobre o contexto em que se insere o grupo étnico wongo, apresentarei, no próximo capítulo, sua noção de pessoa e de desenvolvimento humano.

### CAPÍTULO III. OS WONGO: NOÇÃO DE PESSOA E DE DESENVOLVIMENTO HUMANO

Antes de apresentar a noção wongo de pessoa e de desenvolvimento humano é preciso discorrer sobre dois temas: dimensão do sagrado e sentido da existência. Como todos os bantu, os wongo têm uma concepção espiritualista do mundo. Concebem um universo composto por duas dimensões: uma material, visível, e outra espiritual, invisível. Estas duas dimensões interagem continuamente, havendo trocas ativas e efetivas entre ambas.

O mundo invisível compreende uma hierarquia cujo ápice é ocupado pelo Ser Supremo e inclui divindades que são a essência vital da natureza e ancestrais, bons espíritos de pessoas falecidas em idade avançada. O mundo visível compreende todos os seres vivos dos reinos vegetal, animal e humano.

O Ser Supremo dos wongo chama-se Nsampé ou Nsamp a Pungu. Como outros grupos africanos, os wongo são monoteístas – concebem a existência de um Ser Supremo, criador do universo visível e invisível, do céu, da terra, das águas e da humanidade. Fonte da ordem e coesão de todas as coisas, situado acima de tudo, autor de toda existência e de todos os seres, Nsamp a Pungu proporciona o crescimento, a força e a vida em plenitude. Não recebe cultos diretamente, e sim por intermédio da reverência prestada às divindades e aos ancestrais. Primeiro conselheiro do homem, está presente na consciência humana, por ele guiada para o bem. Assim, por exemplo, os wongo dizem *Irong Nsampé nto irong muth, irong Nsampé rumarek*, que significa *os conselhos do Ser Supremos são anteriores e superiores aos conselhos do homem*.

Algumas variações lingüísticas do nome *Nsampé*, nos idiomas de grupos vizinhos, são as seguintes: *Nzambi*, em kikongo, *Nzambe*, em Lingala, *Nzem*, em mbuun, *Nzwambe*, em lele.

O panteão de divindades compreende os seres divinos através dos quais se manifesta a ação de Nsamp a Pungu no mundo.

Além das divindades, o mundo invisível é habitado por espíritos de pessoas que já morreram fisicamente, porém podem continuar agindo no mundo visível. Basicamente, há duas categorias de espíritos: os maus e os bons.

Os espíritos maus constituem um perigo para o desenvolvimento normal das crianças, dos demais membros do clã e do próprio clã, enquanto organismo grupal. Essa categoria de espíritos é a causa de muitas desgraças nas famílias, nas linhagens e nos clãs. Por essa razão, o grupo desenvolveu uma série de recursos de proteção espiritual contra adversidades causadas por esse tipo de interferência na vida individual e/ou coletiva. Vejamos alguns exemplos.

Quando ocorre o falecimento de uma pessoa reconhecidamente má, que durante sua existência no mundo visível estabeleceu vínculos e pactos com seres espirituais igualmente dotados de má índole, a comunidade tratará de enterrar seu corpo em local bem distante, no meio da floresta. O corpo é enterrado entre as raízes de uma árvore grande, para que o espírito fique ali retido, tendo-se o cuidado de colocar o rosto voltado para baixo, de modo que o caminho de retorno não possa ser vislumbrado. Outro recurso de aprisionamento do espírito é o de enterrar o corpo no leito de um rio, bem no local onde ocorre a formação de um redemoinho, para que todo movimento de retorno seja impedido.

Os espíritos bons, por sua vez, sustentam o dinamismo do clã e protegem todos os seus membros. Visitam e abençoam os parentes e amigos em seus sonhos e intensificam a força ativa do clã. Procura-se enterrar os corpos de pessoas boas, especialmente os corpos de anciãos, nas proximidades de casa, para manter o diálogo através de sonhos e a presença espiritual dessas pessoas na família e no clã.

Entre esses espíritos incluem-se os ancestrais, bons espíritos de anciãos e anciãs, considerados intermediários entre Nsamp a Pungu e *bath*, os seres humanos. Por intermédio deles Nsampé manda bênçãos e benefícios aos homens. Eles constituem os dedos com os quais o mundo invisível toca o mundo visível. Zelam pela ordem e unidade do clã, pelo respeito aos costumes e hábitos, pelo cumprimento das leis e respeito às interdições. Permanecendo próximos de seus descendentes após a morte do corpo físico, os ancestrais zelam por eles, os abençoam, aconselham e, se necessário, os punem com calamidades, doença e morte, caso haja transgressão de leis e interdições.

O contato com os ancestrais ocorre no interior das casas, em encruzilhadas e em cemitérios, em momentos propícios para isso, principalmente no início da noite e na madrugada, entre outras razões pelo fato de as pessoas estarem despreocupadas com exigências próprias de suas atividades profissionais.

A vida é considerada um valor supremo, um tesouro inelutável e precioso recebido de Nsampé a Pungu por intermédio dos ancestrais. Por isso, todo *mntu*, ser humano, deve proteger e reforçar o potencial da própria vida, da vida familiar e do clã, da vida de seu grupo étnico. Preservar a vida é dever de todos. A expressão *bura mankon ma kwepe, bamput busuk, birinke busuk* ilustra bem esse valor, pois significa que *assim como cada fio tem sua importância no tecido, jovens e velhos devem trabalhar pela preservação da vida*. Uma das implicações dessa concepção pode ser observada no valor atribuído ao casamento, enquanto condição propiciadora da expressão do apreço pela vida: o casamento tem por primeira finalidade procriar e garantir, assim, a própria descendência, que é, simultaneamente, descendência da geração presente do clã. Por essa razão a esterilidade é inaceitável, constituindo causa de divórcio e de poligamia ou de poliandria, que existiu no passado longínquo wongo. Devido às implicações éticas, a poliandria foi banida.

A vida é, pois, o valor supremo. O povo wongo, como o povo bantu em geral, sente-se profundamente ligado ao conjunto da natureza, e de maneira particular às suas forças vitais. De fato, a vida é considerada o eixo da existência, a suprema aspiração. Dela todos desejam receber em abundância. Por isso, é considerado precioso tudo o que pode contribuir para o desenvolvimento e enriquecimento da vida. Pelo contrário, tudo o que impede ou destrói a vida é considerado desgraça, evento a ser combatido.

A vida, fundamental, o centro de tudo, penetra toda a textura comunitária e a sua presença é sentida em cada uma das estruturas sociais, pois os wongo a expressam na sua maneira de viver, nas suas relações, na sua concepção de mundo.

Em sua dimensão comunitária, viver significa estar em relação com os demais e, ao mesmo tempo, desenvolver-se em conjunto com eles. A dimensão comunitária da vida pode ser reconhecida também na relação entre natureza, povo e Nsamp a Pungu, que formam a permanente unidade existencial e dinâmica da sociedade wongo.

O indivíduo que não transmite a vida condena a si mesmo, pois a vida é um dom gratuitamente recebido pela comunidade e tem que ser também gratuitamente transmitido para manter vivos o povo e sua história.

A comunidade por si dá existência, formação, sentido e valoriza o indivíduo, que desde o seu nascimento até a sua morte subordina-se a ela, sendo a única que estabelece as diretrizes da vida social e torna eficientes os costumes e as normas.

Quanto à dimensão pessoal observemos que a dimensão comunitária não destrói as individualidades, visto que estas se enriquecem, desenvolvem-se integralmente, na medida em que as pessoas vivem e participam da vida comunitária. O indivíduo tem mais vida, e vida em plenitude somente quando está relacionado aos membros da comunidade. Sendo assim, a personalidade é concebida como um núcleo individual e dinâmico, que recebe e ao mesmo tempo entrega: um núcleo impenetrável, porém comunicável.

Percebe-se isso no dizer de Mpasi (1986) apud Martinez (1989), quando se refere à África em geral: “a pessoa tem prioridade sobre todo sistema de idéias e sobre as coisas”. Portanto, afastar-se da vida comunitária, separar-se do grupo, equivale na prática a destruir a própria personalidade, pois esta só tem sentido na relação com os demais, no seio da sociedade. O isolamento equivale praticamente à negação da dimensão básica da vida.

A existência humana é uma caminhada que engloba várias fases pelas quais todos passam. Essas fases, no dizer de Martinez (1989, p.86),

Formam o ciclo da vida humana. Enquanto ciclo biológico é idêntico em todas as sociedades (nascimento, puberdade, matrimônio e morte). Este ciclo é vivido [...] e enfatizado num contexto situacional em que a pessoa se confronta diretamente com as suas origens e adquire uma nova consciência e dinamismo para continuar a sua marcha existencial até a plenitude.

As diferentes fases do ciclo vital são marcadas por ritos de passagem que possibilitam ao indivíduo uma profunda transformação pessoal. Viver é, pois, um processo de separações e reaproximações, uma sucessão de saídas e entradas relacionadas entre si, um contínuo morrer e renascer. Para que a metamorfose, mudança contínua dos membros da sociedade, se realize sem riscos para a coesão interna e para a preservação da própria comunidade, a sociedade estabelece uma série de normas e mecanismos. De fato, os ritos de passagem são mecanismos cerimoniais que controlam e regulam as mudanças ocorridas nos indivíduos e nos grupos, sejam eles quais forem.

O caráter sagrado da vida é determinado pelo fato de ser ela um dom recebido de Nsamp a Pungu, através dos antepassados. O sagrado, imanente e dinâmico no dia a dia



dos wongo, e dos bantu em geral, penetra todos os ritos. Portanto, cada fase do ciclo vital acha-se intimamente ligada aos valores absolutos, e também a Nsamp a Pungu, o Ser Supremo, que concede e sustenta todo o processo. O sagrado permeia de tal modo todos os setores da vida africana que se torna impossível realizar uma distinção formal entre o sagrado e o secular, entre o espiritual e o material nas atividades do cotidiano. Uma força, poder ou energia permeia tudo. Como diz Tempels apud Ribeiro (1996), “o valor supremo é a vida, a força, viver forte ou força vital”.

Consideremos agora, ainda que rapidamente, a questão do sofrimento. Como todo esforço pela preservação da vida e da vitalidade deve ser realizado para que a vida seja mantida, reforçada, perpetuada, o sofrimento, concebido como um fator impeditivo de seu pleno desabrochar, não é acolhido nem admitido. Busca-se a libertação das condições de sofrimento, quer ele derive de conflitos no seio do clã, quer seja devido a crises na relação com o mundo invisível. Para libertar-se dos sofrimentos os wongo procedem a ritos e cerimônias próprios para o restabelecimento das relações e a reconquista da harmonia.

Muitos sofrimentos são atribuídos à ação de forças advindas do invisível e, muitas vezes, considerados como decorrentes da ação de praticantes de magia. De fato, não se pode negar o grande desenvolvimento dos conhecimentos de magia ocorrido no continente africano e os wongo, como muitos outros grupos étnicos da África, dispõem de recursos eficazes para a ação mágica. Eis porque muito frequentemente são atribuídos a essa causa alguns males, como doenças, acidentes, tragédias e perigos, bem como o fracasso nas relações amorosas ou na vida econômica.

Quando há suspeita de que determinada doença, ou qualquer outra forma de esvaziamento da força vital, tenha por causa uma ação mágica, a superação da crise dependerá da ajuda dos *bangang*, mago-médicos que exercem a função de terapeutas e que, para curar, utilizam recursos divinatórios e percepção do mundo invisível, para identificar as causas do mal. Pode ocorrer, por exemplo, que haja um ancestral descontente interferindo na vida de uma pessoa, como pode ocorrer que haja um desequilíbrio na força vital, produzido magicamente, pela maldade de alguém.

A morte não é considerada o fim: é concebida como um caminho de retorno ao mundo invisível, à terra dos ancestrais, onde a vida continua harmoniosamente. Os cantos e palavras fúnebres, bem como as expressões de solidariedade por ocasião da morte de

familiares ou de amigos, não deixam dúvida quanto a essa crença. Esses momentos difíceis da vida são vividos de modo solidário.

A solidariedade, valor fundamental wongo, alma da vida comunitária, sustenta os laços de unidade no interior da família, do clã e do grupo étnico. A solidariedade manifesta-se como acolhida, ajuda, partilha, apoio mútuo em tempo de alegria e de tristeza.

### **Noção de pessoa e de desenvolvimento humano**

Os wongo, entendendo que toda existência se dá no tempo e no espaço, consideram que existir é mais do que simplesmente viver: significa ligar-se à fonte da existência e integrar-se plena e harmoniosamente no tempo, o que é possível somente através de vínculos com os ancestrais, intermediários entre os indivíduos e Nsamp a Pungu, o Criador.

Todo homem deve adotar condutas adequadas às exigências da tradição de seu grupo, seja no espaço profano, seja no espaço sagrado, onde são realizados os rituais. Para superar os múltiplos determinismos e aumentar o grau de liberdade, o homem *muwongo* recorre aos rituais de passagem, como o *iromb*, por exemplo. Para superar a anomalia gerada pelos processos naturais de mudança, bem como pelas crises existenciais, o homem trata de elaborar os conflitos e ultrapassar os momentos críticos através do drama simbólico. O drama simbólico, que torna possível ampliar o grau de liberdade, sempre faz inevitável a referência ao sagrado. Assim, o homem livre e realizado é aquele que fundamenta sua existência em seus vínculos com a sociedade, o cosmo e o divino, para ultrapassar sua individualidade, instável, e enfrentar as difíceis condições de vida.

A pessoa somente existe pelo ato criador, pelo desejo do ancestral que o chamou a nascer e pela ação de seus genitores. Assim, cada membro do grupo acede à personalidade autêntica do social apenas por meio das instituições, que conduzem à integração os diversos subgrupos, e por meio da iniciação. A harmonia interna acha-se condicionada pelo acordo de cada indivíduo com os membros de sua linhagem, de seu clã, da vila a que pertence. A harmonia depende ainda, do acordo estabelecido com os ancestrais, com as divindades tutelares do grupo e com as forças telúricas.

De fato, o ser humano pode experimentar sensação de liberdade, mas para ser de fato livre e fazer bom uso da liberdade é preciso que busque constantemente manter equilibradas as diversas forças atuantes no universo.

A personalidade negro-africana tradicional emerge da dimensão social, fato que pode ser constatado nos diferentes ritos de passagem, como, por exemplo, nas cerimônias de imposição do nome, nas iniciações, no matrimônio, nas cerimônias fúnebres, nos ritos pós-morte. A dimensão social torna-se evidente também nas cerimônias de finalidade terapêutica, nas quais o grupo assume cuidar do doente, garantir sua segurança, esforçar-se por reintegrá-lo à coletividade.

O homem dotado de liberdade criadora é o capital mais precioso de seu grupo, dado o fato de ser ele o valor fundamental em torno do qual se constroem, erigem e gravitam todos os valores. Na ordem do mundo o homem encontra seu lugar, sua autonomia, seu ser, e o seu valor pessoal faz dele uma criatura privilegiada. O valor da pessoa recebe acréscimos através da comida, fonte de vitalidade, através das iniciações, através do nascimento de seus filhos.

Cabe assinalar a existência de seres humanos que concentram em si potências superiores, de caráter sagrado e sacralizante. Tais pessoas são modelos de unificação dinâmica e, simultaneamente, são unidades dinamizadoras de coesão e de ordem. Por isso, essas pessoas ocupam cargos de liderança política e religiosa, funções estas, muitas vezes, associadas entre si.

O processo de humanização se dá no contato com o todo, em duas dimensões: a visível e a invisível. O Ser Supremo, as divindades, os ancestrais e os próprios homens, todos são fatores de humanização, presentes no destino de cada um e da comunidade.

A tradição iniciática persegue então um absoluto na medida do homem, mas de um homem capaz do invisível, do espiritual, destinado a uma eternidade prometida aos seus próprios recursos de homem. Os processos iniciáticos são oportunidades de descoberta, de revelação pela palavra e pelo gesto, excelentes recursos de humanização.

Bem grosso modo, podemos dizer que os wongo consideram, basicamente, a existência de duas categorias de humanos: a dos homens comuns, não iniciados em práticas de magia, chamados de homens “nus” por serem facilmente vistos pelos feiticeiros e bruxos; e a que inclui exatamente os feiticeiros e bruxos, os videntes e todos aqueles capazes de entrar em contato com o mundo invisível. Considera-se essas pessoas como “dotadas de quatro olhos” por terem sido iniciadas em técnicas noturnas e poderem, assim, conviver nos dois mundos, o visível e o invisível. Evidentemente, há mulheres e crianças pertencentes tanto a uma dessas categorias quanto à outra.

O fluxo vital comporta múltiplos ciclos de morte e renascimento. A experiência de (re)nascido e se desenvolver implica em dois processos: um individual e outro comunitário. O processo individual tem por marca principal a busca de autonomia, enquanto o processo comunitário tem por marca principal a busca de integração efetiva, plena e harmoniosa, ou seja, é um processo de socialização.

Buscar autonomia implica em reconhecer-se como indivíduo, desenvolver identidade pessoal e estabelecer normas próprias de inserção na natureza e no social. Assim sendo, esse processo conduz à aquisição de um nome e à interiorização de normas sociais. Durante a busca de autonomia o indivíduo “acampa em si mesmo”, como numa moradia, e desata o nó que o liga aos demais, passando a andar com os próprios pés, de modo consciente e responsável. Esse “acampamento em si mesmo” manifestará, pouco a pouco, as suas inclinações naturais. Retirado do anonimato é levado a não se confundir com os demais e, mais que isso, é conduzido a expressar as próprias peculiaridades.

Entende-se que tudo aquilo que cada um substancialmente é acha-se inscrito em si, e para poder atualizar tudo o que já se é faz-se necessário descobrir a si mesmo e identificar-se consigo mesmo. A conquista de autonomia e da capacidade para lidar consciente e responsabilmente consigo é uma das tarefas cuja realização é favorecida pelo *iromb*, que a executa de maneira simbólica e ritual.

Para melhor compreender o que significa *socialização* segundo a ótica negro-africana é preciso lembrar que a comunidade é considerada um organismo, cuja natureza comporta aspectos materiais, visíveis, e outros, espirituais, invisíveis. A socialização implica num processo de integração efetiva, plena e harmoniosa do indivíduo à sua comunidade e isto significa que as dimensões pessoais – visíveis e invisíveis – estarão integradas ao organismo coletivo, em seu duplo aspecto – visível e invisível. Viver por si não significa viver para si. Pelo contrário. O indivíduo autônomo participa necessariamente dos fios que tecem sua comunidade. Esse tecido é o seu quadro referencial. Tornar-se um membro efetivo do organismo coletivo é transformar-se em indivíduo “competente”, que vive aquilo para que foi chamado e que lhe compete, é ocupar um lugar e desempenhar um papel, ambos correspondentes ao nome recebido por ocasião do *iromb*.

Sendo a comunidade compreendida como um organismo que inclui membros das gerações precedentes, bem como membros ainda não nascidos, a socialização supõe um assumir a própria moradia nesse conjunto. Ao “acampar” nessa comunidade, nesse

espaço e nesse tempo, o jovem sai do anonimato, deixa de ser um estranho. Passa a ser conhecido, torna-se um familiar, interioriza o que é próprio de sua comunidade.

Observemos que enquanto nas sociedades industriais a ênfase recai sobre aspectos psicológicos, nas sociedades tradicionais africanas a ênfase recai sobre aspectos ontológicos. Isto porque, nessas sociedades, o ser identifica-se com a vida, pois o negro-africano pressupõe a existência de uma força vital que anima os seres, assim como entende que na hierarquia dinâmica do universo tudo é solidário a tudo. Ingressar no universo da tradição negro-africana é adentrar um complexo sistema de correspondências, analogias e interações.

Ao considerarmos uma criança ou um adolescente, temos que considerá-los como pertencentes a esse sistema, ou seja, é preciso verificar seus vínculos. Para conhecer sua subjetividade é necessário conhecer seu contexto, questionar a respeito de sua essência espiritual e das modificações ontológicas ocorridas ao longo de seu desenvolvimento.

Como o africano tradicional adota uma perspectiva espiritual ao inserir-se na realidade cotidiana, ele recebe a chegada de cada criança que nasce como a de um mensageiro da dimensão invisível. Isto é particularmente verdadeiro no que diz respeito à mãe africana, que ao dar à luz uma criança tem consciência de estar trazendo um ser de outra dimensão para esta, a da existência terrena. O filho é recebido com respeito e com o reconhecimento de que não poderá ser moldado pela educação.

Erny (1968) compara a função do educador a um trabalho de facilitador da transformação de uma crisálida em borboleta. O educador zelará cuidadosamente do processo de metamorfose para que ele seja completo, certo de que o nascimento da borboleta, com suas belas cores, não decorre de sua ação, pois reconhece que a criança traz consigo, ao nascer, sua própria natureza interior. A educação é propiciada, pois, pela ação de educadores que permitem e possibilitam que essa força advinda do mundo espiritual se manifeste no mundo físico.

**Seu nome deve ser descoberto e não inventado. Pronunciá-lo é saudar esse ser que chega do mundo invisível, habitado pelos Ancestrais. Tais princípios não constituem apenas representações sobre a criança, e sim, determinam atitudes diante dela e condicionam seu desenvolvimento. Cada educando é centro do próprio processo educacional. Erny (1968, p. 27).**

Aos educadores fica reservada a tarefa de despertar nas novas gerações os estados físicos, intelectuais e morais exigidos delas por parte da sociedade como um todo e dos grupos a que estão particularmente destinadas. A educação é concebida como um apelo

à liberdade, à autonomia, à solidariedade e ao equilíbrio. Estes pressupostos nos permitem alcançar o significado do que seja educar no seio da sociedade tradicional wongo. Incluindo em seu transcurso os ritos iniciáticos, tal educação não deposita ênfase no cultivo das individualidades. Pelo contrário, conduz os educandos ao entendimento do que é o ser e de como se caracteriza a própria existência, lhes possibilita superar limites e seguir rumo à plena realização, pessoal e comunitária.

Após discorrer sobre a noção wongo de pessoa e de desenvolvimento humano, descreverei no próximo capítulo o rito *iromb* e o mito que lhe oferece suporte.

## CAPÍTULO IV. *IROMB*: O MITO E O RITO

*Iromb* é uma prática iniciática realizada através de um ritual. Denominado *kilombo ou mukanda* no idioma kikongo, o *iromb* é um ritual decretado pelos antepassados, que obriga todo rapaz a ser circuncidado, em momento e condições análogas às da narrativa mítica que tem por herói um adolescente de nome Marek.

O *iromb* é um ritual de iniciação e de passagem da infância para a idade adulta, ao qual todos os adolescentes devem ser submetidos. O nascimento biológico de uma criança wongo não lhe dá acesso total à vida em sociedade, a despeito de todos os ritos que o envolvem. Seu verdadeiro nascimento social ocorrerá por ocasião de sua participação no ritual *iromb*, que lhe permitirá plena integração social.

Enquanto ritual de integração na sociedade, não se destina exclusivamente aos adolescentes wongo. Destina-se também a adultos provenientes de outros grupos étnicos ou de outros países, pois estes são considerados crianças que nada sabem e precisam aprender as normas e regras grupais. Do mesmo modo que os adolescentes não são crianças, e sim indivíduos que estão deixando a infância, os demais iniciados também acham-se em processo de mudança de identidade. Assim sendo, o impacto psicológico do *iromb* é identificável exatamente nesse processo de indivíduos abandonarem uma forma para assumir outra.

O *iromb* é uma escola de vida em que a sabedoria é colocada acima de tudo. Trata-se de levar os *batondolo*, aspirantes à iniciação, a se comportarem como adultos, e não mais como crianças, que não se compreendem, porém precisam compreender-se e comportar-se dignamente como integrantes do grupo wongo.

Neste sentido, ele é um processo de formação de identidade pessoal e coletiva, durante o qual os adolescentes aprendem e aprimoram a arte de lidar com os outros e consigo mesmos. Esse aprendizado fundamenta-se na tradição e nas histórias individuais e coletivas desse grupo étnico.

Trata-se da experiência de (re) nascer e desenvolver-se: nasce um indivíduo social. Esse processo ritual foi instituído para assegurar o desenvolvimento dos indivíduos e de sua comunidade. Num espaço/tempo privilegiado, as forças sociais wongo implicam as

novas gerações no mistério de experiências existenciais que manifestam valores de grupo. Torna-se um adulto, efetiva e plenamente integrado, aquele que interiorizar os valores grupais de acordo com a própria personalidade.

Podemos afirmar, portanto, que do *iromb* nasce um homem social, pois esse rito liminar possibilita ao indivíduo a vivência de transformação da própria personalidade, num clima de separação física e social. A personalidade negro-africana, tal como observada no *iromb*, se caracteriza pela auto-criação e pela tradição viva, que

Resumem as idéias-forças do pensamento negro-africano tradicional estruturado de modo plural, que inclui as redes de participação e de correspondências que ligam o sujeito ao grupo e ao cosmo, às dimensões verbais, ao dinamismo, ao inacabado, à riqueza e à fragilidade, ao papel importante transferido no meio social e à referencia inevitável ao sagrado. Kisimbi (1997, p.326).

Os processos de iniciação são experiências contínuas, e não atos pontuais. Eles preparam os indivíduos para uma vida em que a atividade transpira em tudo. As iniciações são parte integrante e inalienável da tradição, pois cumprem o papel de entrega e transmissão de uma palavra viva, que é veiculada através de modos simbólicos: marcha, corrida, linguagem verbal e não-verbal, gestos, objetos, lugares... como reveladores de uma humanidade espiritual profunda e reveladores da sociedade que os expressa.

No conjunto de rituais, o *iromb* é aquele que possibilita o caminhar de um grupo em direção à comunidade, comunidade esta que é a origem, o coração e o fim de todos os ritos. O *kandanda*, *iniciado*, descobre uma dimensão da vida social que é repleta de solidariedade, dotada do senso de bem comum e da potência oculta da força ancestral. Trata-se de promover, através da celebração ritualística uma geração em que cada membro é inserido e enraizado num contexto social, econômico, político e religioso.

Há controvérsias a respeito da origem histórica e geográfica do *iromb*. Enquanto em algumas versões esse ritual foi criado por antepassados remotos do próprio povo wongo, outras atribuem sua origem a povos vizinhos, entre os quais os pende e os tshokwe.

