

AFROS & AMAZÔNICOS



O NASCIMENTO DE UM IMPÉRIO: DA BLASFÊMIA E DA EPISTEMOLOGIA OCIDENTAIS ATÉ O “RENASCIMENTO” MITOLÓGICO – O CASO DE LUEJI

The Birth of an Empire: from Western Blasphemy and Epistemology to the Mythological “Rebirth” – the Case of Lueji

Rodrigo Castro Rezende*

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo analisar o mito de Lueji no interior da África Centro-Occidental e sua relação com as alterações políticas, econômicas e culturais ocorridas, sobretudo, na formação do Império Lunda. A nossa principal hipótese é de que os mitos sejam fontes importantes para descreverem os fenômenos ocorridos nas sociedades humanas, utilizando, para tanto, de metáforas próprias desses grupos. Nesse sentido, partimos de uma análise sobre as transformações do uso e do entendimento sobre os mitos nas Ciências Humanas, a partir do expansionismo cristão na Europa e, posteriormente, com a consolidação das ciências no período do Iluminismo. Em um segundo momento, discutiremos sobre o “ressurgimento” dos mitos, através dos estudos das tradições orais de alguns dos povos do continente africano. Lueji simbolizaria as mudanças políticas, econômicas e sociais em Lunda. Assim, é possível identificar como uma confederação de Estados passa de uma economia agrícola e pescadora, para uma exportadora de escravos com o poder extremamente centralizado e militarizado.

Palavras-chave: Mitologia; Mito de Lueji; África Centro-Occidental; Fontes Históricas; Tráfico de Escravos.

Definindo mito

Ao conceito de mito, orbita uma série de manifestações das mais distintas, tanto que inúmeros autores tratam da questão no decorrer do tempo. Vernant descreve os mitos como

[...] relatos – aceitos, entendidos, sentidos como tais desde nossos mais antigos documentos. Comportam assim, em sua origem uma dimensão de ‘fictício’, demonstrada pela evolução semântica do termo *mýthos*, que acabou por designar, em oposição ao que é da ordem do real por um lado, e da demonstração argumentada por outro, o que é do domínio da ficção pura: a fábula. (VERNANT, 2009, p. 230)

Mircea Eliade, de forma análoga à Vernant, explica que o mito se expressa através de uma certa realidade cultural,

sendo considerado uma história sagrada e, por isso, “verdadeira”. Assim, os mitos cosmogônicos, da morte ou da vida após a morte tornam-se verdadeiros para as sociedades que os relatam (ELIADE, 1989, p. 11-12).

Para Armstrong (2005, p. 9), o mito tenta dar uma conformação a um constrangedor silêncio que os homens sentem por não possuírem palavras capazes de elucidar determinado fato ou como uma dada sociedade deve se comportar diante de uma situação em específico. Em suma, o mito se transforma em uma saída possível de sistematizar pensamentos, comportamentos, rituais, fatos etc. de forma eloquente, porém circunscrita a uma comunidade.

Barthes, por sua vez, descreve os mitos como sistemas de comunicações ou modos de significações que não se definem pelo objeto da mensagem, mas pela forma como é proferido. Assim, os objetos inseridos dentro de um mito são significa-

* Doutor em História Contemporânea I pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor de História da África, da Universidade Federal Fluminense de Campos dos Goytacazes.



dos pela própria cultura que emana tal mitologia. Com isso, os objetos ou suas imagens propõem diversos modos de leituras, que são esquematizados de acordo com a sociedade do leitor (BARTHES, 2009, p. 196-200).

Clyde Ford esclarece que os mitos, os contos e as lendas de quaisquer origens “oferecem a compreensão da alma das sociedades que os gerou. Nas suas vidas ou pelas narrativas a respeito deles, encontramos a história interpretada, os valores transmitidos e as aspirações moldadas” (FORD, 1999, p. 61).

Em suma, poder-se-ia dizer que ao mito se alia o aspecto religioso (comumente denominado de místico) que tenta dar um sentido de veracidade. Contudo, a conexão religiosa não descarta sua propriedade explicativa de objeto histórico, mas tão-somente altera o modo como o historiador deve ler e interpretar o mito, uma vez que este se torna uma fonte específica e, portanto, necessita de métodos diferenciados de análise. Mas quando o mito deixou de ser utilizado como meio de explicar o passado?

A marginalização dos mitos no Ocidente

O cientificismo, de acordo com Armstrong, solapou do meio acadêmico o caráter científico da mitologia (ARMSTRONG, 2005, p. 62). A ciência da *Era das Luzes*, como visto com Armstrong, acabou por fazer com que os mitos fossem relativizados a meras ilustrações de casos ou de pensamentos, mas é provável que a sua marginalização tenha ocorrido em períodos bem anteriores em se tratando de ocidente, em um longuíssimo processo histórico.

Embora não houvesse uma caça aos mitos propriamente dita, as perseguições promovidas pela Igreja Católica contra os hereges, os feiticeiros, as bruxas, os infiéis e toda uma gama de grupos sociais tida como indesejada, que, não raro, pautava-se em cosmogonias distintas e, por extensão, em mitos diferentes, tornou-se a tônica da Europa Ocidental em plena “Idade

Média”, contribuindo assim, para afetar e alterar as visões que se tinham sobre os mitos. A lógica eclesiástica transformava tudo e todos em um tortuoso e nefasto processo binário: Divino-diabólico. O bastião da Santa Sé estava forjado na transformação daquilo que lhe era diferente e, portanto, independente em termos de administração, em algo escandaloso e satânico. Tais grupos foram ligados ao diabo, podendo ser como agentes do inferno ou adoradores cruéis, cujos planos orbitavam a destruição do mundo de Deus (GINZBURG, 1991, p. 65-66).

Em seu primeiro ano de pontificado, aos nove dias do mês de dezembro de 1484, o papa Inocêncio VIII publicava uma bula contra as heresias praticadas na Europa. O teor do documento legitimava as ações dos inquisidores na luta contra o diabo, em suas várias versões pagânistas, e varria da face do continente práticas ditas heréticas (KRAMER; SPRENGER, 2014, p. 24).

A intenção de erradicar as práticas heréticas e de bruxarias da Europa não apenas afetou os cultos pagãos daquelas paragens, como também teve influência direta naquilo que se acostumou a denominar de mitos. As ações da Igreja Católica continuaram a ocorrer em inúmeros lugares do globo: Américas (GRUZINSKI, 2003), África (M'BOKOLO, 2009), Ásia etc., inclusive havendo também a intenção de se controlar os corpos, assim como a de acumular capital. Para Federeci, torna-se no mínimo curioso que a caça às bruxas tenha sido contemporânea à colonização e ao extermínio de vários grupos nativos do denominado Novo Mundo; que os cercamentos ingleses tenha ocorrido no mesmo período do início do tráfico internacional de escravos; e que o fim do feudalismo e a “guinada capitalista” se passou justamente concomitante a todos esses eventos (FEDERECI, 2017, p. 292-293).

