

# DIZ-ME COMO TE CHAMAS E DIR-TE-EI QUEM ÉS: A CONSTRUÇÃO DOS NOMES EM ANGOLA E A INFLUÊNCIA COLONIAL

TELL ME HOW YOU CALL YOU AND I WILL TELL YOU WHO  
YOU ARE: A CONSTRUCTION OF NAMES IN ANGOLA AND A  
COLONIAL OF INFLUENCE

**Florita Cuhanga António Telo**

**RESUMO:** Este artigo pretende analisar o processo de construção de nomes em Angola no período anterior à escravidão e colonização. Em muitas destas culturas, a atribuição dos nomes obedecia a critérios de manutenção da história da família e ou do grupo étnico, como acontece por exemplo na etnia Bakongo, em que os nomes das crianças são dos avós maternos ou paternos, que por sua vez herdaram dos seus ancestrais. Através desta transmissão - que envolve a história das circunstâncias em que surgiu o primeiro nome, é possível manter presente uma herança passada - relativa as cosmovisões e produção de conhecimentos destes grupos. Com a cristianização no período escravista e colonial, crianças e adultos tiveram os seus nomes alterados e substituídos por outros, na língua oficial colonial (Português). Neste contexto serão explorados aspectos como: os fundamentos do costume na atribuição de um nome: a cosmologia, o meio ambiente e as suas influências neste processo; o baptismo cristão e a (re)atribuição de um nome: fundamentos e significados; a independência: permanências e rupturas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Onomástica Angolana; Bakongo; Colonização; Escravidão; Independência.

**ABSTRACT:** This article aims to analyze the process of building names in Angola prior to slavery and co-lonization. In many of these cultures, naming followed criteria for maintaining family and / or ethnic group history, as for example in the Bakongo ethnic group, where the names of children are those of maternal or paternal grandparents, who in turn inherited of your ancestors. Through this transmission - which involves the history of the circumstances in which the first name arose, it is possible to keep a past heritage present - concerning the worldviews and knowledge production of these groups. With Christianization in the slave and colonial period, children and adults had their names changed and replaced by others in the official colonial language (Portuguese). In this context, aspects such as: the foundations of custom in naming will be explored: cosmology, the environment and their influences on this process; Christian baptism and the (re) assignment of a name: foundations and meanings; independence: stays and ruptures.

**KEY-WORDS:** Angolan Onomastics; Bakongo; Colonization; Slavery; Independence.

## Editor-Gerente

[Ivaldo Marciano de Franca Lima](#)

## Editores

[Detoubab Ndiaye](#), Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação. Campus II

[Dr. Pedro Acosta Leyva](#), UNILAB - São Francisco do Conde /Ba, Brasil

# DIZ-ME COMO TE CHAMAS E DIR-TE-EI QUEM ÉS: A CONSTRUÇÃO DOS NOMES EM ANGOLA E A INFLUÊNCIA COLONIAL

[...] em algum lugar sob as cinzas mortas do passado existem sempre brasas impregnadas da luz da ressurreição (KI-ZERBO, 2014).

**Florita Cuhanga António Telo<sup>1</sup>**

## **Introdução: Somos o que somos**

Como escrever sobre África sem cair no risco constante de, a toda hora, estabelecer paralelismo entre figuras nossas e dos “outros”? E ainda, sem ter de demonstrar que, nossas civilizações pré-coloniais eram tão “avançadas” quanto à deles? Estas têm sido as perspectivas de abordagem de muitas/os de nós, sobretudo envolvidas/os na academia, que eu a todo instante busco escapar. Felizmente, já temos inúmeros exemplos de produções em diversos âmbitos que fogem a este ciclo viciante. Somos o que somos, africanas e africanos, cuja história é parte da história universal, assim como a dos demais continentes.

Então, mais do que trazer factos e episódios que comprovem que somos um povo, sim, um povo, com história, fluxos e influxos, quero reforçar a necessidade de cada vez mais pensarmos África a partir de dentro, nos dizeres de Ki-Zerbo (2010, p.52), uma *história vista do interior*, a partir do polo africano, e não medida permanentemente por padrões de valores estrangeiros, portanto, uma consciência de si mesmo e o direito à diferença acabam sendo pré-requisitos indispensáveis à constituição de uma personalidade coletiva autônoma.

É a ideia de uma personalidade colectiva autônoma, que eu considero existir entre nós, a partir dos princípios e valores do M’untu/Ubuntu, traduzida de modo simples como *eu sou porque nós somos*, também uma estratégia de enfrentamento de um capitalismo selvagem (passado e presente) que instituiu um *padrão mundial* racista (neo)colonizador de povos, dos quais os africanos têm sido as principais vítimas. Salientando, por outro lado, que:

---

<sup>1</sup> Doutora em Estudos Interdisciplinares sobre Mulher, Gênero e Feminismo, Universidade Federal da Bahia - PPGNEIM. Mestra em Direitos Humanos pela Universidade Federal da Paraíba. Licenciada em Direito pela Universidade Agostinho Neto em Luanda / Angola. Membro fundador do primeiro coletivo feminista angolano Ondjango Feminista. Docente de Coordenadora do Centro de Estudos e Pesquisa do Instituto Superior Politécnico Jean Piaget de Benguela. Membro Fundadora e Vice-Presidente da Associação Angolana Observatório sobre Políticas Públicas na Perspectiva de Género. Membro do grupo de pesquisa GIR@ da UFBA, do Grupo de Pesquisa LES da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Colunista do jornal virtual Correio Angolense. Nasceu em Angola, na província do Uíge.

Certamente, a opção e a ótica de auto-exame não consistem em abolir artificialmente as conexões históricas da África com os outros continentes do Velho e do Novo Mundo. Mas tais conexões serão analisadas em termos de intercâmbios recíprocos e de influências multilaterais, nas quais as contribuições positivas da África para o desenvolvimento da humanidade não deixarão de aparecer. A atitude histórica africana não será então uma atitude vingativa nem de auto-satisfação, mas um exercício vital da memória coletiva que varre o campo do passado para reconhecer suas próprias raízes (KI-ZERBO, 2010, p. 53).

O reconhecimento de suas próprias raízes é fundamental para o desenvolvimento do ser africano e de África, já tão delapidado em seu patrimônio material e imaterial. Significa ainda que, o *modus vivendi* das suas populações pré-invasão, assim como as resistências que brotaram em meio a cenários completamente adversos, como a escravidão e a colonização, precisam ser trazidos à tona. Ou seja, os conhecimentos pré-existentes e que emergem não somente das margens, mas principalmente das fissuras daqueles sistemas, que assume na atualidade outros contornos, porém mantendo a mesma lógica de controle e dominação, cujas implicações ainda afetam os povos africanos e a sua diáspora.

Assim como, a (re)construção do seu imaginário coletivo, é uma necessidade ontológica, é um dever que cada africana/o tem consigo mesmo, com a comunidade e com o continente como um todo, muito mais do que com e o resto do mundo. Este processo interdisciplinar, mas principalmente histórico, “é uma fonte na qual poderemos não apenas ver e reconhecer nossa própria imagem, mas também beber e recuperar nossas forças, para prosseguir adiante na caravana do progresso humano” (KI-ZERBO, 2010, p. 57)

Já muitas pesquisas foram publicadas, sobretudo por autores africanos problematizando o denominado conhecimento africano e conhecimento produzido por africanos, das quais destaco somente o artigo do filósofo costa marfinense Paulin Hountondji “Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos”, tendo como marca distintiva a necessidade haver um processo autônomo e autoconfiante de produção de conhecimento e de capitalização que nos permita responder às nossas próprias questões e ir ao encontro das necessidades tanto intelectuais como materiais das sociedades africanas (2008, p. 157-158).

É neste âmbito que organizei minha abordagem, com o interesse principal de analisar a temática partir de dentro para melhor compreensão, trazendo relatos orais de personalidades anciãs de uma família Bakongo. Esta perspectiva é complementada por outras fontes, nomeadamente, documentais e bibliográficas.

O uso de fontes combinadas não é novo para este tipo específico de escrita, mormente, apesar do lugar histórico subalterno ainda presente nos meios acadêmicos hegemônicos

relativamente às fontes orais, porém, tem sido mais ou menos pacífico a sua utilização que, em nada deixa a dever as outras fontes. A este propósito, assevera Ki-Zerbo (2010, p. 43) as principais fontes da história de África não podem ser classificadas a priori de acordo com uma escala de valores que privilegie permanentemente uma ou outra, é preciso trabalhar caso por caso, pois: “Todas correspondem à definição de signos que nos chegam do passado e que, enquanto veículos de mensagens, não são inteiramente neutros, mas carregados de intenções francas ou ocultas. Todas necessitam então da crítica metodológica” (KI-ZERBO 2010, p. 43).

É uma fonte válida que se enquadra perfeitamente nesta caminhada. Pensar a partir, mas não simplesmente de, determinado ponto ou realidade, para produzir o debate e trazer aportes como *parte de um projeto mais vasto: conhecer-se a si mesmo para transformar* (HOUNTONDI, 2008, p.158).

Por isso, a tradição oral, “é uma fonte integral, cuja metodologia já se encontra bem estabelecida e que confere à história do continente africano uma notável originalidade”, como defende Ki-Zerbo (2010, p.43), não já no sentido de pureza ou imaculado, mas sim de propiciar um olhar peculiar sobre determinada/s realidade/s.

Uma vez que, é fato indiscutível que a denominada *ilusão unânime* - expressão cunhada por Houtondji - não deve fazer parte do nosso imaginário enquanto africanas/os, pois, “o pluralismo é uma virtude enquanto fator de progresso, assim como, não só a África moderna como também a chamada África tradicional terem vivenciado o pluralismo ao longo dos tempos e em vários domínios” (2008, p. 154).

É desta forma que me proponho fazer a abordagem em torno das formas de nomeação em Angola, destacando um grupo étnico, os Bakongo, para compreender os consensos e dissensos que permeiam a problemática num âmbito mais geral, o angolano, augurando contribuir, logicamente, para a concretização, enquanto angola/africana, neste processo de sermos raízes hoje e para as gerações vindouras: ser o que somos muito mais, do que aquilo que dizem que devemos ser.