Um de nossos entrevistados, de nome MAYONG Ikermpwey Pierre, com 57 anos, nascido em Balaka e residente em Idiofa, professor universitário e protestante, nos trouxe relevantes informações sobre a origem do ritual de passagem e de iniciação *iromb*:



É uma instituição de caráter educativo praticada por várias etnias que reconhecem o planalto de Alto Kwango, em Angola, como seu local de proveniência. O *iromb*, muito conhecido sob o nome de *mukanda*, era já praticado pelos povos que ocupavam esse planalto. Portanto, entre muitas práticas de Alto Kwango, o *iromb* acompanhou o itinerário wongo até hoje.

O *iromb* é realizado a intervalos de aproximadamente três anos, podendo haver variações devidas ao número dos adolescentes a serem iniciados no conjunto das vilarejos. O período de sua ocorrência coincide com aquele propício para a caça, a pesca e o preparo do campo para a próxima temporada agrícola. Nesse período o clima é frio e seco. A maior parte da colheita do ano já foi feita e comercializada. Portanto, há recursos para realizar a iniciação dos adolescentes. Sendo esse um período de preparo do campo para a próxima temporada agrícola, a comunidade serve-se da ocasião para ensinar aos adolescentes as atividades próprias da temporada.

Antes da chegada dos colonizadores esse processo iniciático era desenvolvido ao longo de pelo menos três meses. Quando os colonizadores introduziram a escola de molde ocidental os cronogramas tiveram que ajustar-se ao ritmo imposto por eles. Desde então, ocorreu uma redução do tempo total do processo para dois meses, tendo em vista a necessidade de utilizar o período de férias escolares.

No caso de alguns adolescentes verem-se impedidos de participar, os chefes dos vilarejos discutem o caso com a comunidade e depois o relatam ao chefe do conjunto dos vilarejos. Este, por sua vez, após dialogar com os *bakum bi iromb*, sacerdotes e instrutores do ritual, comunica oficialmente o período de celebração do ritual.

A origem, a finalidade e os procedimentos do *iromb* somente podem ser compreendidos a partir da perspectiva do mito que os anuncia e enuncia. Razão pela qual este capítulo possui caráter descritivo e analítico. Trata-se de fazer uma releitura do mito em que o *iromb* se origina, confiante no fato de que as avaliações e debates, sempre atuais, sobre a educação de adolescentes, convidam a explorar as representações existenciais sobre as quais repousam as práticas educacionais.

Então, de que trata esse mito? O que sugere e para que? A prática didática que nele se origina é eficaz?

## 1. O mito do Iromb

O rito *iromb* tem por origem um mito, ao qual se referem nossos entrevistados. Um desses entrevistados, Sr. TUMAPIDI Yumbu Analet, de 62 anos, nascido em Musenge Bawongo, residente em Idiofa, católico, operador econômico e *kum iromb*, contou:

Um rapaz de nome *Marek*, vestindo unicamente uma tanga, juntou-se a *Katuba*, sua mãe, a suas irmãs e a outras mulheres e partiu com elas para pescar num rio, situado no interior de uma floresta. No meio do caminho, *nkusur*, uma erva cortante, feriu profundamente o seu prepúcio. Avisados pelas mulheres transtornadas, os homens correram em massa e o afastaram. Um desses homens era um *ngunza*, ou seja, aquele que não tem medo de ver sangue. Ngunza finalizou a ablação do prepúcio com a ajuda de *kakura*, uma lâmina muito afiada. Os homens construíram um acampamento na floresta e ali se estabeleceram, esperando a cura completa de Marek. O alimento deles vinha da vila.

Para assegurar a vigilância do acampamento e capturar galinhas nos vilarejos eles inventaram as temíveis máscaras *tshungwere*, no idioma kiwongo ou *minganji*, no idioma kikongo. Inventaram também máscaras *mbuy*, no idioma kiwongo ou *mbuya*, no idioma kikongo, fazendo surgir rostos de um tronco de madeira: testa, nariz, olhos e tudo o resto.

Esse processo foi chamado de *iromb* ou *mukanda* para que, quando as mulheres lhes perguntassem a respeito do ocorrido na floresta, eles lhes mostrassem essas máscaras.

E assim foi decretado por nossos antepassados que todos os homens devem ser circuncidados através do ritual mukanda.

Observemos que essa narrativa mítica se compõe de alguns elementos que, como veremos adiante, serão reproduzidos durante o ritual do *iromb*. Que elementos são esses? Um espaço acessível apenas aos homens; um tempo suficiente para o processo de passagem; um conjunto de objetos ritualísticos, com particular destaque concedido às máscaras; e um conjunto de ações ritualísticas, com particular destaque concedido à circuncisão.

O espaço de realização do *iromb* é a floresta, lugar onde a erva cortante feriu o prepúcio de Marek, quando ele estava na floresta e se dirigia ao rio. Na floresta ele deverá permanecer para receber cuidados somente de homens até a cura completa. Ou seja, o ritual, que inclui a circuncisão, deve ser realizado na floresta e o jovem deve ser cuidado exclusivamente por homens.

Por outro lado, o ritual deve ser realizado longe das mulheres e elas não podem saber nada sobre esse processo.

Algumas máscaras, denominadas *tshungwere*, são utilizadas por homens responsáveis pela vigilância do acampamento e pelos encarregados de buscar galinhas na vila para o preparo do alimento. Outras máscaras, denominadas *mbuy*, são utilizadas por ocasião do contato com mulheres que buscam saber das ocorrências na floresta.

A circuncisão é o grande símbolo da iniciação. Ela é realizada, longe dos olhos das mulheres, por um *ngunza*, *aquele que não tem medo de ver sangue*.

O incidente mítico que determina a realização do *iromb* (*mukanda*) é o fato de Marek haver sido ferido no prepúcio enquanto caminhava em companhia de mulheres – Katuba, sua mãe, suas irmãs e outras – dirigindo-se ao rio, em meio à floresta.

Vemos, pois, que os episódios que integram esse mito são os seguintes: Marek, um rapaz, está em companhia de mulheres – sua mãe, suas irmãs e outras. Uma erva cortante lhe fere o prepúcio. As mulheres, assustadas e preocupadas, chamam os homens. Os homens acodem, as afastam e cuidam, exclusivamente e em absoluta confidencialidade, da profunda ferida do rapaz até sua cura completa.

Todos esses episódios se inscrevem num ponto de confluência de espaço e tempo: ao ocorrer a ação de ir ao rio. A floresta com suas ervas, dentre as quais aquela que feriu profundamente o rapaz, é o lugar onde está o rio, para onde as mulheres e o rapaz se dirigiam. A floresta é o lugar do incidente.

O propósito de ir para o rio contrasta drasticamente com o incidente. Quando Marek é ferido o clima de sua convivência com as mulheres se modifica. Transtornadas, as mulheres apelam para a ajuda dos homens. Acudindo, os homens as afastam e cuidam exclusivamente do rapaz, convivendo com ele até a cura completa de sua ferida.

Sucedem aqui uma mudança substancial na dinâmica de convivência de Marek com as mulheres e os homens. Até então, as mulheres e o rapaz conviviam tranquilamente. Não

havia nenhum incidente, nenhuma ruptura. A partir do momento em que o rapaz é ferido no seu prepúcio, não conviverá mais com elas. Longe delas, conviverá com homens, até sua cura completa. Convivia com elas e agora passa a conviver com eles. As mulheres, que antes estavam sempre presentes, agora, afastadas, estarão ausentes, até sua cura completa.

Poderíamos dizer que Marek, o personagem principal da narrativa mítica, muda de condição nas relações de gênero: passa de mulher a homem, da proximidade com o feminino para seu distanciamento. A condição de semelhante ao feminino se modifica: ele passa a ser diferente do feminino. A presença feminina constante transforma-se, abruptamente, em total ausência.

Em relação aos homens, ocorre o inverso: ao passar de rapaz a homem adulto, o que antes era distância transforma-se em proximidade, o que antes era ausência passa a ser presença e o que antes era diferença passa a ser semelhança.

Portanto, da condição do antes para a condição do depois opera-se um corte em Marek, corte este simbolizado pela erva cortante que sinaliza e simultaneamente marca um tempo e um espaço.

Meu entrevistado, Sr. IBWENSHI Mamanya Godéfroid, de 50 anos, nascido e residente em Nsim Bawongo, católico, graduado em Enfermagem, discorreu sobre a interpretação do mito que deu origem ao *iromb*:

a floresta simboliza os pelos que aparecem nas axilas e ao redor do órgão masculino do rapaz e o rio representa o esperma. São sinais de que o rapaz cresceu e precisará relacionar-se com mulheres. Para não ofender a comunidade é preciso atender às exigências da cultura tradicional, que incluem a proibição do incesto e uma série de recomendações relativas à relação sexual que, por ser muito íntima, exige confidencialidade, respeito, maturidade, responsabilidade. Por isso a primeira providência que os homens adultos tomam é a de retirar o rapaz, ainda inexperiente, da proximidade de mulheres a cujo chamado ele está sujeito. A segunda providência consiste em preparar um acampamento que sirva de lugar de retiro, no qual o rapaz poderá

ser educado por homens sábios, segundo os costumes, normas e leis de sua tradição. O jovem recebe ali uma iniciação à vida social, que inclui narrativas orais cujos heróis se comportam de modo exemplar em relação a outras pessoas de diversas categorias – hierarquicamente superiores, velhos, mulheres, familiares, colegas, estrangeiros e crianças. Ali aprende as leis a serem cumpridas, as proibições a serem observadas e os direitos e deveres de cada indivíduo na sociedade. Recebem também uma iniciação nos conhecimentos indispensáveis sobre os ciclos vitais e suas fases – nascimento, puberdade, matrimônio, doença e morte. As provas e as exigências impostas ao jovem no acampamento o ajudam a desenvolver sua personalidade para que, mais tarde, ele possa assumir a vida em sociedade com bom humor. O ensino de diversas atividades produtivas o ajuda a alcançar autonomia e a garantir a própria subsistência. Concluído o processo, os sábios devolverão o rapaz à companhia das mulheres e da sociedade em geral. Somente então ele poderá dar mostras da maturidade adquirida. O mito deu origem ao rito *iromb*. E desde tempos imemoriais ele é considerado a grande escola de vida.

## **2. *Iromb* – o rito**

O cenário que abriga esse drama litúrgico é a floresta. Ali se prepara o acampamento para a permanência dos rapazes que participarão do processo ritualístico que visa a educação de valores e virtudes e a integração, como adultos, na sociedade wongo. Construído no meio da floresta, longe dos vilarejos, comporta no seu coração um altar onde os *bakum bi iromb*, os sacerdotes, presidem os ofícios e procedem aos sacrifícios. Ali se encontra tudo quanto é necessário para a plena realização do processo iniciático: alimentos, remédios, instrumentos musicais e demais objetos de uso cotidiano e litúrgico.

Os agentes sociais que participam da realização desse ritual são os seguintes: *bakum bi iromb*, os sacerdotes; *batondolo*, os aspirantes à iniciação (*mutondolo* no singular); *Tshundanda*, os iniciados; as mulheres, que dão suporte externo ao acampamento; e *babwesh*, pais e familiares significativos, entre os quais se incluem os padrinhos.

Os *bakum bi iromb*, sacerdotes, são sábios anciãos responsáveis pela formação de jovens. A formação contínua de jovens não é tarefa exclusiva da família: a comunidade como um todo se encarrega da grandiosa missão de educar seus jovens segundo as necessidades e desafios desse organismo coletivo. Os *batondolo* são os aspirantes à iniciação. Os *Tshundanda* são os iniciados que, através da iniciação, encontram o próprio espaço na sociedade, sempre conscientes da interdependência dos indivíduos que compõem o organismo coletivo. Os *babwesh* são os pais e outros familiares significativos, modelos e exemplos no cotidiano da comunidade, que cumprem a função de padrinhos dos jovens *Tshundanda*.

As instruções oferecidas durante o *iromb* visam à constituição de um corpo social fraterno, solidário, comprometido e responsável.

Na noite da véspera são realizadas algumas cerimônias preliminares, ainda no âmbito familiar. O tio materno de cada *mutondolo*, iniciando, corta-lhe o cabelo assinalando com isso a separação entre ele e sua família e seu ingresso no período liminar. Juntamente com todos os familiares, os chefes das famílias oferecem um sacrifício a seus antepassados em sinal de comunhão no interior do grupo familiar e com a finalidade de pedir-lhes proteção para o filho que permanecerá no acampamento. Esse sacrifício inclui o ato de imolar um animal, cujo sangue é oferecido aos antepassados e cuja cabeça permanecerá pendurada na entrada da casa ou na árvore que lhe for mais próxima.

Logo após, a carne é preparada para ser compartilhada pelos presentes que, ao comerem e beberem juntos, reafirmam o seu compromisso com as gerações passadas e vindouras. A refeição compartilhada expressa também o vínculo existencial e o intercâmbio vital que ocorre entre todos, pois é preciso que toda a comunidade participe desse importante ritual de modo fraterno, amistoso e pacífico.

A refeição comunitária é oportunidade de “encontro, laço de união, vínculo de existência, comunhão-participação... o comer e o beber significam e realizam o entrar em comum união, em atitude de relações pacíficas, amistosas e fraternas, possibilitando assim o intercâmbio vital” MALOA, (1983) apud Martinez (1986).

Após a refeição, compartilhada nos diversos âmbitos familiares, dirigem-se todos ao centro da vila, onde se acende uma grande fogueira comemorativa do *iromb*, que dará nascimento social aos adolescentes. Todos os anteriormente iniciados narram aos

neófitos as suas experiências nos acampamentos de que participaram e, juntos, cantam e dançam. Com tochas acesas, os participantes caminham por todos os vilarejos.

No dia seguinte pela manhã os pais, padrinhos e parentes mais próximos dos *batondolo* os acompanham ao acampamento, onde são recebidos pelos *bakum bi iromb*, os sacerdotes, e seus auxiliares. Num primeiro momento, danças e jogos são organizados para favorecer o entrosamento dos recém chegados. Alguns dos dançarinos já iniciados vestem roupas confeccionadas com peles de animais e utilizam máscaras, preservando assim o próprio anonimato. Disfarçam-se de animais ferozes, como o leão, o leopardo e a águia, entre outros. Esses animais simbolizam virtudes e valores que os *batondolo* devem adotar em suas atitudes e comportamentos. Iniciam, pois, convidados a assumir atitudes de respeito diante do desconhecido.

Logo ao chegar, os *batondolo* e seus instrutores submetem-se rigorosamente a interdições e proibições. Devem todos, sem exceção, manter abstinência sexual. Os *batondolo* não podem afastar-se do acampamento nem comunicar-se com seus familiares, ou com mulheres e não-iniciados. Também não podem comer ingerir certos alimentos que por sua cor, forma ou tamanho, tenham valor simbólico contrário ao significado profundo do ritual.

Os anteriormente iniciados permanecem junto aos aspirantes à iniciação durante o processo de adaptação à nova morada. Ensinam-lhes canções, interpretação de provérbios e mitos, decodificação da linguagem de iniciados e, ainda, atendem a suas necessidades. Servem também de intermediários entre eles e seus familiares.

O processo culmina com as cerimônias de circuncisão e de imposição de nome. A circuncisão consiste em cortar o prepúcio do *mutondolo*, sendo o sangue recolhido para oferta sacrificial. Diante da dor dos afilhados, os padrinhos os consolam, dizendo-lhes que o pior já passou, que deixaram de ser crianças e tornaram-se adultos. Tratam da ferida no próprio acampamento com remédios apropriados.

Durante a circuncisão, os antigos iniciados dançam ao ritmo de tambores e outros instrumentos musicais, entoam cânticos de conteúdo instrutivo, usando linguagem por vezes direta, por vezes figurada. Os cânticos têm a finalidade de colocar à prova o ânimo, a paciência, a bondade e a inocência dos *batondolo*, bem como de corrigir-lhes os erros, falhas e faltas.

Como sinal de renascimento, cada *mutondolo* recebe um nome que o identifica como indivíduo e representa sua personalidade e sua missão na sociedade. Esse nome o liga ao universo dos antepassados e lhe confere um lugar na corrente geracional. Os pais e parentes próximos são aqueles que reúnem melhores condições para auxiliar na escolha dos nomes que serão impostos, pois se lembram dos nomes de pessoa de suas famílias.

No dia do encerramento do *iromb* acende-se uma fogueira no centro do acampamento. É noite. Os padrinhos e antigos iniciados são convidados a participar da despedida do acampamento. Todos dançam em volta da fogueira noite adentro. Queimam-se todos os objetos utilizados durante o ritual. O titular dos *bakum bi iromb* se coloca diante da fogueira acesa no centro do acampamento e lembra aos *Tshundanda*, recém iniciados, que os segredos iniciáticos não devem ser revelados.

Na madrugada, os *Tshundanda* tomam um banho ritual, seus corpos são pintados para que se aproximem da vila, onde são aguardados alegremente. O chefe da vila faz um discurso para apresentá-los à comunidade e lhes lembra seu espaço e missão na sociedade. Desamarra então um nó simbólico, expressando com isso que os *Tshundanda* têm agora os pés livres e podem caminhar com sabedoria e responsabilidade. A comunidade, por sua vez, os acolhe festivamente e os chama pelos nomes recebidos na iniciação. Perante a comunidade, os padrinhos fazem votos de acompanhar seus afilhados em todos os momentos da vida. Quanto a estes últimos, prometem manter uma relação de proximidade com seus padrinhos e se dispõem a lhes pedir orientação e conselhos em todas as circunstâncias de suas vidas.

A cerimônia inclui o corte do cabelo do iniciando em sinal de separação: tudo se passa como se lhe cortassem o cordão umbilical novamente. O corte do cordão umbilical serviu para separar biologicamente mãe e filho. O corte do cabelo serve para separar o filho dos pais, de modo que a distância criada exija a adoção de atitudes e comportamentos de um viver por si. Os pais se desprendem do filho e o filho se desprende dos pais.

O ato de recolher-se e acampar favorece a tomada de consciência de si mesmo como ser independente dos demais. O ritual marca o momento em que o adolescente nasce para a própria vida e nasce para uma vida própria, ou seja, nasce para aquilo a que é chamado e que lhe compete realizar. Com isso, o vínculo entre pais e filho se altera e a relação entre eles deixa de ser uma relação de dependência e passa a ser uma relação de autonomia, de independência. O nome recebido durante o processo ritual de conquista



da autonomia, e que é cantado por todos de sua comunidade, por ocasião de seu retorno à vila, traduz seu renascimento.

Sendo o acampamento um lugar de plena integração à sociedade wongo e de incorporação de seus valores, a cumplicidade, ou seja, a confiança e confiança entre os *batondolo* e os *bakum bi iromb* é imprescindível e inviolável. Os não-iniciados não podem ter acesso ao que ali ocorre.

No lamentável caso de ocorrer o falecimento de um *mutondolo* no acampamento, o fato é comunicado à família do falecido através de um recurso de linguagem simbólica: um carvão é depositado na parte de trás da casa de seus pais.

A compreensão do simbolismo dos atos ritualísticos aqui descritos não oferece grandes desafios. As práticas de circuncisão e de imposição de nome simbolizam a mudança física e psicológica ocorrida por ocasião da adolescência. Demarcam o fato de estar havendo um corte da infância, indicando, simultaneamente, o nascimento de uma nova condição, não somente pessoal, mas também social. Indicam o surgimento de uma nova vida, na medida em que o ritual afasta o iniciado da massa anônima de não iniciados, para que desenvolva sua personalidade e agregue-se como membro de sua comunidade, que nele reconhece as características adquiridas e a nova condição social.

Os atos ritualísticos promovem, pois, marcas definitivas de diferenciação pessoal e coletiva. Os jovens passam a ocupar seu lugar na sociedade, graças a uma certa “redenção pelo corpo”: as provas, os sofrimentos aos quais são coletivamente submetidos, não deixam dúvidas quanto ao fato de que o homem é um ser no mundo, ligado aos outros homens, ao visível e ao invisível, ao passado dos ancestrais e, no presente, a Nsampé, o Ser Supremo, à comunidade, ao natural e ao cultural.

Os nomes impostos aos *Tshundanda* são descritivos de sua personalidade e/ou expressam uma expectativa de sua comunidade. Vejamos alguns exemplos.

*Mwan'a Kwey, Filho do leopardo*, é um nome que indica tratar-se de uma pessoa que pode e deve exercer sua autoridade; *Ndzok, Elefante*, é nome indicativo de força e grandeza; *Man's, Aquele que cumpre com sua palavra e respeita seus compromissos*, indica que o nomeado atinge suas metas por maiores que sejam os obstáculos; *Kum a Simb* designa homens pertencentes a linhagens reais e que devem ser preparados para chefiar vilarejo Simb (O nome masculino *Kum a Simb* possui um equivalente feminino: *Kum Ngnat*); *Nkom a Nzampé, Tambor do Ser Supremo* ou *Aquele que chama as*

*peças para que se reúnam; Ibwenshi, Árvore frondosa* (símbolo de acolhimento e sabedoria), é nome dado a sábios e peças acolhedoras; *Nkum iromb, Chefe e sacerdote do iromb*, é nome dado aos predestinados para exercer as atividades de *bakum bi iromb*.

Como se vê, o *iromb* ocorre no exato momento em que os rapazes ingressam na puberdade: crescem-lhes os pelos do púbis e começam a ejacular, fatos simbolizados pela floresta (na floresta) e pelo rio (indo para o rio). Os passos do ritual *iromb* repetem, por analogia, os episódios míticos. O rito, atualizando o mito, marca a passagem da puberdade para a idade adulta.

Devido a tais ocorrências já não são mais crianças, e muito menos mulheres. De modo análogo ao que ocorreu com Marek, personagem principal da narrativa mítica, o iniciado muda de condição nas relações de gênero: passa de mulher a homem, da proximidade com o feminino para seu distanciamento. A condição de semelhante ao feminino se modifica: ele passa a ser diferente do feminino. A presença feminina constante transforma-se, abruptamente, em total ausência.

Em relação aos homens, ainda por analogia com o mito, com os iniciados ocorre o mesmo que ocorreu a Marek: ao passar de rapaz a homem adulto, o que era distância transforma-se em proximidade, o que era ausência passa a ser presença e o que era diferença passa a ser semelhança.

Passando da infância para a vida adulta através do *iromb*, o adolescente toma consciência da própria identidade e do lugar que lhe é reservado em sua comunidade. Consequentemente, vê-se chamado e habilitado a exercer atividades que anteriormente não lhe competiam. Um provérbio wongo diz: “*No meio dos adultos uma criança não fala, mas pode tocar tambor e os adultos dançam*”. Isto significa que apenas os adultos participam dos processos de significação e de decisão, tarefa que lhes é reservada em função do domínio que têm de uma linguagem codificada, ainda hermética para as crianças e os adolescentes. Para entender essa linguagem, os integrantes da nova geração têm de passar pela iniciação. Somente então, poderão ser ouvidos pelos adultos por utilizarem sua linguagem e saberem formular mensagens passíveis de decodificação.

Do ponto de vista social o *iromb* objetiva estimular a ocorrência de relações interpessoais satisfatórias e de integração plena do indivíduo à sua comunidade. Do

ponto de vista do desenvolvimento da subjetividade esse ritual favorece, entre outras, a formação de um quadro ético-moral.

### **3. Encontro da tradição com a modernidade**

Olhado de fora, a partir da ótica ocidental, tanto a prática ritualística como um todo, quanto a maneira de realizar a circuncisão podem ser mal interpretadas. A circuncisão, bem como a excisão feminina, praticadas por algumas etnias africanas, têm sido alvo de fortes críticas, particularmente no que diz respeito às condições de higiene dessas práticas.

Tais críticas enfatizam os traumatismos físicos e psicológicos advindos da dor e os riscos de infecção dos ferimentos e enfatizam que clínicas e hospitais oferecem melhores condições de higiene e recursos técnicos mais modernos.

Em nome da modernidade foram criadas organizações não governamentais para combater as práticas tradicionais. Nesse choque cultural a questão mais relevante reside no fato de haver distintas interpretações para o mesmo procedimento. Ou seja, há distintas atribuições de significado a tais práticas.

A ação das organizações não governamentais, embora muito bem intencionada, decorre de uma interpretação de realidade construída a partir do olhar ocidental, ou seja, fundamenta-se em princípios e valores próprios de uma ótica bastante distinta da negro-africana. Assim sendo, o significado de rituais como o *iromb*, por exemplo, escapa à compreensão ocidental.

Algumas questões motivadoras da ação dessas organizações são as seguintes: as condições de higiene são satisfatórias? No caso do *iromb*, os acampamentos dispõem de recursos suficientes para a realização de circuncisões?

O discurso que exalta a superioridade dos hospitais em relação aos acampamentos ignora ou despreza o significado cultural das práticas ritualísticas. Poderíamos perguntar em nome de qual modernidade tal significado é ignorado e seu sentido esvaziado. Que direito indivíduos e organizações estranhas ao grupo têm de interferir em processos cujo sentido oculto desconhecem e de propor soluções que não contemplam inteiramente sua índole?

Martinez (1986) chama atenção ao fato de que a iniciação nas etnias africanas não pode ser reduzida à circuncisão masculina (ou excisão feminina para as etnias que a

praticam). Tal redução minimizaria o seu verdadeiro significado e empobreceria o seu valor cultural. Não se pode compreender adequadamente a circuncisão destacada de seu contexto sócio-cultural, do mesmo modo que não se pode analisá-la isolada de seu contexto ritualístico.

Pelo contrário, tais práticas devem ser consideradas no conjunto de práticas semelhantes a elas, que indicam mudanças de personalidade e de condição social dos indivíduos através de marcas físicas. Pois é dessa forma que as mudanças se tornam visíveis aos olhos de todos os membros da comunidade e, por isso, inquestionáveis.

Para concluir este capítulo é importante assinalar que os wongo não permaneceram surdos às críticas recebidas. Atualmente, as circuncisões são realizadas na presença de anciãos quando os meninos encontram-se ainda nas maternidades. Apesar das novas condições, a coerência entre mito e prática da circuncisão foi preservada. De que modo isso se deu?