A bem da verdade, a questão era mais complexa. Na tentativa de se tornar uma religião popular, a Igreja Católica in-



corporou determinadas práticas, datas e ritos das seitas pagãs da Europa, em um comportamento sevandija, pois, ao mesmo tempo que absorvia tais signos pagãos, atacava suas crenças (THOMAS, 1991, p. 34). Com a Reforma Protestante, tornou-se desnecessário o uso de práticas mágicas dentro do cristianismo, pois o homem se conectava diretamente a Deus. Assim, a Reforma “[...] negou o valor dos rituais da Igreja e devolveu o devoto à imprevisível mercê de Deus” (THOMAS, 1991, p. 75). Em suma,

A Igreja medieval havia tentado opor-se à magia popular, fornecendo um sistema rival de magia eclesiástica para tomar o seu lugar. A solução dos protestantes foi fundamentalmente diferente. Em vez de oferecer uma panaceia rival, eles descreditaram toda a noção de uma solução mágica como tal. (THOMAS, 1991, p. 233)

O corolário desse pensamento foi o fortalecimento do antropocentrismo em que o Homem aparece ligado diretamente a Deus e, portanto, senhor do mundo. Como as práticas pagãs e com elas, os mitos, baseavam-se em parte na relação de proximidade do Homem com a natureza, tal pensamento desloca o ser humano do “mundo natural”, ao mesmo tempo em que justificava as ações predatórias, e insere as práticas pagãs em estado de aversão aos princípios Divinos (THOMAS, 1988, p. 22-29).

Contudo, no Renascimento, os mitos greco-romanos, e tão-somente estes, são retomados em uma visão artística depurando uma busca pela perfeição clássica de equilíbrio. As esculturas e as construções arquitetônicas de estilo clássico – greco-romano – ressurgem com um novo toque de esplendor, que causa uma busca incessante. Ainda assim, o vigor religioso do mito já se encontrava há muito tempo em declínio (MARSHALL, 2005, p. 21).

Por este motivo, o mito, ou sua mistura com o “misticismo”, continuou a existir na Europa. Contudo e em suma, o mito envolvia, enquanto uma episteme, vicissitudes das mais variadas entre os acadêmicos e

teólogos, que atravessaram cursos temporais e receptáculos geográficos dos mais distintos. É bem provável que a veracidade (ou cientificismo) do mito tenha sido relativizada, senão contestada, durante o período *Ilustrado* europeu. A partir desse momento, a ciência se desassocia dos pensamentos mítico e místico, tornando-se a autoridade máxima por revelar o mundo aos homens através de propriedades matemáticas, descartando o valor do testemunho dos sentidos (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 18). Em outras palavras, o Iluminismo europeu do século XVIII teve como tema central a “[...] vitória do homem sobre outras espécies” (THOMAS, 1988, p. 34), o que corroborou para a destituição das práticas de culto à natureza e seus mitos enquanto religiões.

Os subprodutos imediatos desse arcabouço autocrático do “homem racional” foram as ciências da Geografia e da Biologia, que tiveram nos “naturalistas” seus mais amados cultuadores. Através de um método científico (observação, problema, hipótese, experimentação e conclusão), o naturalista explicava a partir de seu crivo os fenômenos da natureza, não deixando espaço para outras argumentações, pois a partir desse modelo metodológico universal demonstrava de uma forma inabalável todas as possibilidades explicativas e excludentes, sem “crendices”, os fenômenos naturais *per se* (KURY, 2001).

A passos largos e, por vezes de maneiras extravagantes, a mitologia foi gradativamente tomando o tom de ficção (fábulas) e/ou, de forma generalizante, de religiões dos “pagãos”. Isso é perceptível em períodos anteriores aos naturalistas. Em escritos de Raphael Bluteau de 1728, por exemplo, a palavra “Mythologia”, cuja origem era o grego, referia-se a “[...] narração das fabulas, & vem a ser a historia dos fabulosos deoses, ou Heroes da Gentilidade, com a explicação dos mistérios da sua falsa religião, & da sua fingida genealogia” (1728, Vol.5, p. 654). Mais de uma centúria depois, em 1832, portanto já com os naturalistas em plena ação, o dicionarista Luiz Maria da Silva Pinto definiu esse vocábulo,



escrevendo-o com a mesma grafia utilizada por Bluteau, da seguinte forma: “Explicação da Historia fabulosa dos pagãos, de seus deuses e culto, etc” (1832, s/p).

Mudimbe explica que em termos da “Antropologia Social” que operou nas apresentações dos “selvagens” ao “mundo civilizado” em fins do oitocentos, construiu-se a noção de “biblioteca colonial” a partir de perspectivas difusionistas e etnocêntricas. Em termos de difusionismo, foi enfatizado a historicidade comum da humanidade por um viés eurocêntrico e, com isso, existia a falsa ideia do “primitivismo africano”, que fazia com que todas as culturas, os sistemas políticos, as formas econômicas e as práticas religiosas, tendo os mitos por extensão, dos povos do continente africano fossem analisadas sempre dentro de certa inferioridade. No caso da perspectiva etnocêntrica, as formas como os “africanos” foram analisados têm como pressupostos a epistemologia ocidental e, assim, distorcendo a real forma de viver dos povos do continente africano (MUDIMBE, 2013, p. 36-40).

Ainda no mesmo período, surge a ciência da História, que de forma jocosa seria tributária de uma visão mais próxima dos inquisidores do período medieval do que daquelas dos naturalistas. Digo isso, pois, a “escola Rankeana”, também denominada de tradicional ou positivista, tinha como escopo a ideia de uma História essencialmente política e relacionada ao Estado, cujas fontes estavam encarceradas à sua “oficialidade”, i.e., fontes fomentadas única e exclusivamente pelo Estado e seus agentes (BURKE, 1992, p. 10-11). Estes paradigmas, embora estejam presentes nas atualidades daqueles que fazem historiografia até os dias de hoje, admito que em relação mais aos métodos do que aos seus escrutínios, tiram do mito a possibilidade de ser digno da classificação de “artefato” plausível de ser analisado pelo historiador. Desse modo, os “verdadeiros” historiadores acabaram por tornar as fontes algo binário: se oriundas do Estado são confiáveis, caso não sejam, não merecem

a devida atenção e, por isso, são questionáveis.

O ressurgimento dos mitos e da oralidade enquanto fontes históricas

Com o advento da Escola dos Annales, também denominada de *Nouvelle Histoire*, Bloch e Febvre rediscutem as possibilidades das fontes historiográficas. Assim, para além da “abertura” documental, desconstrói-se a possibilidade de haver a isenção e neutralidade do historiador para com o seu objeto. No exame de Bloch, ao contrário do que se pensava, não há parcialidade das fontes e nem dos historiadores. A ideia de isonomia dos historiadores, na verdade, é (era) uma falácia (BLOCH, 2002, p. 83).