Feitas estas considerações iniciais, apresento no segundo ponto aspectos em torno da Onomástica angolana, em formato de notas preliminares descrevendo a produção bibliográfica existente sobre a temática. Em seguida, tracei o Ponto de partida para aquilo que é a abordagem central deste artigo, incluindo algumas explicações metodológicas bem como a visão da onomástica a partir da realidade Bakongo, destacando os relatos recolhidos no seio da minha família, bem como a minha experiência enquanto mukôngo. Faço ainda um peripelo pela história colonial, as relações do Estado colonial, da Igreja católica e o modo de tratamento dos nativos neste contexto, mais especificamente no âmbito do modo de atribuir nomes entres os

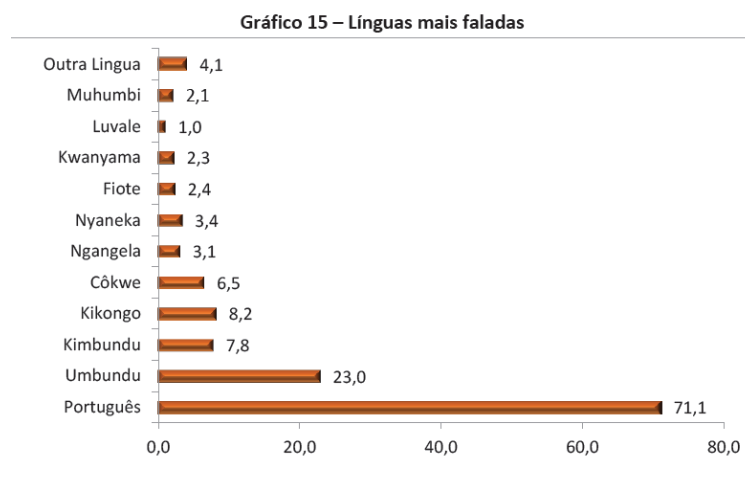
diversos grupos étnicos em Angola. Todas as seções e subseções estão intrinsecamente relacionadas circulando desde o período pré-colonial, colonial ao pós-colonial num influxo das relações, que tem a onomástica como despoletador, porém, trespassa diversas realidades em torno da realidade legal, jurídica e de facto entre populações nativas, sobretudo as do Reino do Kôngo e o reino de Portugal.

Assim, na primeira seção abordo de forma geral sobre a Onomástica em Angola destacando a produção bibliográfica sobre esse tema em Angola; no capítulo é apresentado O ponto de partida, subdivididos em três pontos onde se retrata a realidade da onomástica entre os Bakongo destacando a experiência da minha família Bakongo, que acaba sendo a linha de orientação de todo o artigo, passando pela dissertação da invasão colonial portuguesa em território Kongolês e seus impactos no *modus vivendi* local. É dado ainda destaque ao papel da igreja católica neste momento histórico de consolidação escravista e colonial. Finalmente, faço um contraste com a (des)continuidade das regras coloniais no âmbito da onomástica em Angola independente, trazendo reflexões em torno da legislação, as experiências práticas da sua implementação e a necessidade de (re)construção do Ser angolano/africano humilhado e ofendido ao longo dos séculos.

### **Onomástica angolana: notas preliminares**

No território angolano coexistem vários grupos étnicos e, conseqüentemente, etnolinguístico, destacando-se os de origem Bantu, tidos como maioritários, designadamente: os Ovimbundu (Umbundu), os Bakongo (Kikongo), os Lunhaneka (Nhaneka-humbi), os Kwanyama (Ovambu), os Therero (herero), os Tchokwe (Lunda-tchokwe), os Tchinganguela (Nganguela); e os de origem Khoisan.

O último censo da população angolana realizado em 2014 não trouxe detalhes relativamente aos grupos étnicos no país, um lapso grave, somente fez referência à linguística das populações, divididas do seguinte modo: Umbundu, Kimbundu, Kikongo, Cômwe, Ngagela, Nyaneka, Fiote (reivindica por suas populações como Ibinda), Kwanyama, Luvala, Muhumbi, cuja a proporção de falantes vem resumido no quadro abaixo:



**Fonte:** Instituto Nacional de Estatística, Angola, 2016.

Pese embora a realidade, em certa medida, ainda possa contestá-la - pela forte influência das línguas nacionais no português falado em Angola- este gráfico espelha, em meu entender, a insuficiência de políticas públicas para assegurar a manutenção, não somente das línguas, mas dos hábitos e costumes da maioria destes grupos étnicos. O português é a língua oficial, sendo as línguas nacionais consideradas pela Constituição (artigo 19º) como “demais línguas” e isso tem impacto directo em todas as áreas da sociedade, pois, por exemplo, para ter acesso à escola e aos empregos, não saber falar português é critério eliminatório.

Não podemos nos esquecer que a língua portuguesa, foi segundo Curto (2009, p. 27) “companheira do império, desde a época do Infante D. Henrique, do mesmo modo que Portugal”. Dessa maneira, podemos sugerir que em Angola, o preto mesmo com o corpo transformado ou mesmo com a pele preta e máscara branca que representa uma transformação do próprio corpo, mas mantendo a língua de preto, a pessoa é objeto de repulsa (ZAWUA, 2015, p.112).

Neste contexto, a “língua de preto” mantém o preto angolano na sua condição de “não Ser”, impossibilitando a sua capacidade de reconhecimento e realização enquanto Ser, somente lhe é permitido acessar os espaços revestindo não somente sua pele preta com a máscara branca, como também se desfazendo da sua língua, considerado como elemento que o mantém preso à sua origem “maculada”. Esta realidade foi mais forte no período colonial, porém, está presente ainda hoje “em nossas mentes e corações”.

### **Bibliografia onomástica angolana: a reflexão que se impõe**

Para começar, eu tive acesso a alguns trabalhos explorando esta temática no seio dos diversos grupos étnicos dentro de Angola, ora focando nos nomes em si e os respectivos significados, ora retratando o acto de nomeação em si, no passado e presente dentro dos respectivos grupos. O relato escrito mais antigo a que eu tive acesso, para complemento do presente artigo, é de 1948 em uma Publicação de Assuntos de Interesse Colonial da direcção dos serviços de administração, denominado Mensário administrativo, edição nº11 dedicava cinco páginas (9-13) escritas pelo Padre Joaquim Martins com o título *Nomes, apelidos e alcunhas entre os indígenas do Enclave*.<sup>2</sup> Que passarei a resumir em seguida.

A criança recebe, não havendo circunstância especial que acompanhe o parto, o nome de seus avós. Tenho um exemplo frisante, baptizei, no mesmo dia, três filhos do chefe de uma aldeia. Chamava-se ele Buata, casado com Ndombe. Buata é filho de Ngutu e de Mambe, Ndombe de Madeka e de Muila. O mais velho dos filhos tomou no baptismo o nome de Lourenço e tinha, na família o nome, o de Ngutu; Lourenço Ngutu. O segundo foi baptizado com o nome de Francisco, sendo o nome de família, Madeka: Francisco Madeka. O terceiro filho, que era do sexo feminino, recebeu o nome de Josefina e era chamada pelo nome de Mambu: Josefina Mambu.

Como se pode ver sabendo os nomes dos avós, o primeiro tomou o nome do avô paterno, o segundo o da avó materna e a pequena recebeu o nome da avó paterna. Há, porém, circunstâncias que acompanham o nascimento da criança e o nome *indígena* a lhe ser atribuído será o que estas circunstâncias exigem.

E cita alguns exemplos, que destaco na tabela a seguir:

<i>Lufuá</i>	<i>Lelo</i>	<i>Chinzimbula</i>
Lufuá, vem do verbo Fuá = morrer Recebeu este nome porque nasceu tão em perigo de vida que todos diziam «vai morrer». – Daí dar-se-lhe o nome de Lufuá.	Filho que nasce depois da morte de muitos dos seus irmãos. Vem da expressão <i>Lelo-lelo</i> – cautela. É uma espécie de aviso à família para ter cautela e para que não faça feitiço a fim de que o filho morra.	Nome dado à criança que nasce depois de a mãe ter vivido casada durante muitos anos e sem ter filhos. Vem do verbo <i>Zinbukila</i> = aparecer de repente, sem ter esperado.

<sup>2</sup> É chamada de Enclave a província de Cabinda, província anexada à Angola e que fica mais a norte do país, faz fronteira com a república Democrática do Congo.

Outrossim, o nome Lisukululo é dado ao filho que ficou depois de todos os outros irmãos terem falecido. Vem da expressão – *Sukulula chinsamu* = falar, narrar o acontecido. Espécie de aviso para que todos saibam que, apesar de hoje só ter um filho, outros teve que morreram. A criança que ao nascer é levada ao feiticeiro, toma o nome do feitiço consultado. Os feitiços mais comuns, neste caso são: *Malonda* = para as doenças de peito e febres (Nzangala). *Umba* = doenças do ventre.

O artigo traz ainda detalhes relativamente aos nomes dados a gêmeos (bana bibaza) e a superstição que os acompanha:

Os gêmeos são tidos por filhos do feitiço = *banababakisi*  
Se são dois rapazes: *Nhimi e Kumbu*  
Duas raparigas: *Nzuzi e Simba*  
Uma rapariga e um rapaz: *Baza e Simba*  
Uma rapariga e um rapaz: *Nzuzi e Kumbu*  
O filho nascido depois de um parto de gêmeos, chamar-se-á *Futi*  
O filho nascido depois do *Futi*, tomará o nome de *Idendem*.  
*Nhimi, Kumbu, Nzuzi e Simba* são também nomes de animais (MARTINS, 1948, p. 9,11).

Mais recentemente, destaco a obra do padre antropólogo angolano Jorge Simeão Ferreira Tchimbinda intitulada *O nome na identidade Umbundu: Contributo Antropológico* lançado em 2013 em Angola exploram em detalhe aspectos ligados à temática na região Sul do país. Em entrevista concedida na apresentação do seu livro, o autor referiu tratar-se de uma contribuição à onomástica bem como a identidade cultural dos povos de Angola, sobretudo os falantes da língua Umbundu. Outrossim, salientou ainda que, o desrespeito às normas gramaticais da língua (relativamente ao número e ao género) no acto de atribuição de nomes e apelidos o motivaram a fazer essa pesquisa aturada sobre o assunto.

Nesta obra, Tchimbinda fez a subdivisão em três grupos de nomes, quanto ao género na língua Umbundu, nomeadamente: 1) os que devem ser atribuídos apenas aos rapazes (que têm nas iniciais As, Se ou So); 2) os que são constituídos pelos nomes aplicados somente à mulheres (têm como iniciais Na, Ne e Nó) e; 3) os composto pelos uniformes, que tanto servem para homens como para mulheres. Ainda nesta obra o autor faz uma crítica a legislação angolana sobre a atribuição de nomes aos recém-nascidos, pois, segundo a mesma, os nomes próprios ou pelo menos um deles deve ser em língua portuguesa, mas muitos são os cidadãos que se deparam com uma constante rejeição de nomes, sejam nacionais ou estrangeiros em muitas conservatórias do país, em desrespeito à identidade e à cultura de alguns povos.