Alguns elementos bastante interessantes e enriquecedores advêm de informações trazidas pela entrevista realizada com os senhores KINZONGO Ote Godé e ABAKUNSAS Iyulu Polidor, nascidos e residentes em Bulumbu, atualmente com 60 e 63 anos, respectivamente, o primeiro deles agricultor e o segundo artesão, ambos católicos. Ao serem solicitados a falar sobre a origem do rito *iromb*, narraram o mito correspondente, conforme apresentado a seguir:

Uma mulher de nome de Katuba foi pescar com seu filho recém-nascido. Quando a criança estava guardada numa cesta à beira do rio a erva cortante *nkusur* feriu seu *prepúcio*. A mulher sentiu medo ao ver o prepúcio que se destacava do pênis. Daí, ela foi ao encontro dos homens, que depois de um prolongado tempo de análise da situação decidiram tirar o prepúcio completamente e conseguiram fazer isso. A operação e todo o processo de cura foram realizados em segredo, de maneira que as mulheres não puderam saber o que estava acontecendo. Esse acontecimento se tornou rito obrigatório e, finalmente, foi decretado que todo menino que nascesse na comunidade teria que ser submetido a esse rito.

Vemos, assim, que o mito original talvez tenha sofrido metamorfoses para atender à exigência de adaptação a uma situação reconhecida pelos wongo como mais favorável para a prática da circuncisão. Considere-se nesse contexto também o fato de haver atualmente maior número de hospitais, maternidades e outras formas de atendimento médico.

No exemplo acima, de encontro da tradição com a modernidade, contatamos a ocorrência de transformações, como não poderia deixar de ser. Equivocado seria supor a tradição como uma instituição coagulada, engessada, conservadora, retrógrada, insensível às mudanças. É preciso reconhecê-la como um sub-sistema dinâmico. Ela não se confunde com o passado, nem se opõe ao presente. A tradição, entendida como um conjunto de ideias, doutrinas, costumes, práticas, conhecimentos, técnicas, hábitos e atitudes transmitidos de geração a geração, no interior de determinada comunidade humana, acha-se sujeita a múltiplas interferências. Como a renovação contínua de membros confere às comunidades humanas um caráter de organismo móvel e dinâmico, ela cumpre funções normativas que se fundamentam no consentimento coletivo e individual, o que faz dela uma espécie de convenção aceita pela maioria dos membros. Serve também de quadro referencial na construção das identidades individuais, e da coletiva, pois define parâmetros para o reconhecimento da própria pertença a determinado grupo e, simultaneamente, da não-pertença a outros grupos.

Sua funcionalidade revela-se no seu dinamismo e na sua capacidade de integrar novas estruturas ou novos elementos, desde que propiciadores de melhores condições existenciais para os membros da comunidade. Enquanto componente da história, ela sofre alterações sem, contudo, descaracterizar-se. Nesse jogo dinâmico, apesar de algumas resistências à mudança, acolhe germes sutis da transformação, que fazem com que os povos devam, a cada momento, ajustar suas ideias e suas maneiras de ser e de fazer. O fiel da balança determina que as tradições sejam flexíveis o suficiente para acolherem vantagens trazidas pela modernidade e poderem corrigir excessos, tendo em vista sempre o bem-estar individual e coletivo.

Concluo aqui a descrição e considerações sobre o rito *iromb* e o mito que lhe oferece suporte. No capítulo seguinte serão enfatizados os principais aspectos do *iromb* enquanto processo educacional.

## CAPÍTULO V – *IROMB*: UM PROCESSO EDUCACIONAL

### 1. O *iromb*: uma escola de vida

Baseados nas tradições e histórias wongo, os *bakum bi iromb* e seus auxiliares iniciam os *batondolo* na compreensão e práticas desse grupo étnico, contemplando as mais diversas dimensões e os mais diversos aspectos da vida social e cultural.

Durante a permanência no acampamento que, como vimos, é prolongada, os *batondolo* exercitam-se a tudo quanto lhes será necessário para viver, sustentar-se e expandir-se. São atividades e realidades familiares do cotidiano: construção e preservação da casa; atividades de caça, pesca e agricultura; cuidados com a saúde e prevenção contra doenças; elaboração de remédios com elementos naturais; rudimentos de artesanato e de artes: música, dança, escultura; iniciação nos mistérios da vida: o ciclo vital - nascimento, crescimento, maturidade, envelhecimento e morte; significados da vida e da morte; procedimentos fúnebres e assim por diante.

Para compreender o significado de qualquer prática é preciso compreender sua natureza oculta, buscando simultaneamente a compreensão de si mesmo durante o ato de praticar, seja o que for. Exatamente esse processo de compreensão que conduz à descoberta das vocações e talentos pessoais que deverão se colocados a serviço de toda a coletividade.

Todo jovem wongo carrega a preocupação de crescer e se transformar em adulto. No processo educacional do *iromb* esse objetivo é evidente. Desde o nascimento até o momento da iniciação o jovem vive estreitamente ligado a sua mãe, razão pela qual a identificação entre mãe e filho é muito forte durante a infância. O *iromb* cumpre a função de promover a ruptura do laço materno-infantil para que o jovem exteriorize a própria personalidade, se reconheça como pessoa e se confronte com o próprio ser e com o fato de estar no mundo.

Ontem criança e não-iniciado; hoje, adulto iniciado. Essa passagem de transformação e mudanças conduz o jovem de uma situação para outra e de um estado para outro. O menino torna-se adulto e o não-iniciado torna-se iniciado. A criança não vive nem se movimenta por si. Vive e se movimenta pelos outros - seus pais e familiares, sua comunidade. O adulto, por outro lado, vive e se movimenta por si, para si e para os outros. O não-iniciado não entende nem compreende o sentido da existência, inclusive a própria. O iniciado o entende e compreende.

Portanto, não basta nascer biologicamente: é preciso crescer e se desenvolver como indivíduo e pessoa. Ou seja, é preciso viver, entender a si e ao mundo, compreender a si e ao mundo, movimentar-se por força própria. Eis um dos objetivos do *iromb*. Esse objetivo diz respeito à realidade ou vivência pessoal de cada indivíduo. Entretanto, ninguém nasce sozinho. Os indivíduos nascem de outros, principalmente de seus pais que, por sua vez, nasceram dos pais deles e assim por diante.

O recuo no tempo leva a evocar raízes fundantes que são os ancestrais. Viver bem inclui a necessidade de reconhecer a própria ascendência e de relacionar-se harmoniosamente com os membros da geração passada e com todos os seus descendentes. Eis aqui outro objetivo fundamental do *iromb*, este diretamente relacionado com a vivência social de cada indivíduo.

Crescer é, ao mesmo tempo, uma necessidade intrínseca à realidade e às vivências de cunho pessoal e social. A criança precisa crescer e conviver harmoniosamente com o mundo que a rodeia. Sua realidade, ou vivência, pessoal deve se conjugar com sua realidade, ou vivência, social. Essas duas realidades ou vivências precisam estar articuladas para o bem da sociedade que acolhe o nascimento de um novo indivíduo. O impacto social do *iromb* deve ser buscado no processo de integração dos jovens como adultos e membros efetivos de sua comunidade.

Consideremos alguns aspectos do processo de integração dos indivíduos em sua coletividade. A exigência de abandonar a infância para tornar-se adulto provoca nos indivíduos uma ruptura do equilíbrio, acompanhada, pelo menos, de um desconforto. O mesmo ocorre em âmbito coletivo, na medida em que a comunidade é solicitada a integrá-los, agora numa nova condição.

As mudanças próprias da transição da infância para a idade adulta perturbam o equilíbrio, tanto do organismo individual quanto do organismo coletivo. Isto porque as transformações em curso alteram o corpo e o espírito dos indivíduos e, simultaneamente, alteram o corpo e o espírito da comunidade: os dois sistemas, em interação, sofrem transformações. Deixam de ser o que eram. Tornam-se diferentes e essa transformação afeta os indivíduos e também a comunidade. O impacto das transformações a plano individual e coletivo, caso não seja bem administrado, poderá produzir sérios desequilíbrios, como atos violentos, por exemplo. Conflitos e contradições subjetivas encontram ressonância em conflitos e contradições sociais e vice-versa.

O modo adotado pelos wongo para lidarem com esse desequilíbrio natural do desenvolvimento psicossocial é a prática do *iromb*, ou seja, o *iromb* é o modo pelo qual os indivíduos e a comunidade lidam com esse desequilíbrio e buscam manter a coerência, o equilíbrio e a estabilidade a nível individual e comunitário. Toda a comunidade se mobiliza e participa do processo em todas as suas fases - separação, reclusão e inclusão. Inclusive, o *iromb* serve de oportunidade para a elaboração, e possível solução, de conflitos e contradições individuais e comunitários, não apenas para os iniciandos, mas também para todos os membros da comunidade, dada a participação intensa de todos e dado o significado do processo.

MANISA Mukulubundu Alexis, um de nossos entrevistados, nascido em Nsim Bawongo e residente em Kikwit, com 39 anos de idade, Mestre em Agronomia, supervisor empresarial, católico, ao discorrer sobre o *iromb* enfatiza que:

esse rito é de fundamental importância para o desenvolvimento do indivíduo na sociedade wongo. Como tantos outros ritos de iniciação praticados na África, ele foi criado e mantido por ancestrais, com o objetivo de ligar o indivíduo à sua comunidade e esta ao mundo espiritualmente potente. Porém, como outros ritos de iniciação do universo wongo o *iromb* é um elemento necessário da comunidade, de importância comparável a dos membros num corpo humano. Sua importância no desenvolvimento individual e comunitário é evidente, dado o fato de que as pessoas não se desenvolvem espontaneamente, nem se tornam adultas de um momento para o outro. O *iromb* é considerado um elemento chave da cultura wongo por contribuir para estruturar as famílias e a comunidade como um todo. O conjunto de ritos, associados ao nascimento, às condições de primogênito ou de ancestral, ao casamento, e o próprio *iromb*, integram um sistema interligado de processos iniciáticos que garantiram estabilidade e longevidade ao grupo wongo e proporcionaram coerência entre as sucessivas gerações. Não é em vão que os pensadores africanos afirmam que as culturas africanas reúnem um conjunto completo de dispositivos que reduzem conflitos entre diferentes grupos de idade ou o mau tratamento sistemático de mulheres, crianças e idosos. Tais problemas,



freqüentes nas culturas ocidentais, são praticamente desconhecidos nas culturas africanas. Como todas as culturas, as africanas não são perfeitas. As estratégias adotadas com vistas a resolver seus problemas muitas vezes servem de exemplo no mundo moderno. Sua maneira peculiar de solucionar conflitos sociais e contradições individuais favorece nos indivíduos a motivação necessária para reconhecer e desempenhar os papéis que lhes compete na vida comunitária.

## **2. Concepção negro-africana de infância e adolescência e algumas de suas decorrências educacionais**

Como não poderia deixar de ser, os wongo adotam distintos procedimentos educacionais para as distintas fases de desenvolvimento. Para melhor apreciá-los é preciso considerá-los em seu âmbito sócio-cultural. Todo desenvolvimento físico e psicológico ocorre em grupo e obedece a uma seqüência de etapas. As atenções e cuidados oferecidos por determinado grupo aos seus indivíduos fundamentam-se nas práticas sociais e culturais desse grupo.

Essas práticas utilizadas ao longo da maturação e, sendo assim, delas se espera que respeitem as etapas de desenvolvimento. Nesse sentido, o processo de maturação e suas etapas se convertem também em processo sócio educacional. Esses dois processos – o de maturação e o sócio educacional - convergem para dar lugar, posteriormente, à iniciação da criança e, mais tarde, do adolescente.

A educação é uma atividade universal. O esforço de todas as sociedades humanas, apesar das diferenças culturais, lingüísticas e outras, consiste em levar as novas gerações à condição de adulto. A educação tem por finalidade despertar a criança, o adolescente, o jovem, o homem, para o mundo e para a sua liberdade. Além disso, visa a favorecer as possibilidades de criar e de colaborar para o progresso coletivo. A sociedade wongo não fica ausente dessa lógica, pois os mais velhos atribuem a si mesmos a responsabilidade de educar através de múltiplos recursos, entre os quais incluem-se os ritos iniciáticos.

Concebendo a educação como um apelo à liberdade, à autonomia, à solidariedade e ao equilíbrio, suponho que o rito de iniciação *iromb* seja de importância capital para a educação wongo, dado o fato de que boa parte dessa educação se dá através de processos iniciáticos, num fluxo que conduz os adolescentes a um entendimento mais profundo do que é o ser e do significado de sua própria existência. Convida-os a superar

limites para atingir sua plena realização pessoal e comunitária. Enfatiza a supremacia do coletivo sobre o individual.

A antropologia e a etnopsicologia chamam atenção para a necessidade de considerar os indivíduos segundo a lógica própria da cultura à qual pertencem. Assim, quando um pesquisador se propõe a estudar a educação de crianças e jovens pertencentes a culturas distintas da sua, indispensável será o conhecimento da concepção de mundo e da noção de pessoa que norteiam as práticas pedagógicas do grupo de seu interesse, para poder compreender o sentido e a função dessas práticas.

Erny (1968) inclui-se entre os autores que assinalam o fato de que cada cultura possui uma particular noção de pessoa e, portanto, um modo próprio de conceber a criança e o adolescente. Tal concepção determina a base de modelagem da personalidade e do caráter, através da valorização de determinadas atitudes e condutas.

O modo pelo qual a criança e o adolescente são percebidos em determinado grupo social pode ser conhecido através de um conjunto de dados, entre os quais incluem-se provérbios, ditos populares, linguagem utilizada pelos adultos para dirigirem-se às crianças e aos adolescentes ou para referirem-se a eles. Aí se incluem também os contos, as canções e outras expressões da tradição oral.

O nascimento de uma criança é considerado uma bênção para sua família e para toda a comunidade. Muito bem-vinda, a recém-chegada encontra na comunidade a expectativa de que cresça, se torne adulta e venha a assumir compromissos e responsabilidades nesse coletivo humano.

Durante a sua primeira infância, mesmo quando não participa diretamente dos deveres e direitos dos adultos, é considerada uma pessoa e é tratada como tal. Pouco a pouco vai ampliando sua rede de relacionamentos e sua compreensão do entorno. Sua primeira escola é a casa e a vizinhança e seus primeiros formadores são todos aqueles que com ela convivem. Com eles aprende a andar, falar e a relacionar-se com os outros e com a natureza. É educada por aqueles que a cercam diretamente: por suas palavras, seus gestos, seus olhares, em suma, pelo modo peculiar que essas pessoas têm de ser e de viver. Uma criança que fala mal está reproduzindo, dizem os wongo, o que ouviu dos pais, particularmente da mãe. Embora sujeita à influência constante de todos que a cercam, o vínculo mais forte é sem dúvida aquele estabelecido ente a criança e sua mãe. Essa educação inicial irá se enriquecendo através da participação em atividades e celebrações ocorridas em momentos significativos da comunidade. Entretanto, essa

educação inicial somente se consolidará na puberdade, ocasião em que ocorre a passagem da infância para a idade adulta.

Nessa fase de pleno desenvolvimento físico e psicológico, fase em que busca reconhecer a própria personalidade e ter pleno acesso à vida social, tem lugar o *iromb* que, como vimos, contempla tanto o crescimento pessoal dos *batondolo* quanto o coletivo wongo.

É por volta dos 15 anos, ocasião da puberdade e da passagem à adolescência, com todos os traumas e transformações que as acompanham, que tem lugar o *iromb*, cujo conteúdo e valor educacional respondem plenamente às demandas.

A importância dada aos exercícios físicos e à educação sexual, a tomada de consciência das responsabilidades, a inserção harmoniosa no seio da coletividade merecem ser sublinhadas com força. As cerimônias rituais manifestações grandiosas de alegria popular, marcam o interesse da comunidade inteira pela passagem desse momento difícil para o adolescente. Moumouni (1998, p. 33).

O êxito ou fracasso no acompanhamento dos indivíduos no momento crucial em que passam da infância para a vida adulta dependem do olhar dos educadores e das práticas educacionais que podem conduzi-los, ou não, a uma experiência de si mesmos, uma vivência de seus corpos e de suas subjetividades de maneira que possam vir a integrar-se efetiva, plena e harmoniosamente no corpo e espírito de sua comunidade e de sua sociedade. Não é por acaso que muitas comunidades e sociedades acompanham com atenção redobrada as suas crianças, principalmente no momento da adolescência.

Por um lado, as comunidades reconhecem que as grandes transformações vividas pelos adolescentes são, de algum modo, suas também. Não prestar assistência a eles é trabalhar contra os interesses da coletividade, uma espécie de suicídio. Por outro lado, a sabedoria acumulada pelo grupo adverte que atender às necessidades dos adolescentes é uma forma de otimizar os recursos da coletividade. Esse atendimento oferecido aos adolescentes não ignora, todavia, a importância de apoiá-los em seus movimentos de busca de autonomia e de expansão de sua rede de relações, tendo em vista que o desenvolvimento comunitário atrela-se ao desenvolvimento dos indivíduos e vice-versa.

### **3. Educação formal e informal**

A educação tradicional wongo, fundamentada em sua riqueza cultural, valoriza a coesão grupal, a solidariedade e a primazia do coletivo sobre o individual.

Como diz Severino (1994, p.120):

É pela educação, mesmo quando informal, que o indivíduo se apropria dos conteúdos culturais de seu grupo. Ela desenvolve seu trabalho utilizando basicamente esses conceitos e valores presentes na cultura em que se processa. Por outro lado, para conservar sua ideologia, uma sociedade precisa reproduzi-la, e a educação é geralmente considerada como uma das mais adequadas mediações para assegurar essa produção.

O processo sócio-educacional, permanente ao longo da existência como um todo, compreende um aspecto formal e outro informal. A educação formal supõe a necessidade de planejar e institucionalizar ações, com vistas ao preparo das gerações futuras. Através dessas ações as experiências relevantes do grupo são transmitidas às crianças e jovens em momentos demarcados do processo de crescimento rumo à condição de adultos que integrarão plenamente a vida em sociedade. A educação informal permeia o cotidiano, perpassa de maneira difusa toda a existência, de tal modo que todos os membros da sociedade, aí incluídas as crianças, permanecem sujeitas à aprendizagem contínua de formas de proceder para bem situar-se na própria existência e na coletividade.

Apesar de contínua, sutil e viva, exercida sem que os educandos se dêem conta da influência a que estão submetidos, a educação informal também possui intencionalidade. A educação inicial se confunde, no cotidiano, com a vida concreta do grupo. Desde o nascimento a criança, acolhida no tecido social que a recebe, beneficiada pelas atenções e cuidados do grupo, já vai sendo orientada a descobrir a própria personalidade e os dinamismos da vida social. Às gerações adultas compete a tarefa de apresentar a ela a tradição dos antepassados, o que se dá de modo espontâneo, nem sempre explícito.

No *iromb* identificamos um aspecto formal e outro informal. A informalidade, conforme já assinalado, não implica em ausência de intenção. À ação que implica os *batondolo* (iniciandos, aprendizes) no mistério da existência individual e coletiva, correspondem processos de individuação e de socialização que objetivam formar pessoas de caráter virtuoso, dignas e plenamente integradas, o que demanda a transmissão de valores pessoais e grupais que serão internalizados, respeitada sempre a individualidade de cada *mutondolo* (iniciando, aprendiz).

Durkheim (1969) *apud* Erny (1982) sublinha que educação é a ação exercida sobre uma criança por pais e mestres, em todos os instantes da vida, não havendo período e nem

mesmo momento em que a criança, enquanto pessoa e membro da geração futura, não esteja em contato com os mais velhos, representantes da geração adulta. Deles recebe influência, nas oportunidades em que pais e mestres lhe comunicam deliberadamente, e através de um ensino planejado, os resultados da própria experiência ou em outros momentos em que ela é sobretudo inconsciente e jamais cessa. Palavras e exemplos conformam permanentemente sua alma.

Dewey *apud* Pierre Erny (1982) observa que a educação formal, costumeiramente considerada a “verdadeira” educação, tem por objetivo “modelar” as crianças tendo por modelo a imagem ideal que cada sociedade faz da própria natureza e de sua missão de formadora das novas gerações. Quanto à educação “informal”, “mais ampla”, esta consiste no conjunto de “pressões”, boas ou más, exercidas pelas forças sociais sobre a juventude emergente. As experiências vividas nos ambientes de convivência, bem como as influências de pessoas próximas - parentes, amigos, conhecidos – também socializam, mesmo quando contrariam o espírito que deveria presidir a educação.

A socialização promovida pela educação “informal” pode se desdobrar em educação “formal” e vice versa. Dewey mostra que esse desdobramento é tanto mais acentuado quanto mais sofisticada for uma sociedade, e mais nítida consciência histórica tiver de si. Esse autor identifica exatamente aí uma das origens do conflito de gerações característico da adolescência. Com efeito, a imagem de uma sociedade ideal apresentada aos adolescentes, que contraste com sua experiência de sociedade real, pode lhes fornecer um ponto de apoio para resistir à pressão imediata do presente. Por isso o acampamento de iniciação, no caso do *iromb*, por exemplo, ou a escola surgem como locais privilegiados da educação “formal”.

Erny (1982, p. 16) considera que “a socialização da criança se opera, primeiramente e, sem dúvida, em núcleos sociais restritos antes de ir se ampliando progressivamente através de círculos concêntricos”. A educação é entendida por ele como uma realidade social, um conjunto de meios que, conscientemente ou não, uma sociedade põe em prática para transmitir sua civilização às novas gerações e garantir também a própria sobrevivência. Considera ainda que o termo “socialização” abrange o termo “educação” porque a socialização integra sem reticências todas as influências inconscientes e informais, enquanto na educação predominam conotações formais, sendo necessário explicitar sob qual perspectiva - restrita ou ampla – esta ou aquela forma de educação se estabelece.

Kisimba (1997, p.324) afirma ser a iniciação “um ato social de conotação educacional e política”, no qual pode-se ressaltar cinco pontos comuns e característicos de uma pedagogia das iniciações tradicionais africanas entre as quais se inclui o *iromb*. Esses pontos são os seguintes: relação entre corpo e saber, relação libertadora, linguagem dos símbolos, relação entre segredo e palavra e lugar da comunidade. Pela importância da contribuição teórica desse autor para o debate do tema de meu interesse, suas reflexões serão retomadas no capítulo seguinte.

Tudo o que foi até agora abordado traz à tona questões propiciadoras de debates os mais diversos no campo das práticas sociais e educativas, entre os quais se incluem os seguintes temas: realidade social de distintos grupos, seus métodos de socialização e educação, seus objetivos, sejam eles gerais ou específicos. Práticas adotadas por certos grupos étnicos africanos, como a da excisão feminina ou da circuncisão masculina, não somente vêm levantando esse tipo de questões, mas vêm servindo também ao propósito de ilustrar os debates, na medida em que despertam sentimentos passionais, exigem a adoção de posturas e, talvez principalmente, uma disposição para “olhar com outros olhos” e “ouvir com outros ouvidos” a narrativa de práticas adotadas por outras sociedades.

A classificação dos processos de socialização e de educação como “informais” ou “formais” depende da maneira pela qual os distintos grupos lidam consigo mesmos e de como os indivíduos se posicionam diante das próprias existências. Durkheim (1969) considera que tais processos permeiam toda a existência, nem sempre sendo possível distinguir processos “informais” de “formais”. Todos os instantes da existência dos indivíduos e de seu grupo configuram oportunidades de socialização ou de educação, quer haja uma intenção consciente ou não.

A colonização européia e a ocidentalização dos povos geraram pressões e interferiram fortemente nos processos de socialização e de educação de povos colonizados. Tal violência de uns povos sobre outros inclui a falsa interpretação, segundo a qual, os procedimentos ocidentais são “formais”, ao passo que os dos povos colonizados são “informais”. Esta distinção traduz o deslocamento forçado que as forças sociais da modernidade continuam impondo aos povos colonizados, acarretando neles uma profunda crise de valores, pois no encontro de sociedades com distintas concepções de vida e morte e distintas concepções a respeito do humano e de seu destino, são gerados sérios impasses, alguns insuperáveis.

Uma vez colocadas essas questões de ordem geral, pretendo discorrer em seguida sobre certas especificidades do procedimento pedagógico.

#### **4. Considerações a respeito do procedimento pedagógico negro-africano**

Concordo com Moumouni (1998) e Mungala (1999) quando afirmam que a educação tradicional negro-africana é essencialmente integradora, coletiva, pragmática, funcional, oral, progressiva, completa, polivalente e considera a dimensão do Sagrado. O que significam esses termos. Vejamos.

##### **A educação tradicional negro-africana é integradora**

Uma educação que visa à integração e aceitação da criança muwongo no grupo e a leva a participar ativamente da vida e das atividades sociais e culturais, é integracionista, ou seja, promove a integração social exigida para que o indivíduo possa reconhecer o grupo como seu e ver-se reconhecido como integrante desse grupo: o indivíduo integra-se a seu meio social que, por sua vez, o incorpora entre seus membros.

Integração cultural supõe adaptação individual ao modelo grupal, que inclui um modo peculiar de ser, de viver e de pensar: o indivíduo se amolda aos valores culturais do grupo e às suas maneiras de ser e proceder. Apesar de amoldá-la para que fique em conformidade com os padrões do grupo, essa educação não deixa de lado o propósito de respeitar a integridade das pessoas. Como essa educação funde-se totalmente com a vida do grupo e está presente em todos os momentos, o indivíduo encontra-se em contínuo processo de formação.

Quanto ao *iromb*, este acontece num lugar fixo - o acampamento e durante um período determinado. Como o objetivo é transmitir aos jovens conhecimentos que lhe permitam assumir suas responsabilidades na sociedade, tal educação é adaptada também ao meio físico e responde às suas necessidades. Deste modo, o educando será rapidamente integrado no sistema de produção de seu grupo, fato que associa ao valor didático o valor econômico, na medida em que prepara o jovem para o trabalho em prol do bem-estar pessoal, familiar e da sociedade em geral.