Com isso, a “verdade” histórica se relativiza e as variedades de fontes dos historiadores se ampliam de forma descomunal. Décadas após o surgimento da *Nouvelle Histoire*, outras fontes se tornaram “dignas” de serem utilizadas pelos historiadores. Dentre elas, a oralidade e os mitos. Estes documentos ganharam novos revestimentos, atraindo a atenção dos historiadores, sobretudo àqueles preocupados com povos que as utilizavam como forma de transmissão de conhecimento, assim como para os pesquisadores da memória (LE GOFF, 1990, p. 54).

O reconhecimento da tradição oral, enquanto um aspecto próprio da História, e do mito, como arcabouço do conhecimento de muitas sociedades, especialmente as do continente africano, fez com que houvesse uma verdadeira revolução no pensamento sobre esta questão nos meios acadêmicos e as “Histórias dos povos africanos” pudessem ser verificadas não apenas através da escrita, muitas vezes resumida no que se desenvolveu sobre os povos deste continente, mas também por seus mitos e por suas religiões¹.

1. Por outro lado, surgiram estudos diferentes dos atuais, em que orbitavam uma falsa hipótese de haver uma “cultura negra africana”. Neste plano, autores como Diop e Ki-Zerbo tecem suas considerações e encontram um número indeterminado de séquitos teóricos. Para se ter



Em termos de História do continente africano, daremos destaque a dois estudiosos da tradição oral: Amadou Hampâté Bâ e Jan Vansina. Hampâté Bâ foi uma espécie de militante e difusor da importância da tradição oral para o entendimento preciso da História dos povos do continente africano. Bâ (2010, p.167-168) informou que para se interpretar a “História dos povos africanos”, tem-se a necessidade de analisar a tradição oral, enquanto fonte própria e legítima do continente. Com isso, Bâ demonstrou que para se fazer “História da África”, deveríamos ultrapassar os limites dos manuscritos.

A visão desse autor é a de que as fontes escritas e orais têm o mesmo valor e são passíveis de serem tanto adulteradas e interpretadas quanto de trazerem aspectos fidedignos dos fatos, pois há nas tradições orais um caráter sagrado e, portanto, social. Porém, não se resumem a histórias e lendas, i.e., relatos históricos e mitológicos, mas a algo superior, pois as tradições orais não separam o espiritual do material, elas são, ao mesmo tempo, religião, conhecimento, ciência natural, história, arte, divertimento etc. (BÂ, 2010, p. 169).

A tradição oral também não é única. Não há uma tradição oral para a África, que também não pode ser generalizada, diga-se de passagem. No entanto, há “grandes constantes”: presença do sagrado; relação entre os mundos palpável e invisível ou mundos dos vivos e dos mortos; o senti-

uma ideia, Diop afirma que haveria uma estrutura dominante entre os “negros africanos” com um princípio existencial único para todos os grupos. Ao demonstrar a adaptação do “negro” ao fértil Vale do Nilo, Diop escreveu: “A partir de então, separados do país materno que foi invadido pelo estrangeiro, e retirados em um ambiente geográfico exigindo um mínimo de esforço de ajustamento, os Pretos eram orientados para o desenvolvimento de sua organização social, política e moral, ao invés de em direção de especulativa investigação científica que suas circunstâncias não justificavam, e até mesmo impossibilitavam” (DIOP, 1974, p. 58). Nesse sentido, Diop acaba por atrelar os estudos sobre os povos egípcios e outros do continente africano, que fez no decorrer de sua vida, aos princípios balizadores do pan-africanismo, sobretudo, consagrando as análises sob a égide de uma suposta raça e identidade negras à personagens cujos conceitos lhes eram estranhos.

do de comunidade; o respeito pela mãe; e etc. Contudo, existem inúmeras diferenças: simbologia, deuses, tabus sagrados, costumes sociais e assim por diante (BÂ, 2013, p. 13).

As tradições orais, por estes motivos, são vivas dentro de várias sociedades do continente africano. Todo arcabouço mnemônico é transmitido de forma geracional, fazendo com que as comunidades do passado e do presente se unam em um encadeamento de fatos. Isso faz com que os ancestrais se façam presentes na vida de cada um dos membros da comunidade.

Jan Vansina descreve como determinadas nuances históricas *não são apreendidas* pelo modelo cartesiano da historiografia ocidentalizada. Cita, a título de ilustração, que, não raro, os sonhos, as visões e as “alucinações” conformam a natureza própria dessa fonte (a tradição oral) e, por este motivo, dificilmente se situa em algum método investigativo da História e, tampouco, *são levadas em consideração pelos historiadores de seu tempo* (VANSINA, 1965, p. 7).

Para Vansina, a grande questão dos historiadores de seu tempo era que muitos se deparavam com partes da tradição registradas em textos escritos, o que não explicava à tradição em si. Daí surge o problema metodológico: qual seria a importância daquela parte da tradição registrada com o todo da tradição a qual se refere? Essa questão se torna de suma importância, pois o texto pode ou não ser relevante para “dissecar” a tradição oral de um determinado povo (VANSINA, 1965, p. 33-34).

Nesse sentido, as tradições orais são exemplos de como os testemunhos oculares e os rumores devem ser excluídos. Por ser transmitida verbalmente e, por isso, ser socialmente construída, a tradição oral é, em sua base, uma cadeia de testemunhos que pode e, provavelmente, irá distorcer o testemunho inicial. Na verdade, o historiador deve entender a estrutura e o significado da cadeia, relacionando-os com o caráter histórico do testemunho. Assim como



acontece com as fontes escritas, o historiador que trabalha com os mitos existentes nas tradições orais precisa se atentar para o fato de o documento fazer parte de e ser produzido por uma dada sociedade, e, desse modo, de não ter sido fomentado de forma neutra (VANSINA, 1965, p. 94-146).

Em suma e diante do que escreveram Amadou Hampâté Bâ e Jan Vansina, estaríamos diante de uma validação das tradições orais e, por extensão, dos “mitos africanos” enquanto verdadeiros testemunhos históricos. Não porque se constituem em verdades absolutas, mas por serem fontes históricas de determinados povos. Obviamente, a tradição oral, como bem analisado pelos autores, não são meros testemunhos. Na verdade, transcendem esse caráter e jogam à baila questões cosmogônicas, artísticas, psicológicas e outras dos povos que a transmitem. Ainda assim, mesmo com essas “extravagâncias” do ponto de vista ocidental são tão válidas quanto um manuscrito ou um vestígio arqueológico.

Dessa maneira, a “redescoberta” da tradição oral na historiografia tem sido produtiva e facilitado inúmeros trabalhos dos mais geniais. O avanço em termos de novos conhecimentos, novas hipóteses e determinantes teses sobre o continente africano têm demonstrado a forma como a tradição oral funciona como um “elo perdido” para os estudiosos dos povos do continente africano.