Tchimbinda salienta que *a atribuição dos nomes na cultura Umbundu é descontínua, diferente da cultura europeia que impôs aos angolanos o conceito de apelido, que em muitos casos representa um atropelo à gramática*. Neste livro são igualmente apontados alguns aspectos que põe em perigo às regras de atribuição de nomes em língua Umbundu com a imposição de apelidos. *O acto de nomeação configura uma compensação para os povos do sul de Angola* (TCHIMBINDA, 2013). Voltarei a estes pontos levantados pelo padre, mais adiante.

Há ainda uma dissertação de mestrado de 2015 defendida por João Major Serrote intitulada *Antroponímia da Língua Kimbundu em Malanje* cujo objetivo é contribuir *para a aceitação e a valorização dos nomes nas línguas angolanas de origem africana e, sobretudo, trazer de volta a identidade do povo Kimbundu*. Resumidamente, o autor afirma que a ocidentalização dos nomes, desencadeada por alguns funcionários do Ministério da Justiça, em colaboração com alguns pais, está a causar mudanças nos valores locais, o que significa o início do desmoronamento da língua e da cultura Kimbundu. Reconhecemos a diversidade das culturas, mas nenhuma é superior à outra (SERROTE, 2015, p.7).

Finalmente, no ano de 2016 foi publicado *Dicionário de nomes em Oshikwanyama* de autoria da jornalista angolana Cecília Ndanyakukwa, que inclui cerca de 500 nomes na língua Oshikwanyama com a respectiva tradução para o português, e ainda, provérbios, nomes de animais, frutas, bebidas, festividades da região e locais históricos. Portanto, as abordagens, neste sentido, tendem cada vez mais a se estender a vários grupos étnicos em Angola, dados os conflitos e incoerências ainda existentes, em grande medida resquícios da colonização, entre as culturas tradicionais daqueles grupos e a formalização de regras e princípios, por parte do Estado, estas por sinal, ainda arraigadas pela lógica de direito colonial.

Para este artigo, direcionei a minha abordagem propositadamente numa região geográfica, étnica e culturalmente específica, uma sociedade Kongo<sup>3</sup>, hoje província angolana, baptizada com o nome de Uíge.<sup>4</sup> E esta opção deriva, principalmente de dois factores, a familiaridade, pois é o grupo étnico do qual eu faço parte, e segundo o acesso directo e simplificado às fontes primárias essenciais para construir esta preleção

## O ponto de partida

---

<sup>3</sup> Sociedade(s) Kongo refere-se às sociedades históricas formadoras ou satélites do antigo Reino do Kongo, tal como referido na historiografia e na etnografia (In: Luena Pereira, 2008). Uíge fez parte do território do Reino do Kongo.

<sup>4</sup> A Província do Uíge está localizada na parte norte de Angola, limitando-se a norte e a Leste com a República Democrática do Congo ex. Zaire, a sul com as Províncias do Zaire e Bengo.

Os Bakongo são considerados o terceiro maior grupo étnico angolano, sendo os Ovimbundu e Ambundu os dois primeiros respectivamente. Do ponto de vista geográfico, usualmente tem sido circunscrita à região norte de Angola, composta pelas províncias de Cabinda, Zaire, Uíge (foco neste artigo) e uma parte do norte da província do Bengo. Porém já existem muitos estudos comprovando que o Kikongo, por exemplo, é falado em diversas partes de Angola, não se restringindo somente a aquelas províncias, como demonstra a pesquisa de Luena Pereira que temos vindo a citar, portanto, as demarcações geográficas servem somente como pontos de partida.

Eu entendo que, a semelhança de outros étnico-linguísticos em Angola, o Kikongo e a população Bakongo estão amplamente dispersas por Angola, assim como pelas anteriores possessões do Reino do Kongo, nomeadamente: República Democrática do Congo, República do Congo Brazaville e no Gabão. Segundo Luena Pereira (2004, p.14) o Reino do Kongo foi formado no século XIV, com o qual os portugueses estabeleceram seus primeiros contatos na costa ocidental da África Austral, em fins do século XV. Foi ainda nesta altura que houve a introdução do cristianismo adoptado pela elite real congoleza. A organização política do Reino do Kongo, segundo o historiador angolano Batsíkama (2011, p.15) assentava sob uma base tripartida, constituída por três linhagens principais: 1º ÑZÎNGA; 2º NSAKU; 3º MPÂNZU.

Das linhagens de Nsaku vinham os sacerdotes, presbíteros (religião e ou Magia) que exerciam as funções relacionadas à Consagração das autoridades administrativo-executivas, assumiam assim a diplomacia, a Constituição, o poder judiciário e legislativo. Aos Mpânzu eram atribuídas competências ligadas as questões de guerra, segurança da Corte, segurança do país, direito de eleger. Finalmente, a linhagem Ñzînga estava reservada as funções de administração, justiça, o poder executivo (limitado) e o poder político (limitado).

É importante referir que as linhagens neste contexto, devem ser entendidas no sentido que o Reino dava a estas terminologias, e não em seu sentido restrito e moderno. Assim, a família era entendida como sendo aquela que não tem fim, era constituída por todos os membros daquela determinada linhagem, que não são necessariamente parentes consanguíneos no sentido que hoje lhe é dado, mas sim, parentes todos consideravam ter o mesmo parente comum, no caso, os Nsaku, enquanto comunidade, vinham de Nsaku, filho de Ñzînga, os Mpanzus igualmente, e assim sucessivamente.

O que chamamos hoje de família, era (ainda é para os Bakongo), na realidade extensas comunidades que partiam de um mesmo tronco, assim como Deus é poderoso, para todos os cristãos e o seu ponto de partida fazendo todos eles irmãos, assim sucede com os Bakongo em relação ao antepassado comum (TELO, 2012, p. 38). Ainda a este propósito, a estrutura social

kongo, a organização baseada no clã, o seu conjunto de matrilineagens, é uma característica que não se alterou na sua base, embora tenha sofrido certas mudanças, assevera Luena Pereira (2004, p.77), dependendo dos contextos em que o grupo se situa, em sua pesquisa, a autora fala de um contexto mais urbano, como o da capital do país, Luanda, onde habita um grupo significativo de Bakongo.

Ainda segundo a sua pesquisa, o fundamento do parentesco reside na Kanda (ou Nkanda), que é o grupo de parentesco organizado em linha materna, descendente de uma antepassada comum. A Kanda define o grupo exógamo, empiricamente ela costuma ser associada ao clã (*mvila*), embora aquela faça mais referência ao grupo local do que ao clã, que remete à categoria de descendência mais ampla e não implique em exogamia. A Kanda, por sua própria definição abrange os vivos e seus antepassados (PEREIRA, 2004, p.77). Segundo Batsíkama (2010, p.292) entre os vários significados dados a palavra e, ele fala em *Ma-Kanda*, consta o de parentesco, família, linhagem, tribo, género, natureza, e, analisando sua origem etimológica e a relação com outras palavras semelhantes em outras línguas angolanas, o mesmo conclui que *do ponto de vista da etimologia, kânda, seria uma instituição política e não apenas social, de parentesco*. É também neste sentido que usarei esta palavra, por ir mais de encontro ao sentido dado pelos meus interlocutores.

### **Quem somos: onomástica numa família Bakongo**

Em conversa gravada com três membros da minha família Bakongo, Senhor Luís Monteiro (*Nukala* - 73), Dona Lídia Zombo (*Malundama* - 66 anos) e Dona Ana Telo (*Kimbolo* - 56), procurei as respostas para a questão central deste artigo: como eram atribuídos os nomes no seio do grupo Bakongo do qual elas e ele fazem parte?<sup>5</sup>

É importante referir que a conversa com as duas senhoras foi no mesmo momento, em Luanda no dia 23 de maio de 2017, ao passo que o diálogo mantido com o senhor foi em 10 fevereiro de 2017 na província do Uíge. Doravante, tratarei os meus interlocutores apenas pelos nomes Kikongo. Começo pelos nomes dos meus interlocutores a partir de suas próprias explicações. Malundama e Kimbolo, duas irmãs, explicam:

---

<sup>5</sup> Lídia António é a irmã mais velha de Ana Telo, ambas são minhas mães: mãe grande e mãe pequena, respectivamente, conforme a ordem de nascimento. Luís Telo é irmão mais velho do meu pai biológico Firmino, ambos são meus pais: pai grande e pai pequeno respectivamente.

*Kimbolo – significa pão, é o nome do avô do meu pai, é o nome dele de Kikongo. A minha mãe me explicava: eu sou a chara da mãe do meu pai, sou avó dele, até mesmo quando o meu pai vivia, ele nunca me tratava outro nome, só me chamava de avó;*

*Malundama - o nome de Kikongo, malundama significa está escondido. O irmão [o caçule] tem o nome de Kikongo de Nkita, que significa guerra [e o nome registo Ramos António Zombo].*

Por outro lado, Nukala afirma: *Eu, o meu chara é o velho Nukala, é irmão do meu pai, Nukala; chama-se Tuaka Kaka, quer dizer “vamos ficar só, sem fazer confusão”, então para não dizer tuaka kaka, ficou Nukala. É como o teu pai [meu pai biológico, irmão caçule de Nukala], chama-se, Kanana, o chara dele é o pai do nosso pai, Mbissa Kanana, então aquele já, é Kanana.*<sup>6</sup>

Kanana, é o pai do nosso pai, o nosso pai chama, embora que de Monteiro, chama Mbissa Kanana, portanto o pai dele é velho Mekanana. Agora eu aqui o meu nome, Nukala é estarmos, tuaka tuakala kaka, estarmos só, em Kikongo, Tuakala Kaka “sem problemas”, então era nome do irmão do meu pai (Depoimento de Nakula, feito em 2017).

As regras, a partir destes primeiros relatos, são simples os nomes das crianças eram herdados de parentes próximos, sobretudo em linha reta (pai, avó, bisávo). Assim, Kimbolo e Malundama ensinam: “Antigamente os nomes dava-se em família, não é como agora, a pessoa vai lá num jornal, num dicionário ou em qualquer lugar que ele vai, tira o nome que lhe apetece e atribui no seu filho, antigamente os nomes partiam mesmo da própria família” (depoimento feito em 2017).