##### **A educação tradicional negro-africana é coletiva**

O caráter coletivo e social da educação é identificável na globalidade de ação de seus agentes, pois a responsabilidade educacional não cabe somente a este ou àquele dado o fato de que a criança não é considerada como pertencente apenas a seus genitores e sim à comunidade inteira - clã, vilarejo, etnia. Como todos sentem-se responsáveis por ela, a tarefa de educar concerne a todos, mesmo havendo situações em que essa responsabilidade se torne exclusiva dos pais, dos mais velhos ou de pessoas

qualificadas, como por ocasião do *iromb*, de outras iniciações ou do ensino de algumas ocupações específicas. Esclareço que durante o *iromb* frequentemente emergem alguns talentos notáveis e nesse caso, os jovens dotados de talentos especiais são encaminhados para junto de especialistas que contribuirão para o bom aproveitamento desses talentos. O individual é definido em função do organismo coletivo. Submetida à disciplina coletiva, considerada um bem comum e à ação educacional de todos, a criança pode ser aconselhada, corrigida, premiada ou punida por qualquer adulto de sua comunidade. Assim, as múltiplas e distintas influências recebidas convergem para uma coesão grupal, onde ganha importância o papel social que cada indivíduo desempenha. Com efeito, a criança aprende como situar-se em relação ao grupo, respeitando suas regras e valores. Embora bem valorizado, o desenvolvimento pessoal não o é tanto quanto a segurança e continuidade do grupo. A criança não é motivada a desenvolver o seu eu, e sim a identidade grupal, o espírito comunitário e o senso de responsabilidade para com os outros. Neste caso, a competição não é desaconselhável, mas orientada no sentido de promover o interesse coletivo.

#### **A educação tradicional negro-africana é pragmática**

A aprendizagem da criança muwongo é baseada na participação em atividades do seu grupo. Trata-se de uma pedagogia de competência efetiva e progressiva através da vivência concreta com os adultos que servem de exemplo e de referência para a ação de jovens. A ênfase é colocada sobre a experiência das pessoas e a teoria é inseparável da prática. O patrimônio cultural, simultaneamente conservado e inovado, pelo fato da comunidade ser móvel e dinâmica é transmitido pelos adultos. Esta educação é popular, sem custo nem perdas, pois se usa o próprio kiwongo e kikongo, línguas do dia a dia. Com exceção dos conhecimentos esotéricos, saberes reservados, cujos detentores, os *bakum bi iromb*, de linhagem real, os transmitem somente pouco antes da própria morte, a quem julgam competentes para conservá-los, todas as atividades instrutivas estão ao alcance de todos.

#### **A educação tradicional negro-africana é funcional**

Os ensinamentos têm a ver com o meio físico e sua realidade socioeconômica, ou seja, acham-se relacionados às tarefas de produção. Graças a um conjunto de conhecimentos utilitários oferecido à criança, ao invés da frustração ela conseguirá enfrentar com personalidade e bom humor as dificuldades que surgirem.

#### **A educação tradicional negro-africana é oral**



Contrariamente ao que tem ensinado a historiografia eurocêntrica, a historiografia africana tem revelado que o uso da escrita não foi somente apanágio das culturas ocidentais e orientais, mas existiu também em regiões do continente africano como nos hieróglifos do Egito. De acordo com Ki-zerbo Joseph (2006, p.24):

[...] Em Mali, um desenvolvimento notável, atestado pelos cientistas e viajantes da época, tinha integrado a escrita com o saber e o poder da civilização autóctone. Nos séculos XIII e XIV, a cidade de Tombuctu era mais escolarizada que a maioria das cidades análogas na Europa. Escolarizada em árabe, bem entendido, mas, por vezes, as línguas sub-saarianas também eram expressas na escrita árabe. Aí lecionavam cientistas e professores do ensino superior que eram tão estimados no mundo da *inteligência* – tanto da África quanto do mundo árabe e da Europa – que os discípulos atravessavam o Saara para ouvir os mestres de Tombuctu, Djene e Gao.

Apesar desse fato, sabe-se que na maioria das regiões africanas predominou a oralidade, sendo esta uma das marcas principais das culturas africanas. Dada a importância desse tema, ele será abordado com maiores detalhes no capítulo 6.

#### **A educação tradicional negro-africana é progressiva**

Educação progressiva é a adaptada a cada categoria de idade, indo do mais simples ao mais complexo e estruturando-se em função das fases de desenvolvimento, respeitado sempre o princípio de senioridade, que se reflete em todas as interações, determinando que os mais velhos sejam considerados superiores aos mais jovens. A educação transcorre gradualmente ao longo das etapas de desenvolvimento, sem obstáculos nem cortes.

#### **A educação tradicional negro-africana é completa e polivalente**

A educação tradicional promove a formação de homens e mulheres, considerando as dimensões física, intelectual, estética, social, moral, cultural, religiosa, filosófica, ideológica, econômica etc. Ela é global por ser ao mesmo tempo educação e instrução. Suas disciplinas não são distintas e isoladas: de um conto ou provérbio, por exemplo, podem-se extrair ensinamentos sobre atitudes e condutas. A retórica é aprendida através de narrativas; a educação moral e cívica, através de cantigas, de artesanatos e de exercícios de bem-viver, que incluem o falar e observar; o aprendizado de história e do idioma é realizado através de exercícios de vocabulário, da biografia de personalidades e das histórias do clã e do grupo étnico.

## **A educação tradicional negro-africana considera a dimensão do Sagrado**

Responder a desafios próprios da vida pessoal e social não constitui o único objetivo dos wongo, pois as relações por eles estabelecidas com o Sagrado, continuamente presente nas atividades do cotidiano, configuram um universo bem mais amplo de significados. Assim sendo, o projeto educacional não pode deixar de lado a dimensão das práticas religiosas e mágicas, tão marcantes na vida individual e coletiva, como não podem simplesmente abandonar o vasto e profundo conhecimento esotérico desenvolvido pelos negro-africanos ao longo de cerca de oito milênios. Não estou falando de comportamentos supersticiosos e sim de conhecimentos que integram um admirável patrimônio humano de sabedoria.

As relações do homem com a natureza, com a comunidade humana e com a dimensão invisível são profundamente marcadas por esses conhecimentos. As relações com a natureza se caracterizam pelo respeito pelas forças do Sagrado presentes na natureza e em suas manifestações. As relações com o plano invisível incluem o compartilhar de alegrias e tristezas com os já-idos, cultuados como Ancestrais Veneráveis, dado o fato de a família africana não ser composta unicamente de pessoas vivas, mas incluir também os já-idos, também denominados “mortos viventes”.

### **5. Alguns recursos da educação wongo**

Os métodos da educação tradicional wongo incluem recursos ativos que além de oferecerem à criança os conhecimentos necessários para a idade adulta, agem em prol da formação de sua personalidade e a ajudam a realizar atividades relacionadas a necessidades fundamentais. Entre esses recursos incluem-se os enigmas e jogos de adivinhação; os contos, lendas e outras formas de narrativa oral; jogos e provérbios.

Os enigmas e jogos de adivinhação requerem conhecimento amplo do meio físico - fenômenos naturais; características de animais e plantas; personagens do grupo étnico, do clã e da região; partes do corpo e suas características e assim por diante. Os enigmas são parecidos com as adivinhas, pois são figurativos, lúdicos e instrutivos. A prática de adivinhação demanda observação, memória, imaginação e reflexão. Entre os princípios que norteiam essa prática inclui-se o reconhecimento do aprendiz como protagonista, ou agente principal, do processo de ensino-aprendizagem, pois a ele compete o esforço de encontrar a resposta correta. Inclui-se, também, o estímulo à competição, cuja finalidade é estimular as crianças a superarem-se entre si, na busca da resposta certa. Inclui-se, ainda, o estímulo de práticas democráticas, através da integração promovida no grupo e

através da permissão de que todas as crianças participem do jogo, sejam elas nativas ou estrangeiras, sem discriminação.

A percepção da realidade é “imediate” nas adivinhas por referir-se de maneira “natural” às experiências da vida ordinária e “mediate” nos enigmas por referir-se de maneira “simbólica” às mesmas. Essas duas modalidades da oralidade são constituídas de experiências do cotidiano. Os enigmas originam-se da relação do humano consigo mesmo e com os outros seres existentes. Segundo Martinez (1989), tudo o que se refere à natureza, às experiências da vida ordinária e “mediate” é matéria de adivinhas e tudo o que se refere à relação estabelecida entre fenômenos da natureza é matéria dos enigmas. As adivinhas tratam fundamentalmente da natureza, entendida esta, como um conjunto de fenômenos dos mundos mineral, vegetal, animal e humano.

Vejam alguns exemplos de adivinhas. O que é o que é: “Ele sustenta sua casa sobre uma única forquilha”; “Ele tem a carne por dentro e os ossos por fora”; “Ele carrega a própria cãs nas costas”. As respostas corretas são o cogumelo, o ovo, a tartaruga.

Os contos, lendas e outras formas de narrativa oral cumprem papel fundamental na educação por associarem múltiplas funções: estimulam a imaginação, o raciocínio, a memória; portam conhecimentos em geral; orientam a respeito de atitudes e condutas coerentes com as normas morais; estimulam a prática de virtudes. O rico conteúdo dos contos possibilita seu uso como recurso pedagógico em muitas disciplinas.

À noite, ao redor do fogo, lugar privilegiado do encontro familiar wongo, depois da jornada de trabalho, os contos são narrados às crianças. Nota-se que nos finais de tarde, crianças e adolescentes juntam lenha e a conduzem à casa de um sábio, ancião ou avô para acenderem o fogo e reunirem-se em torno dele para narrar e ouvir contos e histórias, acompanhados de alguns adultos. Ao final de cada narrativa surge uma reflexão acompanhada de perguntas, cuja finalidade é resgatar as lições transmitidas pelo conto.

Através das lendas, as crianças aprendem as histórias da família, do clã e da etnia; a localização espacial do clã e da etnia; o itinerário de rios e a origem do mundo. Em outras palavras, aprendem genealogia, história, geografia, cosmogonia etc.

Os jogos, além de propiciarem exercícios físicos, estimulam o desenvolvimento da inteligência, a capacidade perceptual, a observação, a experimentação, a invenção e o convívio.

Os provérbios contêm uma riqueza imensa de padrões de valores, atitudes e comportamentos desejáveis. São usados quando se trata de aconselhar, pois seu conteúdo refere-se essencialmente à vida social. Transmitem princípios, valores e virtudes. No cotidiano wongo os provérbios cumprem função didática, ao apresentar padrões de conduta, que demandam o exercício de virtudes - prudência, modéstia, generosidade, humildade, entre outras. Estimulam o espírito de comunidade e a solidariedade. Cumprem papel jurídico ao serem usados pelos anciãos para resolver assuntos de impasse nas relações interpessoais.

Para finalizar este capítulo enfatizamos que a educação é, para cada sociedade, a pedra angular da construção de seu futuro. A educação traduz as tendências e as opiniões presentes na sociedade e, ao mesmo tempo, constitui um processo de projeção do futuro. Neste sentido, ela se confirma como a ferramenta principal que promove a cidadania, a emancipação, o desenvolvimento progressivo, harmonioso, político, econômico, social e cultural da pessoa humana e das sociedades. Ela é reconhecida como fator indispensável na luta contra a pobreza, a exclusão, as guerras e a opressão, para assim promover a paz, a justiça social e a democracia.

Entre os wongo a educação não poderia ter destino diferente deste.

Após esta apresentação do *iromb* enquanto processo educacional, no próximo capítulo particularizo aspectos relativos à função de transmissor de valores que esse ritual cumpre.

## CAPITULO VI. O *IROMB*: UMA ESCOLA WONGO DE VALORES

O *iromb*, enquanto prática educacional visa transmitir os valores wongo aos jovens da geração presente, para perpetuá-los e perpetuar o grupo, pois se trata de uma questão de vida ou morte: transmiti-los é sobreviver, não fazê-lo é perecer. As novas gerações, particularmente os adolescentes, devem incorporá-los para acederem plenamente à vida da sociedade e tornarem-se membros efetivos de seu grupo. Os valores que dizem respeito às formas ideais de expressão social e de integração à comunidade, são mediados pela linguagem verbal e não-verbal e encontram ancoragem nos corpos dos indivíduos e no corpo comunitário. Pensar o corpo como âncora dos valores é reconhecer que os valores como tal acham-se estreitamente relacionados ao modo de compreender a realidade e a própria existência.

### 1. **Pedagogia das iniciações tradicionais africanas**

Kisimba (1997) considera haver cinco pontos característicos da pedagogia das iniciações tradicionais africanas: relação entre o corpo e o saber, relação libertadora, linguagem simbólica, relação entre segredo e palavra e lugar da comunidade.

Ao considerarmos o primeiro desses pontos, a relação entre corpo e saber, vale lembrar que o designativo *corpo* refere-se não apenas aos corpos dos indivíduos, mas também ao corpo coletivo, organismo comunitário, que inclui os já-idos e os que estão por vir. O corpo, seja o individual, seja o coletivo, é o lugar do saber, tanto sob o ponto de vista de quem ensina, quanto do ponto de vista de quem aprende. Assim sendo, ele é, simultaneamente, professor e aluno, mestre e discípulo. Transmite mensagens próprias de uma linguagem que é sua, uma linguagem do próprio corpo que, enquanto transmite lições ao interlocutor as transmite também ao próprio emissor.

Durante a adolescência, período de grandes transformações, os corpos dos indivíduos experimentam o impacto de grandes transformações biológicas e apresentam condições privilegiadas para a aprendizagem. Por isso esse período mostra-se ideal para a realização do *iromb*. Acampar na floresta para ouvir sua fala, ouvir as vozes da Mata e interiorizá-las, para que venham a constituir atitudes, posturas e comportamentos. Os corpos dos indivíduos, bem como o corpo coletivo confluem para produzir um saber maior, que será adquirido por todos os participantes do acampamento. As condições do acampamento possibilitam maior compreensão e melhor integração de cada um em relação a si mesmo e de cada um com os demais. Melhor a si mesmos. Compreender e integrar são processos libertadores.

Considerando agora o segundo ponto, aquilo a que Kisimba dá o nome de relação libertadora, enfatizamos mais uma vez que os corpos individuais, bem como o corpo coletivo, confluem ao longo da experiência de transformação e mudanças propiciada pelo *iromb*. Durante o período de acampamento, o *Kandanda*, iniciado, abandona a condição infantil, condição de alguém que não compreende a si mesmo e que não compreende nem integra o mundo que o rodeia e passa a viver relações de participação mais ativa e responsável nas atividades de sua comunidade. Passa a integrar, portanto, uma nova rede de relações regidas por Nsamp a Pungu, o Ser Supremo, e pelos ancestrais.

A cada novo *iromb* a comunidade renasce. Renova-se ao beber novamente nas fontes de sua existência. Através da transmissão de valores ancestrais da etnia à nova geração, a integra na linhagem, na tradição e na comunidade. Beber nas fontes da própria existência coletiva e integrar as novas gerações através de novos laços de participação comunitária são fatores libertadores: A comunidade como que respira ares de liberdade ao cumprir a sua missão de perpetuar os valores tradicionais e de integrar as novas gerações.

A relação libertadora consiste, pois, numa confluência de reconhecimentos. Por um lado, a comunidade reconhece, após a dura experiência do acampamento, que os adolescentes deixaram de ser crianças, tornaram-se adultos e integraram-se nela. Por outro lado, os adolescentes vêm-se plenamente reconhecidos e integrados. Para a comunidade o reconhecimento e a integração das novas gerações a libertam de uma condição de fechamento ao abrir-lhes espaço de plena participação, o que se traduz pelos direitos e deveres adquiridos. Para as novas gerações, o reconhecimento e a integração também libertam os indivíduos da condição de fechamento em que se encontravam, condição de individualismo e egoísmo próprios das crianças, para torná-los seres comunitários, sem que deixem de ser autônomos, capazes de caminhar com os próprios pés e, livres do isolamento, podem sempre contar com os demais. O *iromb* simboliza outro processo libertador, não menos duro, que é o de gestação e nascimento. O terceiro ponto característico da pedagogia das iniciações tradicionais africanas, tal como considera Kisimba, diz respeito à linguagem simbólica. Essa linguagem, utilizada para significar e realizar os processos ritualísticos, pode ser considerada o recurso pedagógico por excelência, dos africanos, ou seja, a sua maneira particular de educar e instruir. Os vários ritos representam algo mais do que simples procedimentos: eles ilustram os valores da comunidade.

Como vimos, os wongo entendem que a existência transcorre no tempo e no espaço. Surge na noite do tempo e se desenvolve num espaço florescente. A noite em que o *iromb* é iniciado simboliza a escuridão, a imensidão, a densidade do mistério de tudo e de cada ser, considerada a compreensão segundo a qual os corpos individuais, bem como o corpo comunitário, acham-se implicados no grande sistema vital e em cada uma das partes que o integram. A integração plena e harmoniosa no continuum temporal constituído pela corrente de gerações se dá através da ligação com os ancestrais, e através deles, com Nsamp a Pungu, o Criador de tudo quanto existe.

A noite representa o surgimento misterioso da existência e o momento igualmente misterioso das grandes metamorfoses experimentadas pelos adolescentes e pelo corpo coletivo ao qual serão integrados agora na condição de adultos. Estar implicado é um imperativo existencial que ganha concretude através do processo de revisitar a tradição, expressa por meio de personagens e de lugares fundadores, bem como através de comportamentos e práticas decorrentes desse contato com a história e os valores tradicionais.

Existir, mais do que simplesmente viver, significa assumir a própria existência e integrar-se plena e harmoniosamente no espaço, no tempo, no grupo. A integração plena e harmoniosa no espaço ocorre através da integração de tudo o que existe, aí incluídos os corpos individuais e comunitário. Como na experiência do acampamento na floresta, assumir a própria existência é acampar nela, não como se acampa num lugar inóspito, mas como se acampa num lugar onde a existência se manifesta e se desenvolve. Para acampar é preciso transformar um lugar inóspito em lugar acolhedor, familiar, hospitaleiro.

A floresta onde se acampa simboliza, ao mesmo tempo, a imensidão e a densidade de tudo o que existe, incluídos os corpos individuais e comunitário. A imensidão e a densidade, inóspitas, representam dimensões intrínsecas às emanções, manifestações e desenvolvimento abrigados pela própria existência. Transformar o local de acampar em espaço hospitaleiro e acolhedor demanda familiarizar-se com o que há de desconhecido, inóspito, ameaçador, de tal modo a tornar possível o acolhimento, a familiaridade e a hospitalidade de tudo o que há, pois a floresta é o lugar de onde vem o sustento, não sem trabalho. Sem ela e sem o próprio trabalho, ninguém se sustenta. A ela se recorre para sustentar a si e aos outros. Tal responsabilidade, que compete aos indivíduos e à comunidade, supõe e exige diversas modalidades de ação.

Os adolescentes devem pedir indicação de caminho. Pelo caminho se transita e se passa de um lugar a outro. Perguntar pelo caminho simboliza, ao mesmo tempo, o momento que está sendo vivido, momento de trânsito e de passagem, pois o que acontece nesse momento passará, assim como terá fim o processo que este momento representa e exige. Desenvolver-se significa passar de um estado a outro e de uma condição a outra. Significa transformar-se e os processos de transformação não são automáticos. A participação consciente dos adolescentes é exigida.

Pedir indicação de caminho é pois, manifestar a própria determinação de assumir responsabilidade sobre o processo de transformação, é responsabilizar-se pelo próprio desenvolvimento, é desejar constituir-se em caminho para os demais, em tornar-se um lugar por onde os outros possam transitar e passar, assim como fizeram e fazem os ancestrais. Pedir indicação de caminho simboliza a exigência da própria existência que pede o assumir a si mesmo e a outros, numa confluência de caminhos, a partir de exigências concretas, conscientes, reconhecidas, do momento de desenvolvimento que está sendo vivido.

Tais exigências, concretas e conscientes, relativas ao caminho são permanentes. Perguntar pelo caminho a seguir deverá converter-se numa determinação pessoal de assumir o processo contínuo de metamorfoses da vida e da própria existência. Nesse sentido, o *iromb* é em si mesmo um símbolo do caminho como processo permanente de transformações que ocorrem a partir dos vários caminhos que se cruzam nos processos individuais e comunitários e que se cruzam, ainda, com o caminho percorrido e traçado pelos ancestrais.

Perguntar pelo caminho simboliza também a responsabilidade que os representantes da comunidade assumem no processo de desenvolvimento dos adolescentes. Essa responsabilidade visa assegurar o processo de desenvolvimento comunitário. Eis a razão pela qual na ocasião em que os adolescentes perguntam pelo caminho a sua pergunta exige uma avaliação antes de ser dada a resposta porque pode ocorrer que algum adolescente não manifeste maturidade e idoneidade suficientes para se envolver conscientemente nos significados e práticas do *iromb*. Contudo, se a avaliação conduz a resultado favorável e o pedido é aceito, resolvem-se as pendências com quem de direito e procede-se ao ritual.

O quarto ponto característico da pedagogia das iniciações tradicionais africanas, segundo Kisimba, diz respeito ao uso da palavra e à importância do segredo. O *Kandanda*, iniciado, detém o segredo iniciático em relação aos *batondolo*, não



iniciados. À consciência de ter vindo ao mundo através de um corpo humano – o de sua mãe - e de um corpo coletivo – o de sua etnia, associa-se o conhecimento a respeito de quem ele é, de quando deve falar e quando deve calar. Todo *Kandanda* conquista um certo nível de abertura ao mundo sensível, ao mundo supra-sensível e às outras pessoas através da aprendizagem de um idioma secreto e do segredo iniciático.

Finalmente, o quinto ponto característico da pedagogia das iniciações tradicionais africanas, segundo Kisimba, diz respeito ao lugar da comunidade, que inclui a floresta onde é realizado o acampamento, e os papéis dos diversos agentes sociais que participam da iniciação. Particularidades a respeito desse ponto foram descritas em capítulo anterior, onde são descritas particularidades do ritual *iromb*.

Após termos conhecido alguns recursos da pedagogia utilizada durante o *iromb* vejamos agora alguns dos importantes valores que através desse ritual são transmitidos às novas gerações.

## **2. Alguns valores wongo**

Considerando os fatores até agora apresentados, constatamos que a vida em sociedade demanda condições de equilíbrio pessoal e de equilíbrio nas trocas estabelecidas com elementos integrantes dos universos sensível e supra-sensível. Cabe agora perguntar: quais os principais valores regentes da vida humana, que o *iromb* visa a promover?

O primeiro valor, valor supremo, fundamental, é a vida. Abaixo desse valor há outros de grande importância, dentre os quais destacamos os seguintes: compromisso com a palavra proferida; respeito às interdições; solidariedade; amor ao trabalho; compromisso e responsabilidade.

Sobre a importância do compromisso com a palavra proferida trato no capítulo seguinte. No presente capítulo teço considerações sobre os demais valores acima enunciados.

### **2.1. Respeito às interdições**

A vida do povo wongo é bastante influenciada por ritos, que repousam sobre mitos e estes conferem sentido à existência. As narrativas míticas preservam ensinamentos milenares entre os quais acham-se incluídas recomendações relativas a alimentos e condutas, num conjunto de alimentos e condutas a serem evitados. As interdições, repletas de valor ético, favorecem o desenvolvimento das individualidades e, simultaneamente, contribuem para criar bem-estar coletivo, o que inclui a dimensão ética. Há interdições de caráter coletivo como, por exemplo, a interdição de comer tartaruga, própria do clã buhuntu, assim como há interdições de caráter individual como, por exemplo, a interdição de comer determinado alimento, recomendada por um médico

tradicional. Assim sendo, muitas das interdições se tornam conhecidas durante o processo de socialização ocorrido no âmbito familiar. Outras são conhecidas durante processos iniciáticos ou situações de atendimento médico e/ou oracular.

As interdições, enquanto normas sociais são transmitidas de geração em geração por *griots*, anciãos, sábios, avós, pais e tios, a crianças e jovens através de conselhos; relatos de experiências de vida, de acontecimentos e de eventos; jogos; contos e provérbios, entre outros meios. Ao interiorizar as interdições próprias de seu clã, os jovens se preparam para bem exercerem os seus papéis sociais, como por exemplo, o de pai ou mãe, pois saberá respeitar as interdições específicas de cada papel.

Onde se encontram os fundamentos das interdições? Encontram-se em Nsamp a Pungu, o Ser Supremo, nas divindades e nos ancestrais (Aqueles que viveram antes). De fato, Nsamp a Pungu, criador de tudo, manifesta-se através dos ancestrais, que se expressam na fala dos mais velhos. As regras recebidas de Nsamp a Pungu permanecem sob a vigilância dos ancestrais para serem devidamente aplicadas em todos os âmbitos do clã. Aqueles que ignoram ou boicotam a observância das regras, e aqui se incluem as interdições, são publicamente punidos pelos ancestrais, quando a justiça se faz impossível na dimensão humana.

As interdições são respeitadas e temidas por exercerem ação psicológica sobre o muwongo ou o muntu em geral. Sendo da ordem do sagrado, seu valor absoluto e transcendente suscita no indivíduo um sentimento de respeito, admiração, temor e fervor. Como todos os acontecimentos na vida do muwongo são compreendidos como tendo uma causa espiritual, tanto os felizes - boa colheita, prosperidade, nascimento de gêmeos - quanto os infelizes - doença, morte, sofrimento - são atribuídos à ação de seres do mundo invisível, quando não se encontra para eles uma causa aceitável no mundo visível. Para atenuar sofrimentos, por exemplo, uma pessoa busca reconciliar-se com seres do mundo invisível através da observância de normas éticas e de ofertas a Nsampé a Pungu por intermédio dos ancestrais. Como vemos, as interdições são, em si, um valor.

A assimilação das interdições se dá de maneira progressiva, segundo a idade. Acham-se integradas ao processo de educação informal porque cada manifestação religiosa, política, econômica e cultural é ocasião de aprendizagem e prática de um ou outro elemento do quadro ético. Do mesmo, julgamentos públicos e punições infligidas aos delinquentes, entre outras situações de justiça constituem oportunidades de reflexão sobre si mesmo e sobre os outros.

## 2.2. Solidariedade

Durante o *iromb* os membros da comunidade se dispõem a observar interdições próprias do ritual. Por exemplo, durante o período em que os jovens estão sendo iniciados no acampamento há interdição relativa a brigas e discussões. Ou seja, os membros do vilarejo não podem discutir nem brigar durante esse período. Evitar as brigas e discussões implica em adotar atitudes e condutas solidárias para com os iniciandos. Alimentos sujeitos a interdição no acampamento também não são ingeridos por nenhum membro do vilarejo. Nota-se, assim, manifestações de solidariedade na maneira como membros da comunidade que nem sequer têm acesso ao acampamento acompanham a evolução do ritual. Muitos vão à caça e à pesca para manter os jovens durante todo o período iniciático.