Para o presente artigo, faremos uma análise do mito de Lueji a partir de algumas versões mais ou menos uniformes e que foram encontradas nas obras de quatro autores: Silva (1996), M'bokolo (2008), Palmeirim (2008) e Pepetela (2015). O mito descrito por esses pesquisadores aparece de forma diferenciada, que, acredito, tenha sido motivada pela forma como o encontraram. Há os que tiveram acesso a partir de registros escritos, como é o nosso caso, e os que foram “diretos à fonte”. Mesmo assim, as corruptelas existentes estão ligadas mais as interpretações do que com relação à descrição do mito em

si. Outrossim, deixamos claro que elegemos a descrição fomentada por Pepetela, embora saibamos que há certa possibilidade de distorção por ser uma fonte literária, para a apresentação do mito. Cremos que a maneira como Pepetela apresenta o mito traduz, em boa medida, a aproximação de como Lueji é percebida pela Tradição Oral dos povos da “África Centro-Occidental”, uma vez que o mito é demonstrado de forma mais descontraída, passando a ideia de fazer parte do cotidiano do autor.

Lunda – breve histórico

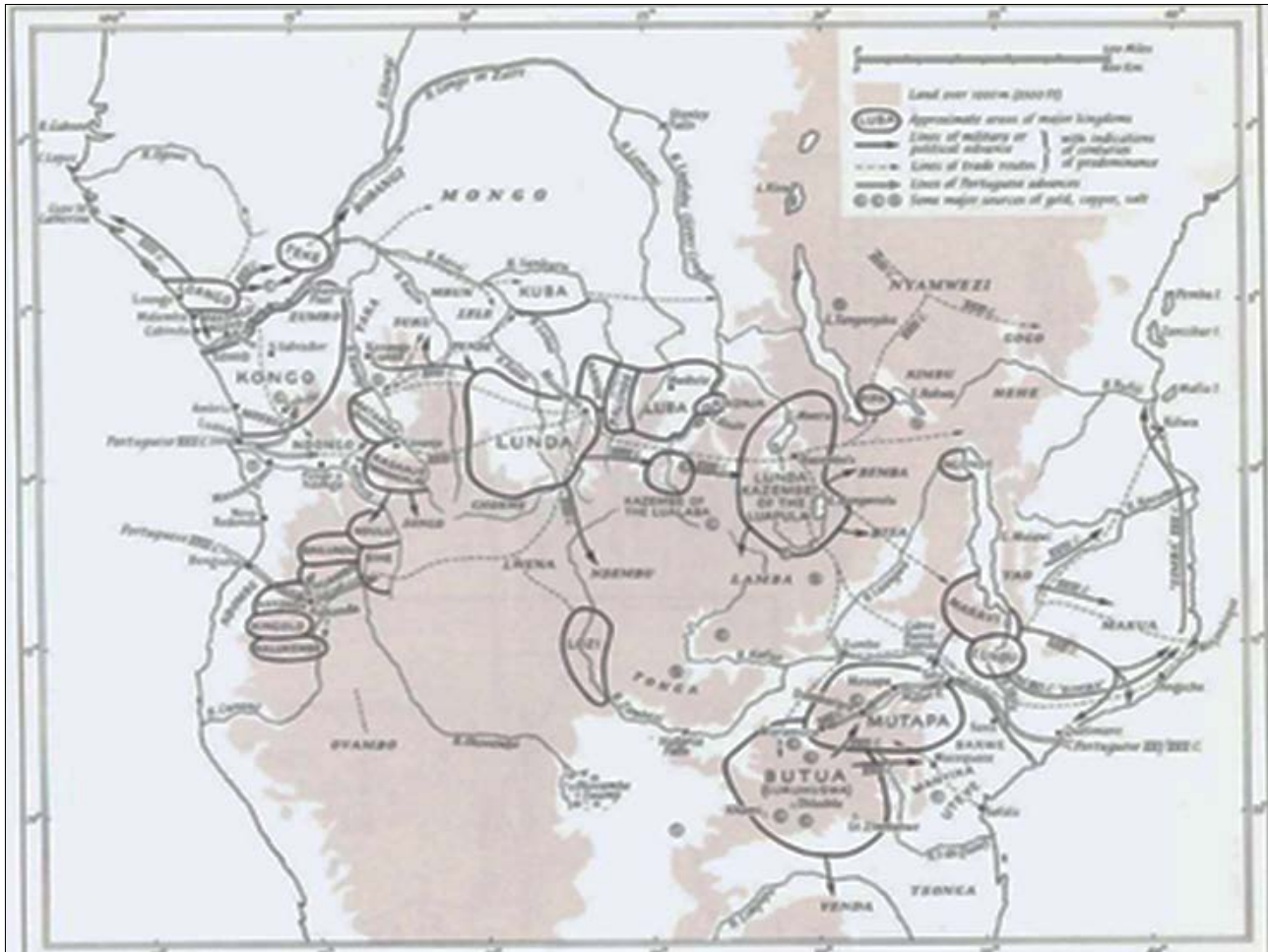
Lunda estava localizada no interior da região da África Centro-Occidental (Mapa 1) e se estruturava politicamente em uma espécie de confederação de pequenas aldeias, sob a liderança de um chefe, que tinha o título de Kabungu. Esta confederação se ligava por um sistema de parentesco fictício. O Kabungu era respeitado por sua idade, por sua experiência e por seus poderes espirituais. O conjunto de Tabungu elegiam um “Kabungu chefe”, cuja liderança poderia ser trocada em momentos de necessidades (guerras, pragas, secas etc.)². De maneira geral, as atividades econômicas de Lunda, à princípio, eram a pesca e a agricultura.

Em determinados casos em que havia um crescimento demográfico desproporcional e o risco da alimentação escassear se tornava real, uma parcela da população era obrigada a se separar e procurar por novas terras capazes de oferecer sustento ao grupo, formando, com isso, uma nova aldeia. O Kabungu da aldeia recém fundada seria, preferencialmente, alguém aparentado com o antigo Kabungu (filho (a), irmão (ã), sobrinho (a) etc.), mantendo vínculos políticos com o chefe anterior. Com isso, através desse parentesco polí-

2. Kabungu era um título dado ao chefe de uma aldeia. Tabungu seria a forma plural de Kabungu (SILVA, 1996, p. 484). Padronizei todos os nomes, termos, títulos, divindades, alterando assim as formas como são apresentadas entre os vários autores, para dar maior dinâmica à leitura do texto. Sempre que julguei ser necessário, inseri uma nota de rodapé para explicar o significado de uma palavra, de acordo com o que encontrei nos textos utilizados.



Mapa 1. África Centro-Occidental – Lunda



Fonte: FAGE, 1978, p. 35

tico perpétuo, formou-se uma espécie de confederação entre os lundas.