Em termos práticos significa que, por exemplo, *o pai vai nomear o seu irmão*, ou seja, vai dar ao seu filho o nome do tio, ou da *sua mãe, ou da sua tia*. Assim, *seguindo a linhagem, nunca você pode dar um nome ao filho ou sobrinho que não está dentro da família*. A linhagem aqui referida por Kimbolo, em meu entender, se refere aos parentes consanguíneos (de sangue e de etnia), isso resulta, principalmente, do facto de que, muitos traços coloniais se juntaram a símbolos culturais locais, como sucedeu em quase todas as regiões colonizadas, havendo assim uma fusão, não saberia precisar em que grau foi exatamente nocivo, mas deu lugar a

---

<sup>6</sup> A semelhança do que relatou Isabel Telo, eu também, enquanto chara da avó paterna, sou chamada pelos filhos dela (meus pais) de mãe. Por sua vez, a minha irmã e eu chamamos de mãe à minha sobrinha (de dois anos), filha do meu irmão mais velho que tem o mesmo nome da nossa minha mãe. A minha irmã mais nova, chara da avó materna, é chamada pelas minhas mães (suas filhas), de mãe.

novas/outras configurações sociais. Contudo, nota-se elementos das concepções de clã e Kanda presentes.

É o que Luena Pereira afirma ao falar, por exemplo, da perda de poder político, o enfraquecimento da sucessão e da herança da posse da terra, aspectos tão presentes e peculiares das culturas Bakongo. Elementos como a colonização, o deslocamento de populações e o processo de urbanização, são apontados por ela como factores preponderantes para esta mudança (2004, p.78). Ao que eu acrescentaria o papel preponderante da igreja, sobretudo, Católica, no passado e presente no seio destes grupos, que se reinventam incessantemente, procurando manter aspectos da cultura presentes, mesmo com as sucessivas tentativas de aniquilamento.<sup>7</sup>

Por sua vez, Nukala desabafa: *O problema do nome, quando estamos a falar nome da pessoa, agora é que [para dar] nome estão a especificar, para dar o nome tem que saber se é quê.* O interlocutor refere-se a medidas legais do governo que exigem especificar o significado do nome e, dependendo disto, poderão ou não registar a criança com o nome desejado pela família e ou pais. Retomarei a isto mais adiante. Prossegue Nukala, *antigamente a pessoa tinha que ter o chara. Ali onde saiu os velhos não se podia dar nome sem chara.* De onde vieram os seus antepassados, estas eram regras, que passam de geração a geração, em meu entender, é isto que quer ele ensinar, quando remete à proveniência “dos velhos”, referindo-se aos ancestrais.

E prossegue, *por exemplo, você [autora deste artigo] o teu chara é a velha Cuhanga, a mãe do teu pai, e a palavra Cuhanga é “fazer”, vem de “Cuhanga Kua Nzambi” [significa], “é deus que lhe fez”. O pai é Mezulu, Mezulu é o céu, é que chama Mezulu, [vem do] kuzulu, então o pai dele é velho Mezulu, e ele então lhe deram o nome do chara dele; Cuhanga, “foi feita”, Cuhanga Kua Nzambi, “foi feita a deus”, aqui já era reconhecer a palavra de deus.* Está menção a deus deve ser entendida no sentido de divindade, e não necessariamente ao deus cristão, pois segundo o nosso interlocutor, *antes de vir as religiões, eles [os antepassados] também já praticavam a palavra de Deus, é como está o tio Zé, o pai do Frazão [que se chama] José Nzambi; Nzambi é Deus em Kikongo, já lhe deram o nome de José Nzambi* (Depoimento de Nakula feito em 2017).

É compreensível, igualmente, a mistura entre elementos das diversas espiritualidades presentes no Reino do Kongo anteriores e posteriores a colonização, dentre estas últimas se destaca os da Igreja Católica, Igreja Batista, Igreja Evangélica Batista em Angola (IEBA), Igreja Kimbanguista (Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo sobre a Terra pelo Profeta Simão Kimbangu,

---

<sup>7</sup> As três pessoas ouvidas se assumem praticantes da religião Católica.

Igreja exército da Salvação e a Igreja Tocoísta (Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo). Não entraremos no mérito desta questão por não ser o objeto central deste artigo.<sup>8</sup>

Nukala avança explicando que no contexto em que foi criado:

A família era o clã, chama-se clã em português, em Kikongo é Kanda. Kanda era a família da mãe, é o tribo, é da família da mãe, onde que ele nasceu, a família do pai onde que ele nasceu. É como nós estamos, como vocês são [referindo-se a autora do artigo], vocês é do Kinjango onde a mãe pertence, e o pai é do Kikamuanzo, isso é nosso tribo, mas nós nascemos no Kikaiungo, então, conforme estas clãs, as pessoas que vieram, tinham que dar nome aquela pessoa, agora é que [há] nomes em português, por exemplo, Luís já é em português, Monteiro, Firmino, é aquilo ai (Depoimento de Nakula feito em 2017).

O nosso interlocutor retrata em um só momento realidades como clã, Kanda e tribo, que em certa medida são diferenciados, mas congregam uma mesma realidade, o Ser enquanto tal dentro da cosmovisão Bakongo.

Esses nomes, davam assim, para não perder a linhagem. Pelo nome, a pessoa que já morreu, se mantém viva através da chara: a partir desta, as pessoas a vão conhecer. Até os teus filhos, os teus netos, todos vão sempre saber isso, que afinal esse nome partiu da mãe do nosso pai e assim vai seguindo até onde puder (Depoimento de Nakula feito em 2017).

Uma vez mais, eu entendo que quando falam da linhagem, muito mais do que os laços definidos por consanguinidade ou a afinidade, é a história do grupo (do kanda e do clã) que se procura perpetuar, esta história se transmite localmente entre as centenas e milhares de subgrupos que compõem o grupo étnico Bakongo. De resto, os sentidos destes termos já foram aqui elucidados. Entretanto, apesar dessa tradição *pura* ainda estar presente, de certo modo, a mesma tem sido mesclada com outras formas de nomear, sobretudo, com a legislação de registo civil em vigor em Angola, assim como a vontade dos pais de colocarem outros e ou novos nomes às crianças.

Ainda neste diapasão, Luena Pereira conclui em sua pesquisa que, entre os Bakongo o indivíduo pode receber vários nomes, assumindo outros ao longo da vida. O primeiro em kikongo na ocasião do nascimento escolhido conforme as circunstâncias ligadas ao nascimento

---

<sup>8</sup> A tese de doutoramento de Luena Pereira (2004 - Resumo) intitulada **Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda** - procura demonstrar como e porque a religião vem sendo a principal instituição mediadora que integra diferentes instâncias – recomposição de redes de sociabilidade, veiculação de identidades étnica e nacional – dando sentido tanto às transformações ocorridas como aos processos de continuidade. A partir de concepções próprias dos Bakongo em Luanda sobre família, poder e sagrado, tenta-se rediscutir também definições de parentesco, política e religião.

ou ao momento que veio à vida, porém, em geral, o nome é o começo de um provérbio que faz referência a este acontecimento (exemplos: Lufankenda, Mavakala).

O segundo nome muitas vezes homenageia alguém importante, um benfeitor, padrinho, padre, pastor ou é o nome de um avô, avó ou parente do pai. Esse nome, que ultimamente tem sido um nome ocidental, pode ser dado no momento do batismo, tornando-se um nome público ou mais “oficial”. Muitas vezes, quando adulto, o indivíduo pode ainda adotar um terceiro nome, não raro em função de conversão religiosa, ou por circunstâncias de sua vida (PEREIRA, 2004, p. 85).

Eu pude identificar nos relatos dos meus interlocutores algumas dimensões da nomeação aqui descritas e, de forma preliminar, um deles afirma, ao falar do nome da irmã, que de nascença chama-se Malundama, no acto registo foi dado o nome de Maria Lídia, pois “O pai teve uma amiga portuguesa, quando nasceu a filha deu o nome de Maria, mas ela também tem nome de Kikongo, Malundama” (Depoimento de Kimbolo feito em 2017). Quanto aos nomes dados em função das circunstâncias de nascimento, não foi dada muita ênfase pelos interlocutores, uma vez que os mesmos exploraram principalmente aspectos da tradição dentro do seu grupo mais restrito. Entretanto, em muitas regiões de Angola este tipo de prática é recorrente, pese embora as barreiras encontradas, por vezes, em registar uma criança oficialmente apenas com este nome.

Grosso modo, coabitam diferentes formas de nomeação, porém, dependendo da tradição de cada subgrupo Bakôngo em concreto, uma forma é mais privilegiada que a outra, sendo que todas elas, de certo modo contam uma história: anteriormente a colonização eram trajetórias mais endógenas, com a colonização houve uma mescla das histórias associadas à atribuição dos nomes. Por isso mesmo, hoje constata-se que para ser considerado chara a criança não precisa(va) receber o nome todo da sua ou do seu chara, assim como, em muitos casos não é necessário que o mesmo seja coincidente com o do registo, todavia, todo mundo na família sabe que “a fulana é chara de cicrana ou beltrano”.

Outra particularidade que empiricamente identifiquei nos nomes de alguns bakongo antes da colonização, é a não referência a um apelido ou sobrenome, tal qual as regras portuguesas, isto é, um sobrenome paterno transmitido para esposa e filhos. Na sociedade Bakôngo, matrilinear por excelência, mesmo após essa distorção colonial, ainda encontramos sobrenomes femininos, como é o caso de “Pombal Maria” ou ainda “Arlindo Isabel”, só para citar dois nomes proeminentes na sociedade angolana.

### **Princípios valorativos passados e presentes: a reflexão necessária**

Vejamos, se dar os nomes de parentes vivos ou falecidos (consanguinidade, kanda, clã) era uma forma de manter viva aquelas pessoas, isto não mudou muito no presente, mas verifica-se fortes dinâmicas de transformações neste processo actualmente. Outrossim, eu acredito que mesmo no passado, nem todas as pessoas davam os nomes seguindo rigorosamente as regras referidas, o que poderíamos entender como excepções, que, óbvio, de *per se* confirmam a regra. Creio ainda que o motivo maior de preocupação, neste âmbito, é o facto de tal fenómeno se alastrar mais, do que se julga saudável em termos de trocas culturais.

Compreendo que seria ilusório entender que aquelas excepções não aconteciam muito mais do que talvez se relate, não sabemos ao certo, contudo, não deixa de ser uma preocupação, para os mais velhos da família, que haja alguma quebra actual neste processo.

Por exemplo você também ali onde estas, ninguém lhe deu nome, nenhum filho chamado Florita e, tinha que haver, por exemplo, o Zé se nasce um filho ou o Toni ou o Luís tinha que dar o nome, é o símbolo para que aquele nome não possa desaparecer, não morra, os nossos pais também foi a mesma coisa, as nossas mães também foi a mesma coisa (Depoimento de Nakula feito em 2017).