Enquanto isso ocorre fora do acampamento, em seu interior os jovens também são educados de maneira a formar um corpo social solidário que, por sua solidariedade se perpetua. Ilustra isto a fala de um de nossos entrevistados: ITOM Mwan'á Kwey Willy, de 20 anos de idade, nascido em Nsim Bawongo, estudante, devoto de Nzambi Mpungu, residente em Kinshasa, ao discorrer sobre as experiências por ele vividas durante a iniciação, afirmou o seguinte:

O *iromb* foi para mim um espaço inesquecível de aprendizagem e vivência de virtudes e valores dos nossos ancestrais. Lembro-me de um dos nossos instrutores *Nkum iromb* Yuk makung, que na abertura da nossa iniciação falou que 'para sermos pessoas justas e honestas, temos que ser amigos. Porque onde há amizade se vive o amor e a solidariedade. Assim sendo, ninguém pode aceitar que um de nós esteja bem e, o outro esteja mal'. No dia do encerramento da nossa iniciação ele falou: 'a vida justa, solidária, honesta, fraterna e amigável que nos reuniu no acampamento, tem que ser a marca que vai nos distinguir dos que não são iniciados e mesmo daqueles que foram iniciados antes de nós'. O discurso do *Kum iromb* Yuk makung se tornou para mim um princípio de vida, desde o acampamento até hoje.

O senso de vida comunitária determina que os agrupamentos sociais sejam dirigidos por regras sagradas de solidariedade coletiva, de modo que um indivíduo nunca se sente só, mas pelo contrário, se reconhece parte de um todo que é sua razão de ser. Em nível

familiar e em nível do clã a organização social privilegia e cultua a solidariedade. Outro componente de nosso grupo de informantes também contribuiu para maior elucidação do tema ora abordado. Trata-se da fala da mais velha entre as três mulheres entrevistadas, a Senhora N'TUNGU Ignanth Mashine ma Ruk, de 81 anos de idade, nascida em Mpnang, agricultora aposentada, devota de Nsamp a Mpungu, residente em Mpnang. Ao ser questionada sobre os efeitos observados – mudanças de atitudes e de comportamentos dos adolescentes, que podem ser atribuídos ao *ironb*, disse:

Depois da iniciação, temos jovens maduros que sabem o seu compromisso e papel social. E eles conseguem responder a este compromisso com responsabilidade como se fosse o seu destino social. Meu único filho é já pai de família, trabalha e mora na cidade. Portanto na minha casa sempre recebo visita desses jovens iniciados que me ajudam na manutenção da casa e do quintal. Quando há chuva forte, eles vêm ver si estou bem ou si estou precisando de alguma coisa. Para mim, é como se *ironb* fosse uma mãe educadora que gerou muitos filhos e nenhum deles se afastou do caminho certo. Nunca me sinto sozinha, pois os jovens sempre vêm conversar comigo: pedem-me para contar historias, falar da minha infância e juventude.

Segundo Altuna (1985, p. 197) a solidariedade aparece com características acentuadas, específicas e originais nas etnias bantu. É uma exigência natural e, sobretudo estrutural de sua filosofia e de sua religião. Fundamentada na unidade da vida, na relação recíproca entre os descendentes de um mesmo antepassado, se estende numa fraternidade indissolúvel originada no sangue posto a circular pelo primeiro ancestral, Wooto, no caso wongo.

Para Mulago *apud* Altuna (1985):

O fato de nascer uma família, clã ou tribo imerge-nos numa corrente vital específica, “incorpora-nos” nela, modela-nos à maneira desta comunidade, modifica “ônticamente” todo o nosso ser e orienta-o para viver e comportar-se segundo o estilo dessa comunidade. Assim a família, o clã ou a tribo é um todo em que cada membro não é mais que uma parte. O mesmo sangue, a mesma vida participada por todos e recebida do primeiro antepassado [...] circula por todas as veias. A salvaguarda, a manutenção, o crescimento, a perenidade deste tesouro

comum unem todas as energias, cortam sem piedade tudo o que se lhes oponha, favorecem tudo o que lhes ajuda. Aqui está a última palavra sobre os costumes e instituições, sobre a sabedoria e a filosofia bantu.

Juntar-se para garantir a satisfação das necessidades essenciais da vida e da sobrevivência, estar ligado às leis mágico-religiosas, respeitar os laços de sangue, eis as características que, segundo Ugirashebuja (1980, p.218), “dão à solidariedade do clã africano uma carga afetiva evidente, marcada por calor humano. Trata-se de uma solidariedade humana e imediata”.

Humana porque se trata de um laço entre pessoas e para o bem de pessoas. Isso em outros termos quer dizer que a solidariedade nas sociedades tradicionais africanas nunca se reduz a uma pura associação de negócios, pois se tem o sentido agudo do homem, do irmão, e do bem-estar humano que é a finalidade de toda comunidade. Esta finalidade deve ser alcançada agora, de imediato, sem delongas.

A solidariedade do clã é totalizante, pois engloba todas as fases de vida todas as necessidades do homem. É no seu seio que ele nasce e cresce, trabalha, realiza-se e morre. O clã garante-lhe educação, saúde, profissão, matrimônio e ritos fúnebres. Mesmo depois da morte o homem continua a pertencer exclusivamente ao seu clã.

### **2.3. Amor ao trabalho**

Durante a iniciação, os adultos ensinam aos jovens a importância do trabalho como valor que lhes garante a dignidade e a independência na sociedade. Para sustento pessoal e também da comunidade, diferentes tipos de trabalhos dignos são ensinados, de acordo com as habilidades e capacidades de cada um. Notam-se nas comunidades wongo, vários discursos de conotação moral e racional sobre o trabalho, pois ele dá sentido à existência e ao desenvolvimento humano. O amor ao trabalho é uma virtude que contribui para a prosperidade, pois através dele o homem consegue bens materiais que lhe proporcionam segurança e ao mesmo tempo lhe permitem ser solidário com os outros.

Ao trabalho é atribuído um sentido sagrado. Ele é dos pilares da ética e da moral negro-africana. A cultura, concebida como uma construção realizada a partir da natureza, é produto do trabalho. Nas sociedades negro-africanas o trabalho constitui a mediação entre homem e natureza e é valorizado por ser um meio de aprender, analisar e compreender o meio ambiente. Nada mais verdadeiro do que a afirmação de que o trabalho é uma atividade que confere confiança, pois quem não trabalha não contribui.

Portanto, é o trabalho que permite a harmonia entre homem e universo e confere equilíbrio à sociedade.

No *iromb* o valor do trabalho coletivo é enfatizado e exaltado como o elemento que mantém o jovem em seu universo comunitário. Pelo fato de ser coletivo ele é excepcionalmente eficiente e constitui um forte elemento da ética social, cuja regulação é garantida pelas próprias estruturas do trabalho coletivo. Há estruturas de trabalho coletivo em classes de idade, grupos de iniciação, grupos de ajuda mútua, membros da mesma família/clã e vilarejo. Lembrando que essa modalidade de trabalhos, sobretudo nas temporadas agrícolas é gratuito e recíproco, o que reafirma o grau da coesão existente nas comunidades negro-africanas. Em outras palavras, a solidariedade e a coesão tornam-se os elementos principais de sustentação das relações nas estruturas de trabalho coletivo cujo resultado promove o desenvolvimento comunitário.

Para os wongo o valor do trabalho manifesta o valor da pessoa. De fato, “o aldeão que quer comprar uma enxada ou uma faca não procura qualquer ferreiro. Quem quer tomar um bom vinho de palma não se dirige a qualquer extrator. Ele procurará o mais experiente.” (Mukanym et al., 1980, p.131). Em geral, o melhor ferreiro e o melhor extrator serão mais respeitados que os demais. Nesse sentido, pode-se dizer que o valor de um indivíduo está ligado à perfeição do trabalho que executa. Qualquer que seja a forma de trabalho, individual ou coletiva, a ela se associa o valor do trabalhador. Por isso, a qualidade do trabalho é em si um valor, dado que é através dele que se dá a realização, a criação e também o reconhecimento público. Através do trabalho os indivíduos assumem suas responsabilidades sociais.

O trabalho é, finalmente, considerado um fundamento da organização social e o centro da civilização, pois produz bens materiais, caminho para a prosperidade, a abundância e o bem-estar material. Ele cria o homem, por propiciar oportunidades de desenvolvimento pessoal e constrói a história e a sociedade.

O muwongo, como todo ser vivo, necessita para a sua vida e sobrevivência, da colaboração e do apoio de outros. Além disso, deve atuar sobre a natureza para satisfazer suas necessidades. Segundo Mupapa (1980), a ação do homem em seu meio e sobre a natureza é indispensável para assegurar sua existência. Na sociedade wongo a satisfação do indivíduo somente é plena através da sua integração, de maneira feliz, na dialética da complementaridade social, pois esta integração é eficiente mediante as experiências acumuladas pela sociedade, o contrapeso da ação dos contemporâneos e os esforços coletivos para o bem-estar da comunidade. De fato, a comunidade constitui um

organismo coletivo e, assim como nos organismos individuais um órgão integra a composição total do corpo, na comunidade cada indivíduo cumpre a função que lhe compete.

### ***Ikirmba*, o trabalho coletivo**

A chamada para o trabalho coletivo não é um fenômeno novo já que desde tempos imemoriais os antepassados reuniam-se para a caça, a pesca, a construção de habitações, a preparação dos campos e a colheita. O entusiasmo de trabalhar juntos, o calor da cooperação, o canto, o grito aceleram o rendimento e reduzem a jornada de trabalho. O consiste em colocar sucessiva, ou alternadamente, o grupo à disposição de cada membro, segundo um contrato, caracterizado pela reciprocidade, pela anulação de si e pela possibilidade de um indivíduo recorrer ao grupo em busca de ajuda para realizar um trabalho de caráter urgente.

Encontramos em todas as línguas da República Democrática do Congo, palavras semelhantes para designar isso que os wongo denominam *ikirmba*. O certo talvez fosse traduzir *ikirmba* somente nas línguas nacionais congolezas. Esse vocábulo corresponde ao *dikilimba* em kikongo, ao *likelemba* em Lingala, ao *kuladikangana* em tshiluba e *kazadi ya kunda* em swahili.

Embora seja verdade que o homem trabalha por motivação e esta pode ser de ordem financeira, material ou moral, correspondente ao serviço prestado, e seja também verdade que todos que trabalham apreciam o fruto de seus esforços, no caso do *ikirmba*, a principal motivação reside na reciprocidade do serviço prestado, no companheirismo e na amizade nascida da cooperação.

A satisfação moral ou material é possível somente depois de concluir o trabalho, pois a satisfação não é necessariamente uma exigência de remuneração. Pelo contrário, de uma fruição (gozo) dos resultados positivos resultantes do trabalho executado e do sentimento de haver respondido a um desafio. Isso pode ser também observado na sociedade moderna, no caso da construção de uma rodovia, ponte, escola, hospital: é evidente que um problema foi resolvido ou uma dificuldade superada: a travessia rápida de um rio pela ponte, tratamento médico garantido pelo hospital, a distância encurtada pela rodovia etc. Uma satisfação adicional é, sem dúvida, a do trabalho em si, que proporcionou a satisfação de poder contribuir em sua execução.

As pessoas mais velhas, que já não reúnem condições para exercer trabalhos manuais junto com às lideranças comunitárias valorizam e exaltam o espírito de *ikirmba*, sobretudo se for o resultado de um trabalho coletivo e gratuito feito pelos jovens

iniciados. No *iromb* o jovem é educado para ser responsável e engajado na própria comunidade. O trabalho coletivo torna a comunidade um espaço cada vez mais habitável, onde todos os esforços, talentos e capacidades são reunidos em prol do bem comum. Ninguém se sente só, nem sofre necessidades. Pelo contrário, sente-se parte de um todo - a comunidade -, sua única razão de ser e que nos momentos de crise lhe garante a satisfação de suas necessidades. Em resumo, o *ikimba* é valorizado por assegurar a sobrevivência do espírito comunitário wongo, estimulado durante o *iromb*.

#### **2.4. Compromisso e responsabilidade**

A responsabilidade é um dos pilares da moral dos bawongo. Recomendações relativas ao bem - como deve ser feito -, e ao - mal como deve ser evitado - são fundamentais no contexto wongo dado o fato de ser a vida considerada o bem supremo. O bem tem seus fundamentos na norma ética, que sublinha a responsabilidade moral de cada indivíduo, que deve manifestar-se em seu comportamento geral.

A interiorização das prescrições sociais torna o indivíduo consciente da moralidade presente nas situações a tal ponto que ele se sente obrigado, em sua consciência, a orientar seu comportamento no sentido ideal de sua sociedade e o faz reconhecer que o comportamento responsável de um homem manifesta sua consciência de que deve fazer o bem e evitar o mal. Assim sendo, “a responsabilidade moral parece ser um problema de tomada de consciência em relação ao(s) próprio(s) dever(es) numa determinada situação moral, o que implica uma liberdade engajada”.( Ntumba, 1980, p 234).

Nas culturas bantu, Nsampa a Pungu, por ser criador e pai do homem é moralmente responsável por ele: tem dever *vis-à-vis* para com esse homem por Ele gerado. Deve protegê-lo e reforçar a vida que lhe concedeu.

Os ancestrais, intermediários entre Nsampa a Pungu e os homens, com os quais mantêm relações estreitas, têm o dever de prodigalizar a vida. Sem a sua intermediação os homens não têm como acessar a força vital e é por isso que os ancestrais são moralmente responsáveis pelos homens, pois seu estatuto de agente veiculador da força vital os obriga a propagar, proteger e reforçar a vida dos bantu.

A comunidade dos vivos é o espaço de acolhimento e de formação instituído pelos ancestrais para a realização de todos. A vida é um bem precioso que cada um tem a tarefa e o dever de preservar e dar continuidade. A preservação e expansão da vida em dois níveis, um individual e outro coletivo, são tarefas que deve ser assumida com compromisso e responsabilidade por cada um e pela coletividade, uma vez que cada um



é responsável por si, pelo outro e por todos. E todos são responsáveis por todos e por cada um.

Ilustra as idéias que acabo de expor o depoimento de uma das mulheres entrevistadas. Diz MASA Nsampé Bernadette, senhora com 72 anos de idade, nascida em Nsim Bawongo, agricultora, devota de Nsamp a Mpungu, residente em Nsim Bawongo:

Graças ao *iromb* temos elementos novos que se integram na nossa comunidade com consciência, responsabilidade e sabendo os seus direitos e deveres sociais. Eles apresentam comportamentos exemplares que não ferem a harmonia social. Suas idéias inovadoras, fruto de temas de suas iniciações, sempre colaboram com esta harmonia. Não registramos casos de delinqüências, roubos, assassinatos, suicídio, gravidez precoce etc... Tudo isso porque na iniciação o jovem é orientado a honrar e venerar a vida, venerar o velho, respeitar o colega, procurar o verdadeiro sentido das coisas. Na saída do acampamento acolhemos jovens virtuosos, que apesar de seus limites humanos sempre buscam se aperfeiçoar com os nossos conselhos e orientações. O *iromb* para nós é o renascimento e a consolidação dos valores que herdamos dos nossos ancestrais.

Finalizo lembrando que toda organização social supõe um sistema de valores aos quais os indivíduos aderem com convicção, pois existir é manifestar valores. Com efeito, o fundamento social baseia-se em valores éticos que norteiam a caminhada das pessoas, lado a lado, em busca de um ideal de todos que é o bem. Quem não adere a esse sistema de valores não tem como integrar-se à comunidade.

Após apresentar a dimensão do enquanto escola de valores, vou me deter, no capítulo seguinte sobre o *iromb* como tempo e lugar da oralidade.

## CAPÍTULO VII. O *IROMB*: TEMPO E LUGAR DA ORALIDADE

Observando o *iromb* logo se constata que a oralidade constitui um dos pilares desse processo iniciático, praticado numa sociedade que ainda preserva seu patrimônio oral.

A educação wongo prepara as crianças e jovens para que falem bem. Simultaneamente os prepara para calar-se ou silenciar nos momentos e ocasiões em que a fala é inoportuna. O *iromb* é considerado propício para o aprendizado da discricção e para o despertar, ou o desenvolver, da capacidade de discernir para julgar com justiça. O *iromb* é tempo e lugar de disciplina da fala.

Além da função disciplinadora do uso da palavra, no *iromb* se recorre à oralidade para dela retirar recursos pedagógicos: a educação dos *Tshundanda* inclui entre seus meios textos orais que preservam e veiculam lições de moral e conhecimentos de todo tipo - técnicos, étnicos, históricos, religiosos, naturais e outros. As narrativas orais são utilizadas por *bakum bi iromb* como o principal recurso para a iniciação à sabedoria ancestral e à norma social cujos componentes são ensinados pelo comportamento dos protagonistas dos contos.

A fala dos *bakum bi iromb* que possibilita aos novos *Tshundanda* sua integração no grupo é marcada pela extensão de conhecimentos e profundidade de sabedoria. De fato, esses homens, como outros anciãos, se destacam por sua arte de falar e pela originalidade de sua elocução, provas de seu domínio do saber do grupo e das normas sociais. Falar bem é uma prova de que o indivíduo alcançou um nível respeitável de cultura.

A fala se faz acompanhar de sons e gestos. Por isso no *iromb* os jovens são estimulados a memorizar e a interpretar textos orais que incluem mitos reveladores de acontecimentos do passado. As narrativas míticas introduzem os *Tshundanda* na fala iniciática ou ritualística a partir do entendimento por eles alcançado da história de seu povo ao longo do tempo. Através da fala iniciática os *Tshundanda* aprendem a respeitar a ordem social, a escala de valores, o universo organizado e harmonioso habitado pelos seres, que cumprem cada qual o seu papel. Reconhecem o próprio lugar nesse magnífico conjunto e o que lhes compete na história de sua comunidade.

A fala iniciática lhe revela, ainda, a importância do saber adquirido e a necessidade de cultivá-lo e conservá-lo, pois o conhecimento tem que ser retido, interiorizado e discreto. Segundo Vansina Jan (1982, p.157):

Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar de elocuições-chave, isto é, a tradição oral. A tradição pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. Quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas. Isso, pelo menos, é o que prevalece na maioria das civilizações africanas.

Na sociedade wongo como em outras sociedades orais

[...] não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra. [...]. Nas tradições africanas [...] a palavra falada se empossava de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado a sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Hampaté Bâ (1982, p. 182).

Para melhor compreender a importância da oralidade no *iromb* convém tecer algumas considerações sobre a palavra como recurso de comunicação.

A fala, considerada uma necessidade social, recebe da oralidade a sua força e a sua vitalidade. A sociedade wongo confere à oralidade seu selo e suas particularidades. Suas manifestações culturais são de certo modo vistas como um elemento fundamental da oralidade que lhes possibilita preservar a sua identidade cultural. Assim observado, a oralidade pode ser entendida nesse contexto como modalidade civilizatória pela qual o grupo assegura seu patrimônio verbal, indispensável à sua coesão.

A oralidade inscreve o ato da comunicação em seu tecido de relações, pois na fala fundamenta-se a maior parte de suas trocas. Ela é, pois, essencial na sustentação da vida comunitária, na coesão social e na fecundidade do grupo. A troca de mensagens orais possibilita a interação no interior dos grupos e, além disso, possibilita também a interação entre o presente e o passado, na medida em que, pela oralidade, os wongo sustentam e transmitem para as novas gerações os seus costumes, valores, concepção de

vida e morte, saber, memória do passado. Esses intercâmbios é que permitem a sobrevivência dos grupos.

As trocas orais constituem o essencial da comunicação wongo: o conhecimento e o divertimento são efetuados mediante essas trocas que passam da boca ao ouvido. Portanto, a oralidade engloba todos os modos de comunicação e todas as práticas culturais wongo que privilegiam a fala como fundamento da sua civilização.

De fato, segundo Altuna (1985, p.84): “a cultura banto e a negro-africana brotam, expandem-se e permanecem pela palavra. Fundamentam-se na oralidade. A palavra tem a primazia e nada se mantém nem vive sem ela. Por isso, cultivam-na e a tratam com carinho”.

Nas comunicações estabelecidas diariamente notam-se dois tipos de fala: a fala comum, corriqueira e a fala sagrada.

A fala corriqueira não é uma fala vazia ou simplificada e sim uma fala bem elaborada, em que se faz uso ou referência a aforismos, metáforas, provérbios, imagens verbais etc. Essa fala faz uso de um complexo sistema de códigos orais abrangidos pela arte de conversar. É ela que atrai à noite, para a roda formada em volta da fogueira, pessoas de todas as categorias, que buscam educar-se e divertir-se. Essa fala, rica em metáforas, inclui um imenso conjunto de contos, ditados, fábulas, provérbios, narrativas biográficas, relatos mitológicos.

A fala sagrada é a formalização da fala ordinária.

Por ser ritualística, às vezes arcaica, a fala sagrada pode adquirir o caráter de secreta se proferida durante processos iniciáticos ou em alguns outros rituais. Ela é dominada e compreendida apenas por membros de determinadas sociedades e preenche um papel importante na esfera política, religiosa e mística. O mau uso dessa fala pode acarretar graves conseqüências. Seu caráter sagrado é identificável em práticas que podem parecer insignificantes e inofensivas, mas que são, na realidade, carregadas de sentido. Por exemplo, os gestos de um curandeiro que realiza oferendas às divindades ou aos ancestrais sempre são acompanhados de fórmulas encantatórias, de orações ou de algum outro tipo de enunciado oral, ou seja, de palavras pronunciadas com finalidade propiciatória. A força da fala é ativada, nesses casos, através da mastigação de determinados vegetais ou de substâncias especialmente preparadas para esse fim.

O conhecimento negro-africano acerca do poder da fala e de seu caráter sagrado não é superficial, nem infundado. Esse poder, para ser conservado exige certa delicadeza no uso da palavra. No contexto da fala sagrada é impérios o respeito a certas regras e

interdições, algumas das quais referentes ao momento e ao local onde as palavras estão sendo pronunciadas.

Assim sendo, “falar bem”, para os wongo, como para as demais culturas de tradição oral, não significa apenas fazer bom uso de recursos lingüísticos, ter boa dicção e bom domínio de conhecimentos. Falar bem inclui a capacidade de discernir a respeito de quando falar e quando calar. Isto porque a oralidade não consiste somente em falar, mas também em conter a fala, observar silêncios sutis, reconhecer sombras que rodeiam a fala de mistério e formas que a valorizam. Ribeiro (1996, pp97-98) assinala:

O poder da palavra de um homem depende de como ele utiliza sua fala. O poder criador e operativo da palavra encontra-se em relação direta com a conservação ou com a ruptura da harmonia no homem, no mundo que o cerca e na relação entre o homem e o mundo. Por isso a mentira é considerada uma verdadeira lepra moral. *A língua que falsifica a palavra vicia o sangue daquele que mente. Aquele que corrompe sua palavra, corrompe a si próprio*, diz o adágio. Quando alguém pensa uma coisa e diz outra, separa-se de si mesmo, rompendo a unidade sagrada, reflexo da unidade cósmica. Cria desarmonia ao redor de si e em seu próprio interior.

No dia a dia dos wongo frequentemente se ouve falar que cada um é responsável pelo que fala aos companheiros. Isto porque a fala tem o poder de reunir e de separar, de curar e de adoecer, de produzir o bem ou o mal. Ela pode mesmo voltar-se contra aquele que fala. É nesse sentido que Hampaté Bâ (1982) *apud* Ribeiro (1996) diz:

Disciplinar a palavra significa [...] não utilizá-la imprudentemente. Se constitui a exteriorização das vibrações de forças interiores, inversamente, a força interior nasce da interiorização da fala. O grau de evolução de um adepto no Komo, [...] não é medido pela quantidade de palavras que conhece e sim pela conformidade de sua vida a tais palavras.

Ribeiro (1996), convivendo com iorubás da Nigéria, refere que esse povo considera a palavra sete vezes mais poderosa que qualquer rito ou preparado mágico. Nela reconhecem um poder que não se restringe ao momento da criação; uma vez pronunciada desencadeia resultados por vezes imprevisíveis; conecta a mente humana à matéria, permitindo a ação daquela sobre esta.

Na concepção negro-africana a palavra está ligada à pessoa, pois

Ela e a pessoa que a pronuncia estão unidas. Por ela e nela a pessoa comunica-se, translada-se e prolonga-se. A palavra é pessoa, compromete-a e empenha-a. Expressa, como nenhum outro meio, a energia vital interior. É sinal do seu dinamismo influente e a mais vital e eficaz concretização pessoal da interação. Faz-se vida participada, autodoação pessoal e comunhão interpessoal. Tanto dinamismo encerra o seu conteúdo como a pessoa que a pronuncia. Pessoa – palavra – dinamismo vital significam o mesmo. Altuna, (1985, pp. 84-85).

A relação do homem com a palavra, em que a mentira não tem lugar, é particularmente enfatizada quando se trata de transmitir palavras herdadas de ancestrais ou de pessoas idosas, na corrente de transmissão oral. Ribeiro (1996, p. 68) diz: “O tradicionalista é disciplinado interiormente, preparado para jamais mentir, considerado um homem bem equilibrado, senhor das forças que o habitam. Ao seu redor as coisas se ordenam e as perturbações se aquietam”.

### **1. O valor educacional das narrativas no contexto wongo**

A oralidade, por servir de referência e de suporte na sociedade wongo, onde a maior parte das comunicações se faz de boca a ouvido, é também considerada um dos componentes essenciais na formação da identidade comunitária e individual. A oralidade cumpre seu papel mediante os gêneros narrativos apropriados para cada circunstância.

A educação realizada através de narrativas é de caráter público e aberto para todos. Conforme já mencionado, ela acontece geralmente à “noite”<sup>1</sup>, quando todos os membros da comunidade local estão disponíveis, depois da jornada de seu trabalho cotidiano. A noite também favorece o diálogo entre as pessoas e seus ancestrais e as narrativas também constituem um elo de ligação entre o mundo visível e o invisível. Para impedir a ruptura desse elo recomenda-se que certos contos não sejam narrados durante o dia.

Em torno dessa proibição há um mito segundo o qual podem aparecer cornos que crescerão na cabeça dos desobedientes. Quando as crianças wongo precisam repetir durante o dia certos contos narrados pelos adultos à noite, tratam de evitar esse tipo de consequência, colocando um pau/palito na cabeça, preso aos cabelos.

De fato, o dia não é ocasião propícia para a narração de contos, por ser o período de descanso dos ancestrais. O início das narrativas é sempre marcado por uma fórmula

---

<sup>1</sup> Fala-se mais da noite africana onde acontece a oralidade. Em volta da chama membros da família e a comunidade com seus hóspedes reúnem-se para narrativas que são sempre completadas pelo som de instrumentos, música e danças.

ritualística que faz o público entrar cuidadosamente no universo mágico dos contos, de tal modo que sua atenção fica presa até o pronunciamento de outra fórmula ritualística que marcará o encerramento daquela sessão.