Entretanto, com o passar dos anos e devido aos contínuos enlaces entre os Tabungu,

Esse sistema de sucessão de posições e de parentesco perpétuo divorciou a estrutura política da estrutura familiar. Criou uma linhagem de posições e títulos políticos que existia independentemente de seus ocupantes dos laços de sangue e do próprio sexo, nada impedindo que um título feminino fosse ocupado por um homem. Fixou no tempo, com a constância dos nomes, os dirigentes, suas funções, a precedência e o trato entre eles, regido por genealogias fictícias. Era um título que era pai, mãe, esposa, filho ou irmão do outro, e os detentores dos títulos comportavam-se de conformidade com isso. (SILVA, 1996, p. 484)

O que ocorreu na prática foi a instabilidade política no interior da confederação lunda em que as linhagens já não estavam interligadas pelo parentesco político. Alia-

do a isso, as aldeias não dispunham dos mesmos recursos humanos e naturais, o que facilitou a ascensão dos Tabungu mais ricos e poderosos a se imporem sobre suas contrapartes mais desprovidas, e não mais respeitando as hierarquias impostas pela tradição do parentesco político. Em uma primeira tentativa de se corrigir essa anomalia, os lundas adotaram a extinção dos títulos dos “Tabungu-pais” quando esses se tornavam mais fracos do que os seus “Tabungu-filhos” (SILVA, 1996, p. 485).

Contudo, nem todo “Kabungu-pai” interpretou tal mudança de bom grado, o que levou a guerras intestinas. Em uma dessas contendas, alguns Tabungu procuraram ajuda entre os lubas (povo de reino vizinho, que tinha o mesmo nome de seus habitantes e estava localizado à nordeste da confederação Lunda), que prestaram ajuda e pacificaram as confederações lundas. O substrato da ajuda luba foi a centra-



lização dos lundas e o desenvolvimento de um Império. Desse acontecimento, surge o mito de Lueji, que passo a desembaraçar.

O mito de Lueji: metáfora para o surgimento do Império Lunda

O mito de Lueji desenrola uma longa teia de relações sociais, políticas e culturais existentes entre os povos lunda e luba. Do mesmo modo, essa passagem mitológica descortina inúmeras mudanças importantes ocorridas dentro da sociedade, assim como a ascensão de um poderoso império no interior da África Centro-Occidental.

Yala Mwaku, pai de Lueji, era um respeitado Kabungu e chefe de muitos Tabungu em Lunda. Além de Lueji, tinha outros dois filhos, Kinguri e Cinyama, que eram seus sucessores diretos em ordem de apresentação. Lueji, Kinguri e Cinyama eram rebentos de mães diferentes, mas pareciam viver em plena harmonia. Para a personagem principal do mito seu irmão mais velho, Kinguri,

Era o mais corajoso de todos os lundas e um grande guerreiro, as tribos vencidas aí estavam para o provar. Era capaz também de gestos justos, como quando defendeu seu amigo Nandonge, acusado injustamente de feitiçaria por dois adivinhos. Exigiu que repetissem as adivinhações, mas com o cesto de Kandala, o maior dos adivinhos. E Kandala deu razão a Nandonge e provou o feitiçeiro era alguém da família da vítima. Kinguri subiu na consideração dos muatas e de Lueji, se ainda era possível. (PEPETELA, 2015, p. 15)

Porém, os temperamentos de Kinguri e de Cinyama eram inconstantes. Mas graças as personalidades intempestivas de seus irmãos, Lueji se tornou um símbolo para Lunda. Em certa ocasião, quando Yali Mwaku estava a beber água em sua rafia, seus dois filhos chegaram e pediram ao pai que os deixassem beber um pouco de seu marufo (vinho):

- É marufo, pai?
- É água.
- Que pai é este que nem nos dá de beber? – disse Kinguri. – Até marufo nos negas?

- Já disse é água. E agora vou dormir.
- Velho mentiroso – disse Kinguri. – Bebes às escondidas dos teus filhos. Fazes tudo às escondidas dos teus filhos. Não tens coragem de fazer de frente?
- Rua da minha casa, seus bêbados. Rua!. (PEPETELA, 2015, p. 19)

Depois dessa conversa, os filhos de Yala Mwaku o espancam e o derrubam. Na queda, a cabeça do Kabungu bateu em uma trave, o que causou traumatismo craniano. Lueji, que estava dormindo, foi avisada e saiu correndo nua pelas ruas, indo ao encontro do pai, permanecendo com ele até a sua morte. Em recompensa por suas atitudes, Yala Mwaku a fez sua herdeira, desertando os filhos homens.

Lueji, tomei uma decisão. O lukano não pode passar para fora da minha família, essa é a tradição dos Tubungo³. Nós descendemos diretamente de Tchuanza Ngombe, a mãe Nhaweji, a grande serpente que criou o Mundo, assim como o fogo e a água. Nenhuma outra linhagem descende diretamente dela, tu sabes. Mas os teus irmãos não merecem o lukano. Como fazer? Só há uma solução. Entrego-te o lukano. (PEPETELA, 2015, p. 21)

Lueji ganha o apoio do conselho dos Tubungo até alcançar a idade para se casar. Anos mais tarde, a rainha conheceu Cibinda Ilunga, um caçador luba, com quem se casou. Cibinda Ilunga levou novos costumes para Lunda, mas os irmãos de Lueji juraram fazer vingança (SILVA, 1996, p. 485). Cibinda Ilunga e Lueji reinaram em Lunda, mas ele nunca conseguiu usar o lukano, pois não tinha o mesmo sangue de Tchuanza Ngombe. O bracelete, por isso, foi passado de Lueji para o seu filho mais velho, assim que este tivesse a idade para reinar (M'BOKOLO, 2008, p. 562).

Interpretações do mito de Lueji: a fonte histórica

As interpretações sobre o mito de Lueji são inúmeras. *Alberto da Costa e Silva, por exemplo, propôs que Kinguri, Cinyama e Lueji, na verdade, fossem to-*

3. Lukano é o bracelete que simboliza a autoridade real (SILVA, 1996, p. 485).



dos homens e fizessem parte do grupo Tabungu, mas que seriam filhos rituais de Yala Mwaku. Na versão de Silva, Cinyama e Kinguri, juntamente com outros Tabungu, rebelaram-se e derrotaram Yala Mwaku, suprimindo o título e a linhagem política ou a estrutura de poder. É possível que o Kabungu Lueji tenha tomado partido de Yala Mwaku e seguiu combatendo Kinguri e Cinyama. Lueji teve o apoio dos demais membros do conselho Tabungu e como as ameaças militares não cessavam, pode ter buscado apoio entre os lubas e *daí surge a imagem de um herói* civilizador, chamado de Cibinda Ilunga, que era meio-irmão do segundo rei luba, Ilunga Ualuefu, servindo de árbitro para a contenda e trazido para Lueji a realeza divina existente entre os lubas, tornando o reino centralizado e fazendo do filho de Lueji o seu primeiro rei (SILVA, 1996, p. 485-487).