Ou seja, é preciso manter acesa a chama das nossas tradições, em cada geração da família, tradição esta, herdada dos nossos ancestrais de tempos imemoriáveis. Um aspecto fundamental, não referido ainda, é que é possível observar que somente a penúltima geração da minha família (dos bisavôs) é que não tiveram os seus nomes alterados ou acrescentados a outros. Os meus avós, os meus pais e nós (filhas/os e netas/os) já somos do grupo que herdou ambas as realidades (pré e pós-colonial).

Para ser mais precisa, a minha geração herdou os nomes completos dos respectivos charas, nomes estes que se misturam, entre os de origem Kikongo e os adquiridos após a chegada dos portugueses, sobretudo com o baptismo. A maioria, não tem em seus registos de nascimento formal os nomes em Kikongo, porém são conhecidos e utilizados no ciclo familiar alargado, outras vezes fora dele, inclusive.

Por exemplo: Maria, o teu avó que deu o nome de Maria, você também quando o teu filho vai nascer vai dar esse nome, mas é um nome que partiu já da colonização, enquanto que, nome da Zolana, já é um nome de Kikongo, da cultura Bantu, significa em português “nos amamos”. Kiese não veio da colonização, é um nome próprio da cultura Bantu que significa “alegria” (Depoimento de Malundama feito em 2017).



Pessoalmente, sempre achei estranho ser considerada chara de outra, mas não ter o mesmo nome, pelo menos em termos de registo. Porém, esta dúvida se dissipou quando entendi melhor o significado dos registos oficiais de nascimento e o significado do nascimento da criança em si no seio da família, de facto, são dois processos que infelizmente ainda se diferenciam bastante, para o segundo caso, a maioria das famílias mantém a tradição da nomeação, no primeiro cumprem apenas um preceito legal que segue por outro caminho, por sinal obrigatório.

Meus irmãos, minha irmã e eu herdamos os nomes de registo dos nossos respectivos charas em português e em inglês, no entanto, os nomes de kikongo, exceto o meu, tornaram-se “nomes de casa”. Por exemplo: meu irmão mais velho é chara do meu avô materno, que de registo chamava-se António Zombo, porém, meu irmão apenas herdou o nome António, os demais nomes são em língua portuguesa, mas em casa, todos sabemos que ele é António Zombo, muitos parentes e amigos da família o chamam de “velho Zombo”, o nome do kikongo. Mais recentemente, nasceu uma das minhas sobrinhas, chara da minha mãe Malundama (Lídia), mas quando foi registada apenas levou o nome em português da sua chara. O mesmo aconteceu com outro sobrinho, chara do meu pai, avó dele, apenas foi registado com o nome do meu pai em português, pois, os nomes em kikongo, dos três interlocutores, nenhum deles consta do registo oficial.

Por outro lado, eu tenho notado que neste processo todo existe ainda algum complexo da parte dos respectivos charas e dos pais, algum receio em registar as crianças com nomes em kikongo, isso acontece, em meu entender, pelos múltiplos fenômenos que eu tenho estado a descrever neste artigo. Por isso mesmo, eu acredito que está convivência deveria ser mais pacífica, não fossem os estereótipos, as hierarquizações ainda presentes no nosso país, em torno dos nomes em línguas nacionais. Não havendo políticas de incentivo, com a propaganda de Estado indo apenas em um sentido, a preocupação permanente ainda é: no que estamos ou vamos nos tornando?

### **3.3 Estado e Igreja: a missão civilizatória colonial escravista**

*Não há um nome que vinha sem chara, os nomes novos começaram a aparecer quando íamos fazer o recenseamento, então eles já mudavam (Depoimento de Nakula feito em 2017).*

O recenseamento a que se refere o nosso interlocutor era um registo obrigatório exigido, unicamente para efeitos de pagamento do “imposto indígena”, considerado pelo Diploma

legislativo nº 237, de 26 maio de 1931, “como colecta individual que incide sobre os habitantes indígenas da Colónia de Angola” (artigo 1º).<sup>9</sup> Nesta altura a Igreja Católica e o Estado português se fundiam em uma entidade única. O Catolicismo com a sua bíblia, as ameaças de inferno e as promessas de paraíso, abriu caminhos que facilitaram Portugal à exploração/escravização humana e de recursos naturais nas terras colonizadas.

Alencastro (2000, p.157-158) refere que no ano de 1548, a pedido de d. João II uma comitiva de Jesuítas (Companhia de Jesus) havia partido em missão para Mbanza Kongo, contudo, missionários e o rei do Kongo se estranhavam. Posteriormente, metidos num complô contra o rei do Kongo, os jesuítas são expulsos do país só reinstalam na região em 1618. Segundo Luena Pereira (2004, p. 33) o contacto com os portugueses que se deu a partir dos finais do século XV trouxeram o cristianismo, adoptado rapidamente pela elite congoleza, dando lugar a cristinização que representou neste momento, uma estratégia de concentração do poder real para fins de reorganização política do Reino do Kongo. Tal interpretação é demonstrada pelo baptismo do rei e das famílias mais importantes do reino, não facultado, de início, à população comum.

O ponto fundamental, neste momento da gênese da cristianização do Kôngo, é sem dúvidas a alteração dos nomes, em função do baptismo. Começando por seu Rei Nzinga -â-Nkûwu que baptizado em 1491 tomou o nome de João I; sua esposa de Dona Eleonora antes Nzinga â Nlaza; seu filho M'vêmba Nzinga de D. Afonso I.<sup>10</sup> Alencastre (2000, p.278) traz ainda o relato do baptismo da Rainha Nzinga-Â-Mbandi em 1621 que recebeu o nome de Ana de Sousa. Grande parte da história em torno do Reino do Kongo foram captadas e estudadas por via da religião católica e suas diversas missões evangelizadoras, com a sua autoproclamada “nobre missão de civilizar” os povos do além-mar. É nestes termos que posteriormente se dão também os registos via baptismo católico. González e Januário (2004, p.11) apontam que desde os primórdios do cristianismo o clero católico usualmente desenvolvia o registo civil, que posteriormente se tornou um costume. Neste contexto, o registo era feito no acto do baptismo visando o respeito aos impedimentos matrimoniais bem como os óbitos para o cumprimento em

---

<sup>9</sup> Os impostos lançados sobre os indígenas de Angola datam desde os tempos da conquista, passaram pela regulação do Decreto de 16 de novembro de 1872, a Portaria Provincial nº 30-A, de 14 de janeiro de 1920 (In: preâmbulo do diploma legislativo nº 237, de 26 de maio de 1931 que aprovou o Regulamento do recenseamento e cobrança do imposto indígena).

<sup>10</sup> Ainda sobre a cristianização do Reino do Kôngo: Segundo o historiador Batsíkama, conta-se que o rei M'vêmba Nzinga, teria se convertido ao catolicismo de tal maneira, que mandara edificar igrejas, e ele mesmo fazia as pregações, inclusive fazia milagres, ao ponto de se tornar, mais pregador do que rei. Os conflitos e as revoltas contra o tráfico negreiro já eram muito fortes nessa altura, mas, conforme o autor, M'vêmba Nzinga procurava resolver os conflitos entre os religiosos interessados no comércio negreiro e as constantes reações das populações, por meio da

cerimónias fúnebres. Inicialmente dá-se apenas no ambiente restrito das igrejas. Somente em 1911 o registo civil torna-se obrigatório. Porém, o código de registo civil de 1932 determinou o encerramento dos registos paroquiais, destinados a cidadãos católicos.

Uma parte significativa da população nativa foi registada através do acto do baptismo católico no período escravista e colonial. E dada a missão da religião, de “civilizar os *gentios*”, a alteração dos nomes deveria responder a este desiderato, portanto, fazendo nascer um “indígena” novo (*destribalizado/civilizado*). Sucede, porém, que no Reino do Kôngo, a semelhança de outros grupos étnicos, as pessoas eram identificadas de acordo ao kanda e ou ao clã de origem. Em algumas regiões da província do Uíge ainda é assim, quando perguntam o seu nome, na verdade querem saber a sua proveniência, que a partir do nome de Kikongo é possível identificar. Isto é visível também a nível da sucessão, em que os nomes eram dados em função da linhagem tendo também uma função espiritual.

Luená Pereira assevera que a religião foi durante muito tempo característico no seio da organização política e social do Reino do Kongo, justamente pelo facto de, primeiramente na sua estrutura tradicional, os chefes exercerem o seu poder político, legitimados por um poder sagrado conferido ritualmente, isto é, “a linguagem do poder é uma linguagem que remete ao sagrado, à capacidade de manipulação, pelos chefes e sacerdotes, de forças poderosas advindas do outro mundo” (2004, p. 41). Adopto aqui a terminologia “religião” - para a realidade Bakongo no período do Reino do Kongo - bastante agastada pela história a ela associada, na falta de outra melhor, mas remetendo mais a ideia de espiritualidade onde se inclui os chamados quimbandas e ou curandeiros assim como outras divindades. A intervenção directa da Igreja Católica, destacando a acção dos padres jesuítas em território Kôngo foram preponderantes para a efectivação do tráfico negreiro e a colonização, pois, aí onde a coerção física, a força das armadas não foi efectiva, a igreja Católica conseguiu de modo mais eficaz com a manipulação espiritual.

A cristianização do Reino do Kôngo teve muitas resistências, alguns autores, como Batsíkama (In: TELO, 2012, p.39) entendem que a introdução das regras cristãs no processo de sucessão do Reino terá ditado as constantes guerras que deram lugar a sua desintegração e posterior desaparecimento. Foi apanágio do sistema colonial o entendimento de que, pelo facto dos nativos das províncias portuguesas da África continental se encontrarem ainda em **determinado grau inferior de civilização** havia a necessidade de se processar um ordenamento jurídico adequado a possibilidade de efectivação de poderes e deveres por parte dos nativos

---

diplomacia. Nesse sentido, o rei escreveu várias cartas ao Papa e aos reis de Portugal, a fim de pôr fim àquelas calamidades (TELO, 2012).