## **2. O papel do *griot* nas narrativas**

Nas comunidades wongo a comunicação se faz tradicionalmente pelos *griots*<sup>2</sup>, tradicionalistas da palavra, conhecedores da história e dos contos do povo. O *griot* representa o papel de intermediário na preservação e na transmissão da memória coletiva wongo. Os contos narrados por ele têm por finalidade “educar e divertir” o público. De fato, o público reage fazendo-lhe perguntas e também respondendo as perguntas feitas por ele. O *griot* conta e interpreta os contos com falas, gestos, cantos, músicas e danças. Graças ao *griot*, os jovens wongo continuam a ser iniciados na história de seus ancestrais.

Referindo-se aos *griots*, Obenga *apud* Ribeiro(1996, p.56) assinala que:

Eles dificilmente trabalham com uma trama cronológica, interessando-se mais pelo homem apreendido em sua existência, condutor de valores e agindo na natureza de modo intemporal. Não se dispõem a fazer a síntese dos diversos momentos da história relatada e sim conceder a cada momento um sentido próprio sem relações precisas com outros momentos. O *griot* praticamente deixa de lado os afloramentos e emergências temporais denominados em lugares “ciclo” (idéia de círculo), “período” (idéia de lapso de tempo), “época” (idéia de momento marcado por algum acontecimento importante), “idade” (idéia de duração, de passagem do tempo), “série” (idéia de seqüência, tempo presente) etc. É claro que ele não ignora nem o tempo cósmico (estações, anos), nem o passado humano, já que o que ele relata é, de fato, passado.

## **3. O uso pedagógico de narrativas**

No ensino da história, as narrativas constituem o principal meio de transmissão e de preservação de conhecimentos. Através delas também são transmitidos, de geração a geração, os valores sociais fundamentados na origem e no passado wongo. Os fatos principais dessas histórias são embelezados por proezas sobrenaturais que o *griot*

---

<sup>2</sup> Griots são tradicionalistas, cronistas, genealogistas e arautos incumbidos de transmitir oralmente a tradição histórica. (Ribeiro, 1996, p. 56).

enaltece de maneira a cativar as crianças por ele iniciadas na história de seus ancestrais. Escutam-se frequentemente da boca dos *griots* histórias como as que seguem:

- a) O episódio de “Mading-a-Ntsont”, conhecido pelas crianças wongo, que conta a separação dos lele e dos wongo que formavam um só grupo étnico cujo chefe é “Wooto”, o ancestral comum;
- b) A epopéia do vilarejo “Ntemwa nconko”, que narra a origem wongo e o seu passado glorioso;
- c) A lenda “Tshupwer” ou “Tshupwer a pwer”, que relata as migrações ocorridas na história wongo, devidas aos ataques e lutas com seus vizinhos.

Referindo-se ao ensino da moral, Cauvin Jean (1980) assinala que os textos orais são muitas vezes portadores de normas, seja por recorrerem aos valores reconhecidos pela sociedade, seja por descreverem um comportamento prático inspirado na experiência. Observa-se na vivência wongo, que durante a noite, em torno do fogo, os pais e outros adultos pedem às crianças para comentarem o que viram e ouviram durante o dia. A partir de seus comentários, os adultos encontram no seu repertório de narrativas, contos ou provérbios similares aos fatos vividos por elas. Assim o bom comportamento vai ser elogiado e o mau comportamento repudiado.

No contexto da oralidade negro-africana, comportamentos conforme a norma social geram conseqüências positivas a favor da harmonia e da coesão social; pelo contrário comportamentos negativos acarretam conseqüências nefastas capazes de criar mal-estar social.

As narrativas mostram-se igualmente úteis no ensino da ecologia. Os ancestrais wongo sempre tiveram um olhar atento para a complexidade da vida e para as interações entre diferentes espécies ecológicas presentes no seu universo. Esse olhar atento e sábio os impulsionou a conceber narrativas de cunho ecológico cujos conteúdos incitam o respeito às espécies e ao meio ambiente em geral. Nota-se nas suas produções narrativas uma tendência a humanizar e personificar espécies animais e vegetais; por um lado e, por outro, tendência a identificar seres humanos como dotados de características de certas espécies animais e vegetais.

As plantas merecem respeito e não podem ser destruídas devido a sua importância na alimentação e na medicina tradicional, pois proporcionam a cura de muitas doenças. Kizerbo (2006, p. 88) afirma:



Os africanos fizeram um progresso enorme no conhecimento e na utilização das plantas, por exemplo, para a cura de hepatite, a redução das fraturas, [...] os africanos também tinham conhecimentos dos solos extremamente avançados, bem como na preparação e conservação de certos alimentos.

Nessas narrativas interagem elementos do mundo visível e outros do mundo invisível para a explicação de mistérios da vida wongo. Nas narrativas ecológicas articulam-se mitos cosmogônicos e outros mitos de origem dos variados clãs wongo com seus animais e vegetais totêmicos.

Cito um caso concreto do clã *buhuntu* ao qual pertenço. Seu mito de origem “*Iyur e bashibuhuntu*” narra um mito que fundamenta o fato de termos a tartaruga como nossa interdição alimentar. A interdição se fundamenta num fato mítico vivido por nosso Avô (o Antepassado remoto): ele atravessava um rio muito largo e foi perdendo as forças, mais e mais. Quando se viu desesperado, surgiu uma tartaruga e o salvou, levando-o para a margem. Em reconhecimento, o Avô assumiu o compromisso de que toda a sua descendência respeitaria a tartaruga (e toda a sua descendência) como animal sagrado. O desrespeito a essa interdição nos causa doenças somáticas.

E o que dizer da importância das narrativas no ensino da língua? As produções narrativas wongo, repletas de estruturas lingüísticas que facilitam aos jovens a aprendizagem de seu idioma, o *kiwongo*<sup>3</sup>. Por meio dessas narrativas, os *griots* fazem seu público jovem, habituado a escutá-los, sentir a beleza e a riqueza do *kiwongo*. Com seu método divertido e cativante além de seu estilo poético, os *griots* servem-se das estruturas fascinantes dos contos para ensinar as estruturas autênticas da língua, de maneira a orientar também a utilidade da palavra na comunidade com eficácia, precisão e persuasão. De fato, a palavra, por sua importância, exige que cada enunciado seja expresso verbalmente por estruturas lingüísticas refinadas. Exige-se o refinamento das estruturas devido ao conteúdo da mensagem e o grau do domínio lingüístico do público. Os *griots* sempre utilizam narrativas para ajudar seu público jovem a imitar sua expressão refinada, estimulando os ouvintes a construir frases semanticamente corretas e a ter coerência lógica na sua fala.

---

<sup>3</sup> O *kiwongo* é o idioma falado pelos wongo ocidentais sendo que os wongo orientais ou *ndjembe* falam o idioma *kindjembe*. Os idiomas dos dois grupos são muito parecidos.

Além de ensinar as estruturas lingüísticas através das narrativas, os *griots* que sempre se destacam por sua expressão oral, também se preocupam em iniciar a juventude na arte oratória, a arte de falar, pois no contexto da oralidade wongo, falar bem é de importância fundamental para a transmissão do conteúdo da mensagem. No dia-a-dia wongo cumprem o papel de mediadores, anunciadores, mestres de cerimônia nos eventos ou acontecimentos de caráter social, como matrimônios, tomadas de posse, jogos, mortes etc. Os mais jovens são iniciados na arte de argumentar apoiados em provérbios, contos ou outros componentes das narrativas que oferecem suporte adequado a diversas circunstâncias. Esses jovens, além de reproduzir os contos, principal recurso para a aquisição de eloqüência e desenvolvimento da arte de falar, participam também da produção de textos narrativos pois, segundo a concepção negro-africana, os gêneros narrativos orais não são exclusivamente produtos de seus articuladores, mas riqueza de toda a comunidade.

A eloqüência e a arte oratória, frutos das narrativas, marcaram tanto os discursos de Patrice Émery Lumumba como os de outros africanos nacionalistas e anti-colonialistas na luta pela independência.

As narrativas orais, indispensáveis no processo da educação continuada, possuem uma riqueza didática considerável, que se adquire progressivamente ao longo de anos. Enquanto os jovens recebem conhecimentos através delas, os adultos reforçam os seus e graças a elas interpretam com maturidade os acontecimentos, tanto do passado quanto do presente, podendo orientar o seu futuro. É um processo de aprendizagem contínua do qual participam ativamente todos os membros da comunidade. As lições recebidas das narrativas, por um lado orientam a conduta dos mais jovens e, por outro, lembram aos mais velhos seus deveres e obrigações sociais.

O repertório narrativo wongo reúne contos, provérbios e outras modalidades de caráter enigmático, que terminam sob a forma de pergunta sobre comportamentos, condutas, ações ou atitudes, julgados bons ou maus. Esse tipo de narrativa suscita o espírito crítico das pessoas que participam ativamente com suas opiniões, para que se chegue a um consenso. Caso contrário, o *griot* teria que responder à pergunta, resgatar a lição da narrativa ou revelar o seu conteúdo.

Conforme Hampaté Bâ (1982, p.183):

A tradição oral é uma escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar

tudo em categorias definidas. Dentro da tradição oral, a verdade, o espiritual e o material não são dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à unidade primordial.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As peculiaridades deste trabalho e seu cunho etnopsicológico dificultam a tarefa de redação de um capítulo de resultados. Não há como simplesmente reunir resultados e discuti-los. Dado o caráter predominantemente descritivo desta dissertação tudo o que posso fazer neste capítulo de encerramento é me remeter a alguns pontos mais importantes do caminho percorrido e tecer considerações nascidas da reflexão por mim realizada ao longo dos últimos anos.

Assim sendo, para tecer algumas considerações finais, retomo informações apresentadas ao longo deste trabalho intitulado *Da densa floresta onde menino entrei homem saí. Rito Iromb na formação do indivíduo wongo*. Esse resgate das principais informações inclui algumas palavras sobre quem são os wongo, o que é o *iromb*, *formação do indivíduo no interior dessa instituição educacional negro-africana, o iromb*. Segue-se uma apreciação de ordem geral sobre os temas tratados ao longo do percurso de coleta, análise e interpretação dos dados.

Quem são **os wongo**? São um grupo étnico que habita a República Democrática do Congo, país da África Central. Mais precisamente, esse grupo habita coletividades de Belo, Kapia, Musanga e Kipuku, situadas no território de Idiofa, que pertence ao distrito de Kwilu que, por sua vez, integra a província de Bandundu, a sudoeste do país. Em Kipuku acha-se reunida a maior parte desse grupo étnico. Segundo consta, os wongo têm origem comum com as etnias kuba, ndjembe e lele, reconhecendo-se todos como descendentes de Wooto, pai dessas quatro dinastias. Do ponto de vista social, os wongo organizam-se em clãs matrilineares.

O que é **o iromb**? É um dos ritos iniciáticos, parte da tecitura da vida social e espiritual da etnia wongo. Através dessa iniciação o *muwongo*, indivíduo wongo, realiza uma passagem simbólica da morte para a vida e da ignorância para o conhecimento, ao adquirir maior clareza a respeito de sua inserção no universo e na sociedade. Sua personalidade sofre expressiva transformação através de rituais que promovem a morte do “homem velho” e o nascimento do “homem novo”.

O *iromb*, como tantas outras iniciações negro-africanas, transcorre simultaneamente num tempo físico e num tempo mítico, na confluência do social com o cósmico. O ritual, que re-atualiza o tempo indefinido e o espaço não precisamente situado do mito que lhe dá origem, reproduz no cotidiano a condição de recomeço, impregnada de

valores religiosos e sociais. E assim, organiza a posição hierárquica por classes de idade - jovens e anciãos; mais novos e mais velhos, solucionando o conflito de gerações e de mútua aceitação das diferenças; modela formas de relação entre homens e mulheres que, associados, contribuem para compor o equilíbrio social e cósmico; estabelece relação dialética entre a ordem e o caos, entre o sagrado e o profano, dominando simbolicamente a desordem. Após enfrentar e vencer a morte iniciática, renasce e retorna ao convívio social, dotado de recursos para o enfrentamento dos desafios próprios da existência, pessoal e comunitária.

O *iromb* possui, pois, um significado social e outro espiritual. Significado social por esclarecer sobre o papel do indivíduo na hierarquia social e significado espiritual por implicar num caminho de aproximação do homem a Nzampé a Pungu, o Ser Supremo.

Para discorrer sobre o tema **formação do indivíduo no interior dessa instituição educacional negro-africana, o *iromb***, recortei desse complexo processo ritual, que se acha inserido num não menos complexo contexto social e cósmico, alguns aspectos relevantes para o debate desse tema.

Para dar conta dessa tarefa e considerando a escassez, no Brasil, de informações sobre a África e os africanos, considerei necessário reunir dados que favorecessem uma melhor compreensão de procedimentos educacionais adotados em contexto social pouco conhecido. Foi com essa intenção que ao redigir esta dissertação reservei um capítulo para apresentar a noção wongo de pessoa e de desenvolvimento humano e outros capítulos para discorrer sobre aspectos do *iromb* relevantes para este contexto: o *iromb* enquanto rito e seus fundamentos no mito; enquanto processo educacional; enquanto escola de valores e enquanto tempo e lugar da oralidade africana.

Parte das informações reunidas neste trabalho é oriunda de fontes bibliográficas, cuja escassez e difícil acesso determinaram que o processo de elaboração dos dados não fosse tão ágil quanto eu desejava. Outra parte das informações provém de fontes orais, ou seja, advêm da escuta atenta, de depoimentos realizados por indivíduos wongo residentes em seu território de origem.

Um processo de prolongada reflexão conduziu à elaboração final aqui exposta sob a forma de discurso livre.

O *iromb* é atual, pois a dimensão social e comunitária sempre foi, é e será indispensável ao equilíbrio pessoal e social. Lembrando que as sociedades tradicionais wongo concedem importância fundamental à dimensão espiritual da existência, cabe enfatizar que a formação religiosa oferecida às novas gerações deposita ênfase no compromisso,

na responsabilidade e na solidariedade indispensáveis em todas as relações do homem com a natureza, com a sociedade e consigo mesmo. Considerado um ser em relação, suscetível de expansão do domínio comunitário ao universal, o homem precisa ser formado para cumprir seus compromissos com o social e com o cósmico de modo responsável e solidário.

Se considerado sob a ótica das exigências da cidadania, o *iromb* pode ser entendido como um processo educacional cuja finalidade é orientar para o reconhecimento dos próprios direitos e deveres no grupo e para a explicitação do *status* e dos papéis que competem a cada um.

Se considerado sob a ótica das exigências da vida espiritual, esse rito, realizado no interior de sociedades iniciáticas, atinge a finalidade de promover o diálogo entre forças do destino pessoal, exigências da vida social e exigências do compromisso espiritual do homem com o Sagrado e com o próprio destino.

Quanto ao seu potencial de educar para a prática de virtudes, ou seja, de formar um quadro ético-moral, o *iromb* constitui-se em grande oportunidade de transmissão de valores universais e locais, que devem ser preservados da destruição, da fragilidade e do caráter mutante das sociedades contemporâneas. Tal preservação demanda rigoroso respeito a interdições e repetição das práticas ritualísticas que regulamentam a vida em sociedade. A aprendizagem por meio do *iromb* é considerada o elemento principal para a aquisição dos valores fundamentais da vida.

Desde o contato com o Ocidente o homem muwongo não está mais limitado ao contato com os membros de seu clã. Quem vive na cidade encontra no seu dia-a-dia pessoas vindas de outras civilizações, costumes e etnias. Desse encontro decorre a constatação de contrastes relativos inclusive à vivência da moral e dos valores da educação tradicional.

Hoje, em toda a África negra, a educação das crianças é realizada por dois grupos - de um lado o grupo de origem, constituído pela família e outras instituições educacionais e, de outro lado, o grupo ocidental, representado pela escola ocidental implantada em território africano. Importante é observar que esses dois grupos não interagem. Enquanto os pais educam segundo a tradição, à qual estão fortemente ligados, a escola ocidental educa segundo determinações ocidentais. O ensino ocidental se baseia na realidade e nos valores ocidentais, utilizando material didático e exemplos dos países colonizadores, ignorando, portanto, a realidade local. Tal situação, evidentemente, é péssima para as crianças. Nesse contexto educacional híbrido pode-se imaginar a

importância que tem o *iromb* inclusive como recurso de preservação sócio-cultural do grupo wongo.

Considerando que toda educação inclui entre os seus principais objetivos transmitir a história da sociedade aos aprendizes e neles estimular o desenvolvimento de atitudes e condutas condizentes com a vida sócio-cultural e apropriadas ao exercício digno de cidadania, que efeitos pode produzir uma situação de hibridismo educacional como a aqui considerada? Isto sem mencionar as importantes questões próprias da formação das identidades individuais e da identidade coletiva.

Nem seria preciso discursar a respeito da importância dos conhecimentos acumulados por uma sociedade desde os tempos remotos e da necessidade de ligar passado ao presente para promover um futuro melhor. Considerar o passado inclui recuperar e manter vivos na memória coletiva o conjunto de valores morais e de conhecimentos técnicos que possibilitaram, ao longo do tempo, as relações do homem com a natureza e com a vida social.

O fato de os colonizadores do ocidente não legitimarem o valor educacional e sócio-cultural das civilizações autóctones gerou impasses bastante difíceis de superar. Não se trata de rejeitar completamente a contribuição que pode ser levada do ocidente a outros povos, nem se trata de desprezar o valor que ela possa ter. Trata-se de adequar essa contribuição às reais necessidades de complementação de um ensino que deveria priorizar os aspectos próprios àquela realidade. Não é bom para as sociedades negro-africanas receber, como vem recebendo, o impacto de influências externas em seus processos educacionais, em sua cultura, em sua civilização, quando, de fato, as novas gerações deveriam estar recebendo, não apenas uma transferência artificial do exterior e sim o que lhes foi legado por seus antepassados, que poderia até receber uma complementação de conhecimentos advindos de fora.

No sistema educacional negro-africano tradicional não há separação entre educação em geral e instrução, pois sua finalidade é a formação completa do homem. Nele são privilegiadas a aquisição de valores morais e espirituais, a responsabilidade social e a preparação para a vida política. A educação é realizada inclusive por intermédio de cerimônias, ritos e atividades cotidianas, como a agricultura, a caça e a pesca. Através dessa educação o homem se integra gradualmente na sociedade.

Nesse contexto educacional o *iromb*, com todas as suas provas físicas e morais, colabora para a formação do adolescente introduzindo-o na classe dos adultos como homem valoroso capaz de enfrentar as dificuldades da existência.

A passagem do estado de ignorância para o de conhecimento se dá através da apreensão progressiva das estruturas de espaço e tempo. A participação em uma sucessão de provas, símbolos da luta que, com apoio da força divina e ancestral, o jovem tem que empreender para progredir. O encontro na floresta simboliza o encontro com as personalidades míticas que devem ensiná-lo e o contato com os animais ferozes com quem deverá aprender a conviver ou superar. Na floresta o iniciado passa do mundo caótico do humano para o mundo ordenado do divino.

Para o necessário rompimento entre a antiga e a nova condição individual e social é preciso que a pessoa passe pelo crivo real e simbólico de provas, atravesse fases psicodramáticas e seja desafiada a solucionar problemas e superar situações difíceis. Tais vivências marcam seu corpo e permanecem guardadas em seu imaginário. A morte seguida de regeneração são vivências próprias do cerne dos processos iniciáticos e delas decorre uma tripla revelação - do Sagrado, da morte e da sexualidade – o que gera condições propícias para que o *Tshundanda* tome conhecimento de verdades essenciais e, a partir disso, assuma sua nova condição.

O *iromb* traz suplemento de significados à vida dos indivíduos. Depois de atravessar, num espaço-tempo simbólico, sucessivas fases de afastamento da vida familiar, reclusão no acampamento, ressurreição triunfante e reintegração, os indivíduos, então reconduzidos à rotina social, estarão melhor preparados para o enfrentamento dos desafios da existência e para bem assumir os seus papéis sociais e suas responsabilidades espirituais. Simultânea a essas aquisições ocorre a apropriação de sua capacidade procriadora, através da educação e da legitimação de sua maturidade sexual. Das virtudes que se pretende promover e dos valores que se pretende transmitir às novas gerações, e para as quais concorre o *iromb*, destacam-se a obediência aos pais, às autoridades e a pessoas mais velhas; a honestidade; o respeito para com os adultos; a disponibilidade para servir. Escutam-se adultos elogiando meninos e meninas que observam as virtudes: “Esta criança é boa”. As boas crianças conquistam a solicitude e a proteção dos adultos, o que lhes favorece um futuro seguro. Entre as condutas socialmente apreciadas incluem-se o cumprimento respeitoso aos mais velhos, a oferta de préstimos, a solicitação polida de algo que se necessite.

As regras de conduta social, fator educacional muito importante, são aprendidas pelos jovens, que têm como testemunhas de seus atos, seus irmãos mais velhos, suas irmãs mais velhas e seus jovens tios que lhes servem de modelo. Pois na concepção negro-africana, não se ignora o valor dos primogênitos ou dos mais velhos e a importância dos



preceitos por eles transmitidos aos jovens. Os jovens ouvem as lições e aprendem a proceder de acordo com as virtudes que devem orientar sua conduta no dia-a-dia.

## REFERÊNCIAS

- ANCHEZ TEIXEIRA, M. C. **Antropologia, Cotidiano e Educação**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1990.
- ALTUNA, R. R. **Cultura tradicional banto**. Luanda: edição do secretariado arquidiocesano pastoral de Luanda, 1985.
- ARIÈS, P. **L'enfant et la vie familiale sous l'ancien regime**. Paris: Plon, 1960.
- BANDEIRA, M. L. "Cultura e Rituais em educação". In: **Tessituras do imaginário: cultura e educação**. CICE/FEUSP. Cuiabá: Edunic, 2000.
- BENNETT, W. J. (org). **O livro das virtudes**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- BETTELHEIM, B. **A psicanálise dos contos de fadas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- BIBAKI, N. **Approches africaines dela sorcellerie**. Kinshasa: Saint Paul, 1996.
- BIBAKI, N. L'initiation tribale africaine vécue et racontée. In **Gentes**, 1987.
- BILULU, B. Monographie administrative du territoire d'Idiofa 1930-1960. Mémoire inédit Unaza/Lubumbashi, 1982.
- BIMWENI, K. O. Le Dieu de nos ancêtres. Kinshasa: Saint Paul, 1986.
- CASSIRER, E. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- CAUVIN, J. **La parole traditionnelle, Les classiques africains**. Paris : Coll. Comprendre 1980.
- CLAVERT, M. S. **O ritual como educação: ensaio de um estudo filosófico sobre a educação na sociedade tradicional wongo**. Ensaio inédito. São Paulo: 2005.
- COLL, C; MARCHESI, A; PALACIOS, J (Org). **Desenvolvimento psicológico e educação. Psicologia da educação escolar** (trad. De Fátima Murad), 2º ed. Vol. 2, Porto Alegre: Artmed, 2004.
- DEVEREUX, G. **De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento**. México: Siglo XXI Editora, 1977.
- DEVEREUX, G. **Ethnopsicanalyse complémentariste**. Paris: Flammarion, 1972.
- DIECKMANN, H. **Contos de fadas vivos**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- DIOP, A. C. **L’Affirmation de l’identité culturelle et la formation de la conscience nationale dans l’Afrique contemporaine**. Unesco, 1981, p. 72.
- DURKHEIM, E. **Educação e sociologia**. 7. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1967.
- DURKHEIM, E. L'Education morale. Paris: PUF, 1922.
- DUBORGEL, B. **Imaginaire et Pédagogie**. Paris: Privat, 2a.ed., 1992.
- ELA, J. M. **Le cri de l’homme africain**. Paris: L’hermattan, 1980.

- ERNY, P. **L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique Noire**. Paris: Le livre africain, 1968.
- ERNY, P. **Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire**. Naissance et première enfance, Paris: L'Ecole, 1972.
- ERNY, P. **Etnologia da educação**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981/82.
- ERNY, P. **L'enfant et son milieu en Afrique noire**. Paris: Payot, 1972 ; édition de L'Harmattan 1987.
- FADIMAN, J. e FRAGER, R. **Teorias da Personalidade**. São Paulo: Habra, 1979.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas** (tradução do Renato da Silveira). Salvador: Edufba, 2008 (Prefacio de Lewis R. Gordon).
- FANON, F. **Os condenados da terra** (tradução de José Laurênio de Melo). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2 ed. 1979. (Prefacio de Jean Paul Sartre).
- FERREIRA, S. M. **Crepusculário**. São Paulo: Zouk, 2004.
- FERREIRA, S. M. "Ancestralidade e convivência no processo identitário: a dor do espinho e a arte da paixão entre Karabá e Kiriku". In: **Educação anti-racista: caminhos abertos pela lei federal nº 10 639/03**. Brasília: Coleção Educação para todos 2005, pp. 205-229.
- FÉTIZON, B. **Sombra e luz: O tempo habitado**. São Paulo: Zouk (3º ed), 2002.
- FLANAGAN, O. **Psychologie morale et éthique**. Paris: PUF, 1996.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: Nascimento da prisão**. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade: a vontade de saber**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FRANKEL, R. **The Adolescent Psyche**. Hove & New York: Brunner-Routledge 2003.
- FREITAS, L.V. O Calor e a Luz de Hestia: sua presença nos grupos vivenciais. Cadernos de Educação UNIC, Edição Especial, pp. 131-145. 2005.
- VAN GENNEP, A. **Les rites de passage**. Paris: Émile Nourry, 1990.
- GIDDENS, A. **Em defesa da sociologia**. Ensaios, interpretações e réplicas. São Paulo: Unesp, 2000.
- GINER, S. **Initiation à l'intelligence sociologique**. Paris: Privat, 1970.
- GUSDORF, G. **Professores para que?** Para uma pedagogia da pedagogia. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- HALBWACHS, M. **La mémoire collective**. Paris: Albin Michel, 1997.
- HAMPATE BÂ, A. "A tradição viva". In: **História Geral da África**. V. 1. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982, pp. 181-218.