Na versão trazida por M'Bokolo, Yala Mwaku estava sendo ameaçado por seus dois filhos e foi salvo por Lueji. A partir disso, o soberano fez de Lueji sua sucessora legítima, substituindo a patrilinearidade pela matrilinearidade em Lunda. Contudo, o herói fundador do império foi Cibinda Ilunga, vindo de Luba, que se casou com Lueji, mas que se revelou estéril e, em função disso, teve com outras mulheres do país suas proles que herdaram e organizaram o Império Lunda, incorporando traços políticos da terra natal de seu pai (M'BOKOLO, 2008, p. 562-563).

Vansina descreve o casamento entre Lueji e Cibinda Ilunga como uma conquista política de Luba em território Lunda ou uma espécie de imperialismo (VANSINA, 1966, p. 78). Palmeirim, contudo, descarta a versão de Vansina e aponta para um possível “empréstimo cultural” e não uma conquista política e militar propriamente dita (PALMEIRIM, 2008, p. 362).

Em que se pese as inúmeras tentativas de se interpretar o mito de Lueji, a bem da verdade essa narrativa faz parte de um conjunto mais amplo de histórias transmitidas pelas várias tradições orais da África

Centro-Occidental e seria um mito para explicar as mudanças ocorridas em Lunda, mas que tem elementos de toda a região (PALMEIRIM, 2008, p. 360). Fato é que o mito de Lueji se enquadra na mudança das tradições orais das savanas em que há uma substituição no tipo de culto aos ancestrais e clânicos para uma ampliação dos “territoriais”. Por exemplo, entre os Tumbuka e os Chewa havia um deus criador comum de nome Lesa ou Chiuta, ou Chikangmbe, ou Thunga ou Tunga a depender do povo, cuja forma seria de uma serpente gigante que se deslocava sobre as colinas e aparecia em tempos de chuvas. Este deus era simbolizado pelo gênero masculino e tomava posse sobre as mulheres que eram transformadas em suas “esposas” (sacerdotisas, mais provavelmente) (M'BOKOLO, 2008, p. 559).

Com relação a fertilidade ou esterilidade de Lueji, Palmeirim esclarece que as possibilidades são enormes e que todas as variáveis carregam tentativas de outros povos fazerem parte como protagonistas na “versão central” do mito de Lueji. Estas “tradições menores” possuem um valor igual à “central”, pois apresentam um caráter credível do mito. Assim, para os sangas, vizinhos dos povos lunda, Lueji teve vários filhos com outros consortes. Em outras versões, Lueji só não teve filho com Cibinda Ilunga, mas diversos com outros homens e, inclusive, já seria mãe quando conheceu o príncipe luba. Na verdade, essa tradição é um pouco mais complexa, pois Lueji era casada com Mwant Rumang e o abandonou para se casar com Cibinda Ilunga. Outros narradores demonstram Lueji como uma mulher estéril e celibatária (PALMEIRIM, 2008, p. 358).

Aqui cabe um adendo em minha análise. A hipótese central de Palmeirim é que, ao contrário do que escreveu Jan Vansina de que as “versões menores” devem ser descartadas e apenas se analisar a “central”, todas as versões são importantes para o entendimento do mito. Assim, tanto as “versões marginais” e a “principal” estão em pé de igualdade, mudando apenas



as tentativas de determinados povos fazerem parte e terem protagonismo no mito (PALMEIRIM, 2008, p. 364). Aliado a isto, é importante informar que na África Centro-Ocidental havia uma integração cultural e linguística enorme. Muitas vezes, as identidades eram criadas sob a observação de grandes blocos de comunidades e conforme a região em que habitavam – próximo ao Kalahari, nas savanas, próximas a Lunda etc. Dentro desses blocos, as distinções das terminologias se referiam ao local em que determinados grupos residiam. Por exemplo,

[...] o povo das planícies do alto Lulua era conhecido como Ruund (ou Lunda), que originalmente era descendente daqueles que tinham introduzido a mandioca na região e, por isso, habitava em números adequados e sobre uma base colonial suficiente para adquirir uma identidade distinta. (MILLER, 1988, p. 23)

Assim, o mito de Lueji, do mesmo modo que outros, acredita-se, tenha se tornado comum em sua região e/ou faça parte do mosaico mitológico de inúmeros povos que viviam ou vivem na savana. Seja como for, Lueji aparece no mito como a personagem principal e Cibinda Ilunga como o “herói civilizador” de Lunda. Com sua bagagem política vinda de Luba, Cibinda Ilunga promove uma série de mudanças sociais e políticas em Lunda. Nem todas levadas a cabo como o personagem gostaria, eu creio, mas que foram significativas para o “nascimento do Império”. O mito, assim, torna-se explicativo das transformações ocorridas, o que passarei a tentar vislumbrar a seguir.

Mito e fatos ou Lueji descortinada

Ao analisar o mito de Lueji surge a pergunta: quais foram as modificações políticas feitas em Lunda baseadas no sistema dos luba? Para tentar responder a essa pergunta passo a analisar o Império Luba. Este era dirigido por uma realeza sagrada, em que o soberano tinha duas características denominadas *debulowe*, o poder divino, e *debufumo*, a autoridade política. De acordo com Alberto da Costa e Silva,

[...] o rei era, conseqüentemente, um *vi-die*, um espírito da natureza, um ser sagrado, capaz, pela força de seu bulópue [bulopwe], de proteger o país contra o mal, de favorecer a fertilidade das terras, dos animais e das mulheres, de regular as chuvas e de propiciar o êxito de caça. Tudo dele emanava. Tanto assim que, ao ser investido, prendia um novo fogo, e deste fogo todos os súditos vinham tomar, para acender os de suas próprias casas. (SILVA, 1996, p. 482-483)

As características de bulopwe e de bufumu eram, no entanto, hereditárias e tão-somente os homens, sucessores diretos dos reis, as recebiam. Desse modo, muito próximo ao que se passava nos reinos europeus, a sucessão ao trono em Luba era hereditária, em que o filho mais velho do soberano assumia o trono e, conseqüentemente, se tornava também um *vi-die* (M'BOKOLO, 2008, p. 562).

Em relação a Lunda, o matrimônio entre a sucessora ao título de Kabungu com um caçador da realeza Luba alterou a estrutura política daquele reino, modificando-a em termos de centralização, sucessão hereditária e expansionismo. Não haveria mais uma confederação de Tabungu, mas uma realeza divinizada aos moldes de Luba (SILVA, 1996, p. 485-487).