(FERREIRA; VEIGA, 1957, p. 11; grifos nossos). A este propósito o nacionalista angolano Mário de Andrade (1997, p.34) salientou, a lógica do pensamento do colonizador assentava sob três pilares: evangelizar, assegurar a administração civil e pacificar o «indígena». Tinha, portanto, o estatuto de indígena atribuído aos nativos, porém, havia ainda aqueles indígenas que por se distinguirem do comum da raça negra ou dela descendentes eram considerados assimilados aos europeus, desde que reunissem cumulativamente as seguintes condições:

a) Ter abandonado inteiramente os usos e costumes da raça negra; b) falar e escrever correntemente a língua portuguesa; c) adoptar a monogamia; e, d) exercer profissão, arte ou ofício compatível com a civilização europeia, ou ter rendimentos obtidos por meios lícitos que sejam suficientes para prover aos seus alimentos, compreendendo sustento, habitação e vestuário, para si e a sua família. Conforme o artigo 1º, nº 2 do Diploma legislativo nº 237, de 26 de maio de 1931.

Portanto, os nativos eram tratados via estatuto especial, concretamente, pelo “Estatuto dos indígenas portugueses” que teve várias fundamentações jurídicas, das quais destacamos o diploma legislativo de 1954.<sup>11</sup> A posição de indígena é especial dos sujeitos de direito e depende de um conjunto de qualidades, circunstâncias ou situações pertinentes ao indivíduo ou grupos de indivíduos, conforme comentários de Ferreira e Veiga (1957) ao Estatuto do Indígena de 1954, que estabelecia em seu artigo 1º nº 2 o seguinte:

Consideram-se indígenas das referidas províncias os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente nelas, não possuem ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses (FERREIRA; VEIGA, 1954, p. 14).

Para Martinez (2008), a criação de regime jurídico especial para os indígenas, que imperou durante todo o período de ocupação portuguesa, tinha por finalidade primária retirar-lhes direitos e liberdade e mantê-los como indígenas, ou seja, excluídos. Se, por um lado, a especialidade deveria ter por finalidade respeitar as especificidades das áreas ocupadas, os usos e costumes daquelas populações, por exemplo, por outro, não era isso que acontecia. Porque havia finalidades implícitas que vingaram, mormente, a de negar os direitos decorrentes da

---

<sup>11</sup> Anteriormente algumas matérias eram reguladas pelo Estatuto político, civil e criminal dos indígenas de Angola e Moçambique aprovado pelo Decreto nº 12.533 de 23 de Outubro de 1926, o Decreto nº 16.473 de 06 de fevereiro de 1929 sobre o Estatuto político, civil e criminal dos indígenas e o Regulamento do recenseamento e cobrança do imposto indígena de 26 de maio de 1931.

cidadania e ratificar a inferioridade sob a qual tinha sido construída a relação entre ambos os povos.

Sob o baluarte de “civilizar” os povos indígenas, presente em grande parte dos diplomas jurídicos promulgados no período colonial, Portugal empreendeu a sua política governativa, fundada na inferioridade das pessoas assim como das culturas nativas e a superioridade das portuguesas, ou europeia, como refere a legislação daquela época. Toda a acção do Estado colonial visava *destribilizar o indígena*, mas apenas “aqueles que o quisessem”, salientava o Estatuto, ao mesmo tempo que fazia depender, por exemplo, o acesso a cargos administrativos e à escola colonial, esta *destribilização*.<sup>12</sup> Tal *estribalização* fundamentava-se no cumprimento cumulativo dos requisitos já referidos acrescentado aqui mais uma alínea, com a exigência de: e) não ter sido notado como refractário ao serviço militar nem dado como desertor.

Os meios de prova admitidos, entre outros eram certificados dos administradores dos concelhos ou circunscrições onde o indivíduo tenha residido nos últimos três anos, conforme o artigo 56 do citado Estatuto. A ideologia de *destribilizar o indígena* tinha como propósito central, intensamente ligada a questão económica, o seu esvaziamento interior de um modo geral, sendo este substituído pelo modelo “evoluído” do humano identificado com os hábitos e costumes do colonizador, ou seja, o branco português da metrópole. E, é neste âmbito que enquadrámos a alteração dos nomes via baptismo, assim como das regras nativas de nomeação.

Desde o baptismo da primeira pessoa – o rei – no Kôngo está regra passou a ser implementada. Gerações inteiras tiveram os seus nomes alterados, inclusive os nomes da maioria das localidades do país em línguas nacionais, inclusive o do próprio país, tirado de uma região chamada Ngola, ao qual se veio a adaptar para “Angola”. Cada vez mais se buscava explorar e conhecer a cultura local incluindo a língua, não por coincidência uma das primeiras traduções da bíblia em língua Bantu foi em Kikongo. Este conhecimento resultava não apenas das manobras feitas pelos sacerdotes, mas também por pesquisas de antropólogos realizados em territórios colonizados Bakongo.

Pesquisas aprofundadas como a do missionário Léo Bittremieux de 1936 intitulada “La Societé Secrète des Bakhimba au Mayombe” em que é possível encontrar a seguinte citação: “O nome [...] entre os antigos egípcios como entre

<sup>12</sup> Ferreira e Veiga elucidam, em comentário ao artigo 12º do Estatuto de 1954, o seguinte - há indígenas com graus de civilização diversos: dos **indígenas primitivos** inteiramente integrados nas sociedades tribais; **indígenas em evolução**, que embora mantendo a organização social primitiva [...] já acusam influências patentes do contacto com os europeus e começam a melhorar o seu nível de vida; os **indígenas destribilizados**, aqueles que ensinados nas missões ou a viver em fazendas, fábricas ou cidades abandonam a vida tribal e grande parte dos usos e costumes tradicionais para adoptarem um padrão de vida em que a prática de alguns hábitos europeus se mistura com a persistência de traços característicos ainda maneira de ser do gentio e que, por isso, embora já dissociados das tribos primitivas, não deixavam de ser indígenas (1957). Destaque nosso.

muitos povos não é uma simples designação. A imposição, de facto, de um nome novo a um indígena representa, de certo modo, uma mudança de individualidade, sobretudo, entre os adeptos das seitas secretas indígenas” (MARTINS, 1948, p. 9).

Ora, conforme já referi, o que se pretendia no longo processo colonial era transformar o denominado “indígena”- cujo Ser (tido como não Ser), hábitos e costumes eram considerados primitivos e selvagens - em seres humanos identificados como os europeus, passando, logicamente, pela mudança de nomes: deixando de ser *Nukala* (pelo menos em termos de registo oficial) para dar lugar ao Luís, acreditando que, desta forma, (re)nascia uma nova individualidade. Contudo, o que a administração colonial não contava, era a possibilidade dessa dimensão dupla do “indígena”, o que na rua era uma coisa e em casa outra, o mesmo se aplicando aos nomes, por isso, a título exemplificativo, havia os nomes em kikongo e os nomes em português, não poucas vezes, era possível efectuar o registo nestes termos.

“[...] davam nome do Kikongo e davam nome do português, porque fomos colonizados pelos portugueses” (Depoimento de Kimbolo feito em 2017).

Outrossim, em determinado momento havia a “liberdade” dos pais escolherem os nomes que queriam dar as suas crianças, contudo, a aceitação deste ficava dependente do poder arbitrário do funcionário ou padre que efectua(va) o registo. “Monteiro é diminutivo de Telo, quando a velha foi fazer registo foi mal-entendido porque as velhas não pronunciam bem a palavra, então o branco achava conveniente aquilo que lhe vinha na cabeça, então ficamos Telo”. (Depoimentos de Kimbolo feito em 2017). Na mesma linha *Nukala* conta como ele e seu irmão tiveram os nomes dados em português, justificando que *foi sempre, o branco veio mudando as coisas*:

Kanana, em vez de já de lhe pôr Kanana disseram Firmino; eu foi, ah nome dele quem é *Nukala*? Não é mais *Nukala*, Luís. O pai tinha me dado nome de Luís, eu não era Luís, era Luz. Então, ali no [Igreja] Nazaré onde saiu o nome do Firmino. O velho estava ir assistir as missas ai, ele estava viver lá no kinaxixi [um dos bairros de Luanda], ele como era cozinheiro, lá tinha a lâmpada da luz, então quando vem aqui, eu nasço, deu nome é Luz, quando foi pra registar disseram não é Luz, é Luís. O seu pai [o irmão caçule], os padres lá ensinavam, olha o fim do mundo está a vir, há sempre um dia qualquer, o fim do mundo virá. O pai como era católico, lá é onde que ele estava a ir rezar, então quando veio nascer o Mino lhe meteu o nome, “fim do mundo”, então ali já o estado português no registo disse não é fim do mundo é Firmino, é assim (Depoimento de *Nukala* feito em 2017).

Há duas histórias sobrepostas relativamente a origem dos nomes em português, reitero que, eu entendo que a riqueza das narrativas está também nestas incongruências que se misturam de modo quase harmonioso, mas ao mesmo, como duas faces da mesma moeda.

A cristianização dos nativos, uma vez mais, era um facto para parcelas significativas da população e, um propulsor de mudanças que foram ocorrendo. Pessoalmente, lembro que a minha mãe pequena, quando eu era criança, ainda participava de rituais religiosos Bakongo, com o tempo foi se afastando, se tornando mais efervescente em sua fé na religião Católica ao ponto de hoje negar completamente tal passado. As causas deste processo em detalhes não serão levantadas aqui pois é tema para outro artigo dada a sua complexidade. A possibilidade legal de “livre decisão” dos indígenas se tornarem assimilados e consequentemente cidadãos, ainda que com limites no seu exercício e a possibilidade de extinção, era uma falácia, pois, os nativos eram tratados como “primitivos”, suas terras eram muitas vezes expropriadas, a sua mão de obra era barata, praticamente grátis e, ainda existiam pesados impostos, que sobrecarregavam bastante a vida da maioria deles. Para além disso, o acesso à escola estava condicionado à “aceitação” e efectivação do processo assimilacionista, sendo que o modo de ensino nativo, como tudo que vinha deles, era inferiorizado/desconsiderado para quaisquer efeitos. Em muitos casos, o meio mais eficaz de fugir aos traumas, a exploração era tornar-se assimilado, salvo o caso de pessoas que o fizeram de “livre e espontânea” vontade com a está ressalva.

Por isso mesmo, muitos nativos começaram a adoptar os hábitos e costumes tidos como evoluídos, ainda que paralelamente mantivessem seus próprios costumes. A problemática da nova forma de nomeação também obedeceu a está lógica e, cada vez mais os filhos eram registados com nomes portugueses, deixando o nome em língua nacional como o segundo nome ou ainda o “nome de casa”, ou seja, aquele que não se usa na escola e nem consta no registo. E sempre que isso acontecer, perdemos a possibilidade de aprender mais sobre nós mesmos, as nossas línguas, os nossos hábitos, costumes e formas de ver o mundo.