- HAUKE, C. **Jung and the Postmodern**. London & Philadelphia: Routledge, 2000.
- IBRAHIMA, B. e ELIKIA, M. **L’afrique berceau de l’humanité**. Bruxelles: Casterman, 1977.
- JOSÉ, P. A. (org). **Filosofia, Educação e Cidadania**. Campinas: Alínea, 2001.
- JUNG, C.G. **Fundamentos de Psicologia Analítica**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- KABOMBO, W. Conservatisme et valeurs et anti-valeurs des traditions zaïroises. Communication présentée au Colloque national du CRPA sur le thème « valeurs et anti-valeurs des traditions zaïroises » (Kinshasa, 13-17 avril 1981) ; ronéo, 1981.
- KAGAME, A. **La Philosophie bantou comparée**. Paris: Présence Africaine, 1976.
- KAGAME, A. **La Philosophie bantou-rwandaise de l’être**. Bruxelles: Librairie Falk Fils, 1956.
- KANT, E. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril, edição brasileira 1974.
- KAPUKU, M. **La société congolaises devant ses multiples défis**. Kinshasa: Unikin, 2005.
- KERÉNYI, K. e Hillman, J. **Édipo e Variações** (tradução de Edgar Orth e Gustavo Barcellos). Petrópolis: Vozes. 1995.
- KIBARI, N. Le mouvement religieux bashilele du Kasai à l’époque coloniale. Mémoire inédit ISP/Kananga, 1978.
- KISIMBA, P. Le profil éducatif des initiations traditionnelles africaines In: **Religion traditionnelles africaines et projet de société**. Actes du cinquième colloque international du C.E.R.A., FCK, 1997, pp.323-328.
- KI-ZERBO, J. **Para quando a África?** Entrevista com René Holenstein (tradução de Carlos Oboim de Brito), Higienópolis Rj: Pallas, 2006.
- KI-ZERBO, J. **Éduquer ou périr**. Paris: Edition de l’Harmattan (Unesco), 1990.
- KI-ZERBO, J. "Introdução Geral". In: **História Geral da África**. V. 1. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982<sup>a</sup>.
- KI-ZERBO, J. **Histoire de l’Afrique Noire**. Paris: Hatier, 1972.
- KNAPEN, M, TH. **L’enfant Mukongo**. Orientation de base du système éducatif et développement de la personnalité. Louvain: Nauwelaerts, 1962.
- KOLHBERG, L. **Psicologia del desarrollo moral**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992.
- KUMARER, N. **Histoire ancienne des wongo d’après les sources orales**. Des origines au début du XX<sup>e</sup> siècle. Mémoire inédit Unaza/Lubumbashi, 1979.
- KUMILOMBO, L. G. **Études socio-historiques d’Imanya**. Un mouvement religieux anti-sorcier chez les wongo de l’entre Lubwe-loange. Mémoire inédit ISP/Kikwit, 1994.
- KUMALUTA, L. N. Evolution du système matrimonial chez les wongo de la collectivité-secteur de Kipuku (zône de Idiofa). Mémoire inédit ISDR/Mbeo, 1985.
- LA TAILLE, Y, de. **Vergonha, a ferida moral**. Petrópolis: Vozes. 2002

- MACEDO, L. (org) **Cinco Estudos de Educação Moral**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.
- MADINGI, N. M. **La sorcellerie chez les wongo et la foi en Jesus-Christ**. Mémoire inédit Saint Cyprien/Kikwit, 1991.
- MALOA, M. E. **A liturgia e cultura do povo africano**. Lichinga: Lichinga, 1983.
- MARTINEZ, F. L. **O povo Macua e a sua cultura**. Lisboa, 1989.
- MARRIO, H. I. **História da educação na Antiguidade**. São Paulo: EPU, 1990.
- MASLOW, A. H. **Religions Values, and Peack-Experiences**. 7<sup>th</sup> Printing. New York: The Viking Press, 1997.
- MASLOW, A. H. **Introdução à Psicologia do Ser**. 2<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Eldorado, 1968.
- MASLOW, A. H. **Motivation and Personality**. New York: Harper & Row Publishers, 1970.
- MASLOW, A. H. **The Further Reaches of Human Nature**. 7th Printing. New York: Harper & Row Publishers 1976.
- MATUNGULU, O. **Être avec. Heurts et lueurs d'une communion**. Une spiritualité bantu de l'être. Lubumbashi: Saint Paul, 1981.
- MEMMI, A. **Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador** (tradução de Marcelo Jacques de Moraes). Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007 (Prefacio de Jean Paul Sartre).
- MEIRA, M. **Psicologia Escolar: práticas críticas**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.
- MISENGA, K. **Apport de la méthodologie cartesienne dans le discours et dans les régles au problème de l'existence d'une philosophie Africaine traditionnelle**. In: **Révue de philosophie de Kinshasa**, Vol. 1, n° 1, Juin 1983, pp. 96-122.
- MOGILKA, M. "Autonomia e formação humana em situações pedagógicas". In: **Educação e Pesquisa**, v. 25. São Paulo: julho-dezembro, 1999, pp. 57-68.
- MOLLO, S. **L'école dans la société**. Psychologie des modèles éducatifs. Paris: Dunod, 1970.
- MONSENGWO, P. **L'esprit communautaire africaine**. Kinshasa: Saint Paul, 1984.
- MORANDI, F. **Philosophie de l'éducation**. Paris: Nathan, 2000.
- MOUMOUNI, A. **L'éducation en Afrique**. Paris: Maspéro, 1964 (Unesco); Paris/Dacar: Présence africaine, 1998 (Préface Joseph Ki-zerbo).
- MOUNIER, E. **Traité du Caractère**. Paris: Esprit, Éditions du Seuil, rev. ampl., 1947.
- MUDIJI, M. G. **Le langage des masques africains**. Études des formes et fonctions symboliques des mbuya des Phende. Kinshasa: FCK, 1989.
- MULAGO, V. **La partecipazione vitale**. In : **Per una nuova teologia africana**. Milano: Jaca book, 1973, pp119-120.

- MUKANYM, K. (al.). Valeur éthique du travail. In: **Éthique et société**. Kinshasa: FCK, 1980, pp131-139.
- MUKENE, P. **L'ouverture entre l'école et le milieu en Afrique noire**. Pour une gestion pertinente de connaissances. Suisse: Editions universitaires de fribourg, 1988.
- MUJINYA, N. M. Éthique et éducation. In: **Éthique e société**. Kinshasa : FCK, 1980, pp. 91-100.
- MUNGALA, A. S. **Cours de sociologie africaine**. Inédit Philosophat Saint Augustin, Kinshasa1999.
- MUNGALA, A. S. Quelques systèmes d'éducation de base en Afrique et leur impact sur la personnalité. In: **Actes du VIIe Congrès Mondial de l'Association Internationale des Sciences de l'Education**, (Gent, Belgique, 25-29 juillet 1977), Gent, 1978, p. 611-621.
- MUPAPA, S. Salongo, bases psychologiques pour l'adhésion aux travaux collectifs. In **Éthique et société**. Kinshasa: FCK, 1980 pp. 293-301.
- MUSA, A, D. **Éducation non formelle dans le contexte éducatif et socio-économique dela République Democratique du Congo**. Kinshasa: Unikin, 2005
- NDESHYO, R. **L'anti-déterminisme de l'Afrique en desaroi**. Kinshasa: Presses Universitaires du Zaïre, 1985.
- NYE, R.B. **Três Psicologias**. São Paulo: Pioneira, 2002.
- NORONHA, M. "A etnopsiquiatria e o reconhecimento do saber popular". In: **Jornal Brasileiro de Psiquiatria**, v. 37, 1998, pp. 113-115.
- NORONHA, M. "La aproximación de la psicología a la Etnología: producto y historia (II)". In: Rev. Psiquiatria Fac. Med. Barna, n 21, v. 1, 1994, pp. 16-22.
- NTANDOU, J.B. **L'Afrique mystifiée**. Paris : L'Hartmattan, 1986.
- NTUMBA, K.C.K, La vie morale et responsabilité. Approche notionnelle de la responsabilité morale selon le vécu traditionnelle de Luba. In: **Éthique et société**. Kinshasa: FCK, 1980, pp.225-237.
- OLIVEIRA, E. D. **Cosmovisão Africana no Brasil**. Elementos para uma filosofia afrodescendente. Fortaleza: Gráfica LCR, 2003.
- ORTIGUES, M. C e EDMOND. **Oedipe africain**. Paris: Plon, 1976.
- ORTIGUES, M. C. e EDMOND. **Oedipe e Jacob dans les religions ouest-africain**. Tours: Mame, 1974.
- PATTO, M.H.S. A produção do fracasso escolar: histórias de submissão e rebeldia. São Paulo, T.A. Queiroz 2ª. edição, 2002.
- PATTO, M.H.S . **Mutações do Cativoiro: escritos de psicologia e política**. São Paulo:

Hacker Editores e Edusp, 2000.

- PASIMYA, M, **O espírito comunitário africano**. Maputo: Formação, 1991.
- PIAGET, P. **O juízo moral na criança**. São Paulo, Summus, edição brasileira 1994.
- PLATON, **Les dialogues**, Paris:Nouris 1958.
- RICOEUR, P. Tempo e Narrativa. Campinas: Papyrus, tomo I, 1994.
- RIBEIRO, R. I. **Alma africana no Brasil**. Os iorubás. São Paulo: Oduduwa, 1996.
- RIBEIRO, R. I. “Psicoterapia e Religiões Brasileiras de Matriz Africana”. In: AMATUZZI, Mauro (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005, pp. 173-204.
- RIBEIRO, R. I. & SALAMI, S. K. *Omoluwabi, Alakoso*, teu caráter proferirá sentença a teu favor! Valores pessoais e felicidade na sociedade iorubá. In: ANGERAMI, W. A. (org) **Psicologia e Religião**. São Paulo: Cengage Learning, 2008.
- RIVIERE, C. L’initiation en procès. In: **Mort et Vie. Hommage au professeur D. Zahan**. Paris: L’Harmattan, 1996.
- ROGERS, C.R. **Tornar-se pessoa**, 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- SAID, E. W. **Orientalismo**. O oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia de letras, 1990.
- SAMUELS, A. **Jung e os Pós-junguianos** (tradução de Eva Lucia Salim). Rio de Janeiro: Imago. 1989.
- SANTOS, M.S; XAVIER, A.S; NUNES, A. I. **Psicologia do desenvolvimento**. Teorias e temas contemporâneos. Brasília: Líber livro, 2009.
- SCHEEFFER, R. **Teorias de aconselhamento**. São Paulo: Atlas, 1976.
- SEVERINO, A.J. **Filosofia da educação**. Construindo a cidadania. São Paulo: editora, FTD, 1994
- SEVERINO, A. J. **Educação, sujeito e história**. São Paulo: Olho d’água, 2002.
- SILVA TOMAZ, T. (org). **O sujeito da educação**. Estudos Foucaultianos. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SOUZA, M.P.R. Os Prontários revelando os bastidores do atendimento psicológico à queixa escolar. In *Estilos da Clínica*, ano X, no. 18, 2005, pp.82-107.
- STASSART, M. **Anthropologie de l’adolescence**. Cahier du CEP, 1996.
- TEMPELS, P. **La philosophie Bantu**, Louvain: Elisabethville, 1946.
- TSHIBALABALA, A, K. Valeur éthique et éducative des interdits dans la société traditionnelle. In: **Éthique et société**. Kinshasa, FCK,1980, pp. 239-253.
- UGIRASHEBUJA, O. La solidarité africaine et sens de la responsabilité. In: **Éthique et société**. Kinshasa: FCK, 1980, pp. 215-233.
- UNICEF. **The State of the World’s Children**. New York, 1990.

- VANSINA, J. "A tradição oral e sua metodologia". In: **História Geral da África**. V. 1. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982, pp. 157-180.
- VANSINA, J. **Introduction à l'ethnographie du Congo**. Éd. Universitaires du Congo: Kinshasa, Kisangani, Lubumbashi, 1965.
- VANSINA, J. **Les anciens royaumes de la savane**. Léopold-ville: Ires, 1965.
- VANSINA, J. **The children of Wooto**. A history of the Kuba people. Dawson: 1978.
- VANSINA., **Les tribus Ba-Kuba et les peuplades apparentée**. Tervuren, Musée Royaume Congo Belge 1954.
- VIATALOUX, J. **Signification humaine du travail**, Paris, 1953.
- WILBER, K. **Psicologia Integral**. São Paulo: Cultrix, 2000.



## **ANEXOS**

# ANEXO I

## A LEI Nº 10.639

### Presidência da República Casa Civil Subchefia para Assuntos Jurídicos

#### LEI Nº 10.639, DE 9 DE JANEIRO DE 2003.

#### Mensagem de veto

Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências.

**O PRESIDENTE DA REPÚBLICA** Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º A Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar acrescida dos seguintes arts. 26-A, 79-A e 79-B:

"Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o **caput** deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

§ 3º (VETADO)"

"Art. 79-A. (VETADO)"

"Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como 'Dia Nacional da Consciência Negra'."

Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 9 de janeiro de 2003; 182º da Independência e 115º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

*Cristovam Ricardo Cavalcanti Buarque*

Este texto não substitui o publicado no D.O.U. de 10.1.2003

## **ANEXO II**

### **MAPAS**

# ÁFRICA



<http://images.google.com.br> (03 de outubro de 2009)

REPÚBLICA DEMOCRÁTICA DO CONGO (RDC)



<http://catholique-quimper.ccf> (17 de outubro de 2009)

# LOCALIZAÇÃO WONGO



## **ANEXO III**

### **ENTREVISTAS**

## **Grupo A**

***Bakum bi Iromb, sábios anciãos-sacerdotes e responsáveis pelo  
iromb***



## **Roteiro de Entrevista**

### **Grupo A: *Bakum bi Iromb*, sábios anciãos responsáveis pelo *iromb***

#### **I. Identificação Pessoal**

1. Nome
2. Idade
3. Sexo
4. Local de Nascimento
5. Profissão
6. Religião professada
7. Local de residência

#### **II. Temas explorados**

1. Recursos pedagógicos usados na instrução dos adolescentes.
2. Origem do rito *iromb*.
3. Finalidade do rito *iromb*.
4. Importância das narrativas nesse processo iniciático.
5. Efeitos observados – mudanças de atitudes e de comportamentos dos adolescentes, que podem ser atribuídos ao *iromb*.

## **Grupo A: *Bakum bi Iromb*, sábios anciãos- sacerdotes e responsáveis pelo *iromb***

### **I. Identificação Pessoal (1)**

1. Nome: KIWEBE Mukwala Pascal.
2. Idade: 81 anos
3. Sexo: Masculino
4. Lugar de nascimento: Madimbi/Ngundi
5. Profissão: Motorista aposentado
6. Religião professada: Católica
7. Local de residência: Ngundi

### **II. Temas explorados**

#### **1. Recursos pedagógicos usados na instrução dos adolescentes**

- Instruções verbais fundamentadas na tradição oral, transmitidas de geração a geração, com base em experiências seculares
- Narrativas orais: provérbios, contos, enigmas, lendas, cantos.
- Linguagem metafórica, própria de símbolos e jogos.
- Referências ao próprio corpo, em fase de crescimento.

A idade de início varia em torno de 15 anos. Os candidatos de idade mais avançada respondem a exigências e realizam provas proporcionais às possibilidades de sua idade.

\* Sinais que anunciam o ritual *iromb*:

- Qualquer flagrante delito acarreta uma multa a ser paga em dinheiro e animal (boi, cabrito, porco, etc).
- O evento é comunicado por um *griot*.

\* Sinais que indicam que o *iromb* está acontecendo:

- A presença de mascarados, sempre em circulação no vilarejo.
- O soar de tambores e gongos.
- A ausência total dos adolescentes nos vilarejos onde ocorre o ritual.
- Circulação ou passagem interdita ao redor do acampamento.

## **2. Origem do rito *iromb***

O *iromb* conhecido em vários cantos da nossa província sob o nome de *mukanda*, parte de um mito segundo o qual, “Um jovem rapaz vestido unicamente de esconde-sexo, tinha se juntado a suas irmãs, a sua mãe e a outras mulheres. Partiu com elas para pescar num rio no meio da floresta. Ao longo do caminho, uma erva cortante feriu-o profundamente o prepúcio. Avisados pelas mulheres transtornadas, os homens correram em massa e o afastaram delas. Os homens finalizaram a ablação do prepúcio com uma lâmina muito afiada. Entre tanto, os homens construíram um acampamento na floresta e se estabeleceram aí, esperando a cura completa do rapaz. Na ocorrência, os homens criaram máscaras que garantiam a segurança do acampamento e iam procurar o alimento no vilarejo. Depois da cura completa, o rapaz foi novamente ao encontro das mulheres e o restante da comunidade”. O segredo permaneceu e se tornou um rito nas etnias Phende, Tchokwe, Wongo e Mbun, entre outras.

## **3. Finalidade do rito *iromb***

- Cortar o prepúcio por necessidade higiênica e sexual.
- Disciplinar e transmitir ensinamentos de uma moral rigorosa.
- Ensinar aos adolescentes os costumes e as leis da comunidade e formas de lidar com a vida prática.
- Favorecer a manutenção da coesão e da harmonia social.
- Possibilitar aos adolescentes a pertença a um das gerações de iniciados, dado que cada geração tem um nome. Por exemplo: Makula (primeiros iniciados); Mbunda (inocente da lei); Mingele; Mpumbulu; Ndende; Pokamesa (faca); Tuzwa meya (se lavar); Yembele (nome que foi dado porque um branco participou da iniciação daquele ano); Zaire (ano da mudança do Congo para Zaire).

## **4. Importância das narrativas nesse processo iniciático**

- Ensinar aos iniciados a comportar-se polidamente.
- Estimular nos iniciados o desenvolvimento da sabedoria, do juízo e do espírito por meio de provérbios, contos, lendas, etc.
- Apoiar o jovem em seu desenvolvimento da capacidade de refletir, pensar e raciocinar.
- Ensinar aos iniciados o regulamento da vida através de provérbios e canções.

- Ajudar, através de narrativas, os iniciados, para que se lembrem de fazer o bem de evitar o mal.

**5. Efeitos observados – mudanças de atitudes e de comportamentos dos adolescentes, que podem ser atribuídos ao *iromb***

- Todos os trabalhos aprendidos no acampamento são aplicados. O iniciado pratica o artesanato, é capaz de construir a sua casa, é polido, evita a delinquência, honrando assim a sua família, o rito e a si mesmo. Ingressa plenamente na vida prática. Consegue estabelecer relações maduras com o sexo oposto e cumpre seus compromissos.

- Sua conduta é coerente, o que se manifesta em sua linguagem, seu agir e seu modo de viver.

## **I. Identificação Pessoal (2)**

1. Nome: TUMAPIDI Yumbu Anaclet
2. Idade: 62 anos
3. Sexo: Masculino
4. Lugar de nascimento: Musenge Bawongo
5. Profissão: Operador econômico (bolsa de valor)
6. Religião professada: Católica
7. Local de residência: Idiofa, Av. Atape nº 52, Cite verte.

## **II. Temas explorados**

### **1. Recursos pedagógicos usados na instrução dos adolescentes**

- As narrativas orais constituem o recurso principal na instrução de jovens;
- Os cantos e instrumentos musicais, como tambores, gongos etc; com eles servem para instruir os jovens e ajudá-los a expressar seus sentimentos e a tomar parte nos sofrimentos e alegrias de seus colegas.
- As máscaras são usadas para disciplinar. Durante o *iromb* o adolescente descobre que as máscaras não são um fantasma e sim uma pessoa mascarada para cumprir o papel de agente de ordem.

### **2. Origem do rito *iromb***

Um rapaz de nome *Marek*, vestindo unicamente uma tanga, juntou-se a *Katuba*, sua mãe, a suas irmãs e a outras mulheres e partiu com elas para pescar num rio, situado no interior de uma floresta. No meio do caminho, *nkusur*, uma erva cortante, feriu profundamente o seu prepúcio. Avisados pelas mulheres transtornadas, os homens correram em massa e o afastaram. Um desses homens era um *ngunza*, ou seja, aquele que não tem medo de ver sangue. Ngunza finalizou a ablação do prepúcio com a ajuda de *kakura*, uma lâmina muito afiada. Os homens construíram um acampamento na floresta e ali se estabeleceram, esperando a cura completa de Marek. O alimento deles vinha da vila.

Para assegurar a vigilância do acampamento e capturar galinhas nas vilas eles inventaram as temíveis máscaras *tshungwere*, no idioma kiwongo ou *minganji*, no

idioma kikongo. Inventaram também máscaras *mbuy*, no idioma kiwongo ou *mbuya*, no idioma kikongo, fazendo surgir rostos de um tronco de madeira: testa, nariz, olhos e tudo o resto.

Esse processo foi chamado de *iromb* ou *mukanda* para que, quando as mulheres lhes perguntassem a respeito do ocorrido na floresta, eles lhes mostrassem essas máscaras.

E assim foi decretado por nossos antepassados que todos os homens devem ser circuncidados através do ritual mukanda.

### **3. Finalidade do rito *iromb***

- Garantir as necessidades higiênicas e o bom desenvolvimento do órgão masculino.
- Ajudar o adolescente a inserir-se na sociedade como uma pessoa, prática, madura e responsável, conhecedor de seus deveres e direitos no grupo.
- Apresentar aos jovens linhas de condutas a partir de exemplos dos heróis das narrativas orais.
- Manter a coesão e a harmonia social.

### **4. Importância das narrativas nesse processo iniciático**

- Ensinam normas morais através de histórias e personagens que marcaram a trajetória da etnia e do clã.
- Ensinam a decodificar a linguagem dos adultos.
- Possibilitam pertença a um grupo de iniciados da mesma geração.
- Possibilitam a compreensão de fatos práticos e os relembram quando são cantados ou narrados oralmente.
- Explicitam que um objeto que suscita /medo não deve ser temido +. Canta-se, por exemplo, “*mungazi muntu*” para dizer a máscara é apenas uma pessoa e não um fantasma.

### **5. Efeitos observados – mudanças de atitudes e de comportamentos dos adolescentes, que podem ser atribuídos ao *iromb***

- Apresentam boa conduta moral e respeito às normas da sociedade. Educam os mais novos.

- O iniciado nunca se compromete em relações amorosas desorganizadas. Caso Daka isso, fica sujeito a multa por ofender a comunidade e a sua geração do *iromb*.
- O jovem se torna uma pessoa apta a realizar trabalhos que lhe dão sustento.
- O jovem se torna atento às necessidades de pessoas mais velhas, deficientes, hóspedes e doentes da comunidade.
- O jovem tem respeito com as meninas, pois foi orientado a não se relacionar com uma menina ou uma adolescente sem maturidade. Também não se relaciona com a esposa de outro homem.

## **I. Identificação Pessoal (3)**

1. Nome: KINZONGO Ote Godé / ABAKUNSAS Iyulu Polidor
2. Idade: 60/63 anos
3. Sexo: Masculino
4. Lugar de nascimento: Bulumbu
5. Profissão: Agricultor/Artesão.
6. Religião professada: Católica
7. Local de residência: Bulumbu

## **II. Temas explorados**

### **1. Recursos pedagógicos usados na instrução dos adolescentes**

- Provérbios, histórias, lendas, adivinhas, enigmas, gongo, danças, cantos, experiências de vida, o próprio corpo.

### **2. Origem do rito *iromb***

Uma mulher de nome de Katuba foi pescar com seu filho recém-nascido. Quando a criança estava guardada numa cesta à beira do rio a erva cortante *nkusur* feriu seu *prepúcio*. A mulher sentiu medo ao ver o *prepúcio* que se destacava do pênis. Daí, ela foi ao encontro dos homens, que depois de um prolongado tempo de análise da situação decidiram tirar o *prepúcio* completamente e conseguiram fazer isso. A operação e todo o processo de cura foram realizados em segredo, de maneira que as mulheres não puderam saber o que estava acontecendo. Esse acontecimento se tornou rito obrigatório e, finalmente, foi decretado que todo menino que nascesse na comunidade teria que ser submetido a esse rito.

### **3. Finalidade do rito *iromb***

- Praticar a circuncisão.
- Ensinar aos adolescentes a higiene corporal.
- Garantir a educação moral e cívica.



- Ensinar aos iniciados os diferentes tipos de trabalhos que os ajudam a ser pessoas autônomas na comunidade.

#### **4. Importância das narrativas nesse processo iniciático**

- Ensinar aos iniciados a linguagem dos adultos com seus códigos.
- Sempre que repetirem uma das narrativas os iniciados se lembrarão das lições de moral nela contidas.
- Da mesma forma que as narrativas são vivas nas memórias, a educação moral com todas as normas da sociedade, ditadas pelas narrativas, permanecem também vivas na memória do iniciado.
- Ajudar o jovem a viver harmoniosamente na sua sociedade e comunidade local.

#### **5. Efeitos observados – mudanças de atitudes e de comportamentos dos adolescentes, que podem ser atribuídos ao *iromb***

- Cada geração de iniciados constitui um grupo de vida. Os diferentes grupos são interligados entre si pelo laço da solidariedade imutável.
- Os iniciados se distinguem pela boa conduta moral na comunidade.
- Os iniciados são fieis às normas da sociedade.
- Os iniciados são polidos
- Os iniciados não tomam banho junto com as gerações anteriores ou posteriores.
- Os iniciados com idade para isso, podem se casar e assumir este compromisso a vida inteira.

## **I. Identificação Pessoal (4)**

1. Nome: KAMBEMBO Haller Rubin / BELEZI Lady De gaul
2. Idade: 46 / 47 anos
3. Sexo: Masculino
4. Lugar de nascimento: Bujimbila
5. Profissão: Carpinteiro / Empresário
6. Religião professada: Protestante / Católica
7. Local de residência: Idiofa

## **II. Temas explorados**

### **1. Recursos pedagógicos usados na instrução dos adolescentes**

- Narrativas orais
- Prática do silêncio
- Tambores e gongos
- Cores e formas dos objetos
- *Pagne à raphia*, tecido feito de ráfia.
- O corpo
- Os símbolos

### **2. Origem do rito *iromb***

Uma mulher foi pescar com seu filho. Quando a criança estava guardada numa cesta, a erva cortante *gawelete*, feriu profundamente seu prepúcio. A mulher teve medo olhando para o prepúcio que se destacava do pênis. Foi ao encontro dos homens que depois de longa análise conseguiram tirar o prepúcio completamente. A operação e todo o processo de cura foram feitos em segredo, de maneira que as mulheres não puderam saber o que estava acontecendo. Este acontecimento se tornou rito e finalmente foi decretado que todo menino que nascesse na comunidade teria que ser submetido a este rito.