Para M'Bokolo, no entanto, a transição não foi tão pacífica assim:

Houve em primeiro lugar o reino Lunda, cujos mitos de origem dizem ter sido fundado por um herói civilizador vindo do império luba, Cibinda Ilunga, que o seu casamento com Lueji, filha e sucessora de um chefe lunda, propulsou para a realeza. Deste império de 'origem' Luba iriam sair várias outras formações estatais obedecendo a maneiras extremamente variadas: emigração de súditos lunda em desacordo ou não com a mudança dinástica ou com os métodos do novo rei; ação dos companheiros de Cibinda Ilunga que levaram para outras terras o modelo de Estado e da realeza que ele encarnava; secessão de 'províncias' do Império Lunda que vieram em seguida constituir-se em Estados independentes. (M'BOKOLO, 2008, p. 556-557)

Os novos Estados que se formaram a partir da alteração da estrutura política



de Lunda foram: os reinos Bemba, Lozi e Luvale, em Zâmbia; Maravi, no Malawi; Kasanje, em Angola; os chefados e Estados quiocos (Chokwe) em Angola, Zaire e Zâmbia (M'BOKOLO, 2008, p. 557). Além disso, provavelmente os imbagalas teriam sido um desdobramento de uma migração dos lundas ou um grupo, que em função da expansão do Império Lunda tenha invadido o Congo já em 1568 (HEYWOOD; THORNTON, 2007, p. 94). Ou seja, as implicações de que o mito de Lueji dão conta foram não apenas para Lunda ou para Luba, mas para uma vasta parcela de povos que cobria boa parte das savanas e, talvez por isso, ocorra a existência de algumas “tradições orais menores” no mito.

Depuradas as cisões e querelas políticas iniciais, a partir da segunda metade do Setecentos, a política expansionista do Império Lunda se inicia, contribuindo com a chegada de um número cada vez maior de escravos nos portos de Angola e que tinha como destino o Brasil. Além disso, aumentou-se a quantidade de refugiados ao longo do rio Kwango, que entraram em confronto com os reinos de Matamba e de Kasanje. Ao fim e ao cabo do século XVIII, Lunda já havia se consolidado enquanto império e mantinha relações diplomáticas com os reinos costeiros, sobretudo com Angola (THORNTON, 1998, p. 210).

Aspecto de igual importância está na formação de uma classe de dirigentes denominados por Lovejoy de “senhores da guerra”. A expansão de Lunda teve como substrato as razias e os escravos prisioneiros de guerras, o que favoreceu o surgimento desse tipo de déspota no interior da África Centro-Occidental, que fornecia cativos tanto para a costa oeste (Angola) como para a leste (Moçambique) (LOVEJOY, 2002, p. 131-132).

Ainda com relação aos “senhores da guerra” e o Império Lunda, explica Miller:

A consolidação dos comerciantes em Loango, os mercados no vale Kwango e os senhores da guerra das altas terras centrais se conectaram à costa com a violência de uma nova localização da fronteira

escravista pelo fim do século XVII diretamente em duas partes densamente mais povoadas da África Centro-Occidental. Essas populações poderiam suportar a porção violenta do tráfico por meio século, por volta de 1730 a 1780. As guerras nas altas terras centrais enviaram escravos para o oeste de Benguela e para o norte de Luanda neste período. Os escravos do leste chegaram similarmente das pressões militares fomentadas pelos incipientes senhores da guerra de Lunda nas bandas hospitaleiras das selvas e florestas indo para leste do médio Kwango entre as latitudes de 6° e 8° ao sul. (MILLER, 1988, p. 145-146)

Em suma, no século XVIII, diferente de outras regiões e povos, Lunda ainda conseguia escravos através de razias e fazia com que seus imperadores continuassem poderosos e mantivessem suas soberanias. Muitas vezes, os povos vencidos se tornavam tributários e enviam escravos para Lunda, que os repassavam aos portugueses. Neste aspecto, parece que Lunda utilizou de uma antiga prática de parentesco fictício, em que os reinos tributários deviam pagar com escravos (MILLER, 1988, p. 58). Com isso, os poderes dos reis aumentavam, uma vez que a política de expansão e tributação alimentavam tanto o mercado interno, quanto o externo. O corolário disso foi que o uso da violência se tornou uma constante em Lunda (MILLER, 1988, p. 122-123).

No entanto, é bem provável que o Império Lunda tenha entrado no tráfico atlântico de escravos em algum período posterior a 1680, durante as guerras de expansão e consolidação (THORNTON, 1998, p. 121-122). Assim, a partir de 1750,

[...] a ascensão do Império de Lunda no distante interior chegou a ser muito importante. De acordo com os primeiros escritos sobre a expansão de Lunda, foi uma verdadeira ‘guerra’ de escravos, em que os exércitos de Lunda moveram para oeste, viajando rapidamente para postos fortificados, removendo pessoas, algumas para uso local e outras para venda. Em muitos casos, parece que Lunda, até mesmo mais do que o Daomé, teve um modelo de estado de razia de escravos, embora não usasse armas de fogo. (THORNTON, 1998, p. 313)



Malgrado Lunda tenha se tornado o principal fornecedor de escravos para os portugueses, parece que, inicialmente (século XVII), os cativos fossem um produto marginal e a busca ao longo do vale Kwango estivesse ligada às salinas de Kasanje. No decorrer do Setecentos, durante o processo de militarização da região e o aumento da busca portuguesa e luso-brasileira por cativos, as caravanas de Lunda começaram a conduzir os escravos das guerras de expansão para o litoral de Angola. Gradativamente, o Império Lunda começa a ser representado por uma aristocracia militar comerciante de escravos no século XVIII (MILLER, 1988, p. 214-217).

Chama atenção as implicações da expansão territorial do Império Lunda. Thornton explica que, por volta de 1680, Lunda ocupava algo em torno de 150.000 m² e no século XIX chegou ao dobro disso (THORNTON, 1998, p. 104). Ou seja, mesmo com as perdas territoriais iniciais, o Império Lunda ampliou vertiginosamente sua área geográfica, tornando-se um dos maiores impérios das savanas. Outro ponto importante está no fato de que as investidas para captura de escravos no interior serviram para formar comunidades heterogêneas, que fugiam dos reinos escravistas de Luba e de Lunda, mas que eram mais fragilizadas tanto militar quanto politicamente (MILLER, 1988, p. 38).

Mesmo assim, essas comunidades heterogêneas faziam alguma resistência contra as investidas de Lunda. Isso fez com que os soberanos lundas comessem a utilizar como prática jurídica a comutação de crimes de qualquer natureza em escravidão e, então, dispunham dos cativos criminosos da melhor maneira que os conviessem (venda, uso em trabalhos etc.) (MILLER, 1988, p. 122). Tal prática se tornou mais latente no Oitocentos. Por volta dos anos de 1840,

[...] depois de 150 anos de uma escravização sistemática, o transporte penal permaneceu como uma ideologia oficial dos imperadores de Lunda que cresceu em poder arrogantemente através das ven-

das de muitas pessoas merecedoras para o tráfico atlântico. (MILLER, 1988, p. 117)

O casamento de Lueji com Cibindallunga não apenas salvou Lunda de uma possível destruição que poderia ser causada pelo temperamento intempestivo de Kinguri, mas transformou aquela confederação em um verdadeiro império expansionista e escravista, integrando rotas comerciais interioranas com os litorais tanto de Angola, como de Moçambique. A absorção de uma estrutura política de Luba e de suas práticas escravistas, junto com a tradição de parentesco fictício, com o uso de tributação anual paga pelo “Kabungu-filho”, fez com que Lunda se tornasse o maior ou um dos maiores fornecedores de cativos ao tráfico internacional, sobretudo via os portos de Benguela e de Luanda.