Um pouco por todo o país encontramos esta realidade do “nome de casa” que, muitas vezes é o nome real da criança, aquele dado cumprindo os rituais tradicionais de nomeação. No entanto, num contexto de repressão extrema física, psicológica e simbólica é bastante complexo afirmar com precisão onde começa e termina a vontade própria que hoje afirmam que temos. Segundo Kamabaya (2014, p.102) o colonialismo revestiu-se de várias formas de opressão política, *apartheid*, desprezo sociocultural e exploração económica sendo que sobre duas regras básicas assentava este sistema: 1) os interesses europeus tinham sempre prioridade sobre o dos africanos sem que houvesse necessidade de opção; e 2) as colónias existiam para dar lucros aos seus possuidores europeus e não para benefício dos africanos.

## Angola independente e a utopia da liberdade

Ao longo desta minha explanação, já fui expondo alguns aspectos da realidade angolana no que se refere ao lugar actual reservado as culturas nacionais representadas pelos diversos grupos étnicos existentes no país, realçando a dimensão do acto de nomeação. Ainda assim, é preciso frisar, que com a independência e a instauração de um governo tido como progressista e nacionalista, a 11 de novembro de 1975 acreditava-se que haveria uma Angola mais risonha para os nativos, mas por sinal, tal percepção ficou somente nos discursos, pois na prática, muitos processos colonizadores se mantiveram inalterados, inclusive no âmbito do registo de nascimento de adultos e crianças.

A relação de Angola independente com o seu passado ainda precisa de uma reconciliação profunda, construída a partir da ideia de uma, com os devidos ajustes, de *justiça de transição* while non-judicial processes and mechanisms, of the truth-seeking, reparations programmes, institutional reform or an appropriate combination thereof. Must should further seek to take account of the root causes of conflicts and the related violations of all rights, including civil, political, economic, social and cultural rights. “By striving to address the spectrum of violations in an integrated and interdependent manner, transitional justice can contribute to achieving the broader objectives of prevention of further conflict, peacebuilding and reconciliation”<sup>13</sup>.

Reflexo de que as coisas não andam tão bem quanto deveriam, é a proporção de falantes do português no país, que tem sido cada vez maior, em detrimento das línguas nacionais. Assunto muito mal resolvido – eu diria não resolvido – é a continuidade do processo passado assimilacionista colonial, no presente. Dya Kasembe (2011, p.113) afirma a maioria dos políticos negros que passaram pelas universidades dos brancos tinham todos o sonho da liberdade e de libertador, mas, uma vez no poder, foram tomados pela vertigem; desorientados e acentuado do complexo, que ela criou chamado, de MIFI (o Mal de Inferioridade Físico-Intelectual). Assim, prossegue, entendemos que quando estudavam, os acessos de nacionalismo não eram senão uma fuga da sua condição de colonizado, e não o desejo de reconstruir o ser humano humilhado e ofendido, ao longo de séculos: verificou-se que ele não possuía o controlo da sua própria história, nem mesmo do poder de libertador ao qual aspirava.

---

<sup>13</sup> SECRETARY-GENERAL, U. N. Guidance Note of the Secretary-General: United Nations Approach to Transitional Justice. 2010, p. 3. Disponível em: <[https://www.un.org/ruleoflaw/files/TJ\\_Guidance\\_Note\\_March\\_2010FINAL.pdf](https://www.un.org/ruleoflaw/files/TJ_Guidance_Note_March_2010FINAL.pdf)>. Acesso em: 17 mar. 2015.



## Onomástica e a legislação pós-independência

Tratando-se da atribuição de nomes, foram aprovadas duas leis específicas, desde a independência, sendo que apenas uma se encontra ainda em vigor. Lembrando que, tais normas jurídicas são imperativas, de cumprimento obrigatório e gerais, aplicáveis a todas as pessoas que se encontrem em tal situação jurídica. Ao direito costumeiro é reservado um lugar secundário e só vale, na medida em que não contrarie as normas legais do direito tido como formal.

A Lei nº 10/77 de 9 de abril estabeleceu novas normas para o acto de registo civil, revogando assim toda a legislação (colonial) anterior. Em seu artigo 1º se estabelece que *o nome completo compor-se-á, no máximo de quatro vocábulos gramaticais simples, dos quais somente dois podem corresponder ao nome próprio, e os restantes ao apelido*; e no seu nº 2, que os nomes próprios ou pelo menos um deles, será nacional.

Ainda nos termos do artigo referido, no nº 4 lesse que:

*Os apelidos, são obrigatórios e serão escolhidos entre os pertencentes às famílias – paterna, materna ou ambas – dos progenitores do registando. Caso estes não tenham apelido, será este escolhido pelo declarante, de preferência de acordo com o funcionário perante quem for prestada a declaração.* Entretanto, a formulação do nº 1 daquele artigo 1º foi revogada pela Lei nº 10/85 de 19 de outubro que lhe deu a seguinte redação: *o nome completo compor-se-á, no máximo de cinco vocábulos gramaticais simples, dois dos quais só podem corresponder ao nome próprio, e os restantes ao apelido.* Neste caso, apenas foi alterado de quatro para cinco o número de vocábulos gramaticais. Por outro lado, o artigo 2º da Lei nº 10/85 estabelece que *os conservadores só poderão recusar a escolha de nomes que se mostrem manifestamente inadequados à luz da dignidade e seriedade de que se deve revestir a atribuição de nomes às pessoas.* Entretanto, desta recusa cabe recursos hierárquico. De tudo isso, eu quero somente destacar dois aspectos, pois, algumas partes problemáticas destas formulações legais já foram contestadas ao longo deste artigo.

O primeiro, tem a ver com a obrigação no número de vocábulos, como é complexo numa terra onde residem grupos étnicos diversos, entre si inclusive, bem como em suas origens, ignorar a necessidade de congregar e minimizar os efeitos das distorções coloniais visando a homogeneização das populações. Cria-se uma norma geral, sem atender as particularidades de cada grupo, apenas se reproduz a regra colonial de nomeação. Em termos práticos, significa fazer ajustes, correções ou alterações na composição dos nomes, visando adequá-lo as normas formais. Em um entender, fazendo isso corre-se o risco grande de violar o direito humano

fundamental de livre escolha do nome, sem falar, nas implicações a nível da cultura, pese embora está seja muitas vezes driblada pelos “nomes de casa”.

E assim coloco o segundo ponto, a legislação fala em utilização de **vocábulos gramaticais simples** na composição dos nomes: o que isto significa na prática? Dentro da lógica colonial os nomes dos nativos representavam o seu vínculo com a *tribo*, tida como primitiva, selvagem, não humana, uma vez que a *língua do preto o tornava objeto de repulsa*, daí a exigência legal da adopção da língua portuguesa no período colonial, era requisito básico para a “humanidade” condicionada. Ainda hoje, em Luanda e nas capitais das províncias sobretudo, presenciamos a dificuldade de muitas pessoas pronunciarem nomes em línguas nacionais, com destaque para jornalistas, fazedores de opinião, governantes, etc. e isto é reflexo de uma realidade ainda mais perversa. Zawua (2008) em seu texto intitulado as *relações inter-étnicas e o racismo a moda angolana*, traz um relato, no qual eu me revejo completamente, por tê-lo vivenciado:

Cara do Racismo em Angola: Em meu tempo de iniciação educacional, o chamado naqueles tempos de “pré-cabunga” e primeira classe, era muito mais que comum os pretos com algum nome africano se sentirem envergonhados, “inferiores” na hora da chamada em relação aos mulatos e pretos, com nome todo em português, isto porque passavam o resto do ano sendo os referenciais ou as chacotas da turma e até da escola, em alguns casos, por carregarem alguma marca mais forte de ser um africano: o nome e ou ainda escalificações no rosto, “nomes nativos que até hoje em algumas localidades e conservatórias e notários continuam a ser rejeitados em pro [sic], de nomes de matriz ocidental”<sup>14</sup>.

Em minha infância, fins da década de oitenta, na escola em que estudava, os alunos eram todos pretos assim como os professores, a hora da chamada era a mais aterrorizadora, as professoras pronunciavam muito mal o meu nome e os colegas, nesta hora, sempre riam a gargalhada, eu posso afirmar sem medo errar, que nas listas de estudantes o meu nome nunca foi bem escrito, aliás, até hoje ainda assim acontece em muitas instituições públicas, inclusive educacionais angolanos. Recebi vários apelidos jocosos dos colegas, até de alguns professores, por causa do meu nome em língua kikongo. Por isso mesmo, até ao fim do ensino médio, eu nunca escrevia este nome, deixava abreviado, ficando apenas: Florita C. António Telo. Apenas quando iniciei a faculdade consegui me livrar dessa vergonha que acreditava ser o meu nome, passei a entender melhor as dinâmicas das relações sociais, políticas e econômicas racistas e

---

<sup>14</sup>Relações Inter-Étnicas e o Racismo a Moda Angolana. Disponível em: <<http://tabusafroafricanos.blogspot.com.br/2008/05/relaes-inter-tnicas-e-o-racismo-moda.html>>. Acesso em: 23 de jan. 2015.

colonizadoras, assumindo assim uma atitude de aceitação e reconhecimento do meu Eu, enquanto mulher preta angolana e africana. Penso em nomes presentes hoje muito conhecidos em Angola que resistiram a isto, como os de: Makuta Nkondo; Bukamiana Ndomanuele; Wyza Nkendy; Ntoni-â-Nzinga; Nkuwu-a-Ntynu Mbuta Zawua, Cuhanga, etc.

O Reverendo Daniel Ntoni-â-Nzinga uma figura de muito respeito em Angola, com quem tive a oportunidade de dividir uma mesa em uma conferência em Luanda na faculdade de Educação da Universidade Agostinho no dia 11 de abril de 2017, compartilhou a sua experiência relativamente ao tema que venho dissertando. O reverendo teve o seu registo feito no período colonial com o nome de Daniel Ntoni-â-Nzinga, entretanto, quando teve de renovar a sua identidade na conservatória de registo na província do Uíge, teve uma surpresa, no novo documento foi feita uma “correção” na escrita do seu nome, (para torná-lo mais perceptível dentro da lógica portuguesa), o que gerou reclamação, contestação e muito diálogo entre o mesmo e o respectivo funcionário, sendo que o reverendo teve de explicar com detalhe qual a proveniência do seu nome, significados, etc. não que fosse obrigado a isso, mas ele sentiu-se na obrigação de fazê-lo. No final, prevaleceu o bom senso e um novo bilhete de identidade com o seu nome escrito correctamente lhe foi entregue.<sup>15</sup>

As implicações desta acção-omissão do Estado pós independência são enormes, só para citar um exemplo, relatado por Luena Pereira (2004), referindo-se à diversidade de nomes que o indivíduo toma ao longo de sua vida, na cultura Bakongo, que gerou incompreensão em Angola quando do retorno dos exilados, por terem mudado de nome ao mesmo tempo em que tratavam novos documentos, esta alteração de nome indicava uma mudança profunda nas suas vidas, por ocasião do retorno ao país natal. Porém, isso teria justificado a acusação de falsificação de bilhetes de identidade. E muitos outros relatos chegam até mim, enquanto formada em Direito, são principalmente mulheres de todas as classes sociais, que querem saber se existe alguma legitimidade de alguns conservadores rejeitarem nomes 100% em línguas nacionais, ou parte dele, e ainda exigindo-se para tal a inclusão de um nome em português. Apesar de não acontecer em todas as conservatórias do registo civil, as reclamações são recorrentes.