### **3. Finalidade do rito *iromb***

- Praticar a circuncisão
- Educar os adolescentes sob os diversos aspectos da vida humana.

- Despertar os adolescentes para a vida e a leitura da natureza com todos os seus fenômenos.

- Ensinar aos adolescentes uma vida de autonomia e dignidade que se adquire só pelo trabalho. Por isso o iniciado sai da casa iniciática como homem pronto para produção e repleto de qualidades morais e cívicas para uma vida digna.

#### **4. Importância das narrativas nesse processo iniciático**

- Toda narrativa representa uma forma de moral ou de educação. Nela resgatam-se lições para a vida cotidiana.

- Permitir aos iniciados respeitar o regulamento da casa iniciática, bem como da comunidade.

- Distinguir os iniciados segundo as gerações de iniciados.

#### **5. Efeitos observados – mudanças de atitudes e de comportamentos dos adolescentes, que podem ser atribuídos ao *iromb***

- Participam ativamente nas tomadas de decisão na comunidade.

- Encarregam-se da manutenção e limpeza dos lugares comunitários e públicos.

- Assumem responsabilidades na comunidade.

- Assistem os velhos, doentes da comunidade.

- Organizam espetáculos culturais.

- Comportam-se dignamente na comunidade.

## **Grupo B**

**Tshundanda: Iniciados membros de diferentes gerações,  
submetidos ao rito de iniciação.**

## **Roteiro de entrevista**

### **Grupo B: *Tshundanda*: Iniciados - Membros de diferentes gerações, submetidos ao rito de iniciação**

#### **I. Identificação Pessoal**

1. Nome
2. Idade
3. Sexo
4. Local de Nascimento
5. Profissão
6. Religião professada
7. Local de residência

#### **II. Temas explorados**

1. Experiências vividas durante a iniciação.
2. Mudanças observadas nas próprias atitudes e comportamentos e que podem ser atribuídas ao *iromb*.
3. Importância das narrativas nesse processo iniciático.
4. Observações relativas aos vínculos estabelecidos entre adolescentes e os seus mestres.

**Grupo B: Tshundanda: Iniciados - Membros de diferentes gerações, submetidos ao rito de iniciação.**

**I. Identificação Pessoal (1)**

1. Nome: GIVULE Khoshi Jérémie
2. Idade: 32 anos
3. Sexo: Masculino
4. Local de Nascimento: Bombi-Kapokoto
5. Profissão: Monitor
6. Religião professada: Protestante
7. Local de residência: Av. Ndeke nº 13; Idiofa

**II. Temas a serem explorados**

**1. Experiências vividas durante a iniciação**

Todo o período da iniciação foi para mim uma escola de vida comunitária. A cada dia que passava me sentia convidado a fazer um exercício de solidariedade junto de meus colegas, com quem aprendia os trabalhos e atividades do dia-a-dia de um homem autônomo e responsável na comunidade. Com meus colegas, graças à ajuda dos instrutores aprendi a construir casa, aprendi alguma coisa do artesanato, a pescar etc... Foi também nesses trabalhos em grupos que descobri minha vocação de monitor graças a um instrutor que me revelou que eu tinha o dom da palavra e a capacidade de interpretar e de explicar bem aos meus colegas coisas que me eram ensinadas. Ao chegar no ciclo de orientação o professor titular da minha classe me aconselhou a fazer pedagogia, pois segundo ele, eu tinha competência para ser professor. Graças a experiência do *iromb* estou entre os melhores monitores da minha escola, assumo hoje a direção da escola e, finalmente, me sinto uma pessoa feliz e realizada na minha vida.

**2. Mudanças observadas nas próprias atitudes e comportamentos e que podem ser atribuídas ao *iromb***

Se hoje me sinto uma pessoa realizada tanto na minha vida profissional como na minha vida de cidadão é por que o *iromb* me inculcou a disciplina e o senso de responsabilidade. Diante das crises e dificuldades pelas quais passa o nosso país, as chances de ceder à corrupção, ao ganho de dinheiro fácil para sobreviver são maiores. Portanto, o *iromb* me ajudou a desenvolver forte personalidade para enfrentar as diferentes circunstâncias e situações de vida, que tenho que manter a minha cabeça erguida e trabalhar com toda a responsabilidade, sabendo os meus direitos e deveres.

### **3. Importância das narrativas nesse processo iniciático**

As narrativas são métodos divertidos usado no *iromb* para educar os jovens segundo a sabedoria wongo. Em casos de palavra, as narrativas são metodicamente usadas para provar a verdade, a inocência ou a culpa. As narrativas são repletas de valores e condutas exemplares para todas as idades. Fora da iniciação, as narrativas são usadas quando se trata de aconselhar o indivíduo, pois o seu conteúdo tem sempre a ver com a vida social.

### **4. Observações relativas aos vínculos estabelecidos entre adolescentes e os seus mestres**

No momento em que os adolescentes são iniciados, eles são considerados homens maduros pelos seus próprios mestres, com quem passam a dividir opiniões. Portanto os adolescentes tratam seus mestres com respeito como aquelas pessoas que os ajudaram a entender a si mesmos e a integrar-se na sociedade. Nota-se sempre a presença de um dos mestres que é convidado nos encontros das gerações de iniciados. O *iromb*, por ser uma instituição de conotação educacional, cultural e política, tem maior influência na vida social de tal modo que seus instrutores são venerados e homenageados pela comunidade. Na ocasião da morte de um deles, decreta-se um luto de 9 dias na comunidade.

## **I. Identificação Pessoal (2)**

1. Nome: LANDO Oyons Justin
2. Idade: 42 anos
3. Sexo: Masculino
4. Local de Nascimento: Mungay-Kinganzi
5. Profissão: Carpinteiro
6. Religião professada: Católica
7. Local de residência: Idiofa

## **II. Temas explorados**

### **1. Experiências vividas durante a iniciação**

As mesmas pessoas que nos submetiam às provas se tornaram nossos verdadeiros amigos mais velhos, que nos ensinaram o verdadeiro sentido da vida. A partir dos provérbios, contos e adivinhas conseguimos entender a linguagem dos adultos, que era muito difícil de interpretar. Estávamos sempre atentos aos nossos colegas, de maneira que ninguém passava necessidade. É com esse mesmo espírito que temos que encarar a vida na comunidade, sempre atentos às pessoas mais velhas, hóspedes e outros. O espírito de trabalho em grupo aprendido no *iromb* hoje nos ajuda a reduzir a jornada de trabalho e também a ajudar os que não estão mais em condição de trabalhar.

### **2. Mudanças observadas nas próprias atitudes e comportamentos e que podem ser atribuídas ao *iromb***

O *iromb* foi o período em que, longe da minha mãe, desenvolvi minha pessoa (homem social) entre colegas com quem fui submetido a diversas provas. Em casa eu tinha toda a proteção da minha mãe que me defendia dos ataques dos meus irmãos. Eu era tão medroso, fraco e sentia vergonha para falar e dançar em público. Portanto, no *iromb* me confrontava com diversas personalidades que, aos poucos conseguia dialogar, estabelecer laços de amizade muito fortes. Saí do *iromb* uma pessoa sem medo dos



mais velhos, mas com respeito para com eles e outros membros da comunidade. Comecei a tocar instrumentos musicais, a cantar e a dançar. No *iromb* aprendi também o espírito de equipe de trabalho e a obediência aos chefes de equipe. Hoje minha profissão de carpinteiro sempre é realizada em equipe e sempre dou assistência aos mais fracos até que cheguem a trabalhar bem, como diziam os mestres da iniciação.

### **3. Importância das narrativas nesse processo iniciático**

As narrativas são os principais recursos usados no *iromb* educar os jovens. Nelas encontram-se ensinamentos ou lições morais que orientam a conduta do homem na sociedade. A partir das lições ressaltadas nas narrativas pode-se julgar como bom ou mau qualquer comportamento. As narrativas foram concebidas por nossos antepassados para oferecer às novas gerações os conhecimentos sobre o meio físico, a natureza e todos os seus fenômenos.

### **4. Observações relativas aos vínculos estabelecidos entre adolescentes e os seus mestres**

Para os adolescentes iniciados, os seus mestres são ícones vivos da sabedoria ancestral que merecem reverência e respeito. Os jovens sempre vão ao encontro deles para escutá-los e pedir orientação. Os jovens mantêm relação de amizade e reconhecimento muito forte para com seus mestres, que os despertaram para a vida e os ajudaram a caminhar com os próprios pés.

## **I. Identificação Pessoal (3)**

1. Nome: ITOM Mwan'á Kwey Willy
2. Idade: 20 anos
3. Sexo: Masculino
4. Local de Nascimento: Nsim Bawongo
5. Profissão: Estudante
6. Religião professada: Nzambi Mpungu
7. Local de residência: Kinshasa.

## **II. Temas a serem explorados**

### **1. Experiências vividas durante a iniciação**

O *iromb* foi para mim um espaço inesquecível de aprendizagem e vivência de virtudes e valores dos nossos ancestrais. Lembro-me de um dos nossos instrutores *Nkum iromb Yuk ma kung* que na abertura da nossa iniciação falou: *Para sermos pessoas justas e honestas, temos que ser amigos. Porque onde há amizade se vive o amor e a solidariedade. Sendo assim, ninguém pode aceitar que um de nós esteja bem e o outro esteja mal.* No dia do encerramento ele falou: *A vida justa, solidária, honesta, fraterna e amigável que nos reuniu no acampamento, tem que ser a nossa marca que vai nos distinguir dos que não são iniciados até com os que foram iniciados antes de nós.* O discurso do *Kum iromb Yuk ma kung* se tornou princípio de vida que me norteia desde o acampamento até hoje.

### **2. Mudanças observadas nas próprias atitudes e comportamentos e que podem ser atribuídas ao *iromb***

Graças à iniciação consigo dar conta e assumir os meus compromissos com maior responsabilidade. Faço tudo com dedicação sem deixar para amanhã o que tenho condições de fazer hoje. O meu comportamento e atitudes são caracterizados e orientados pelas lições de moral que escutei dos meus instrutores através das narrativas.

### **3. Importância das narrativas nesse processo iniciático**

Pelas narrativas a história do clã, da etnia e sua localização espacial. As narrativas oferecem conhecimentos sobre a natureza, animais, plantas e a cosmologia em geral. Muitos ensinamentos de moral são tirados dessas narrativas.

As narrativas são usadas para ajudar a manter viva a sabedoria ou o saber dos nossos ancestrais. Elas são meios pelos quais os conhecimentos são transmitidos de uma geração a outra.

#### **4. Observações relativas aos vínculos estabelecidos entre adolescentes e os seus mestres**

Os mestres da iniciação são pessoas que têm experiência de vida. A eles recorremos para o aconselhamento e orientação de vida. Eu por exemplo tenho a chance de ter como padrinho um mestre desses. Durante as férias eu passo o maior tempo com ele. Eu lhe conto tudo que vivi durante o período acadêmico na cidade com os que não têm a experiência da iniciação. Ele também me conta da vida no vilarejo e me informa dos acontecimentos. Hoje, graças ao telefone nos falamos sempre.

## **Grupo C**

***Babwesh, os pais, e outros familiares.***

## **Roteiro de entrevista**

**Grupo C: *Babwesh*, os pais, e outros familiares.**

### **I Identificação Pessoal**

1. Nome
2. Idade
3. Sexo
4. Local de Nascimento
5. Profissão
6. Religião professada
7. Local de residência

### **II. Temas explorados**

1. Efeitos observados – mudanças de atitudes e de comportamentos dos adolescentes, que podem ser atribuídos ao *iromb*.
2. Benefícios que o *iromb* traz para a vida em grupo.

## **Grupo C: *Babwesh*, os pais, e outros familiares.**

### **I Identificação Pessoal (1)**

1. Nome: N'TUNGU Ignanth Mashine ma Ruk.
2. Idade: 81 anos
3. Sexo: Feminino
4. Local de Nascimento: Mpnang
5. Profissão: Agricultora aposentada.
6. Religião professada: Nsamp a Mpungu
7. Local de residência: Mpnang

### **II. Temas a serem explorados**

#### **1. Efeitos observados – mudanças de atitudes e de comportamentos dos adolescentes, que podem ser atribuídos ao *iromb***

Depois da iniciação, temos jovens maduros que sabem qual é o seu compromisso e o seu papel social. Eles conseguem responder a esse compromisso com responsabilidade como se fosse o seu destino social. Meu único filho já é pai de família, trabalha e mora na cidade. Portanto, na minha casa sempre recebo visita desses jovens iniciados que me ajudam na manutenção da casa e do quintal. Quando há chuva forte, eles vêm ver se estou bem ou se estou precisando de alguma coisa. Para mim, é como se o *iromb* fosse uma mãe educadora que gerou muitos filhos e nenhum deles se afastou do caminho certo. Nunca me sinto sozinha, pois os jovens sempre vêm conversar comigo, me pedem para contar histórias, falar da minha infância e juventude.

## **2. Benefícios que o *iromb* traz para a vida em grupo**

- Graças ao *iromb* os nossos valores tradicionais são conservados, vividos e transmitidos de geração a geração. A maneira pela qual os novos iniciados vivem esses valores motiva os mais velhos a renovarem os seus compromissos sociais de modo que esses jovens não se sintam ofendidos.

- As atividades culturais são garantidas e mantidas por iniciados que durante as noites culturais ou fins de semanas culturais fazem exibição das máscaras produzidas durante a reclusão no *iromb*.

-Graças ao *iromb*, a renda comunitária/familiar ganha reforço, pois os jovens participam da produção com os diferentes tipos de trabalhos aprendidos durante a reclusão. Organizam-se em equipes de trabalho e de solidariedade, o que reduz a jornada do trabalho.

## **I Identificação Pessoal (2)**

1. Nome: MASA Nsampé Bernadette
2. Idade: 72 anos
3. Sexo: Feminino
4. Local de Nascimento: Nsim Bawongo
5. Profissão: Agricultora
6. Religião professada: Nsamp a Mpungu
7. Local de residência: Nsim Bawongo

## **II. Temas a serem explorados**

### **1. Efeitos observados – mudanças de atitudes e de comportamentos dos adolescentes, que podem ser atribuídos ao *iromb*.**

- Graças ao *iromb* temos elementos novos que se integram na nossa comunidade com consciência, responsabilidade e conhecedores de seus direitos e deveres sociais. Eles têm comportamentos exemplares que não ferem a harmonia social. Suas idéias inovadoras, frutos de lemas de suas iniciações, sempre colaboram para essa harmonia. Não registramos casos de delinquência, roubo, assassinato, suicídio, gravidez precoce etc... Tudo isso porque na iniciação o jovem é orientado a honrar e venerar a vida, venerar o velho, respeitar o colega, procurar o verdadeiro sentido das coisas. Na saída do acampamento acolhemos jovens virtuosos, que apesar de seus limites humanos sempre buscam se aperfeiçoar com os nossos conselhos e orientações. O *iromb* para nós, é o renascimento e a consolidação dos valores herdados de nossos ancestrais.

### **2. Benefícios que o *iromb* traz para a vida em grupo**

O *iromb* sempre apresenta nas nossas comunidades jovens com uma formação completa, preparados em todos os aspectos e domínios da vida humana. Eles conseguem formar conosco um corpo social solidário. São jovens atentos às necessidades da comunidade e sempre com um olhar especial para as pessoas de idade. Eles nos ensinam também o que de bom aprendem na escola, discutindo com os notáveis o que pode ser mudado em nossas leis.



## **I Identificação Pessoal (3)**

1. Nome: MAWASA Iwaso Germaine
2. Idade: 37 anos
3. Sexo: Feminino
4. Local de Nascimento: Nsim Bawongo
5. Profissão: Professora.
6. Religião professada: católica
7. Local de residência: Nsim Bawongo

## **II. Temas a serem explorados**

### **1. Efeitos observados – mudanças de atitudes e de comportamentos dos adolescentes, que podem ser atribuídos ao *iromb***

Na escola moderna ou no internato, os jovens iniciados se distinguem por sua disciplina exemplar, e pelo senso de responsabilidade e dever. Nota-se neles, o espírito de grupo de estudos que é considerado o fator principal de incentivo ao bom rendimento escolar de cada um deles. São muito cuidadosos com seus irmãozinhos, novos membros que ingressam no internato. Eles os integram no grupo ensinando regras do colégio e do internato, serviços e esporte e os auxiliam a formar seus grupos de estudos.

### **2. Benefícios que o *iromb* traz para a vida em grupo**

O *iromb* produz jovens preparados para a sua comunidade e seu meio ambiente (espaço) físico. Os jovens conseguem transformar o que é da natureza em respostas/soluções às perguntas/preocupações dos membros da comunidade. Muitos problemas de saúde são resolvidos a partir dos conhecimentos das plantas que os jovens recebem durante a iniciação. Quem tem habilidade e o dom, se torna médico tradicional graças a esses conhecimentos e o acompanhamento dos que têm o domínio da saúde. Conseguem ligar os fenômenos da natureza aos problemas da saúde e às atividades de produção agrícola, pesca, caça e outras, o que ajuda a evitar certas doenças no caso da saúde e facilitar uma boa safra no caso da agricultura.

**Grupo D**  
**Pessoas com formação acadêmica**

## **Roteiro de entrevista**

### **Grupo D: Pessoas com formação acadêmica**

#### **I. Identificação Pessoal (1)**

1. Nome
2. Idade
3. Sexo
4. Lugar de nascimento
5. Nível acadêmico
6. Profissão
7. Religião professada
8. Local de residência

#### **II. Temas explorados**

1. Opinião pessoal sobre o *iromb*
2. Em que o *iromb* é educativo?
3. O *iromb* tem uma contribuição no desenvolvimento do caráter ou da personalidade do adolescente?

## **Grupo D: Pessoas com formação acadêmica**

### **I. Identificação Pessoal (1)**

1. Nome: MAYONG Ikermpwey Pierre
2. Idade: 57 anos
3. Sexo: Masculino
4. Lugar de nascimento: Balaka
5. Nível acadêmico: Mestre – Université de Lubumbashi/RDC.
6. Profissão: Professor universitário
7. Religião professada: Protestante
8. Local de residência: Idiofa

### **II. Temas explorados**

#### **1. Opinião pessoal sobre o *iromb***

O ritual de passagem e de iniciação *iromb* é uma instituição de caráter educativo praticado por várias etnias que reconhecem o planalto de Alto Kwango em Angola como sua origem recente. O *iromb*, muito conhecido sob o nome de *mukanda*, era praticado pelos povos que ocupavam esse planalto de Alto Kwango. Portanto, entre muitas práticas de Alto Kwango, o *iromb* acompanhou o itinerário wongo até hoje. De fato os wongo levam os jovens para um lugar afastado no meio da floresta, para circuncidá-los, educá-los e iniciá-los segundo suas leis e costumes.

#### **2. Em que o *iromb* é educativo?**

Fora do ambiente familiar o jovem recebe uma formação prática que lhe confere credibilidade na vida social. Através das narrativas orais o jovem aprende a tradição, a história wongo e as personagens que marcaram essa história; as leis e normas morais que devem orientar seu comportamento na sociedade, sabendo seus limites, deveres e direitos; a ecologia; a língua e a arte de falar.

Para sua autonomia e seu sustento, o jovem aprende artesanato, caça e pesca e trabalhos braçais. Ao sair do acampamento ele entra no mercado de trabalho e contribui para a economia da família.

### **3. O *iromb* tem uma contribuição no desenvolvimento do caráter ou da personalidade do adolescente?**

O fato de deixar a própria família durante um longo período para conviver com seus colegas e suportar múltiplas provas na ausência dos pais, sobretudo da mãe, ajuda o adolescente a desenvolver sua personalidade. As exigências e provas do *iromb* o colocam numa situação em que ele entende que a vida não é feita só de momentos alegres, mas também de momentos de sofrimentos, lacunas e dificuldades. O jovem é chamado a ter personalidade diante dessas múltiplas faces da vida. É também nos momentos de provas que o jovem começa a estabelecer ou a criar relações maduras, já no acampamento, com os colegas submetidos às mesmas provas e com os instrutores que o ajuda a se realizar como pessoa humana.

## **I. Identificação Pessoal (2)**

1. Nome: MANISA Mukulubundu Alexis
2. Idade: 39 anos
3. Sexo: Masculino
4. Lugar de nascimento: Nsim Bawongo
5. Nível acadêmico: Mestre /ISDR Mbeo-Idiofa.
6. Profissão: Supervisor empresarial
7. Religião professada: Católica
8. Local de residência: Kikwit

## **II. Temas explorados**

### **1. Opinião pessoal sobre o *iromb***

### **2. Em que o *iromb* é educativo?**

### **3. O *iromb* tem uma contribuição no desenvolvimento do caráter ou da personalidade do adolescente?**

O rito de iniciação *iromb* é de fundamental importância na sociedade wongo para o crescimento e desenvolvimento do indivíduo. Como tantos outros ritos de iniciação praticados nos diversos cantos da África foi criado e praticado por ancestrais africanos quando necessitavam ligar o indivíduo à sua comunidade e a comunidade ao mundo espiritualmente potente. Porém o *iromb*, como outros ritos de iniciação do universo wongo, é naturalmente um elemento necessário à comunidade, cuja importância é comparada à dos membros no corpo humano. Com efeito, este rito é essencial no processo de desenvolvimento dos indivíduos e da comunidade, pois por si mesmas as pessoas não crescem e não se desenvolvem tornando-se adultos adequados ou convenientes na comunidade. O *iromb*, por ser um elemento chave da cultura wongo, é realizado de acordo com costumes, regras e prescrições sociais, de maneira a ligar e estruturar as famílias e os vilarejos e possibilitar o crescimento e o desenvolvimento individual e comunitário. O *iromb* junto de outros ritos como os de nascimento, da condição de primogênito, de casamento, da condição de ancestral, representa um sistema interligado de iniciações que deram às culturas wongo, estabilidade e longevidade, além de fornecer um modelo de coerência entre as gerações. Não é em vão que os pensadores africanos dizem que as culturas africanas representam um conjunto

completo de dispositivos que impedem os conflitos entre diferentes grupos de idade ou o mau tratamento sistemático de mulheres, crianças ou pessoas de idade. Tais problemas freqüentes nas culturas ocidentais são praticamente desconhecidos nas culturas africanas. Como todas as culturas, as africanas não são perfeitas, apesar de seus problemas oferecerem um exemplo viável no mundo moderno na maneira de resolver conflitos sociais e contradições individuais e dispor para os indivíduos a possibilidade de sustento da sociedade, de descobrir e manifestar seus papéis e de contribuir na vida.

## **I. Identificação Pessoal (3)**

1. Nome: IBWENSHI Mamanya Godéfroid.
2. Idade: 50 anos
3. Sexo: Masculino
4. Lugar de nascimento: Nsim Bawongo
5. Nível acadêmico: Graduado
6. Profissão: Enfermeiro
7. Religião professada: Católica.
8. Local de residência: Nsim Bawongo

## **II. Temas explorados**

### **1. Opinião pessoal sobre o *iromb***

### **2. Em que o *iromb* é educativo?**

### **3. O *iromb* tem uma contribuição no desenvolvimento do caráter ou da personalidade do adolescente?**

Um rapaz de nome *Marek*, vestindo unicamente uma tanga, juntou-se a *Katuba*, sua mãe, a suas irmãs e a outras mulheres e partiu com elas para pescar num rio, situado no interior de uma floresta. No meio do caminho, *nkusur*, uma erva cortante, feriu profundamente o seu prepúcio. Avisados pelas mulheres transtornadas, os homens correram em massa e o afastaram. Um desses homens era um *ngunza*, ou seja, aquele que não tem medo de ver sangue. Ngunza finalizou a ablação do prepúcio com a ajuda de *kakura*, uma lâmina muito afiada. Os homens construíram um acampamento na floresta e ali se estabeleceram, esperando a cura completa de Marek. O alimento deles vinha da vila. Para assegurar a vigilância do acampamento e capturar galinhas nas vilas eles inventaram as temíveis máscaras *tshungwere*, no idioma kiwongo ou *minganji*, no idioma kikongo. Inventaram também máscaras *mbuy*, no idioma kiwongo ou *mbuya*, no idioma kikongo, fazendo surgir rostos de um tronco de madeira: testa, nariz, olhos e tudo o resto.

Esse processo foi chamado de *iromb* ou *mukanda* para que, quando as mulheres lhes perguntassem a respeito do ocorrido na floresta, eles lhes mostrassem essas máscaras. E



assim foi decretado por nossos antepassados que todos os homens devem ser circuncidados através do ritual mukanda.

**Vamos decodificar esta linguagem:**

A floresta representa os pelos que aparecem sob as axilas e ao redor do órgão masculino. O rio representa o esperma. São sinais de que o rapaz cresceu e precisará se relacionar com mulheres. Entretanto, nossos costumes impedem o incesto e sustentam que a relação sexual, por ser muito íntima, exige confiança, respeito, maturidade e responsabilidade, entre outras coisas, para não ofender a comunidade.

Por isso a primeira coisa que os homens fazem ao responder à chamada das mulheres é afastar o rapaz inexperiente da companhia delas. A segunda é levá-lo para acampar (reclusão) e ali ele será educado por sábios segundo os costumes, normas e leis da tradição wongo. O jovem recebe: uma iniciação social. Através dos heróis das narrativas ele aprende comportamentos que devem ser adotados para com as diversas categorias de pessoas: superiores, velhos, mulheres, familiares, colegas, estrangeiros e crianças - as leis que deve obedecer; as proibições que deve observar e os direitos que cada um tem na sociedade. Recebe iniciação à vida através de conhecimentos sobre o ciclo vital e as suas fases (nascimento, puberdade, matrimônio, doença e morte).

As provas e exigências do acampamento ajudam o jovem a desenvolver sua personalidade que, mais tarde lhe possibilitará assumir a vida na sociedade com bom humor. O ensino de diferentes trabalhos ajuda o rapaz a conseguir sua autonomia e a se manter na comunidade.

Enfim os sábios reintegrarão o rapaz na companhia das mulheres ou da sociedade em geral, somente quando ele der mostras de maturidade.

Assim é que um mito deu origem ao rito *iromb* que, desde tempos muito antigos, é considerado uma escola de vida.