A partir do primeiro imperador detentor do Lukano, filho de Lueji com Cibindallunga, a realeza lunda não apenas se tornava um soberano político, mas uma divindade aos moldes da terra natal paterna. De todas essas alterações de âmbitos políticos e sociais, surgem uma camada de dirigentes especializados em fomentar a guerra – “senhores da guerra”, que reforçavam a economia escravista de Lunda, ao mesmo tempo que garantiam a ampliação dos mananciais escravistas do Império.

Considerações finais

A análise do mito de Lueji permite verificar a formação do Império Lunda em plena savana setentrional da África. Ao cotejar as descrições feitas no mito e o que ocorreu posteriormente, percebe-se a importância da tradição oral para os estudos dos povos do continente africano.

O papel destrutivo que os mitos tiveram no ocidente, desde a “Idade Média” até o século XX foi suplantado pela metodologia da denominada “Escola dos Anais”, em que houve uma ampliação de métodos e de fontes históricas. A tradição oral e, por extensão, os mitos se tornaram ótimas fontes para as pesquisas em “História da África”. Como demonstrado por



Bâ e Vansina, a tradição oral exerce uma importante função para o entendimento de vários aspectos dos povos do continente africanos. Assim, as tradições orais são excelentes para informações de fatos, de crenças, de cosmogonias, de visões de mundo, enfim, de vários nuances da vida dos inúmeros povos desse continente que não podem ser vislumbradas apenas com documentos escritos.

O mito de Lueji demonstra o sacrifício de uma heroína para salvar o seu povo de incomensuráveis guerras civis que poderiam se abater com a morte do pai e, sobretudo, com o reinado de seu irmão mais velho. Do mesmo modo, explica como uma confederação de agricultores e de pescadores se transformou em um império centralizado e expansionista a partir da absorção da estrutura política de Luba, mas conservando vários de seus aspectos políticos iniciais, como, por exemplo, o sistema tributário do parentesco fictício.

Em suma, a tradição oral e os mitos narrados por ela, como descreveu Bâ, fazem referência “a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos”. Lueji simboliza a salvação e a mudança. É o ciclo. A morte que extirpa as vicissitudes e, ao mesmo tempo, renasce algo renovado e mais forte. A confederação dos lundas teve fim com a ascensão de Lueji, mas o Império Lunda surgiu a partir de sua semente.

Referências

ARMSTRONG, Karen. *Breve História do Mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.

BÂ, Amadou Hampaté. *Amkoullel, o menino fula*. 3ª ed. São Paulo: Palas Athena: Acervo África, 2013.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou, O ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2002

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Português e Latino*. Rio de Janeiro: UERJ, 2000.

BURKE, Peter. *A escrita da História, novas perspectivas*. São Paulo. Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

DIOP, Cheikh Anta. *A Origem africana da civilização: Mito ou Realidade*. Westport: Lawrence Hill, 1974.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. Trad. PolaCivelli. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1989.

FAGE, John D. *An Atlas of African History*. 2 ed. London: Edward Arnold Ltd, 1978.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

FORD, Clyde W. *O herói com rosto africano: mitos da África*. São Paulo: Summus, 1999.

GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GRUZINSKI, Sergi. *A Colonização do Imaginário: Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HEYWOOD, Linda M. and THORNTON, John K. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1600*. Cambridge: Cambridge University press, 2007.

KRAMER, Heinrich e SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras*. 24ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2014

KURY, Lorerei. Viajantes-naturalistas no Brasil oitocentista: experiência, relato e imagem. *História, Ciências, Saúde – Magistérios*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2001. Vol. VIII (suplemento), p. 863-888.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: UNICAMP, 1990.



LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. 2 ed. Lisboa: Edições 70, 2011.

LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Trad.: Regina A. R. Bhering e Luis Guilherme B. Chaves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

M'BOKOLO, Elikia. *África negra história e civilizações*. Salvador: Casas da África, 2008. V.1.

MARSHALL, Francisco. Arqueologia clássica e patrimônio nacional. *Cadernos do LEPAARQ*. Textos sobre Antropologia, Arqueologia e Patrimônio. Pelotas: Editora da Universidade Federal de Pelotas, 2005, vol. 2, n. 4, p. 19-26.

MILLER, Joseph Calder. *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1988.

MUDIMBE, Valentin Yves. *A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Mangualde (Portugal), Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.

PALMEIRIM, Manuela. Paradoxos, fluidez e ambiguidade do pensamento simbólico (o caso ruwund): para uma crítica a alguns modelos de análise. *Etnográfica*. Lisboa: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, 2008, p. 353-368.

PEPETELA. *Lueji, o nascimento de um império*. São Paulo: LeYa, 2015.

PINTO, Luiz Maria da Silva. *Diccionario da Lingua Brasileira* por Luiz Maria da Silva Pinto, natural da Provincia de Goyaz. Na Typographia de Silva, 1832.

SILVA, Alberto da Costa. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, São Paulo: EDUSP, 1996.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra*,

séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

THORNTON, John Kelly. *Africa and Africans in the making of the Atlantic World, 1400-1800*. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

VANSINA, Jan. *Kingdoms of the Savanna*. Madison: University of Wisconsin Press, 1966.

VANSINA, Jan. *Oral tradition as history*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1965.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*, São Paulo, Edusp, 2009.

-----//-----

Abstract: This article aims to analyze the myth of Lueji in the interior of West Central Africa and its relationship with the political, economic and cultural changes that occurred, especially in the formation of the Lunda Empire. Our main hypothesis is that myths are important sources to describe the phenomena that occur in human societies, using, for this purpose, metaphors specific to these groups. In this sense, we start from an analysis on the transformations of use and understanding of myths in the Human sciences, from Christian expansionism in Europe and, later, to the consolidation of sciences in the Enlightenment period. In a second moment, we discuss the "resurgence" of myths, through the studies of the oral traditions of some of the peoples of the African continent. Lueji would symbolize the political, economic and social changes in Lunda. Thus, it is possible to identify how a confederation of states moves from an agricultural and fishing economy, to a slave exporter, with power extremely centralized and militarized.

Keywords: Mythology; Myth of Lueji; West Central Africa; Historical Sources; Slave Trade.

Recebido em: 25 de março de 2021.

Aceito em: 29 de março de 2021.