Não só a lei exige o número máximo de nomes como determina a obrigatoriedade do apelido que deve ser escolhido obrigatoriamente entre os pertencentes a família, aqui entendida como as pessoas ligadas por consanguinidade apenas deixando à discricionariedade do

---

<sup>15</sup> Nasceu na aldeia Kilumbo no município Damba, província do Uíge. Tem Doutoramento em Teologia (Contextual) e Antropologia (Ciências da Religião). Teve um papel fundamental no processo que deu lugar ao fim da guerra civil que durou cerca de 27 anos, em Angola, a partir das acções do Comitê Inter-Eclesiástico para a Paz em Angola (COIEPA) do qual é membro fundador. É uma figura pública de referência, um exímio defensor da promoção e valorização das culturas angolanas.

funcionário a aprovação final, caso não haja apelidos familiares. Tudo isso porque os nomes das “pessoas” devem ter sempre apelidos, é regra geral! Mas de que pessoas falamos? Quem é o “geral” desta regra? O legislador ignorou um aspecto fundamental ao fazer a lei, a nossa história e a construção das nossas mentalidades ao longo do tempo. Soma-se a tudo isso, o não pronunciamento oficial do governo, até ao momento, relativamente a estas denúncias. É importante frisar que grande parte dos titulares de cargos governativos e administrativos dentro do aparelho do estado foram os que tiveram acesso à algum tipo de educação escolar colonial, e já vimos aqui os requisitos exigidos para isto. Portanto, estamos em meio a um ciclo vicioso que parece não terminar, cujos efeitos têm sido nefastos para o desenvolvimento harmonioso das culturas nacionais.

### **Considerações finais**

Em jeito de considerações finais, questiono: Como enfrentar estes processos que nos desconstroem diariamente, quando a política de Estado em si, não colabora para tal? Não assegura a (re)construção de referenciais que nos remetam a valorização do Ser angolano/Africano? A maioria de nós ainda almeja ser assimilado, na esperança de ter acesso aos parques direitos reconhecidos ainda hoje a uma minoria que cumpra cumulativamente os requisitos de acesso a “humanidade” condicionado. Encerro minha apresentação com um longo, porém, sábio e imprescindível pensamento de Ki-Zerbo:

Viver sem história é ser uma ruína ou trazer consigo as raízes de outros. É renunciar à possibilidade de ser raiz para outros que vêm depois. É aceitar, na maré da evolução humana, o papel anônimo de plâncton ou de protozoário. É preciso que o homem [a mulher] de Estado africano se interesse pela história como uma parte essencial do patrimônio nacional que deve dirigir, ainda mais porque é pela história que ele poderá ter acesso ao conhecimento dos outros países africanos na ótica da unidade africana (2010, p.57).

Portanto, o desafio colocado, sobretudo as novas gerações exigem um agir no sentido da valorização e reconhecimento das formas endógenas de atribuir um nome, sem negar ou desconsiderar as influências externas. Significa, igualmente, compreender a construção do ser africano a partir de uma raiz comum cujas ramificações devem convergir rumo ao ao desenvolvimento do ser africano como um todo. Mais do que uma palavra, o nome é identidade, bem pode o título de um livro, cujas páginas representam estórias passadas que podem, muitas vezes, ajudar a melhorar o presente e a projetar um futuro melhor. Resgatar a autoestima de muitas pessoas africanas, passa por esse reconhecimento básico, mas fundamental, que é o

direito de ser, a partir da escolha do nome e da liberdade em atribuí-lo, sem hierarquizar os processos de nomear, com base em hierarquias (racistas) coloniais. Em meu entender, esse deve[ria] ser o papel do Estado pós-colonial, tanto em Angola como em outros lugares do continente africano. Enquanto raíz, que sejamos nutridos pela nossa própria história, que se mantém viva também através dos nomes, esse alimento serve para nos fortalecer assim como energizar as gerações vindouras.

### Referências bibliográficas

ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BATSÏKAMA, Patrício. **O Reino do Kôngo e a sua origem meridional**. Universidade Editora, 2011.

\_\_\_\_\_. **As origens do Reino do Kôngo**. Luanda: Mayamba, 2010.

FERREIRA, José Carlos Ney; VEIGA, Vasco Soares. **Legislação dos Indígenas portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique Anotado e legislação complementar**. 2ª edição: Lisboa, 1957.

GONZÁLEZ, José Alberto; JANUÁRIO, Rui. **Direito Registral Civil Teórico e Prático**. Lisboa: Quid Juris, 2004. ISBN 972-724-216-2. p. 11.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 149-160, 2008.

KAMABAYA, Móises. **O renascimento da personalidade africana**. Luanda: Nzila, 2003.

KI-ZERBO, Joseph. Introdução Geral. In: \_\_\_\_\_. **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p. 31-52.

MARTINS, Joaquim. Nomes e alcunhas entre os indígenas do Enclave. In: **Mensário Administrativo**. Nº 11: Direcção de Assuntos de Interesse Colonial Angola, 1948.

MONTEIRO, Domingas Henriques. **Tradições Nacionais e Identidades: Recolha e Estudo de Canções Festivas e de Óbito Kongo e Ovimbundu**. Dissertação de Mestrado em Letras. Universidade do Porto, 2014.

MONTEIRO, Domingas Henriques. **Tradições Nacionais e Identidades: Recolha e Estudo de Canções Festivas e de Óbito Kongo e Ovimbundu**. Tese de Doutoramento. Universidade do Porto, 2014.

PEREIRA, Luena. **Os regressados na cidade de Luanda: um estudo sobre identidade étnica e nacional em Angola**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. USP, 1999.

\_\_\_\_\_. **Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda.** Tese de Doutorado em Antropologia Social. USP, 2004.

\_\_\_\_\_. Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda / Luena Nascimento Nunes Pereira. - São Paulo: Serviço de Comunicação Social. FFLCH/USP, 2008, 183 p.

\_\_\_\_\_. Religião e parentesco entre os bakongo de Luanda. **Afro-Ásia**, Salvador, n.º 47, p. 11-41, 2013.

SERROTE, João Major. **Antroponímia da língua Kimbundu em Malanje.** 2015. Dissertação de Mestrado. Universidade Nova de Lisboa.

TCHIMBINDA, Jorge Simeão. **Simeão Chimbinda aconselha estudo sobre atribuição de nomes.** Voz da América, Angola, 24 fev. 2013. Disponível em: <<https://www.voaportugues.com/a/angola-book-umbundu/1609814.html>>. Acesso em: 10 de mai. 2016.

TELO, Florita Cuhanga António. **Angola: A trajetória das lutas pela cidadania e a educação em direitos humanos.** Dissertação de Mestrado em Ciências Jurídicas. UFPB, 2012.

VIEGAS, Maria da Assunção António. **Registo Civil–O Estado Atual do Registo de Nascimento em Angola.** Dissertação de Mestrado em Direito. Universidade Autónoma de Lisboa, 2015.

ZAWUA, Daniel Mbuta. **Percepções da cor da pessoa e do tipo angolano.** Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. 2015.

\_\_\_\_\_. Relações Inter-Etnicas e o Racismo a Moda Angolana. Disponível em: <<http://tabusafroafricanos.blogspot.com.br/2008/05/relaes-inter-tnicas-e-o-racismo-moda.html>>. Acesso em: 23 de jan. 2015.

## DOCUMENTOS

ANGOLA, Colónia. Diploma Legislativo n.º 237 de 26 de maio de 1931. Aprova o Regulamento do recenseamento e cobrança do imposto indígena. Diário Oficial. Luanda, 26 de mai. 1931.

\_\_\_\_\_. Resultados definitivos do recenseamento geral da população e da habitação de Angola 2014. Luanda, INE, 2016.

\_\_\_\_\_. Constituição da República de Angola. Luanda: Assembleia Nacional. Gráfica Popular, 2010.

\_\_\_\_\_. Lei n.º 10/85 de 19 de outubro de 1985. Sobre a composição do nome. Diário Oficial, Luanda, 19 out. de 1985. I Série – N.º 84.

\_\_\_\_\_. Lei n.º 10/77 de 09 de abril de 1977. Estabelece novas normas para os actos de registo civil, revoga vários artigos do Código Civil. Diário Oficial, Luanda, 09 abr. 1977. I Série – N.º 105.

COLÓNIAS, Ministério das. Decreto nº 18.473 de 06 de fevereiro de 1929. Aprova o Estatuto político, civil e criminal dos indígenas. Diário oficial. Lisboa, 06 fev. 1929. I Série – Número 30.

SECRETARY-GENERAL, U. N. Guidance Note of the Secretary-General: United Nations Approach to Transitional Justice. 2010. Disponível em: <[https://www.un.org/ruleoflaw/files/TJ\\_Guidance\\_Note\\_March\\_2010FINAL.pdf](https://www.un.org/ruleoflaw/files/TJ_Guidance_Note_March_2010FINAL.pdf)>. Acesso em: 17 mar. 2015.

ULTRAMAR, Agência Geral do. Decreto-Lei nº 39.666 de 20 de maio de 1954. Aprova o Estatuto dos indígenas portugueses das províncias da Guiné, Angola. Diário Oficial. Lisboa: 20 de mai. 1954.

ULTRAMAR, Ministério. Decreto-Lei nº 43.893 de 6 de setembro. Revoga o Decreto-Lei nº 36.666, que promulga o Estatuto dos Indígenas portugueses das províncias ultramarinas da Guiné, Angola e Moçambique. Diário Oficial. Lisboa, 06 set. 1961. I Série – Número 207.

Recebido em: 02/08/2019

Aprovado em: 09/11/2019